وما أدراك ما الآية ...!

اسم المنجز : وما أدراك ما الآية...!

جنس المنجز : فلسفة (قراءة قرآنية جديدة)

المؤلف : د. نضال البغدادي

الطبعة الأولى : لسنة 2022

القياس : 17 * 23 سم

عدد الصفحات : 265

تنفيذ الانجاز...طباعة وتصميم (المتن) العراق ـ بغداد هاتف_07707079190 (واتساب ـ فايبر ـ تلكرام)

فيس بوك _ amtm_a@yahoo.com aaaaaa19721@gmail.com

جميع حقوق النشر محفوظة للمؤلف ـ ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة النسخ والطبع

أو إعادة إصدار هذا الكتاب دون إذن خطي من أصحاب الحقوق .

رقم التسجيل (I S B N 978-9922-9866-9-2)

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (2363) لعام 2022

وما أدراك ما الآية ...!

(فلسفة)

الناشر / دار المتن / طباعة وتصميم 2022

دراسات

د. نضال البغدادي

وما أدراك ما الآية...!

قرآنيات (1)

طبعة أولى 2022

الإهداء

الى..

مَنْ في الآفاقِ والنَّفسِ

" آيةٌ كُبرى "

آيتي

الميم والألف

استهلال

وقال القوم: إن كان محمّدٌ صادقًا في دعواه النبّوة، وأن الوحي ينزل عليه من بيننا {فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ}[1]، وليس المقصود بالآية في قولهم ذاك إلا المعجزة أو الخارقة التي لا يمكن الإتيان بمثلها على الإطلاق، وعن هذا المعنى حكى القرآن الكريم عن قوم النبي وطلباتهم إذ قالوا: {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ}[2]. فالمعادلة واضحة وبسيطة عندهم، آتنا بآية نأتيك مؤمنين بك. وأما إذا لم يأتِ النبي أو الرسول بآية فالحكم عليه هو: {مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ}[3].

من الناحية المنطقية، الحق كل الحق معهم في هذا المطلب، فإذا جاء شخص ليقول إن له علاقة غيبية مع الله، فلا أقل من أن يأتي بشيء فائق يؤكد وجود تلك العلاقة ويثبت مصداقيتها. فالآية ليست مطلوبة لذاتها بما هي فعل أو حدث خارق للعادة بقدر ما هي علامة تثبت وجود ما وراءها، أو تثبت الهدف من إجرائها. فما كان الرد الإلهي إزاء هذا المطلب؟ جرى التذكير بأن الاستجابة لهذا المطلب ورغم ما ينطوي عليه من منطق قوي، لم يؤتِ أُكله المرجوة منه مع من سبق من الأنبياء والمرسلين، {وَإِنْ

---

1 - [الإسراء: 90 - 93]

2 - [الإسراء: 90 - 93]

3 - [الأنبياء: 5]

يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ. وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ. وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى}[4]، فحتى لو تمت الاستجابة لمطالبهم فرد فعلهم سيكون مثل رد فعل من سبقهم،{وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ}[5]. فهل هذا يعني أنه جرى أغلاق باب اظهار الآيات بمعناها المعجز أو الخارق للعادات؟

في الحقيقة ما حصل هو أن القرآن الكريم نقل هذا الموضوع إلى مستوى آخر لم يكن ليخطر في البال، فبدلاً من التوقف مع معجزة مشخصة بعينها تتموقع في بعد تاريخي ساكن، يجري عليها الزمن فتكون ماضياً انطلق ليفتح أبواب أبعاد أخرى للآية، بحيث يمكن أن تكون متواجدة دائماً أو حاضرة باستمرار مع الناس في كل زمان ومكان، فقد وجّه القرآن الكريم النظر إلى أن كل شيء في الوجود المحسوس من كائن حي أو غير حي يمكن أن يكون آية أو مَعبَراً معجزاً يهدي المرء للإيمان بوجود الغيب والتصديق به، فقال فيما قال: {وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ}[6] وقال: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}[7]، فالتوجه القرآني هنا ينحو نحو عدِّ كل شيء تراه أو تلمسه في نفسك أو في الوجود الخارجي إزاءك، معجزة إلهية، وإنّك إن بحثت فيه بالقدر

4 - [الحج: 42 - 44]

5 - [الأنعام: 25]

6 - [فصلت: 37]

7 - [فصلت: 53]

المناسب فسوف يدلّك على ضرورة وجود الله، فكل شيء مخلوق هو معجزة قائمة بحدِّ ذاتها فلم يعد يحتاج المرء للنوع التقليدي أو النمط التاريخي المحكي من المعجزات.

لقد كان هذا توجهاً غير مسبوق في محاولة إثبات الغيب، وبُعداً آخر تماماً لمفهوم الآية موضوع بحثنا، إذ لطالما كان مفهوم الآية مقترناً بأحداث غير تقليدية محدودة في الزمان والمكان، وأما في القرآن الكريم فما يظهر أن ما هو تقليدي أو غير تقليدي، هو أمر آخر، إنه يعتمد على الشخص نفسه في البحث عن الحقيقة، فإن كان منطلقاً في نظره من فكرة مسبقة فسوف يبقى يدور في فلكها أو يَحرِف مساره ليبقى في مدارها، وأما من يتمكن من التجرد -ولو بقدر ما- بحيث يبقي باب الاحتمال مواربًا، فإن أثر الحضور الإلهي سيلامسه ويضطره للإيمان كما يُفهم من القرآن.

إذن، قد يتبادر إلى الذهن أن مفهوم "الآية" في القرآن الكريم من الواضحات بنفسها، فهو لا يعدو أن يكون أكثر من كونه؛ الدلالة على المعجزة أو الأمر الخارق للعادة. ومن هنا وصف النص القرآني بأنه آيات بينات كما في قوله تعالى: {سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}[8] وذلك بناء على أنه وحي إلهي معجز. غير أننا نرى أن هذا المفهوم القرآني -وشأنه شأن بقية مفاهيم القرآن الكريم الأخرى- هو من الكوثرة المفهومية بمكان بحيث يمكنه أن يَمدَّنا بقيم معرفية ذات مستويات أو أبعاد مضمرة هي أعمق بكثير من ذلك البعد اللغوي أو

8- [النور: 1]

المُظهَر المشهور عنه. إذ من كان يتوقع -قبل نزول القرآن-أن الليل والنهار والشمس والقمر وهي من ظواهر الطبيعة العادية جداً أن يجري الاستشهاد بها على أنها آيات، {وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ}[9]! فما هو المعجز في هذه الأشياء وكل ما هو على شاكلتها كالرعد والبرق والرياح والنار والطير، بل وحتى السفن التي تجري في البحر أو سكن الزوجين إلى بعضهم البعض؟

القرآن الكريم يريد الناس أن ينظروا إلى الحضور الإلهي والتدخل المتواصل منه في إيجاد كل شيء واستمراريته، وأنه لولاه لما كان ما هو كائن لحد الآن، ولكن، لقائل أن يستشكل هذا التوجه قائلاً: إن هناك مصادرة على المطلوب هنا، إذ لماذا نفترض ابتداءً أن كل ما هو طبيعي آية تدل على وجود الخالق؟ أي ما الداعي الملزم لهذه الفرضية؟ نعم، لو كانت هناك معجزات خارقة حقيقية لا لبس فيها ولا شك، وتكون حاضرة في كل زمان لمن يطلبها، ويتم التحقق من خارقانيتها وعدم إمكانية مجاراتها أو تفسيرها وفقاً لقوانين الطبيعة، لأمكن التصديق بوجود الخالق، وبالتالي التصديق بما يخبر عنه من أن الشيء العادي معجزة ، أما أن نفترض ابتداء أن الشيء العادي هو معجزة إلهية، فهذا يتعارض مع المنطق السليم، إذ أصلاً المعجزة يجب أن تكون فائقة للعادي، وإلا إذا كان العادي معجزة فمفهوم المعجزة نفسه يصبح بلا معنى، لأنه حينها لن يكون هناك ما يقارن به ليتميز عنه. وبتعبير آخر: ما الذي يثبت أن معجزات

9- [فصلت: 37]

الأنبياء قد حصلت بالفعل؟ وهل يوجد ما يثبت أن الآيات وقائع حقيقية وليست بأكثر من أساطير الأولين؟

إن كان الشخص مؤمنًا بوجود الله تعالى وبالقرآن الكريم فالأمر هين بالنسبة له والإجابة أهون، فما دام القرآن الكريم ينص عليها فهي حقيقة محضة لا ريب فيها ولا شك. ولكن ماذا إن كان الشخص غير مؤمن بالله تعالى وكتابه؟ بل من حيث الأصل؛ أليس الهدف من الآيات وإظهار المعجزات هو صدم غير المؤمن صدمة عقائدية ليرتد عن إلحاده أو كفره، ويهتدي إلى الإيمان؟ فكيف يمكن لغير مؤمن أن يؤمن بآية أو معجزة لا يراها أو يتحقق من واقعيتها؟

الحق أنه لا يصح البتة محاججة غير المؤمن إلا بما يحتج به هو، فإذا ما استثنينا النموذج المعرفي الإيماني، فإن البشرية تمتلك نموذجين معرفيين أساسيين آخرين، هما: النموذج المعرفي الفلسفي وعماده المنطق العقلي السليم، والنموذج المعرفي العلمي وركيزته التجربة والرصد الرصين. وفي ضوء هذه المعطيات فالفرضية التي سننطلق في مناقشتها في بحثنا هذا هي:

أولاً: إن تمكن أي من الفلسفة أو العلم من إعطاء الأجوبة الباتة غير القابلة للدحض من جميع الوجوه حول الأسئلة الكبرى التي ينبري الدين للإجابة عنها، كالعلّة الأولى وأصل الوجود مثلاً، فأجوبتها تكون كافية ويتضح أن البعد الديني إضافي لا أساسي.

ثانيا: إن عجز أي من الفلسفة أو العلم عجزاً نهائيًا عن إعطاء تلك الأجوبة بالشرط الذي بيّنّاه (في أوّلاً)، فالدّين وأجوبته أساسي لا إضافي.

ثالثا: إن لم يكن هناك بديلٌ لعجز كل من الفلسفة والعلم عن إعطاء الأجوبة إلا أجوبة الدين، فإن ذلك سيعني أن أجوبة الدين معجزات أو

آيات حقيقية وليست مجرد مقولات اعتقادية نظريّة أو أساطير الأوّلين.

فلننطلق في هذه القراءة والتي نقرّ سلفـًا بأنها تحتاج لمزيد من التمحيص والتفصيل لما جرى تأصيله هنا، على أنّا نأمل أن نُوفّق لذلك في قابل الأبحاث بهذا الشأن.

***

إلى ذلك، فإنه وبكلِّ فخرٍ واعتزاز، يسرّني ان أخصَّ بالشكر الجزيل، والثناء والتبجيل، سيدة العطاء، الآخذة بيدي في الشدة والرخاء أزهاري، ثمَّ قرة عيوننا، أبناءنا: فاضل، محمّد وفاطمة. كذلك دائمة المؤازرة في الخفاء آلاء. كما أتقدم بالشكر والتقدير لكل من دعمني بالتشجيع ولو بكلمة، عرفانا بالجميل.

د. نضال البغدّادي

2018/12/12

الفصل الأول

الآية وقراءتها كمفهوم

الآية في اللغة

جاء في معجم مقاييس اللغة أنهم «قالوا: الآية العلامة، وهذه آية مَأيَاةٌ، كقولك علامة مَعْلَمَة»[10].

واشتقاق لفظة الآية من (التَّأَيِّي) الذي هو التثبت والإقامة على الشيء[11].

فالآية بهذا المعنى هي العلامة الواضحة «ووضوح الآية كونها ظاهرة لمن يفهمها... واستعملته العرب في هذا المعنى.

قال الحارث بن حلِّزة:

من لنا عنده من الخير آيا ... تٌ ثلاث في كلهن القضاء [12]

أي كل منها كافية شافية لا تبقي شبهة»[13]ولأنها كذلك فقد تطلق بمعنى الرسالة، قال عوف بن خرع التيمي[14]:

ألا أبلغا عني جريحة آية ... فهل أنت عن ظلم العشيرة مقصر

كما أنها قد تطلق بمعنى العبرة، فهي علامة هنا أيضاً من حيث إن «العبرة أمر وقع ومضى لكن بقي ما يُتَعظ به منه، ويُتَخذ مثلاً. فهي من العبور أو المجاوزة، أي من زمن إلى زمن ومن حدث وموقف إلى حدث وموقف آخر» [15]. وإن كانت الآية علامة فقد استعملت بمعنى الدليل فقيل: «الآية، ما تستدل به على أمر. وليست هي تمام الدليل، بل ينبّهك

10- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ج1 ص168

11- د. محمود الطناحي، من أسرار اللغة في الكتاب والسنة، دار الفتح للدراسات، ط1، 2008، ج1ص117

12- البيت من معلقة في شرح ابن الانباري، ص493

13- الإمام عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، تحقيق: دكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002، بيروت، ص135-136

14- المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1، 2000، حرف الهمزة، ج1 ص669

15- د. محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، ج1، ص2333

على الدليل»[16]، على أن الآية إن كانت بمعنى الدليل فهي ليست من قبيل الدليل المنطقي، والفرق بينهما من وجوه:

الأول: أن الآية ما عليه بناء الدليل المنطقي. مثلاً: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. هذا دليل منطقي على حدوث العالم، واستنتاج الحدوث بُني على التغير، وهو المسمّى في المنطق بالمقدمة الأولى، وهذه المقدمة هي الآية.

والثاني: الآية تبعث الفكر وتلقي السؤال في القلب، وتذكر ما نسي[17]، بينما الدليل المنطقي ليس كذلك لأنه حدي وقاطع.

والثالث: الآية موجودة في فطرة الفكر، والدليل المنطقي أمر مفروض، فإن الفكرة تجري من تصور إلى تصور، مثلاً من تغير العالم إلى حدوثه وإظهارها في صورة القضايا المفروضة. وإنما فرضوها لأجل النظر فيها[18].

والمعنى الآخر للآية عند العرب في قولهم: آية الرجل شخصُه. خرج القوم بآيتهم. بجماعهم لم يَدَعوا شيئًا. ومعناه أنهم حملوا ما من شأنه أو المعتاد أن يكون قائمًا، فالمعنى المحوري: بقاء الشيء في مكانه شاخصًا (أي مجسمًا) علامة لشيء. ومنه البناء العالي[19].

والعلامة تكون بالوضع وهي قابلة للإزالة، ذلك أن «علامة الشيء ما يعرفُ به المعلِّم له، ومن شاركه في معرفته دون كل واحد، كالحجر تجعله

16- مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، مصدر سابق، ص135-136

17- قول زهير بن أبي سُلمى (أراني إذا ما شئت لاقيت آية تذكرني بعض الذي كنت ناسيا) ديوان الأعلم، ص170. علق الفراهي في حاشية نسخته من شعراء النصرانية 583: "الآية تُذَكر".

18- مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، مصدر سابق، ص135-136.

19- المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص2331.

علامة لدفين تدفنه، فيكون دلالة لك دون غيرك، فالعلامة تكون بالوضع. غير أن الآية من حيث كونها علامة تتميز بأنها ليست بالوضع، بل هي العلامة الثابتة [20].

20- الإمام اللغوي أبو هلال العسكري (أحد أعلام القرن الرابع الهجري)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص71

الآية في القرآن

حين جاء القرآن الكريم بين ظهراني العرب أضاف للبعد الدّلالي الأساسي للفظة (آية) بُعدًا آخر، بُعدًا دينيًّا خاصًّا، محاطة بهالة من القدسية تتناسب والدين الجديد في وقتها. في الحقيقة لا نكاد نجد مفردة عربية واحدة لم يُكسبها القرآن الكريم دلالة جديدة منبثقة من النظام المعرفي الخاص الذي أتى به. وكما يحدث غالبًا، فإنّ العناصر الجديدة تميلُ إلى التّأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهريًّا. وفي هذه الحالة فإنّ كلمة (آية) حالما دخلت إلى النّظام المفهومي الإسلامي، فإنها ارتبطت بعلاقة صميمة مع كلمات قرآنيّة ذات أهميّة كُبرى مثل: (الله)، (الوحي)، (التنزيل)، (النّبي)، (المعجزة)... إلخ. من هنا اكتسبت الكلمة مستوى آخر من الدلالة الدينية والتي يمكن تسميتها هنا بالدلالة القرآنية بالإضافة إلى مستواها الأساسي من الدلالة اللغوية. وهنا بودي طرح فرضية أن المفردة اللغوية حين تدخل في نظامين لا متماثلين فإنها تكتسب خاصية اسميها (التّضامر) وفيها للمفردة دلالتان:

الأولى: الدلالة المُظهَرة؛ وهي المأخوذة من النظام اللغوي الأساسي.

الثانية: الدلالة المُضمَرة؛ وهي المستفادة من النظام المفهومي القرآني.

وحين أضع دلالة المفردة في هذا السياق الفلسفي من الفهم، فإن ذلك يقتضي تفعيل قواعد التّضامر بشأنها، والتي منها، إثبات التلازم بين قطعية الدلالة المُظهَرة وحديتها وبين احتمالية الدلالة المُضمَرة وسعتها، ما يعني انفتاح الدلالة القرآنية على عدد غير محدد من المعاني التي تتناسب والنظام المعرفي الذي جاء به. وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مُختلفة.

بتعبيرٍ آخر، إنّنا نشهدُ ميلاد كلمة جديدة. ولاستيضاح هذه الفرضية فلنناقش مفردة (الآية) في القرآن.

رأينا في الدلالة اللغوية أن المعنى الأعم للآية هو "العلامة الظاهرة" والحقيقة أن فكرة العلامة بحد ذاتها تُعَدُّ مفتاحًا جيدًا لتوضيح طبيعة العلاقة بين (المُظهَر والمُضمَر) إذ العلامة تحمل مفهومًا عميقًا للتلازم بين أمرين يُدرك أحدهما بالآخر، ويوضح الراغب الأصفهاني هذه الفكرة بقوله: «الآية: هي العلامة الظاهرة، وحقيقته لكل شيء ظاهر، وهو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مُدركٌ الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته، إذ حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات، فمن علم ملازمة العَلَم للطريق المنهج ثم وجد العلمَ علم أنه وجد الطريق، وكذا إذا علم شيئًا مصنوعًا علم أنه لابد من صانع» [21]، فكون الشيء معرفًا بأنه علامة فهذا يعني أنه يتضمن التعريف بغيره.

بكلمات أخرى: الآية في اللغة تعني العلامة الظاهرة، وذلك الظهور يدل بوجوده على وجود شيء آخر ملازم له، بمعنى أن وجود الشيء الآخر هو وجود مضمر. أن ترى سيارة تقف أمام منزلك فهذا وجود مظهر يضمر الدلالة على وجود سائق أوقفها هناك، فهي لم تأتِ من تلقاء نفسها. وهي أيضًا علامة على وجود المصنع الذي صنعها بما فيه من مهندسين وعمال وإدارة وغير ذلك.

فالعلامة المُظهَرة الواحدة تدل على عدد من الاحتمالات الممكنة

21- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط4، 2009، ص101.

المُضمَرة وبحسب الاستدلال الذي نتطلع لمعرفتها منها. نحن نستدل من رؤية شعاع الشمس على أن النهار قد انجلى عندنا، ولكن من الزاوية الأخرى فإن شعاع الشمس يضمر الدلالة على أن الليل قد غشي أقوامًا في النصف الآخر من العالم.

والسؤال الآن: إذا كانت مفردة الآية في اللغة تعني العلامة الظاهرة، فما هو معناها من حيث المُظهَر ومن حيث المُضمَر بدلالة القرآن الكريم؟

الآية من حيث المُظهَر

على الرغم من أن لفظة الآية وردت في القرآن الكريم في أكثر من (400) مرة على اختلاف مشتقاتها، إلا أن القرآن الكريم لم يعطها تعريفًا محددًا، بل أبقى باب الفهم لها مواربًا، لا بل قد يصح القول: أبقاه مفتوحًا على مصراعيه. وبالتالي وضعت تعاريف وصفية للآية، فقيل: هي «جملة أو جمل أُثر الوقف في نهايتها» [22] وأنها تقصر فتبلغ (23) كلمة، وتطول حتى تصبح بضعة أسطر. وأطولها هي الآية (282) من سورة البقرة، (123) كلمة باستثناء حروف العطف[24]. ولقد دلّ القرآن على هذا المعنى في الآيات التي تتعلق بالتلاوة وهي بحدود (60) آية تقريبًا، كقوله:

{ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ}[25] .

{تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ}[26] .

{وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا}[27]

{قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ }[28].

والتلاوة تعني القراءة بصيغة معينة تميز بها عمّا سواها، كما تعني التتابع، الشيء يتلو الشيء أي يأتي بعده، والمراد بالآيات هنا، هي النصوص القرآنية التي كانت توحى للنبي ﷺ ويقرأها على قومه.

22- المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1، 1992، حرف الهمزة، ج1 ص669

23- وهي: {مُدْهَامَّتَانِ} [الرحمن: 64]

24- د. محمد التونجي، المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم، دار الكتب العلميّة، ط1، 2003، ص50

25- [آل عمران: 58]

26- [البقرة: 252]

27- [الكهف: 27]

28- [يونس: 16]

كما قد دلّ القرآن الكريم على هذا المعنى المُظهَر في حديثه عن الكتاب وأنواع آياته وتصنيفها ومن ذلك قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}[29]، فالكتاب هو الجامع للآيات المحكمات، والمتشبهات، المقروءة ،والمسموعة، والمخطوطة أو المسطورة.

وإذا كان القرآن الكريم ليس إلا آيات، فقد نقول بأن القرآن الكريم هو الآية الجامعة أو الكبرى أو حتى آية الآيات.

ولئن كانت الآية تعني في اللغة العلامة الظاهرة، فقد فُهمت الآية القرآنية على أنها علامة على صدق الرسول الآتي بهاﷺ. ولئن كانت الآية في اللغة تعني العبرة فقد فهمت الآية القرآنية على أنها موعظة وعبرة لمن يعتبر. حتى أن العلماء فهموا فيها معنى الجماعة، لأنها مؤلفة من الحروف والكلمات، وفيها معنى الدليل، لأنها برهان على ما تضمنته من هداية وعلم[30]. وبذا حافظ المعنى على التطابق أو التوازن بين الظاهر اللغوي والمُظهَر الاصطلاحي القرآني.

29- [آل عمران: 7]

30- أنظر: القاموس المحيط ص87 وانظر: لسان العرب (14/ 62). الرائد، معجم لغوي عصري، ص157. معجم متن اللغة، مج1 ص229. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، ص2331

الآية من حيث المُضمَر

إذا كان المُظهَر قد تعلق بظاهر القرآن الكريم بوصفه آية أو مجمع الآيات، فإن المُضمَر يتعلق بحقيقته جملة أو تفصيلاً. ولعل مما قد يتبادر الى الذهن بهذا الشأن هو مصدرية تلك الآية، فهل هي بشرية أم لا؟

المصدرية المفارقة: نعلم أن البشر قد تواضعوا فيما بينهم على الإتيان بآيات هي في الغالب تتعلق بالعمل الإبداعي المتميز كما في قولهم: اللوحة آية في الجمال. أو أن يطلق هذا اللفظ كرمز على أكابر رجال الدين في المذهب الشيعي (المرجع الديني) فيقال: آية الله أو آية الله العظمى. لكن فيما يتعلق بالقرآن الكريم فهو ضمن العقيدة الإسلامية التي نص عليها القرآن نفسه ليس من وضع البشر، بل هو نص إلهي رسالي صرف أوحي إلى النبي محمد ﷺ: {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ}[31].

والنبي ﷺ كان يتلقاه من ربه: {وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}[32] وكان يُنزّل عليه تنزيلاً: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا}[33].

وفي المقابل نفى القرآن الكريم عن نفسه أن يكون من الأساطير التي يضعها البشر عادة: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا. وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا. قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

31- [الأنعام: 19]

32- [النمل: 6]

33- [الإنسان: 23]

إِنَّـهُ كَـانَ غَفُـورًا رَحِيمًـا}[34]. ولأن القـرآن الكـريم علـى يقـين مـن مصـدره الإلهي المتعالي، فقد تحدى أهل صنعة اللغة والبلاغة، أن يأتوا بمثله أو حتى بعضه: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}[35]. وقال: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[36]. فالقرآن بحسب القرآن نفسه، هو آية معجزة وخالدة بامتياز، كونه مما يعجز عن الإتيان بمثله على وجه التأبيد.

القرآن كمجمع آيات هو مجمع معجزات، وبالتالي فالآية القرآنية بحد ذاتها معجزة إلهية. وإن كانت الآية من حيث المُظهَر تعني العلامة، والعلامة تعني التلازم بين مظهر ومضمر، فالتلازم هنا بين العلامة والإعجاز. وبكلمات أخرى: الآية القرآنية معجزة مضمرة في ألفاظ مظهرة. ولكن، لنقف قليلاً مع تحليل هذا التلازم المعجز بين اللغة المخلوقة من جهة والحقيقة القرآنية غير المخلوقة؛ المنزلة أو الموحى بها من جهة أخرى.

الجعل المزدوج أو المتراكب: القرآن من حيث الأصل، أي قبل التنزيل، ليس بمخلوق وهو بلا لغة محددة أو ليس له لغة أصلاً، بل هو حقيقة معجزة مطلقة، حقيقتها من حقيقة الله المعجزة نفسها. ثم أنه لما أريد إيصال تلك الحقيقة إلى عالم الخلق، شاء الله أن تمرّ تلك الحقيقة بجعلين في آن: جعل نوراني وجعل لساني. في الجعل الأول انتقلت الحقيقة

34- [الفرقان: 4 - 6]

35- [الإسراء: 88].

36- [هود: 13].

الإلهية إلى حالة النور، والنور هنا ليس كالضوء المادي، بل هو حالة لا مادية محضة، حالة يمكن أن تتفاعل بصورة مباشرة مع الروح المخلوقة فقط. نلمح هذا الفرض في الآية القرآنية {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}[37]. وفي الجعل الثاني انتقلت الحقيقة الإلهية إلى حالة لغوية، وصار بإمكان العقل أن يدركها بواسطة لسان العرب. وهذا الجعل واضح في الآية: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ}[38]. حصل للحقيقة جعلاً متراكبًا، بجعله نوراً فتح باب الهداية للقلوب، وبجعله لغةً فتح باب الفهم للعقول. فالآية بطبيعتها الذاتية مزدوجة الجعل أو التنزيل، وكل جانب منها يخاطب جانبًا في الإنسان. فما لم يَمِسّ اللفظ العقل لا يحصل الفهم، وما لم يمِسّ النّور الروح لا تحصل الهداية، فلا يتحقق الإيمان ولا يتنور الفهم. من هنا، لما مسَّ جانب من القرآن وهو لغته العقول دون جانبه النوراني القلوب، شعر بعض البلغاء بقوته، وتميز عنده فردنته، واستبان لديه لا بشريته، لكنه لما لم ينفتح قلبه لنورانيته أبى إلا المكابرة. وفي الجانب المقابل، فقد يمس نور القرآن قلب الإنسان فيؤمن به دون أن يفهم معظم ما جاء في مستوى لغته. ما يعني أن الفهم والإيمان متوازيان ونسبيان في آن. إذن، الآية القرآنية هي حقيقة الكلام الإلهي المعجز الذي جُعِلَ في مستويين وجوديين ومعرفيين مزدوجين:

37- [الشورى: 52]

38- [الزخرف: 3، 4]

المستوى الوجودي المُظهَر: وفيه جُعلت الآية منطوقة في الألسن مسموعة بالآذان مخطوطة في المصحف.

المستوى المعرفي المُظهَر: وفيه تفهم الآية من حيث اللغة وما تعطيه قوتها من المعاني، وتنطبق عليها في التفسير والتأويل قواعد ما يسمى بعلوم القرآن، فالخطاب المعرفي في هذا المستوى هو الخطاب المعقول.

المستوى الوجودي المُضمَر: وفيه جعلت الآية نورًا مبينًا، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا}[39].

المستوى المعرفي المُضمَر: وفيه يُلقى النور في القلوب فيكون وحيًا في القلوب ومستقرًا في الصدور {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ}[40].

إنني إذ أضع فرضية (**الجعل المتراكب**)، فإنني ألتمس نقد ومناقشة العديد من اشكالات فهم القرآن وتفسيره التقليدي، كما سيتضح في محله.

39- [النساء: 174]

40- [العنكبوت: 49]

الآية ومفهوم المعجزة

المصدر اللغوي لمفهوم المعجزة هو (ع ج ز) ومنه يقال: عَجَزَ الشخص، إذا ضعف ولم يقدر على تحقيق شيء ما، كالعجز عن حمل الأثقال مثلاً. وفي القرآن نموذج يوضح هذا المعنى من العجز ورد في القصة التي قتل فيها قابيل أخاه هابيل، ثم حار في أمره لا يعرف ماذا يفعل، وبحسب القصة القرآنية فإن الله أرسل غرابين اقتتلا أمامه، ثم إن الغراب القاتل قام بنبش الأرض وجرَّ المقتول ليدفنه. فكان ذلك المشهد رسالة مسّت صميم قابيل الذي شعر بضعفه وعجزه، وتمام القصة كما جاءت في القرآن {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَاوَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ}[41].

فالعجز بهذا المعنى هو الوعي بالقصور الذاتي، أو الوعي بالحدود القصوى التي لا يمكن تجاوزها لأسباب ذاتية أو موضوعية، مثله كمثل العجز أمام الجاذبية الأرضية التي لا يستطيع الإنسان التخلص من تأثيرها

41- [المائدة: 27 - 31]

إلا باستخدام تقنيات مساعدة وقتية، أو حتى قد يحصل العجز لسبب معنوي؛ فقد يسبب الغضب أو الصدمة العجز عن الكلام أو الحركة.

وفي هذا الإطار من المعنى المحسوس أو المعقول للعجز، تطرق القرآن لذكر أقوام حاولوا أن يُعاجزوا آيات الله (النصوص القرآنية) فقال: {وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ} [الحج: 51] وذلك أنهم كانوا يجتهدوا في إدراكها ومعرفة ما فيها من حجة وبرهان، بهدف أن يغالبوا فيها ويعاجزوا، وقد قال الزمخشري في هذه الآية: «وسعى في أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه، وعاجزه: سابقه؛ لأن كل واحد منهما في طلب عجز الآخر عن اللحاق به، فإذا سبقه قيل أعجزه وعجزه، والمعنى سعوا في معناها بالإفساد من طعن، حيث سموها سحرًا وأساطير الأولين، ومن تثبيط الناس عنها سابقين، أو مسابقين في زعمهم وتقديرهم، طامعين في أن كيدهم للإسلام يتم لهم»[42]. والمرمى في هذا الكلام أن المشركين يجتهدون في آيات الله تعالى متعرفين غايتها لا بصدق وأمانة وإدراك سليم، بل لغاية، وهي معاجزة المؤمنين، وتحويل الأمر إلى جدل عقيم، يحاولون إعجاز المؤمنين في حجتهم، والمؤمنون يتحدونهم أن يأتوا، وبتحول الأمر إلى مجادلة ضاعت الحقيقة، وتبعثرت في وسط لجاجتهم في القول.

وإذا كان الإنسان على وجه الخصوص والمخلوق على وجه العموم يعاني من العجز أو القصور الذاتي من أكثر من وجه، فإن الآية (44) من سورة فاطر تذكّر بأن الخالق له خصوصية اللاعجز المطلق من حيث العلم

42- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير)، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998، ج2ص447

والقدرة، {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا}.

ومن هذا المعنى العام للعجز اشتق مفهوم المعجزة، وهو في مستواه المُظهَر عُدَّ تعبيرًا عن «أمر نادر الحدوث يعجز الإنسان العادي عن الإتيان بمثله»[43] ومثال ذلك قولهم: "اختراق الفضاء إحدى معجزات العصر" أو" من معجزات العلم الكشف عن شيفرة الجين الوراثي"، فلفظة المعجزة هنا لا تعني أمرًا خارقًا لقانون الطبيعة، بل وصف لما يخرج عن المألوف ويبعث على الإعجاب ليس أكثر.

غير أن النظام المفهومي في القرآن الكريم أضفى على مفهوم المعجزة بُعدًا خارقانيًّا حتى صار المعنى المتداول هو أنها أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي تأييدًا لنبوته، ومثال ذلك: {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا موسى. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى. قَالَ أَلْقِهَا يا موسى. فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى. قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأولى}[44].

والواقع، كان الفضاء العقلي والديني الذي تنتمي إليه قريش مفتوحًا أصلاً على هذا المعنى، على نحو ما هو متوقع في كتب الكتابيين أو في "أساطير الأولين" التي كانت تجد لها مرتعًا خصبًا في شبه الجزيرة العربية. والذي كان يملي عليهم أن يجعلوا شرطًا مسبقًا لتصديق أي رسول جديد يكون حاملاً معه البرهان الذي لا برهان غيره في النبوة: المعجزة أو

43- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، مصر، ط1، 2008، ج1، ص1460.
44- [طه: 17 - 21]

الخارقة[45]. ومن هنا طالبوا بمعجزات أو آيات حسية أو ملموسة {وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا}[46] والمعنى كما يذكر القرطبي في تفسيره «أن قريشًا قالت: يا محمد، تخبرنا بأن موسى ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا، وأن عيسى كان يُحيي الموتى، وأن ثمود كانت لهم ناقة ; فاءتنا ببعض هذه الآيات حتى نصدقك»[47].

ومن الآيات التي تطرقت لذكر مطالباتهم أنهم {..قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ ..}[48].

في هذا البُعد لم يعد مفهوم المعجزة مقتصرًا على الإعجاب أو الإتيان بشيء يصعب على كثيرين الإتيان به وإن كان ذلك ممكنًا وليس بممتنع، بل إن مفهوم المعجزة بات أمرًا متفردًا اختصاصيًّا غير قابل للتكرار الاختياري ليكون علامة حقيقية على التدخل الإلهي، وبالتالي إثبات صدق الدعوة والنبوة. من هنا كان خطاب قوم النبي إنك إن كنت نبيًّا حقًا فافعل لنا كذا، آتنا) بهذه الآية أو بمثل تلك الآية.

45- جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص15

46- [الأنعام: 109]

47- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964، ج7ص141

48- [الإسراء: 90 - 92]

وهنا كان على النبي ﷺ أن يحاول الاستجابة لهم وأن يناجي ربه بهذا الخصوص. ولكن الأمور لم تكن بهذه السهولة، إذ أن الرد الإلهي كان يطالبه بأن يبلغ المشركين وأهل الكتاب، بل وحتى المؤمنين بأن قضية المعجزات هي بيد الله تعالى وحده ولا يملك من أمرها شيئًا {وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ}. والمطلوب أن يخبرهم أنَّ الله قادر على أن يؤتيهم بتلك الآيات إن شاء: {وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}[49]. وأيضًا كان يطلب منه أن يخبرهم بأنه وإياهم في انتظار الآية الحسية على سواء {وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ}[50].

وكان النبي ﷺ يرد عليهم بأن القرآن الكريم هو من عند الله وبالتالي فما يتنزل عليه من الآيات التي يطلبون. لكنهم كانوا يرفضون عدّ الآيات القرآنية معجزات مثل معاجز الأنبياء وهذا الموقف توضحه الآية (124) من سورة الأنعام {وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ} أي لن نُصدِق بأنك نبي وأن الله أرسلك لنا بمجرد إتيانك بالقرآن، {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ}[51].

كانوا يجادلونه بأن الآيات القرآنية ليست بدليل كافٍ لهم، حتى إن بعضهم ساومه إن هو قال كلمات غير التي يقولها بالتعريض بآلهتهم فسوف يأخذون به {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا

49- [الأنعام: 37]

50- [يونس: 20]

51- [سبأ: 31]

ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ}[52] وكان ردّ النبي يوحى إليه أن ({قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}[53].

ومع المحاولات المتكررة من النبي لإثبات المطابقة بين مفهوم المعجزة ومفهوم الآية القرآنية وتواصل إعراض المشركين وإصرارهم على الإتيان بمعجزة من قبيل ما يتخيلون، فإن النبي كان يصاب بالحزن ويكبر عليه أعراضهم المتواصل، فيأتيه الرد القاطع من ربه في سورة الانعام، الآيات 33: {قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ}.

ولكن، لماذا لم يكن الله يستجيب لنبيه بإعطائه المعجزات الحسية التي يطلبون؟! أفلم تكن الاستجابة لمطالبهم موصلة للغاية المنشودة من الدعوة وهي الإيمان بوحدانيته، ومصداقية النبوة؟!

خلال فترة التنزيل القرآني، كانت الآيات تأتي النبي بين فترة وأخرى لتوضح له سببًا من الأسباب العديدة لهذا الامتناع، وربما يندرج عدم إخباره بجميع الأسباب دفعة واحدة ضمن الطريقة القرآنية في تثبيت الفؤاد المذكورة في الآية 32 من سورة الفرقان: ({وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا}[54].

ولعل من تلك الأسباب:

52- [يونس: 15]

53- [يونس: 15]

54- [الفرقان: 32]

المكر: إن كان المشركين يطالبون بمعجزة حسية، فإن مطالبتهم ليست لأجل التحقق من مصداقية النبوة ولنبذ الشرك والإيمان بالوحدانية، بل كانت تلك من حيلهم ومكرهم في صدّ الناس عن الإيمان، ولكن {إِنَّ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ}[55] والذي {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ}[56] يعرف خبث نواياهم، ولهذا فهو لا يستجيب لمطالبهم. هذا السبب هو ما أتت الآيات (123، 124) من سورة الأنعام لتخبر النبي عنه، {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ. وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ}.

ولكن، ما كان سيحصل لو أن الله استجاب لنبيه وأتاه الآية أو المعجزة التي طلبوا؟ أليس من المنطقي افتراض أنهم إن لم يؤمنوا كما يدّعون فإن مكرهم سينكشف على الملأ؟

التكذيب: كان الرد الإلهي أن ذلك لن يجدي نفعًا، الذي سيحصل هو أنهم سوف يكذبونه، وهذا ما فعلته الأمم جميعًا بأنبيائها، فقد {كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ}[57] و ({كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ}[58] أي كذبت نبيها هودًا، و{كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ}[59] أي كذبت نبيها صالحًا، و{كَذَّبَ أَصْحَابُ

55- [آل عمران: 5]
56- [غافر: 19]
57- [الشعراء: 105]
58- [الشعراء: 123]
59- [الشعراء: 141]

الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ}[60] أي كذبت نبيها شعيبًا، و{كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ}[61]، ولم ينفع الأمر مع قوم موسى على كثرة البينات أو المعجزات الحسية التي أتاهم بها، والآية 19 من سورة البقرة تذكر النبي بما كان من شأنهم مع نبيهم {وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ}[62]. والقائمة تطول حتى إنه يمكن التماس ما يشبه القانون لهذا النوع من التكذيب وذلك في الآية 184 من سورة آل عمران، ونصها: {كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ}[63]. ومن ثم فالرد الإلهي جاء واضحًا وصريحًا وقاطعًا {وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ}[64].

وبالنتيجة فمطالبتهم بالآيات أو البينات أو المعجزات ليست أكثر من مكر يتبعه تكذيب لا محالة. ولكن، ألا يجعل هذا التمنّع في دائرة التكذيب أصلاً؟ نعم، ولا مناص من مرور النبي محمد ﷺ بالتكذيب كما مرّ به جميع الأنبياء من قبله، والله يذكر نبيّه بذلك في الآية (44) من سورة الحج {وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ. وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ. وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى}[65] وما على النبي في مثل هذه الحالة إلا أن يصبر أسوةً بمن سبقه من الأنبياء {وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ

60- [الشعراء: 176]
61- [الشعراء: 160]
62- [البقرة: 92]
63- [المؤمنون: 44]
64- [الإسراء: 59]
65- [الحج: 42 - 44]

فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ}[66]، لا أن ينساق وراء أهوائهم الماكرة.

الاتهام بالسحر: في بعض الأحيان كانت الآيات تأتي لتذكير النبي بأن المطالبين بمعجزة لن يترددوا في اتّهامك بالسحر إن أنت أتيت بها مثلما يريدون، وتأتي الآية (36) من سورة القصص بهذه التذكرة {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرًى}[67]، وعيسى بن مريم الذي أتى قومه بمعجزات بينات، فقد كان يبرئ الأكمه والأبرص، بل يحيى الموتى بإذن ربه، فما كان رد قومه؟ قالوا: {إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ}[68]. وواقع الحال أن النبي محمد ﷺ، ورغم حيازته آيات قرآنية نصية فإنه قد كُذّب واتهم بالسحر كما تصف الآية (15) من سورة الصافات {وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ. وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ}[69] ولأنهم {وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ}[70]، فما الجدوى من إتيانهم بآيات حسية!

عاقبة العذاب: يبدو أن المانع الأكبر للإتيان بمثل تلك المعجزات الحسية المُظهَرة هو أن عاقبتها تتناسب مع قيمتها، فإتيانها مشروط بغلق باب التوبة، فمن يراها يجب أن يؤمن أو ستكون عاقبة العذاب الأليم، بل سيتعرض لأقصى درجات العذاب التي قد يعذبها الله لأحد من خلقه من

66- [الأنعام: 34]
67- [القصص: 36]
68- [المائدة: 110]
69- [الصافات: 14، 15]
70- [القمر: 2]

الإنس والجن. وقد بان ذلك حين طالب قوم عيسى أن ينزل الله عليهم مائدة من السماء ويكون فيها أشهى أنواع الطعام والشراب، فكان أن {قَالَ اللهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ}[71]. وكان هذا موقف الله مع جميع الأمم التي ألحت على معاجز (معجزات) حسية مظهرة، {سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}[72].

ويبدو أننا أمام معادلة من نوع خاص، فإما الوقوف مع الآيات المُضمَرة في الكون والتي يطالبهم القرآن بالنظر فيها، ويكون باب التوبة والغفران مفتوحًا حتى الرمق الأخير، أو الإتيان بآيات مظهرة ولسوف يكون هناك مشروطًا بخيار وحيد وهو الإيمان وإلا فالعاقبة ستكون وخيمة إذ لا توبة لأحد يراها ولا يؤمن بعدها. بل قد يكون الأمر أكثر هولاً فيسارع لهم العقاب، ولقد ذكرت كتب السيرة أن الله تعالى خيّر النبي محمدًا ﷺ بين أن يعطيه جميع ما سألوا وأنهم إن كفروا بعد ذلك استأصلهم بالعذاب كالأمم السابقة، وبين أن يفتح لهم باب الرحمة والتوبة لعلهم يتوبون وإليه يرجعون، فكان أن اختار النبي الثاني لأنه ﷺ يعلم من كثير منهم العناد وأنهم لا يؤمنون وإن حصل ما سألوا فسيستأصلهم بالعذاب[73].

71- [المائدة: 115]

72- [البقرة: 211]

73- أبو الفرج الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية)، دار الكتب العلميّة، بيروت 2002، ج1ص436.

القلوب المتشابهة: تخبرنا الآية (188) من سورة البقرة أن قلوب الذين لا يعلمون متشابهة {وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}، لأن الله هو خالق تلك القلوب أو البواطن فهو يعلم أنها متشابهة، وأنها لن تتغير أو تتأثر بالمعجزة الحسية كما قد حصل من قبل مع من سبقهم من الأمم. فلا جدوى من الإتيان بها، ولا يسلم تسليمًا مطلقًا بجدوى هذا التمنع الإلهي إلا الذين وصلوا مرتبة التيقن مما يؤمنون به، إذ المؤمن غير الموقن أو الذي قلبه غير مطمئن بالإيمان سيبقى مترددًا في قبول مثل هذا التعليل بخلاف الموقن.

وبكلمات أخرى: على المؤمنين أن يكونوا موقنين بأن الاختيار الإلهي هو الأصلح، وأن المعجزات وسواها ما هي إلا أدوات مظهرة أو شكلية وأن المؤثر الحقيقي بهذه العملية هو الله تعالى نفسه، فإن لم يؤمن المشرك بمعجزة الآية القرآنية فلن يؤمن بالمعجزة الخارقة أو الحسية أيضًا، والآية (109) من سورة الأنعام ترسّخ هذا المعنى {وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ}.

كسر التعميم: يبدو أن النبي (أو حتى أي نبي أو داعٍ) يطمح وبقوة عارمة إلى أن يصدق الناس جميعًا وبلا استثناء بدعوته، وأن يتبعوا طريق الهداية الذي آتاهم به، ولكن هذا الطموح يصطدم بحاجز منيع رادع له وهو المشيئة الإلهية القاضية بكسر التعميم في الهداية للإيمان رغم عمومية الدعوة (عمومية الدعوة واختصاصية الهداية)، هذا بعض مما تخبرنا به الآية (35) من سورة الأنعام القائلة: {وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ

اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ}.

لقد كان النبي يتأذى حين يُواجَه بالإعراض والصدود عن دعوته من كثيرين، وكان يريد أن يوقفهم عند حدهم بأن يريهم شيئًا مباشرًا (معجزة حسية)، ولكن الله يحول بين الذات والموضوع، فينبّه رسوله إلى أنه إن أراد هو أن يأتي بتلك المعجزة فليأتِ بها بلا إذنه إن استطاع لذلك سبيلاً، وإلا فعليه أن يعلم أمراً غاية في الأهمية وأن يبقيه حاضراً بين يدي دعوته وهو أن المشيئة الإلهية لا تقتضي جمع الجميع على الهداية، بل الهداية لمن عنده الأهلية لتلقيها وتقبّلها، فبعض الناس لن يؤمنوا ولو جيئوا بجميع معجزات السماء والأرض التي يطلبون، وهذا ما تخبرنا به الآيتان {إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ. وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ}[74] وكذلك {وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ}[75]. فعلى الدعاة جميعًا وبدأ من النبي نفسه أن يكونوا على بيّنة من أن التعويل في الدعوة ينبغي ألا يكون على المعجزة الحسية، بل على المشيئة الإلهية التي ستمد من هو مؤهل للهداية بالهدى وبالمثل ستمد من هو مؤهل للضلال بالضلال.

وفي سورة يونس الآيات (99 – 101) نقرأ: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. قُلِ

74- [يونس: 96، 97]

75- [البقرة: 145]

انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} وفيهن نجد الحسم بأن من لا يحمل في باطنه استعدادًا لإيمان بالغيب فلن ينتفع لا بمعجزة ولا بغيرها.

إذن، هل كان النبي محمد ﷺ نبيًا بلا معجزة كما يصف البعض أم قد أُعطي معجزة ما أسوةً ببقية الأنبياء والمرسلين تصديقًا لنبوته ودعوته؟

الآية معجزة حسية وأكثر

بدلاً من الإعجاز الحسي المحدود في الزمان والمكان، صيّر إلى إعطاء النبي محمد ﷺ معجزة خالدة بحيث تصلح أن يستدل بها جميع المؤمنين في كل زمان ومكان فضلاً عن النبي محمد ﷺ نفسه في وقته. وتلك المعجزة تتمثل في تحدي الإتيان بمثل القرآن، وقد صاغت خمس آيات هذا التحدي المعجز وفق العقيدة القرآنية، وهنَّ:

{وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}[76].

{أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[77].

{أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[78].

{قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}[79].

{أم يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ}[80].

ويبدو أن هذا التحدي لا يزال يؤتي أُكله إلى يوم الناس هذا، فقد بقي

76- [البقرة: 23، 24]

77- [يونس: 38]

78- [هود: 13]

79- [الإسراء: 88]

80- [الطور: 33، 34]

القرآن على امتداد أربعة عشر قرنًا هجريًّا فريد نوعه، لا محاكي له ولا مضارع معترفًا به. ذلك أنّ كتب السيرة تذكر محاولة محاكاة من مسيلمة الكذّاب لكن يبدو أنها لا تعدو أن تكون هذرًا وسخفًا، كما تنسب محاولة مماثلة إلى ابن المقفع، ولكنه عدل عن ذلك وقيل إنه قال: (والله ما هذا كلام البشر)، وقيل أيضًا إن ممن حاول معارضة القرآن المتنبي والمعري، ولكن لم يصلنا من محاولتهما شيء ملموس[81]. ولقد كان هذا ملفتًا بحيث تناقش أهل الاختصاص حول حقيقة هذا الإعجاز «فهل النص القرآني هو بحد ذاته المعجز للناس عن أن يحاكوه ويضارعوه كما ذهب إلى ذلك أكثر أهل التأويل، أم أن الله هو المعجز للبشر عن إتيان مثله، مما يعني ضمنيًّا أن النص بحد ذاته قابل للمضارعة كما ذهب الى ذلك بعض المعتزلة»[82].

على أن كثير من المؤمنين وبخاصة الصوفية يرون بأن الأمر يتجاوز قضية مضارعة النص لفظيًّا، إذ ما يفترض أن هذا النص يتضمن أبعادًا معرفية وقوى معنوية أو روحية خاصة منطوية فيه، فهل أن من سيحاول المحاكاة سيتمكن من تضمين محاكاته تلك الخصائص المستبطنة فيه!

وأيًّا ما يكن، فسواء كان العجز متعلقًا بالنص اللفظي القرآني نفسه أو ناتجًا عن أن الله يمنع الإتيان بالمثل فإن الأصل في قضية الإعجاز أنَّ تدخّلاً فوقيًّا أو مفارقًا أو غيبيًّا يحصل ليستمر قيام ذلك الإعجاز. وبالنتيجة فإن الآيات القرآنية (النصية)، آيات ليس لكونها أتت من الله

81- أنظر: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، هامش20 في ص29.

82- المصدر نفسه، ص29

فحسب، بل لأنها لا تزال محفوفة أو قائمة بالقوة الإلهية الغيبية الحافظة لها أو التي تعصمها عن الإتيان بمثلها.

