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

The Ontological Principles Underlying Philosophical Knowledge of God

Kamal Mass'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.
E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304

Abstract

This study investigates the ontological foundations upon which philosophical knowledge of God is constructed, with particular emphasis on the constitutive role of ontology in Islamic philosophical theology. It focuses especially on realism and causality as fundamental principles for demonstrating the existence of God and for making sense of the ontological relationship between the Creator and creation. The study proceeds from the premise that an important part of the disagreement between theological and philosophical schools, as well as between Islamic and Western approaches to theology, stems from differences in their underlying ontological frameworks rather than from differences in their arguments and conclusions alone. It therefore seeks to clarify how philosophical conceptions of God, His attributes, and His actions are connected to prior ontological principles, and to show how differing interpretations of realism, causality, and the basis of the contingent's dependence on a cause give rise to divergent models of the relationship between God and the world. The study employs a comparative analytical method, examining fundamental ontological concepts, tracing their development within the Islamic theological and philosophical traditions, and comparing them with selected Western philosophical and theological approaches on the basis of relevant primary sources. It concludes that philosophical theology rests upon a system of ontological principles that provides the foundation for establishing God's existence and explaining His attributes and actions. It further argues that differing interpretations of realism and of the basis of causal dependence lead to fundamental differences in the way the world's relationship to God is understood. Finally, the study suggests that some of the major difficulties encountered in Western theology are rooted less in the findings of empirical science than in unsubstantiated metaphysical premises, and that the ontological framework developed in Islamic philosophy offers a more coherent and deeper approach for understanding the God-world relationship.

Keywords: ontological principles, philosophical theology, principle of realism, principle of causality, existential contingency, relational existence.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 98-132

Received: 13/06/2026 | Accepted: 05/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الإله الفلسفية

كمال مسعود ذبيح
رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.
البريد الإلكتروني: k.m.thabih@aldaleel-inst.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304

الخلاصة

يتناول هذا البحث المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الله الفلسفية، من خلال بيان الدور التأسيسي للمباحث الوجودية في بناء الإلهيات الفلسفية في الفلسفة الإسلامية، ولا سيّما أثر أصل الواقعية وقاعدة العلّية في إثبات وجود الله تعالى وتفسير طبيعة العلاقة الوجودية بين الخالق والمخلوقات. وتنطلق مشكلة البحث من أنّ جانبًا مهمًّا من الاختلاف بين الاتّجاهات الكلامية والفلسفية، وكذلك بين التصوّرات الإسلامية والغربية للإلهيات، يعود إلى اختلاف المباني الأنطولوجية التي تستند إليها، وليس إلى اختلاف الأدلّة والنتائج وحدها. ويهدف البحث إلى الكشف عن ارتباط التصوّر الفلسفي لله تعالى وصفاته وأفعاله بالمبادئ الوجودية السابقة عليه، وبيان أثر اختلاف تفسير أصل الواقعية وقاعدة العلّية وملاك احتياج الممكن إلى العلّة في بناء نماذج متباينة للعلاقة بين الله والعالم. واعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل المفاهيم الأنطولوجية الأساسية، وتتبّع تطوّرها في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي، ومقارنتها ببعض الاتّجاهات الفلسفية واللاهوتية الغربية، بالاستناد إلى المصادر الأصيلة ذات الصلة. وخلص البحث إلى أنّ الإلهيات الفلسفية تستند إلى منظومة من المبادئ الأنطولوجية التي تؤسّس لإثبات وجود الله تعالى وتفسير صفاته وأفعاله، وأنّ اختلاف تفسير أصل الواقعية وتحديد ملاك الاحتياج إلى العلّة يفضي إلى اختلاف جوهري في تفسير ارتباط العالم بالله، كما أظهر البحث أنّ جانبًا من الإشكالات الغربية في الإلهيات يرتبط بمقدّمات ميتافيزيقية غير مبرهنة أكثر من ارتباطه بنتائج العلوم التجريبية، وأنّ الرؤية الوجودية في الفلسفة الإسلامية توفّر إطارًا أكثر اتّساقًا وعمقًا لتفسير العلاقة بين الله والعالم.

الكلمات المفتاحية: المبادئ الأنطولوجية، الإلهيات الفلسفية، أصل الواقعية، قاعدة العلّية، الإمكان الوجودي، الوجود الرابط.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 98 ـ 132
استلام: 2026/06/13 | القبول: 2026/07/05 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ الإلهيات الفلسفية من أكثر مباحث الفلسفة الأولى ارتباطًا بالمبادئ المعرفية والأنطولوجية التي يتأسّس عليها التفكير الفلسفي؛ إذ إنّ النتائج التي تنتهي إليها البراهين الإلهية لا تنفصل عن طبيعة المبادئ التي تُبنى عليها، سواء أكانت مبادئ تصديقيةً تتعلّق بالقضايا الأوّلية والأحكام العقلية التي يعتمدها البرهان، أم مبادئ أنطولوجيةً ترتبط بتفسير حقيقة الوجود، والعلّية، والإمكان، وسائر القضايا الوجودية المؤسّسة للفلسفة؛ ومن هنا فإنّ اختلاف الفلاسفة والمتكلّمين في هذه المبادئ لا يقتصر أثره على الجانب النظري، بل ينعكس بصورة مباشرة على كيفية بناء النسق الإلهي، وصياغة براهين إثبات وجود الله تعالى، وتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوقات.

وتنبع أهمّية هذا البحث من أنّ كثيرًا من الخلافات الفلسفية والكلامية التي تبدو للوهلة الأولى خلافاتٍ في النتائج، ترجع في حقيقتها إلى اختلاف في المباني التصديقية والأنطولوجية التي يقوم عليها الاستدلال الفلسفي، كما أنّ عددًا من الإشكالات التي أُثيرت في الفكر الفلسفي الغربي حول قضايا الإلهيات، ولا سيّما ما يتعلّق ببرهان العلّة الأولى وطبيعة العلاقة بين الإله والعالم، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بطريقة فهم المبادئ الأنطولوجية الحاكمة لهذه المسائل، الأمر الذي يجعل دراسة هذه المبادئ مدخلًا أساسيًّا لفهم الاختلافات بين الاتّجاهات الفلسفية والكلامية، والكشف عن جذورها المعرفية.