إذن، الآية القرآنية آية لأنها علامة تدل بوجودها الحسي أو المشهود أو المُظهَر (المنطوق أو المكتوب) على وجود المعنوي أو الغيبي أو المُضمَر، المُظهَر لها والمحافظ على تفرّدها.

وعلى هذا يمكن استنتاج أنّ كل ما يوصف بأنه آية في القرآن الكريم فإن ذلك التوصيف يتضمن هذه التلازمية التكوينية والمعرفية. ولعل هذا ما يمكن عدّه حدًّا فاصلاً بين ما يمكن أن يوصف بأنه علمي أو قرآني، إذ النص العلمي أحاديّ بطبيعته لا يقوم ولا يتقوّم إلا بوجه وحيد وهو الوجه الحسي تحديدًا بخلاف النص الديني القرآني الذي لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال أن ينفك عن الجمع بين الحسي والغيبي.

بعبارة أخرى: لفظة الآية إذا ما أُطلقت على شيء، أي شيء كان، فإن ذلك اللفظ يدل لزومًا على مفهوم "الجعل المتراكب" ما يعني أن ذلك الشيء الموصوف يتضمن ما يمكن توصيفه علميًّا ولا علميًّا في الوقت نفسه أو نسبانويا. التوصيف العلمي قادر على أن يفصل القول في تركيبته أو جانبه المحسوس نسبانويا، بينما يجمل التوصيف اللاعلمي القول في تكوينه الغيبي أو الروحي غير المحسوس نسبانويا أيضًا.

والنتيجة، أن الآية بحسب المفهوم القرآني لفظ دال على ثنائية المادة واللامادة أو زوجية المادة والروح.

الآيات في الكون والانسان

قد يمكن تفهّم أن النصوص القرآنية آيات من حيث كونها متضمنة للبعد الإلهي المنزل لها، وقد يمكن تفهّم أن معاجز الأنبياء (الخوارق) التي يزخر القرآن بذكرها وتكرارها هي أيضًا آيات لكونها أحداثًا متفردة جرت بفعل تأثير إلهي مفارق أيضًا، ولكن القرآن الكريم لا يقف عند هذا الحد، بل يتوسع لينفتح ليشمل كل شيء في الكون بما فيه من كائنات حية وغير حية. فالشمس والقمر والنجوم والغيوم والأشجار والأنهار والحيوانات والإنسان والرياح والليل والنهار وما يرى وما لا يرى.. كل شيء من هذه الأشياء هي بحسب المفهوم القرآني آيات! فمثلاً:

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

{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 190].

{وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [الأنعام: 97].

{وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ} [الأنعام: 98].

{إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ} [يونس: 6].

{اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ} [الرعد: 2].

{وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}[الرعد: 3].

{وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الرعد: 4].

{أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [النحل: 79].

وغيرها الكثير من النصوص الدالة على أن كل ما في الكون عبارة عن آيات إلهية، ولو تساءلنا؛ كيف تكون الأشجار مثلاً أو حتى ديدان الأرض آيات؟ ألم نذهب إلى أن شيئًا ما لا يمكن أن يكون آية ما لم يتضمن بُعدًا إلهيًّا مفارقًا أو غيبيًّا! هل تتضمن الفايروسات مثلاً مثل هذا البعد؟

بحسب الطرح القرآني فإن الإجابة جلية في لفظة (خلق) ابتداء وفي (الإنشاء) و(المد) و(التسخير) وغيرها لاحقًا، فعندما تذكر الآية (190) من سورة آل عمران لفظة الخلق؛ {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ}، فإن فعل الخلق الإلهي هذا هو في حقيقته تدخل غيبي مفارق، وبالتالي فكل مخلوق حسي أو طبيعي هو غير مفارق لمرجعيته الأصلية الغيبية الخالقة له، ما يعني أن البعد الآياتي متوفر هنا. وذات المعنى يقال بشأن أفعال الإنشاء والمد

والتسخير وغيرها، فما دامت تلك الأفعال تتم من الإله في الطبيعة فالطبيعة غير مفارقة لذلك البعد الغيبي غير المدرك بالحواس، وما دامت غير مفارقة له فهي تنطوي على البعد الذي يشترطه مفهوم الآية والذي بيّناه فيما تقدّم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن القرآن الكريم قد صرح في غير ما موضع أنّ الإنسان كائن ذو طبيعة تكوينية مزدوجة متراكبة؛ مادية وروحية، والآيتان (71 و72) من سورة البقرة من الآيات المبينة لهذا المعنى {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}، فقد خلق الإنسان من مادة ثم أضيفت لتلك المادة طبيعة أخرى لا تماثلها فهو مخلوق من عنصرين لا متماثلين: المادة والروح. وإن كان كذلك فهو متضمن للبعد القابل للتوصيف الآياتي.

وليس الإنسان فحسب، بل الموجودات الطبيعية برمتها لا تخلو من جانب روحي حي وله القدرة أو الإمكانية على التواصل مع خالقه بطرائق لا يمكن أن تدركها الحواس أبدًا. تخبرنا الآية (41) من سورة النور بأن الأشياء والكائنات الحية تذكر ربها وتصلي له {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ} وبلا أدنى ريب فإن هكذا تسبيح وصلاة لا تتمان بطريقة يمكن رصدها كما قد نراها عند البشر، ما يعني أن تلك العبادة تتم في مستوى روحي ملازم للمستوى المادي المرصود في الكائنات والأشياء. وما يكشف عن التفاعل الواعي غير المرصود بين الخالق ومخلوقاته أنه يشير إلى نمط من التواصل يتم بينه وبينها وحيًا كالذي يمكن أن نقرأه في الآيتين (68 و69) في سورة النحل {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي

مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}. فالكون بما فيه من كائنات يتفاعل روحيًّا مع الخالق بطريقة إعجازية بحتة. والقول بطريقة إعجازية يدل على أنها مما لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال رصدها بطريقة علمية، بل التحقق منها مقتصر على دائرة الإيمان بالغيب لا غير.

إذن الآية وفقًا للمفهوم القرآني هي وببساطة الجانب الإلهي المُضمَر في باطن الأشياء كلها مجتمعة أو متفرقة. خذ كلمة (الأرض) مثلاً، وانظر لها في كتاب الجغرافية وأعد النظر لها في القرآن، إن كنت مؤمنًا، فإنك ستميز بين الكلمتين تمييزًا جوهريًّا، سوف ترى أن مدى الدلالة الجغرافية لا تفارق هذا الكوكب الذي نزحف عليه، بينما مداها الدلالي القرآني يتجاوز البعد المادي للكوكب ليولجك في بُعد مفارق أو غيبي حيث ترتبط الكلمة مباشرة بالخالق، فكلمة الأرض سوف تحمل دلالتين متكاملتين: مظهرة تدل على الكوكب ومضمرة تدل على الخالق، وهذا ما يجعل الكلمة القرآنية (آية) بخلاف الكلمة الجغرافية. وفي المقابل فإن كنت غير مؤمن فلن ترى من فرق بين كلمة الأرض في المصحف أو في كتاب الجغرافية، كلاهما يعطيانك الدلالة المادية الوحيدة لها وهي هذا الكوكب الدال على نفسه –أو ما يماثله من كواكب– ليس إلا. ومن ذلك نصل إلى الإمساك بمعالم الآية في القرآن والكون وهي:

1. ليس هناك شيء ليس فيه جانب إلهي مضمر (آياتي) في الجانب المادي المُظهَر.

2. تحديد الجانب الإلهي المُضمَر يكون إمّا بأمر الله أو توجيهه إليه أو إرشاده عليه، تصريحًا أو تلويحًا.

3. تكون الأشياء آيات بمجموع مظهرها ومضمرها معًا في حالات مخصصة تخصيصًا إلهيًّا وقتيًّا. فمثلا النار التي أُلقي فيها إبراهيم، كانت باردة على إبراهيم وما يلامسه من ملابس وسواها، حارة على ما سواه وما يلامسه، فهي آية بمظهرها ومضمرها، وهي محدودة ووقتية ومخصوصة، فليست كل نار مثلها حتى ولو تمكنت التقنيات العلميّة مستقبلاً من اكتشاف آلية تمكن من تخصيص النار بحيث تسخن أو تحرق أشياء دون أخرى -وهذا من توقعات قوانين التّضامر- فإن هذه النار المبرمجة أو العلميّة ليست بآية في مظهرها بل في مضمرها فقط، وذلك لأنها من صنع الخلق على صورة الخالق، وقد يكون وجه الآية الأكبر المُضمَر فيها أنها تشير إلى وجود نظيرها الإلهي الصرف في الماضي البعيد.

هذا الانطواء أو التضمّن هو مما يمكن تلمسه من الحرف (في) الوارد ذكره في الآية (53) من سورة فصّلت: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} فالآيات تكمن في الأشياء وهو ما نعبر عنه أو نصطلح عليه بالإضمار أو بكونها الآية مضمرة في الشيء المُظهَر.

وعلى هذا فبالإمكان عقد مقارنة أو مقابلة بين ثلاثية (القرآن والإنسان والكون) حيث تؤخذ مستوياتها الوجودية والمعرفية من حيث المُظهَر والمُضمَر بعين الاعتبار، فالآية بدلالة القرآن من حيث المُظهَر (النص اللفظي المستند إلى اللغة) يكون لها معنى يتناسب مع كل من الإنسان والكون من حيث المُظهَر أيضًا، والأمر نفسه ينطبق على المستوى

المُضمَر. وبتجاهل هذه الزوجية المتقابلة نعتقد بأنّ الفهم يقع (وهو واقع أصلاً) في أزمة حقيقية تتمثل في فقدان العلاقة التواصلية أو التفاعلية المتوازنة بين النص والواقع.

فعلى سبيل المثال: يقول تعالى: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ}[83] السؤال هنا: ما هي تلك المصابيح التي زيّن الله تعالى بها السماء الدنيا؟ ذهب أغلب العلماء إلى أنّ المراد بالمصابيح الكواكب أو النجوم لإضاءتها وجعلت مرامي للشياطين إذا استرقوا السمع[84]. قد يكون هذا الفهم مستساغًا في ذلك الوقت بطريقة ما، ولكن في عصرنا هذا فإنه يفتح بابًا إشكاليًّا واضحًا، إذ نعلم أن الكواكب والنجوم لا تتحرك من مداراتها بهذه السهولة التي يصورها النص وتفسيره. وهي تختلف عن الشهب التي كان يراها الناس تساقط في الغلاف الجوي، فهذا الفهم مستبعد، بل ممتنع كليًّا. وحتى لو ذهب البعض[85]إلى أن الضمير راجع إلى المصابيح على أن الرجم من أنفس الكواكب، فلا يسقط الكوكب نفسه إنما ينفصل منه شيء يرجم به من غير أن ينقص ضوءه ولا صورته مستدلاً بالآيات {إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ. وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ. لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَنْ خَطِفَ

83- [الملك: 5]

84- انظر مثلا: البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997، ج8ص177

85- انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج18ص211

الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ}[86] فإن ذلك مخالف للواقع من جهتين على الأقل: الأولى؛ ما يرصده العلماء هو أن الشهب سائرة في الغلاف الجوي في مسارات محددة وهي تتساقط بانتظام يخضع لأنظمة الجاذبية في الكون، ما يعني أنه يمكن رصد تلك الشهب وتوقع احتراقها في الغلاف الجوي بطريقة علمية تفنّد حرقها لأي كائن شيطاني غير مرئي. وهذه هي الجهة الثانية، إذ هل خلق الشياطين من مادة الكون العنصرية؟ إذا كانوا كذلك فلماذا لا يمكن رصدهم، وإذا كانوا غير ذلك فكيف يمكن أن يؤثر فيهم شهاب أو حجر محترق في الغلاف الجوي وهو ليس من جنس عناصرهم؟! هذا علاوة على أن قضية أنّ الشياطين تستمع إلى الملأ الأعلى وهم الملائكة في السماء، وعدّ ذلك المكان هو الغلاف الجوي فيه ما فيه من إشكالات تؤدي إلى التعارض بين النص والواقع من جهة والنص والحقيقة من جهة أخرى، وذلك أنه لو كان هذا الفهم مستقيمًا، فإن علينا أن نسأل: هل القمر فوق السماء باعتبار أنه خارج الغلاف الجوي؟ وهل المركبات الفضائية تخترق سماء الملأ الأعلى برواد الفضاء الذين يسبحون هناك في أفق ما وراء السماء؟!

مثل هذه الإشكالات وأمثالها، تدعوا لوقفة حقيقية أمام ضرورة فهم الآية القرآنية ضمن أكثر من مستوى، وعدم جعل المستوى المُظهَر حاكمًا متفردًا في هذا السياق. ما يعني فتح باب الفهم المُضمَر أو الاحتمالي القادر على وضع فرضيات تؤدي إلى إحداث تفاعل حقيقي بين النص والواقع.

86- [الصافات: 6 - 10]

فلو أننا مثلا فهمنا أن الكون مظهرٌ ومضمرٌ أيضًا، وأنَّ النص فيه دلالة متشابكة ما بينهما وعلينا تفكيك ذلك التشابك فإن ذلك سيكون أكثر اتساقًا فيما يبدو. وبشأن الآيات السابقة يمكن على سبيل المثال احتمال الفهم الممكن القائل بأن الكواكب هي مصابيح لنا من حيث مظهرها ورجومٌ للشياطين من حيث ما تضمره من جانب غير مادي قد يكون قابلاً للتفاعل مع تلك الشياطين غير المادية في عالمها المفارق أصلاً. وبصيغة أعمّ، كل ما يتم الحديث بشأنه فيما يتعلق بأمور لا يمكن رصدها علميًّا لا ينبغي أن تعد دلالتها ضمن المستوى المُظهَر وجوديًّا ومعرفيًّا، بل تفهم ضمن المستوى الغيبي المُضمَر الخاص بها.

لذا فالمطلوب فيما نرى مراعاة زوجية المُظهَر والمُضمَر في كل من الآيات الثلاث: القرآن والإنسان والكون.

مظهر الآية في القرآن/ / مظهرها في الإنسان/ / مظهرها في الكون

مضمرها في القرآن/ / مضمرها في الإنسان / / مضمرها في الكون

***

نخلص إلى أنّ لفظة الآية في المفهوم القرآني تعني:

أوّلاً: هي كل ما يكون بفعل تدخّل إلهي مباشر أو مظهر كتنزيل القرآن الكريم نفسه أو المعجزات والكرامات التي يذكرها القرآن الكريم.

ثانيا: هي كل ما هو مضمر في الأشياء المادية المحسوسة من قوة روحية باطنة، لا قوام وجودي حقيقي للمادي بدونها.

وعلى الجملة فالآية هي العلامة المُظهَرة الدالة بوجودها على الوجود الإلهي المُضمَر وراءها.

الفصل الثاني

الآية والقطيعة الأبستطولوجية

الآية في الأنفس والآفاق

كل ما يبدو لنا عاديًّا في الطبيعة من حولنا كالتكاثر والزرع ونزول المطر وصلاحية الماء للشرب وظهور النار من احترق الشجر أو الخشب.. إلخ، هو من حيث العقيدة القرآنية ليس عاديًّا، بل هو معجزة حقيقية لا تتم في أي إلا بالتدخل الإلهي، فمثلا الآيات (57 – 73) من سورة الواقعة قوله: {نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ. أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ. نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ. عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأولى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ. أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ. لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ. إِنَّا لَمُغْرَمُونَ. بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ. أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ. لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ. أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ. نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ}.

وَفقًا للقرآن الكريم، كل شيء في أنفسنا أو من حولنا في بيئتنا لا يحدث أو لا يحصل إلا بفعل التأثير الإلهي الخفي أو الغيبي، ولو ارتفع ذلك التأثير لما رأينا أي من تلك الأشياء تحدث، فمثلاً، لن يستطيع الذكور إنتاج المني، ولو زرع الناس ما زرعوا فإنه لن يُنبت لهم شيئًا، ولن يصبح الماء صالحًا للشرب ولو نزل من السماء.. إلخ.

بكلمات أخرى، جميع الخصائص الفيزيائية والكيمائية والبيولوجية في الطبيعة لا تفعل بذاتها، بل بقوّة إلهية مؤثرة فيها بحيث تتمكن من إظهار تلك التأثيرات أو الآثار التي نراها في حياتنا اليومية وكأنها شيء حتمي، يجري بنفسه لوحده أو مفروغ منه.

وفي هذا المعنى قيل: أن «اعتقاد المتبعين الكتاب وسنة رسول الله ﷺ أن السيف لا يقطع بطبعه، بل الله ﷻ يقطع به، والنار لا تحرق بطبعها، بل الله ﷻ المُحرق بها، وأن الطعام لا يشبع بطبعه، بل الله ﷻ يُشبع به، وأن الماء لا يروي بطبعه، بل الله ﷻ يُروي به، وهكذا جميع الأشياء على اختلاف الأجناس فالله ﷻ المتصرف فيها وبها وهي آلة بين يديه يفعل بها ما يشاء»[87]. فما يجعل ظاهرة ما قانونًا طبيعيًّا مألوفًا إنما ينشأ مع تعوّد العقل ملاحظة تكرار تلك الظاهرة بنجاح، غير أنّ الأصل في ذلك ليس الظاهرة بنفسها، بل الله المسبب لها بالكيفية التي تبدو لنا وكأنها قانونٌ موضوعيٌّ مُسلّمٌ به لا خلاف فيه. إن موضوعة التصديق بوجود الخلفية الإلهية المُمِدّة لكل شيء بخصائصه الفيزيائية والكيميائية فضلاً عن إمداد الإيجاد لذلك الشيء من حيث الأصل، تعطينا التصور الواضح عن المعنى الحقيقي للمفهوم الآياتي والذي يتلخص كونه علامة مظهرة دالة بوجودها على وجود مؤثر إلهي مضمر وراءها.

ولكن لسائل أن يتساءل: هل يوجد دليل حسي أو إثبات مادي ملموس قابل أن يخضع للاختبار العلمي يكون كفيلاً بإثبات أنّ النار لا تحرق بطبعها، بل الله هو المُحرق بها، وأن الطعام لا يشبع بطبعه، بل الله يشبع به، وهكذا بشأن كل شيء في الكون، مما يمكن أن يدل أو يثبت وجود ذلك التأثير الإلهي المُضمَر (المزعوم) في الطبيعة المادية الملموسة؟!

سنحاول النظر في الاجابة المحتملة لهذا السؤال الهام والشائك وأيضا.

87 – جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر، الناشر: الشيخ محمد الكسنزان، شركة عشتار للطباعة والنشر، بغداد، 1989.

كيف الإيمانية مقابل كيف العلميّة

في القصص القرآني سأل النبي إبراهيم يومًا ربه قائلاً:

{رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى}!

فقال الله: {قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ}؟

ردّ النبي: {قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}[88].

يبدو هنا أن القصة تشير إلى أن التجربة الحسية (الدليل الملموس) تعزز الإيمان وهو التصديق بالغيب وترسّخه في القلب! وهنا علينا أن نقرّ بأننا لا نعلم على وجه اليقين، هل ما جرى -بحسب القرآن الكريم- هو مقصود لذاته أم لغيره!، أي هل أن النبي إبراهيم فعلاً كان محتاجًا لذلك الدليل الحسي لنفسه ليطمئن قلبه أم أن الله أتى بهذا المثال من باب (إياك أعني واسمعي يا جاره) كما يقول المثل؟ وفيه يكون الله قد استخدم النبي إبراهيم في هذا الموقف كوسيلة إيضاح لإرسال رسالة معينة للمؤمنين خاصة والناس كافة مفادها أن المطالبة بدليل حسي لتعزيز الإيمان هي مطالبة مبررة، وذلك أنّ الطبيعة البشرية بما تتسم به من انغماس في التعاطي مع الحواس التي لا ترصد إلا ما هو مادي، نزّاعة دائمًا للإثبات المادي الملموس. ولعلنا لا نستبعد أن يكون الأمران معًا، فلا تناقض بينهما على ما يبدو. ومهما يكن من أمر، فقد أجاب الله طلب النبي كما يذكر القرآن الكريم، وأعطاه ما سأل: {قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا}[89]. وبذا كشف عن تجربة

88- [البقرة: 260]

89- [البقرة: 260]

يجريها إبراهيم بنفسه، ويصنعها بيده، ويشهد آثارها بعينه. وهي في مراحل:

الأولى: أن يأخذ إبراهيم أربعة من الطير.

الثانية: أن يضمها إليه، ويجعل لكل منها سمة خاصة يدعوها بها.

الثالثة: أن يقطعهن قطعًا، ويمزقهن أشلاء.

الرابعة: أن يوزع أشلاءها على رؤوس الجبال.

الخامسة: ثم يدعوها إليه بأسمائها التي وسمها بها! فتأتيه مسرعة.

وبهذا تتم التجربة، وقد كانت كما أريد لها أن تكون. ولكن إن تفحصنا هذه التجربة، فعلينا أن نسأل، هل هي من قبيل ما سيعرف لاحقًا بالتجارب العلميّة؟ أي هل استوفت هذه التجربة ولو الحد الأدنى مما يمكن أن يقال فيها إنها أعطت إثباتًا حسيًّا للنبي في وقته!

علينا أن نجيب بالنفي ولاعتبارات عديدة، منها: أن النبي لم يختر شروط التجربة كما يفعل العلماء حيث تملي الوقائع والمعطيات والمجهود الذهني عليهم التخطيط للتجربة وفق الإمكانات المتوفرة لديهم، بينما هنا الله وضع التجربة بشروطها وطلب من النبي إجراءها. ومنها: إن النبي كان مسبقًا يعرف أن الله قادر على إحياء الموتى، ولكنه يريد الاطلاع على الكيفية التي تتم بها عملية الإحياء (أرني كيف تحيي الموتى)، في الوقت الذي لا يكون العلماء واثقين مسبقًا مما سوف تسفر عنه نتائج التجارب التي يعملون عليها. ومنها: أن التجربة العلميّة تجري في المستوى المادي وضمن حدود قوانين الطبيعة، بينما ما حصل في تجربة النبي أنها من أولها الى آخرها تعمل في إطار ماورائي صرف. وغير ذلك من الملاحظات التي تجعل التجربة المشار إليها في القصة تجربة فريدة لا

تقارن بالتجربة العلميّة. ومع هذا نستطيع أن نلمح أنها تضمر الإشارة إلى أهمية التجربة، وأن هكذا نوع من التجارب لا يتعارض مع الإيمان. وبكلمات أخرى: هناك فرق بين أن يخبر الله نبيه وحيًا بأنه يستطيع أن يجمع أشلاء الكائن الميت ويعيد إليه الحياة ثم يصدقه النبي، وبين أن يريه واقع جمعه لتلك الأشلاء ونفخ الروح في الجثة الميتة فتقوم حيةً. إذ في الحالة الثانية يحصل ما قد أسميه تحولاً في الطور الإيماني، من علم اليقين وهو التيقن عن طريق الخبر فقط، إلى عين اليقين وهو التيقن عن طريق الرؤية وهو آكد وأرسخ.

ولسائل أن يسأل: إذا كان ذلك كذلك، أليس من العدل أن يحصل جميع المؤمنين على فرصة للتجربة الحسية كما حصل عليها النبي إبراهيم وغيره من الأنبياء؟ بل لعل بعضهم يقول: ربما يكون غير الأنبياء من عامة الناس أو المؤمنين أحوج لمثل تلك التجارب الإلهية ليروا آثار القدرة بأم أعينهم وبخاصة أنهم لا يتلقون الوحي كالأنبياء؟!

أجدها إجابة جافة تلك التي يقول فيها البعض: "كنّ كالنبي في التقوى تحصل على فرصته في الاستجابة من الله" بل ليس ببعيد أنها تنطوي على مغالطة، فربما يكون غير النبي ممن لا يتلقى وحيًا مباشرًا من السماء أحوج لمثل هذه التجربة الإلهية المباشرة ليؤمن أصلاً، ثم أنه قد يطلب التقوى والترقي لاحقًا، لا أن يتقي ويرتقي ثم يطلب تجربة إلهية ليؤمن!!

غيرهم يتقدم بإجابة مثيرة بالاهتمام، تؤكد فعلاً على أنَّ من العدل أن يلمس ضعيف الإيمان وحتى غير المؤمن شيئًا يستطيع من خلاله أن يقوّي إيمانه بالغيب، وهؤلاء يخبرونا بأن الطريق متاح لذلك ومفتوح للتحقق منه عن طريق سلوك طريق التصوف وممارسة التجربة الروحية والتي فيها

يرى مثل هذه الحالات، ربما لا تكون مثل ما جاء في قصص الأنبياء من حيث القوة، ولكنها تكون كافية لتجعل المرء يحصل على ما يريد ليستيقن. وبكلمات أخرى: يرون أنّ باب التجربة الإلهية (اختبار مصداقية المعجزات الحسية) متاح للجميع وليس للأنبياء خاصة، ولكن تلك الإتاحة مشروطة بسلوك وترتيبات خاصة يجب القيام بها للحصول على مثل هذه المطالب، ويبدو هذا قريبًا من فكرة أنه حتى التجارب العلميّة مشروطة بقوانين وشروط وضوابط صارمة للحصول على النتائج المرجوة.

مع هذا، فإن من مكامن القوة في هذه القصة أنها جاءت بصيغة (كيف)، أراد النبي أن يرى كيف يحيي الله الموتى (إذا أخذنا النص على ظاهره اللفظي حرفيًّا، فربما اختيار أكثر من طير جاء متوافقًا مع صيغة الجمع هذه) والسؤال بكيف مهمّ جدًّا، بل أساسي في العلم، فهل كيف الإيمانية تشبه كيف العلميّة أم تختلف عنها؟

في القصة يُقطِّع النبي الطيور إلى أشلاء، يعني لم يبق من عناصر الحياة فيها ككائنات حية أي شيء يُذكَر، ثم يرمي تلك الأشلاء على الجبال، ويعود لمكانه، ثم ينادي عليها، فما يحصل أن تلك الاشلاء تتحرك من تلقاء نفسها – وفي الحقيقة الدينية هي أنها تتحرك بقدرة الله- ثم إنها تجتمع مع بعضها البعض، وبطريقة ما تلتحم، ثم ينبثق الدم في العروق من حيث لا نعلم من أين! وبعد جملة هائلة من العمليات البيولوجية التي تستغرق لنموها عادة سنين طوالاً وظروف بيئية حاضنة خاصة لتكوين التعقيد البيولوجي المناسب للحياة، يتم مد تلك الجثة بروح الحياة مرة أخرى في

ثوانٍ معدودة ربما، ليقوم الطير حيًّا. وليس هذا فحسب، هناك نقطة أخرى قمة في الخارقانية، تلك الأشلاء سمعت النداء واستجابت وقد كانت ميتة، يعني أن تنادي على طير في الجبال بحيث لا يسمع صوتك فيحصل بطريقة ما أن يسمعك الطير ويفهمك ثم يأتي، هذه لوحدها أعجوبة، أمّا أنَّ أشلاء ممزقة تسمع وتستجيب وتتواصل استجابتها بعد تجديد الحياة فيها، هذه لعمري أعجوبة الأعاجيب. ولكي يزداد الأمر غرابة، فإن الطيور سوف تعود سعيًا، أي على الأقدام لا طيرانًا! ربما لإبعاد أي شك بأن طيراً آخر هو الذي أتى - وإن كان ذلك سيكون بحدّ ذاته عجيبًا- إلا أنه ولزيادة التحقق من أن الطيور الميتة نفسها هي التي أتت، فإن الطيور سوف تأتي سعيًا لا طيرانًا. وَفقًا للقصة، جاءت الطيور سعيًا، كما أخبر الله نبيه، أحيا الله الطيور الممزقة وليست الميتة فحسب، والسؤال المزعج هنا: هل رأى النبي **كيف** أحيا الله الموتى حقًّا؟

إن قلنا: لم يرَ الكيف، لأن الاشلاء التأمت في الجبال، فهذا يتعارض مع رؤيته لجملة الطير الميت وقد عاد حيًّا. وإن قلنا: رأى كيف أن الطير الميت وقد عادت له الحياة كما طلب، فهو لم يرَ الأجزاء كيف تلتئم!

للخروج من هذه المفارقة علينا أن نتساءل: هل كان يريد أن يرى كيفية الالتئام عندما سأل أم كان يريد أن يرى ميتًا يُبعث حيًّا مجددًا؟ في القصة هو لم يطلب التمزيق وتوزيع الأشلاء ولا ما شابه ذلك، الله اختار له هذه الطريقة أو التجربة، هو أراد أن يرى كيف يحيي الله الموتى؟ وإذا كانت النتيجة أن الطيور التي يعرفها (لأنه سبق أن صرهن إليه) عُدن أحياء، فمجرد موتهن وحياتهن مجددًا، هو إجابة كافية للكيفية التي سأل عنها. أعطاه الله ما سأل وأبقى طريقة التئام الأشلاء الخارقة في طيّ الغيب.

إذن، الشيء الذي رآه إبراهيم هو **آثار** قدرة الله المعجزة، ويبدو أن هذا ما كان يطلب، ففي سياق القصة فإن الحديث يدور حول الإيمان وتعزيز الإيمان، لا عن طلب معرفة علمية ليزداد علمًا، والكيفية التي رآها إبراهيم هي التي تتعلق بقدرة الله على إحياء الموتى أو بعثهم ولو كانوا ممزقين شرّ ممزق، متى شاء ذلك. وقد حصل على ما أراد. الأمر الذي ينتهي بنا إلى أن (كيف) النبي إبراهيم هي (كيف إيمانيّة) وليست (كيف علميّة) وأن كلتا نوعي الكيف لا متماثلتين. إن (كيف العلميّة) تفصيلية، منطقية، سببية، تعلمية، بينما (كيف الإيمانيّة) إجمالية، ميتامنطقية، ميتاسببية، إرشادية.

لربما رأى النبي إبراهيم قدرة الله ولم يرَ بأم العين كيف أعاد الله خلق الطيور مجددًا، غير أن القرآن يذكر قصة أخرى عن شخص لم يصرح القرآن باسمه -يرى أغلب المفسرين أنه "العزير"[90]- جرت معه فيها رؤية مباشرة لعملية الخلق والقصة كاملة في الآية: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[91]. وكما هو واضح فإن السائل حين رأى القرية

90- يقول الشعراوي: "ونلحظ كذلك أن الحق سبحانه لم يشأ أن يأتي لنا باسم القرية أو باسم الذي مر عليها. قال البعض: إنه هو أرمياء بن حلقيا أو هو الخضر، أو هو عزير، وقد قلنا من قبل: إنه إذا أبهم الحق فمعناه: لا تشخص الأمر، فيمكن لأي أحد أن يحدث معه هذا". تفسير الشعراوي، الخواطر، الناشر: مطابع أخبار اليوم، 1997، ج2ص1131.

91- [البقرة: 259]

وقد تهدمت على ما فيها، ولربما كان قد رآها في عزّ زهوها وحياة أهلها، توجه بالسؤال قائلاً: "أنى يحيي هذه الله بعد موتها" وأنى تأتي بمعنى (كيف)، ولا نعلم أن كان سؤاله استفهاميًّا أم استنكاريًّا، لأننا لا نعلم على وجه اليقين من هو؟ وكيف نطق بها؟ ولكننا نستشف من سياق القصة، أن الله أراد أن يرسل رسالة تفصيلية للناس من خلاله.

يبدو أن الرجل كان يحمل طعامًا وماء، ومعه حماره، فما حصل أنه على الأغلب نام وفي نومه أماته الله مئة عام، ثم بعثه، أي أعاده للحياة، وعندما فتح عينيه لم يعلم أنه كان ميتًا، ظن أنّه كان نائمًا، يومًا أو أقل من يوم. وهنا نقطة غريبة جدًّا، مات مئة عام، واستيقظ كأن شيئًا لم يحصل، هل هذا ما يحصل لجميع الأموات أم أنّ حالته خاصة؟! ومهما يكن من أمر، فإنه قد تم الإيضاح له بأنه لم ينم يومًا أو بعض يوم، بل مات مئة عام، وكيف تم إيضاح الأمر له، لا شك عن طريق الوحي، ما يعني أنه كان نبيًّا، وما يعني أن سؤاله أقرب إلى أن يكون استفهاميّاً من كونه استنكاريًّا.

ثم، بعد أن أخبر بمدة موته طلب منه أن ينظر إلى طعامه وشرابه، وما رآه أن طعامه وشرابه على حاله (لم يتسنه) يعني كأنه لم تمر عليه السنون، وهذا لا يثبت شيئًا إلا من حيث علم اليقين المأخوذ من المخبر الصادق، ولكن الحدث الأكبر كان في الحمار، لقد مرت السنون على الحمار فتفسخ وتحول إلى رميم، ولم يبقَ منه إلى كومة عظام. وما حصل أنه حين نظر إلى تلك العظام أخذت تتحرك بقدرة الله، وتترتب على هيئة الحمار، ثم إنها أخذت تُكسى باللحم، ما يعني عملية خلق عضوي كامل تم أمام عينيه في وقت قياسي وكأنه فيلم وثائقي يجري تسريعه، فما كان منه إلا أن قال: {أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: 259] وهذا يعني أن

التبيان هنا كان حسيًّا ومباشرًا، وقد أكدت مقولته الأخيرة على أن سؤاله لم يكن استنكاريًّا، بل استفهاميًّا.

هذه المشهد الذي رسمته لنا القصة، أخذنا إلى مدى تفصيلي أعمق بشأن (كيف؟) وفيه رأينا إمكانية بقاء كائن حي مئة عام بدون أن يتسنه، وفي الوقت نفسه عملية خلق مباشرة. فهل يمكن أن نعد هذه الكيف علمية بالإضافة إلى كونها إلهية؟

في الواقع نعتقد بأنه ومن الناحية العلميّة، لا تزال كيفية الخلق مجهولة، ما حصل يمكن أن يوصف بالصيغة القائلة: ظاهرة غير تقليدية حصلت، النبي يخبر بأن الله يقوم بذلك، ولكنه لم يُر نبيه كيف أمد العظام بالطاقة أو الروح أو أي شيء آخر ليتحرك بلا محرك سببي مرئي أو كيف أخذت الأنسجة العضوية لكائن معقد وضخم نسبيًا مثل الحمار بالتشكل دون أي التزام بأي من قوانين الطبيعة المعروفة.

والسؤال ذاته سوف ينطبق على الطعام الذي لم يفسد أو يتفتت طوال قرن من الزمان! كيف كان يمد بالقوة التي تجعله صامدًا إزاء متغيرات بيئية لا تعد ولا تحصى خلال قرن من الزمان؟! الأمر من الناحية العلميّة ليس لغزًا، بل هو المستحيل بنفسه. في حين أن المؤمن يتجاوز كل هذه التفصيلات لينتقل وبقفزة واحدة من النتيجة الحاصلة أمامه إلى المقدمة التي أنتجتها (الله) والتي يؤمن بها سلفًا!

لكن، إن كان شأن المؤمن تعظيم القدرة الإلهية وتبجيلها، ويكفيه أقل القليل منها ليطمئن قلبه بالإيمان فإن العقلية العلميّة ستبقى تتساءل عن تلك اللحظات التي تتخلق فيها أدق التفاصيل، الأنسجة العضوية مثلاً، بل

السؤال سيكون عن كيفية خلق الخلايا لتلك الأنسجة، ولربما يكون التساؤل عن اللحظات التي تتكون فيها الجسيمات الدقيقة المكونة لتلك الخلايا.. كيف تخلق؟ هل تؤثر القدرة الروحية الإلهية على المادة الموجودة بحيث تعيد تشكيل أجزاء من الهواء أو حتى من طاقة الفراغ لتكون الدقائق المكونة لتلك الخلايا، أم يتم خلق تلك الجسيمات بطريقة دفعيّة مباشرة من الغيب؛ يعني تقفز من الغيب إلى الحس مباشرة؟ أم ماذا؟ وعلى أي حال؛ ألا يقود هذا التخليق إلى انتهاك قانون حفظ الطاقة والمادة أو قوانين الانحفاظ بصورة عامة؟!

لو اتخذ الله عالمًا في الذرة نبيًّا!

تخبرنا الآية 40 من سورة الأحزاب: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} أن الله تعالى قد «ختم النبوة فطبع عليها، فلا تفتح لأحد بعده إلى قيام الساعة»[92] فلا نبي يُبعث ولا رسول يُرسل بعد النبي محمد ﷺ. ولكن لنفترض -جدلاً- أن باب النبوة لم يُغلق كما ينبئ القرآن الكريم بذلك. ولنفترض أيضًا أن عالمًا متخصّصًا في الجسيمات ما دون الذرية، ومجال عمله البحث في اكتشاف اللحظات الأولى لنشأة الكون، وأنه يعمل في أعظم المعجلات في العالم. وأخيرًا لنفترض أن هذا العالم قد اصطفاه الله ليكون نبيًّا في عصرنا هذا. ثم إن هذا العالم سأل ربه قائلاً: رب أرني كيف تخلق الجسيم ما دون الذري ليطمئن قلبي (أو عقلي)! وإن الله قد استجاب له، فما الذي سوف يراه؟ يعني؛ هل سوف يرى الكيفية العلميّة لعملية الخلق الإلهي أم لن يرى إلا ما تعطيه كيف الإيمانية أسوةً بالأنبياء السابقين؟

نحن لا نعرف على وجه اليقين ما هو السيناريو الذي سيختاره الإله لإتمام هذا الأمر، لكن إن أخذنا نماذج القصص التي ذُكرت في القرآن بنظر الاعتبار، وأخذنا مستوى التقنية المتوفرة في هذا العصر، فأحد السيناريوهات المحتملة هو الآتي:

نحن نعلم أن العلماء يطلقون بروتونات في المعجل الذري، باتجاهين

92- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ج20 ص278.

متعاكسين، وبعد تعجيل سرعتها إلى ما هو قريب من سرعة الضوء يجعلوها تتصادم مع بعضها بعضًا فيؤدي التصادم إلى إفنائها وإنتاج طاقة تتولد منها جسيمات ما دون ذرية، تلتقط مستشعرات الحواسيب كل تلك الأحداث وترسم خطوطًا تعبر عن حركت تلك الجسيمات وخصائصها، بعضها يكون ماديًّا وبعضها يكون افتراضيًّا ولا نحظى إلا برسم لمسار حركته على شاشات الحواسيب الفائقة الدقة.

الآن، ما نفترضه أن الإله سيطلب من النبي أن يشغل المعجل، دون أن يطلق أي بروتونات لكي تتصادم، وأن يراقب شاشة الحاسوب، ومن المفترض أن الله سيخلق انفجارًا مفاجئًا تظهر فيه خطوط الجسيمات المألوفة التي يراها العلماء كل يوم. ستكون المعجزة أن العملية تمت بلا إطلاق تقليدي للبروتونات، والسؤال: هل سيتمكن هذا (العالم النبي) من رؤية عملية الخلق على حقيقتها أم شأنه في هذا سيكون كشأن من سبقه من الأنبياء ممّن لم يقعوا إلا على النتيجة فحسب؟ يعني هل سيتمكن من رصد اللحظة التي ينتقل فيها الجسيم -مثلاً- من العدم المحض إلى الوجود أم سيرصد الحدث بعد إيجاده أصلاً؟

يبدو أن الإجابة واضحة، جميع التقنيات المتوفرة في هذا العصر مهما تطورت سوف تكون هي بذاتها الحاجز المانع عن الإحاطة بتلك اللحظة التي ينبثق فيها شيء ما من الغيب إلى الحس. ولربما يصح القول: لكي ترى كيف يفعلها الله، عليك أن تكون أنت الله!! والنتيجة المتوقعة أن (كيف الإيمانية) ستبقى غير (كيف العلميّة).

مبدأ القطيعة الأبستطولوجية

من مقارنة النموذجين العلمي والديني يمكن أن نجد بأن الحقيقة علمياً؛ هي الطبيعة المادية أو الفيزيائية الخاضعة للرصد أو الاختبار، وكل ما لا يمكن رصده أو اختباره هو ليس بشيء حقيقي من الناحية العلميّة. بينما يرى النموذج اللاهوتي أن الطبيعة الماديّة الفيزيائية القابلة للاختبار ليست إلّا ظلاً للحقيقة القديمة أو الثابتة في العدم على حد ما يصطلح ابن عربي[93] والتي تتصف باستحالة أن ينالها الرصد أو القياس من المخلوق.

من الواضح أننا أمام واقع حال فيه نوعين من الحقيقة أو حقيقتين لا متماثلتين مستقلتين؛ حقيقة علميّة، تنطلق من أساس إمكانية الخضوع للاختبار التجريبي. وحقيقة دينيّة، تنطلق من أساس لا إمكانية الخضوع للاختبار التجريبي.

الحقيقة في المنظور العلمي تقرر أن المادة (أو الطاقة بلا فرق) هي الأصل الوجودي لكل شيء يمكن وصفه بالموجود، ومن هذا الأصل المادي يتكون العقل الذي يُنتج المعرفة والتي ليست إلّا انعكاسات أو تمثلات للوجود المادي المكون له.

أما الحقيقة في المنظور الديني، فتقرر أن الأصل هو الوجود اللامادي المتعالي أو المفارق أو الغيبي -بحسب المفاهيم القرآنية- وهو أصل مطلق يحتمل خَلق عدد لا متناهٍ من أنواع المادة اللامتماثلة أو المستقلة عن بعضها، وكل مادة لها فيزياء خاصة بها، وفي الوقت نفسه هي بمثابة

93- راجع: ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1ص101-102

ميتافيزياء بالنسبة لغيرها. بمعنى أن كل نوع منها يُشكِّل أو يُكوِّن عالماً مستقلاً قائماً بنفسه. ويخبرنا القرآن الكريم بوجود ثلاثة أنواع منها -على الأقل- وهي: عالم الملائكة، والمخلوقات فيه من نور لا يمت لمفهوم النور الحسي في عالمنا بصلة. وعالم الجِّن، ومخلوقاته من نّار، هي بدورها ذات طبيعة فيزيائية خاصة بها أو ميتافيزيقية، ليس بين نارها وبين النّار المادية إلّا التشبيه المجازي البحت. والعالم الثالث هو عالم الأنس وهو عالمنا الذي نعرفه. وقد استخدم القرآن الكريم مفهوم (العالمين) كما في {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}[94] لتوصيف تلك الوجودات المتعددة المخلوقة من ذلك الأصل المطلق أو المتعالي عليها جميعًا. إن العالمين أو الوجودات المتعددة بما فيها العالم المادي الكوني الخاص بنا، هي ووَفقًا للحقيقة الدينية ليست إلّا ظلالاً أو تجليات أو تمظهرات أو مخلوقات لتلك الحقيقة المطلقة الكلية [95].

إذن، ما تقرره الحقيقة الدينية؛ أن الأصل الوجودي لكل شيء (العالمين) هو الوجود الغيبي، ومنه خلقت الحقيقة المادية التي يتخصص العلم بتفحصها واختبارها.

وبتعبير آخر: نَبَعَ العلم من حقيقة مادية فصارت حدوده مغلقة في داخلها، ومنظوره محدود في حقيقتها دون سواها. وفي الجانب المعرفي، فبالمثل تقرر الحقيقة الدينية أن الأصل المعرفي نابع من تلك الحقيقة الغيبية المطلقة، وأن لكل عالَم من العالمين طريقًا للتواصل المعرفي

94- [الفاتحة: 2]

95- المصدر السابق، ج1ص101-102.

الخاصة به، وما العقل إلا أحد الإمكانات أو الأدوات الممكنة للتفاعل مع المعرفة في عالمنا المادي، فضلاً عن أدوات أخرى كالقلب والروح والسر والاخفى وغيرها، وكما هو مذكور في الأدبيات الدينية المختصة في هذا المجال (وتحديدًا الأدبيات الصوفية)[96].

وفي حدود هذا القدر من المقارنة فإن ما يمكن استخلاصه هو:

1. الحقيقة الدينية أعمّ من الحقيقة العلميّة.

2. الحقيقة الدينية منفتحة على الحقيقة العلميّة، بينما الحقيقة العلميّة منغلقة عن الحقيقة الدينية تجريبيًّا.

يمكن تشبيه ذلك بدائرتين، دائرة كبرى تشتمل على دوائر صغرى. ولئن كانت الكبرى (العالمين) فإن كل دائرة صغرى (عالم) منغلق على نفسه.

في هذه المقاربة يتضح أنه ومن حيث المنظور العلمي فهناك قطيعة حقيقية وجودية ومعرفية (انطولوجية وأبستمولوجية) بين المادة العلميّة والغيب الديني. فما يتوصل له العلم ليس له أدنى مرجعية دينية كما أنه من حيث المنظور العلمي ليس له مغزى دينيّ أيضًا. بينما يختلف الأمر من حيث المنظور الديني، إذ ليس هناك أدنى قطيعة وجودية أو معرفية (انطولوجية وأبستمولوجية) بين الغيب الديني والمادة العلميّة، فكل ما يتوصل له العلم يعد بحسب المنظور الديني تابعًا للغيب الديني، ومغزاه الحقيقي لا يكتمل إلا بالانسجام مع البعد الغيبي. ولكن هذه اللاقطيعة بين الدين والعلم وَفقًا للمنظور الديني هي لا قطيعة إعجازية، بمعنى أن

96- انظر: الشيخ محمد الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان.

التواصل بين الغيبي والمادي هي عملية إعجازية أو غير مسببة علميًّا، أي لا يمكن تتبعها فيزيائيًّا أو تجريبيًّا. إنها (لا قطيعة) حقيقية في المنظور الديني مقابل كونها قطيعة حقيقية في المنظور العلمي.

إذن، منطقيًّا يمكن إجمال طبيعة العلاقة بين العلم والدين من حيث مفهوم القطيعة أو بدلالة القطيعة بالقول: (توجد قطيعة -أنطولوجية وأبستمولوجية- ولا توجد في الوقت نفسه نسبانويا) أو بحسب ما نصطلح هي "قطيعة نسبانوية"، فلا هي مطلقة بالنفي من الطرفين (العلم والدين) ولا هي مثبتة منهما معًا، بل لها اتجاهان: نازل مثبت من طرف واحد، وصاعد نافٍ من طرف واحد أيضًا.

ولأن هذه القطيعة وجودية ومعرفية في الوقت نفسه، فقد يصح أن نطلق عليها تسمية "القطيعة المعرفوجودية" أو "القطيعة الأبستطولوجية".

وعلى ذلك، فمن حيث القطيعة الصاعدة (من العلم إلى الغيب) لا يوجد شيء اسمه غيب ولا غيبيات البتة. وعلى الطرف النقيض فمن حيث القطيعة النازلة (من الغيب إلى العلم) فإن الشيء المادي، أي شيء، سواء أكان جمادًا كالتراب أو حيًّا كالكائنات الحية، يتكون من طبيعتين تقوم إحداهما بالأخرى: طبيعة ظاهرة وأخرى باطنة، وكل طبيعة من مستوى وجودي مختلف عن الأخرى، فالطبيعة الظاهرة من مستوى الوجود المادي، أما الطبيعة الباطنة فهي من مستوى الوجود الروحي (الغيبي).

في الواقع يوجد العديد من الآيات القرآنية التي تتضمن مفهوم القطيعة الأبستطولوجية النازلة، ومنها على سبيل المثال الآية(41) من سورة النور {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ} ومن معرفة أن التسبيح

والصلاة ذكر أو دعاء واعٍ من مخلوق لخالقه، نستطيع أن نفهم أن كل شيء في الوجود المادي له وعيه الخاص به المميز له الواصل له بخالقه، ولقد نجد في الآية {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا}[97] الإشارة إلى أن ذلك التسبيح وتلك الصلاة تنبع من مستوى وجودي ليس بمادي بحيث لا يستطيع البشر أن يفقهوه.

الحديث هنا عن مستوى وجودي روحي باطن في كل ذرة من ذرات الوجود بأكمله.

وقد يفهم البعض أن هذه الآيات وأمثالها كالآيّة: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ}[98] بأنها لا تعني المعنى الحرفي الظاهر منها بل المقصود هو التسخير التكويني لها، فنقول: وإن كان ذلك يتعارض مع نصوص صريحة تؤكد استنطاق الله لكل شيء، مثل ما جاء في الآية: {وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ}[99] فإنه ومع فرضية المعنى المجازي لهذه النصوص، فإن الآيات لا تنفي وجود الجانب الروحي في الأشياء، بل بالعكس تؤكدها وبطرائق عدة.

97- [الإسراء: 44]

98- [فصلت: 11]

99- [فصلت: 21، 22]

وإجمالاً، فما يظهر لنا هو أن القطيعة الأبستطولوجية، هي بمثابة مبدأ قائم بين (كيف العلميّة) و (كيف الإيمانية).

على أننا يجب أن ننبه أن تلك القطيعة لا تعني التخارج بينهما (التنافر أو التباعد أو التضاد.. إلخ) بقدر ما تعني أننا أمام وجود مكون من وجودين لا متماثلين، يتواصلان بطريقة فائقة أو خارقة أو معجزة، وكل وجود له (كيف) خاصة به، تتناسب مع حقيقته.

❊ ❊ ❊

وهكذا نصل إلى استنتاج مفاده العجز عن الإمساك بدليل مادي (علمي) على وجود الجانب الباطني أو الروحي. ولو افترضنا جدلاً أنه حصل وأمسك بدليل حسي أو مادي على الجانب الباطني كأن يكون مثلاً أن يتمكن العلماء من رصد التسبيح للحصى أو الشجر، فهذا سيكون دليلاً على أن ذلك التسبيح ليس غيبيّـًا وبالتالي فهو ليس بآية معجزة، إذ مقتضى وصف الشيء بكونه آية هو جمعه، في الوقت نفسه، بين ما يمسك (يخضع لكيف العلميّة) وما لا يمسك (يخضع لكيف الإيمانية)، فيكون ما يمسك (المادي) علامة تدل إيمانيًّا تضمر الدلالة علميًّا على ما لا يمسك (الغيبي).