وتتمثّل الجِدّة العلمية لهذا البحث في أنّه لا يقتصر على دراسة المبادئ التصديقية أو الأنطولوجية بوصفها مباحث تمهيديةً في الفلسفة، بل يعمد إلى تحليل أثرها المباشر في بناء الإلهيات الفلسفية، من خلال تتبّع العلاقة بين اختلاف المباني الفلسفية واختلاف النتائج الإلهية المترتّبة عليها، مع إجراء قراءة مقارنة بين أبرز الاتّجاهات الكلامية والفلسفية الإسلامية، والإشارة إلى انعكاسات بعض التصوّرات الفلسفية الغربية في هذا المجال؛ وبهذا ينتقل البحث من دراسة المبادئ في ذاتها إلى دراسة وظيفتها التأسيسية في تشكيل الرؤية الإلهية.

وانطلاقًا من ذلك، يسعى البحث إلى الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أثر المبادئ التصديقية والمبادئ الأنطولوجية في بناء الإلهيّات الفلسفي؟ وكيف يسهم اختلاف هذه المبادئ في تفسير التباين بين الاتّجاهات الفلسفية والكلامية في قضايا الإلهيات؟

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

أوّلًا: المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية لكلّ علم هي القضايا التي يتوقّف عليها تبيين مسائل ذلك العلم وإثباتها؛ ولذلك يجب توضيحها وتأسيسها قبل الخوض في مسائله؛ إذ لا يمكن البحث العلمي في قضايا أيّ علم من دون تحديد مبادئه التصديقية وحسمها، وتكتسب هذه المبادئ أهميةً تأسيسيةً خاصّةً، ولا سيّما وفق الاتّجاه الأساساني في تبرير المعرفة؛ لأنّها تمثّل الأسس التي يقوم عليها البناء العلمي.

وقد التفت فلاسفة الإسلام إلى أنّ قضايا الإلهيات ـ ولا سيّما ما يتعلّق بإثبات الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها ـ ليست بدهيةً في جميعها، بل تحتاج إلى الإثبات والاستدلال بواسطة قضايا ومقدّمات أخرى؛ ومن ثمّ فإنّ المقدّمات المعتمدة في براهين الإلهيات تشكّل المبادئ التصديقية لهذا النسق الفلسفي، ويجب إثبات غير البدهي منها في علم آخر.

يقول الحكيم الزنوزي: «إنّ البرهنة على وجود واجب الوجود... موقوفة على تمهيد مقدّمات وتحقيقها... فمنها ما هو من البدهيات الأوّلية والضروريات العقلية، ومنها ما هو من البدهيات الثانوية ... ومنها ما هو من النظريات والكسبيات التي يتوقّف ثبوتها على إقامة البراهين القاطعة وإيراد الأدلّة الساطعة؛ ولذلك كان لا بدّ من تقديم تلك المقدّمات؛ ليكون الاستدلال على المسائل الربوبية والمطالب الإلهية والعقائد الدينية استدلالًا تامًّا وافيًا، بحيث لا يبقى مجال للتوقّف أو التأمّل، ولا موضع للاعتراض والمناقضة» [زنوزى، لمعات الهيه، ص 7].

ومع أنّ فلاسفة الإسلام لم يُفردوا المبادئ التصديقية للإلهيات الفلسفية بالبحث المستقلّ؛ لأنّ مباحث الإلهيات كانت تُدرج غالبًا بعد مباحث "الأمور العامّة"، فقد صرّح بعضهم ـ كالمهديّ النراقي ـ بجملة من هذه المبادئ عند تأليف مصنّفات مستقلّة في الإلهيات، وعدّوها مقدّماتٍ أساسيةً لها. [انظر: النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج 1، ص 3-58]

وبصورة عامّة، ترتبط المبادئ التصديقية لقضايا الإلهيات بالمعنى الأخصّ بثلاثة مجالات رئيسة: الواقع، والذهن، واللغة. وتؤثّر الكيفية التي يُفهم بها كلّ واحد من هذه المجالات تأثيرًا تأسيسيًّا في بناء قضايا معرفة الله والإلهيات؛ ولذلك يمكن تقسيم المبادئ التصديقية للإلهيات بالمعنى الأخصّ إلى ثلاثة أقسام: المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)، والمبادئ المعرفية، والمبادئ اللغوية.

ونقتصر في هذا البحث على دراسة المبادئ الأنطولوجية، على أن تُبحث المبادئ الأخرى في دراسات لاحقة.

ثانيًا: المبادئ الأنطولوجية

تقوم الإلهيات في الفلسفة الإسلامية على منظومة واسعة من المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)؛ إذ يتوقّف البحث في قضايا الإلهيات وفهمها على معالجة المسائل الوجودية الكلّية التي تُبحث في قسم "الأمور العامّة"، ويرتبط ابتناء الإلهيات بالمعنى الأخص على هذه المباحث بطبيعة الفلسفة نفسها؛ لأنّ "الأمور العامّة" تبحث في أصل الوجود ومطلق الكينونة، وفي الأحكام التي لا تختصّ بنوعٍ أو صنفٍ معيّن من الموجودات، بل تشمل الموجود بما هو موجود.

وتندرج ضمن هذه المباحث قضايا الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوّة والفعل، والحدوث والقِدم، والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول، والجوهر والعرض، وبما أنّ هذه المسائل تتناول الأحكام الكلّية للوجود وجميع أقسام الموجودات، فإنّ نتائجها تمثّل الأساس الأنطولوجي الضروري لدراسة أيّ موجود خاص؛ ومن هنا ترتكز معرفة الله تعالى على علم الوجود، وتقوم الإلهيات بالمعنى الأخص على مباحث "الأمور العامّة".

يقول مرتضى مطهري: «تُعدّ الأمور العامّة مفتاحَ الفلسفة الإلهية. ويرى الحكماء الإلهيون أنّ الخوض في المسائل الفلسفية المرتبطة بالمبدإ والمعاد يكون عبثًا ما لم يُستوفَ البحثُ والتحقيقُ في الأمور العامّة مسبقًا» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 5، ص 192].

ولا يقتصر دور الأنطولوجيا الفلسفية على توفير المقدّمات اللازمة لإثبات وجود الله وصفاته، بل تؤثّر كيفية فهم القضايا الوجودية في الصورة التي نرسمها لله تعالى وفي تفسير علاقة الموجودات به؛ فقاعدة العلّية مثلًا تمثّل مقدّمةً أساسيةً في كثير من براهين إثبات وجود الله، غير أنّ الاختلاف في تفسير مضمونها وفي تحديد ملاك احتياج الممكن إلى العلّة يفضي إلى اختلاف التصوّر المتعلّق بكيفية افتقار الموجودات إلى الله تعالى، ومقدار هذا الافتقار وحدوده.

وتبرز أهمّية التصوّر الصحيح لله تعالى على المستويين النظري والعملي؛ إذ إنّ تردّد بعض المفكّرين في الإيمان بالله لا يرجع دائمًا إلى ضعف الأدلّة أو عدم إقناعها، بل قد ينشأ من تبنّي تصوّر خاطئ لحقيقة الألوهية؛ بحيث يكون "الإله" المتصوَّر موجودًا لا يستحيل إثباته فحسب، بل يكون وجوده ـ وفق ذلك التصوّر ـ ممتنعًا في الواقع.

وعليه، تهدف المقالة إلى بيان بعض المبادئ الأنطولوجية المتقدّمة، والكشف عن كيفية ابتناء مسائل الإلهيات بالمعنى الأخصّ عليها، مع عرض نماذج من اختلاف المباني الوجودية وآثارها الجوهرية في فهم الله تعالى وصفاته.

المبحث الثاني: أهمّ المبادئ الأنطولوجية المؤثّرة في مباحث الإلهيات

المبدأ الأوّل: الواقعية الأنطولوجية وصلتها بالإلهيات الفلسفية

يُطرح مفهوم الواقعية في مجالات متعدّدة، كالأنطولوجيا، ونظرية المعرفة، والدلالة، ونظرية القيم، غير أنّ المقصود هنا هو الواقعية الأنطولوجية أو الميتافيزيقية، وهي القول بأنّ للأشياء وجودًا حقيقيًّا، وأنّ أصل وجودها ونمط تحقّقها مستقلّان عن الإنسان وعن كيفية إدراكه لها، في مقابل اللاواقعية التي تنكر هذه الحقيقة.

[Edward Graig, Realism and Antirealism, V.8, p. 115]

وبناءً على الواقعية الفلسفية، يمتلك العالم الخارجي وجودًا عينيًّا مستقلًّا عن الذوات العارفة، ومتقدّمًا عليها وجودًا، ولا يتوقّف تحقّقه على إدراكها أو معرفتها. وتنقسم الواقعية ـ وتبعًا لها اللاواقعية ـ إلى واقعية عامّة تشمل جميع مجالات الوجود، وواقعية جزئية تقتصر على مجال مخصوص؛ ولذلك يمكن للإنسان أن يكون واقعيًّا في بعض مجالات الوجود ولاواقعيًّا في مجالات أخرى. [Richard Fumerton, Realism and Correspondence Theory of Truth, p. 18]

وقد ظهرت الواقعية في العصور الوسطى في سياق البحث عن الكلّيات، في مقابل النظرية الاسمية (Nominalism) التي تنكر وجودًا عينيًّا للكلّيات. أمّا في الفلسفة الحديثة، فقد انصبّ البحث على وجود الموجودات المادّية؛ فذهب الواقعيون، ومنهم جون لوك (John Locke)، إلى أنّ الأشياء المادّية موجودة خارج الذهن ومستقلّة عن الإدراك والتجربة الحسّية. وتقابل الواقعية بهذا المعنى المثالية، التي تنكر استقلال العالم المادّي والوقائع الخارجية عن الوعي والإدراك، وتعدّ العالم معطًى ذهنيًّا وإدراكيًّا. [R. J. Hirst, Realism, v8, pp. 260-261]

وتقوم الفلسفة الإسلامية ـ بوصفها علمًا يبحث في الوجود وأحكامه ـ على الإقرار بالتحقّق الموضوعي للحقائق خارج الذهن، وتعدّ أصل الواقعية من أوضح البدهيات؛ يقول مرتضى مطهري: «إنّ هناك ـ على نحو الإجمال ـ موجودًا ما في العالم، وإنّ العالم ـ خلافًا لما يدّعيه

السوفسطائيون ـ ليس خواءً محضًا أو عدمًا صرفًا ... وهذه المقدّمة البدهية تمثّل الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، وهي من أوضح البدهيّات وأجلاها» [مطهرى، مجموعه‌ى آثار، ج 5، ص 488].

ومن منظور الفلسفة الإسلامية، لا يقتصر الإنسان السليم على الإذعان بوجود ذاته وحالاته النفسية وإدراكاته الذهنية، بل يوقن أيضًا بوجود الآخرين والعالم الخارجي؛ ويشهد على ذلك سلوكه العملي؛ إذ يتعامل مع الطعام والحرارة والبرودة والخطر والأشخاص الآخرين بوصفها حقائق خارجيةً مستقلّةً عنه، ويعيش في تفاعلٍ مستمرٍّ مع واقع يتجاوز ذاته الفردية [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6]؛ ومن ثمّ فإنّ الإيمان بوجود العالم الخارجي ليس افتراضًا ذهنيًّا أو اعتبارًا اصطلاحيًّا، بل حقيقة بدهية واضحة بذاتها.