ولكن إذا كانت هناك قطيعة أبستطولوجية بهذه الصورة المعجزة، فكيف إذن نستطيع التحقق أو التأكد من وجود الله وجميع الغيبيات التي تخبرنا بها الآيات؟ أي هل يوجد طريقة غير طريقة الإيمان بالغيب؟

إلى ذلك فإنّ الاستدلال على وجود الله (الغيبي) لا يجب أن يكون بواسطة الشرائع بما هي شرائع فقط؛ لأن مشروعية الشرائع إنما هي بالانتساب إلى الله تعالى، فالإيمان بها متوقف على الإيمان بوجود الله

تعالى سلفـًا، والحال أننا نريد أن نستدل على وجوده أصلاً. فلو أخذنا الاستدلال على وجود الله تعالى من الشرائع، للزم الدور الباطل[100]. وبالتالي فلا ينهض الدليل الشرعي أو الديني ليكون لوحده كافيًا على إثبات وجود الخالق أو الغيبي.

فإذا كان لا يمكننا الاستناد إلى الدليل الإيماني لأنه يوقعنا في المصادرة على المطلوب. فإن ما أمامنا هو طريق الاستدلال الفلسفي المعتمد على المنطق العقلي السليم وبما يقتضيه من محاكمات رصينة لا يمكن تجاوزها بحال وإلّا فسوف نكون كمن يعبث ولا يبحث عن الحق. ولقد أجاد ديكارت تلخيص هذه القضية حين قال: «دائمًا ما أعتقد أنّ معضلتي الله، والنفس، هما أخطر المعاضل، التي ينبغي أن تُبرهن بأدلة الفلسفة، خيرًا مما تبرهن بأدلة اللاهوت. إذ، وإن كان يكفينا التسليم، نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلهـًا وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى فضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أولاً هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي»[101].

فهل يمكن التوصل لإجابة فلسفية تكون كفيلة بإثبات وجود الله (والغيبيات) بحيث لا يمكن ردّها أو نقضها ولا بأي شكل من الأشكال؟ أم أن مبدأ القطيعة الأبستطولوجية سيقف حائلاً أيضا أمام ذلك كما فعل

100- الشيخ علي مد العبادي، تقريرات الدروس للمرجع الديني السيد كمال الدين الحيدري، شرح نهاية الحكمة (العلّة والمعلول)، مؤسسة الهدى، بيروت، 2013، ج1ص8

101- رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية للفلسفة الأولى، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص2-3.

مع العلم؟ أي هل يمكن عن طريق المنطق العقلي الصرف أن نحصل على الدليل القاطع بيقين بوجود الإله وتأثيره الآياتي في الكون (الأنفس والآفاق بحسب الوصف القرآني) أم أننا سنقف على عتبة براهين تؤشر من بعيد عبر فجوة الأبستطولوجيا على ذلك الوجود الغيبي وتأثيراته الخارقة لكونها براهين شبه مباشرة أو احتمالية!

هذا ما سوف نناقشه بإسهاب في الفصل التالي. جدير بالذكر هنا؛ أن الفلاسفة ناقشوا هذا الموضوع ضمن بحثهم في قضية العلّة والمعلول، واستنتاجهم مبدأ العلية الذي يفضي بالضرورة للسؤال عن العلّة الأولى التي لا علّة لها. ولذا سيدور الفصل القادم في مدار هذا الموضوع.

الفصل الثالث

مبدأ العليّة واثبات العلّة الأولى

أصالة مبدأ العليّة

من المعلوم بالضرورة أن الأصل الذي يركن إليه كل من العلم والفلسفة وحتى الدين منظومته المعرفية هو مبدأ العليّة، وذلك أنّ تجاوز هذا المبدأ أو إنكاره يعني الوقوع في متاهة التفكير العبثي الذي لا طائل من ورائه.

ينص مبدأ العليّة على أنّه (لا معلول بلا علّة)، أي سبب في تكوينه أو حدوثه. كالحرارة مثلاً وعلتها النّار، أو الاحتكاك، أو الشمس، أو ما شابه. والكتابة وعلّتها الكاتب.. إلخ، وبخلاف ذلك يحصل تناقض يرفضه كلٌّ من الواقع الملموس والمنطق العقلي السليم.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إنه العمود الفقري الذي تقوم عليه منهجية البحث العلمي برمتها، إذ ينطلق العلم من قاعدة البحث في الظواهر ومسبباتها مستخدمًا أداته الصلبة (كيف؟) فعندما يرصد العلماء ظاهرة فإن سؤالهم الأساسي هو: كيف حدثت أو تحدث هذه الظاهرة؟ وسؤال الـ(كيف) يبحث في العلل والأسباب.

وأنا أكتب هذه الفقرات، أنا أستخدم مبدأ العلية في إيصال الفكرة عنه، إذ أنني أفترض أن الملاحظات التي استحضرها ستكون سببًا في فهم هذا المبدأ وأهميته، ولو أنني لم أفترض تلك العلاقة العليّة بين الملاحظات والنتيجة المتوخاة منها، لما كنت كتبتها، وإلا كان عملي هذا عبثيًّا بامتياز.

بإمكاني أن أتخيل تلك الصورة التقليدية عن الإنسان القديم، الذي لم يكن يفقه حتى معنى النار ومنافعها، وكيف أن المصادفة مثلاً جعلته أمامها بسبب صاعقة أو أي سبب طبيعي آخر، وكيف أنه لاحظ أنها تمنحه لدفء في الجو القارص البرودة، ولكنها تؤذيه إذا اقترب منها أكثر، أو كيف أنه لاحظ بأن الحيوانات المفترسة لا تهاجمه حين يكون بقربها، أو أنها تضيء

الظلام الذي كان يحيط به، وأخيرًا كيف أن المصادفة ربما لعبت دورها في أنه اكتشف أن اللحم إذا مسته النار يكون أسهل للأكل وربما حتى ألذ. ولِمَ قد نذهب بعيدًا، فنحن يمكن أن نرى مثل ردود تلك الأفعال التلقائية يوميًّا في واقعنا إذا ما راقبنا الأطفال وهم يحاولون استكشاف النار وتأثيراتها. أقول: بالإمكان تصوّر أنَّ أيًّا من تلك الملاحظات، تفعّل في الذهن مبدأ العليّة، إذ سرعان ما سيفهم الإنسان القديم أو الطفل الصغير العلاقة العليّة أو السببية بين الأشياء.

إذن، مبدأ العليّة جزء لا يتجزأ ليس من تفكيرنا أو سلوكنا فحسب، بل هو جزء لا يتجزأ من تكوين الطبيعة الكونية المحيطة بنا، فهو قانون وجودي معرفي أو انطولوجي أبستمولوجي. ولأهمية هذا الأصل، سنتطرق للتعريف به بتفصيل يتناسب ومقتضيات البحث.

العقل وتسليمه بمبدأ العليّة

يتفق الجميع على التسليم بوجود مبدأ العليّة وفاعليّته، ولكنهم يختلفون في سبب ذلك التسليم. فمثلاً يقترح ديفيد هيوم **نظرية حسية** (تعتمد الحواس) لتفسير تسليمنا بمبدأ العليّة، وفيها يرى أنَّ علّة أخذ العقل بمبدأ العلّة هي التعاقبات التي تستقبلها الحواس، فيذهب إلى «أن تكرار اقتران الحادثتين في الخبرة الحسيّة يثير في الذهن انطباعًا معيّنًا، وهو يهيئ الذهن واستعداده لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى»[102]، كما لو رأينا الكرة تتحرك عند ضربها دائمًا، فالتعاقب المنظم بين ظاهرتين أو التعاصر، يستفيد العقل منه العلّية والمعلولّية.

وقد نوقشت نظرية هيوم من أكثر من وجه، ومنها ما قاله ابن سينا بشأنها في إلهيات الشفاء: «وأما الحس فلا يؤدي إلا إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيآن وجب أن يكون أحدهما سببًا للآخر، والإقناع الذي يقع للنفس- لكثرة ما يورده الحسّ والتجربة- فغير متأكّد»[103]. والمعنى أنه ليس كل ما يتعاقب من ظواهر أو أشياء هي علة ومعلول، فالليل والنّهار يتعاقبان وليس أحدهما علة للآخر، وقد يحدث أنك كلما دخلت المنزل فإن الساعة تدق، وليس للتعاقب هنا شأن في ذلك. ولكن، بلحاظ أنّ بعض المتعاقبات يقع عليها مصداق العلّة والمعلول كما في النّار والحرارة، فإن فكرة انتزاع العقل لمفاهيم العلّة والمعلول تكون واردة نسبيًّا، أو لها أثر إلى حد ما.

102- المحقق اللاهيجي، شوارق الإلهام، الطبع الحجري، ج1ص187

103- ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق: الأب قنواني وسعيد زايد، نشر ذو القربى، قم، 1428، ص270

وكان الطباطبائي اقترح **نظرية العلم الحضوري**، وفيها ذهب إلى أن النفس تتعرف على مفهوم العلّة والمعلول من خلال علمها الحاضر في نفسها وبآثارها. وبيان ذلك، أنّ النفس نظرت إلى نفسها وإلى إرادتها، فرأت أنها مبدأ الإرادة وإرادتها أثر لها، ووجدت أن الأثر (الإرادة) يتوقف دائمًا على المبدأ (النفس)، ولولا المبدأ لما وُجد الأثر، بخلاف العكس، فانتزع العقل من ذلك مفهوم العلّة من(المبدأ/ النفس) والمعلول من (الأثر/ الإرادة)[104].

وقد أوضح هذه النظرية في أصول الفلسفة فقال: «على أساس قياسنا للنسبة بين ذاتنا وأفعالها نثبت للأفعال الأخرى التي تشبه أفعالنا (المعلومات الحسية التي نحصل عليها عن طريق الحسّ)، والتي ليست تحت انظارنا، نثبت جوهرًا آخر، وهو موضوع الصفات والآثار، فهذا السواد والبياض اللذان نراهما، وهذه الحرارة والبرودة اللتان نحسّ بهما، وهذا الطعم الذي نتذوّقه، وهذه الرائحة التي نشمّها، والنغمة التي نسمعها، كل هذه الظواهر تعود لذلك الشيء الذي يتوفر على هذه الصفات، فهذه الصفات على غرار صفتي علمي وإرادتي، اللتين لا تحصلان بدون (أنا)، فهذه الصفات إذن غير ذاتي، بل هي إلى جانب ذاتي؛ لأن أيًا منها ليس تحت اختياري، ومن هنا نذعن بوجود واقع خارج ذواتنا... من هنا تتبلور أرضية قانون العلّة والمعلول العام، وأن كل معلول يتطلّب علة، ثمّ بحكم ملاحظة الحوادث والظواهر المختلفة يتأيّد هذا

104-العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة وروش رئاليسم (فارسي)، انتشارات إسلامي، قم، ج6 ص291، ومجموعة آثار الشهيد المطهري (فارسي)، ج6ص314. نقلا عن العلّة والمعلول لكمال الحيدري، مصدر سابق، ص35.

القانون باستمرار، ويصمد أمام الاختبار، وعلى هذا الأساس ينعطف الإنسان حين سماع أيّ صوت، والإحساس بأيّ حدث صغير أو كبير، على البحث عن علّة. وإن لم يستطع تحديد العلّة لحدث ما، فسوف يفترض له علّة مجهولة»[105].

بينما ناقش السيد الصدر الاستدلالات التي تحاول أن تثبت مبدأ العلية، وخلص إلى أنها تصادر على المطلوب، حيث إنها تستخدم مبدأ العليّة نفسه لإثبات وجود مبدأ العليّة وهذا لا يصح.

فمثلاً، في الحجّة القائلة: «أن الترجيح بلا مرجح باطل» واستخدام هذه الحجة في إثبات واجب الوجود يقول الشهيد الصدر: «هذه الحجّة إذا حللناها بعمق، نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلية بنفسه؛ لأنها تفترض أنّ الحادثة لكي توجد لابّد أن يكتسب وجودها رجحانًا، هذا الرجحان بحاجة إلى مرجّح، ومن الواضح: أنّ القضية القائلة: إنّ الرجحان بحاجّة إلى مرجح، هي نفسها تعبير عن مبدأ العليّة الذي نحاول الاستدلال عليه؛ إذ ما لم يثبت مبدأ العلية مسبقًا، يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجح، أي: بدون سبب، وهكذا نجد: أنّ القضية -التي يرتكز عليها الاستدلال على مبدأ العليّة- تفترض مسبقًا مبدأ العليّة، فالاستدلال إذن خاطئ من الناحية المنطقية»[106].

وبالمثل ردَّ الصدر حجّة الطباطبائي في -نهاية الحكمة- والتي خلاصتها

105- محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف،1421هـ، المقالة التاسعة، ص223.

106- محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1972، ص112.

(إن الماهيّة الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها) حيث رأى أنّه قد تمت البرهنة على هذه الفقرة بمبدأ العليّة، في الوقت الذي استخدمت فيه هذه الفقرة كجزء من الحجّة التي يستدل بها على المبدأ نفسه (مبدأ العليّة)، وعنده «ليس من المعقول منطقيّا أن ندخل تلك الفقرة كجزء في الحجّة التي يستدل بها على مبدأ العليّة»[107].

وحين ناقش مارتن هايدغر في كتابه (مبدأ العلّة) هذه القضيّة عقَّب على برهان لايبنتز؛ «لا يوجد شيء بلا علّة» بالقول:

«هذا الكلام في حدوده القصوى يقول: إن الله لا يوجد، إلا بقدر ما يكون مبدأ العلّة صادقًا. وإننا نتراجع خطوة ونتساءل: بأي قدر وإلى أي درجة يصدق مبدأ العلّة؟ إن مبدأ العلّة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلّة عليه وهذا يعني ان فكرنا يدور.. إنه دور مغلق»[108]. ولاستعصاء البرهنة على مبدأ العليّة رغم وضوحه ذهبوا إلى القول **بنظرية البداهة**.

- يقول الشهيد الصدر: «أنا أرى: أنّ الأفضل للفلسفة العقليّة، التي تؤمن بأنّ مبدأ العليّة قضيّة عقليّة قبليّة، أن تتجّه إلى القول بأنّه قضية أوّلية في العقل، بدلاً عن الاتجاه إلى استنباطه من قضايا عقليّة مسبقة، وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط العقلي، ما دام قضية أوّلية»[109].

107- المصدر السابق، ص113.

108- مارتن هايدغر، مبدأ العلّة، ترجمة: د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

109- الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص113.

- ولتوضيح البداهة في العليّة؛ ضَرَبَ الشيخ المطهّري مثلا فقال: «إذا كانت درجة حرارة ماء معين (4 درجة مئوية)، فمن المعلوم أنّه بالنسبة للماء نفسه لا فرق بين أن ترتفع تلك الدرجة إلى (5) أو تنخفض إلى (3)؛ حيث يقبل الماء الأمرين على السواء، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، أمّا أيّهما الذي يقبله الماء فذلك يرتبط بالعوامل الخارجية؛ إذ هي المسؤولة عن إضافة درجة ما لحرارته أو خفض درجة منها... إذن، لا شكّ في أنّ الممكن يحتاج إلى عامل إيجابي (مثبت) لكي يوجد، وهذا أمر بديهي، لا يحتاج إلى استدلال، وإنّما يحتاج إلى التعريف فقط»[110].

- وذكر العلامة الحلي أنّ حاجة الممكن إلى العلّة من الضروريات التي لا تحتاج إلى برهان فقال: «أقول: اختلف الناس هنا فقال قوم: إنَّ هذا الحكم ضروريّ، أعني احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان... وهذا الحكم قطعيّ لا يقع فيه شكّ، وقال آخرون: إنّه استدلاليّ، وهو خطأ»[111].

- وذهب العلامة المجدد كمال الدين الحيدري إلى أن الملاك في القضيّة هو البديهيّة، وفحواه: عدم احتياج ثبوت المحمول إلى موضوع إلى الحدّ الأوسط. يعني: أننا لا نحتاج في ثبوت المحمول (وهو الاحتياج الى العلّة) للموضوع (وهو المعلول) إلى حدّ أوسط، بل تصوّر الموضوع والمحمول كافٍ في التصديق بها. ويمكن أن يقال إنّ ما أُقيم من البراهين لإثبات حاجة المعلول إلى العلّة إنما هي منبهات لذلك الأمر البديهي، وليس براهين حقيقية[112].

110- مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم، ج3ص106

111- العلامة الحلي، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط7، ص54.

112- العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1ص47.

إذن، ما عليه الأمر هو أن مبدأ العليّة حاضر في الذهن أصلاً كقضية أوليّة أو قبليّة أو بديهية، إذ لا يمكن للذهن أن يتذهن أو يكون ذهنًا أصلاً ما لم يكن عليًّا. ولأن الذهن بهذه الكيفية فلا يفتأ يرى وبلا عناء أثر هذا المبدأ في كل ما يحيط به في الواقع الخارجي.

ولو حللنا مبدأ العلية لوجدنا أنّه يتكون من ثلاثة مفاهيم: العلّة والمعلول والعلاقة الرابطة بينهما أو كما تُسمى بالسنخيّة، وفيما يلي بيان هذا المفاهيم.

التعريف بمفهوم العلّة

قالوا في تعريف العلّة:

* ابن سينا: «العلّة هي كل ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى»[113]

* السهروردي: العلّة «هي ما يجب به وجود شيء آخر»[114].

* الطوسي: العلّة «كل شيء يصدر عنه أمر بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له»[115].

* الفخر الرازي: «العلّة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته ووجوده»[116]

* الشريف الجرجاني: «العلّة عند الحكماء هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجًا ومؤثرًا فيه»[117].

* أخوان الصفا: «العلّة هي السبب الموجب لكون شيء آخر»[118].

* الفارابي: «العلّة ما يجب أن يوجد مع المعلول»[119].

* الفيض الكاشاني: «السبب، ويقال له العلّة: ما يجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه»[120].

فالعلّة قد تأتي بمعنى السبب، غير أنها قد تغايره أيضًا، فيراد بالعلّة المؤثر ويراد بالسبب ما يفضي إلى الشيء. ومن هنا فضّل معظم الفلاسفة

113- رسائل ابن سينا، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط1، 1353هـ، ص117

114- السهروردي المقتول، المشارع والمطارحات، تصحيح: د. مقصودي وأشرف عالي ، ط1، 1385هـ، ص376

115- الشيخ الطوسي، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ حسن زادة، ط3، 1373هـ، انتشارات شكوري، قم، ص114

116- الفخر الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق: محمد البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم، ج1 ص456 و586

117- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983، ص66

118- رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3 ص358

119- الفارابي، التعليقات، ترجمة: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، ص6

120- الفيض الكاشاني، أصول المعارف، تعليق: جلال الدين الآشتياني، مكتب التبليغ الإسلامي، ص57

الإسلاميين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد استعمال لفظ العلّة على لفظ السبب، إلّا الغزالي وعلماء الكلام فإنّهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلّة[121].

والملاحظ في هذه التعريفات، أنها لم تنفك عن ذكر المعلول وكونه مرتبط بالعلّة إن وجوبًا أو احتياجًا أو فقط من حيث كون العلّة منشأ لصدور المعلول. والحق أنه لا معنى لمفهوم العلّة بلا مفهوم المعلول.

التعريف بمفهوم المعلول

قال الإمام الرازي: «المعلول هو المفتقر إلى علّة»[122].

وقيل: «إذا صدر شيء عن شيء، إمّا استقلالاً أو بالانضمام، فالأوّل علّة، والثّاني معلول»[123].

وفي الحكمة المتعاليّة: المعلول هو الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فلا هو مستحيل الوجود ولا هو واجب الوجود، بل المعلول هو الممكن الوجود[124].

فالحرارة مثلاً، لا توجد من نفسها، بل لابد من علّة موجِدة لها وهي النار، كما أنّها ليست شيئًا يستحيل وجودها، فهي ممكنة الموجود، وهذا هو معنى المعلول.

121- والفلاسفة الوضعيون يفرقون بين معنى العلّة ومعنى القانون، ويقولون إن العلم الحديث لا يبحث في العلل، بل يبحث في العلاقات الثابتة بين الظواهر. موسوعة الفلسفة، د. جميل صليبا، ج2ص94-98

122- موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001ص739.

123- شرح المصطلحات الكلامية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، دار البصائر، طهران، ط1، 1415هـ، ص339.

124- الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتألهين، مكتبة المصطفوي، قم، 1378هـ، ج1ص200.

السؤال عن العلّة الأولى

ممن اشتهر بوضع برهان العلّة الأولى هو الفيلسوف الألماني لايبنتز في القرن الثامن عشر حتى إنّ مارتن هايدغر عدَّ هذا البرهان مبدأً أصيلاً استمر راقدًا في كهف الغفلة عنه طوال فترة استغرقت ألفين وثلاثمائة عام قبل أن ينجح الفكر الغربي باكتشافه حيث ظهرت صيغته لأول مرة في أفق التأملات التي تركها لنا لايبنتز [125].

وقد ساعدت على انتشاره المدرسة الفلسفية التي أسسها كريستيان فولف(1679-1754) تلميذ لايبنتز ، حتى صار جزءًا من المقررات الفلسفية باعتباره نسقًا فلسفيًّا لتفسير المعرفة والوجود على السواء.

تفترض الصيغة أنه، بما أنّنا نعرف أن الكون موجود، فيمكننا أن نفترض أن هناك سلسلة كاملة من العلل والأسباب التي أدت إلى أن يكون الكون على الهيئة التي هو عليها. ولو تتبعنا هذه السلسلة إلى أصلها فسنتوصل إلى العلّة الأصليّة، وهي العلّة الأولى، وهذه العلّة الأولى كما يفترض البرهان هي الخالق.

وفي هذا يبدأ لايبنتز أحد مقالاته اللافتة والواثقة في آن، والتي كتبها في أواخر حياته على النحو الآتي:

«في الطبيعة علة، علة يوجد على أساسها شيء ما بدلاً من لا شيء... هذا القدر (الذي يوجد في طبيعة الأشياء والذي يجعلها تميل إلى أن توجد بدلاً من ألا توجد) لا بد أن نجده في موجود ما في الواقع أو في علته، وهذا

125- Cf.Couturat, Opuscules et fragments inedits de Leibniz, Paris, 1903, p.515، نقلاً عن مبدأ العلّة لمارتن هايدغر، ص6

الموجود الذي يعتبر حكمًا بمثابة علّة العلل قد اتفق على تسميته بكلمة واحدة: الله»[126] .

فالخلاصة أنه إذا كان مبدأ العليّة يمنع أن يوجد شيء بلا علّة. وإذا كان الوجود الطبيعي عبارة علل ومعلولاتها بعضها من بعض، فما علّة ذلك كله؟

السؤال هنا ليس عن أجزاء الوجود الطبيعي، بل عن الوجود الطبيعي ككل، ما علّته؟ هل نشأ من وجود طبيعي سابق مسانخ له أم ماذا؟ إن كان نشأ من وجود سابق مسانخ له، فما علّة ذلك الوجود الطبيعي السابق؟ هل نشأ من علة أسبق منه؟ وهل سيستمر التسلل إلى ما لا نهاية؟! أمّ أنّ هناك علّة أوّلى استثنائية لا علّة لها، منها كان المبتدأ وعندها ينقطع التسلل (قطيعة أبستطولوجية)؟

كان هذا السؤال واحدًا من الأسئلة الكبرى التي شغلت عقل الباحث عن الحقيقة على الدوام ولا يزال النظر فيه قائمًا إلى يومنا هذا.

ولعلّي لا أكون مبالغًا إذا قلت: عند تخوم هذه السؤال يتمايز كل من الدين والفلسفة والعلم عن بعضهم البعض.

وعلى أية حال، سنناقش هنا الأجوبة المحتملة بشأنه، وهي تتلخص في احتمالين:

احتمال التسلسل اللانهائي الخطي ومناقشته

احتمال التسلسل اللانهائي الدائري ومناقشته

126- انظر: مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص31-32

الاحتمال الأول: التسلسل اللانهائي

إن الأخذ بمبدأ العلية كتعميم يؤدي إلى القول بضرورة التسلسل اللانهائي للمعلولات وعللها، والمقصود بهذا التسلسل كما شرحه الغزالي هو «العالم، وموجودته، إما أن يكون لها علّة، أو لا علّة لها، فإن كان لها علّة، فتلك العلّة لها علّة، أم لا علّة لها؟! وكذا القول بعلّة العلّة»[127]، وهكذا يستمر تسلسل العلل ومعلولاتها إلى لا نهاية.

وقريبًا من ذلك قال ابن رشد: «الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدّم عليها، فإن كانت العلل ممكنة (أيضًا) لزم أن يكون لها علّة، ومرّ الأمر إلى غير نهاية»[128].

إلى ذلك عرّف غير واحدٍ المقصود بهذا التسلسل اللانهائي، فمثلاً:

* قال صاحب التعريفات: التسلسل اللانهائي هو «تتالي أمور بينها ارتباط لا إلى نهاية»[129].

* وعرَّفه صاحب الحكمة المتعالية بالقول هو «ترتّب شيء موجود على شيء موجود آخر معه بالفعل وترتّب الثاني على الثالث والثالث على الرابع وهكذا لا إلى نهاية، سواء أكانت السلسلة تصاعديّة أي سلسلة العلل بأن كان قبل كلّ قبلٍ قبلُ، أم كانت السلسلة تنازلية في سلسلة المعلولات بأن يكون بعد كلّ بعدٍ بعدُ»[130].

* وقال الأيجي: «التسلسل... هو أن يسند الممكن في وجوده إلى علّة

127- الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط4، ص155

128- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط2، ج2 ص448-449

129- العلامة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد زنجاني، إيران، قم، ط2، 1363هـ، ص34

130- العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1ص349

مؤثّرة فيه تستند تلك العلّة المؤثرّة الى علّة أخرى مؤثّرة فيها وهلّم جرًّا إلى غير نهاية»[131].

* وكذلك قال التفتازاني: «يتراقى عروض العلية والمعلولية إلى لا نهاية بأن يكون كلّ ما هو معروض للعليّة معروضاً للمعلولية ولا ينتهي إلى ما تعرض له العليّة دون المعلولية»[132].

وبحسب فرضية التسلسل اللانهائي فإن الوجود مستمر في وجوده هكذا بلا بداية ولا نهاية.

تفنيد التسلسل اللانهائي

عدّ الفلاسفة القول بالتسلل اللانهائي من المستحيلات، وذكروا في تفنيده عدِّة براهين، لعل من أهمها برهان الفارابي الذي سمّاه ببرهان (الأسد الأخصر) ويريد به البرهان شديد القوة بالغ الاختصار لقلة مقدماته، وفحوى هذا البرهان هو الآتي: إنّ كلّ حلقة من حلقات السلسلة العلّة والمعاليل، يتوقف وجودها على وجود حلقة سابقة لها؛ فإذا لم تتحقق الحلقة السابقة عليها لم تتحقق الحلقة اللاحقة التي هي معلولة لسابقتها.

بعبارة أخرى: إنّا إذا وضعنا يدنا على أيّ حلقة من حلقات هذه السلسلة اللامتناهية من العلل والمعاليل، مثل الكون المادي، وتساءلنا: كيف وجد؟

فالجواب أن وجوده متوقف على علّته المادية السابقة له، إذ لو لم توجد

131- الآيجي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، منشورات الشريف الرضي، إيران، قم، ط1، ج1ص449.

132- التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، 1401هـ، ج1ص164.

علته السابقة لم يوجد الكون. ثم نسأل عن علته السابقة، كيف وجدت؟ ستكون الإجابة: إن وجودها متوقف على وجود علتّها المادية السابقة لها، وهكذا إلى ما لا نهاية.. كلّ حلقة من هذه السلسلة مشروطة بوجود الحلقة السابقة لها، فلا وجود للاحق إذا لم يوجد السابق.

ولكن، إذا كانت السلسة لا نهائية فهل يوجد الأسبق لكي يوجد السابق فيوجد الحالي؟!

إنّ الفكرة هنا من قبيل: أنّا لو فرضنا أنّ مجموعة من الأشخاص كانوا في سجن، وأرادوا أن يخرجوا من السجن، لكن كلّ واحد منهم شرَط ألّا يخرج إلا إذا خرج أحدٌ قبله، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يخرج أحد منهم، فإذا رأينا أنهم خارجون من السجن، فلا بد أن نحكم بأن واحدًا منهم على الأقلّ نقض هذا الشرط، وأنّ خروجه ليس مشروطًا بخروج غيره.

وإذا تبين هذا المثال فيتضح منه بطلان التسلسل اللانهائي، وإن كل شيء لو كان وجوده مشروطًا بوجود شيء سابق عليه لكان اللازم منه ألا يوجد شيء أصلاً، فإذا رأينا أشياء موجودة (كالكون) فنحكم بأن وجود شيء على الأقلّ غير مشروط بوجود غيره، أي وجود علة لا علة لها تبطل التسلسل، وهو المطلوب[133].

يقول الغزالي: «فأما أن نتسلسل إلى غير نهاية فهو محال، وأما أن ننتهي إلى طرف، فالأخير علة أولى، لا علّة لوجودها، فنسميها المبدأ الأوّل»[134].

133- راجع: العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1 ص368 -369.

134- تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص155

وقال الفارابي 874م: «إن الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقّى في العليّة والمعلوليّة لا إلى نهاية له ولا أن يكون دور، بل ينتهي إلى أن واجب الوجود بذاته هو الموجود الأوّل، وأنّ الواجب الوجود بذاته متى فُرض غير موجود لزم منه المحال، وأنّه هو السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات»[135].

واستدل ابن سينا على إثبات الواجب الوجود من خلال بطلان التسلسل بالصيغة القائلة: من الواضح أنّ هنا وجودًا، وكلّ وجود فهو إمّا واجب وإمّا ممكن، فإذا كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن كان ممكنًا فلابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود[136].

وقال ابن رشد 1126م: «إن مرّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علّة، فلزم وجود الممكن بلا علّة، وذلك مستحيل، فلا بدَّ أن ينتهي الأمر إلى علّة ضرورية، فإذا انتهى الأمر إلى علّة ضرورية لم تخل هذه العلّة الضرورية أن تكون ضروريّة بسبب أو بغير سبب، فإن كانت بسبب سُئل أيضًا في السبب: فإما أن تمرّ الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب، أي بنفسه، وهذا واجب الوجود ضرورة»[137].

وقال شيخ الإشراق السهروردي 1155م: «... ثمَّ لا يذهب الأنوار

135- الفارابي، رسالة الدعاوى القلبيّة، مطبعة دائرة المعارف حيدر آباد، الهند، 1346هـ، ص2، نقلاً عن قواعد كلي فلسفي در فلسفي إسلامي، غلام حسين ابراهيمي دنياني، طهران، ط2، 1987، ج1ص138

136- ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مؤسسة انتشارات جامعة طهران، ط2، 1379هـ، ص557.وللمزيد انظر فقرة "ابن سينا وبرهان الوجوب"

137- تهافت التهافت، مصدر سابق، ج2 ص448-449

القائمة المرتّبة سلسلتها إلى غير نهاية؛ لما عرف من البرهان الموجب للنهاية في المترتّبات المجتمعة، فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة البرازخ وهيئاتها إلى نور، أي مجرّد عن جميع الموادّ، القائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، لأنّ جميعها منه»[138].

وقال المحقق الحلّي 1205م: «وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية... كل واحد من تلك الجملة ممكن، وكلّ ممكن ممتنعٌ حصوله بدون علّته الواجبة، ثمَّ تلك العلّة الوجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب؛ لانقطاع السلسلة حينئذٍ. وإن كانت واجبة بغيرها، كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلّة الواجبة، فيجب وجود علّة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة»[139].

ومما يترتب على بطلان التسلسل اللانهائي أن المعلول الكوني المادي يتوقف عند علّة أوّلى لا علّة لها. وهذا يعني أن صيغة برهان العلّة الأولى المقترحة من لايبنتز والتي تنص على أن (لكل موجود علّة) ليست بدقيقة، لأن العلّة الأولى وإن كانت موجودة، ولكن لا علّة لها كما أثبت برهان الفارابي (الأسد الأخصر). لذا لعلَّ الأصح إعادة صياغة برهان لايبنتز بأن يعدل فتستثنى منه العلّة الأولى فيكون: (**لكل موجود علّة إلا العلّة الأولى**). وبذا يصبح هذا البرهان نسبانويًّا شأنه شأن مبدأ العليّة نفسه.

138- شرح حكمة الإشراق سهروردي لقطب الدين شيرازي، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، 1379هـ، ص306-307.

139- العلامة الحلي، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط7 المنقحة، ص178

الاحتمال الثاني: التسلسل الحلقي

إن كانت البراهين الفلسفية توصل إلى إبطال قضية التسلسل اللانهائي، وإن القول بلزوم البديل، ولا بديل الا القول بلزوم وجوب وجود العلّة الأولى التي لا علّة لها، فإن هناك مَن رأى أن ذلك الإلزام بوجوب وجود العلّة الأولى ليس ضروريًّا، وبدلاً من ذلك يرى أنه بالإمكان أن يكون التسلسل حلقيًّا أو دائريًّا وليس خطيًّا، ما ينتهي إلى انتفاء الحاجة لمقولة واجب الوجود أو العلّة التي لا علة لها.

ولقد أطلق على هذا التسلسل اللانهائي أيضا تسمية (الدور) لدورانه على نفسه. وقد جرى تعريف الدور كالآتي:

قيل: الدور «توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه، فيما هو متوقف عليه فيه بمرتبة واحدة، كما يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ)»[140].

وقيل: هو «توقّف كلّ واحد من الشيئين على الآخر، فإذا كان التوقّف في كلّ واحدة من الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرّحًا، وإن كان أحدهما أو كلاهما بمراتب كان مضمراً»[141].

والمقصود بالمصرّح كما في المثال أعلاه، وأما الدور المُضمَر فأن يكون التوقف بأكثر من مرتبة، كتوّقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (ج) وتوقّف (ج) على (أ).

140- انظر: جمال الدين السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405هـ، ص166

141- انظر: شرح المصطلحات الكلامية، مصدر سابق، ص149.

تفنيد التسلسل الحلقي

ذهب المحقق الحلي في بطلان الدور إلى القول: «أمّا بطلان الدور، فلأنه لو جاز أن يكون الأثر علّة لمؤثّره لزم أن يكون علّة في نفسه، فيلزم أن يكون موجودًا حال ما يفرض معدومًا، أو مستغنيًا حال ما يفرض محتاجًا، وكلّ ذلك باطل»[142].

وقال صدر المتألهين: «أما بطلان الدور، فلأنّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه وتأخّره عن نفسه وحاجته إلى نفسه والكلّ ضروريّ الاستحالة لأن الشيء إذا كان علّة لشيء كان متقدمًا عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدّمًا عليه كان الشيء مقدّمًا على نفسه بمرتبتين، هذا في الدور المصرّح، ثمَّ كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدّم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها»[143].

ولا يخفى كون الدور بما هو دور ليس محالاً، ولكنّه يكون محال للزومه إلى المحال الذاتي وهو تقدّم الشيء على نفسه الذي يؤول إلى اجتماع النقيضين، ومن الواضح أنّ اجتماع النقيضين[144].

142- المحقق الحلي، المسلك في أصول الدين، تحقيق: رضا الاستادي، ط2، 1421هـ، ص53

143- الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق، ج2ص142.

144- العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1 ص337

الفصل الرّابع

مبدأ قصور العليّة

العجز أو قصور العلّية ونتائجه

يبدو أننا أمام إشكالية شائكة، فمن جانب جرى تفنيد التسلسل اللانهائي والخطي والدّوري، الأمر الذي يعني ضرورة وجود العلّة الأولى.

ولكن، من جانب آخر فإن تفنيد التناسب أو السنخيّة يمنع وجود العلّة الأولى بالضرورة!

إنَّ مَبدأ العليّة يقف هنا موقف القاصر ذاتيا؛ أي العاجز كليًّا، فلا هو بالفعّال ولا هو بالمعطل. ولكن هل هذا العَجْز يدل على نفي وجود تلك العلّة الأولى أم يثبتها أم لا ينفيها ولا يثبتها؟

أما من حيث الدلالة على نفيها، فهو لا يستطيع ذلك لأنه سوف يناقض نفسه، وذلك أن القول بعدم وجود علّة أولى يعني أن الوجود الكوني علّة نفسه، وهذا هو الدور وقد بان بطلانه كما تقدم. وأما من حيث إنه لا ينفي ولا يثبت، فكأنه يعلّق فاعليته بشأن معلوليّة الوجود الكوني لعلّة، وهو خلاف منطوق المبدأ نفسه الذي يثبت أن لكل معلول عِلّة. فلم يبق إلا أنه يثبت وجود العلّة الأولى، يعني: لو لم تكن هناك عِلّة أولى لكان الآتي:

إمّا أن يوجد معلولٌ بلا عِلّة وهذا محال.

وإما أن يوجد تسلسل لا نهائي وهذا محال أيضًا.

وإما أن توجد عِلّة هي علّة لنفسها وهذا محال كذلك.

سوى ذلك ليس إلا القبول بفرضية وجود علّة أولى واجبة لا علّة لها. وهو المطلوب.

ولكن، كيف يُثبت مبدأ ما قضية ما هو في الأصل يعجز عن الإحاطة بها؟

بصيغة أخرى: كيف لمبدأ العليّة أن يثبت وجود العلّة الأولى، إذا كان هو أصلاً لا ينطبق عليها، أو أن العلّة الأولى مستثناة من تعميمه؟

في الحقيقة، تنطلق فرضيتنا من فكرة أن العجز عن إثبات شيء يمكن أن يكون سبيلاً لإثبات لا مثيله، وبالتالي فالعجز ليس سلبيًّا دائمًا. على أنّنا يمكن أن نستعين بما يسميه ملا صدرا في الفلسفة **بالمنفصلة الحقيقيّة** [145] لبيان هذه الفكرة، وكالآتي:

المنفصلة الحقيقيّة تعني أنه لا يمكن جمع المنفصلين ولا يمكن رفعهما معًا. ومثال ذلك: السؤال عن العدد ثلاثة: هل هو فردي أم زوجي. نحن نعلم رياضيًّا أنه فرديّ. ولكن الجَنبة المنطقيّة موطن النقاش هنا هي: أننا لا نستطيع أن نجمع الخيارين فنقول هو: (فردي وزوجي) لأن في هذا تناقض. وأيضًا لا نستطيع أن نرفع الخيارين معا فنقول: (لا فردي ولا زوجي). بل يقودنا إلى ضرورة الفصل الحقيقي أو القطعي بين الخيارين، وهذا يوجب إثبات أحدهما ونفي الآخر. فإن قلنا: هو زوجي، فهذا يتناقض مع قاعدة القسمة إلى النفس بلا باقي الرياضية، ما يعني ضرورة رفع خيار الزوجي، وبمجرد رفع هذا الخيار، فإن ذلك يعني إثبات الخيار الآخر بالضرورة، لامتناع رفعهما معًا كما بيّنا. وإذا فالعدد ثلاثة فرديّ وهو المطلوب.

فالمنفصلة الحقيقية تعني أنّ إثبات أحد المنفصلين بيقين يدل على نفي الآخر بيقين. والعكس يصح أيضا، إذ نفي أحد المنفصلين بيقين يدل على إثبات الآخر بيقين.

بتطبيق المنفصلة الحقيقية على مبدأ العليّة، نجد الآتي: بما أنه يعجز عن

145- راجع: مفهوم القطيعة الأبستطولوجية

نفي وجود العلّة الأولى، وكذلك يعجز عن التوقف عن نفيها أو إثباتها لأن ذلك خلاف منطوقه، ويجعله يناقض نفسه بنفسه. وبما أنّ المنفصلين لا يجتمعان ولا يرتفعان. فإنّ ذلك يعني أنّ عجز المبدأ يثبت وجود العلّة الأولى، ولكن بطريقة غير مباشرة.

ونحن نصف ذلك بالقول: **مبدأ العليّة وبدلالة عجزه، يضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى، وبخلافه يناقض المبدأ نفسه**. وقد نصطلح على هذا العجز اسم (**مبدأ قصور العليّة**).

بكلمات أخرى: نحن نقترح صيغة الاستدلال المزدوج أو الثنائي، والتي فيها يكون للدليل أكثر من دلالة، واحده مظهرة وأخرى مضمرة -أو أُخر مضمرات-. ولتقريب الفكرة، لنفترض أننا في مسرح جريمة، وأنّ لدينا متهمًا في السجن، ثم وجدنا سلاح الجريمة وعليه بصمة القاتل، وبعد إجراء الفحص على البصمة تبيّن أنها ليست بصمة المتهم، بل بصمة شخص آخر.

فما نقترحه هنا أنّ البصمة وهي الدليل لها دلالتان:

الأولى: دلالة مظهرة، تدل فيها على شخص القاتل.

الثانية: دلالة مضمرة، تضمر الدلالة على براءة المتهم.

الفرق بينهما، في الأولى، يوجد اتصال أو مناسبة مباشرة بين الدليل والقاتل (المستدل عليه). بينما في الحالة الثانية، فلا يوجد أي اتصال أو مناسبة بين الدليل والمتهم. وبذا فالبصمة تثبت بيقين اتهام القاتل، وهي في نفس الوقت تضمر الدلالة بيقين أيضًا على براءة المتهم.

وكما وضّحنا في المنفصلة الحقيقة، أنّ المنفصلين لا يمكن جمعهما معًا أو رفعهما معًا.

في هذا القضية، نحن نركز على أنّ البصمة تعجز عن إثبات براءة المتهم بصفة مباشرة، لأنها غير متصلة بالمتهم أصلاً، وبراءته أتت من اتصالها بشخص القاتل. وكذلك مبدأ العليّة، يعجز عن إثبات العلّة الأولى بصفة مباشرة، لأنه يستثنيه من منطوقه بحسب الاستنتاج الذي توصلنا إليه. وبدلاً من ذلك هو يضمر الدلالة على إثبات وجودها، وهذا الاضمار متأتٍّ من إثبات المُظهَر للعليّة والمعلوليّة في كل ما سوى العلّة الأولى.

قد يبدو هذا الطرح غريبًا بعض الشيء، ولكنه ليس ببعيد عن أن أطروحات علمية وصفت بأشد كلمات الغرابة حينها، مثل مبدأ هايزنبرغ في الريبة أو اللايقين. في هذا المبدأ القياس العلمي يخضع أيضًا لقضية الدلالة المُظهَرة والدلالة المُضمَرة. إذ معلوم أنه في المستوى الميكروسكوبي تعجز أجهزة القياس عن قياس موقع جسيم ذري وسرعته (سرعة البرم أو اللف حول المحور) في الوقت نفسه، فإما يقاس الموقع ومنه يتم استنتاج السرعة أو العكس. فهنا قياس الموقع مثلاً يعطينا قراءة مظهرة عن الموقع لأنه أجهزة القياس متصلة مع وضعية الموقع للجسيم. وتلك القراءة التي تؤخذ (عملية القياس) تضمر الدلالة على سرعة الجسيم أو تعطينا قراءة مضمرة عن سرعة الجسيم، وهي دلالة مضمرة لأن أجهزة القياس ليست مخصصة لقراءة السرعة فهي ليست بمتصلة مع سرعة الجسيم، بل هي مخصصة للموقع. لقد كان مبدأ هايزنبرغ من أغرب ما أخذ به العلماء وأثبتت التجارب مصداقيته بدرجة كبيرة جدا، وهو يحمل بذور الغرابة التي يحملها مبدأ العليّة في عجزه كما بيّنّا. ويترتب على (**مبدأ قصور العليّة**) النتائج المنطقية المبينة أدناه:

النتيجة الأولى: فردنة العلّة الأولى

لأن العلّة الأولى مستثناة من إحاطة مبدأ العليّة بها، وكما يقول ابن عربي: «الحق تعالى.. ليس معلولاً لشيء ولا علّة، بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات.. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا تعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها حدّ، فإنه سبحانه لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئًا، فمعرفتك به إنما هي أنه ليس كمثله شيء»[146].

فذلك يلزم منه أن العلّة الأولى متفردنة، ولازم تفردنها أن يكون مفهوم عليّة (العلّة الأولى) متفردنًا أيضًا. يعني؛ حين نقول: (العلّة الأولى) فمفهوم هذا المصطلح ليس مستقى من طبيعة العلل ومعلولاتها بما تتضمنه من سنخيّة أو تناسب كالذي نعهده في الموجودات الحسية أو القيم المنطقية، بل مفهوم (العلّة الأولى) من حيث المعنى والدلالة يستقى من فردنة العلّة الأولى نفسها؛ أي من خصوصيتها التي فرضها المنطق العقلي والواقعي أثناء محاولته تجاوز التسلسل اللانهائي والدور.

ولكي نكون واضحين أكثر حول مفهوم الفردنة نقول: إن معنى الفردنة هو الاستقلال المحايد أو الصفري لموجود غيبي، يستحيل الإحاطة العقلية بحقيقته على ما هي عليه، فهو مفهوم ميتاعقلي. والمقصود بالمحايدة الصفرية أننا لا نستطيع أن نجزم أن البعد العقلي الذي يعطينا إياه مبدأ اللاتماثل مطابق لما هو عليه الأمر في نفسه، أو أنه مطابق لحقيقة

146- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ج1ص151

العلّة أولى كما هي عليه في نفسها. فالفردنة بهذا المعنى تقريبيّة أو احتماليّة لكونها من المفاهيم اللاهوتيّة التي عروضها ذهنية واتصافها غيبي[147]. ومن البديهي أن الأمر الذي لا يمكن الإحاطة، أن يكون تقريبيًّا أو احتماليًّا.

كان كانط قد ذهب في نقد العقل الخالص إلى أن الحدود التي يقف عندها العقل هي عالم الظواهر، وأما ما وراء ذلك والذي وصفه بأنه (الشيء في ذاته) فهو بالنسبة للعقل أمر ترانزنستالي، أي متعالٍ لا يمكنه الإحاطة به، فليس من اختصاصه. يعني أن العقل يمكن أن يتعامل مع الشيء في حالة كونه ظاهرًا للمدركات الحسية لكنه يعجز عن التعامل مع المبدأ الذي نشأ منه ذلك الشيء.

ويقول ابن عربي: «لا يفكر الإنسان أبدًا إلّا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكّر فيها مناسبة، ولا مناسبة بين الله وخلقه، فإذا لا يصحّ العلم به من جهة الفكر.. ولا يصح أن يدركه العقل، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له فقد بطل إدراك العقل»[148]. ويشرح فكرته هذه فيقول: «كما لا يمكن لشيء من الأجسام الطبيعية أن تقبل غذاء إلا من شيء هو من الطبائع التي هي منها، كذلك لا يمكن لأحد أن يعلم شيئًا ليس فيه مثله البتة، ألا ترى النفس لا تقبل من العقل إلّا ما تشاركه فيه وتشاكله، وما لم

147- للمزيد: راجع دراستنا بشأن المفاهيم الغيبيّة أو الميتاعقلية.

148- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ج1ص121

تشاركه فيه لا تعلمه منه أبدًا وليس من الله في أحد شيء، ولا يجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه فلا يعرف أحد من نفسه وفكره»[149].

وهذا المعنى قريب من مضمون مفهوم الفردنة. إذ وفقًا لمفهوم الفردنة فإنّ المعنى مستخلص من دلالة مضمرة وليس من دلالة مباشرة، ميزتها أنها كل شيء إلا الدلالة المباشرة.

الفردنة إذن، هي مفهوم لاهوتي أو ميتاعقلي مميز، يرضخ له العقل اضطرارًا، ليضع مسافة أبستطولوجية مناسبة بين المعلول المقيّد بنسبانوّيته وبين العلّة الأولى المتحررة من ذلك القيّد (نسبانوية المعلول). وسبب الاضطرار هو الحدود القبليّة والمنطقيّة والفلسفيّة التي يتحرك العقّل في أُطُرِها.

النتيجة الثانية: نسبانويّة مبدأ العليّة

بما أن مبدأ العليّة لا ينطبق على العلّة الأولى (لأنه يعجز عن أن يدل عليها، بل يضمر الدلالة عليها فقط) فهو ينطبق على معلولاتها فحسب. إذ لو قيل إنه ينطبق على العلّة الأولى لجاز فيها من المعلوليّة ما جاز في معلولاتها، والحال أن ذلك قد ثبت بطلانه، ما يعني أن مبدأ العليّة له بداية في الفاعليّة، وتلك البداية تبدأ مما دون العلّة الأولى (أو ما يسمى العلّة الأولى). وهذا يعني أن مبدأ العليّة هو مبدأ نسبانوي بطبيعته الوجودية والمعرفية. وما نعنيه بتوصيفه بالنسبانويّة هو **قصوره الذاتي** عن الإحاطة بغير المعلولات الكائنة بعد أن لم تكن. أو بتعبير آخر: إن دوره الوظيفي والمعرفي لا يشمل العلّة الأولى بصورة مباشرة، فهي في مرتبة الاستثناء

149- المصدر نفسه، ج1 ص122.

لهذه القاعدة.