وتبلغ بداهة أصل الواقعية حدًّا لا يمكن معه إنكارها أو حتّى التشكيك فيها؛ لأنّ إنكار الواقع يستبطن التسليم بواقعية الذات، والفهم، والاستدلال، والمقدّمات، والنتائج، والمخاطَب، كما أنّ الشكّ في الواقع يفترض واقعية الشكّ نفسه؛ ومن هنا فإنّ أصل الواقعية لا يُبرهن عليه ولا يُستدلّ على نفيه؛ لأنّ البرهان يفترض إمكان الشكّ أو الجهل بالقضيّة، في حين أنّ أصل الواقع سابق على كلّ شكٍّ وبرهانٍ، ويمثّل أساس كلّ تفكير واستدلال. [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 1، ص 181]

ويرى بعض فلاسفة الإسلام المعاصرين أنّ «بداهة الواقع تتجلّى ابتداءً في الوجدانيات والأمور التي تُدرك بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، ثمّ ينتزع مفهوما (الموجود) و(الواقع) من موضوعاتها، فتظهر بصورة (القضيّة المهملة) الدالّة على أصل الواقع؛ وبهذا الشكل يتجلّى أصل الواقع العيني إجمالًا في قالب قضيّة بدهية» [مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 301].

ويترتّب على الإقرار بأصل الواقعية إمكان التمييز ـ بالاستعانة بالمباحث الأنطولوجية ـ بين الموجودات الحقيقية والموجودات الوهمية أو المتخيّلة [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 7]. كما ترتبط الواقعية ارتباطًا وثيقًا بالإيمان بوجود الله تعالى؛ لأنّ جميع براهين إثبات وجوده تنطلق ـ بصورةٍ ما ـ من الواقع إلى الله؛ فالبراهين التي تتمحور حول المخلوقات تستدلّ من وجود واقع معيّن ـ كالعالم الإمكاني أو الحركة أو حدوث العالم ـ على وجود الله تعالى؛ ولذلك فإنّ إنكار ذلك الواقع الخاصّ يؤدّي إلى انسداد هذا المسار البرهاني، ويؤدّي إنكار أصل الواقع الخارجي إلى النتيجة نفسها من باب أولى.

أمّا "براهين الصدّيقين" أو البراهين الوجودية، فإنّها تنطلق من أصل الواقعية نفسه، من دون التوسّط بوجود مخلوقٍ خاصٍّ أو واقعٍ معيّنٍ؛ فبرهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا لا يبدأ من وجود المخلوق بما هو مخلوق، بل من أصل الوجود؛ إذ إنّ مجرّد الإذعان بوجود شيءٍ ما يستلزم ـ وفق هذا البرهان ـ الإقرار بوجود حقيقة لا يعتريها العدم، وهي واجب الوجود بالذات.

وتتميّز هذه البراهين بأنّها يمكن أن تُلزم حتّى المثالي؛ لأنّ نقطة انطلاقها ليست الإقرار بواقع خارجي معيّن، بل مجرّد التسليم بوجود موجود؛ فحتّى لو أنكر المثالي وجود أيّ واقع خارج المفاهيم الذهنية، فإنّ اعترافه بوجود مفهوم ذهني يحقّق المقدّمة الأولى للبرهان، وهي: "هناك موجودٌ ما"؛ ومن ثمّ يمكن لبرهان الصدّيقين أن يقود إلى إثبات واجب الوجود، وأن يسهم في الوقت نفسه في إبطال المثالية؛ لأنّ واجب الوجود حقيقة متجاوزة للذهن وليس مجرّد مفهوم ذهني.

وبذلك يمكن بالاعتماد على مفاهيم بدهية، كالوجود والعدم والواجب والممكن، وعلى القضيّة البدهية المتمثّلة بأصل العلّية، إثبات وجود الله تعالى، وترسيخ القول بوجود واقع يتجاوز الذهن، وتأكيد الموقف الواقعي في مقابل المثالية.

اللاواقعية في الفكر الغربي

تقف اللاواقعية في مقابل الواقعية الميتافيزيقية، وتنطلق من إنكار وجود واقعٍ مستقلٍّ عن الذهن واللغة الإنسانية، وترى أنّ الإنسان لا يتعامل إلّا مع تصوّراته الذهنية وبُناه اللغوية. ويعبّر دان كيوپيت (Don Cupitt) عن هذا التحوّل بقوله: «إنّ تجربتنا الحديثة تتمثّل في أنّه لا توجد في العالم أيّ حقيقة موضوعية ثابتة ومعقولة، من ذلك النوع الذي كانت لغتنا تعدّ انعكاسًا له، بحيث يمكننا أن نختبر نظرياتنا على أساسه؛ فإنّنا اليوم نعيش بصورة كاملة داخل التاريخ واللغة، وفي سياق تحوّلاتنا الثقافية الخاصّة. لقد أدركنا أنّ عالمنا لم يعد مشيّدًا على أساس الوجود، بل أصبح من صنع الرموز والاستدلالات المتعارضة. وإنّ الأثر البعيد للثورة النقدية في تفكيرنا تمثّل في جعلنا أكثر وعيًا بوجهات نظرنا ومناهجنا، إلى الحدّ الذي غدت معه فكرة الواقع الموضوعي وكأنّها قد تلاشت؛ فنحن لم نعد نمتلك عالمًا منسجمًا وملائمًا، بل لم يبقَ أمامنا سوى حشد من الاختلافات المتراكمة عبر التاريخ» [Don Cupitt, Anti-Realist Faith, p. 48].