النتيجة الثالثة: انتهاك السّنخيّة

يلزم عن نسبانوية مبدأ العليّة، واستثناء العلّة الأولى من تعميم المبدأ، انتهاك السنخيّة أو إثبات القطيعة الأبستطولوجية بين المعلولات والعلّة الأولى[150]. ولبيان هذه الفكرة أكثر فلنبدأ بشرح مفهوم السنخيّة الفلسفي أو التناسب الكلامي أولاً:

السِّنْخ في اللغة أصل الشي[151]، وأما في الفلسفة فيدل على التناسب، والمقصود أن لكل علة معلولات تسانخها أي تتناسب معها، البذرة ذاتها تعطي الثمر ذاته دائمًا، فبذرة التفاح لا تعطي مرة موزًا وأخرى برتقالاً وثالثة تفاحًا، بل بذرة التفاح من حيث كونها علّة تعطي معلولاً ثابتًا دائمًا وهو التفاح نفسه، وهي ثمرة من جنس البذرة ذاتًا وتكوينًا. وهكذا الأمر في جميع العلل ومعلولاتها، فالحرارة لا تنتج عن الثلج، والري لا ينتج عن الطعام، وهكذا[152]. فلا تصلح أي علة لأي معلول. ومن هنا استنتج العقل مفهومًا فلسفيًّا آخر أُطلق عليه اسم (السنخيّة).

لقد عُدّت السنخيّة أصلاً من الأصول التي يقوم عليها قانون العلية، ومفادها: أنّه يوجد بين العلّة والمعلول نوع رابطة تكوينيّة وذاتية، غير

150- بحسب المفهوم القرآني، فإن المعلولات تكون عبارة عن آيات، أي علامات تدل على بعضها البعض من حيث المُظهَر وتضمر الدلالة على العلّة الأولى من حيث المُضمَر.

151- راجع: الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج4ص200. الفروق اللغوية، مصدر سابق، ص162. محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، ط2، ج7ص247.

152- راجع في السنخية ومباحثها: الشواهد الربوبية لصدر المتألهين الشيرازي 545، والحاشية على إلهيات الشفاء له 234، وبداية الحكمة لمحمد حسين الطباطبائي 87، ونهاية الحكمة له 166، وشرح منظومة السبزواري 232/2

موجودة بين تلك العلّة ومعلول آخر، أو بين ذلك المعلول وعلّة أخرى. وقد برهنوا على هذا بالقول: أنه إذا لم يكن الارتباط لازمًا بين العلّة والمعلول فإن ما يلزم عن ذلك أنّ كل شيء يصدر من كل شيء. وبما أن هذا اللازم باطل فإن الملزوم (عدم السنخيّة) باطل أيضًا، فيصح نقيضه وهو وجود السنخيّة بين العلّة والمعلول. وكما قال غوته شعرًا:

«لو لم يكن للعين بالشمس نسب أكان للنور إلى بصيرتنا سبيل؟

ولو لم تكن قوة الله تحيا فينا كيف للأشياء الإلهية أن تجذبنا؟»[153].

وهكذا وضِع شرط السنخيّة بالصيغة القائلة: العلّة الواحدة مصدر حصول معلول واحد (من حيث النوع)، ويحصل المعلول الواحد من علة واحدة. وإذا تصوّرنا في بعض المواضع أن علّة واحدة، هي مبدأ لحصول معلولات متعددة، فالواقع ليس كذلك، بل تكون هذه العلّة ليست واحداً، بل هي في الواقع مجموعة من حيثيّات وخصوصيّات تكوينيّة وذاتية مختلفة، كل منها مبدأ لظهور معلول خاص[154]. فمثلاً: النار علّة للحرارة، ولكنها علّة للضوء أيضًا، وبحسب شرط السنخيّة فإن عليّة النار للحرارة هي من حيثية تختلف عن حيثية عليّتها للضوء. فالجانب المهم في مفهوم السنخية أنها لا تقتضي أن تكون العلّة من جنس المعلول بصفة مطلقة، أو أن تشابهه في كل صفاته، أو تماثله من كل وجه، لكن القدر المتحقق منها يجب أن يكون في إثبات التناسب بينهما[155].

153- انظر: مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص55.

154- للمزيد: راجع بحثًا مفصلاً لكمال الدين الحيدري، العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1 ص304 وما يليها.

155- مقال: الأسس اللاعقلية للإلحاد (مشكلة مبدأ العالم نموذجًا)، عمر علي بسيوني، مجلة براهين، (يونيو 2015 - شعبان 1436)، انترنت.

واستنادًا لذلك، تأسست بعض النظريات والأفكار عن عليّة (العلّة الأولى) وضرورتها، وأن هناك نوعًا من التناسب بين الخالق والمخلوق ولو من وجه من الوجوه، وبذا يصدق مبدأ العليّة بشروط السنخيّة.

لكن الشيخ ابن عربي انبرى لتفنيد السنخيّة فذهب الى أنه، حتى لو كان هناك تناسب من وجه وحيد، فإن ذلك الوجه إما يشمل القديم بصفة العدم والزوال من حيث ذلك الوجه، أو ينفي عن المحدث صفة الحدوث من ذلك الوجه، وكلا الأمرين فيه خلف، فالقديم قديم والمحدث محدث وكفى. وقد أكد ابن عربي هذا المعنى حيث قال: فـ«لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه ألبته... فأي نسبة بين المحدث والقديم؟ أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل؟ وهذا محال»[156]، في إشارة إلى الآية القرآنية {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[157].

ويقول ابن عربي أيضًا: «إن الحق موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول عن شيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل»[158]، وفي هذا المعنى دلالة على أن الخالق تعالٍ عن كونه علّة، بل هو استثناء إن جاء الوصف. فـ«من وَجَبَ له الكمال الذاتي والغنى الذاتي لا يكون علّة لشيء لأنه يؤدي كونه علّة توقفه على المعلول، والذات منزهة عن التوقف على شيء فكونها علّة محال»[159].

156- الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1ص119.

157- [الشورى: 11].

158- المصدر نفسه، ج1ص116.

159- المصدر نفسه، ج1ص63.

فما يسمى بالعلّة الأولى مستثناة من تعميم مبدأ العليّة، وهذا يعني أنها غير متسانخة مع معلولاتها كليًّا أو جزئيًّا بالضرورة. لأن أي تسانخ أو تناسب بينها وبين معلولها، ولو من وجهة التسانخ الجزئي، فإن ذلك سيفضي إلى إبطال الاستثناء ما يفضي إلى التناقض بالضرورة.

ولكن هنا يطرح سؤال هام:

إن كانت هناك قطيعة مطلقة أو أبستطولوجية بين العلّة الأولى وبين المعلولات الكونية، فكيف يحصل التأثير والتأثّر العلّي بينهما؟ بل كيف تصدق معلولية المعلولات للعلة الأولى أصلاً. بكلمات أبسط: إن كانت هناك قطيعة أبستطولوجية بين الله والمخلوقات، فكيف تحصل عملية الخلق والتأثير الإلهي في المخلوقات إذن؟

الإجابة عن ذلك: أنّه وبحسب فرضية القطيعة الأبستطولوجية، فإن التدخل الإلهي يفترض به أن يحصل عن طريق الإحداث المعجز الآني أو الفوري أو المباشر باستمرار أو كما يسمى "التخليق الدفعي المباشر" المستمر. ولو أنّني استعرت عبارة هايدغر "التفتح التلقائي"[160] لأمكنني بها توصيف فكرة الإحداث المعجز، إذ في هذا الإعجاز يبدو وكأن الوجود المادي برمته يتفتح تلقائيًّا! ولعل التعبير الأدق هنا هو: الإحداث المعجز يلتبس على الناظر بحسّه أو عقله فيتراءى له وكأن الوجود المادي تلقائي التفتّح، وموضع اللبس ليس في تلقائية التفتح للوجود المادي فهذا توصيف مناسب للخلق الإعجازي، بل اللبس في توهم انعدام وجود العلّة

160- للمزيد انظر: مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص98.

المحدثة لذلك التفتح الموصوف بالتلقائي. لعل العبارة تبدو متناقضة، إذ كيف تجتمع فكرة أن الوجود يتفتّح تلقائيًّا، وكيف يقال إن لذلك التفتح التلقائي علّة! إذ لو كانت له علّة لم يكن تلقائيًّا، والعكس صحيح، فلو كان تلقائيًّا لم يكن له علّة! ورفع التناقض وإزالة اللبس يتحقق من مراعاة موضوعة الإعجاز. إذ بما أنّ الحدث معجز، فإن العلّة المحدِثة كافية أو قادرة على إيجاد الوجود بهيئة المتفتح التلقائي، ولو لم تكن تلك الكفاية أو القدرة موجودة لما كان لمفهوم الإعجاز من قيمة أو وجود أصلاً. إذن، بسبب عامل الإعجاز، فإن القطيعة الأبستطولوجية تبقى قائمة بين ما يسمى بالعلّة الأولى وبين المعلول الذي يوجد بهيئة المتفتح التلقائي.

إنّ توصيفنا الوجود المادي بصفة المتفتح التلقائي، يعني أنّ البعد الغيبي سيبقى بمنأى عن الاختبار التجريبي المادي على التأبيد، فلا يخرج تفتيت المادة لفحصها عن الكشف عن شيء مادي أيضًا، فلن تتفتح المادة إلّا على مادة، وما يقال بوجود البعد الغيبي فيها فهو مفارق ملاصق أو مفارق لا مفارق لها في آن إعجازيًّا. إلى ذلك فإن من أفضل من شرح عملية الإحداث المعجز للمتفتح التلقائي (الوجود المادي)، ابن عربي وذلك ضمن ما اصطلح عليه بعملية (الخلق الجديد)، وفي هذه العملية يفترض أنّ الوجود المادي بما يتكون منه جسميات وأجسام، وبما يتضمنه من حياة عضوية، هو في تغير دائم مستمر نتيجة للخلق الجديد، بمعنى أنّ التجلي الإلهي الدائم لم يزل ولا يزال، ظاهرًا في كل آن في صور الموجودات، وهذا الظهور من سرعته الخارقة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، لا يكاد أن يُلاحظ، بل من حيث كونه خلقًا خارقًا، فإن سرعة

التجـدد يسـتحيل أن تـتمّ ملاحظتهـا بـالأدوات العلميّـة. فالمخلوقـات والموجودات بقضها وقضيضـها تفنى في كـل لحظـة (أو مـا هـو أصـغر مـن ذلك بكثير) لتظهر مثيلتها بصورة فورية، فلا يوجد فاصل أو انفصـال زمني كوني لهذا التجدد في الخلق الآني، بل زمـان ذهـاب الصـورة هـو عـين زمـان وجودها الجديد. وهذا الخلق الجديد يلتبس على الملاحظين، فيظنـون أنّ الأشياء على حالها لم تتبدل، بل خلقها يتجدد بعدد لا يحصى من المـرات طالمـا هـي موجـودة في العـالم المـادي، وفي صـياغة هـذا الفهـم يقـول ابـن عربـي: «إنّ في العـالم الحسـي والكـون الثابـت اسـتحالات مـع الأنفـاس، ولكـن لا تـدركها الأبصـار ولا الحـواس... وأصـل ذلـك كلـه أعنـي أصـل التغير في الصور إلى مثلها أو خلافها، لتغير الأصل الذي يمد وهـو التحـول الإلهي في الصور... وهو قوله تعالى: (كل يوم هو في شأن)... فلما كـان الله كل يوم هو في شأن كان تقليب العالم الذي هو صور هـذا القالـب مـن حـال إلى حال مع الأنفاس، فلا يثبت العالم قط على حال واحدة زمانًـا فـردًا لأن الله خلّاق على الدوام، ولو بقـي العـالم علـى حـال واحـد زمـانين لاتّصـف بالغنى عن الله، ولكن الناس في لبس من خلق جديـد»[161] . فالعـالم يفنـى في كل لحظة، ويجدد خلقه في كل لحظة، دون انفصال زمني بين الحالين، لأن الزمن نفسه يفنى ويخلق آنيًّا[162]. ولعل ما هو قريـب مـن هـذا مـا ذهـب إليـه ديكارت من أن الأمر يتم بتوسط الإله بين المادة والروح، فهو يخلـق الأثـر في هـذا وذاك بسـرعات خارقـة. إذن، الإلـه يخلـق الوجـود المـادي في كـل

161- الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3 ص198-199.

162- انظر: د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، 429 - 431.

لحظة ونفس زمانيًّا كونيًّا خلقًا إعجازيّـًا، يظهر وجوده من العدم المادي المحض إلى الوجود المادي المحض أو الأزلي. وفكرة الخلق الإعجازي تنتهك السنخيّة لأنها حدث الإعجاز يقف حائلاً أو فاصلاً بين الفاعل المتفردن والمفعول غير المتفردن. نعم نستطيع أن نفترض وجود سنخيّة تقوم على مبدأ النسبة والإضافة كما يرى ابن عربي[163]، وفيها ينسب المخلوق للخالق أو يضاف له بالضرورة العقلية لا أكثر. وبتعبير آخر: السنخية تفترض الإلزام والضرورة، فلا نار بلا حرارة ولا حرارة بلا نار، بينما في الفعل الإعجازي يمكن أن يُفكّ الارتباط فتوجد نار بلا حرارة، بل يمكن خلق نار باردة أو تشع برودة[164]، وما يعنيه ذلك انتهاك للسنخيّة الملزمة بضرورة التناسب بين المعلول وعلّته. وهذا من تبعات عجز مبدأ العليّة.

***

على أنّه ولأهمية هذه القضية رأيت أن أعزّز شرحها أكثر. وذلك من خلال محاولة الإجابة عن السؤال الآتي: هل يشترط في العلاقة بين العلّة ومعلولها أن تكون حتميّة؟

163- يقول ابن عربي: «هو الكامل لنفسه وعينه وكونه لأنه واجب الوجود لنفسه لا تعلق له بالعالم لذاته وإنما كان التعلق من حيث أعيان الممكنات لأنها تطلب نسباً تظهر بها عينها وما ثم موجود تستند إليه هذه النسب إلا واحد وهو الله الواجب الوجود لنفسه تعالى فافتقرت إليه إضافات النسب وافتقرت إليه فهي أشد فقراً من النسب فصح غناه عن العالم لذاته وعينه ولذلك نقول في التقسيم العقلي أن الوجود طلب الكمال والمعرفة طلبت الكمال ولم تجد من بيده مطلوبها إلا الحق سبحانه فافتقرت إليه في ذلك فأوجد الحادث الذي هو عين الممكن فكمل الوجود» الفتوحات المكية، تصدير آلي بواسطة المكتبة الشاملة، ج5ص383.

164- كما في الآية:{قُلْنَا يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ} [الأنبياء: 69]

قد يبدو من اليسير الركون إلى فكرة أن العلاقة بين العلّة والمعلول وبخاصة في الواقع الفيزيائي هي علاقة ترابط حتمي، فما إن تحدث العلّة حتى يستتبعها معلولها وجوبًا، فمثلاً، لا يقرب القطن من النار إلا ويجب أن يحترق. ولكن في الحقيقة فإن هذه القضية جدّلية ونالت قدرًا وافيًا من النقاش في الأوساط المعرفية المتعددة. فقد ذهب بعض المتكلمين وأيضًا بعض الفلاسفة إلى نفي العلاقة الارتباطية أو الحتميّة بين العلّة والمعلول، وبدلاً من ذلك عدّوها علاقة **اقترانات أو تتابع** لا أكثر، مع الاختلاف الجوهري في تفسير سبب تكرار النتائج المترتبة على الأسباب نفسها، فلو قربت النار من القطن ألف مرة فسوف تلاحظ احتراقه كل مرة. ذهب الغزالي إلى أن «الاقتران بين ما يعتقد في العادّة سببًا ومَا يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما مُتضمّن لإثباتِ الآخر، فليسَ من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الرّي والشّرب، والّشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النّار، والنّور وطلوع الشّمس، والموت وحزّ الرّقبة... بل نقول: إنَّ فاعل الاحتراق بخلقِ السّواد في القُطن والتّفرّق في أجزائه وجعله رمادًا هو الله تعالى... أمّا النّار وهي جماد، فلا فعل لها»[165]. الجماداتُ عند الغزالي وهي الطبيعة الفيزيائية للأشياء المادية، غير فاعلة بنفسها، وتكرار الظّاهرة غير موجب للقَول بالحتمِ، وذلك لأنّه يرى بأنّ «ليس لهم دليل إلَّا مُشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النّار، والمشاهدة

165 - تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص166-167.

تدلّ على الحصول عنده، ولا تدلّ على الحصول بهِ وأنّه لا علّة سواه...» ويخلصُ إلى القول بأننا «نسلّم أنّ النّار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنان أحرقتهما ولم تفرّق بينهما إذا تماثلتا من كلّ وجه، لكنّا مع هذا نجوّز أنْ يُلقى نبيّ في النّار فلا يحترق، إمّا بتغيير صفة النّار أو بتغيير صفة النبّي»[166]. بهذا فهو يُنفي الحتم السّببي للقانون الطّبيعي، وبدلًا من ذلك يقولون بعلاقة الاقتران الفاعلة على سبيل الجواز.

بتعبير آخر: لا فاعل على وجه الحقيقة عند المتكلمين إلَّا الله، وكل ما عداه هي عبارة عن تعلّقات واقتراناتٍ وملاحظاتٍ جرت مجرى العادة. وقد تقرر لدّى كبار المعتزلة مبدأ كلاميّ هام وهو مبدأ التّجويز وفيه أنّه من الجائز على الله تعالى أن «يجمع بين القطن والنّار ولا يقع إحراق، وبين الحجر على ثقله والجو على رقّته ولا يفعل هبوطًا»[167].

وفي القرن الثامن عشر كان هيوم من أشد المنتقدين لفلسفة العليّة، إذ رفض التفسيرات الاستنباطية لعلاقة العلية واستبدلها بالتفسير التجريبي، الذي ألغى بموجبه فكرة أن تكون الظواهر التي نسميها عليّة تُنتِج بقوة ما ظواهر أخرى مقترنة معها، حيث لم يجد واقعة ما مطابقة لكلمة «القوة»، فجميع الأحداث كما يرى تبدو مفككة ومنفصلة عن بعضها، أي أن الحادثة تتبع الأخرى، وتبدو مقترنة معها، لكنها لا تبدو أبدًا مرتبطة بها. فالمعطيات المباشرة هي «تعدد اقترانات لا ارتباط فيه». وبذا ترجم العلّية على أنها تعاقب زمني يتسق اتساقًا ذاتيًّا، أي ترتبط الأحداث عليًّا على

166 - المصدر السابق، ص171.

167 - الأشعري، مصدر سابق، ص310 وص569-570.

المستوى السيكولوجي فحسب، وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك، «فالعلّة موضوع متقدم ومقترن بموضوع آخر، ومن ثم فهو متحد به، بحيث أن فكرة أحدهما تحدد فكرة الآخر». فوفقًا لطرح هيوم أن استنتاج علاقة العليّة ذهني وليس خارجيًّا، لأنه ما من شيء مشخص في الخارج يمكن تسميته بقانون العلية.

في الحقيقة لهذه الفكرة صدىً قوي في الواقع العلمي الحديث وذلك أنّ الفيزياء المعاصرة قد كشفتْ عن انفصامٍ جذريٍّ بين السّببيّة والحتميّة، وبتعبير أدق كشفت عن لا حتميّة الظّاهرة الطّبيعيّة. ووفقًا لذلك لم يعد القانون الفيزيائي قائمًا بتلك الصّرامة التّقليديّة التي كان عليها في قرون سابقة «حيث إنّ القوانين الَّتي نسمّيها (علميَّة) هي نتاج تفكيرنا وفهمنا للعالم وليس بالضّرورة تعبير يقينيّ عن مفرداتٍ وعلائق وأوصاف الظّاهرة؛ فإنّ حقيقة القانون الطّبيعي لم تعدْ تمتلك قيمتها إلَّا بقدر انطباقها على الواقع وبقدر تصديق التّجربة لها»[168]. هكذا تغدو العلائق السّببيّة كما يقول ماكس بلانك[169] محض «تعليمات إرشاديّة أو علامات على الطّريق تساعدنا على إيجاد طريقنا وسط المتاهة المحيّرة للحوادث ويرشدنا إلى الاتجاه الصّحيح الَّذي ينبغي أن يتقدّم فيه البحث لكي يحقّق نتائج مثمرة»[170]. وكما يقول الفيزيائي النظري محمد باسل الطائي: «الحقيقة العلميّة ليست بذلك القدر من اليقين الَّذي يجعلها مطلقة، بل هي تصور ما

168 – المصدر السابق، ص 249.

169 – ماكس بلانك (1858 –1947)، فيزيائي ألماني، مؤسّس نظريّة الكم، وأحد أهمّ فيزيائيّ القرن العشرين.

170 Max Planck, Philosophy of Science, translated by W.H Allen, (London: 1939), p. 76.

قد يكون على قدر كبير من المصداقيّة وقد لا يكون»[171]. أمّا عن التّفسير العلمي لما يظهر لنا أنّه علاقة سببيّة حتميّة في الحوادث، فيمكن توضيحه من خلال المثال الآتي: يحصل احتراق القطن عند تقريب النّار منه ووصول دَرجة الحرارة إلى درجَةِ الاتَّقاد.

والتّفسير الفيزيائي هو أنّ النّار تنقلُ كميّة من حرارَتها إلى مادّة القُطن بالتّدريج فتعمل على تسخينهِ حتَّى يبلغَ درجة الاتّقاد فيشبّ اللّهب فيه، هذا اللّهب يعملُ على تسخين أجزاء القُطن الأُخرى لتتكرّر عمليّة الاحتراق وَفقَ ذات الخطوات الإجرائيّة، هكذا يستمرّ القطن بالاحتراقِ ذاتيًّا بعدئذٍ دون حاجَة إلى نارٍ من خارجه.

هكذا يُمكن مُلاحظة أنّ الظّواهر الطّبيعيّة، تُكرّر العمليّة مرارًا وتكرارًا كلّما توفّرت الشّروط ذاتها، الأمرُ الَّذي يجعلنا نراها ثابتة لا تتغيّر ما لم يكُن هنالك مانع آخر يمنعُ وقوعها بقانونٍ طبيعيٍّ آخر، فلو كان مثلًا جزء من القطنِ مُبلّلًا لدرجةٍ لا يكفي معه اللّهب في إيصالِ الأجزاء المبلّلة إلى درجةِ الاتّقاد فإنّ عمليّة الاحتراق تتباطأ مثلاً عند هذا الحد، وعلى هذه الشّاكلة تتفاعل قوانين الطّبيعة مع بعضها. فهل فسَّرَ العلمُ الظاهرة؟ أم قام بوصفها ثم أجمل الوصف بصيغةٍ محدّدة أطلق عليها اسم قانون فيزيائي؟

في الحقيقة، إذا كنّا نُريد تفسيرًا فإنّنا نُريد أن نعرفَ لماذا تنتقل الحرارة تلقائيًّا من الجسم السّاخن إلى البارد لتسخّنه؟

يقولُ بعض العلماء: أنّ الطّبيعة تميلُ إلى الاستقرار، لكن لماذا تميلُ

171 – د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، 2010، ص 246.

الطّبيعة إلى الاستقرار؟ لا إجابة مقنعة علميًّا بهذا الصّدد. كما يَرى الطَّائي فإنّ «ما نقوم به نحنُ في الفيزياء يشملُ على وصف حقائق العالم كما نرَاها، وكلّ ما نبدعهُ هو حالةٌ تقريبيّة»[172].

عندَ التّعمق في البحثِ عن التّفسير الفيزيائي الرّاسخ للظّاهرة، نضطرّ إلى الدّخول إلى المستوى الذّرّي وهناك تظهر الخصائص الكموميّة بفاعليّتها التّقريبيّة أو الاحتماليّة. هذا الفهمُ العلمي حين نعكسهُ على ظاهر ما نُسمّيه قانونًا طبيعيًّا نُصبح ملزَمين علميًّا بأنْ نقول: أنّ الظّاهرة الطّبيعيّة لو تكرّرت بشكلٍ مُطّرد مليارات المليارات من المرّات، فإنّ القانون الَّذي نضعهُ ليصفها احتمالي أو تقريبي، إذْ ليسَ القانون تفسيرًا مطابقًا للواقع الموضوعي، وإذا كان ما يُسمَّى القانون الفيزيائي مطابقًا لشيءٍ في الطّبيعة فهو مطابق لما يظهر من الظّاهرة في المستوى ما فوق الذّري ممّا يُمكن أن تُدركهُ الحواس ويخضع للملاحظة والقياس. بكلمات أخرى:

هل أنّ قوانين الطّبيعة والعلاقات السّببيّة فيما بينها حتميّة أم لا؟

كان الأمرُ محسومًا عند الفيزيائيين في القرنِ التّاسع عشر عندما تمكّنوا من وضعِ قوانين الحَركة تلك الَّتي صاغها هاملتن ولاغرانج[173] ولابلاس، الأمرُ الَّذي أفرزَ المفهوم الحتمي للطّبيعة وقوانينها. لكن مع مطلع القرن العشرين ومع ميكانيكا الكم انقلبت المفاهيم تمامًا إذ ظهرَ مفهوم اللّاحتم كنتيجةٍ لاعتمادِ التّصوّر الموجي للجسيماتِ الذّريَّة، فبدلًا من أنْ يُنظر إلى الجسيم الماديّ على أنّه شيءٌ متحيّزٌ وغير قابل للانقسام أصبح التّصور

172 – دقيق الكلام، مصدر السابق، ص 157.

173 – جوزيف لويس لاغرانج (1736–1813)، تخصّص في الرّياضيّات والفيزياء الرّياضياتيّة.

الجديد موجه ممتدّة تخضع للتبدّل والتّغير المستمر.

وفقًا لذلك أصبحَ الجزم بوقوعِ الحوادث غير وارد في التّصور الكمومي الجديد. بل إنّ هناك ما هو أبعد من ذلك فقد صرّح الفيزيائي الكَبير وفيلسوف العلم هانز ريشنباخ، بالقول: «ونحنُ لا نستطيع استبعادَ إمكان مجيء يومٍ تصلُ فيه جزيئّات الهواء في غرفتنا، بالصّدفة المحضة إلى حالةٍ منظّمة تتجمّع فيها جزيئات الأوكسجين في جانبٍ من الغُرفة، وجزيئات النتروجين في الجانب الآخر، إنّ إمكان وقوع مثل هذه الحادثة لا يُمكن أن يستبعد استبعادًا مطلقًا. وبالمثل لا يستطيع الفيزيائي استبعاد أن يجيءَ وقت يغلي فيه الماء عندما نضع مكعّبًا ثلجيًّا في كوب من الماء، ويصبح الثّلج من البرودةِ مثل غرفةِ التّجميد، لكن من الجدير بنا، أن نعرفَ أنّ هذا الاحتمال أضعف كثيرًا من احتمالِ نشوب حريقٍ في كلِّ بيتٍ من بيوتِ مدينة ولأسباب مستقلّة»[174].

إن ريشنباخ وأمثاله كرودلف كارناب[175] وريتشارد دوكينز[176] وآخرين؛ لا يستبعدون الحوادث النّادرة الحدوث استبعادًا مطلقًا، حتَّى إنّ قائلهم قال: «الكون فيما أظنّ شخصيًّا، ليس فحسب أغرب مما نفترض، إنّما هو

174 – هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندريّة، 2004، ص150.

175 – رودولف كارناب Rudolf Carnap: فيلسوف ومنطقي ألماني، يهودي الأصل، وأحد أبرز زعماء الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة logical positivism، تخصّص في الفيزياء والرّياضيات والفلسفة.

176 – كلينتون ريتشارد دوكينز Clinton Richard Dawkins: ولد في 1941 في نيروبي، كينيا، هو عالم بيولوجيا تطوّريّة وإيثولوجيا بريطاني وفيلسوف في الأديان وكاتب أدبيّات علميّة. وهو معروف بآرائه في الإلحاد ونظريّة التّطور كما أنّه من أبرز منتقدي نظريّة الخلق ونظريّة التّصميم الذّكي.

أغرب ممّا يُمكن أن نفترضه»[177]، وهذا اللّااستبعاد الّذي يُكافئ الإمكان العقلي هو نتيجة مقبولة عقليًّا لأنّه يخلو من تناقضاتٍ منطقيّة.

وعلى هذا خطا العلم خطوته بالانتقال من التموقع في خانة الحتم والذي يعرّف بـ(وقوع المُسَبَب وجوبًا حال توفّر السّبب) إلى خانة اللّاحتم والذي يعرّف بـ(وقوع المُسَبَب جوازًا عند توفّر السّبب). وقد ذهب العلماء الى أن للاحتم أهمية قصوى في حياتنا اليومية فضلاً عن أهمّيته بالنّسبة لبنية الكون وفي تصرّف الأشياء، بخلاف ما لو كان العالم الطّبيعي حتميًّا، وبيان ذلك:

إنّ الحتم الطّبيعي يعني الخيار الواحد أو بكلمةٍ أُخرى اللّاخيار. ولو كانَ نظام العالم محكومًا بالحتمِ لم نتمكّن من رؤيةِ كلّ هذا التّنوع وهذا الطّيف العريض من المخلوقاتِ والأشكال والألوان وهذا التّباين الواسع في مكوّناتِ العالم الحيّة وغير الحيّة. ذلك أنّ اللّاحتم المجهري هو الَّذي يضعُ أمام الأشياء قدرًا من الحريّة الطّبيعيّة الَّتي تجعله قادرًا على تحقيقِ التّنوع، وبالتّالي تحقيق الازدهار وإلّا لكان العالم كلّه لونًا واحدًا، رماديًّا أو أسودَ أو أبيضَ.

التّفاعلات النّووية الَّتي أدّت إلى تكوين نوى الذّرات المختلفة، بل وتكوين نظائر مختلفة للعنصر الواحد هي ليست إلَّا نتاج اللّاحتم الكوانتي، والتّفاعلات الكيماويّة بين الذّرات والجزيئات هي الأخرى محكومة أيضًا باللّاحتم الكوانتي ممّا يُؤدّي إلى تخليق جزيئاتٍ متنوّعة.

177 – وهو هالدين. انظر: آمير أكزيل، التّعالق أكبر لغز في الفيزياء، ترجمة: عدنان علي الشّهاوي، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص7.

على المستوى الأعقد فإنّ التّكوين الجيني الحي والتّنوع الحيوي هو ليس إلّا نتاج لهيمنة اللّاحتم الكوانتي، في الواقع إنّ الطّفرات الجينيّة الّتي أدّت إلى كلّ هذا التّنوع الحياتي الهائل الّذي نراه على الأرض ممتدًا من الخلايا البدائيّة عديمة النّواة وحتّى مستوى التّعقيد الحيويّ الهائل للكائناتّ الرّاقية ومنها الإنسان إنمّا هو نتاج اللّاحتم الكوانتي على المستوى الجزيئي.

إذن، اللّاحتم قانون أساس في بنية العالم ليكون بهذه الصّورة ولو لم يكن لكانَ عالمنا هذا مختلفًا جدًّا وبالجزم لن تكون فيه حياة متطوّرة أبدًا.

لسائلٍ أن يسأل: لماذا لا تظهر الصّفات الكوانتيّة الغريبة في عالم الحياة اليوميّة، إذ يبدو كأنّنا قادرون على حساب الحركاتِ بدقّة كبيرةٍ جدًّا إن لم نقل لا مُتناهية، لدرجةٍ يُمكن حساب مواقع الشّمس والقمر والكواكب السّيارة لمئات السّنين القادمة بدقّة تصلُ إلى 1٪ من الثّانية، فكيف يتوافق هذا مع اللّاحتم الكوانتمي وضياع الدّقة؟ الجوابُ: في عوالم الحياة اليوميّة لا يظهر اللاحتم ليس لأنّه غير موجودٍ، بل لأنّ قيمته ضئيلة جدًّا، ومن ضآلتها تُصبح مهملة من النّاحية العمليّة، وفرق بين الضّآلة والعدم.

إذن، وفقًا للعلم يمكن القول بأن العلاقة بين العلّة ومعلولها في الواقع الفيزيائي هي علاقة جوازية أو احتمالية أو لا حتمية. وينتج عنه: مبدأ العليّة احتمالي جوازي أو لا حتمي.

وعندنا؛ إنّ لازم النتيجة القائلة بأنّ العلاقة بين العلّة ومعلولها احتمالية هو أن العلّة تضمر الدلالة على المعلول وبالعكس لا أن كلّاً منهما يدل على الآخر دلالة صريحة. غير أن النظر المعمق لهذه القضية يحملنا على القول بأن العلاقة بين العلّة والمعلول في مستوى الواقع الفيزيائي متضامرة

أي ذات بعدين متتامين: مظهر ومضمر.

في البُعد المُظهَر يقال تجوزًا: الدلالة تكون مباشرة، وفيه: المعلول يدل على علته بصفة مباشرة أو العلّة تستتبع معلولها لزومًا. ولكن هذا البُعد يضمر لا مثيله، وهو أن الدلالة من حيث الأصل غير مباشرة أو احتمالية وتلك هي طبيعتها الحقيقية. وبالتالي فالعلاقة بين العلّة ومعلولها مباشرة ولا مباشرة بحسب الدلالة التي نقرنها بها.

وبالنتيجة فمهما نَصِف طبيعة العلاقة بين العلّة والمعلول، فإن ذلك الوصف ينطوي على حقيقة أساسية وهي كونه وصفًا نسبانويًّا. يعني إن قلنا: العلّة ترتبط بمعلولها ارتباطًا مباشرًا، فمقولتنا هذه نسبانوية لأن الارتباط مقيّد بدلالة محددة ضمن مدى معين، وكذلك إن قلنا العكس.

النتيجة الرابعة: اللاتماثل الأبستطولوجي

يلزم عمّا تقدم؛ الأخذ بما نسميه بـ(مبدأ اللاتماثل الأبستطولوجي). ولبيان المقصود بهذا المبدأ سنشرح ما نقصده بالتماثل واللاتماثل أولاً:

جاء في المصطلحات الكلامية؛ «المتماثلان: كلّ معقولين حصلا في الذّهن إمّا أن يكون المفهوم من أحدهما بتمامه هو المفهوم من الآخر بتمامه؛ بحيث يكون كلّ منهما سادًّا مسدّ الآخر في المعقولية أولاً، فإن كان الأول، فهما المتماثلان»[178]. والمعنى نفسه ينطبق على الأشياء خارج الذهن، فقد قيل: «الاثنان إذا كانا متشاركين (أو متساويين) في تمام الماهيّة فهما متماثلان»[179]، كزيد وعمرو. ومن البديهي القول بأن اللاتماثل هو

178- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مصدر سابق، ص134.

179- شرح تجريد الاعتقاد، ص104 واللوامع الإلهية في المباحث الكلاميّة، ص25.

العكس من ذلك، أي إذا كان الاثنان غير متساويين أو متشاركين بتمام الماهية فهما لا متماثلين.

فإذا افترضنا أنّ العلّة الأولى تماثل معلولها (الكون)، فإن هذا الفرض يقود إلى أحد احتمالين: إمّا أنّ العلّة الأولى أيضًا لها علّة سابقة لها شأنها شأن معلولها المماثل لها، وهذا الاحتمال باطل لبطلان الدور والتسلسل اللانهائي. وإمّا أن المعلول (الكون) هو أيضًا علّة أولى مثل العلّة الأولى السابقة له بسبب التماثل. وهذا الاحتمال باطل أيضًا لأنه يتناقض مع فرض أن الكون معلول لعله سابقة، وإذن، فالعلّة الأولى يجب ألّا تماثل معلولها (الوجود الكوني المادي) بالضرورة.

وكان الشيخ ابن عربي قد نبّه على استحالة المماثلة بين الحق والخلق ولو من وجه وإلا وقعنا في التناقض فقال: «لو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار وهذا في حق الواجب محال، فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال، فإن وجوه الممكن تابعة له وهو في نفسه يجوز عليه العدم فتوابعه أحرى وأحق بهذا الحكم، وأيضًا لو جمع بين الواجب لذاته وبين الممكن وجه لثبت للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع، وما ثمَّ شيء ثبت للممكن من حيث ما هو ثابت للواجب بالذات، فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال»[180].

بناءً على هذا فإن اللاتماثل يفرد العلّة الأولى بوصفها مفهومًا لاهوتيًّا أو

180- الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1ص61.

لا ماديًّا عن معلولها الفلسفي المادي، وجوديًّا ومعرفيًّا أو كما نصطلح أبستطولوجيًّا. وهذا الإفراد يُلزم بنقض المساواة أو المضاهاة أو المشابهة بينهما، ويؤكد لزوم اللاسنخيّة بين العلّة الأولى وما سواها.

ولكن، تفترض السنخيّة التناسب بين العلّة ومعلولها، بينما يفترض اللاتماثل ضرورة اللاتناسب أو اللاسنخيّة بين العلّة الأولى ومعلولها، وهذا يوحي بالتناقض! نقول: لما كان شرط السنخيّة قد تمَّ أصلاً استقراؤه من المعلول (الكون)، ولما كان المعلول الكوني لا يماثل العلّة الأولى (مبدأ اللاتماثل) فمن المنطقي أن ينسحب مفهوم اللاتماثل ذاك على السنخيّة أيضًا، فيصار إلى ضرورة افتراض وجود نوعين من السّنخيّة؛ إحداهما تستند إلى قسم المفاهيم الفلسفية وأخرى تسند إلى قسم المفاهيم اللاهوتية. ويمكن تسمية الأولى بالسّنخيّة الصّاعدة (من المعلول نحو العلّة الأولى)، والثانية بالسنخيّة النّازلة (مِنَّ العلّة الأولى نحو المعلول).

السّنخيّة الصاعدة: هي سنخية فلسفيّة نسبانويّة يقتصر دورها في حدود الوجود الكوني (المعلول).

السّنخيّة النّازلة: هي سَنخية لاهوتية متعاليّة، إعجازيّة أو آياتية، لا تماثل في نسقها السنخيّة الصاعدة.

ووفقًا لذلك، يرتفع التناقض، إذ إنه مع هذا الفرض المزدوج للسّنخيّة، فإن المناسبة بين ما يسمى بالعلّة الأولى والمعلول لا تنتفي لكنها تكون بصيغة متعالية لا تماثل تلك المرصودة في العالم الكوني.

ولتوضيح ذلك اللاتماثل يقال: إن كانت النّار علّة للحرارة، والجليد علّة للبرودة، ولا ينعكس الأمر بينهما بحسب السّنخيّة الصاعدة، فإن العلّة

الأولى التي توجِد النار وحرارتها، والجليد وبرودته هي من حيث السنخية النّازلة ليست مشروطة بذلك التمايز، فقد يمكن للعلة الأولى أن توجد المتعدد وإن كانت متوحدة.

بل إن مبدأ اللاتماثل يلزمنا بالفهم القائل إنّه إن كانت السنخيّة الصاعدة تخبرنا بوجود نوع رابطة تكوينيّة وذاتيّة خاصّة بين العلّة والمعلول، غير موجودة بين تلك العلّة ومعلول آخر. بدعوى أنه إذا لم يكن الارتباط لازمًا بين العلّة والمعلول فإن ما يلزم عن ذلك أنّ كل شيء يصدر من كل شيء. فإن السنخيّة النّازلة من حيث كونها لا تماثل الأولى، لا تجد غضاضة في القول بإمكانية أن يصدر كل شيء من شيء واحد وهو العلّة الأولى.

بكلمات أخرى: إن كانت السنخية الصاعدة تقرر أن العلّة الواحدة مصدر حصول معلول واحد (من حيث النوع)، وإذا تصوّرنا في بعض المواضع أن علّة واحدة، هي مبدأ لحصول معلولات متعددة، فالواقع ليس كذلك، بل تكون هذه العلّة ليست واحداً، بل هي في الواقع مجموعة من حيثيّات وخصوصيّات تكوينيّة وذاتية مختلفة، كل منها مبدأ لظهور معلول خاص. فإن العلّة النازلة، وبناء على مبدأ اللاتماثل، تحتمل أن تكون العلّة الأولى مصدرًا وحيدًا ومتفردًا لجميع المعلولات إيجادًا وإبقاءً دون اشتراط تضمنها على حيثيات متعددة، تكون كل حيثية لمعلول بعينه.

النتيجة الخامسة: ثنائية الدّلالة

يلزم عن القول بمبدأ اللاتماثل الأبستطولوجي افتراض وجود نوعين من الدلالة، وهما؛ الدلالة المُظهَرة والدلالة المُضمَرة.

الدلالة المُظهَرة: هي الدلالة اليقينية، المباشرة، والمستفادة من مثلث المفاهيم العقلية (الماهوية والمنطقية والفلسفية)، ولذا فهي خاصة

بالوجود المادي (المعلول).

الدلالة المُضمَرة: هي الدلالة الاحتمالية، اللامباشرة، والمستفادة من المفاهيم الميتاعقلية (اللاهوتية والمجردة والآياتية) التي لا تماثل مثلث المفاهيم العقلية، ولذا فهي خاصّة بالعلّة الأولى. ولتوضيح تعددية الدلالة أو انقسامها إلى دلالتين نأخذ الأمثلة أدناه:

مثال: الحرارة كمعلول تدلّ على النّار كعلّة متصلة بها (اتصال حسي). وهي كمعلول تضمر الدلالة على العلّة الأولى، كعلّةٍ لا متصلة بها (اتصال غيبي). والنتيجة: الحرارة تدّل دلالة مظهرة وفي الوقت نفسه تضمر الدّلالة أو تدل دلالة مضمرة. وكما تلاحظ فإن معلوليّة الحرارة تعطي دلالتين لا متماثلتين؛ مظهرة متعلقة بالعلّة المسانخة، ومضمرة تتعلق بالعلّة الأولى أو اللامسانخة.

مثال آخر: شروق الشمس يدل على النّهار ويضمر الدلالة على الليل. ذلك أنّ شروق الشّمس علّة مظهرة لحصول النهار في جانب من الأرض، وذلك الشروق بنفسه علّة تضمر الدلالة على حصول الليل في الجانب الآخر من الأرض. فشروق الشمس يظهر الدلالة على شيء ويضمر الدلالة على شيء آخر لا يماثل المُظهَر.

العلّة الأولى وخصائصها

بالاحتكام إلى النتائج الخمس اللازمة أعلاه، فإن بالإمكان استنتاج عددٍ من الخصائص الذاتية لما يسمى بالعلّة الأولى، وكما يلي:

أولاً: خاصيّة وجوب الوجود

إذا كان الموجود إمَّا واجبًا أو ممكنًا (برهان ابن سينا)[181].

وإذا كان المعلول (الكون) ممكن الوجود.

وإذا كانت العلّة الأولى لا تماثل الممكن (النتيجة الرابعة).

فإن العلّة الأولى واجبة الوجود (المنفصلة الحقيقيّة)

ثانياً: خاصية اللامادية

بما أن المعلول مادي

وبما أن العلّة الأولى لا تماثله

فإنّ العلّة الأولى لامادية أو ميتامادية (أو هي مادة أخرى متفردنة)

* مفهوم لامادية أو ميتامادية، لا يراد بها نفي المادية عنه، فمثل هذا النفي يكون دلالة مباشرة سلوبية على نفي الوجود بالمطلق، بل المراد إثبات مادة آياتية متفردنة محتملة خاصّة بذات العلّة الأولى حصرًا، بحيث تكون مما لا ينطبق عليها مبدأ العليّة.

بصيغة أخرى: بما أن المعلول ماديّ فإن هذا يضمر الدلالة على أنّ العلّة الأولى قد تكون لا مادية أو من مادّة متفردنة بها أو أي احتمال ممكن آخر سوى المادّية المعلولة.

181- للمزيد انظر برهان ابن سينا في هذا الكتاب، ص159.

ثالثاً: خاصية اللاتزمكن

بما أن المعلول يخضع لمقتضيات المكان والزمان

وبما أنّ العلّة الأولى ميتامادية (بحسب الخاصية الثانية)

فإنّ العلّة الأولى لامتزمكنة

بصيغة أخرى: بما أن المعلول متزمكن فإن هذا يضمر الدّلالة على أنّ العلّة الأولى لا متزمكنة أو متفردنة التزمكن.

نحو هذا قال أبو العلاء المعري:

والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوزُ عليه كان أو صارَ

رابعاً: خاصية التّماميّة

في المصطلحات الكلامية التّام «هو ما لا يوجد خارجًا عنه ما يكون من نوع وجوده»[182] ويقصد بذلك أن وجود التّام لا يضاف إلى غير ذاته أو إلى ما عليه ذاته.

ويطلق مالبرانش مصطلح (العلّة التامّة) على الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد شيئًا منه، أو من قدرته على التأثير. ويطلق عليها أيضًا تسمية (العلّة المؤثرة أو الفعّالة)[183].

لذا يمكن القول:

(1) بما أن المعلول غير تام (يضاف في وجوده إلى غيره أو إلى غير ما عليه ذاته).

وبما أن العلّة الأولى لا تماثل المعلول. إذن، العلّة الأولى تامّة.

182- شرح المصطلحات الكلامية، مصدر سابق، ص83

183- المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج2 ص98

(2) بما أن المعلول يفقد شيئًا حين يكون مؤثرًا أو فعالاً في غيره. وبما أن العلّة الأولى لا تماثل الوجود المادي. إذن، العلّة الأولى لا تفقد شيئًا عند تأثيرها، فهي تامّة أو مؤثّر أو فعّالة.

بصيغة أخرى:

(1) بما أنّ المعلول غير تام فهذا يضمر الدلالة على أنّ العلّة الأولى تامّة.

(2) بما أنّ المعلول يفقد شيئًا حين يكون مؤثرًا أو فعالاً (قانون الثرموداينك الثاني في الفيزياء) فإن هذا يضمر الدلالة على أن العلّة الأولى نقيض ذلك.

خامساً: خاصيّة الغيبية

بما أن المعلول شهادي (مادي يخضع للتجربة والقياس)

وبما أنّ العلّة الأولى لا تماثله (لأنها متفردنة)

فإن العلّة الأولى لا شهادية أو غيبية.

الفصل الخامس

الفلاسفة والعلّة الأولى

قاعدة بطلان قياس المُعجِز على المُتَعقَل

في ضوء ما تقدم من نتائج وخصائص، نعرض هنا لقراءة بعض أهم براهين الفلاسفة وآرائهم بخصوص إثبات ما يسمى بالعلّة الأولى، ولكن قبل ذلك علينا أن نقدّم بذكر قاعدة مهمة، وهي قاعدة (بطلان قياس المعجز على المتعقل)، وكما يلي:

يمكن تقسيم العلل إلى قسمين رئيسين: العلّة المعجزة والعلّة المُتعقّلة.

العلّة المتعقلة، هي العلّة التي يمكن قياسها على ما سواها أو القياس نسبة لها، قياسًا حقيقيًّا أو تمثيليًّا، بخلاف **العلّة المعجزة أو المتفردنة** والتي لا يمكن القياس عليها أو نسبة لها لا حقيقيًّا ولا تمثيليًّا، لأن أي نوع من أنواع القياس يثبت السنخيّة ويبطل فردنتها، والحال أن السنخيّة هنا باطلة كما سبق أن بيّنّا، كما أن بطال الفردنة ينتهك مبدأ العليّة وهذا الانتهاك مردود كما هو معلوم.

وإذن؛ فالعلّة المتفردنة هي علّة معجزة، والقاعدة التي يمكن استنتاجها من ذلك تتلخص في: (أي قياس -تمثيلي أو غير تمثيلي- للعلّة المعجزة على العلّة المتعلقة تكون نتيجته دلالة مضمرة لا مظهرة).

سقراط وافلاطون واستدلال الغايّة

مضمون هذا البرهان أن لكل شيء في الطبيعة غرضًا، لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود غير مادي، يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم، ولو كان خلاف ذلك لما رأينا العالم والحياة بالهيئة التي هو عليها والتي تتحرك وفق مسارات غائية محددة.

هنا يمكن ملاحظة أن هذه الأطروحة قاست العلّة المعجزة على العلّة المُتَعقلة بدلالة الغاية. يعني؛ عدّت شروط الغاية في العلّة المعجزة ولوازمها شبيهة بتلك التي في العلّة المُتَعقلة. والحال عندنا أنّ العلّة المعجزة متفردنة، ما يعني أن الغاية عندها أو فيها أمر مجهول الحقيقة، وكل ما نستطيع التوصل إليه بشأنها فلسفيًّا أو تضامريًّا هو أنّ الغاية بالنسبة للعلّة المعجزة لا تماثل الغاية في العلّة المتعقلة. ومما قد يترتب على ذلك هو القول بالفكرة (الفائقة) القائلة: يمكن للعلّة المعجزة أن توجد علّة مُتَعقلة تتسم بالغرضية دون أن تكون هي بنفسها -أي العلّة المعجزة- مشروطة بالغرضية.

في الحقيقة لطالما تساءل الفلاسفة وعلماء الكلام وسواهم من المفكرين عن الأسباب التي دعت (الله) لخلق العالم! والإجابة وفق هذا الطرح هي أن منطق الأسباب وسؤال الأسباب من العلّة المُتَعقلة لا يقع على الله لأنه لا يماثلها. وهذا الطرح لا يستبعد أو لا يتعارض مع فكرة وجود حقيقة اسبابية معجزة خاصة بطبيعة العلّة المعجزة، ولكن ما يستبعده أو ينفيه هو إمكانية الإلمام بتلك الاسبابية أو مقاربتها شكلاً أو مضمونًا. وبتعبير آخر: الاسبابية المتعقلة تضمر الدلالة على وجود

الاسـبابية المعجـزة (اللامتعقلـة)، ولا تـدل عليهـا مباشـرة، ومـا دامـت الاسبابية المعجزة مضمرة وليست مظهرة فهي بالتالي مما يمتنع الإحاطة بها أو التكهّن بحقيقتها.

في الأدبيات الدينية الإسلامية، يقال: إن الله لم يخلق الخلق عبثًا، بل لغاية محددة، وعند السؤال عن تلك الغاية، يجاب: خلق الخلق ليعبدوه {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}[184] ولكن لماذا خلقهم ليعبدوه؟ يقال: ليستكملوا نواقصهم بالتحقق بالكمال الإلهي. ومرّة أخرى؛ وماذا إن استكملوا؟ وماذا إن لم يستكملوا! فريق سيثاب بالجنة وفريق يعاقب بالنار، ومن ثم ماذا؟!

السؤال يبقى معلقًا: لماذا فعل ذلك كله؟ ما كانت غايته من وصول مخلوقاته إلى تلك النهايات الخالدة؟ هل لأمر متعلق به هو أم لشيء خاص بهم؟ جميع الأجوبة هي في حقيقتها شبّه أجوبة وليست أجوبة حقيقية. ثمَّ تأتي الإجابة الخاتمة أو القاطعة المانعة -من بعضهم- وهي: إن لله حكمة لا يعلمها إلّا هو. ويُسأل مجددًا: لماذا يعلمها هو دوننا؟ قد يقال: (لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون). وهكذا سنبقى نلف وندور في ذات الدوائر المفرغة من الإجابات مفتوحة النهايات أو غير محددة المعالم.

وفقًا للتضامر، فإن الحكمة الإلهية ممتنعة المعرفة، ليس لأنها مما لم يطلعنا عليه الله، بل لأنها بطبيعتها مما يمتنع اطلاعنا عليه. وبتعبير آخر:

184- [الذاريات: 56]

طبيعتنا معقولة وطبيعة حكمته معجزة، فلا تناسب أو سنخية بين الاثنتين، نعم معقوليتنا تخبرنا بأن هناك شيئًا من هذا القبيل، ولكن أكثر من ذلك تعجز معقوليتنا عن الإلمام به لأنه ليس من جنس ما يمكنها تعقله، إنها من جنس علّة متعالية أطلقنا عليها تسمية **العلّة المعجزة**.

إذن، ما الغاية من خلق الخلق أو إيجاد الموجودات؟

تضامريًّا، لا غاية معقولة، بل هي غاية معجزة وذلك غاية ما يمكننا قوله بشأنها. ومرة أخرى ننبّه بأن ذلك لا يعني انتفاء الغاية، فقد تكون عنده غاية تتناسب وطبيعته الذاتية هو. بل بالأحرى يعني انتفاء قدرتنا نحن عن الإحاطة بها بسبب عدم التماثل بين طبيعتها وبين طبيعتنا أو طبيعة غاياتنا.

أرسطو وبرهان الحركة

ينطلق أرسطو في استدلاله على وجود العلّة الأولى منَ النَظر في ظاهرتي الزمان والمكان، فالزمان لا بداية له ولا نهاية، لأن كل آن منه له قبل وبعد، فكلما تصورنا آنًا تصورنَا آنًا قبله وآنًا آخر بعده، فالزمان إذن موجود منذ الأزل وإلى الأبد. والزمان مقياس الحركة. فإذا كان الزمان أزليًّا أبديًّا فإن الحركة التي تقيسه لابد أن تكون هي أيضًا أزلية أبدية. وهذه الحركَة لا تكون علّة ذاتها وإلا اجتمع فيها أنها علة ومعلول في آن واحد. وهكذا فلابد أن تكون علة الحركة غيرها وخارجة عنها. ومعلوم أن كل متحرك لابد له من محرك وكل محرك لابد له من محرك وهكذا دواليك. فإما أن يستمر التسلسل إلى غير نهاية، وإما أن يدور على ذاته، وإما أن يتوقف على محرك أول.

فأما التسلسل فهو مستحيل لأن فيه نفيًا للحركة وللمحرك أيضًا، وأما الدور فهو مستحيل أيضًا لأنه يجعل العلّة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد. فلابد إذن من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له. هذا هو المحرك الأول أو علة العلل أو الله. والمحرك الأول لا يتحرك، فهو يمد بالحركة كل ما عداه وهو منزه عنها. فلو كان متحركًا لافتقر إلى محرك، ولافتقر المحرك إلى محرك، (لأن المتحرك يحتاج إلى محرك يحركه)، فهو لا يتحرك ولا محرك له من الخارج. إذن، المحرك الأوّل الذّي لا يتحرك هو الصيغة المشتقة من الحركة للتعبير عن العلّة الأولى التي لا علّة لها.

نقد: من الواضح أن أرسطو استند إلى إبطال التسلسل اللانهائي والدور بدلالة الحركة لإثبات وجود العلّة الأولى (أو العلّة المعجزة كما نسميها)

وهـذا الجانـب مـن برهانـه لا نختلـف عليـه. ولكـن الجانـب الـذي نتوقـف بشأنه هو الاستنتاج من حيث المضمون لا الشكل بأن المحرك الأول لا يتحرك. فمن حيث الشكل تنسجم فكرة أنّ المحرك الأول لا يتحرك مع مبدأ اللاتماثل في التّضامر، ولكن الأمر غير ذلك من حيث المضمون، إذ يذهب أرسطو إلى أنه لو كان المحرك الأول متحركًا لافتقر إلى محرك، وهذا الفهم هو قياس المعجِز على المتعقل، وهو قياس باطل كما بيّنّا فيما تقدم. وبدلاً من ذلك نقول: المحرك الأول يمكن أن يكون غير متحرك أو يمكن أن يكون متحركًا بحركة إعجازية لا تفتقر إلى محرك. والقول بشأن الحركة الأولى هنا كالقول بشأن وجود العلّة الأولى، فوجودها معجز لأنها علة لا علّة لها. فكذلك الحركة إن وجدت تكون معجزة، أي يمكن أن تكون غير مفتقرة لمحرك من غير ذاتها.

الكندي وبرهان التّناهي

يرى الكندي أن العالم محدث من لا شيء "ضربة واحدة" في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة، من جانب علّة فعّالة أولى، هي الله. ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم، ضربة واحدة وفي غير زمان أيضًا[185]. وهنا يمكن القول: تماثل أطروحة الكندي الأطروحة العلميّة التي تذهب إلى الفكرة ذاتها من أنّ العالم جاء دفعة واحدة عن بالانفجار العظيم من وجود ميتافيزيائي غير متزمكن، أي بلا زمان أو مكان فيزيائيين. لكن الفرق بينهما في أمرين:

الأول: يعدّ الكندي الله هو العلّة الأولى لحدوث العالم، بينما الطاقة السالبة هي العلّة الأولى في العلم.

ثانيا: بقاء العالم محدثًا مشروط بإبقاء الله له، بينما لا يوجد مثل هذا الشرط بين الطاقة السالبة والعالم.

ويستعين الكندي في وضع برهان التناهي إلى المقدمات الآتية:

1. الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية.
2. الأعظام المتساويةُ أبعاد ما بين نهاياتها، متساوية بالفعل والقوة.
3. الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها.
4. إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية.

185- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، 1950، ص62

5. إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقلّ مما كان قبل أن ينقص منه.
6. إذا نقص من العظم شيء ثم ردّ إليه كان الحاصل هو ما كان عليه أوّلاً.
7. لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر.
8. العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه.
9. الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية.

وعلى أساس هذه المقدمات، يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له. والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا جسمًا لا متناهيًا، وتصورنا فصل جزء محدود منه، كان الباقي: إما متناهيًا، فيكون الكل متناهيًا بحسب المقدمة التاسعة؛ وإما أن يكون لا متناهيًا، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما فُصل منه فإن الحاصل من ذلك، طبقًا للمقدمة السادسة، هو الذي كان أولاً، أعني لا متناهيًا. لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة، طبقًا للمقدمات الرابعة والخامسة.

وإذن، يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء، وهذا تناقض، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة؟ الأولى والسابعة. لذا لابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيًا وأن يكون جرم العالم متناهيًا تبعًا لذلك. وما كان متناهيًا فهو محدث وما كان محدثًا يحتاج لعلّة فعّالة حقيقية طبقا لمبدأ العليّة [186].

نقد: إذا أثبت البرهان تناهي المحسوس، وكون المتناهي يحتاج إلى علّة

186- انظر: رسائل الكندي الفلسفية، مصدر سابق، ص70-71

فعاّلة حقيقية، وأن تلك العلّة يجب ألّا تكون متناهية، فإنه بذلك يركن إلى بطلان الدور والتسلسل، كما أنه يركن إلى قياس المعجز على المتعقل، وهذه قضايا تجعلنا نعد البرهان يضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى، لا أنه يدل على وجودها دلالة مظهرة.

ابن سينا وبرهان الممكن والواجب

في الإشارات والتنبيهات قسّم ابن سينا الموجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود، فقال: «كلّ موجود إما واجب الوجوّد بذاته أو مُمكن الوجود بذاته»[187].

وذهَبَ إلى أن الممكن الوجود هو الذي يحتاج إلى علّة، حيث قال: «ما حقّه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنّه ليس من وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء، أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود من غير»[188].

فالوجود الممكن هو في ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولأجل الخروج من حالة التساوي يوجد فرضان:

الأوّل: أن يحتاج الى مرجّح.

الثاني: ألا يحتاج إلى مرجّح.

والفرض الثاني باطل؛ لأن الترجيح بلا مرجح باطل بالبداهة[189]، فيثبت الفرض الأوّل، وهو احتياج الممكن- في الخروج من حالة التساوي- إلى علّة[190].

نقد: من الواضح أن ترجيح المرجِح هو الذي أخرج الممكن من حالة

187- الإشارات والتنبيهات، مع شرح لنصير الدين الطوسي، دار المعارف للطباعة والنشر، قسم الثالث، ج3ص19

188- المصدر نفسه، ج3 ص19، النمط الرابع

189- يبدو أنّ هذه البداهة تضمر لا مثيلها التناقضي ولو نظريًّا فقد رأينا في المنظور العلمي، أن النظرية العلميّة أنَّ اللاشيء يمكن أن يكون شيئًا بلا مرجح أو خارج إطار السببية.

190- العلّة والمعلول، مصدر سابق، ج1 ص36

هو فيها لا موجود ولا معدوم إلى حالة الوجود، ولعل حالة لا موجود ولا معدوم يمكن تشبيهها-كما يرى ابن عربي- بحالة التخيل، فأنا قد أتخيّل الآن مثلاً تفاحة بعينها، فصورة التفاحة في ذهني هي حالة وجود الممكن، فلا هي غير موجودة ولا هي موجودة حقًّا في الواقع، ولئن كانت لدي المقدرة اللازمة لتحويل صورة التفاحة في ذهني إلى موجود خارجي محسوس، ففي تلك الحالة يكون الممكن الوجود وبفعل ترجيح قدرتي قد انتقل من (لا موجود ولا معدوم) إلى موجود في الواقع الخارجي. والقضية ذاتها يمكن أن تقال بشأن خلق الممكنات، فهي قبل أن تُخلق أو قبل أن توجد حسيًّا كانت موجودة أولاً في العلم الإلهي والذي يتصف بصفة القدم أو الأزلية. وما أن يرجِّح الله وجود ممكن الوجود (الموجود في العلم الإلهي) فهو ينتقل من حالة تساوي الوجود والعدم إلى الوجود الخارجي المحسوس[191].

والقضية التي تُطرح هنا هي: هَبْ أن الله رجّح وجود ممكن فصار موجودًا في الخارج بعد أن كان في حالة الإمكان (تساوي الوجود والعدم) فحسب، فهذا يعني أن الله لم يكن مرجِّحًا لذلك قبلاً ثمَّ رجّح. فهل فعل الترجيح هذا احتاج إلى مرجِّح أم لا؟

إن قيل: لم يحتج إلى مرجِّح فهذا يناقض قاعدة (الترجيح بلا مرجح باطل بالبداهة). وإن قيل: احتاج إلى مرجِّح فهذا يقود إلى تسلسل لانهائي (وهو باطل بالبرهان).

191- للمزيد انظر رأي ابن عربي في الخيال والممكن الوجود كما في: الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2ص311،313، وج3ص377، 470.

تضامريًّا؛ قاعدة (بطلان الترجيح بلا مرجح) هي صحيحة ضمن مستوى الوجود المعلول أو المتعقل، ولكنها لا تنطبق بالضرورة على العلّة المعجزة أو الواجبة، فمن حيث العلّة المعجزة نحن لا نستطيع أن نجزم ببطلان الترجيح بلا مرجح لأن هذا الجزم ينتهك مبدأ الفردنة. نعم تعجز عقولنا عن استيعاب فكرة أنّ مرجحًّا يترجح بلا مرجِّح، وهذا الشعور بالعجز هو في حقيقته المعلومة المثبتة لإفراد أو فردنة العلّة الأولى عن أي شيء آخر سواها.

ملا صدرا وبرهان الصدّيقين

استخدم ملا صدرا أو كما يسمى صدر المتألهين برهان الوجوب السينوي ولكن بصيغة أخرى، حيث قال: «لما عرفت: أنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة، فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجّح، ولا بد أن يكون ذلك المرجّح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح، وإلّا لكان غنيًّا عنه، ثمّ المرجّح للوجود لمّا امتنع أن يكون عدميّاً وجب أن يكون وجوديّاً فإذًا لابدّ من وجود المرجّح حال حصول الراجح، وهو المطلوب»[192].

الفكرة المضافة في منطق برهان الصديقين تتمثّل فيما يسمّى في المنطق **بالمنفصلة الحقيقيّة**، فحين يُقسِّم ابن سينا الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود، فهذا التقسيم يُقرأ وفق منطق ملا صدرا على أنه تقسيم بصورة **المنفصلة الحقيقيّة**[193]، وهي تعني أنه لا يمكن جمع المنفصلين ولا يمكن رفعهما معًا. ولتوضيح ذلك ضُرب مثل بالعدد 3، والسؤال: هل هو فردي أم زوجي. نحن نعلم رياضيًّا أنه فردي. ولكن الجنبة المنطقية موطن النقاش هنا هي: أننا لا نستطيع أن نجمع الخيارين فنقول هو: (فردي وزوجي) لأن في هذا تناقضًا. وأيضاً لا نستطيع أن نرفع الخيارين معا فنقول: (لا فردي ولا زوجي). بل يقودنا إلى ضرورة الفصل الحقيقي أو القطعي بين الخيارين، وهذا يوجب إثبات أحدهما ونفي الآخر. فإن قلنا: هو زوجي، فهذا يتناقض مع قاعدة القسمة إلى النفس بلا باقي

192- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج2ص131

193- انظر مفهوم القطيعة الأبستطولوجية في هذا الكتاب، ص78.

الرياضية، ما يعني ضرورة رفع خيار الزوجي، وبمجرد رفع هذا الخيار، فإن ذلك يعني إثبات الخيار الآخر بالضرورة، لامتناع رفعهما معًا كما بيّنّا. وإذًا فالعدد 3 فردي وهو المطلوب.

فالمنفصلة الحقيقية تعني أن إثبات أحد المنفصلين بيقين يدلّ على نفي الآخر بيقين وبالعكس. وما يقدمه برهان الصديقين هو أنّ التقسيم إلى واجب الوجود وممكن الوجود هو تقسيم ضمن نطاق المنفصلة الحقيقيّة، وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد شيء هو ممكن الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات أيضًا، لأن اجتماع هذين تناقض صريح. ولا يمكن أيضًا أن يكون وجود ما لا واجب ولا ممكن الوجود. ومن الواضح أنّه من الممكن أن يكون شيء ما ممتنعًا ومستحيلاً (العدم مثلاً)، ولكنّ هذا الشيء لا وجود له، وكلامنا هذا عن الشيء الموجود وليس المستحيل.

وإذن: إن قلنا إن ذلك الموجود المفروض واجب الوجود فهو المطلوب. وإن قلنا إنه ممكن الوجود، فإن الإمكان يدلّ على وجود الواجب، فمفهوم وجوب الوجود كامن في أعماق ممكن الوجود، وذلك أنّ ممكن الوجود يعني الشيء الذي جاء من واجب الوجود، وبدون واجب الوجود لا يمكن حصول ممكن الوجود، بل وحتّى لا يمكن تعقّله، إذ بعد فرض الإمكان يكون لوجوب الوجود لزوم منطقي. وهذا يعني أن واجب الوجود ثابت على كلا الفرضين وهو المطلوب. هذه هي الصورة المنطقية لبرهان الصديقين عند ابن سينا[194].

194- راجع: د. مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة للطباعة والنشر، ط1، 1990، ص180-181

نقد: إنّ المثال الذي ضُرب بشأن السؤال عن زوجية العدد (3) أو فرديته، تنطبق عليه قاعدة المنفصلة الحقيقيّة تمامًا، فهو إن لم يكن زوجيًّا وهذا ممكن التحقق منه فلا بد بالضرورة أن يكون فرديًّا ولا شيء ثالث. وسبب الدقة المنطقية هنا وحدّيتها هو أن الأعداد وقواعدها من الجنس التجريدي المنطقي نفسه. بينما السؤال عن الممكن والواجب فيقع في نوعين أو وجودين لا متماثلين، ما يعني أننا أمام منطقين لا متماثلين أيضًا، لكل وجود منطقه. مجال منطق وجود الممكن هو في حدود عالم الممكنات؛ أو وجودنا الحسي وما يتعقل منه، بينما مجال منطق وجود الواجب فهو مخصوص بذات الواجب نفسه. فالأصل هنا وجود ما أُسميه (قطيعة أبستطولوجية) بينهما. هنا، ما أدرانا أنّ (3) لا يمكن أن تكون زوجية أو زوجية وفردية في نفس الوقت أو لا زوجية ولا فردية أو أي احتمال آخر في منطق واجب الوجود؟! لا أحد يستطيع الجزم بذلك إلا إن كان أهل الله الكاملين كما يقول الصوفية! يعني يكون متحققًا بصفات الله التي تمكنّه من معرفة الحقيقة المتفردنة، وهذا مدخل لا يمكن التحقق منه في نطاق العقل والمنطق العقلي، ما يوصلنا إلى نتيجة أننا لا نملك الإجابة اليقينية عمّا هو عليه الحال في مرتبة واجب الوجود.

إذن، إن أردنا أن نطبق قاعدة المنفصلة الحقيقية عليهما معًا، (أعني على الوجود الواجب والوجود الممكن) فعلينا أن نجري تعديلاً على تلك القاعدة أوّلاً، بحيث لا تعود تتناقض ومنطق كل وجود من الوجودين. والتعديل الذي نراه يرفع التناقض ذاك، هو افتراض أنّ نتيجة المنفصلة الحقيقية تكون دلالة مضمرة لا مظهرة.

فخلاصة وجهة نظرنا هي: أننا لا نختلف مع البرهان المعتمد على

قاعدة المنفصلة الحقيقيّة، فنعم، ما دام هناك ممكن الوجود فلابد من وجود واجب الوجود وإلّا حصل التناقض أو كان الدور والتسلسل اللانهائي. ولكننا نرى هنا أن وجود الممكن الوجود يضمر الدلالة على وجود الواجب الوجود لا أنّه يدل عليه دلالة صريحة.

وبتعبير آخر: وجود الممكن علامة على وجود الواجب أو هو قرآنيًّا عبارة عن آية ربما تكون كبرى في دلالاتها على وجود الواجب، لا أن الممكن يدّل دلالة صريحة أو معلنة على وجود الواجب.

ديكارت وبرهان الفكرة الواضحة

لدى ديكارت براهين عديدة في إثبات وجود العلّة الأولى، وقد اخترنا منها ثلاثة هنا وهي:

البرهان الكوزمولوجي: أنا موجود. واقع وجودي يثبت أنّ الله موجود.

البرهان الانطولوجي: إنّ فكرة الله، كفكرة فقط، تثبت وجود الله.

البرهان الايدلوجي: فيَّ فكرة عن الله. هذه الفكرة لا يمكن أن تصدر عني. إذن هي تثبت وجود الله[195].

وفيما يلي تفاصيل أكثر عن هذه البراهين:

البرهان الكوزمولوجي: استند ديكارت إلى مبدأ العليّة، ليستنتج بأن مقدار وجود العلّة الفاعلة الكلية ليس بأقل قدرًا من وجود المعلول، إن لم يكن بالأحرى أكبر منها، فقال: «بديهي بالنور الفطري، أن يكون في العلّة الفاعلة الكليّة، من الوجود، قدر ما في معلولها، على أقل تعديل. وإلا من أين يستمد المعلول وجوده إلّا من علّته؟ وكيف تستطيع العلّة أن تمدَّ المعلول بالوجود، لو لم تملك الوجود في ذاتها؟... مثلاً إن الحجر، الذي لم يوجد بعد، لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود، إذا لم يكن قد أحدثه شيء يملك في ذاته، حقًّا، أو فعلاً، كل ما يدخل في تركيب الحجر، أي يملك في ذاته الأشياء عينها الكائنة في الحجر، أو أشياء أخرى أرفع منها. والحرارة، أيضًا، لا يمكن أن تتولد في شيء كان خاليًا منها، قبلًا، إلّا بشيء يكون على الأقل من نوعٍ، أو من درجةٍ، أو من طراز، معادلٍ للحرارة في الكمال، وقس

195- تعليقات حول: تأملات ميتافيزيقية للفلسفة الأولى، المصدر السابق، ص73.

عليه سائر الأشياء. أضف الى هذا أن فكرة الحرارة، أو فكرة الحجر، لا تحدث عندي، لم تضعها فيّ علّة من العلل تحتوي، بذاتها، قدرا من الوجود، يعادل، على الأقل، ما اتذهن أنه في الحرارة، أو الحجر. فمع أن تلك العلّة لا تنقل إلى فكرتي شيئًا من وجودها الفعلي، الحق، ينبغي ألّا نظن بذلك أن وجودها أقلّ وجوبًا. بل ينبغي القول إن الفكرة التي هي عمل من أعمال الذهن، تستلزم طبيعتها ذاتها وجودًا، غير الذي تتلقاه وتستفيده من الفكر، أو الذهن، حيث تعتبر نمطًا من أنماطه، أي حالاً، أو نحوًا من أنحائه. ولكي تحتوي الفكرة على هذا الوجود الذهني، لا ذاك، يجب عليها أن تكتسبه من علّة يلتقي فيها، على الأقل، قدر من الوجود الموضوعي يعدل ما تشتمل عليه تلك الفكرة من الوجود الذهني. إذا افترضنا أنّ الفكرة تتضمن شيئًا، لا يوجد في علتها، فمن الواجب أن تكون الفكرة قد استفادت هذا الشيء من العدم»[196].

إذن، لولا وجود العلّة الأولى (الفاعلة الكليّة) لم يوجد المعلول، ويمكن تلخيص هذا البرهان بالصيغة:

بما أن المعلول موجود

وبما أن المعلول لم يوجد نفسه ولا يستطيع أن يبقى نفسه موجودًا

إذن؛ العلّة الأولى (الفاعلة الكليّة) موجودة

البرهان الأنطولوجي: في هذا البرهان يناقش ديكارت فيما إذا كانت فكرة الله آتية من صناعة الذهن أم هي آتية من وجود حقيقي خارجي؟

196- المصدر السابق، ص31

ولكي يعرف الإجابة عن هذا السؤال يضع المعيار الذي سيتحرك وفقًا له، فيقول: «إذا بلغ الوجود الذهني، لفكرة من أفكاري، درجة تجعلني أعرف بوضوح أن الفكرة ليست فيّ حقًّا بالفعل، وبالتالي لست قادرًا أنا نفسي على أن أكون علّتها، اقتضى جبراً أن يكون هنالك موجود آخر هو علّة هذه الفكرة»[197].

يستعين ديكارت هنا بموضوعة التناهي، فيرى أنّ المتناهي لا ينتج من الأفكار إلّا ما هو متناهٍ، فإن وجدت في الذهن فكرة عن اللامتناهي فهذه الفكرة آتية من الخارج وليس من صناعة الذهن (المخيال أو التخيل) لأنها ليست من جنس أو طبيعة المتناهي. يعني مثلما أن شجرة التفاح لا تنتج برتقالاً فإن ذهن المتناهي لا ينتج فكرة اللامتناهي، ما يعني أنّ الذهن حين يفكر في اللامتناهي فإن ذلك التفكير يكون آتيًا من وجود موضوعي خارجي، يقول ديكارت: «إن كانت فكرة الجوهر هي فيَّ، وكنت أنا جوهرا [لا متناهيًا أزليًا الخ]، فمن اللاضروري أن تكون لدي فكرة عن اللامتناهي، انا أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها في جوهرًا لا متناهي حقًّا»[198].

إذن، بحسب البرهان الأنطولوجي: إن فكرة الله (اللامتناهي)، كفكرة فقط، تثبت وجود الله إذ «لو لم يكن ذهني مشغولاً بأحكامه المسبقة، ولو لم يكن فكري منصرفًا على الدوام إلى صورة الحسيّات، لما كان ثمّة أمر أعرفه بأسرع ولا بأيسر مما أعرف الله. وهل يوجد ما هو أوضح، وأبين،

197- المصدر السابق، ص32

198- المصدر نفسه، ص34.

من القول بأن هناك الها إلهًا، أي موجوداً، أعلى، كاملاً، قد تفرّدت ماهيته بأن الوجود الواجب، أو السرمدي، منطوٍ فيها... فهو إذن موجود»[199].

ومن جانب آخر: يعزز ديكارت فكرته عن الوجود الإلهي بمقولة التلازم التام بين الوجود والجوهر (الماهية) فيعدهما ثنائية متكاملة لا انفصام فيها وإلّا حصل التناقض فيقول: «لقد اعتدت، في سائر الأشياء، أن أميّز بين الوجود والجوهر، مما يدفعني إلى الاعتقاد أنّ وجود الله يفصل عن جوهره، وهكذا أتذهن الله غير موجود في الواقع. لكن، حين أنعم النظر، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره، كما لا ينفصل جوهر المثلث، المستقيم الأضلاع، عن أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لذا لا يكون تذهيننا لإله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقل تناقضًا عن تذهننا لجبل غير ذي وادٍ»[200].

ويقول أيضًا: «ولكن، إذا كنت لا أستطيع أن أتذهن إلهًا بغير وجود، كما لا أستطيع أن أتذهن جبلاً بغير وادٍ، فإن تذهني للجبل مع الوادي لا يستلزم أن يكون أي جبل في الخارج. كذلك تذهني أن الله موجود، إنّ هذا لا يستلزم كون الله موجودًا بالواقع. إذ ليس لفكري سلطان على الأشياء. ألست قادرًا أن أتخيل فرسًا ذا جناحين، مع أنه لا وجود لفرس ذي جناحين؟ لربما كنت قادرًا على أن أنسب الوجود إلى الله الذي لا يوجد حقًّا؟ هذا تفكير غير صحيح، لأن الاعتراض ينطوي على مغالطة مخبوءة

199- المصدر السابق، ص52.

200- المصدر نفسه، ص50.

فيه. صحيح أن تذهني جبلاً بغير وادٍ، لا يستلزم وجود أي جبل ولا أي وادٍ، في الخارج، ولكنه يستلزم ألّا ينفصل الجبل عن الوادي، سواء كانا موجودين أم غير موجودين. أما ألّا أستطيع تذهّن الله إلّا موجودًا، فهذا يوجب أن يكون الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم يكون موجودًا حقًّا. ليس لأن فكري يفرض هذا الوجود عليه ويفرض سلطانه على الأشياء، بل بالعكس، إن واجب وجود الشيء ذاته، أي واجب وجود الله، هو الذي دفعني إلى أن اتذهنه أتذهنه على هذا النحو، إذ لا يمكنني ان أتذهن إلهًا لا وجود له (أي كائنًا كاملاً إطلاقًا بدون كمال مطلق) كما يمكنني أن أتذهن فرسًا ذا جناحين أو بغير جناحين»[201].

ففكرة ديكارت أنه كما لا يمكننا أن نفصل بين فكرة الوادي عن فكرة الجبل، فإننا لا نستطيع أن نفصل بين الوجود الذهني للإله ووجوده الخارجي، وذلك لأن الوجود الذهني للإله بالخصائص والصفات التي يفترضها العقل، لا تستقيم إلّا بالوجود الخارجي، ويمكن صياغة فكرة ديكارت بالصيغة المنطقية الآتية:

1- يمكن تصور وجود شيء كامل في العقل.

2- من اشتراطات الكمال أن يكون موجودًا في الواقع (الخارج)

3- إذن، الكامل موجود في الخارج.

وإلا فإن الإمكانية لتصوّر وجود الكامل تكون غير ممكنة، والحال أنها ممكنة، فالكامل موجود في الخارج، وهو المطلوب. وبكلمات أخرى:

201- المصدر السابق، ص50 -51.

يستحيل أن نتصور شيئًا كاملاً دون أن يكون في الخارج لأنه حينها لن يكون كاملاً.

الفكرة هي: هل يمكن للعقل أن يتصور وجود شيء كامل في الخارج، فإن كانت الإجابة: لا، فهذا خلاف الواقع الذي يلمس فيه بوضوح أنّ العقل يتقبّل مثل هذا التصور. وإن كانت الإجابة: نعم، فهذا التصور لا يكون متّسقًا أو غير متناقض إذا لم يكن ذلك الشيء الكامل المتصور وجوده، موجودًا بالفعل في الخارج.

البرهان الأيدلوجي (برهان الكمال): استدّل ديكارت على وجود العلّة الأولى عن طريق فكرة الكمال ومؤداها: إنّ كلاً من المؤمن والكافر والشّاكّ، يقيم إيمانه أو كفره أو شكّه على رأي صادر عن عقله وفكره، وما دمت أفكّر، إذاً أنا موجود، وإذا كنت موجوداً، فإمّا أن أكون أوجدت نفسي، أوجدني غيري. فإذا كنت أنا الّذي أوجدت نفسي، فإنَّ فيّ عيوبًا ونقائص لا بدّ من تلافيها كي أصل إلى الكمال، ولكني رغم شوقي إلى الكمال، فإنّي لا أستطيع تحقيقه، وما دمت لا أستطيع تحقيقه، فأنا عاجز. وما دمت عاجزاً عن تحقيق الكمال لنفسي من باب أولى، فإنني أشدّ عجزاً عن خلقي لنفسي. يقول ديكارت: «لو كنت خالق نفسي، لما شككت في أمر، أو رغبت في أمر، ولا افتقرت إلى أيّ من الكمالات، ذلك لأنّني سأمنح نفسي حينئذٍ كلّ كمال يخطر ببالي فأكون إلهًا»[202]. وإذن فقد خلقني غيري، فهو علّتي وأنا معلول له، وهذا الغير لا بدّ من أن يكون

202- انظر: المصدر السابق، ص34.

أكمل مني، لأن النّاقص لا يخلق ما هو أكمل منه، ولا يمكن أيضاً أن يكون مماثلاً لي، فلم يبق إذاً إلا المطلق، أو العلّة لذاته، وهو الواحد الخالق الأحد. ومن جانب آخر يرتبط هذا البرهان بالبرهان الأنطولوجي، من حيث إن الكامل لا يشك في شيء، ولا يرغب بالحصول على شيء، وما دام ديكارت يشك ويرغب فهو ليس بكامل، وما دام غير كامل ويعرف ذلك من نفسه، إذن فلا بد من وجود كامل. لأنه لو لم يكن هناك كامل يقاس عليه النقص لما كان لمفهوم النقص من معنى ولا وجود. وبعبارة أبسط: وجود النقص يدل على وجود الكمال، وقد وضّح ديكارت هذه الفكرة بالقول: «أرى أنّ الله سابق لذاتي وإلّا كيف أعرف أنّي أشكّ، وأرغب، أعني أنّ شيئًا ينقصني، وأنّي لست كاملاً كل الكمال، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هو أكمل من كياني، أعلم بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب»[203]. ولقد شرح ما يعنيه بلفظة الله وكذلك صفات الكمال التي يجب أن تكون موجودة بالقياس إلى ما فيه من نقص فقال: «أقصد بلفظ الله جوهرًا؛ لا متناهيًا، أزليًّا، منزهًا عن التغير، قائمًا بذاته، محيطًا بكل علم، قادرًا على كل شيء، خلقني أنا وخلق جميع الأشياء الموجودة»[204].

في الحقيقة، يرى ديكارت أنّ النقص ليس بقائم في الصفات فحسب، بل هو يتعلق بجوهر التكوين أو وجود الشيء نفسه، فالشيء لا يستطيع أن يحفظ استمرارية وجوده ما لم تكن هناك علّة كاملة قادرة على إبقائه كما هو في كل آن. فبحسب ديكارت "أنّ حفظ جوهر من الجواهر عبر لحظات

203- المصدر السابق، ص34.

204- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وجوده، هو على غرار الخلق، من خصائص الكائن الكامل، وبالتّالي، ككائن غير كامل، لا أمتلك القدرة على حفظ وجودي في الزّمن، فأنا لست بقادر أيضًا على خلق نفسي؛ أي أنّني لا يمكن أن أكون علّةً لوجودي". وبهذا يؤكّد ديكارت أنّ الله هو علّة الوجود، بل علّة ديمومة الإيجاد بوصفه كاملاً.

نقد: تنطوي براهين ديكارت على المآخذ المبينة في أدناه:

أولاً: بالنسبة للبرهان الكوزمولوجي، يلاحظ فيه قضية قياس المعجز على المتعقل بالاستناد إلى التناسب أو السنخية، وهذا يجعل البرهان قاصرًا عن يكون دالّاً، بل يجعله في مصاف البراهين التي تضمر الدلالة على وجود الله لا أنها تدل عليه دلالة حسية أو عقلية صريحة.

ثانيا: بالنسبة للبرهان الأنطولوجي؛ من الواضح في قضية؛ أن فكرة اللامتناهي قادمة من الخارج للذهن وليس من إنتاجه، بأنها فرضية حدسية أكثر منها منطقية، وذلك أن العقل يستطيع تذهّن اللامتناهي كما في الأعداد وهو يشتقها من تسلسل منطقي، فليس بممتنع تصور فكرة اللاتناهي وبالتالي اللامتناهي.

ثالثا: فكرة أن الكامل لا يخلق شيئًا أكمل منه أو مماثل له، هي قياس للمعجز على المعقول، وقد بيّنّا بطلان هذا النوع من القياس. أي إذا كان المخلوق لا يمكن أن يفعل ذلك فلا نعلم حقيقة الأمر بالنسبة للخالق المتصف بالفردنة. والأصل في التوقف هنا أننا لا نعلم طبيعة الكمال عنده، فنحن نفهم الكمال ونقيسه انطلاقًا من طبيعتنا وقصورها الذاتي، فإذا كانت طبيعة الواجب (إن كانت له طبيعة) متفردنة أو غير معلومة لنا، فكيف نفهم

معنى الكمال بالنسبة له، ومن ثمَّ فكيف نستنتج ما يمكن لها وما لا يمكن! وهذا كما هو واضح ممتنع.

نعم، تصح فرضية ديكارت إن افترضنا أن طبيعتنا نسخة عن طبيعة الواجب أو مثال حقيقي عن حقيقته، وأن الواجب ليس أكثر من الأكمل بالنسبة لنا لا أكثر، وهذا بحسب فرضيتنا ينتهك مبدأ الفردنة ما يجعلها فرضية باطلة.

ومن جانب آخر: يمكن الذهاب إلى القول بأن فرضية ديكارت تفضي إلى القول بأن الواجب هو فقط أكمل من الممكن، لا أن الواجب هو الأكمل أو الكمال المطلق. فأنا إن كنت أصنع ما هو أقل كمالاً مني مثل الروبوت لا يعني أني مطلق الكمال، بل يعني أني أكملُ من مصنوعي لا أكثر.

أما أهم قضية -برأينا- تطرق ديكارت لها خلال بحثه المنهجي هذا؛ هي الإقرار بالعجز، عجز المتناهي عن الإحاطة باللامتناهي وما ينطوي عليه من حقائق لا يمكن للفكر بلوغها، والأهم هو تفسيره الذي ذهب فيه إلى أن ذلك العجز من قبل العقل أو الذهن أو الفكر لا يعني أن اللامتناهي أو الله غير حقيقي! بل الأصل أن يكون من طبيعة اللامتناهي أن يعجز طبيعة المتناهي، وفي ذلك قال: «على الرغم من أنني لا أحيط علمًا باللامتناهي، أو رغم كون الله ينطوي على كثرة لا تحصى من أمور أعجز عن أن أحيط بها، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر أبدًا، فإن هذا لا يعني أنه غير حقيقي. **إذ من طبيعة اللامتناهي أن تُعجز طبيعتي المتناهية المحدودة التي لا تقدر على أن تحيط بها**. يكفي أن أتذهن ذلك جيداً، وأن أحكمَ بأن كل الأمور التي أتذهنها بوضوح، والتي أعرف أنَّ فيها شيئًا من الكمال،

وربما أيضًا صفات أخرى أجهلها، هي في الله حقًّا وفعلاً، حتى تكون الفكرة التي لدي عنه أصحّ، وأوضح، وأميز، من كل أفكار ذهني»[205]. وكما نرى، فإنه ما دام العجز موجودًا بين المتناهي واللامتناهي فإن القطيعة الأبستطولوجية التصاعدية قائمة بينهما. وما يلزم عن وجود العجز في المتناهي إعجاز اللامتناهي أو كونه معجزًا كما لا يخفى.

ونقطة أخرى مهمة تبرز في فلسفة ديكارت وهي قوله باللافصل بين الجوهر والوجود بالنسبة للامتناهي، في حين يمكن ذلك بالنسبة لما سواه من المتناهيات أو المعلولات، ما يعني أن اللامتناهي لا يماثل المتناهي، وهذا يتناسب مع مبدأ الفردنة في بحثنا هذا.

لقد أراد ديكارت أن يبرهن بالأدلة العقلية الصرفة على وجود النفس ووجود الله، كجواهر واجبة الوجود، ولا يمكن للعقل أن ينكرها، بدلالة من الأدلة الدينية أو اللاهوتية، فهل كان استدلاله ناجزًا؟ لقد أجاد ديكارت في إيجاد الأدلة العقلية الصرفة التي تضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى لا أنها دلت عليها دلالة مظهرة كما هو الشأن في العلل والمعلولات الطبيعية أو العل والمعلولات من الطبيعة ذاتها.

205- المصدر السابق، ص35.

سبينوزا وبرهان الجوّهر

يرى سبينوزا أن العلّة الأولى "هي ما لا يتصور علّة لها من غير ذاتها"[206]، أي هيَّ علّة ذاتها، ولكن إن كان الله علّة ذاته، فهل يعني هذا أنه معلولٌ لذاته؟ وإن كان ذلك كذلك، ألا ينتهك ذلك قانون التناقض!

في الواقع، شرح سبينوزا ما يعنيه بعبارة (علّة ذاته) بالتحديد في تعريفاته مطلع كتابه "علم الأخلاق" فقال: «أعني بعلّة ذاته؛ ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى؛ ما لا يمكن لطبيعته أن تُتَصوّر إلا موجودة»[207]. وفي البديهية الثانية من الكتاب نفسه قال: «إن ما يتعذر تصوّره بشيء آخر، لابدّ من تصوّره بذاته»[208]. ثم خلص إلى «إن الله علّة أولى على وجه الإطلاق»[209]. فليس المقصود بعبارة علة ذاته أنه أوجد نفسه بنفسه، بل المقصود أنه وجوده الازلي يعلل أوّليته ويجعل ذاته ممتنعة الإحاطة إلّا بذاته نفسه، فلا تُعلّل إلّا بها. وأما برهانه فينطلق فيه من عدّه العلّة الأولى جوهرًا، فيعرف الجوهر قائلاً: «أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويتصوّر بذاته، أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصوّر شيء آخر»[210] ولو توقف تصور وجوده على تصور وجود غيره لم يكن جوهرًا بذاته، بل بغيره، ثم إن هذا الغير إن كان كذلك يتوقف تصوّره على تصوّر غيره فهو محتاج لآخر، ولامتدت السلسلة إلى ما لا نهاية، وهذا محال لأنه لا بد من أن

206- المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج2 ص95

207- باروخ سبينوزا، لزوميات المقال- علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، تعريفات، تعريف1، ص29

208- المصدر نفسه، بديهيات، البديهية2، ص31

209- المصدر نفسه، قضية16 لازمة3، ص52

210- المصدر نفسه، تعريف6 ص30.

تكون هناك بداية، وبالتالي فلابد أن يكون الأول علّة ذاته، وجوهرًا تنطوي ماهيته على وجودها. إلى جانب ذلك استعار سبينوزا حجة ديكارت القائلة: كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم كان الشيء أقدر على الوجود، والموجود اللامتناهي أو الله قدرة لا متناهية على الوجود ومن ثم فهو موجود بالضرورة. من جهة أخرى، ارتكز برهان سبينوزا على فكرة أن الجوهر لا متناه، وحجته في اللاتناهي هي أنه لو كان الجوهر متناهيًا لكان متصلاً بجواهر أخرى تحدّه وكان تابعًا لها أو متصوّرًا بها لا بذاته. والأصل عنده أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد، اذ إذ لو كان هناك جوهرٌ أو أكثر لكان كل جوهر يحدّ الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصوّرًا بذاته. وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود بذاته، سرمدي أي لا يكون ولا يفسد[211].

نقد: الجوهر بالمعنى الاسبينوزي يمسك بتلابيب القطيعة الأبستطولوجية، فهو موجود قائم بذاته معرف بذاته. غير أنه لكي يبقي الجوهر متفردًا استعان ببطلان التسلسل اللانهائي، وهذا البطلان يعني قياس المعجز على المتعقل وهو باطل. كما أنه ومن جانب آخر، قاس المتفردن على سواه، وذلك عندما افترض وجود أكثر من جوهر دليلاً على أن كل جوهر يحدّ الآخر، وما أدرانا أن مفهوم الحدّية يقع على المتفردن أم لا يقع! هو مفهوم لا معنى له إلّا إذا قيس على محدود والمقايسة هذه باطلة كما بيّنّا في غير ما محل هنا.

211- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

أنسلم والدّليل الوجودي

البرهان الوجودي هو البرهان الذي يُنتَقَلُ فيه من الوجود الذهني الذاتي لإثبات الوجود الخارجي الموضوعي، وهو بحسب روبرت س. سولمون (1942 ـ 2007م)، من أكثر البراهين صعوبة بسبب أنه دليل منطقي خالص يحاول أن يستخلص من فكرة الله الذهنية وجوده الضروري الواقعي أو الموضوعي [212]

صاغ أنسلم هذا البرهان في كتابه (التمهيد) والذي ارتبط باسمه ارتباطًا وثيقًا، حتى عُدّ الواضع له كما يرى برتراند راسل (1872 ـ 1970م) وروبرت س. سولمون [213]، لكن يمكن للمتتبع أن يعثر على جذور هذا البرهان في كلمات سابقة لعصر أنسلم[214] ومن هنا ذهب إتين جلسون (1884 ـ 1978م) أن أنسلم هو أول من صاغه بشكل محدد[215] ثم حظي البرهان الوجودي بالتطور فطرح بصيغ متقاربة على يدي كل من ديكارت وسبينوزا وليبنتز وهيجل.

ويمكن جعل هذا البرهان في نقاط:

212- الدين من منظور فلسفي، روبرت س. سولمون، ترجمة: حسون السراي، العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى 2009م. ص52.

213- انظر: الدين من منظور فلسفي، روبرت سولمون، ص53؛ تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012م، ج2ص177؛ حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 2009م، ج1ص257.

214- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون، ترجمة وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2011م، ص88.

215- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المصدر السابق، ص70.

1- أن العقل يمكن أن يفترض موجودًا هو أكمل الأشياء.

2- وان وإن هذا الموجود المفترض، هو موجود في الخارج.

3- فإذا كان أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن ولم يكن موجوداً في الخارج، فهذا يعني أن أكمل الأشياء المفروض غير قابل للفرض.

4- لكن من البديهي أن أكمل الأشياء المفترض قابل للفرض بداهة فرضنا له في الذهن.

5- إذن من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج.

6- لكننا نعلم أن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن.

فالنتيجة: إذن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، أي إن الله موجود، فيثبت المطلوب [216]. فمضمون البرهان: أنّه لا شك أن كلّ إنسان مهما كانت درجته، يستشعر في عقله ضرورة أن يكون هناك موجود ليس هناك من هو أكمل منه. وفكرة الكمال تظل ناقصة ما لم يوجد لها مقابل في الخارج، ولكي تكون هذه الفكرة كاملة لابد وأن يكون هناك موجود في الخارج غاية في الكمال لا يوجد من هو أكمل منه. وهذا الوجود الأكمل على الإطلاق هو الذي نطلق عليه اسم الله[217].

وقد تعرض الفيلسوف الألماني هيجل (1770 ـ1831م) للدليل

216- الدين من منظور فلسفي، مصدر سابق، ص54-57.

217- د. طه حبيشي، أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى. نقلاً عن مقال: نحو ردود عقلانية على دعاوى الإلحاد ومذاهبه، د. صبري محمد خليل، نشر بتاريخ: 02 حزيران/يونيو 2016، موقع سودانيل، انترنت.

الوجودي، فكتب: وإليك كيف عبّر أنسلم عن ذلك وبأي نوع من التعبير. فالتصور الذي لدينا عن الإله هو أنه تام بالمطلق. ولو اعتبرنا الإله مجرد تصور، لكان الإله ناقصاً، وليس الكائن الأتم، فيكون ذلك مجرد أمر ذاتي ومتصور. ذلك أن التام ليس ما هو مجرد متصور، بل هو ما هو موجود كذلك، وموجود بالفعل. وإذن فالإله بما أنه الأتم، فهو ليس مجرد تصور، بل يعود إليه كذلك الوجود الفعلي والحقيقة الواقعة. وقد قيل بعد تكوين الفكرة الأنسالمية الأكثر تأخراً وانتشاراً وعقلانية، إن مفهوم الإله يتمثل في كونه جملة الحقائق الموجودة، وإنه الذات مُطلقة الحقيقة الفعلية. والمعلوم أن الوجود حقيقة فعلية كذلك، وإذن فالإله ينسب إليه الوجود)[218]. وكتب في نص آخر: "إن الدليل الوجودي ينطلق من المفهوم. والمفهوم يعتبر شيئًا ذاتيًّا. وهو يتحدد وكأنه يعتبر الموضوع والحقيقة الفعلية متقابلين. إنه هنا البادئ. والمهم هو أن نُبيّن أن هذا المفهوم ينسب إليه الوجود أيضاً. والمسار الأدق الآن هو التالي: ففيه يتم وضع مفهوم الإله ويُبين أنه لا يمكن أن يُكنه إلا باعتباره محتوياً على الوجود في ذاته. وفي حدود كون الوجود يميز عن المفهوم، فإنه ذاتي في فكرنا، وإذا هو ذاتي فهو غير تام، وهو الواقع في الروح المتناهي لا غير. وكونه ليس مجرد مفهومنا، بل كونه أيضًا غير تابع لفكرنا فذلك ما ينبغي بيانه)"[219]. وأخذ في بيان ذلك استناداً لما قرره من قبل أنسلم بشأن الكامل

218- هيجل، جدلية الدين والتنوير، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، الطبعة الأولى 2014م، ص 363.

219- جدلية الدين والتنوير، مصدر سابق، 368 - 369.

المطلق.

إن الملاحظ في هذا البرهان أنه يرتكز على نقطة واحدة وهي كفاية تصوّر الكامل المطلق لتحققه ووجوده، وذلك انطلاقًا من قضية أن ماهية الله أو الكامل المطلق تختلف عن سائر الماهية في أنها تنطوي على الوجود. الأمر الذي يعني فردنة ماهية الكامل المطلق وتمايزها الحادّ عن سائر الماهيات الأخرى، بحيث أنها تنطوي على مفهوم الوجود الخارجي أو تتماهى معه، ما يمتنع معه إمكانية تصوّر الكامل المطلق في الذهن بمعزل عن وجوده في الخارج.

نقد:

* انتقد القديس توما الأكويني (1225 ـ 1274م) البرهان ذاهبًا إلى أنَّ التصوّر لوحده غير كاف لإثبات الوجود في الخارج ولو اشترط الكمال، وذلك لأننا نستطيع باستمرار أن نتصوّر كائنًا يعلو كلما وجدنا كمالاً جديدًا نستطيع أن نضيفه إليه[220]. وقد لوحظ أنَّ هذا الاستشكال ليس دقيقًا، لأن برهان أنسلم يفترض مسبقًا أن الكامل المطلق حائز على كل أنواع الكمال بأعلى مراتبها بشكل لا يمكن افتراض وجود كمال ليس حائزًا عليه، وعندئذ لا معنى للقول إننا يمكن أن نتصور كائنًا يعلو كلما وجدنا كمالاً جديدًا.

* وكان هذا البرهان قد تعرّض للنقد من آخرين[221]، غير أنَّ كثيرين يرون

220- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979م، ص138.

221- مثل النقد الذي عرضه راهب بندكتي من دير مرموتييه يدعى جونيلون في كتابه المسمى (دفاع عن الجاهل). راجع: جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، ط1، 2010م، ص28 - 29

أن أعمق نقد واجهه كان على يد الفيلسوف الألماني عمانويل كانط، وفي نقده ذهب إلى التمييز الحادّ بين ما موجود في الذهن وما موجود في الواقع، فرأى أن العقل ينضبط بالواقع الخارجي أو يتحدد به وليس العكس، فإن كان هناك تناقض في تصور وجود الكامل المطلق في حال عدم وجوده في الخارج، فهذا التناقض محله المقولات العقلية وليس الواقع.

بكلمات أخرى؛ يرى كانط، أنه ليس كل ما هو ممكن منطقيًّا يمكن أن يكون واقعيًّا.

والمثال الذي قد يوضح هذه الفكرة هو المحاكمة المنطقية أدناه:

(1) جميع القطط لها خمس قوائم.

(2) هذا قطي.

(3) قطي له خمس قوائم.