ويُعدّ نلسون غودمان (Nelson Goodman) من أبرز ممثّلي اللاواقعية المعاصرة؛ إذ ينكر وجود عالمٍ مستقلٍّ عن الذهن في كتابه "طرائق صنع العالم" (Ways of Worldmaking)، ويدافع عن تعدّد العوالم التي تتشكّل من المفاهيم والألفاظ والرموز والأوصاف والقراءات البشرية؛ فلكلّ إطار مفهومي في الفلسفة أو العلم أو الفنّ أو السياسة أو الحياة اليومية عالمٌ خاصٌّ يتكوّن من خلاله، وبما أنّ الأطر المفهومية تُبنى وفق مقاصد الإنسان وحاجاته وأهدافه، فإنّ العوالم وعناصرها تُصنع كذلك بوساطة الإنسان، ويؤكّد غودمان أنّ حديثه عن العوالم المتعدّدة حديث حقيقي لا مجازي. [See: Nelson Goodman, Ways of Worldmaking, p. 2]

ولإيضاح موقفه، يستبدل غودمان مفهوم "صنع العوالم" بمفهوم "صنع الوقائع"، في مقابل الواقعيين الذين يعتقدون بأنّ الإنسان لا يصنع العالم، بل يعثر عليه ويكتشفه، ويقول: «إنّ عنوان "صنع الوقائع" لا يمتاز فحسب بأنّه يوضّح بجلاءٍ ما أريد بحثه، بل إنّه يتحدّى أيضًا النزعة التأسيسية التي تُبدي يقينًا تامًّا بأنّ الوقائع تُكتشف ولا تُصنع، وأنّ هذه الوقائع لا تكوّن العالم الواقعي الواحد فحسب، بل إنّ المعرفة ليست سوى الاعتقاد بهذه الوقائع. لقد هيمنت هذه المسلّمات الإيمانية على معظمنا بدرجة كبيرة، حتّى سحرتنا وأعمت أبصارنا، بحيث يبدو عنوان "صنع الوقائع" متناقضًا في ظاهره؛ ذلك أنّ الصنع قد عُدّ مرادفًا للكذب أو الأسطورة، ونُظر إليه بوصفه منافيًا للصدق أو الواقع» [Ibid, p. 91].

ويرى هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) ـ وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة المتأثّرين بآراء نلسون غودمان ـ أنّ الواقعية الميتافيزيقية تفترض وجود عالم مؤلَّف من أمور مستقلّة عن الذهن، وأنّ له وصفًا كاملًا وصحيحًا واحدًا، وأنّ الصدق يقوم على مطابقة الكلمات أو الرموز الذهنية للأشياء الخارجية، ويُطلق على هذا التصوّر اسم "النظرة الخارجية" أو "المنظور الإلهي" [God's Eye Point of View]. أمّا موقفه "الداخلي"، فيرى أنّ السؤال عمّا يتكوّن العالم لا يكتسب معناه إلّا داخل إطار نظري أو وصفي محدّد، وأنّه يمكن أن توجد أوصاف أو نظريات متعدّدة "صادقة" للعالم؛ ومن ثمّ لا يعني الصدق مطابقة المعتقدات لواقعٍ مستقلٍّ عن الذهن واللغة، بل نوعًا من المقبولية العقلانية والانسجام الداخلي بين منظومة المعتقدات والتجارب التي تمثّلها. ويقول بوتنام: «الأشياء لا وجود لها بمعزلٍ عن الأطر المفهومية؛ فنحن نقوم عبر اعتماد مخطّطات وصفية مختلفة، بتقسيم العالم إلى أشياء» [Ibid, p. 52]

ويذهب ريتشارد رورتي (Richard Rorty) ـ أحد أبرز فلاسفة البراغماتية الجديدة ـ إلى إنكار وجود حقيقة خارج اللغة يمكن اكتشافها أو إدراكها كما هي في ذاتها، فيقول: «لا

توجد حقيقة في الخارج، فضلًا عن أن نسعى إلى اكتشافها. وإنّي أعتقد يقينًا أنّه لا توجد أيّ طريقة مضمونة تمكّننا من تجاوز اللغة ورؤية العالم كما هو في ذاته حقيقةً» [رورتی، دموکراسی نسخه‌ی واحدی ندارد، ص 162].

ولا تعدّ اللاواقعية ظاهرةً حديثةً، بل تمتدّ جذورها إلى الفكر السوفسطائي اليوناني، فقد ادّعى غورغياس (Gorgias): «لا شيء موجود، وحتّى لو وُجد شيءٌ ما، فإنّه غير قابل للمعرفة، وحتّى لو أمكن معرفته، فإنّه غير قابل للنقل إلى الآخرين» [Anthony Preus, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, p. 125]. ويمثّل الجزء الأوّل من هذه الدعوى إنكارًا للواقع والوجود، ويؤدّي بحسب ظاهره إلى العدمية الفلسفية. [Rachel Barney, Gorgias of Leontini, v4, pp. 162-164]

وبحسب ويليام ألستون (William Alston)، يُعدّ جورج باركلي (George Berkeley) أبرز ممثّلي المثالية، غير أنّ اللاواقعية المعاصرة تأثّرت بوضوح بفلسفة إيمانويل كانط (Immanuel Kant)؛ فقد أقرّ كانط بوجود "الشيء في ذاته" (Noumena)، لكنّه رأى استحالة معرفته، وقصر معرفتنا على كيفية ظهور الأشياء لنا، أي "الظواهر" (Phenomena). غير أنّ بعض ورثته المعاصرين ـ ولا سيّما بوتنام ورورتي ـ عمّموا هذا التصوّر، وانتهوا إلى إنكار وجود شيءٍ مستقلٍّ عن عمليات «صنع المفهوم والتفكير والتعبير اللغوي» [William P. Alston, Realism and Antirealism, pp. 1-2].