هنا الاستنتاج المنطقي سليم تمامًا. إذ أنه إذا كانت القضيتان (1) و(2) صحيحتين، عندئذ يجب أن تكون النتيجة (3) صحيحة أيضًا. غير أنه في هذا المثال، (1) و (3) كلاهما خطأ لأنهما ليستا واقعيتين، ليست القطط بخمس قوائم! لكن هذا لا يضر بمتن المحاكمة الذي يظل استنتاجًا سليمًا. بمعنى أن المحاكمة المنطقية قد تكون استنتاجًا منطقيًّا كاملاً، حتى لو تضمن قضية غير واقعية أو خاطئة. وعلى هذا «فالمنطق الاستنتاجي لا يعمل إذا باعتباره مصدرًا وحيدًا للقضايا الصحيحة في العالم. ولا يتيح الاستنتاج إلّا اشتقاق قضايا انطلاقًا من قضايا أخرى معطاة»[222].

222- ألآن ف. شارلمز، ما هو العلم، ترجمة: لطيفة ديب عرنوق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1997، ص19.

بالمنطق ذاته جادل كانط، أن حصول التناقض بين افتراض وجود الكامل المطلق في الخارج وبين المنطق العقلي يعود إلى طبيعة المحاكمات المنطقية نفسها وليس لكون تلك المحاكمة تتعارض مع الواقع. أي أنه على المحاكمة المنطقية أن تستل من الواقع نفسه لا أن تفرض عليه بقوة المنطق، لأن محل المنطق العقل وليس الخارج. وفي المقابل فأي موجود خارجي لا يتواصل مع العقل عن طريق الحواس المعروفة فهو غير خاضع للعقل المحض أو محاكماته المنطقية البتة[223].

ولكن، في مطلع القرن العشرين، وضع ديراك نموذجًا نظريًّا رياضيًّا تنبأ فيه بوجود جسميات افتراضية أو تخيلية، حجمها وكتلتها وطاقتها اقل أقلّ من ثابت بلانك، ما يعني استحالة رصدها، ما يعني أنها ميتافيزيائية. ثم بعد سنتين أو ثلاث تم رصد أثر تلك الجسيمات عمليًّا في المختبر، ما دل العلماء على وجودها رغم عدم تمكنهم من رصدها هي نفسها. والفكرة هنا: إن النموذج الرياضي لديراك كان بمثابة محاكمة منطقية بحتة. لم يستل من الخارج. ومع هذا أتت التجارب لاحقًا لتثبت مصداقية تلك المحاكمة. والمغزى هنا هو: أثبتت التجربة العلميّة أنه ليس شرطًا أن تكون المحاكمة المنطقية أو النظرية مستلة من الواقع لكي تكون واقعية، فقد تصدق وقد لا تصدق. وهذا كفيل بأن يبطل تعميم كانط، وينقله إلى

223- للاطلاع على آراء كانط بهذا الخصوص انظر: عمانوئيل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص298 - 299. ولاحظ كذلك ترجمة غانم هنا، نقد العقل المحض، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2013، ص623 - 624. و د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1979م، ص73 - 74.

مستوى احتمالي، ما يفسح المجال أمام إمكانية أن يكون برهان أنسلم صادقًا (محاكمته المنطقية منطبقة على الواقع).

* بالنسبة لنا فإننا نجد أن نقطة الضعف في هذا البرهان تكمن في أنه قاس المعجز على المتعقل. وبيان ذلك: يتضمن البرهان المقدمتين القائلتين:

1- إنّ العقل يمكن أن يفترض موجودًا هو أكمل الأشياء على الإطلاق.

2- وإنّ هذا الموجود القابل للفرض في العقل موجود في الخارج.

في المقدمة الأولى يتجلى القياس الباطل، فنحن نرى الأشياء بعضها أكمل من بعضها فندرك أنّ هناك أكمل منها. أو حتى نرى أنّ الأشياء جميعها يعتريها نقص بوجه من الوجوه على الأقل، فنستنتج وجود الأكمل الذي لا يعتريه النقص ولا بأي وجه من الوجه، بحسب مقتضيات المحاكمة المنطقية الخاصة بذلك. وهذا يعني أن فكرة الكامل المطلق استلت قياسًا على الناقص المطلق (الأشياء على الإطلاق). والحال في المتفردن، أنه لا يقاس على نقص أو كمال ما سواه، لأنه إن قيس على سواه بطل تفردنه. يعني: إن كان المتفردن كاملاً أو الأكمل على وجه الإطلاق، فذلك الكمال المطلق مستقى من حقيقة التفردن ذاتها أو مقاسًا نسبة للتفرن نفسه، وليس بالمقارنة مع غير المتفردن. أي أنّ مفهوم الكمال المطلق المأخوذ من القياس على الناقص المطلق هو مفهوم منطقي بحت محله العقل فقط. ولا يمتنع وجوده في الخارج، ولكنه حينًا سيكون غير المتفردن، أي سيكون شيئًا آخر هو الأكمل المثالي نسبة للمادي، أي سيكون شيئًا شبيهًا أو قريبًا بوجه ما من المثل الأفلاطونية. وهذا يختلف عن مفهوم الكمال المطلق للمتفردن المأخوذ من مفهوم التفردن نفسه، لأن ذاك الكمال سيكون مجهول الماهية والطبيعة الوجودية، فلا نستطيع

أن نقول هو خارج الذات أو داخلها، وكذلك لا نستطيع أن نقول هو خارج الموضوع أو داخله، لأنه حالة ثالثة لا تقع عليها هذه المواصفات، هو يوجد الوجود ولا نستطيع أن نصفه بالوجود إلّا جدلاً أو مجازًا لأن عقولنا قاصرة ذاتيًّا عن تصور شيء لا يمكن وصفه لا بالوجود ولا بالعدم، والحال أن المتفردن معجز.

في الحقيقة الجسيمات التخيلية أو الافتراضية مثال علمي جيد لتقريب فكرة هذا الإعجاز. طاقتها صفر نسبة للطاقة الفيزيائية المعروفة بثابت بلانك، والشيء الذي طاقته صفر، يُعَدُّ غير موجود فيزيائيًّا، مع هذا فإن تلك الجسيمات موجودة في العرف العلمي، وهم يعدون فهمهم لوجودها أو لحقيقتها على أنه فهم مجازي. يعني الطاقة صفر هي لا شيء من حيث العلم، هي الفراغ، أو الخواء، ولكن هذا الفراغ أو الخواء أو العدم له وجود خاص به بكيفية تقاس على طبيعته، فحتى لو كان لا شيء نسبة لمقاييسنا فهو شيء نسبة لطبيعته هو. ونحن إن قلنا عن ذلك اللاشيء بأنه موجود فمقولتنا تعد قياسًا مجازيًّا، لأنّ الموجود في مقاييسنا هو ما فوق الصفر (أكبر أو يساوي ثابت بلانك). وبكلمات أخرى: الفراغ أو اللاشيء أو الطاقة صفر تعد من حيث الفيزياء متفردنة أو معجزة. ومع هذا يتعامل معها العلم باستخدام ألفاظ ورموز مجازية تدل عليها وإن كانت تلك الألفاظ والرموز لا تنطبق عليها، بل تشير إليها، أو بحسب تعبيرنا هي تضمر الدلالة عليها. والوضع نفسه بالنسبة للمحاكمة العقلية مع المعجز المتفردن، إنَّ الألفاظ التي تطلق عليه مثل الوجود أو الكمال هي ألفاظ مجازية بالنسبة إليه، فهي تضمر الدلالة عليه لا أكثر.

وهكذا فالمقدمة الأنسلمية الأولى تعاني من هذا الضعف. والأمر ذاته ينطبق على المقدمة الثانية التي تفترض أن المتفردن موجود في بالخارج، والمقصود خارج الذهن، والحال كما بيّنّا أنّ المتفردن لا ينفع إسقاط التخارج أو التداخل عليه إلّا مجازًا أو افتراضًا، وإلّا انتقضت الفردنة.

ابن رشد وبرهان العناية

هذا البرهان مبني على مقدّمتين:

الأولى: إن جميع الموجودات هاهنا موافقة لوجود الإنسان.

الثانية: إنّ هذه الموافقة، ضرورة، من قِبَل فاعل قاصد مريد.

والنتيجة: وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل هو الله[224].

ابن رشد وبرهان الاختراع

وهو مبني على أصلين:

الأول: أن موجودات العالم مخترعة.

الثاني: أن كلَّ مخترَع فله مخترِع[225].

والنتيجة: أن للوجود فاعلاً مخترعًا له.

نقد: براهين ابن رشد تستند إلى مقدمة حسية وأخرى عقلية، فأما الحسية فيقينية، ولكن المقدمة العقلية احتمالية، لأنها تستند إلى مبدأ العليّة، ما يؤدي إلى ضرورة فهم النتيجة على أنها دلالة تضامرية. وبصيغة أوضح: وجود موافقة الموجودات لوجود الإنسان وكذلك وجود المخترعات (الحسيّة) يضمر الدلالة على وجود مخترع غيبي وفاعل مريد لتلك الموافقة، لا أنها تدلّ عليه صراحة كما ذهب البرهان.

224- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، اشراف: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص80.

225- المصدر نفسه، ص80.

لايبنتز وبرهان العلّة الكافية

انطلق لايبنتز في وضع برهانه من مبدأ التناقض، والذي استخدمه للتمييز بين صدق القضايا أو كذبها، فكل قضية تحتوي على تناقض فهي كاذبة. فأن تقول مثلاً أنا في البيت وفي السوق في الوقت نفسه، فإن وجودك الواقعي في البيت ينقض وجودك في السوق وبالعكس. وقد استخدم لايبنتز هذا المبدأ للحكم على وجود مبدأ العلّة الكافية، ذلك أنّ مبدأ العلّة الكافية يعني أن الموجود الأنطولوجي يحتاج إلى علّة سابقة له تكون كافية لإيجاده، وخلاف ذلك يكون تناقضًا. فعلى سبيل المثال: هذه الحروف والكلمات التي تقرأها الآن، لولا أنّني كتبتها بالهيئة التي تقرؤها بها، فإنها لم توجد نفسها تلقائيًّا بهذه الهيئة، بل لوجودها واجد، فالمعلول يحتاج إلى علة كافية ليكون موجودًا، والقول إن معلولاً ما، يتفتح تلقائيًّا -بحسب تعبير هايدغر- يلزم منه تناقض، والتناقض يعني الكذب، والكذب ضد الحقيقة الوجودية أو نقيضها. وعلى هذا فما يراه لايبنتز أنّ الفصل بين وجود الموجودات وبين العلّة الكافية لوجودها يوقع في التناقض، ومن هنا أصّل لايبنتز التلازم بين المبدأين: التناقض والعلّة الكافية، وعبّر عنهما قائلاً: « تستند استدلالاتنا على مبدأين كبيرين، مبدأ التناقض Principle of Contradiction، وهو الذي نحكم عن طريقه بالكذب على ما يحتوي على تناقض، وبالصدق على ما يقابل أو يناقض الكذب..؛ ومبدأ العلّة الكافية Principle of Sufficient Reason، الذي نذهب عن طريقه إلى أنه لا يمكن أن تكون هناك واقعة حقيقية أو موجودة أو قضية صادقة، ما لم تكن هناك علة كافية لأن تكون هكذا لا شيئًا آخر، على الرغم من أن هذه العلل عادة ما تكون غير معروفة لنا».

لقد أطلق لايبنتز على مبدأ العلّة الكافية تسمية (العلّة المعينة أو المرجحة Determining Reason)، لأنها العلّة التي تعين وجود الشيء وتجعله على الهيئة التي هو عليها لا غيرها. كما أنها المرجحة لهيئة الشيء التي يتخذها من بين ممكنات عديدة يمكن أن يكون عليها دون تناقض. ومعنى ذلك في سياق نسق لايبنتز أن العلّة الكافية باعتبارها علة مرجحة هي التي تحدد الأعراض والكيفيات والأحوال التي يتخذها الجوهر من بين أخرى ممكنة.

ولتعزيز الصبغة الأنطولوجية في مبدأ العلّة الكافية جاء لايبنتز بـ(مبدأ المناسبة Principle of Fitness) باعتباره أحد معاني مبدأ العلّة الكافية، قاصدًا منه معنى التناسب أو الانسجام Harmony، وكان يقصد بذلك أن العلّة الكافية لوجود شيء تتحدد عن طريق علاقة هذا الشيء بغيره من الأشياء بحيث يكون مناسبًا معها وعنصرًا ضروريًّا بينها. فنحن نقدم العلّة الكافية لشيء عندما نعرف إمكانية وجوده ضمن أشياء أخرى غيره.

بكلمات أخرى: يريد لايبنتز أن إيجاد الوجود ليس فوضويًّا أو اعتباطيًّا، بل منسجمًا مع نفسه ومتناسبًا في علاقاته مع بعضها البعض، وهذا الانسجام وذلك التناسب هو ما ولّد إمكانية استنباط قوانين الفيزياء في الطبيعة. وبذلك يميز لايبنتز بين الإمكانية النظرية لوجود شيء والتي تنطوي على مبدأ عدم التناقض وهو مبدأ نظري وأبستمولوجي بحت، والإمكانية الأنطولوجية لوجوده والتي يحددها مبدأ العلّة الكافية حسب إمكان وجوده ضمن أشياء أخرى غيره.

وهكذا يكون مبدأ العلّة الكافية عند لايبنتز خادمًا لهدف أنطولوجي

بصفة أساسية، ذلك لأن مبدأ عدم التناقض لا يستطيع عن طريقه إلا الاستدلال على عدم تناقض الشيء دون إثبات ضرورة وجوده، أي مجرد إمكانه النظري، أما إمكانه الأنطولوجي وضرورته الوجودية فيعرفان عن طريق مبدأ العلّة الكافية. هذا علاوة على أن هذا المبدأ باعتباره "مبدأ تناسب" أو انسجام ينجح في أن يستوعب في داخله مبدأ عدم التناقض ويحوله هو الآخر إلى مبدأ أنطولوجي، ذلك لأن مبدأ الانسجام هو مزيج من عدم التناقض والعلّة الكافية؛ بمعنى أن الشيء يحكمه مبدأ التناسب والانسجام عندما تكون هناك علة كافية لوجوده ضمن أشياء أخرى غيره دون أن يكون في ذلك تناقض.

وبعد أن خطا لايبنتز من مبدأ التناقض النظري لإثبات مبدأ العلّة الكافية الأنطولوجي -كما تقرر لديه- انتقل ليخطو خطوته الثانية من مبدأ العلّة الكافية الأنطولوجي نحو إثبات العلّة الأولى (اللاهوت). وكان الفرض هنا تقليديًّا، حيث تفترض الصيغة أنه، بما أننا نعرف أنّ الكون موجود، فيمكننا أن نفترض أنّ هناك سلسلة كاملة من العلل والأسباب التي أدت إلى أن يكون الكون على الهيئة التي هو عليها. ولو تتبعنا هذه السلسلة إلى أصلها فسنتوصل إلى العلّة الأصلية، وهي العلّة الأولى، وهذه العلّة الأولى كما يفترض البرهان هي الخالق. وفي هذا يبدأ لايبنتز أحد مقالاته التي كتبها في أواخر حياته على النحو الآتي: «في الطبيعة علّة، علة يوجد على أساسها شيء ما بدلاً من لا شيء... هذا القدر (الذي يوجد في طبيعة الأشياء والذي يجعلها تميل الى أن توجد بدلاً من ألا توجد) لا بد أن

نجده في موجود ما في الواقع أو في علّته، وهذا الموجود الذي يعتبر حكمًا بمثابة علّة العلل قد اتفق على تسميته بكلمة واحدة: الله»[226].

بكلمات أخرى: إذا كانت العلّة الكافية لشيء هي مناسبته مع أشياء أخرى، وهي المرجح لوجوده في مقابل عدم وجوده، ولأن العلّة الكافية لشيء تتضمن أسبابًا تفصيلية كثيرة، ولأن هذه الأسباب ترجع إلى أسباب أخرى أعلى منها، فكي نوقف التسلسل الدائم للأسباب يجب الانتهاء إلى علّة أولى يصدر عنها كل شيء. وهكذا يحمل مبدأ العلّة الكافية الدلالة الأنطولوجية لوجود العلّة الأولى. فبحسب نسق لايبنتز، العلّة الكافية الأولى لوجود الموجودات كلها وللوجود ذاته هي الإله.

وبذلك يشمل مبدأ العلّة الكافية الأنطولوجيا حتى يصل إلى اللاهوت (الميتافيزيقيا)، جامعًا بذلك بين المعرفة والوجود والإلهيات في نسق واحد.

ولما كانت العلّة الكافية مرجحة لإيجاد ممكن من ممكنات، فقد استنتج لايبنتز بأن العلّة الأولى وهي الله قد اختارت إيجاد هذا العالم من بين عددٍ لا متناهٍ من العوالم الممكنة، لأنه الأنسب أو أفضل العوالم الممكنة، بمعنى أن الإرادة الإلهية الحرة التي تعمل بحكمة ومن أجل الخير الأسمى هي العلّة الكافية لوجود هذا العالم بالذات وترجيح وجوده على وجود أي عالم آخر ممكن. وبذلك أدخل لايبنتز مبدأ العلّة الكافية في سياق نظريته الميتافيزيقية – اللاهوتية.

226- انظر: مبدأ العلّة، مصدر سابق، ص31-32

وهكذا وصلت الصيغة النهائية لهذا المبدأ في مقولة موجزة تقول: «لا يوجد شيء بلا علّة».

نقد: يطال النقد هذا البرهان من أكثر من جانب، وكما مبين في أدناه:

أولاً: لأن البرهان قاس المتفردن على سواه فقد وقع في التناقض الداخلي. وذلك أنّ البرهان يفترض أنّ كل شيء سببه شيء آخر، ولكنه ينتهي إلى أن يناقض هذا الفرض حينما يقول إن الخالق هو العلّة الأصلية الأولى التي ليس لها مسبب. وكأنه يقول: لا وجود لسبب من دون مسبب، ومن ثم ينتهي ليقول: إنّ هناك سببًا من دون مسبب، وهو الخالق. والمنطق يقتضي اتساق البرهان بأن يستمر السؤال: وما هي علّة الخالق؟

ولعل الأنسب كما نرى أن البرهان يتضمن استنتاجًا مُضمرًا أو دلالة مُضمرة على وجود المتفردن وليس مظهرة. وبذا فإن الاصح لمنطوق البرهان أن يكون: "لا يوجد شيء بلا علة إلّا ما يصطلح عليه بالعلّة الأولى".

ثانيًا: مع ما تقدم فإن النقد الأعمق لهذا البرهان قد تصدى له الفيلسوف الألماني البارع كانط في كتابه "نقد العقل الخالص"، وبخلاف من تقدم لم يناقش كانط البرهان من حيث معناه أو ما يدل عليه، بل ناقش الأصل الذي يتناوله البرهان.

لما انطلق لايبنتز من مبدأ التناقض وهو مبدأ معرفي (أبستمولوجي) أو عقلي، وأسس نظريته في إثبات وجود العلّة الأولى بخطوات تراكمية بناء على هذا المبدأ، فإن كانط انطلق في نقده لمذهب لايبنتز من البدء بفحص المنطلق اللايبنتزي نفسه، أي انطلق من مناقشة المعرفة وهل هي ممكنة أم غير ممكنة، وإن كانت ممكنة فهل إمكانها ذاك محدود أم مطلق!

وفي عملية فحصه لهذه القضية ذهب كانط إلى أن المعرفة تنتج من الحكم (التركيبي القبلي) وهو نوع جديد من الأحكام أضافه كانط، لم يسبقه إليه أحد، ويعدّ أساسًا لبحثه الميتافيزيقي كله، وفيه نقول عن قضية ما إنها تركيبية قبلية إذا كان محمولها يضيف جديدًا إلى تصوّر موضوعها، لكنها في نفس الوقت مستقلة استقلالاً منطقيًّا عن الخبرة الحسية. الحكم التركيبي القبلي بكلمات أخرى في ضوء نظرية المعرفة الكانطية؛ حكم يضمّ عنصرين: عنصرًا تجريبيًّا هو الحدوس الحسية وعنصرًا يضيفه العقل وهو التصوّر القبلي[227]

وفقًا لكانط جميع قضايا الرياضيات وكل المبادئ التي تقوم عليها النظريات الفيزيائية هي قضايا تركيبية قبلية. ففي الرياضيات مثلاً، لو أخذنا القضية 7 + 5 = 12 فعند جمهور الرياضيات إنها قضية تحليلية قبلية، محمولها متضمن في موضوعها، أو مقدمتها عديلة نتيجتها، فهي ليست إلّا تحصيل حاصل ولا تعطي معرفة جديدة أو مضافة، لكن كانط ينكر ذلك، ويراها قضية تركيبية قبلية، وذلك أنّ 7 + 5 ليست محتوى في 12، ولكي نحصل على مجموع العددين فعلينا أن نخرج من مجال التصورات إلى مجال الحدوس كأن نقول خمسة أصابع مضافًا إليها سبعة أصابع. وبتعبير آخر: لا يكفي التصوّر وحده وهو الحكم القبلي ليوصلنا إلى النتيجة، بل نحتاج إلى الحدس وهو في مثالنا الأصابع لتكون بمثابة الحكم التركيبي، فالقضية الرياضية قضية تركيبة قبلية، والأمر نفسه ينطبق على قضايا

227- انظر: د. محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط3، ص1979، ص68 وهوامشها

الهندسة والفيزياء.

وهكذا اقترح كانط أنّ المعرفة البشرية تتم عن طريق التفاعل بين الشروط الآتية من الخارج أو التركيبية والشروط القبلية الموجودة أصلاً في العقل، وبذا يحصل التعرف على النمط الذي تعطى به الظاهرات للمعرفة البشرية. أي أنّه بتوفر هذين النوعين من الاشتراطات تصبح المعرفة التركيبية القبلية ممكنة، وأمّا بفقد أحدهما فإن تلك الإمكانية تفقد، وبفقد إمكان المعرفة التركيبية القبلية، فسوف تكون تحليلية، والمعرفة التحليلية عقلية صرفه أو نظرية، لا يستدل بها على إثبات شيء زائد في الواقع الأنطولوجي.

وفقا لهذا التأصيل في إمكان المعرفة، ميَّز كانط بين عالم الظواهر Phenomena وعالم الأشياء في ذاتها Noumena. فذهب إلى أن (عالم الظواهر) هو العالم المعطى لنا في الخبرة البشرية والقبليات العقلية، وبذا فهو يستوفي شروط إمكان المعرفة (الحسية والعقلية) معًا، وما يجب علينا القيام به إزاءه هو البحث في الكيفيات الكافية لحدوث الظواهر فيه. وهذا الطرح يتطابق مع مفهومنا الحالي لمقولة (البحث العلمي).

أما عالم (الشيء في ذاته) فإن البحث فيه هو بحث في العلّة الكافية لظهور الشيء ذاته إلى الوجود، أو البحث في العلّة الكافية لإيجاد الشيء من حيث الأصل، ومثل هذا البحث لا يقع تحت حيطة المستقبلات الحدسية الحسية البشرية، ما يعطل أحد شرطي إمكان المعرفة، ولهذا فلا سبيل للقطع بوجوده أنطولوجيًّا حتى ولو كان قابلاً للفهم الأبستمولوجي.

وبكلمات أخرى، يرى كانط أن مناط التعامل مع العلّة الكافية يقتصر على ما يخضع للوعي والخبرة البشرية (الحكم التركيبي القبلي)، وأما ما

وراء ذلك فهو خارج حيطة الإمكان للمعرفة البشرية، أي غير ممكن المعرفة. يقول كانط: «إن جعل مبادئ الخبرة الممكنة شروطًا لإمكانية الأشياء بعامة هو إجراء ترانسندنتالي [يتجاوز نطاق الخبرة البشرية]، وهو مثل إعطاء واقع موضوعي للتصورات الترانسندنتالية (الميتافيزيقة)، التي لا نعثر لها على موضوعات خارج حدود الخبرة الممكنة». بمعنى أنّ العقل قادر على البحث في الأشياء كما تسمح قدراته، ولا تسمح قدراته إلّا بمعرفة العالم المحسوس أو كما يسميه (عالم الظواهر) لكن لا تسمح قدرتنا العقلية بمعرفة (عالم الأشياء في ذاتها) وهو ما يبحث عنه الميتافيزيقي. أي لا نستطيع أن نعرف معرفة استدلالية برهانية بشأن وجود الله أو صفاته أو صلاته بالعالم، ولا نستطيع أن نعرف عمّا إذا كان لهذا العالم بداية في الزمن، وعمّا إذا كان الإنسان حرًّا أم مجبرًا، وعمّا إذا كانت النفس الإنسانية خالدة بعد موت البدن ونحو ذلك من الأسئلة الميتافيزيقية. عجزنا هنا مطلق[228].

ومن هنا عدّ كانط عملية نقل مبدأ العلّة الكافية من مجال الأبستمولوجيا إلى المجال الأنطولوجي الميتافيزيقي، الذي ينتهي إلى اللاهوت عند لايبنتز، بأنها عملية نقل غير مشروعة، لأنها تضفي واقعًا موضوعيًّا على المبدأ وتجعل منه مبدأً منتجًا للمعرفة ومنشئًا لها Constitutive Principle أو تركيبيًّا قبليًّا في حين أنه مجرد مبدأ منظم للمعرفة وحسب Regulative Principle أو تحليلي.

228- كانط وفلسفته النظرية، مصدر سابق، ص71

وبعبارة أخرى فإن استخدام مبدأ العلّة الكافية اللايبنتزي أنطولوجيًا هو تعالٍ به إلى ما يتجاوز حدود الخبرة البشرية، وتصعيدًا وتشييئًا له بجعله مبدأ يحكم صدور الأشياء عن بعضها البعض وصدورها ككل عن العلّة الأولى أو الإله عند لايبنتز، في حين أنه مجرد مبدأ يحكم خبرتنا بتوالي الظاهرات وفهمها حسب مبدأ السببية. والسببية في نسق كانط هي مبدأ معرفي ينظم الخبرة، لا مبدأ أنطولوجي يحكم وجود الأشياء.

كانط والاستدلال الاخلاقي

وفيه يرى كانط استحالة البرهنة نظريًّا (عقليًّا) على وجود الله، ولكن يمكن البرهنة على وجوده من ناحية أخلاقية، إذ يرى أن للإنسان شعورًا فطريًّا بالعدالة، والعدالة تقتضي أن يُثاب المحسن ويُعاقب المسيْ، ولكن في الحياة نجد أن هناك محسنًا لا يُثاب ومسيئًا لا يُعاقب، لذا لابد من وجود يومٍ آخر يُعاقب فيه المسيء ويُثاب فيه المحسن، ولابد من وجود إله يوجد هذا اليوم ويحاسب فيه الناس ويحقق العدالة.

نقد: نتفق مع كانط في استحالة البرهنة النظرية عقليًّا على وجود الله، ولكننا لا نقطع به على وجه الإطلاق، حيث إننا نرى بأن تلك البرهنة يمكن أن تضمر الدلالة على وجود الله أو أنها يمكن أن تستدل على وجوده استدلالاً غير مباشرٍ. وبناءً على ذلك فإن الشعور هو في حقيقة الأمر يضمر الدلالة على وجود العدالة، لا إنها دليل صريح أو مظهر أو مباشر على وجود إله يحاسب الناس ويحقق العدالة.

برهان التصميم والقصد

قال كثيرون بهذا البرهان وهو يتلخص في فكرة أن وجود أي شيء مُصمَّم أو مصنوع فإنه يدل بالضرورة على وجود مُصمِّم أو صانع له لأن الشيء لا يصنع نفسه بنفسه تلقائيًّا أو من لا شيء مسبق. الملاحظات العامة التي لا تحصر تعطي هذا الفهم المنطقي.

من القائلين بهذا البرهان أو المجادلين به من أمثال ويليام بيلي William Paley (1743 – 1805) يرون بأن تعقيد وكفاءة الأشياء الطبيعية مثل العين (التي يضرب بها المثل دائمًا) تمثل دليلاً غيرَ مباشر (منطقي) على كونها من تصميم خالق، وإلّا كيف أمكنها أن تكون ما هي عليه؟ ولعل المشهور مقارنتها بالساعة وأن وجودها يدل على وجود صانعها، والشأن مع العين كالشأن مع الساعة [229].

الجانب الأساسي في انطلاق هذا البرهان من السبب إلى المسبب يتمحور حول فكرة أن الشيء المصمم (المصنوع) كالساعة مثلاً، يشبه نوعًا ما الشيء الطبيعي كالعين، وإذا كنا نعرف عقليًّا بأنَّ للساعة صانعًا فإن ذلك يعني أنَّ للعين صانعًا أيضًا أو خالقًا. يعرف هذا النوع من البراهين التي تُبنى على المشابهة بين شيئين باسم برهان التناظر. وتعتمد براهين التناظر على مبدأ يقول إنه في حال تشابه شيئين في بعض الجوانب، فمن المحتمل جدًّا أن يكونا متشابهين في جوانب أخرى.

نقد: على الرغم من بساطة هذا البرهان ووضوحه إلّا أنَّ عددًا من

229- نيغل واربورتون، الفلسفة الأسس، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص29.

الفلاسفة توقفوا عنه لنقده ولعل الأبرز بينهم هو ديفيد هيوم (1711–1776) وذلك فيما نشر من كتاباته بعد وفاته وخاصة في (محاورات حول الدين الطبيعي Dialogues Concerning Natural Religion) وهي القسم الحادي عشر من سفره الكبير (بحث في الفهم البشري Enquiry Concerning Understanding).

من بين نقاط النقد الموجه لهذا البرهان ما يعزى إلى (ضعف التناظر) والأصل أنه إن كان التناظر ضعيفًا بين الشيئين فالاستنتاجات تكون ضعيفة كذلك. والمضعفين لهذا البرهان يرون بأن الساعة لها صانع لأننا نرى الصانعين لها من حيث الأصل، والحال أنّنا لا نرى الصانع لشيء طبيعي (الخالق)، وبذا فدلالة صنع الساعة على صانعها لا تناظر دلالة صنع الطبيعة على صانعها تناظرًا كاملاً، بل هو تناظر ضعيف لأنه متشابه في جانب منه وليس من جميع الجوانب. والنتيجة المستفادة من هذا النقد هو أنه على الرغم من وجود تشابه بين الساعة والعين –كلاهما معقد ويؤدي كل جزء فيهما دوره على التمام– إلّا أنه تشابه مبهم، وأي استنتاجات تُبنى على التناظر ستكون بدورها مبهمة أيضًا.

والنقد الآخر الذي قد يُوجه لهذا البرهان هو أن التصميم الذي يرى في الطبيعة يمكن عزوه إلى التطور وليس الخالق. ذلك أنَّ نظرية دارون والمسماة نظرية التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي والتي شرحها في كتابه (أصل الأنواع The Origin of Species) أعطت تأويلاً بديلا لاقى قبولاً كبيرًا لدى معظم المجمع العلمي. ومع أن هذه النظرية لاقت رواجًا واسعًا وأعطت تعليلات منطقية ملفتة، لم ترتكز فيها الحاجة إلى طرح قضية

وجود الخالق، فإن النظرية بحدّ ذاتها لا تدحض وجود الخالق، بل إنَّ عديدًا من المؤمنين وبخاصة المسيحيين يعتقدون أنّ الخالق هو الذي وضع آلية التطور ذاتها. وبذا يمكن القول بأن النظرية أضعفت من برهان القصد والتصميم، ولكنها لم تكن كافية لدحضه كليًّا، وفي المقابل فإن هذا البرهان لم يعد بتلك المتانة ليكون كافيًا على إثبات وجود الخالق.

ويُنقد هذا البرهان أيضًا فيقال: الذي قد يوجه لبرهان التصميم هو أنه باعتماده على خاصية التناظر يقع في إشكالية تعدد الإلهة ما يتعارض مع من يسوقه للبرهنة على التوحيد أو الإله الوحيد الخالق، وذلك أن الساعات يمكن أن تُصنع من قبل أشخاصٍ أو معامل عدة ومن خلال خاصية التشابه فإن ذلك يقود إلى افتراض وجود أكثر من إله، أو لا أقلّ من أنه لا يمنع من إمكانية خلق العالم من قبل خالقين كثر متعاونين. وأيضًا فإن السير مع المنطق التناظري حتى النهاية يكشف عن هِنة أخرى، ذلك أنَّ صنع الساعات ليست دائمًا نموذجية، كما أنّها ليست بمستدامة بل قد يعتورها الخلل أو العطب أحيانًا، وهذا يعزى إلى ضعف في إمكانات الصانع وهو الإنسان وقابلية المصنوع وهي الساعة. وعند النظر إلى العين ومعرفة أنها مما قد تصاب بما يشابه تلك الأعطاب كأن تصاب بقصر النظر أو المياه البيضاء عند كبر السن، كما أن بعض العيون تولد أصلاً مصابة بمثل هذه العلل، فإن ذلك يستدعي الاستنتاج بأن الخالق ليس كاملاً في قدرته شأنه شأن صانع الساعة. وهذا يتعارض مع مبدأ الكمال في القدرة الذي يصف به المؤلهين الإله الخالق. وبكلمات أخرى، إن أثبت برهان التصميم وجود الخالق قياسًا على صنع شيء مخلوق فإنه سيقود إلى تهديم عقيدة التوحيد والكمال، وإذا كان واضعو هذا البرهان ينفون تعدد

الآلهة أو نقص الإله فإن برهانهم يحمل في طياته معاول هدمه ونقضه.

على أننا نرى بأن هذا البرهان قام في الأصل على مبدأ العليّة، وقد فصلّنا القول في أن الاستدلال بالبراهين التي تعتمد هذا المبدأ هي في حقيقة الأمر تضمر الدلالة على وجود الله. وعلى هذا فإن الفكرة تصبح: إذا كانت الصنعة تدل على الصانع فإن الطبيعة وكل ما فيها تضمر الدلالة على وجود الخالق.

برهان نقض المصادفة

يسمى أحيانًا برهان (ضبط النغمة)، ويتلخص هذا البرهان في فكرة أنّ احتمال أن تتوافق ثوابت كونية بدقة متناهية بحيث يفضي ذلك إلى نشأة الحياة وتطورها بالطريقة التي تصل إلى تكوين البشر لهوَ احتمال بالغ الضآلة، وذلك أنّ البحوث العلميّة الحديثة تؤكد بأن اشتراطات وجود كون يمكن أن تتنامى فيه أي حياة وتتطور لهي محصورة في نطاق محدود جدًّا. وإذا كان ذلك كذلك، فالاحتمال المقابل والمتمثل بوجود خالق قادر على إحداث مثل ذلك الضبط الفائق الدقة والتوزان يكون هو الأقوى والأرجح منطقيًّا وعمليًّا.

نقد: ويتلخص نقد هذا البرهان في التفريق بين الممكن والمستحيل، فهل يمكن من الناحية العلميّة أن تتوافر مثل هذه الاشتراطات بمحض المصادفة أم يستحيل؟ إن يستحيل فلا دليل على ذلك وإن قلنا ممكن، ولكن بعيد جدًّا، فالأمر قد حُسم، حصل مصادفة أن اجتمعت تلك الاشتراطات المبدئية لنشأة الحياة في هذا الكوكب ولا شيء أكثر من ذلك. والتشبيه الذي يلجأ إليه المنتقدون عادة هو تشبيه اليانصيب، فلو أنك اشتريت بطاقة اليانصيب فإن احتمال فوزها من بين ملايين البطاقات سيكون ضئيلاً، ولكن تلك الضآلة لا تمنع حدوثها بالفعل.

غير أن للعديد من العلماء المختصين رأيًا آخر في ردّ هذا النقد، ومنهم عالم الطبيعة البيولوجية فرانك ألن فقد راح يفكر في محاكمة قضية المصادفة هذه، وابتدأ مراجعته بطريقة منطقية مفترضًا أمرين لا ثالث لهما: فإما أن تكون الحياة نشأت عن طريق المصادفة أو أنَّ خالقًا مفارقًا خلقها بطريقة إعجازية أو خارقة. ولما كان رجل علم فمهمته هي إجراء الفحص

العلمي بشأن المصادفة، فمع معرفته بأن نظريات المصادفة والاحتمال باتت لها أسس رياضية سليمة بحيث يمكن معها معرفة فيما أن كانت المصادفة ممكنة الحدوث في أمر ما أم هي أقرب إلى الاستحالة منها إلى الإمكان. فإن النتيجة ستكون واضحة لا لبس فيها لا إشكال، فإما هذا الاحتمال وإلا فسيكون الآخر. وهكذا تتبع فرانك ألن الحسابات الرياضية بشأن ما يبرع فيه وهو البروتين؛ المكون الأساس لنشأة الحياة البيولوجية.

كانت المعطيات الرياضية التي بين يديه هي: مكونات البروتين الأساسية وهي خمسة (الكربون، الهدروجين، النتروجين، الأوكسجين والكبريت). وأن عدد الذرات في الجزيء البروتيني الواحد (40.000 ذرة). وأن عدد العناصر في الطبيعة (في وقت إجراء حساباته) هي 93 عنصرًا موزعة توزيعًا عشوائيًّا. من هذا الأرقام كان عليه أن يطرح الأسئلة الآتية: ما هو احتمال اجتماع العناصر الخمسة لكي تكون جزيئًا واحدًا من جزيئات البروتين؟ وكم هي المادة التي يجب أن تخلط خلطًا عشوائيًّا مستمرًّا لكي تؤلف هذا الجزيء؟ وأيضًا ما هي الفترة الزمنية اللازمة لكي يحدث هذا الاجتماع بين ذرات الجزيء الواحد؟

استعان بإمكانات العالم الرياضي السويسري تشارلز يوجين جاي، فوجد أنّ الفرصة لا تتهيأ عن طريق المصادفة لتكوين جزيء بروتيني واحد إلّا بنسبة 1 إلى 10^{160}، هناك فرصة وحيدة مقابل عدد من الاحتمالات لا يمكن التعبير عنه بالكلمات لأنه عبارة عن العدد 1 وأمامه 160 صفر (100000.....160). ولعل الأغرب كمية المادة المطلوبة لتكوين ذلك الجزيء الواحد بالمصادفة، إذ وجد أن المطلوب

هو مادة أكثر مما يتسع له الكون كله بملايين المرات! أما بخصوص الفترة الزمنية المحتملة لحدوث هذه المصادفة على كوكب الأرض فالمطلوب عدد هائل من السنوات الضوئية قدرت بـ (10^{243}) من السنين الضوئية.

ليت الأمر توقف عند هذا الحد، بل إنّ الابحاث البيولوجية تكشف عن أن البروتينات تتكون من سلاسل طويلة من الأحماض الأمينية، وأن التسلسل وفق ترتيب معين مهم جدًّا لتكوين الحياة، لأنها إن تآلفت بطريقة غير صحيحة فإنها تصير غير صالحة للحياة أو تصبح سمومًا قاتلة للحياة أصلاً. وهنا انبرى العالم الإنجليزي ج.ب. ليثز J. B. Leathes لحساب الطرق التي يمكن أن تتآلف بها الذرات في إحدى الجزيئات البسيطة من البروتينات فوجد أن عددها يبلغ البلايين (10^{48}) وعلى ذلك فالاستحالة أقرب إلى الواقع منها إلى الممكن في أن تتعاضد جميع المصادفات لكي تبني جزيئًا بروتينيًّا واحدًا. وهكذا خلص فرانك ألن إلى نتيجة لم يتمكن عقله العلمي من تجاهلها وهي أنه أن لم تكن المصادفة ممكنة فلا بد من أنّ هناك تدخلاً خفيّاً خارجيّاً لا ماديًّا يعمل على ترجيح الاحتمال الوحيد الممكن بين ذلك العدد الهائل من الاحتمالات غير الصالحة لتكوين الحياة ونشأتها. الأمر الذي قاده للإيمان بالغيب، وكان أن قال: "لولا الله وحده لما كان لمثل ذلك الجزيء من تآلف ولا صلح أن يكون مستقرًا للحياة"[230].

إن عددًا كبيرًا من العلماء في مختلف أصناف العلوم الطبيعية ومن

230 – نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض، الله يتجلى في عصر العلم، أشرف على تحريره: جون كلوفر مونسيما، ترجمة: الدكتور الدمرداش، دار وحي القلم، ط1، 2013، ص11 – 16

الفلاسفة والمفكرين اختبروا بأنفسهم وفي أنفسهم مثل هذا الموقف الذي اختبره فرانك ألن وقد تحفّز فيهم باعث الإيمان بخالق مفارق نظير ما حصل له، إذن، لا دليل مادي أو حسي مباشر هنا يركن إليه بعض العلماء، بل هو دليل مستفاد من المنطق العقلي السليم الذي لا يجد حرجًا في الإقرار بعجز المصادفة عن الإتيان بمثل هكذا تنظيم فيزيائي وحيوي معقد أو ممتنع الحدوث، إذ وكما يقال: حتى المصادفة تخضع لقانون طبيعي لا تستطيع تجاوزه.

الاستنتاجات المُستخلصة

من مراجعة آراء الفلاسفة وتحليلها، نخلص إلى ما يلي:

أوّلاً: لمّا كانت الأدلة والبراهين الفلسفية حول العلّة الأولى تدور في مدار مبدأ العليّة. ولما كانت جميع استدلالات الفلاسفة تواجه بضرورة وضع فرضية تتجاوز نطاق المفاهيم العقلية، بحيث تفترض وجود علّة أولى متفردنة لا تماثل أي علّة ومعلول يمكن للعقل الإحاطة بها في أي من الوقائع الحسية أو المنطقية أو الماهوية. فقد تبيّن لنا أن جميع تلك البراهين لا تدّل على وجود ما يسمى بالعلّة الأولى المتفردنة بل الأصح القول أنّها تضمر الدلالة على وجودها.

ثانيًا: يمكن تشبيه دور البراهين الفلسفية هذه بدور الآيات، إذ الآية كما ذهبنا هي علامة تضمر الدلالة على وجود الله، وبالمثل فالبراهين الفلسفية تضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى المتفردنة.

ثالثًا: إن انطلق العقل من الكون يسأل عن العلّة، ووصل إلى استنتاج وجود علّة أولى. وإن تقبّل أنّ العلّة الأولى يجب أن تكون متفردنة بالضرورة. ثم أنه إن لم يتوقف عن السؤال عن العلّة لتلك العلّة المتفردنة، فقد انتهك خاصية الفردنة التي أوجبها لها، ويقع في التناقض الذي يتعارض مع المنطق، الذي ارتضاه لنفسه معيارًا للفهم.

إذن، العقل ملزم بالتوقف عن الاستمرار بالسؤال عن علّة العلّة الأولى إلّا إذا جردها من خاصيّة فردنتها، فإن فعل ذلك لم يعد يسأل عن العلّة الأولى، بل عن شيء آخر مادي ليس بمتفردن. وإن توقف العقل هنا اضطرارًا فقد قطع دابر التسلسل اللانهائي دائريًّا كان أو خطيًّا. فإن خضع العقل لمنطقه وتوقف عن السؤال عن علّة العلّة المتفردنة فقد وقفنا على

موضوعة مهمة، وهي «إن للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة»[231] أو أن العقل يمكن أن يضع لنفسه حدودًا لا يتجاوزها وإلا نقض نفسه بنفسه. وإن كان العقل يضع حدودًا لنفسه فها يعني أنه يعاني من القصور الذاتي أو العجز النسبانوي.

رابعا: لما كانت البراهين العقلية بشأن العلّيّة لا تعدو كونها تضمر الدلالة على وجود المتفردن. ولما كان الخطاب الآياتي (القرآني) لا يعدو كونه يضمر الدلالة على وجود الله. فإن قاسم التّضامر المشترك بينهما يقودنا لاستنتاج أنَّ:

1. البراهين العقلية هي بمثابة آيات فلسفية (بسبب القصور الذاتي).

2. الخطاب الآياتي هو بمثابة براهين عقلية (بسبب التنزيل القرآني).

والنتيجة التي تتبدى لنا من ذلك: أنَّ كلّاً من الجهد العقلي والتنزيل الآياتي عبارة عن وجهين لا متماثلين لحقيقة واحدة، ذات بعدين متتامين كتتامية موجة-جسيم، أخذ أحدهما يغيّب الآخر بالضرورة، ولكنه لا ينفي وجوده. تلك الحقيقة الواحدة هي ثنائية: الغيب والشهادة، أو الميتافيزيقي والفيزيقي، أو المعجز والمتعقل، أو المفارق والمحايث، أو المتفردن والمعلول، أو على الجملة المثيل ولا مثيله المطلق. وبتعبير آخر: لم يأتِ العقل بما يتجاوز ما جاء في النص الآياتي، بل هما من هذه الناحية متشابهان في الإشارة إلى وجود الغيبي عبر فجوة القطيعة الأبستطولوجية.

خامسًا: إننا حين نطلق لفظة (العلّة المتفردنة) فإن مفهوم العلّة هنا

231- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 ص60

سيكون تعبيرًا (مجازيًّا ولا مجازيًّا- نسبانويًّا)، هو مجازي من حيث إن الوجود الإلهي وجود غيبي محظ، ولا مجازي من حيث إن ذلك الوجود هو الموجِد للوجود الطبيعي الفيزيائي إيجادًا خارقانيًّا أو إعجازيًّا أو آياتيًّا بحيث لا ينتهك مبدأ القطيعة. ووفقًا لذلك فعد الموجودات الطبيعة أو المادية معلولات لتلك العلّة الموجدة سيكون ذا دلالة (مجازية ولا مجازية – نسبانويًّا) أيضًا.

الفَصل السادس

العِلم والعلّة الأولى

ما هي العلّة الوجوديّة الأولى للمادّة الطبيعيّة؟ أو من أين نشأ كل شيء؟ أو الكون؟ في هذا الفصل تفاصيل القصة من حيث المنظور العلمي.

في البدء كان اللاشيء

في البدء كان اللاشيء، ومن اللاشيء قفز أصغر شيء يمكن للعلم حسابه نظريًّا، وتضخم بسرعة فائقة تتجاوز سرعة الضوء نفسه، فكان الكون.

وبتعبير علمي، فإن العالم الفيزيائي المنظور (المادي) أتى من الوجود الميتافيزيائي. ما يفضي إلى القول بأن الوجود الميتافيزيائي هو العلّة الوجودية والفاعلة لإيجاد الوجود الفيزيائي.

ولكن ما هو الوجود الميتافيزيائي؟ وكيف يمكن للاشيء أن ينتج شيئًا؟ ألا يتعارض هذا مع قوانين الانحفاظ في الفيزياء القاضية بأن المادة لا تفنى (تعدم) ولا تستحدث (تنتج من العدم)؟

سنوضح هذا المواضيع بالتفصيل هنا، إلا أنه وقبل ذلك يجدر التنبيه إلى الفرق بين مصطلح الميتافيزياء ومصطلح الميتافيزيقا في بحثنا هذا. ذلك أن الفرق يتلخص في أن الموجود الميتافيزيقي هو موجود عقلي فلسفي يستدل عليه عن طريق لوازم منطقية ذهنية بحتة، يتحدد وفقًا له افتراض وجود شيء سابق ذي طبيعة مباينة، يستحيل رصده بغير التعقّل العقلي حصرًا، كما في المثُل الأفلاطونية أو هيولي أرسطو.

أما الموجود الميتافيزيائي فهو موجود علمي يستدل عليه عن طريق لوازم منطقية رياضية، وعن تجارب تدلّ على وجود أثره مع استحالة الرصد له بصورة مباشرة.

توقع وجود العالم الميتافيزيائي نظريًّا

كانت البداية لاكتشاف الموجود الميتافيزيائي في عشرينيات القرن العشرين، عندما وضع ديراك فرضيته في المستوى التخيلي (الافتراضي) للطبيعة، وفيها ذهب إلى أنَّ هناك حدًّا أدنى من الطاقة لا يمكن رصده ولا قياسه ولا بأي طريقة ممكنة، لكنه موجود بالفعل.

والقصة تبدأ حين كان بلانك يشتغل على وضع معادلة تقيس العلاقة بين الإشعاع المنبعث من الأجسام ودرجة حرارة تلك الأجسام، وإذا به يلاحظ -مصادفة- أنَّ المعادلات التي تتوافق مع التجارب العملية الكثيرة التي أجراها تفرض أنّ هناك قيمة عددية تتكرر وهي لا تزيد ولا تقل عن مقدار محدد. وهذه تُعدّ بذرة لفكرة ثورية في الفيزياء كلها، وذلك أن من المفترض أن الطاقة عبارة عن موجة، والموجية ليست لها قيمة محددة، وإن تظهر قيمة محددة وكأنها ثابت يغيّر المفهوم تجاه الطاقة من كونها موجية غير محددة إلى كونها جسيمية محددة. وحين جارى ماكس بلانك ما تعطيه المعادلة وراح يحسب تلك القيمة المحددة للطاقة وجد أنّها تساوي دائمًا:

0.00000000000000000000000000006626

أي: 6.626×10^{-34} وهو ما يسمى بثابت بلانك h

كان بلانك كلما قسم طاقة إشعاع (حرارته) على تردده وجد أنه يحصل على هذه القيمة، بصرف النظر عن نوع الإشعاع، فاستنتج بأنها ثابت من الثوابت الكونية.

لم يدر بخلد ماكس بلانك عام 1900 مدى ثورية هذا الاكتشاف، حتى

جاء آينشتاين، وحين أخذ الضوء وقرأه بهذه الطريقة، صرّح بأنه ليس موجة كهرومغناطيسية متصلة صرفه، بل هو موجة مكونة من كمات غير متصلة، أو وحدات منفصلة، سميت فوتونات، وكل قيمة لكل فوتون هي القيمة التي اكتشفها بلانك (ثابت بلانك)[232]. لم يعد الضوء بعد هذا كما كان قبله، فقد كان موجه أحادية الطبيعة، وصار بعدها زوجي الطبيعة، فهو موجه وهو جسيمات في الآن نفسه.