وقد أصرّ كانط على وصف نفسه بالواقعي، إلّا أنّ نسقه النقدي بحصر المعرفة في الظواهر، وعدم إمكان إثبات أو معرفة "الأشياء في ذاتها"، واعتبار الوجود من مقولات الفاهمة، لا يترك مجالًا كافيًا للواقعية الميتافيزيقية، بل يفضي عمليًّا إلى موقفٍ مضادٍّ للواقعية، كما صرّح بذلك بعض الباحثين. [Michael Devitt, Realism and Truth, p. 5]

ولذلك انتهى بعض أتباعه ـ بعد قبول لوازم الفلسفة النقدية ـ إلى التخلّي عن الحقائق المتجاوزة للذهن وتأسيس المثالية المطلقة، وقد عبرّ كانط عن هذا التوجّه في مقدّمة الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض" بقوله: «لقد ظلّ من العار على الفلسفة ـ وعلى العقل البشري بصورة عامّة ـ أن يضطرّ إلى قبول وجود الأشياء خارجنا ... على سبيل الإيمان المجرّد فحسب؛ بحيث إنّه إذا شكّ أحدٌ في وجودها، فإنّنا لا نستطيع أن نواجه شكّه بأيّ برهان مقنع» [Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 34].

وفي الفكر الغربي المعاصر، أخذت اللاواقعية بالانتشار، رغم ما تمثّله من خطر بنيوي على الفلسفة ذاتها. ويعدّ نفي الحقيقة من أبرز سمات الفكر ما بعد الحداثي؛ إذ تعيد

مـا بعـد الحداثـة تفسـير المعرفـة والعلـم، وتتّخـذ إزاء الواقـع والصـدق والعقـل والقيمـة والمعـنى اللغـوي موقفًـا يتّسـم بالنسـبية الثقافيـة، فوفقًـا لهـذه الرؤيـة لا يوجـد "واقـع موضـوعي" مسـتقلٌّ عـن المجتمـع الإنسـاني، بـل إنّ مـا يعـدّ واقعًـا ليـس إلّا نتاجًـا تصنعـه الجماعـة البشريـة وتشـكّله الممارسـات اللغويـة. [Albert Mohler, Truth and Contemporary Culture, p. 79]

المبدأ الثاني: قاعدة العلّية.. المكانة والأهمّية

تعـدّ قاعـدة العلّيـة مـن أقـدم المسـائل الفلسـفية وأكثرهـا أصالـةً؛ إذ مثّلـت منطلـق العقـل الإنسـاني في التأمّـل في حقيقـة الوجـود وكشـف أسراره، كمـا أنّ إدراك القانـون الـكلّي للعلّيـة هـو الذي يتيـح للعقـل طـرح سـؤال "لمـاذا" بوصفـه سـؤالًا تفسـيريًّا ملازمًـا للفهـم والتفكـير العقـلي. [طباطبايـى، اصـول فلسـفه و روش رئاليسـم، ص 44]

ولا تقتـصر أهمّيـة العلّيـة على تفسـير الظواهـر، بـل تـؤدّي مباحثهـا وتفرّعاتهـا دورًا محوريًّـا في فهـم سـائر القضايـا الفلسـفية؛ ولذلـك يقـول الحكيـم إلـهي قمشـئي: «مـن غـير مبالغـة، فـإنّ كلّ طالـب علـم أو باحـث إذا أدرك هـذا المبحـث إدراكًا تامًّـا بحسـب الطاقـة البشريـة، وأحـاط بمطالبـه العليـا، وصـار فيهـا ذا نظـر وبصـيرة، سَـهُلَ عليـه فهـم سـائر مقاصـد الحكمـة، بـل وسـائر العلـوم أيضًـا» [الهـى قمشـه‌اى، حكمـت الهـى عـام و خـاص، ص 49].

وتتجـلّى أهمّيـة قاعـدة العلّيـة بصـورة أعمـق في الإلهيـات ومعرفـة الله ﷻ؛ إذ تعـدّ أساسًـا لإثبـات وجـود الله تعـالى، وتبيـين صفاتـه الذاتيـة والفعليـة، وفهـم العلاقـة بـين الواجـب والممكـن، كمـا أنّ الكيفيـة الـتي تُفهـم بهـا القاعـدة ـ ولا سـيّما تحديـد منـاط احتيـاج الممكـن إلى العلّـة ـ تؤثّـر تأثـيرًا حاسـمًا في الصـورة الفلسـفية المتكوّنـة عـن الله تعـالى وعلاقتـه بالعالـم؛ ومـن هنـا أكّـد الحكيـم اللاهيـجي أهمّيـة هـذا المبحـث بقـوله: «وإنّمـا أطنبنـا في توضيـح هـذا المطلـب؛ لأنّـه مـن أهـمّ المطالـب، وفهمـه على النهـج الذي قرّرنـاه مرقـاةً إلى مقـام التوحيـد الذي هـو قـرّة أعـين العارفـين» [اللاهيجـي، شـوارق الإلهـام في شرح تجريـد الـكلام، ج 1، ص 536].

وقـد جعـل صـدر الديـن الشـيرازي قاعـدة العلّيـة أساسًـا لمعرفـة الله ولسـائر المعـارف الدينيـة، ورأى أنّ إنكارهـا يفـضي إلى انهيـار أسـس المعرفـة الدينيـة مـن أصلهـا؛ إذ يقـول: «القـول بالعلّـة والمعلـول مبـنى جميع المقاصـد العلمية ومبـنى علم التوحيـد والربوبية والمعـاد وعلم الرسـالة والإمامة وعلـم النفـس ومـا بعدهـا ومـا قبلهـا وعلم تهذيـب الأخـلاق والسياسـات وغير ذلـك، وبإنـكاره ... تنهـدم قواعـد العلـم واليقين وأصول الحكمـة والكتاب والديـن» [الشـيرازي، شرح أصـول الـكافي، ج 2، ص 530].