هنا ارتبط ثابت بلانك بالفوتون الضوئي، ولما كانت نسبية آينشتاين تقرر بأن أسرع زمن للحركة في الطبيعة هي سرعة الضوء في الفراغ، صرنا نعرف بأن زمن بلانك هو الوقت الذي يستغرقه الفوتون لينتقل أقصر مسافة في الفراغ وهي طول بلانك.

وطول بلانك: 1.616×10^{-35}

وهو طول قصير جدًّا جدًّا جدًّا، ولتخيّل مدى قصره، يمكنك تصور أن قطر ذرة الهيدروجين يفوق طول بلانك بـ 10 تريليون تريليون مرة. أي إنك تحتاج إلى 10 تريليون تريليون فوتون من الضوء مرصوفات مع بعض لتقطع قطر ذرة هيدروجين واحدة.

ولما لم يكن في الفيزياء أسرع ولا أصغر من فوتون الضوء كحد أدنى لجسيم يمكن رصده، فقد صارت تلك القيم الثابتة (زمن بلانك وطوله) هي المقياس لما يمكن أن يُعدُّ موجودًا فيزيائيًّا حقيقيًّا، **فإذا أشرت المعادلات أو رصُد أو قيس أثر فيزيائي ناتج من شيء ما دون ذلك الزمن**

232- فرانك كلوس، العدم مقدمة قصيرة جدًّا، ترجمة: فايقة جرجس حنا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014، ص94

أو الطول، أطلق على مُسَبِّب ذلك الأثر بكونه افتراضيًّا أو تخيليًّا.

بكلمات أخرى: أنت تحتاج للضوء (بوصفه موجة كهرومغناطيسية) لترصد جسيمًا في الطبيعة، فإذا كان ذلك الجسيم أصغر من طول بلانك، أو زمنه أقل من زمان بلانك فلن يتمكن الضوء من الاصطدام به والانعكاس عنه، ما يعني عدم إمكانية رصده. ولكن هذا لا يمنع إمكانية رصد أثر ذلك الجسيم في المحيط الفيزيائي. فإذ رُصِدَ الأثر، عُدَّ وجود المؤثِّر وجودًا تخيليًّا أو افتراضيًّا.

التحقق من الوجود الميتافيزيائي تجريبياً

ولقد تحقق العلماء من فرض بلانك عن طريق تجربتين هامتين هما: تجربة "تأثير كازمير" وتجربة "أنزياح لامب":

في تجربة (تأثير كازمير)، وُضِعَ لوحان رقيقان قريبان من بعضهما، في وعاء مفرغ من المادة والطاقة، ليس بصورة مطلقة، لأن اللوحين أصلاً من المادة، ولكن إلى حد يمكن احتسابه، وكانت النتيجة أن اللوحين قد انجذبا إلى بعضهما من دون وجود أي تأثير كهرومغناطيسي خارجي. وتفسير ذلك علمياً، أن الوعاء المفرغ من الهواء وكل شيء، يبقى ممتلئًا بطاقة تخيلية لا يمكن رصدها، وهذه الطاقة التخيلية توّلد جسيمات تخيلية أيضًا، فلما وضع اللوحان متقابلين وقريبين من بعضهما، فقد حجزا عددًا قليلاً من تلك الطاقة وجسيماتها التخيلية، وصار المحيط بينهما فيه كميّة أكبر، الأمر الذي سبب تفاوتًا في الضغط، ضغط قليل بين اللوحين، وضغط كبير جدًّا خارجهما، فكان أن دفع الضغط الخارجي من الجسيمات التخيلية اللوحين حتى انطبقا على نفسيهما.

وقد جاء في كتاب (الكشف عن حافة الزمن) لجون جريبين الشرح الآتي: «أبسط طريقة لفهم ظاهرة كازمير هي بتصور لوحين متوازيين، على قرب شديد من بعضهما البعض، لا شيء بينهما، بل يموج بنشاط محموم متمثل في الخلق والفناء اللحظي لأزواج الجسيمات التقديرية، من بين هذه الجسيمات المعروفة باسم الفوتونات، وهي الجسيمات التي تحمل القوة الكهرومغناطيسية، ومن بينها جسيمات الضوء، هذه الجسيمات هي أسهل ما ينتج من جسيمات تقديرية، أولاً لأنها هي نفسها نقيض نفسها، وثانيًا لأن كتلتها صفر، فلا يتطلب لها طاقة كتلة، وكل ما يتطلب استعارته من

طاقة من الفراغ الكمي هو الطاقة التي يحملها الفوتون، وهي طاقة تعتمد على تردد الفوتون، كلما زاد التردد زادت الطاقة... بيّن كازمير أن الموجات الكهرومغناطيسية التي تخلق بين اللوحين لا تكون إلّا بترددات معينة، تعتمد على المسافة بين اللوحين... بينما الترددات خارجها مفتوحة لكل الترددات. معنى ذلك أن كمية الضغط من الفوتونات التي تخلق داخل اللوحين أقل منها خارجهما، فيتولد ضغط على اللوحين، أو بمعنى آخر يتولد ضغط سالب بينهما يدفعهما للتقارب، وهو ما أكدته التجربة»[233]. وقد تتابعت التجارب بهذا الخصوص باستخدام ألواح مسطحة أو مقوسة، ومن مواد مختلفة، لاختبار وجود الضغط السلبي، فكانت النتيجة مطابقة لتنبؤات كازمير تمامًا. علمًا أنّ المسافات التي نتحدث عنها هنا بين الألواح تتراوح بين 1.4 الى 15 نانوميتر[234].

وأما في تجربة (انزياح لامب)، فقد أمكن رصده من قياس الأشعة الصادرة في ذرة هيدروجين من حركة الإلكترون حول النواة. ذلك القياس يعتمد على قراءة لسقوط أشعة بدرجة معينة على لوح، ولما كان فضاء الذرة يعج بمليارات الجسيمات التخيلية المفترضة، فهو يؤثر بطريقة خفيفة على حركة الإلكترون وبالتالي على إشعاعه ما يجعل درجته تنزاح انزياحًا طفيفًا عمّا هو متوقع، وهذا يثبت وجود الجسيمات الافتراضية.

إذن، الطاقة والمادة التخيلية أو الميتافيزيائية موجودة، لأنه يمكن رصد

233- جون جريبين، الكشف عن حافة الزمن، ترجمة: علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 2001، ص162-163

234- النانوميتر يساوي جزءًا من ألف مليون جزء من المتر، أي 10^{-9}

أو قياس تأثيرها، لكن هي (الطاقة أو المادة الميتافيزيائية) بحد ذاتها لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال الإمساك بها، لماذا؟ لأنها أصغر من طول ثابت بلانك، وأقل زمنًا من زمان بلانك (ميتابلانكية). ويمكن التعبير عن ذلك بصيغة أخرى بالقول:

في العلم لدينا مرتبتان وجوديتان للمادة:

مرتبة الوجود الفيزيائي = أو > من ثوابت بلانك

مرتبة الوجود الميتافيزيائي أو الافتراضي أو التخيلي < أصغر أو أقل من ثوابت بلانك.

قصّة القفزة الكوانتية الكونية

يرى العلم أن الوجود الميتافيزيائي حيث اللازمان واللامكان، وحيّث أن كل القيم الرياضية التي نعرفها في فزيائنا الكونية الحالية عبارة عن صفر سرمدي (أو حيث الأبدية عين الأزلية).

أقول: يرى العلم أنه في هذا الوجود ليس من شيء إلا جسيمات افتراضية (قياساتها ما دون ثوابت بلانك) لا نهائية. فـ«من وجهة النظر المعاصرة، الفراغ هو حالة تكون فيها الطاقة عند أدنى قدر ممكن؛ أي الحالة التي يستحيل أن نزيل منها المزيد من الطاقة. باللغة العلميّة تسمى هذه الحالة من الفراغ (الحالة القاعية)... بإمكانك أن تزيل كل الجسيمات الحقيقية إلى أن تصل للحالة القاعية، غير أن تذبذبات الكمية ستظل باقية... الفراغ بحر كمي من موجات نقطة الصفر»[235]. تخبرنا الحسابات الرياضية أن تلك الجسيمات الميتافيزيائية لم تعرف السكون أبدًا، هي دائمة الاهتزاز أو التأرجح المتواصل. وقد استنتج هذا الأمر من مبدأ هايزنبرغ، وذلك أنه وبحسب هذا المبدأ فإنّه يستحيل قياس (الموقع والحركة) في آن واحد للجسيمات الذّريّة، فإن عُرِفَ الموقع تمامًا ظلت كميّة الحركة مجهولة والعكس بالعكس. ولهذا لابُدّ للجسيم من الرجفان في درجة الصفر المطلق، إذ إنه لو كان في حالة من الركود التام لعرفنا موقعه وكمية حركته في آن واحد وبدقة، ناقضين بذلك مبدأ الريبة[236].

235- العدم، مصدر سابق، ص100

236- مجلة Scientific American، انترنت.

والقضية هنا أن (الزّمن والطّاقة) يخضعان لذات القاعدة المبدئية. الأمر الذي يعني عدم إمكانية معرفة (الزمن والطاقة) في آن واحد وبدقة بالغة، فإذا عُرف الزمن بدقة ظلت الطاقة مجهولة والعكس بالعكس. لذا من الضروري وجود طاقة متبقية في الخلاء أو الفراغ أو الخواء، فالتأكد من انعدام الطاقة في حيّز ما من الفضاء يعني الاستمرار الأبدي في قياسها. وعلى هذا:

لمّا فرض مبدأ هايزنبرغ وجود الطاقة في الفراغ.

ولما فرضت نسبية آينشتاين تكافؤ الطاقة والكتلة.

فقد وَجبَ افتراض وجود طاقة الخواء أو الفراغ أو كما تسمى الطاقة السالبّة. وافتراض وجود طاقة خواء (أدنى من ثابت بلانك) يدعم قضيّة تكوين جسيمات تبرز إلى الوجود الفيزيائي وتختفي بعد هنيهة يحددها مبدأ هايزنبرغ نفسه[237]. أي إنّ «الخواء الكمومي لا يبقى أبدًا خاليًا بالمعنى التقليدي، فهو بحر هائج من الجسيمات الافتراضية تظهر للوجود فجأة ثم تختفي»[238] كما ظهرت.

يقول تايسون: «منذ حوالي 14 مليار سنة، في بدايات الزمان، كان الكون المعروف، بكل فضائه وكل مادته وكل طاقته، يشغل مساحة رأس دبوس... ذلك الوقت الذي قبله تفقد كل نظريات المادة والفضاء معانيها، دأبت الثقوب السوداء على التكوّن تلقائيًّا، ثم الاختفاء، ثم التكوّن مجددًا من الطاقة التي يحويها مجال القوى الموحدة. وفي هذه الظروف المتطرفة،

237- للمزيد انظر: المصدر السابق، مقال: استغلال طاقة النقطة صفر.

238- المصدر نفسه.

وفق ما نقرّ بأنه ضربٌ من الفيزياء الافتراضية، صارت بنية الفضاء والزمان متقوسة بشكل حادّ وهي تفور لتأخذ شكلاً إسفنجيًّا رغويًّا»[239].

ويقول مؤلف كتاب (كون من لا شيء): «يمكن أن يتمتع الفضاء الفارغ بطاقة لا صفرية، حتى مع غياب أي مادة أو إشعاع؛ إذ تخبرنا النسبية العامة أن الفضاء سيتمدّد تصاعديًّا، إلى درجة أن أصغر منطقة كانت موجودة في الأوقات الأولى يمكن أن تنطوي على حجم يكفي ليحتوي كل كوننا المرئي اليوم»[240].

ثم تتواصل القصّة اللطيفة التي وضعها العلم، فيذهب فيها إلى أنّه عندما حدثَ وقَفَزَ جسيم افتراضي ما دون ذري، وبقي فترة زمنية طالت نسبيًّا حتى بلغت 10^{-44} من الثانية، (يعني تقسم الثانية الواحدة إلى 10 وأمامها 44 صفرًا، من الأجزاء، ثم تأخذ واحداً منها) فكان أن تحول إلى طاقة حقيقية بالمعنى العلمي، وذلك التحوّل هو عبارة عمّا اصطلح عليه الانفجار أو التوسع العظيم. يقول باغليز: ربما الكون نفسه قفز إلى الوجود من اللاشيء من خلال اهتزاز عظيم في الفراغ والذي يعرف اليوم باسم الانفجار العظيم، وبشكل ملحوظ فقوانين الفيزياء الحديثة تسمح بتلك الإمكانيات[241].

وفي حسابات النسبية العامة، الزمكان يمكن أن يكون خاليًا من المادة أو

239- نيل ديجراس تايسن ودونالد جولد سميث، البدايات 14 عام من تطور الكون، ترجمة: محمد فتحي خضر، هنداوي، القاهرة، ط1، 2014، ص17

240- لورنس كراوس، كون من لا شيء مع تعليف ريتشارد دوكينز، منشورات الرمل، ترجمة: غادة الحلواني، مصر، ط1، 2015، ص192

241- المصدر نفسه.

الإشعاع لكن يظل يملك طاقة مخزنة في التواءاته. وبدون اي أي سبب، يقوم تغير مفاجئ عشوائي في الاهتزازات في سطح مستوٍ فارغ خامل في الزمكان مناطق فيها انحناءات موجبة أو سالبة محليه، تدعى (موجة زمكانية) والمناطق (تدعى فقاعات الفراغ الكاذب)، أينما كان هذا الالتواء أو الانحناء موجبًا فإنّ فقاعة من الفراغ الكاذب وحسب معادلة آينشتاين، تنتفخ أو تتضخم، وفي غضون 10 إلى 42 ثانية الفقاعة سوف تتمدد إلى حجم بروتون والطاقة من خلالها سوف تكون كافية لإنتاج كل كتلة الكون. ستبدأ الفقاعة من دون أي مادة أو اشعاع أو حقول طاقة، تحوي طاقة فقط في انحناءاتها وهذا هو الفراغ الكاذب، وكلما تمددت تزداد الطاقة التي في التواءاتها بشكل تراكمي ومتعاظم، وهذا لا يخرق قانون حفظ الطاقة طالما الفراغ الكاذب يملك ضغطًا سلبيًّا سلبي (صدقوني هذا كله من خلال معادلة آينشتاين التي وضعها عام 1916) لذا التمدد في الفقاعة يحدث من خلال نفسه فقط. وكلما ازداد تمدد فقاعة الكون، يحدث نوع من الاحتكاك حيث تتحول الطاقة إلى جسيمات، وبالتالي ستنخفض الحرارة وسوف تظهر سلسلة من التفاعلات المشابهة أو المطابقة تكسر عملية التطور أو التقدم كما في عملية التبريد للمجال المغنطيسي تحت نقطة قياس الإشعاع عندها يظهر بناء عشوائي أساسي للجسيمات والقوى، وهنا سيتوقف التضخم وسننتقل إلى الانفجار العظيم المعروف بالنسبة لنا. بكلمات أخرى: لا يرى علماء الفيزياء أن الوجود مقتصرٌ على وجود المادة والطاقة والزمان والمكان، بل الوجود قد يكون اللاشيء، واللاشيء عندهم ليس العدم المحض، بل هو كما يقول عالم الفيزياء النظرية ميتشيو كاكو: «نقصد باللاشيء هنا متصلاً صرفًا من

المكان والزمان بدون مادة ولا طاقة »[242].

هـذا التوصـيف غيـر قابـل للتخيـل، لأن عقولنـا مصـمّمة بحيـث تعـي العلاقات بين الأشياء المتناسبة (المتسانخة) ومـا يطرحـه العلـم هنـا يبـدو وكأنه ينتهـك قواعـد القبليـات التـي يتركـز عليهـا العقـل في تعقّلـه. وهـذا في حقيقة الأمر لم يكن سهلاً حتى على العلماء أنفسهم.

كَتَبَ الفيزيائيّ جورج غـامو في مذكراتـه "مسيرتي في العـالم" كيـف قـدم فكـرة ولادة العالم من مكان وزمان صرف إلى أيـام الحـرب العالميـة الثانيـة الـى آينشـتاين لأول مـرة «فبينمـا كـان العالمـان يتنزهـان في شـوارع برنسـتون، ذكـر غـامو صـدفة فكـرة اقترحهـا الفيزيـائي الكمـومي "باسـكول غـوردان"، مفادهـا؛ أنّ أي نجـم يمتلـك طاقـة ولا شـك تعزى إلى كتلته. فإذا حسبنا الطاقة الحبيسة في الحقل الثقالي للنجم سنكتشف أنهـا طاقـة سالبة. هكذا قد تكون الطاقة الكلية للنجم برمته مساوية للصفر. ثـمَّ تسـاءل غـامو: مـا الذي يمنع من حدوث قفزة كمومية من الفراغ إلـى نجـم كامـل متفجـر؟ الفكـرة أنـه لمّـا كانت الطاقة الكلية للنجم صفرًا، فلن يحدث أي خرق لقانون حفظ الطاقة إن أتى النجم إلى الوجود من لا شيء.

يتذكر غامو ردة فعل آينشتاين لدى سماعه هذه الاحتمـالات: "توقـف آينشـتاين عـن السير وصادف توقفه أننا كنا في منتصـف شـارع أثنـاء عبورنـا لـه، فكـان أن وقفـت بعـض السيارات بشكل مفاجئ كي لا تصدمنا»[243].

وفي المعيار الأكبر، تصاعد التسـاؤل فصـار: لـئن كـان الكـون عبـارة عـن قفزة كوانتميّة من الفراغ الميتافيزيائي (اللاشيء أو المتصل الزماني المكاني

242- ميتشو كاكو وجينيفر ترينر، ما بعد آينشتاين البحث العالمي عن نظرية الكون، ص 210.

243- المصدر السابق، ص211.

الصرف)، فهل يوجد ما يمنع من حدوث قفزات كوانتية أخرى لا حصر لها، سابقة لوجود كوننا أو موازية له أو لاحقة عليه؟

يبدو أن الإجابة وببساطة هي أنه لا يوجد ما يمنع مثل هذا الفرض علميًّا، ومن هنا كان الروسي أندريه لينـد Andrei Linde قد اقترح في الثمانينات «إن كل فقاعة تولدها تموجات الفراغ الكوانتي يمكن أن تولد كونًا جديدًا. وهذا لا يزال ساريًا حتى اليوم. فالكون وفق هذا المنظور هو عبارة عن ميتا كون أبدي، يتضمن كوننا، الذي انبثق من إحدى تموجات الفراغ، منذ نحو 15 مليار سنة. إنّ هذه الفكرة التي تبدو ميتافيزيائية ربما لا تتبدى من علم الكونيات في شيء للوهلة الأولى طالما أن هذا العلم لا يقارب مسألة لحظة الخلق نفسها. لكن هذه الفكرة تُطرح بقوة في إطار نظرية كونية كوانتية، إنما التي لم تتم بلورتها تماماً حتى الآن»[244].

ويقول تايسون في كتابه (البدايات): يفترض «العديد من علماء الكونيات، أن ما نطلق عليه اسم الكون، ينتمي في الحقيقة إلى "كون متعدد" أكبر بكثير، يحتوي على عدد لا حصر له من الأكوان التي لا يمكن لأي كون منها التواصل مع غيره؛ فوفق مفهوم الكون المتعدد يطمر الوجود بأسره في أبعاد أعلى، وبهذا يظل فضاء كوننا بمعزل عن أي كون آخر، والعكس صحيح. إن الافتقار الى أي تفاعل ممكن ولو من الناحية النظرية مع أكوان أخرى يضع نظرية الكون المتعدد في مصاف الفرضيات

244- موسى ديب الخوري، مقال (الفراغ الكوني ومجالات القوى)، موقع الجمعية الكونية السورية، تأسست عام 1980، أنترنت.

غير القابلة للاختبار، ومن ثم غير القابلة للتأكد، على الأقل إلى أن تجد عقول أذكى سبلاً يمكن من خلالها اختبار صحة نموذج الكون المتعدد. ففي الكون المتعدد تولد أكوان جديدة في أوقات عشوائية تمامًا، وتكون قادرة على التمدد بفعل التضخم حتى تصل إلى حجم مهول من الفضاء، وهي تفعل هذا دون أن تتداخل، ولو بأدنى قدر، مع الأكوان الأخرى التي لا حصر لها. في الكون المتعدد يبزغ كل كون جديد للوجود بقوانين فيزياء وضوابط كونية خاصة به، بما فيها القواعد المحددة لقيمة الثابت الكوني»[245]. فيبدو أن طاقة الفراغ أو اللاشيء هذه هي من الناحية العلميّة بمثابة العلّة الماديّة الأولى للكون.

245- البدايات، مصدر سابق، ص85

من أين جاءت طاقة الفراغ؟

ليست هناك إجابة محسومة بهذا الخصوص من العلم، بل يوجد بعض الفرضيات التي لم يحسم الأمر بشأنها، مثل ما ذهب إليه ستيفن هوكينغ في كتابة التصميم العظيم، من أن اللاشيء الذي تكون منه الشيء هو مكان بلا زمان! أو أن الزمن هناك عبارة عن بعد مكاني رابع، وخلص إلى نتيجة أن السؤال عمّا حدث قبل اللاشيء! أو من أين أتى اللاشيء؟ أو هل اللاشيء أزلي؟ أو ما إلى هنالك، جميعها أسئلة بلا معنى.

لقد انطلق في فرضيته من محالة الاستفادة من الدمج بين النسبية ونظرية الكم، وهو يشرح ذلك فيقول: «بالرغم من أنَّ النسبية العامة لـ آينشتاين قد وحَّدَت الزمن والمكان في الزمكان وتضمَّنت مزجاً معيَّناً للزمن والمكان، فإنَّ الزمن لا يزال مختلفًا عن المكان، فإمّا أن تكون له بداية ونهاية، أو يكون شيئا آخر يمضي إلى الأبد. مع ذلك، بمجرّد إضافة تأثيرات نظرية الكمّ للنظرية النسبية، فإنّ حالات الاعوجاج القصوى يمكنها الحدوث إلى مدى بعيد بحيث أنّ الزمن يتصرَّف كأبعاد المكان الأخرى.

في الكون المبكّر -عندما كان الكون صغيراً بما يكفي لتحكُمَه كلٌّ من النسبية العامّة ونظرية الكم- كان هناك فعليًّا أربعة أبعاد للمكان ولا واحد للزمن. وهذا يعني أننا عندما نتكلم عن "بداية" الكون، نتجنّب الموضوع المبُهم وهو أنّنا عند النظر للخلف باتِّجاه الكون المبكر جداً، فإنّ الزمن كما نعرفه لم يكن موجودًا! ويجب علينا تقبل أنّ أفكارنا المعتادة عن الزمن والمكان لا تنطبق على الكون المبكر جداً. إن ذلك خارج خبراتنا، لكنّه ليس خارج تخيُّلنا أو حساباتنا الرياضية. فإذا كانت كلُّ الأبعاد

الأربعة تتصرَّف في الكون المبكر مثل المكان فماذا حدث لبداية الزمن؟... في هذه الصورة فإنّ الزمكان ليس له حدود... سيصير السؤال عمّا حدث قبل بداية الكون بلا معنى. إنّ تلك الفكرة بأنّ التواريخ يجب أن تكون مقفولة الأسطح (مثل سطح الكرة) دون حدود تسمى حالة اللاحدود»[246].

وحين تقال عبارة (سؤال بلا معنى!) فهذا يعني أن السؤال غير منطقي أو يتناقض مع المنطق، كالسؤال مثلاً: كيف نرسم الدائرة المربعة؟ وما دامت لا توجد أصلاً دائرة مربعة فإن السؤال بلا معنى. وهكذا، فالعلماء في هذه المرحلة من تاريخ العلم المعاصر، وبما يتوفر لديهم من معلومات يخبرونا بأن السؤال عن منشأ الطاقة السالبة أو اللاشيء على أنه سؤال بلا معنى، ولذا يجب أن نعدَّ اللاشيء منطلقًا لنا ونتحرك منه وحسب، يقول جون فايفر: «من المعقول أن المادة يمكن أن تتكون على نطاق كبير من الطاقة... ولكننا إذا سألنا: من أين أتت الطاقة؟، نجد أنفسنا في ظل نفس السؤال. ولهذا نجد أن أصل المادة الأولى ما زال في الوقت الحاضر مشكلة خارج نطاق التكهن المثمر، ويجب أن نأخذ المادة على ما هي عليه دون نقاش، ثم نتقدم من تلك البداية»[247].

246- ستيفن هوكينغ وليونارد مولدينوو، التصميم العظيم إجابات جديدة عن أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص164-165

247- جون فايفر، بداية الكون من الأفلاك إلى البشر، ترجمة: الدكتور محمد الشحات، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ص53-54

الاستنتاجات المُستخلصة

يمكن تلخيص المنظور العلمي في النقاط أدناه:

أولاً: يطرح العلم فكرة أن اللاشيء (العلّة الأولى العلميّة)[248].

ثانيًا: العلّة الأولى العلميّة هي علّة لا علّة لها (متفرّدة).

ثالثًا: العلّة الأولى العلميّة واجبة الوجود (لأنها مما لا يصح السؤال عن مصدرها).

رابعًا: العلّة الأولى العلميّة تتصف بعد الاستقرار فهي تفور بالتقلبات الكمية.

(لاحظ أنّ اللاشيء عبارة عن جسيمات افتراضية طاقتها أقل من ثابت بلانك، ولأنها بهذا المستوى من الصغر الذي ينطبق عليه مبدأ الريبة لهايزنبرغ وقوانين الكم، فهي لا تزال تخلق وتفنى بكمات لا تحصر على الإطلاق، حتى أنه جرى وصفها بصفة "بحر ديراك". ويجري تشبيه التقلبات الكمية في اللاشيء بالفقاعات التي تتشكل لفترات وجيزة أقل من زمن بلانك ثم تختفي، لأنها لم تصل الحد الحرج الذي يجعلها قابلة للبقاء والاستمرار. فإذا بلغ تقلّب طاقوي الحد الحرج وهو أن يساوي ثابت بلانك أو يتجاوزه، فعندها لن يتمكن من العودة إلى اللاشيء بل ينفجر ليكوّن كونًا طاقته موجبة تؤدي إلى ظهور المادة).

إذن، العلّة الأولى تخلق عددًا مفتوحًا أو لا نهائيًّا من الأكوان الممكنة

248- إن كان الدين يقسم الحقيقة الوجودية إلى ما هو موجود يدرك بالحواس وموجود يغيب عن الحواس إدراكه ويسميه (الغيب)، فعلى ما يبدو أن لذلك نظيرًا في الحقل العلمي، إذ إنّ العلم أيضًا يطرح تقسيمًا ثنائيًّا، فيزيائيًّا يسميه (الشيء) وهو المادة والطاقة الموجبة التي تساوي أو تزيد على ثابت بلانك، وميتافيزيائي ويسميه (اللاشيء) وهو الطاقة السالبة أو طاقة الفراغ أو الخواء، يقول لورنس كراوس: «أن اللاشيء هو فيزيقي في كل كسرة منه مثل "شي ما" خاصة إذا تم تعريفه بأنه "غياب شيء ما" ». فالعلم من هذه الحيثية مثل الدين يمتلك غيبًا خاصًا به قد نسميه (الغيب العلمي).

(حيث اللازمان) والتي تحتمل التكوين الكتلوي أو الوجود المادي. وبتعبير الفلاسفة: الكون الكتلوي ممكن الوجود (لأن الممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم).

خامسًا: لما كان المُمكن فلسفيًّا يقتضي وجود مرجّح لتغليب إيجاده على عدمه أو خلقه على إفنائه، فإن العامل الذي يتحكم بهذا الترجيح هو عامل الجاذبية. والفكرة أنه إذا كانت الجاذبية لحظة التقلب الكمومي كافية للإمساك بذلك اللاشيء فترة زمنية كافية فسوف يفلت من مستوى اللاشيء ليكون شيئًا.

لكن الجاذبية ليس شيئًا موجودًا مسبقًا في اللاشيء، الجاذبية تتكون من وجود كتلة تؤدي إلى تحدب الزمكان حسب النسبية العامة، ولما كان اللاشيء غير كتلوي فمن أين جاءت؟ يعني: لكي يكون التقلب الكمومي فقاعيًّا (يشبه الفقاعة) يجب أن تكون هناك جاذبية لأن الجاذبية هي التي تحدث التحدّب. ولكن لكي تكون هناك جاذبية يجب أن يكون هناك تحدّب أوّلاً. بحسب النسبية العامة فإن الزمكان عبارة عن أبعاد ملتوية على بعضها وهي مهتزة (غير ساكنة). وفي اللاشيء فإن الزمكان يكون سطحًا خاملاً خاليًا من المادة والإشعاع، ولكنه يظل يملك طاقة سالبة مخزنة في التواءاته. **وبدون أي سبب**، يقوم تغيّر مفاجئ عشوائي في الاهتزازات في ذلك السطح مسبّبًا مناطق فيها انحناءات موجبة أو سالبة محليّة، تدعى (موجة زمكانية) والمناطق (تدعى فقاعات الفراغ الكاذب). ومن هنا تظهر الجاذبية وتسير الأحداث وفق السيناريو العلمي. لاحظ هنا عبارة أن تغيرًا مفاجئًا عشوائيًّا يحدث في الاهتزازات بلا سبب!! أو أنه

«الأحداث نفسها سببٌ لنفسها أو إن شئت، حدث بلا سبب»[249]!!

بالتوقف عند هذه النقطة، نجد أنفسنا أمام وجود كوني سببي يرجع في أصله إلى مصدر غير مسبب (بلا سبب)! يقول جون جريبين: «يقر أغلب الفيزيائيين بأن قاعدة السببية لا يمكن اختراقها، ولكنهم في الواقع لا يملكون برهانًا على ذلك... إنها ليست إلّا بديهة حدسية لنا، مصاغة في رطانة علمية»[250]. وبحسب ما يصطلح الفلاسفة فكأننا نقول بوجود معلول (اللاشيء) بلا علّة، وهذا خلف واضح. وبكلمات أخرى: مبدأ العليّة في موقفه من العلّة الأولى هو من حيث المنظور العلمي يناقض نفسه. لأن ما يطالبنا به العلم هو أن نغضّ الطرف عن البداية الأولى المتناقضة (اهتزاز زمكاني غير مسبب) ونمضي قدمًا لما بعد تلك البداية، ولسوف نجد كل شيء متناسقًا ومنضبطًا! إذن، وفقًا للمنظور العلمي، تتوقف سلسلة العلل ومعلولاتها عند علّة (علميّة) أولى غير معللة.

إذن، يبدو أن العلم سواء توقف عند نظرية الانفجار العظيم والتي يفترض أن قوانين الفيزياء (العلم) تتوقف عندها أو أخذ بالنظريات التي تتحدث عن طاقة الفراغ ونشأة الكون من اللاشيء، فهو في واقع الأمر يواجه حالة العَجز عن سدّ جميع الثغرات ولو نظريًّا. وعليه فلا مناص من القول: إنّ العلم عاجزٌ عن حسم قضيّة العلّة الأولى حسمًا فاصلاً! على الأقل لحد الآن.

249- جون جريبين، الكشف عن حافة الزمن، ترجمة علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2001، ص173.

250- المصدر نفسه، ص 170.

النتائج المُستفادة

النتائج المستفادة من جميع ما تقدّم أن كلّاً من العلم والفلسفة واجها العجز نفسه في محاولتهما المَسّ المباشر بالعلّة الأولى وحقيقتها، مادية كانت أم غيبية. إزاء ذلك نكرر طرح السؤال الذي لأجله كتبنا هذا الفصل وهو: إذا كان ليس بالإمكان الاستدلال على وجود العلّة الأولى (الله) لا من طريق التجربة العلميّة ولا من طريق المنطق الفلسفي، فكيف نعرف بقين أنه موجود إذن؟ الإجابة التي توصلنا إليها تتلخص في النقاط أدناه:

أولاً: تبيّن أن النفي لإمكانية الاستدلال العلمي أو الفلسفي على وجود العلّة الأولى (الله) ليس مطلقًا أو ليس كليّا، بل هو نفي نسبانوي أو جزئي، وذلك أنّه تبين إمكانية الاستدلال غير المباشر، أو الاستدلال المتضامر. وبتعبير آخر: تبين أن جميع البراهين الموضوعة لهذا الشأن تضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى، وبالتالي فإمكانية إثبات وجود العلّة الأولى (الله) موجودة، ولكنه وجود مشروط، أو جزئي، أو مخصوص، أو مُقيّد.

ثانيًا: وتبيّن أنَّ الدليل المتضامر (أي الذي يضمر الدلالة) المذكور في (أولاً) يتطلب التقبّل لوجود البُعد الميتافيزيائي بالنسبة للعلم، والغيبي بالنسبة للدّين. أي يتطلب التصديق بوجود ما لا يمكن رصده أو اختباره بشكل مباشر أو لا يمكن قياسه تمثيليًّا على محسوس أو متعقل.

ثالثًا: وتبيّن أنَّ التقبّل المذكور في (ثانيًا) يقتضي عدّ تلك الأدلة على أنّها آيات نسبة لطبيعتها، فالأدلة العلميّة هي بمثابة (آيات علميّة) خاصة بالعلم وطبيعته المادية. والأدلة الفلسفية هي بمثابة (آيات فلسفية) خاصة

بالعقل وطبيعته المعرفية. كما أن الأدلة الدينية هي (آيات دينية) خاصة بالوحي وطبيعته الغيبية. والقاسم المشترك في موضوعة (الآيات) أنّها علامات موجودة وجودًا مظهرًا، تضمر الدلالة على وجود موجود غير مظهر؛ فهو إما موجود ميتافيزيائي أو ميتاعقلي أو ميتاشهادي (غيبي).

رابعًا: وبمقتضى المذكور في (ثالثًا) فإن التعامل مع مفهوم الآيات أيًّا كان نوعها يقتضي الأخذ بثنوية تجمع بين المثيل ولا مثيله، وتلك الثنوية هي (الإدراك والعجز) فالآية من حيث هي آية، جانب منها يمكن إدراكه بالوسائل الممكنة، بل يجب إدراكه. بينما الجانب الآخر فيها لا يمكن إدراكه بتلك الوسائل على وجه الإطلاق، فهو مُعجِزٌ لها. فالآية تمتاز بأنها تجمع بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وبين ما هو سببي حسي وبين سببي غير حسي، وبين ما هو مُعجِزٌ لنا وغير مُعجِز. وبغير الجمع بين الأمرين في شيء ما، فإنه لا يقال عنه، أو لا يوصف بأنّه آية.

خامسًا: وبمقتضى المذكور في (رابعًا) فإنَّ الاستدلال على وجود العلّة الأولى، والتيقن من وجود تلك العلّة، لا يكون، ولا يمكن أن يكون، إلّا عن طريق الآيات.

وبتعبير آخر: الآيات هي الوسيلة أو الأداة للاستدلال على وجود العلّة الأولى سواء أكانت تلك العلّة دينية أو فلسفية أو علمية.

ويلزم عن النقاط الخمس أعلاه، الأخذ بمفاهيم؛ القفزة، أو الطفرة، أو الحدس، أو الإيمان، ليتم عن طريقها تجاوز أو عبور أو اختراق القطيعة الأبستطولوجية بين المعلول والعلّة الأولى أو غير المعلّلٍ إلّا تضامريًّا. وكما سنفصله في الفصل القادم.

الفصل السابع

الآية ومفهوم الإيمان

يرتبط مفهوم الآية بمفهوم الإيمان ارتباطًا صميميًّا أو تلازميًّا، إذ لا معنى لمفهوم الآية بلا مفهوم الإيمان.

ولبيان طبيعة هذا الارتباط وأثره في فهم الآية ودلالاتها، سنبحث في تحليل مفهوم الإيمان ومضمونه أولاً.

المفهوم العام للإيمان

يُعرّف الإيمان بمفهومه العام على أنه اقتناع الإنسان اقتناعًا كاملاً؛ عقلاً وعاطفةً بفكرة معينة، بحيث يتمثَّل هذا الاقتناع بسعيه الدائم وراء هذه الفكرة والدفاع عنها في كافة المحافل والمواقف، ويصرّ على تطويرها إن كانت قابلة للتطوير والتحديث. ومثال ذلك الإيمان بالحرية والمساواة ونصرة المظلوم أو مساعدة الآخرين.

كذلك يمكن أن يكون الإيمان هو الثقة الكبيرة أو حتى العمياء بأن مشروعًا اقتصاديًّا أو اختراعًا علميًّا يمكن أن يفيد البشرية بصورة منقطعة النظير.

وقد يكون الإيمان متعلقًا بشخص آخر له قدرات متميزة أو متفردة في مجال ما.

ومن هنا فالإيمان مفهوم شامل غير محصور في مجال محدد، ولكنه يتخذ أشكالاً كثيرة أو مصاديق عديدة، تتنوع بحسب الموقف والفكرة وبحسب إصرار الإنسان على فكرته ومحبته لها ولانتشارها بين الناس.

بإجالة النظر في المفهوم العام أو الشامل للإيمان نجد أنه يتعلق بأمور تقع تحت طائلة الممكن البشري، وبما يدخل تحت حيطة حواسه ومشاعره التابعين لعقله وأحاسيسه، فلا شيء في هذا المستوى يتجاوز المحسوس الفيزيائي إلى الماورائي أو الميتافيزيقي.

المفهوم الديني للإيمان

عندما يلامس مفهوم الإيمان المجال الديني، لا يعود مقتصرًا على مجرد الاقتناع الكامل العقلي والعاطفي بفكرة ما، بل يتحول إلى مضمون أعمق وهو يتمثل في الاعتقاد اعتقادًا جازمًا (الثقة واليقين المطلقان) بوجود شيء ما؛ وفي الدين يعني الاعتقاد بوجود قوّة مطلقة تستحقّ التوجّه إليها والتقرب منها، وفي الديانات الإبراهيميّة التوحيديّة هذه القوة هي قوّة الله تعالى، لهذا السبب ففي هذه الديانات الثلاث: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلامية، الإيمان يكون بمعنى خاص وهو الثقة المطلقة أو التصديق التام بوجود الله تعالى، وقد خاطب القرآن الكريم أتباع الرسالة المحمديّة بـ" يا أيّها الذين آمنوا ".

ما يلاحظ في هذا التخصيص لمفهوم الإيمان هو أن التصديق انتقل من مجرد الوقوف مع ما يمكن للحواس البشرية رصده بصورة مباشرة إلى مستوى ميتافيزيقي أو غيبي لا يمكن ولا بأي شكل من الأشكال التماسّ المباشر معه.

ومن هنا ظهر مصطلح (الإيمان بالغيب) تمييزًا لهذا النوع من الايمان عن المفهوم العام، فالإيمان بالغيب هو التصديق بوجود شيء أو أشياء يغيب أو يمتنع عن حواس الإنسان إدراكها، بل العقل يقف في موقف المتلقي لها فقط عن طريق الوحي مثل: الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وأفعاله، وصفاته، والسّماوات السّبع، والملائكة، والشّياطين، والجنّة، والنّار، وغير ذلك من الأمور والقضايا التي لا سبيل إلى إدراكها إلا عن

طريق الأخبار بها عن طريق المبلغ الصادق وهو النبي ﷺ[251].

إذن، مفهوم الإيمان في المستوى الديني يقع بتوسط طرف ثالث بين المؤمَن به (الله والغيب عمومًا) وبين المؤمنين بذلك الغيب. ويبدو هنا أنّ الحد الأقصى لما يمكن للناس التماسّ معه هو المُخبِر أو النّبي الذي يمكن أن يدرك هو نفسه بالحواس، وأمّا ما يخبر عنه النّبي فهو غيب مُطلق، غير أنّ ذلك الحد الأقصى يبدأ بالتضاؤل تدريجيًّا مع انقضاء عصر النبي والمعاصرين له أو من عاصر من عاصره من بعده، إذ يتحوّل الأمر إلى التصديق بوجود نبي غائب نسبيًّا؛ يخبر عن غيب مُطلق كُليًّا.

وعلى هذا فالإيمان في الدّين هو التّصديق المُطلَق أو الأعمى بما يُخبِر به نبي، ولكي يتحقق مثل ذلك التصديق الفائق المصداقية، فيجب أن يتوفر شرط أساسي أوّلاً وهو أنّ المُخبِر نفسه يكون صادقًا عند المتلقي، فهذا يُعدّ مفتاحًا أساسيًّا في قضية اكتساب الإيمان أو استلهامه.

والفكرة هنا أن الإيمان سوف يتعلق بالحد الأدنى الحسي ليجد ما يرسخه في بواطن المؤمنين وذلك الحد هو مقدار التصديق بمصداقية المخبر نفسه، إذ ذا توفرت تلك المصداقية فإن ما يليها يكون تبعًا لها بالضرورة. فعلى سبيل المثال: لو أخبرتك أن هناك مدينة فيها نهر مياهه بلون أسود وأني رأيته بأمّ عيني، وكنت تثق بي ثقة تامة ولم تعهد عليّ كذبًا أو مبالغة أبدًا فإنك سوف تصدق بوجود تلك المدينة ووجود ذلك النهر الأسود ولو لم تره، فهذا التصديق منك هو إيمان ناتج عن مخبر صادق

251 – بتصرّف نقلاً عن كتاب أركان الإيمان، علي بن نايف الشحود، الطبعة الرابعة.

بالنسبة لك. وفي الاصطلاح الديني يطلق بعضهم على ذلك تسمية (علم اليقين) ومعناه اليقين الناتج عن معلومة من مخبر صادق عندك. ولو فرضنا أنك كنت معي في طائرة ومررنا من فوق تلك المدينة وذلك النهر وأريتك إياه، عند ذاك سيرتقي يقينك درجة تسمّى (عين اليقين) بمعنى أنّ يقينك صار أقوى لأنك شاهدت بحواسك ما كنت تصدقه بلا دليل ملموس سوى التصديق بالمخبر ، فعين اليقين هي الحالة التي يتحول فيها العلم المجرد إلى واقع منظور أو مشاهد، ثم إننا إذا نزلنا في تلك المدينة وذهبت لذلك النهر وتحققت بنفسك من أن ذلك اللون في النهر حقيقي وليس مجرد انعكاس للضوء أو صبغة اصطناعية أو شيء آخر، فإن اليقين يرتقي إلى مرتبة أعلى وأرسخ تسمى (حق اليقين)، وفيها لا يعود للشك أدنى سبيل.

ولكن المفارقة التي ستحصل هنا: أن الإيمان بالغيب بوجود ذلك النهر سينتهي، لن تعود مؤمنًا بالغيب هاهنا، بل سيكون عندك ايمان حضوري بعد أن كان إيمانًا حصوليًّا، والفرق بينهما أن الأول يكون فيه المؤمن على تماس مباشر مع ما يؤمن به كما هو شأن النّبي مثلاً حين يرى الوحي أو حتى يتنزل عليه، بينما الإيمان الحصولي هو ما يكون بتوسط ثالث بين المؤمن والمؤمَن به.

مفهوم الإيمان بين الدّين والعِلم

النتيجة هنا هو إنك حين تصدق بأصل عام فإن ذلك المقدار من التصديق يمتد ليسقط بظلاله على جميع التفاصيل أو التفريعات أو الجزئيات التابعة لذلك الأصل. فعلى سبيل المثال: الناس الآن تصدق بالعلم وعلماء الطبيعة بمقدار لا يقل عن درجة (علم اليقين) وذلك ما يَجعل أي إنسان عادي أو غير مُطّلع يُصَدّق بلا تردد أنّ عُمر الكون هو أكثر من 14 مليار سنة، وأنّ هناك موجات جاذبية، وأن هناك في أعماق الكون سبعة كواكب ذات ظروف بيئية شبيهة بالأرض، بل أدنى ذلك، يجعلنا نصدق بوجود إلكترونات وكواركات وحتى جسيمات افتراضية.. كل هذه التفاصيل العلميّة أو سواها مما لا يمكن حصره وفي مختلف المجالات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والفلكية يندرج عند الإنسان العادي أو غير المتخصص في دائرة المفهوم العام للإيمان بالعلم الطبيعي. بمعنى أنَّ الانسان العادي يصدق أشياء لم يرها من قبل وقد يموت لا يرى منها شيء البتّة، فهذا التّصديق في الأجزاء أو التفريعات مؤسس في حقيقته على أصل كلي أو جامع وهو مصداقية العلماء. ولعلي هنا أجادل بأنّ العلماء أنفسهم على تماس مباشر مع إيمان علمي خاص أعمق من إيمان عامة الناس بهم وبما يأتون به، وقد أُطلق عليه تسمية (الإيمان بالغيب العلمي) ويمكن أن نلمس مثل هذا النوع من الإيمان بتصديق العلماء بوجود الجسيمات الافتراضية وبحثهم الدؤوب لاكتشافها، وهي جسيمات ليست بواقعية بل تفترضها النظريات الرياضياتية فحسب، وإن كان هذا النوع من الايمان بالغيب العلمي يخضع للتجربة التي قد تثبت مصداقيته من عدمها فإن الأصل هو افتراض مثل تلك الأشياء والتصديق بوجودها قبل اكتشافها،

هذا فضلاً عن يقين العلماء أن هناك جسيمات لن تستطيع التجربة اكتشافها ولا بأي حال من الأحوال لأنها ما دون ثوابت بلانك، ومع ذلك عليهم التصديق بوجودها (الإيمان بالغيب العلمي بها) وإلّا انهار صرح العلم أو لا أقلّ من تعرضه لتصدعات صارخة.

ومن هذا يتبين، أن الناس أمام أكثر من نوع من الإيمان بالغيب؛ الإيمان بالغيب الديني والإيمان وبالغيب العلمي، وكلاهما يركن إلى ركيزة أساسية هي التصديق بالمخبر الصادق (نسبانويًّا). بالنسبة للناس فالمخبر الصادق في مجال الغيب العلمي هم العلماء في مقابل الأنبياء في مجال الغيب الديني. والقاسم المشترك هنا أن الناس لا ترى ما يراه أي من أولئك المخبرين (العلماء والأنبياء) بل تتلقاه بالتصديق واليقين كما يتلى عليهم لثقتهم المسبقة بأولئك المخبرين.

الفرق بين الغيبين؛ الدّيني والعلّمي

لئن كان هناك قاسمٌ مشتركٌ –أو كما نصطلح بالقول: دلالة محددة بين اللامتماثلين– بين نوعَي الغيب؛ الدّيني والعلمي، فإن البعض قد يُجادل بفوارق جوهرية بينهما، ولعل أهمها يتمثل في أن الغيب الديني مطلق ودائميّ بينما الغيب العلمي نسبي ومؤقت، وفحوى هذا الفارق أن جميع القضايا الغيبية التي ينبئ عنها النبي لا يطلع عليها أو يتحقق منها على ما هي عليه في عالمها إلّا هو حصرًا، بينما المباحث العلميّة ليست كذلك، فمن يطّلع عليها هم جمهرة العلماء معا وليس شخصًا متفردًا، وأمّا بالنسبة لعموم الناس فبعض القضايا العلميّة يمكن أن تعرض لهم الأدلة العلميّة الموثقة بشأنها ما يجعلهم والعلماء على قدم واحدة في التحقّق منها، وأمّا البعض الآخر الذي يصعب عرضه بالتفصيل على العامة لتعقيده أو غموضه أو عدم البتّ النهائي بشأنه فهو ليس من طبيعة ممتنعة عن الاطلاع بل يمكن الترتيب لأي من العامة الإلمام به، فهو غيب نسبي مؤقت أو لعل الوصف الأنسب له أنه غيب مجازيّ وليس حقيقيًّا.

غير أن آخرين قد يردّوا بأن طرح هذا الفارق بهذه الصيغة فيه شيء من التعسف، ذلك أن الغيب الديني هو بدوره يمكن أن يوصف بكونه نسبيًّا ومؤقتًا أو حتى مجازيًّا، وذلك أن الاطلاع على القضايا الغيبية مفتوح لأي شخص شريطة أن يمارس تجربة روحية تُسمّى (التجربة الصوفية) وهي تتضمن خلوات أو رياضات خاصة من عبادات ومجاهدات بحيث تؤهله لأن يطلع على الغيب الديني –أو شيء منه– بحسب استعداده أو قابليته أو مستواه في التأهيل. ولعل التجربة الذائعة الصيت في هذا المجال تلك التي خاضها المتشكك الكبير الإمام الغزالي، والتي تحدث بإسهاب عنها في

كتابه (المنقذ من الضلال) وفيها يقول: «وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها»[252] وأطلق عليها تسمية علوم المكاشفة أسوةً بغيره من منظّري الصوفية وكبارها، وقد أفصح أكثر عن ماهية تلك الأمور في كتابه الكبير (إحياء علوم الدين) فقال: «ومن أول الطريق تبدأ المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون لهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد ثم يترقى الحال من مشاهدات الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى الجملة تنتهي الحالة إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ»[253] .

فالطريق مفتوح أمام أيٍّ كان ليكاشف بالغيبيات، ولكن بعد اتخاذ التدابير الصوفية المناسبة والمؤهلة لحصول تلك المكاشفة، ويبدو أن هذا الشرط يعد مُنصفًا عند عالم الفيزياء النظرية فريجوف كوبرا الذي وضع كتابًا بعنوان (طاو الفيزياء) ناقش فيه التوازيات المتلازمة أو التشابهات بين التجربة العلميّة والتجربة الصوفية فقال: «لدينا فيزيائيون يسبرون المادة بمساعدة أدوات معقدة، وصوفيون يسبرون الوعي بمساعدة تقنية معقدة من التأمل. والاثنان وصلا إلى مستويات غير عادية في الإدراك، وعند هذه المستويات والنماذج ومبادئ التنظيم، يبدو الفريقان متشابهين. فالطريقة

252- الإمام الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: د. جميل صليبيا، ط7، دار الاندلس، ص 39.

253- الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، دار ابن حزم، 2005، ج5 ص 45.

التي فيها تترابط النماذج الميكروسكوبية المجهرية للفيزيائيين تعكس الطريقة التي فيها تترابط النماذج المايكروسكوبية المجهرية بالنسبة للصوفيين»[254]. وهذا يضعنا أمام نموذجين في المعرفة، هما؛ المكاشفة والاكتشاف. وكلاهما يضمر الغيب نسبة لمجاله. فأن يصدق المرء بما يخبر به كل من المُكاشَف الديني أو المُكتَشِف العلمي، دون أن يكون هو بنفسه على تماسّ مباشر مع مضمون الخبر (أو المخبر عنه) فإن ذلك التصديق مغموس بطابع الإيمان بالغيب. وذلك أنّ المُكاشف (النبي) أو المكتشِف (عالم الطبيعة) الموثوق فيه سلفًا هو مرجع الإسناد للثقة بحقيقة الكشف أو الاكتشاف. وبقدر ثقة المرء بالنبي أو العالم فإن تلك الثقة تنعكس على الكشف أو الاكتشاف.

بالتأكيد نحن لا نستطيع أن نغفل فوارق أساسية أخرى بين الغيبين من قبيل أنَّ الغيب العلمي يمكن التحقق منه حسيًّا أو بالتجربة وكذلك موضوعية ذلك الغيب ووحدته بالنسبة لجميع العلماء أو الراصدين فلا يختلف من شخص لآخر أو من جماعة لأخرى، كما أنّ عددًا لا يُستهان به من كبريات النظريات العلميّة تعد تقريبية أو افتراضية أو قابلة للتعديل والتغيير كما تقرره مناهج البحث العلمي، بينما يقف الكشف الديني في الطرف المقابل لذلك فالكشف في التجربة الصوفية يكون فرديًّا بمعنى أن الشخص الممارس لها هو وحده الذي يكاشف بما يكاشف به من

254- فريجوف كابرى، الطاوية والفيزياء الحديثة (استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والتصوف الشرقي)، ترجمة: حنا عبود، سلسلة الثقافة المميزة 17، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1999، ص303

غيبيات، فلا أحد من أقرانه يشاطره تلك المكاشفة، ما يعني ذاتية التجربة الصوفية، كما أن المكاشفات تختلف من شخص لآخر فلا تتكرر أبدًا - بحسب ما يقرر ابن عربي- وأيضًا فإن ذلك الكشف يُعدّ عند المكاشف مطابقًا للحقيقة على ما هي عليه وليست معرفة تقريبية أو احتمالية، نعم قد تكون محدودة بحسب قابلية المكاشف واستعداده لكن هذا شيء ويقينيتها بالنسبة للمكاشف شيء آخر. غير أنَّ الجنبة الرئيسة في مقارنتنا هنا بين ما نصطلح عليه بالغيب العلمي وبين الغيب الديني هو تلك الحالة التي يوقن فيها شخص آخر بوجود حقيقة ما، لم يسبق له أن اختبرها أو اختبر نظيرًا لها ولا بأي من الوسائل المتاحة عنده، بل يركن في يقينه ذاك إلى مخبر صادق عنده، سواء أكان ذلك المخبر نبيًّا أو عالمًا بحسب نوع المعرفة المكتسبة من المتلقي.

إن ذلك النوع من التصديق غير المباشر يسمى الإيمان، فالإيمان مفهوم ذو جنبتين: جنبة ذات طبيعة مظهرة يمكن التحقق من وجودها كشخصية المخبر الصادق نبيًّا كان أو عالمًا طبيعيًّا، وجنبة لا يمكن للشخص غير المؤهل التحقق من وجودها، كالغيبيات الدينية مثل الملائكة والمجازيات العلميّة مثل الجسيمات الافتراضية. وإذ تضمّن مفهوم الإيمان هاتين الجنبتين؛ المُظهَرة والمُضمَرة، فقد بات متماهيًا مع مفهوم الآية المتمثل في كونها علامة ظاهرة دالة على غيب باطن.

وإذن، ففي البحث عن الدليل الذي يثبت وجود الآيات (التأثير الإلهي الغيبي في كل شيء في الأنفس والآفاق)، فإن ذلك الدليل -وفقًا لما تقدم في هذه القراءة- سيكون دليلاً غير مباشر، أو يضمر الدلالة. فهو دليل

راكن بطبيعته إلى الطرف الثالث أو الوسيط، وهو شخص المخبر الصادق عند المتلقي أو النبي عند المتبع له. إذ ما إن تحصل الثقة المطلقة بالمخبر، ويستيقن الشخص في نفسه مصداقية النبي، فإن ذلك سيستدعي بالضرورة التصديق المطلق بكل ما يأتي به أو يخبر عنه، معقولاً كان أو غير معقول، متصورًا كان أو غير متصور، منطقي كان أو غير منطقي بالنسبة له...إلخ.

النّظر في مصداقية الطرّف الثالث

إذا كان المخبر يقف وسيطًا بين المؤمن وبين الغيب سواء أكانَ غيبًا علميًّا ووسيطه العالم الطبيعي أو غيبًا دينيًّا ووسيطه النبي المرسل، فإن المنطق العقلي السليم يقتضي التحقق من مصداقية المخبر بدرجة نقطع منها بقين أنه صادق بذاته، وحينها سيتعين علينا الإيمان (التّصديق) بما يخبر به ولو كان ذلك الإيمان ليس مطلقًا.

لنبدأ مع العالم الطبيعي أوّلاً، ولنسأل: كيف لي التصديق بوجود عدد مطلق من الجسيمات الافتراضية كما يقول ديراك، وهي جسيمات لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال اختبار وجودها الفيزيائي لكونها أصغر من ثابت بلانك الذي يُعدّ الحدَّ الفاصل علميًّا بين ما هو فيزيائي وما هو ميتافيزيائي؟

السؤال هنا بالتحديد: كيف أصدّق ديراك إذا ما أخبرني بذلك؟ الإجابة هي: علميًّا تبقى النظرية العلميّة مجرد نظرية رياضية إلى أن تثبت التجربة مصداقيتها أو جزء منها ما يمنحها مصداقية نسبية تتناسب معها.

إذن، في العلم ليس عليّ الاعتماد على شخص ديراك (العالم) والتصديق به فحسب، بل الأصل في ذلك هو التجربة العلميّة الكاشفة عن مصداقية النظرية من عدمها. فإن ثبتت مصداقية نظرية ديراك وتمَّ التحقق منها بقدر كافٍ للتصديق بها، فهذا لن يكون دليلاً على أن جميع نظريات ديراك الأخرى هي صادقة أيضًا، بل كل واحدة منها يجب التحقق منها على حدة، وكل واحدة تقدّر بقدرها، وبخلاف ذلك فالأحكام تكون ذاتيّة أو غير موضوعيّة ولا يُعتدُّ بها.

قد يبدو هذا التحقّق سليمًا ولا شيّة فيه، ولكن علينا أن نسأل: هل يجب أن يتم هذا التحقق على العلماء وطلبة العلم والناس كافة أم على بعضهم فقط؟

الإنصاف، يقتضي القول بأن التحقق مفروض على العلماء، وإلى حدٍّ ما على طلبة العلم الباحثين في قضية محددة، وأما بقية الناس فليس بمفروض عليهم ذلك، بل هم يتلقون ما يخبرهم به العلماء دون مُساءلة، ويصدّقون به لتصديقهم بالوسيط بينهم وبين الحقيقة العلميّة.

يعني: الناس عامة، تؤمن بالعلم لإيمانها بالعلماء. وطلبة العلم لهم قدر كافٍ من الايمان والشك أيضًا، وهم يسعون لاكتشاف مصداقية العلماء من عدمها أو للدقة يسعون لاكتشاف نسبة مصداقية العلماء وبالتالي نسبة مصداقية العلم الذي يخبرون عنه، وهم بأنفسهم قد يكونوا مثل العلماء. وأما العلماء فهم المعنيّون بحق مَن تجاهل الذات تجاهلاً تامًّا والاتجاه نحو البحث الموضوع التام لاكتشاف الحقيقة العلميّة المجردة.

إن هذا التحليل -وإلى هذا الحدّ- يعطينا التصور عن أن الإجابة عن مصداقية المخبر ليست بسيطة، بل هي ذات أبعاد متعددة. فعندما نكتفي بفكرة أن التحقق موضوعي ولا صلة له بالعالم دون أن نضع دلالة محددة مقترنة بالعلماء –أو حتى بعضهم فقط- فإن الإجابة تكون نظرية أو مثالية، أي تفتقد إلى قدر كبير من الواقعيّة.

في الحقيقة لو قارنّا النّتيجة التي توصلنا لها بشأن المُخبِر العلمي مع المخبر الديني فسنجد تناظرًا كبيرًا بينهما مع الأخذ بنظر الاعتبار الفارق الذاتي الذي يميّز كل منهما عن الآخر، وذلك أنّ الخبر الديني الذي يأتي به

النبي وبخاصة فيما يتعلق بالغيبيات، قابل للاختبار عن طريق ما يعرف بالتجربة الروحية أو الصوفية والقائمين بالتجربة يسمون أيضًا بالعلماء أو العرفاء. ثم أن هناك طلبة العلم أو السالكين وهم الباحثون عن الحقيقة، يليهم عموم الناس الذين يتلقون عنهم ما يخبرون به كما يتلقون عن علماء الطبيعة. بتعبير آخر: ليس بممتنع محاولة اكتشاف فيما إذا كان ما يخبر به النبي صحيحًا أم مجرّد ادعاءات. ولكن هذه المحاولة مشروطة بشروطها وأدواتها كما أن الاكتشاف العلمي مشروطٌ بشروطه وأدواته. فلا يجري التحقيق العلمي عن طريق الرياضات الصوفية ولا يجري التحقيق الديني عن طريق الاختبارات المعملية. كلٌّ له أصوله وقواعده، ويجب أن يؤخذ بها كما هي ليتم التحقق من المصداقية. وبخلافه فالحكم يكون عبثيًّا ولا طائل من ورائه.

المُقاربة لا المُطابقة ولا المُناقضة

لو تساءلنا: لماذا هناك ليل ونهار في عالمنا؟ فينبغي توقع الحصول على إجابتين:

من حيث العلم فإن ذلك يعود إلى دوران الأرض حول نفسها قُبالة الشمس بسبب الجاذبية وقوانينها. فهذا ما يسبب الليل والنهار، لا لغاية تتغياها تلك القوانين، ولا لهدف سبق أن خطط له، فقط هكذا حَدث.

بينما من حيث القرآن الكريم فإن الآية 67 من سورة يونس مثلاً تُرجع الأمر كله لله تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ}[255]، فترتيب الليل والنهار على ما هما عليه مقصود من قِبل خالق سبق أن قدّر ذلك، وهذا التّقدير مُعلّل بالسكون للراحة في الليل والنشاط والحركة المقترنين بضوء النهار. الآية لا تخبر كيف جعل الله الليل والنهار! كيف خلقهما!

هل يمكن القول إن التفسير العلمي المرصود بيقين هو الإجابة عن كيفية الجعل الإلهي لليل والنهار على ما هما عليه؟ في الواقع إن مثل هذا الافتراض لا يمكن التحقق من نفيه أو إثباته، إذ يجب أن يكون أحدنا نبيًّا، أو أن يبعث الله نبيًّا ليسأل الله تعالى عن ذلك فنحصل عن الإجابة الحقيقية لهذا الفرض. أمّا وقد ختم باب النبوة كما يخبرنا القرآن الكريم، فلا سبيل إلى ذلك.

من هنا نحن نذهب إلى القول بالتّضامر، وفيه: الآية تضمر الدلالة

255- [يونس: 67]

على التفسير العلمي كما أن التفسير العلمي يضمر الدلالة على مقصود الآية. والمقصود بأن الآية تضمر الدلالة أو العلم يضمر الدلالة هو عدُّ ذلك الاستدلال كاحتمال ممكن لا أكثر. يعني: يحتمل أن يكون التفسير العلمي دلّاً على المقصود الإلهي وبالعكس يُحتمل أن يكون المقصود بالنص الديني دالّاً على التفسير العلمي لا أكثر.

هذا الفهم الاحتمالي (التّضامري) يُرسِّخ فكرة المُقاربة بين المنهجين، لا المطابقة ولا المناقضة. بالتالي فلا أحد من حيث الرصد العلمي يستطيع أن يعرف بيقين كيف جعل الله الليل والنهار على ما هما عليه، يعني لا أحد يعرف كيف جعل الجاذبية وكيف خلق كل ما يتعلق بهذا الأمر ولا بكيفية جعله مستمرًّا على ما هو عليه الآن، لأن ذلك مما يستحيل رصده بسبب القطيعة الأبستطولوجية. نعم يمكن معرفة ذلك الجعل أو شيء منه من حيث الرصد الكشفي أو الصوفي وهذا باب لا مدخل للعلم والبحث العلمي فيه. وبالنتيجة التحقق من مصداقية أي معرفة قائمة في نطاقها الخاصة بها. غير أن ذلك لا يمنع البتّة أن تضمر كل معرفة الدلالة على ما في الأخرى من باب الاحتمال الممكن ليس إلّا.

الخاتمة

إيجاز فحوى الكتاب

من أجل مراجعة مختصرة لفحوى الكتاب رأينا ان نوجزه في الخاتمة، وكما يلي:

1. إن أي مفردة يرد ذكرها في القرآن الكريم تكتسب بعدًا دلاليًّا دينيًّا مخصوصًا يُضاف إلى بعدها الأساسي اللغوي، وفي مقدمها مفردة آية.

2. لما كان النظام المفهومي القرآني أخص من النظام المفهومي اللغوي العام، فهذا يعني أن النظامين لا متماثلين ولو بوجه واحد على الأقل. والمفردة القرآنية تقع في منطقة تقاطع النظامين مع بعضهما.

3. بحسب نظرية التّضامر، فإن أي نظامين لا متماثلين هما متضامران بدلالة محددة، وهنا يكون: النظام المفهومي اللغوي والنظام المفهومي القرآني متضامرين بدلالة المفردة القرآنية.

4. وفقًا لفرضية تضامر المفردة القرآنية، يكون من اللازم أن لأي مفردة قرآنية بعدَين: مُظهر لغوي قطعي الدلالة ومُضمر قرآنيّ احتمالي الدلالة.

5. القول بِلزوم الوجه المُضمَر الاحتمالي يفتح النظام المعرفي القرآني على عدد غير محدد من الدلالات أو الاستدلالات والتي يفترض أن تكون منضبطة بشروط منطقية صارمة كعدم التناقض وشرط موضوعي محكم يتمثل بالتواؤم أو التناسب مع الواقع الخارجي.

6. لفظة (الآية) على سبيل المثال؛ من حيث الدّلالة اللغوية هي علامة ظاهرة دالة على وجود شيء آخر ظاهر فرؤية الساعة علامة على وجود الساعاتي. بينما في النظام القرآني يُضاف لذلك بُعدٌ الغيب، فالمعجزة مثلاً،

علامة ظاهرة لكنها لا تدل على وجود ظاهر، بل على وجود غيبي. يعني: لفظة الآية تدل على الظاهر وتضمر الدلالة على الغيب. فالصنعة كالساعة والصانع كالساعاتي علامة تضمر الدلالة على الله {وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}[256].

7. يتصِف القرآن الكريم بما نسميه الجعل المزدوج أو المركب، وذلك أنه يجمع بين الجعل من نور وهذه النوريّة غيب محض، وبين الجعل من لغة وهو ظاهر بحت.

8. من حيث الجعل النوريّ فتح باب الهداية والتأثير في البواطن أو القلوب، ومن حيث الجعل اللغوي يخاطب العقول والمنطق.

9. بسبب الجعل المتراكب، فللآية القرآنية مستويان من الوجود والمعرفة، وجود ومعرفة مظهرة وهي المقترنة بالجانب اللغوي، ووجود ومعرفة مضمرة وهي المقترنة بالجانب النّوري.

10. الآية ترتبط بمفهوم المُعجزة ارتباطًا أصيلاً، فليست بأية إن لم تكن معجزة، ولا معجزة ليست بآية.

11. مفهوم المُعجزة بالمعنى العام هو أمر نادر الحدوث ومثير للدهشة والإعجاب لكنه لا يخرق قاعدة المستحيل. فمثلاً يُقال من معجزات العلم إنزال البشر على القمر، هذا لا يعني خرقًا لأي قانون من قوانين الطبيعة، كما أنه لا يمنع التكرار، وفي هذا المساق فمفهوم المعجزة هو عبارة عن أسمى درجات التعظيم والإعجاب بالمنجز أو الحدث.

256- [الصافات: 96]

12. أما مفهوم المعجزة بالمعنى الديني أو القرآني فهي الأمر الذي يخرق قاعدة المستحيل بامتياز، ولا يمكن الإتيان بمثله، فمثلاً لا يمكن أن يلقي أحدُنا عصاه فتصبح حية تسعى كما في عصا موسى عليه السلام.

13. ولما كانت الآيات القرآنية تتصف بالجعل المتراكب، مظهر ومضمر، فقد انعكس ذلك على مفهوم المعجزات، فالمعجزة وفقًا لزوجية الآية ذات جانبين مظهر ومضمر.

14. المعجزات من حيث المُظهَر: هي النصوص القرآنية المنطوقة، ووجه الإعجاز فيها عدم القدرة على الإتيان بمثلها. وهي أيضًا كل ما في العالم من أشياء محسوسة أو ملموسة حيث لا يمكن لأيٍّ كان أن يخلق شيئًا من العدم المحض.

15. المعجزات من حيث المُضمَر هي جميع أنواع العجز المطلق أو القصور الذاتي في مواجهة النص أو الواقع الخارجي، بحيث لا يكون هناك بديلٌ آخر أمام العقل أو التجربة إلّا أن تعجز وتسلّم بأن المعرفة الحقيقية لا تكتمل إلّا بافتراض وجود الله. بتعبير آخر: لو سار العقل النظري أو العلمي في مسار منطقي صارم ثم اصطدم بالعجز لرفع التناقض ما لم يفترض وجود الله، فعند ذاك يكون ذلك العَجز بمثابة المعجزة المُضمَرة في ذلك المسار المنطقي الصارم.

16. النقلة النوعية في مفهوم الآية وكذلك مفهوم المعجزة هو عدّ القرآن الكريم أن كل ما موجود وكل ما يحدث في الآفاق وهي الطبيعة الكونية والأنفس الطبيعة البشرية عبارة عن آيات من آيات الله تعالى، وبالتالي فهي معجزات تمسها بصائر أولي الألباب لا أبصارهم. المعنى؛ أن ما يدرك بالعين المجردة ليس إلّا مظهرًا عاديا لمعجزة مضمرة تنكشف

لأولي البصائر الحيّة، وللقرآن أسلوبه المميز في التعبير عن ذلك كما في: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ}[257].

17. بحسب التّضامر، فإنه وفقًا لهذا التناظر، فإن معلوم أحدهما يكشف مجهول الآخر، بمعنى أنّ ما نعرفه عن القرآن يضمر الدلالة على ما لا نعرفه عن العالم وبالعكس. وعلى ذلك فإن كان الجانب المُضمَر في القرآن نوريّ مثلاً، فإن الجانب المُضمَر في العالم سيكون نظير ذلك لا بشرط المطابقة، ولعلنا نلتمس من الآية {اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}[258]، هذا المعنى، فقد تكون الإشارة هنا أن السماوات والأرض تضمر ذلك الجانب النورانيّ الذي ذكرته الآية.

18. بناءً على ما جاء في الفقرة (17)، فعلينا أن نتساءل: إن قال القرآن الكريم مثلا: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[259] فما الوجه المناظر له في العالم أو في النفس الإنسانية؟ وإذا ما حصلنا على أجوبة مفصلة فكيف سينعكس ذلك على فهمنا للنسخ أو الانساء في القرآن الكريم؟

19. إذن، الآية وفقًا للقرآن الكريم، إما معجزة نصية (منطوقة أو مكتوبة) كما في المصحف الشريف، أو تكوينية كما في العالم.

20. وجه الإعجاز في الآية التكوينية (العالم) هو أن وجودها

257- [الحج: 46]

258- [النور: 35]

259- [البقرة: 106]

واستقرارها في الوجود ليس قائمًا بذاته، بل بعملية إيجاد أو خلق جديد أو مستمر. المثال الذي يمكن أن يوضح هذا الأمر، البث التلفازي، نعلم أنّ ما نشاهده في التلفاز هو بث لأمواج كهرومغناطيسية، تتحول في الجهاز لمليارات الجسيمات الذرية والتي تشكل الصور والأصوات التي نراها، ونعلم أن هذا البث من التواصل والسرعة بحيث لا تلحظ عيوننا الفواصل الزمنية الصغيرة فيه. والنقطة الأهم، أنه إن توقف البث ولو لبرهة فإن الانقطاع سيحدث في رؤيتنا بما يكافئ ذلك التوقف. وهكذا فإن عملية التخليق تشبه عملية البث، يتم التخليق المستمر لكل شيء بسرعة خاطفة لا يمكن أن تلاحظها حواسنا أو أجهزتنا التكنولوجية، وكيف تلحظه الحواس أو الأجهزة وهي نفسها يتم تخليقها بأسرع من سرعة الضوء؟ ولو توقف التخليق لانعدم وجود المخلوق فورًا، فالإعجاز مستمر في عملية تخليق دائمة من العدم.

21. السؤال الأساسي في هذه البحث هو: هل يوجد دليل علمي يثبت أنّ الإعجازَ التكويني (عملية الخلق الجديد المستمر للعالم) هو حقيقة واقعية لا شك فيها ولا لبس، أم أن هذا الطرح مجرد نظرية دينية بحتة؟ وكما هو واضح في صيغة السؤال هنا: فالمطلوب هو السؤال عن كيف الإيمانية بكيف العلميّة، فما معنى ذلك؟

22. المقصود بـ(كيف العلميّة)، هو السؤال عن الدليل التجريبي أو الرصدي المحسوس أما (كيف الإيمانية) فيكفي فيها النص الديني الواضح أو الصريح. وهذا ينسحب على خصائص كل منهما وكما ذكرنا من قبل؛ إن (كيف العلميّة) تفصيلية، منطقية، سببية، تعلمية، بينما (كيف الإيمانية) إجمالية، ميتامنطقية، ميتاسببية، ارشادية.

23. ولما كان السؤال بكيف العلميّة -لأن كيف لإيمانية ليست بحجة باتة إلّا على من يؤمن بها سلفًا- فالإجابة المطلوبة ينبغي أن تكون تجريبية أو رصدية، فهل يوجد في العلم أي دليل يثبت وجود الآيات أو المعجزات أو الغيبيات؟

24. يجيبنا مبدأ (القطيعة الأبستطولوجية) بأن العلم لا يملك الحق ولا بأي شكل من الأشكال على إعطائنا إجابة بالإثبات أو النفي عن الآيات أو المعجزات أو الغيبيات عمومًا. لكن لماذا لا يملك العلم ذلك الحق؟

25. لأن العلم انطلق من مسلّمة راسخة وهي أنه يبحث في الطبيعة الفيزيائية، فما لا يكون فيزيائيًّا فلا بحث فيه ونظر. ولما كانت الغيبيات ذات طبيعة ليست بفيزيائية مادية، بل هناك قطيعة أبستطولوجية بين الغيبي والمادي، أو بتعبير آخر: الغيبيات موجودات مستقلة بطبيعتها الوجودية عن الطبيعة الفيزيائية للمادة المحسوسة. إذن، فهي ليست بموضوع يبحث فيه العلم أو يمكنه البت فيه سواء بالنفي أو الإثبات.

26. ولكن؛ إن لم يكن من حق العلم أن يقول بإثبات الغيبيات أو نفيها، فكيف لغير المؤمن أن يتحقق أو يستوثق فضلاً عن أن يستيقن من وجودها؟ كيف يمكن للإنسان أن يصدق بوجودها على أنها حقيقة وليس مجرد أساطير أو خرافات من نسج الخيال؟

27. الإجابة عن ذلك تتلخص في أن العجز الفلسفي أو العلمي -الناشئ عن الإقرار بالقصور الذاتي- عن إعطاء البديل يفسح المجال أمام الدين ليقول الكلمة الفصل.

28. المقصود بالعجز الفلسفي أو العلمي هو أن كل منهما يقع في التناقض إن لم يقبل بمقولة الدين بوجود الله وبالتالي الغيبيات. فليس المقصود بالعجز هنا عدم القدرة على إعطاء الأجوبة، بل بالعكس الأجوبة تفضي بالضرورة إلى التقهقر والصمت وهز الرأس بالموافقة على ما يقوله الغير، وهذا الغير هنا هو الدين.

29. الأصل في العجز ينطلق من القصور الذاتي في مبدأ العليّة، والذي ينص على أن الأشياء الموجودة بجملتها علل ومعلولات، وعند السؤال: فما علة كل شيء، تبدأ الإشكالية بالظهور.

30. إن قيل: إن للكون علّةً من طبيعته، يعني مادية أو فيزيائية، فهذا يعني أن لتلك العلّة علّة، ولعلّة العلّة علّة، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. ولكن الفلاسفة تحققوا من بطلان التسلسل اللانهائي، لأنه يعني عدم وجود البداية الأولى وعدم وجود البداية الأولى يعني أننا غير موجودين، ولما كنا موجودين فهذا يعني وجود البداية الأولى وبالتالي بطلان التسلسل اللانهائي. ولكن بطلان هذا التسلسل يعني أن مبدأ العليّة يناقض نفسه، لأنه إن كان صحيحًا فيجب أن يكون تسلسل لا نهائي وإن لم يكن هناك تسلسل لانهائي فهذا يعني أن المبدأ ليس بصحيح، وإن قيل إنه ليس بصحيح فهذا يتناقض مع الواقع الطبيعي الذي يؤكد مصداقيته. وإذن، فلدينا هنا مفارقة تعاني من تناقض ذاتي، يقود إلى العجز أو القصور الذاتي، فلا يستطيع التفكير الفلسفي المستند إلى المنطق السليم القبول بمبدأ العليّة ولا يستطيع أن يرفضه. وأمام هذا العجز التام، لا مناص من إجراء تعديل في المبدأ بأن يكون مخلوقًا (قاصرا قصورا ذاتيا) بحيث لا ينطبق على الخالق الذي يجب أن يكون مفارقًا أو متعاليًا.

31. النتيجة حسب التفكير الفلسفي (التّضامري): إن مبدأ العليّة يضمر الدلالة على وجود الخالق. ولا أقول إنه يدل على الخالق، لأن القول: إن مبدأ العليّة يدل على وجود الخالق، يعني أن الخالق علّة. والقول: بأنه علّة أو علّة العلل يعيدنا إلى المربع الأول الذي يتم تكرار السؤال فيه وهو: وما علّة الخالق. إذن، مبدأ العليّة يضمر الدلالة على وجود الخالق وغيبياته ولا يدل على ذلك الوجود دلالة صريحة. إنه استدلال نابع من العجز أو القصور الذاتي وليس الإثبات. ولذا اصطلحنا عليه (**مبدأ قصور العلية**).

32. تنطلق فرضيتنا من أن العجز عن إثبات شيء يمكن أن يكون سبيلاً لإثبات لا مثيله، وبالتالي فالعجز ليس سلبيًّا دائما. وبحسب مبدأ المنفصلة الحقيقيّة، فإنه لا يمكن جمع المنفصلين ولا يمكن رفعهما معًا.

33. يلزم عن قصور أو عجز مبدأ العليّة أو القول بعدم انطباقه على العلّة المتفردنة (الأولى) نتائج منطقية هامّة وهي: فردنة العلّة الأولى، ونسبانوية مبدأ العليّة، وانتهاك السنخيّة (التناسب بين العلّة والمعلول)، واللاتماثل الأبستطولوجي، وثنائية الدلالة.

34. ويلزم عن نتائج قصور أو عجز مبدأ العليّة الخمس، خمس خصائص ذاتية للعلّة المتفردنة وهي: خاصية وجوب الوجود، واللامادية، واللاتزمكن، والتمامية، وخاصية الغيبية.

35. وهكذا يمكن تشبيه دور البراهين الفلسفية بدور الآيات، إذ الآية كما ذهبنا هي علامة تضمر الدلالة على وجود الله، وكذلك فالبراهين الفلسفية تضمر الدلالة على وجود العلّة الأولى المتفردنة.

36. بالمثل فإن العلم واجه الإشكالية ذاتها التي واجهتها الفلسفة، فقد انطلق من فرضية أن لا موجود إلّا فيزيائي، ولا فيزيائي إلّا ما يمكن أن يخضع للتجربة أو الرصد.

37. ما لبث العلم أن وجد نفسه مضطرًّا للإقرار بأن الوجود المادي ذو مستويين: فيزيائي وميتافيزيائي، والشيء الميتافيزيائي هو الموجود الافتراضي الذي لا يمكن أن يخضع للتجربة أو الرصد العلمي، وكل ما يمكن الإمساك به هو أثره في الفيزيائي، بمعنى أن الميتافيزيائي موجود يؤثر في الفيزيائي فيرصد ذلك الأثر دون أن تكون هناك إمكانية لرصد المؤثر بصورة مباشرة.

38. وعلى الرغم من هذا التغيير في مسار المنهج العلمي، والذي بات فيه يتقبل اختبار الأثر دون المؤثر، فإن العلم قد عجز تمامًا عن تفسير السبب الأول لنشأة كل شيء (الكون). فمجمل النظريات العلميّة، ترجع كل شيء إلى أصل أولي يسمى الطاقة السالبة أو طاقة الفراغ، وهي التي توصف باللاشيء. في هذا المستوى من الوجود لا يوجد أي قوة يمكن أن تفعل شيء شيئًا، بل مجرد طاقة سالبة مطلقة.

39. ثم ولسبب مجهول (كما هو مقرر في النظريات العلميّة المتخصصة) حصل تقوّس في الفراغ، ما سمح بظهور الجاذبية وقانونها، الأمر الذي أدى إلى حصول ما يُسمّى بالانفجار العظيم. وما يهمنا بالتحديد هو لسبب مجهول أو غير معروف أتت طاقة ما (غير سالبة) لتقوس أو تحدب الطاقة السالبة، فهذا التدخل المجهول لا يمكن تفسيره علميًّا، لأن أي تفسير له يعني ان هناك قوة غير سالبة في طاقة الفراغ وهذا يتناقض مع مبدأ تلك الطاقة أصلا. فلو كانت تلك القوة المؤثرة في التقوس

ليست بسالبة فهذا يعني أنها سابقة للسالبة وهذا يفتح أمامنا باب التسلسل اللانهائي الباطل أصل، وان كانت سالبة فإنها لم تكن لتسبب ذلك التحدب الذي أنتج الجاذبية.

40. وفقا لذلك، لا يستطيع العلم تفسير السبب الأول الذي أثر في الميتافيزياء والتي أنتجت الوجود الفيزيائي، وبالتالي فهو يقع فيما وقعت فيه الفلسفة من عجز لتفسير مبدأ العليّة، وبذا ينطبق عليه ما سبق أن انطبق عليها. وكما ذكرنا فإن العجز المطلق عن إثبات شيء، يضمر الدلالة على إثبات لا مثيله، وهذا يعني أن العلم يضمر الدلالة على وجود الخالق والغيبيات.

نتائج فرضيّة الكتاب

لقد انطلقنا في بحثنا هذا، لاختبار فرضية منطقية تتكون من ثلاث نقاط، نعيد ذكرها هنا، وهي:

أوّلاً: إن تمكّن أي من الفلسفة أو العلم من إعطاء الأجوبة الباتة غير القابلة للدحض من جميع الوجوه حول الأسئلة الكبرى التي ينبري الدين للإجابة عنها، كالعلّة الأولى وأصل الوجود مثلاً، فأجوبتها تكون كافية ويتضح أنّ البعد الديني إضافي لا أساسي.

ثانيًا: إن عجز أي من الفلسفة أو العلم عجزًا نهائيًّا عن إعطاء تلك الأجوبة بالشرط الذي بيّنّاه (في أوّلاً)، فالدّين وأجوبته أساسي لا إضافي.

ثالثا: إن لم يكن هناك بديلٌ لعجز كل من الفلسفة والعلم عن إعطاء الأجوبة إلا أجوبة الدين، فإن ذلك سيعني أن أجوبة الدين معجزات أو آيات حقيقية وليست مجرد مقولات اعتقادية نظريّة أو أساطير الأوّلين.

وبعد الذي ناقشناه في فصول هذه الدّراسة، نجد أنفسنا ملزمين بذكر النتائج التي توصلنا لها، وكما مبين فيما يلي:

أولاً: تبيّن أن كلّاً من الفلسفة والعلم قد عَجز عن إعطائنا الأجوبة الباتة غير القابلة للدحض من جميع الوجوه بشأن العلّة الأولى وأصل الوجود للكون.

ثانيًا: وتبيّن أنّه يلزم من النتيجة (أوّلاً) القول: أن النموذج المعرفي الدّيني أساسي وليس إضافيًّا أو غير ضروري.

ثالثًا: وتبيّن أنه لا مناص من الاعتراف أو الإقرار بوجود الآيات المعجزة كحقيقة لازمة أو ضرورية، لتجنيب العقل -الذي يحتكم إليه كل

من الفلسفة والعلم- من الوقوع في التناقض.

ختامـًا.. أجد من الضروري التذكير بفقرتين هامتين برأيي:

الأولى: إذا ارتفع العجز ارتفع الإعجاز وإذا ارتفع الإعجاز ارتفعت الآية وإذا ارتفعت الآية ارتفع الإيمان. وبتعبير آخر: أبْطِل العجز تُبطِل الإيمان.

الثانيّة: إن الآية تضمر الدلالة على الغيب، ويبدو أنَّ كلّاً من الفلسفة والعلم كمناهج معرفية، ينطبق عليهما هذا الوصف أيضًا، وكأنها تؤدي دور الآيات في حثِّ المرء على الإيمان. ولربما هذا الحثّ هو ما جَعل جَمهرة من الفلاسفة والعلماء يؤمنون. بمعنى أن الفلسفة والعِلمَ لا يختلفان في شيء عمّا سواهما من الأشياء، هما أيضًا يمكن أن يكونا آيات يُهتدى بهما من يتجرد ولو جزئيًّا عن الأحكام المسبقة.

فهذا بعض مما قد استلهمناه من مفهوم الآية الواسع المتسع، وما أدراك ما الآية!

المصادر

1. إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، الامام الغزالي، دار ابن حزم، 2005م.
2. ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، جمال الدين السيوري الحلي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405هـ.
3. أركان الإيمان، علي بن نايف الشحود، ط4.
4. الأسس اللاعقلية للإلحاد- مشكلة مبدأ العالم نموذجا (مقال)، عمر علي بسيوني، مجلة براهين، (يونيو 2015 - شعبان 1436)، انترنت.
5. الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1972.
6. الإشارات والتنبيهات، مع شرح لنصير الدين الطوسي، دار المعارف للطباعة والنشر.
7. أصول الفلسفة وروش رئاليسم (فارسي)، العلامة الطباطبائي، انتشارات إسلامي، قم.
8. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف،1421هـ.
9. أصول المعارف، الفيض الكاشاني، تعليق: جلال الدين الآشتياني، مكتب التبليغ الإسلامي.
10. الله يتجلى في عصر العلم، نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض، أشرف على تحريره: جون كلوفر مونسيما، ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار وحي القلم، ط1، 2013م.

11. انسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية)، أبو الفرج الحلبي، دار الكتب العلميّة، بيروت 2002هـ.
12. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلي، تحقيق: محمد نجمي زنجاني، نشر الشريف الرضي، إيران، قم، ط2، 1363هـ.
13. إلهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق: الاب قنواني وسعيد زايد، نشر ذي القربى، قم، 1428هـ.
14. البدايات 14 عام من تطور الكون، نيل ديجراس تايسن ودونالد جولد سميث، ترجمة: محمد فتحي خضر، هنداوي، القاهرة، ط1، 2014م.
15. بداية الحكمة، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ.
16. بداية الكون من الافلاك الى البشر، جون فايفر، ترجمة: الدكتور محمد الشحات، مؤسسة سجل العرب، القاهرة.
17. تاج العروس من جواهر القاموس، بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، الكويت، ط2.
18. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
19. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012م.
20. تأملات ميتافيزيقية للفلسفة الأوّلى، رينيه ديكارت، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.

21. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة.
22. التصميم العظيم إجابات جديدة عن أسئلة الكون الكبرى، ستيفن هوكينغ وليونارد مولدينوو، ترجمة: ايمن احمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2013م.
23. التّعالق أكبر لغز في الفيزياء، آمير أكزيل، ترجمة: عدنان علي الشّهاوي، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، ط1، 2008.
24. التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983.
25. التعليقات، الفارابي، ترجمة: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر.
26. تعليقات حول: تأملات ميتافيزيقية للفلسفة الأوّلى، رينيه ديكارت، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
27. تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق: احمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط.
28. تهافت الفلاسفة، الامام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط4.
29. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق محمد أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.
30. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964.
31. جدلية الدين والتنوير، هيجل، ترجمة: أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، الطبعة الأوّلى 2014م.

32. جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر، الناشر: الشيخ محمد الكسنزان، شركة عشتار للطباعة والنشر، بغداد، 1989م.
33. حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 2009م.
34. الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتألهين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، 1378هـ.الخواطر، تفسير الشعراوي، الناشر: مطابع أخبار اليوم، 1997.
35. دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، د. محمد باسل الطائي، عالم الكتب الحديث، 2010.
36. الدين من منظور فلسفي، روبرت س. سولمون، ترجمة: حسون السراي، العارف للمطبوعات، الطبعة الأوّلى 2009م.الرائد، معجم لغوي عصري، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1992.
37. رسائل ابن سينا، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط1، 1353هـ.
38. رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
39. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، 1950.
40. رسالة الدعاوى القلبيّة، الفارابي، مطبعة دائرة المعارف حيدر آباد، الهند، 1346هـ.
41. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون، ترجمة

وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأوّلى 2011م.

42. شرح حكمة الاشراق سهروردي، قطب الدين شيرازي، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، 1379هـ.

43. شرح المصطلحات الكلامية، اعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، دار البصائر، طهران، ط1، 1415هـ.

44. شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، دار المعارف النعمانية، 1401هـ.

45. رح المواقف، عضد الدين الآيجي، تحقيق: الجرجاني، منشورات الشريف الرضي، إيران، قم، ط1.شرح المنظومة، مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم.

46. شرح نهاية الحكمة (العلّة والمعلول)، تقريرات الدروس للمرجع الديني السيد كمال الدين الحيدري، الشيخ علي مد العبادي، مؤسسة الهدى، بيروت، 2013.

47. شوارق الإلهام، المحقق اللاهيجي، الطبع الحجري.

48. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ملا صدرا الشيرازي، تصحيح وتعليق: جلال الدين آشتياني، منشورات جامعة مشهد.

49. الطاوية والفيزياء الحديثة (استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والتصوف الشرقي)،فريجوف كابرى، ترجمة: حنا عبود، سلسلة الثقافة المميزة 17، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1999م.

50. لعدم مقدمة قصيرة جدا، فرانك كلوس، ترجمة: فايقة جرجس حنا،

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014م
51. ابن عربي، الفتوحات المكية، تقديم: نوّاف الجراح، دار صادر، بيروت.
52. الفراغ الكوني ومجالات القوى (مقال)، موسى ديب الخوري، موقع الجمعية الكونية السورية، تأسست عام 1980، انترنت.
53. الفروق اللغوية، الامام اللغوي ابي هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
54. فصوص الحكم، ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
55. الفلسفة الأسس، نيغل واربورتون، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
56. فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأوّلى 2010م.
57. فلسفة العصور الوسطي، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1979م.
58. قواعد كلي فلسفي در فلسفي إسلامي، غلام حسين ابراهيمي دنياني، طهران، ط2، 1987.
59. كتاب العين، الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
60. الكشف عن حافة الزمن، جون جريبين، ترجمة: علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، 2001م.

61. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، اشراف: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
62. كشف المراد في تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط7.
63. كشف المراد في تجريد الاعتقاد، المحقق الطوسي، تحقيق: الشيخ حسن زادة، ط3، 1373هـ، انتشارات شكوري، قم.
64. كنط وفلسفته النظرية، د. محمود زيدان، دار المعارف، ط3، ص1979.
65. كون من لا شيء مع تعليق ريتشارد دوكينز، لورنس كراوس، منشورات الرمل، ترجمة: غادة الحلواني، مصر، ط1، 2015، ص192
66. لزوميات المقال- علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، تعريفات.
67. ما بعد اينشتاين البحث العالمي عن نظرية الكون، ميتشو وجينيفر ترينر ترجمة: د. فايز فوق العادة، أكاديمي، بيروت، ط1، 1991م.
68. ما هو العلم؟، ألآن ف. شارلمز، ترجمة: لطيفة ديب عرنوق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1997.
69. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم.
70. مبدأ العلّة، مارتن هايدغر، ترجمة: د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
71. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998.

72. المسلك في أصول الدين، المحقق الحلي، تحقيق: رضا الاستادي، ط2، 1421هـ.

73. المشارع والمطارحات، السهروردي المقتول، تصحيح: د. مقصودي محمدي وأشرف عالي بور، ط1، 1385هـ.

74. معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997.

75. المعجزة او سبات العقل، جورج طرابيشي، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2008.

76. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، القاهرة.

77. معجم اللغة العربية المعاصر، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، مصر، ط1، 2008.

78. المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.

79. المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1، 1992.

80. معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958.

81. المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم، د. محمد التونجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003.

82. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.
83. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط4، 2009.
84. مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، الامام عبد الحميد الفراهي، تحقيق: دكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002، بيروت.
85. موسوعة الفلسفة، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983.
86. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001.
87. من اسرار اللغة في الكتاب والسنة، د. محمود محمد الطناحي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2008.
88. المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، الامام الغزالي، تحقيق: د. جميل صليبيا، ط7، دار الاندلس.
89. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، مؤسسة انتشارات جامعة طهران، ط2، 1379هـ.
90. نحو ردود عقلانية على دعاوى الإلحاد ومذاهبه (مقال)، د. صبري محمد خليل، نشر بتاريخ: 02 حزيران/ يونيو 2016، موقع سودانيل، انترنت.
91. نشأة الفلسفة العلميّة، هانز ريشنباخ، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندريّة، 2004.

92. نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.
93. نقد العقل المحض، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأوّلى 2013.
94. نهاية الحكمة، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي.
95. هرم الوجود دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، د. مهدي الحائري اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة للطباعة والنشر، ط1، 1990.

المحتويات

استهلال 7

الفصل الأول: الآية وقراءتها كمفهوم..... 13

الآية في اللغة 15

الآية في القرآن 18

الآية من حيث المُظهَر 21

الآية من حيث المُضمَر 23

الآية ومفهوم المعجزة 27

الآية معجزة حسية وأكثر 40

الآيات في الكون والانسان 43

الفصل الثاني: الآية والقطيعة الأبستطولوجية..... 51

الآية في الأنفس والآفاق 53

كيف الإيمانية مقابل كيف العلميّة 55

لو اتخذ الله عالمًا في الذرة نبيًّا! 64

مبدأ القطيعة الأبستطولوجية 66

الفصل الثالث: مبدأ العليّة واثبات العلّة الأولى..... 75

أصالة مبدأ العليّة 77

العقل وتسليمه بمبدأ العليّة..... 79

التعريف بمفهوم العلّة..... 85

التعريف بمفهوم المعلول..... 86

السؤال عن العلّة الأولى.....87

الاحتمال الأول: التسلسل اللانهائي.....89

تفنيد التسلسل اللانهائي.....90

الاحتمال الثاني: التسلسل الحلقي.....94

تفنيد التسلسل الحلقي.....95

الفصل الرّابع: مبدأ قصور العليّة.....97

العجز أو قصور العلّية ونتائجه.....99

النتيجة الأولى: فردنة العلّة الأولى.....103

النتيجة الثانية: نسبانويّة مبدأ العليّة.....105

النتيجة الثالثة: انتهاك السّنخيّة.....106

النتيجة الرابعة: اللاتماثل الأبستطولوجي.....121

النتيجة الخامسة: ثنائية الدّلالة.....124

العلّة الأولى وخصائصها.....127

أولاً: خاصيّة وجوب الوجود.....127

ثانيًا: خاصية اللامادية.....127

ثالثًا: خاصية اللاتزمكن.....128

رابعًا: خاصية التَّماميّة.....128

خامسًا: خاصيّة الغيبية.....129

الفصل الخامس: الفلاسفة والعلّة الأولى.....131

قاعدة بطلان قياس المُعجِز على المُتَعقَل.....133

سقراط وافلاطون واستدلال الغايّة.....134

أرسطو وبرهان الحركة.....137

الكندي وبرهان التّناهي.....139

ابن سينا وبرهان الممكن والواجب.....142

ملا صدرا وبرهان الصدّيقين.....145

ديكارت وبرهان الفكرة الواضحة.....149

سبينوزا وبرهان الجوّهر.....159

أنسلم والدّليل الوجودي.....161

ابن رشد وبرهان العناية.....170

ابن رشد وبرهان الاختراع.....170

لايبنتز وبرهان العلّة الكافية.....171

كانط والاستدلال الأخلاقي.....180

برهان التصميم والقصد.....181

برهان نقض المصادفة.....185

الاستنتاجات المُستخلصة.....189

الفَصل السادس: العِلم والعلّة الأولى.....193

في البدء كان اللاشيء.....195

توقع وجود العالم الميتافيزيائي نظريًّا.....196

التحقق من الوجود الميتافيزيائي تجريبيًّا.....199

قصّة القفزة الكوانتية الكونية.....202

من أين جاءت طاقة الفراغ؟.....209

الاستنتاجات المُستخلصة.....211

النتائج المُستفادة.....214

الفصل السابع: الآية ومفهوم الإيمان.....217

المفهوم العام للإيمان.....219

المفهوم الديني للإيمان.....220

مفهوم الإيمان بين الدّين والعِلم.....223

الفرق بين الغيبين؛ الدّيني والعلّمي.....225

النّظر في مصدّاقية الطرّف الثالث.....230

المُقاربة لا المُطابقة ولا المُناقضة.....233

الخاتمة.....235

إيجاز فحوى الكتاب.....237

نتائج فرضيّة الكتاب.....247

المصادر.....249

الباحث في سطور

* د. نضال فاضل كاني السرحان (البغدادي)
* بغداد، 1970.
* مقيم حاليا في الولايات المتحدة الامريكية.
* إميل: nidhal.albaghdadi@gmail.com
* الموقع الشخصي: http://dr-nidhal.site

الدرجة العلمية:

دكتوراه فلسفة – الجامعة العربية المفتوحة لشمال امريكا – سنة 2012م. عن رسالة بعنوان: (العلاقة بين العلوم اللامتماثلة – الفيزياء الحديثة والتصوف الاسلامي انموذجا).

أهمّ النشاطات:

* عضو الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة – العراق
* عضو (عامل) الجمعية الفلكية الاردنية – عمان.
* عضو (صديق) الجمعية الفلسفية الاردنية – عمان.
* عضو في البيت الثقافي العراقي – عمان.

المنشورات العلمية:

* ضحايا الانفتاح (قراءة في نقد النقد)، صوت القلم العربي، مصر، 2009
* التفكير خارج الصندوق، دار أزمنة، عمان، الطبعة الأولى، 2010
* القافلون من شقوق الطين، دار أزمنة، عمان، الطبعة الأولى، 2012
* الاجوبة النهائية، الحقيقة واحتمالاتها المضمرة، دار ازمنة، عمان، ط1، 2013
* التفلسف والتعليم ورهانات المستقبل، دار نيبور، بغداد، 2014
* فلسفة الفيزياء الكلامية، دار نيبور، بغداد، الطبعة الأولى، 2014
* مبادئ فلسفة التضامر، دار المتن، الطبعة الأولى، 2022

منشورات أخرى:

* أبحاث منشورة ضمن أعمال الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة:

- رالف ولدو إمرسون، ضمن استكتاب جماعي لعدد من الأكاديميين العرب بعنوان: موسوعة الفلسفة الامريكية.

- اليوتوبيا وتخوم العلم، ضمن استكتاب جماعي لعدد من الأكاديميين العرب بعنوان: اليوتوبيا والفلسفة (الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق)، طبع 2014.

- التضامر ومستقبل البيوتيقيا، ضمن استكتاب جماعي لعدد من الأكاديميين العرب بعنوان: البيوتيقا والمهمة الفلسفية، طبع 2014.

* ورقة فلسفية بعنوان (قراءة تحويلية في كتاب منهج العلم والفهم الديني- ليحيى محمد) نشرت في مجلة (المخاطبات) الفلسفية، عدد 14 لسنة 2015

* ورقة فلسفية بعنوان: (ثلاثية: الطبيعة والانسان والتكنولوجيا- قراءة في ضوء فلسفة التضامر) نشرت في العدد الثاني من مجلة (دراسات فلسفية)، عام 2014، والتي تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

* ورقة فلسفية بعنوان (قراءة تحويلية في كتاب منهج العلم والفهم الديني- ليحيى محمد) نشرت في مجلة (المخاطبات) الفلسفية، عدد 14 لسنة 2015.

مؤلفات (تحت الطبع):

* فلسفيات – 3 أجزاء.
* صوفيات – 5 أجزاء
* حوارية.. العلم والدين والجدلية اللامستقرة
* ثلاثية الوجود
* مسلمون ضد الإسلام
* وما أدراك ما الخلق...!
* وما أدراك ما العقل...!
* قطر الندى – سردية قصصية.