ومن ثمّ، فإنّ القصور في فهم قاعدة العلّية ومسائلها المتفرّعة عنها يؤدّي إلى اضطراب التصوّر الإلهي والالتباس في فهم العلاقة بين الواجب والممكن؛ وقد أشار صدر الدين الشيرازي إلى غموض هذه المسألة وما ترتّب عليه من حيرة واختلاف، بقوله: «لأنّ مسألة العلّة والمعلول قد أُشكلت على الناس لغموضها وبُعد غورها، فإنّ المعلولات إنّما هي أستار على وجه العلل، وفيها هلك من هلك، والأمر ما ترى العلماء حيارى فيها، فمنهم من يثبت الأسباب ومنهم من ينفيها؛ ولذا قيل إنّ الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهّال، فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها إلّا المخلصون أصبح موحّدًا لا ينافي توحيده رؤية الأسباب» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 355].

وتزداد الحاجة إلى إعادة دراسة مباحث العلّية وتقديمها بصورة منهجية واضحة؛ لأنّ الفلسفة الغربية ـ على الرغم من اهتمامها بمسألة السببية ـ لم تبلغ في تحليل أبعادها وتفريعاتها ما بلغته الفلسفة الإسلامية؛ وقد أسهم القصور في فهم مسائل من قبيل مناط الاحتياج إلى العلّة، وكيفية افتقار الموجودات إلى الله تعالى، وامتناع التسلسل، في نشوء إشكالات فلسفية أثّرت في بنية الإلهيات الغربية؛ ولذلك يقتضي تبيين الرؤية الإسلامية في معرفة الله إعادة صياغة مباحث العلّية في ضوء هذه الإشكالات وسوء الفهم.

وتُبحث قاعدة العلّية في الفلسفة الإسلامية ضمن أفق الواقعية والكثرة الوجودية؛ إذ تُفهم بوصفها علاقةً حقيقيةً بين موجودات خارجية متعدّدة، ويُبحث فيها عن إمكان تأثير بعض الموجودات في بعض، وعن توقّف وجود بعض الموجودات على غيرها. أمّا إنكار الواقع الخارجي، فإنّه يُسقط الأساس الذي تقوم عليه فكرة العلّية، فلا يبقى مجال للبحث فيها بوصفها رابطةً واقعيةً بين الموجودات.

أ ـ معاني العلّة وأقسامها

تتعدّد معاني العلّة وأقسامها في الفلسفة الإسلامية؛ ولذلك ينبغي تحديد المراد منها بدقّة، ولا سيّما في مباحث الإلهيات الفلسفية، تجنّبًا للخلط بين أنواع العلل ووظائفها الوجودية.

1ـ المعنى العامّ والخاصّ للعلّة

للعلّة معنيان: معنى عامٌّ، وهو كلّ موجود يتوقّف عليه تحقّق موجود آخر، وإن لم يكن كافيًا وحده لتحقّقه؛ ومعنى خاصٌّ، وهو الموجود الذي يكون وجوده كافيًا لتحقّق موجود

آخـر، بحيـث يلـزم مـن وجـوده وجـود المعلـول؛ وبنـاءً على ذلـك يختـصّ المعـنى الثـاني بالعلّـة التامّـة، بينمـا يشـمل المعـنى الأوّل العلّـة التامّـة والعلـل الناقصـة، كالفاعـل والغايـة والمـادّة والصـورة والـشروط والمعـدّات. [انظـر: مصباح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ج 2، ص 14 و15]

وقـد بـيّن صـدر الديـن الشـيرازي هـذا التعـدّد المفهـومي بقـوله: «العلّـة لهـا مفهومـان: أحدهـا هـو الـشيء الذي يحصـل مـن وجـوده وجـود شيء آخـر وبعدمـه عـدم شيء آخـر، وثانيهمـا هـو مـا يتوقّـف عليـه وجـود الـشيء فيمتنـع بعدمـه ولا يجـب وجـوده، والعلّـة بالمعـنى الثـاني تنقسـم إلى علّـة تامّـة وهي الـتي لا علّـة غيرهـا على الاصطـلاح الأوّل وإلى علّـة غـير تامّـة تنقسـم إلى صـورة ومـادّة وغايـة وفاعـل» [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة، ج 2، ص 127 و128].

ويـرى بعـض الحكمـاء أنّ المعـنى الثـاني يختـصّ بالعلّـة الفاعليـة، أي "الوجـود المُفيـض للـشيء"، وهـو المعـنى الغالـب لاسـتعمال لفـظ العلّـة في المباحـث الفلسـفية. [انظـر: مطهـرى، مجموعهى آثـار، ج 6، ص 585]

ولا يترتّـب على اختـلاف التعريفـات إشـكال مـا دام اختلافًـا اصطلاحيًّـا، غـير أنّ الإشـكال ينشـأ مـن عـدم تعيـين المـراد في كلّ مبحـث؛ ولذلـك ينبـغي تحديـد نـوع العلّـة المقصـودة عنـد البحـث في أصـل العلّيـة، والسـنخية، والـضرورة العلّيـة، واسـتحالة التسلسـل، وبيـان مـا إذا كان المقصـود العلّـة التامّـة، أو العلّـة المفيضـة للوجـود، أو العلّـة بالمعـنى العـامّ.

2ـ العلّية الحقيقية والعلّية الإعدادية

بعـض العلـل تؤثّـر في وجـود المعلـول تأثـيرًا حقيقيًّـا وتسـتجيب لحاجـة مـن حاجاتـه الوجوديـة؛ ولذلـك تسـمّى علـلًا حقيقيـةً، غـير أنّ لفـظ العلّـة يُسـتعمل أحيانًـا للدلالـة على كلّ عامـل يتوقّـف عليـه تحقّـق المعلـول بنحـوٍ مـا، وإن لـم يكن مؤثّـرًا في وجـوده تأثـيرًا حقيقيًّـا، بـل كان دوره مقتصرًا على إعـداد الظـروف أو تهيئـة القابـل لتلـقّي التأثـير.

وبمـا أنّ إفاضـة الوجـود تختـصّ بالعلـل المجـرّدة وغـير المادّيـة، فـإنّ التأثـير المتبـادل بـين الموجـودات المادّيـة لا يعـدّ إفاضـةً للوجـود، بـل هـو مـن قبيـل العلّيـة الإعداديـة أو علـل الحركـة؛ أي أنّـه إعـداد وتهيئـة للمعلـول لـكي يتلـقّى تأثـير العلـل الحقيقيـة؛ ومـن ثـمّ فـإنّ العلاقـة العلّيـة بـين الله تعـالى وسـائر الموجـودات هي علاقـة إفاضـة وجـود، لا علاقـة إعـداد أو تحريـك مـادّي.

ويـرى الكاتـب أنّ إغفـال التميـيز بـين العلّيـة الحقيقيـة والعلّيـة الإعداديـة أفـضى إلى نشـوء كثـير مـن الإشـكالات والنقـوض والجـدالات في مباحـث معرفـة الله، وسـيظهر أثـر هـذا التميـيز في المباحـث اللاحقـة. [انظـر: المـصري، نهايـة حلـم وهـم الإلـه، ص 35]

3ـ الفاعل المفيض للوجود والفاعل المحرّك

تعـدّ مسـألة التميـيز بـين الفاعـل المفيـض للوجـود والفاعـل المحـرِّك مـن القضايـا المحوريـة في مباحـث العلّيـة؛ إذ إنّ العلّـة الفاعليـة في الفلسـفة الأرسـطية ـ وفـق القـراءة الشـائعة الـتي تفـسّر الإله بوصفـه "المحـرّك الأوّل" لا خالـق العالـم ـ لا تتجـاوز كونهـا مبـدأً للحركـة والتغـيّر [انظـر: ژيلسـون، مبانـى فلسـفه‌ى مسـيحيت، ص 302]؛ ولذلـك عـرّف أرسـطو العلّـة الفاعليـة بأنّهـا علّـة التغـيّر والحركـة. [Aritole, Metaphysics, p. 60]

أمّـا الفلسـفة الإسـلامية، فقـد تجـاوزت هـذا التصـوّر، ومـيّزت بـين نمطـين للفاعـل: الفاعـل الطبيـعي، وهـو مبـدأ الحـركات والتغـيّرات في الأجسـام ويُبحـث عنـه في الطبيعيـات، والفاعـل الإلـهي، وهـو الذي يُوجـد المعلـول ويفيـض عليـه الوجـود، ولا يتحقّـق هـذا المعـنى إلّا في الموجودات المجـرّدة؛ لأنّ العوامـل الطبيعيـة لا تُخـرج الأشـياء مـن العـدم إلى الوجـود، وإنّمـا تؤثّـر في حركاتهـا وتغيّراتهـا. [انظـر: مصبـاح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ج 2، ص 20]

وقـد عـبّر ابـن سـينا عـن هـذا الفـرق بقـوله: «إنّ الفلاسـفة الإلهيـين ليسـوا يعنـون بالفاعـل مبـدأ التحريـك فقـط، كمـا يعنيـه الطبيعيـون، بـل مبـدأ الوجـود ومفيـده، مثـل البـارئ للعالـم، وأمّـا العلّـة الفاعليـة الطبيعيـة، فـلا تفيـد وجـودًا غـير التحريـك بأحـد أنحـاء التحريـكات» [ابـن سـينا، الشـفاء (الإلهيـات)، ص 257]، وقـال أيضًـا: «الفاعـل يفيـد شـيئًا آخـر وجـودًا ليـس للآخـر عـن ذاتـه» [المصـدر السـابق، ص 259].

ويعـدّ الانتقـال مـن البحـث عـن علّـة الحركـة إلى البحـث عـن علّـة الوجـود بمـا هـو وجـود من أبـرز مظاهـر العمـق الفلسـفي في الـتراث الإسـلامي؛ ولذلـك انـصرف مصطلـح "العلّـة الفاعليـة" في كثـير مـن المؤلّفـات الفلسـفية المتأخّـرة إلى العلّـة المفيضـة للوجـود، لا إلى مجـرّد العلّـة المحرِّكـة [السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 414-418]؛ وعلى هـذا الأسـاس فـإنّ قاعـدة العلّيـة الفلسـفية تُثبـت افتقـار المعلـول إلى علّـة فاعليـة تفيـض عليـه الوجـود، ولا تتعلّـق في أصـل مفادهـا بالعلاقـات القائمـة بـين الظواهـر المادّيـة مـن حيـث الحركـة والتغـيّر.

ومن هنا لا تعدّ الاعتراضات المستندة إلى بعض الظواهر الفيزيائية أو إلى عدم انتظام بعض التغيّرات الذرّية نقضًا لقاعدة العلّية الفلسفية؛ لأنّها تتعلّق بعلاقات التغيّر والحركة بين الموجودات المادّية، لا بتحقّق موجود من دون علّة مفيضة للوجود، كما أنّ الاستناد إلى قاعدة العلّية الفلسفية لإثبات العلّية بين الظواهر المادّية ليس تامًّا؛ لأنّ الموجودات المادّية لا تملك القدرة على إفاضة الوجود، بل لا تتجاوز تأثيراتها نطاق الإعداد والتهيئة والتحوّل.

وبناءً على ذلك تهدف براهين إثبات وجود الله تعالى في الفلسفة الإسلامية إلى إثبات فاعل مفيض للوجود للعالم، ويعدّ الفارابي بوصفه أوّل من أقام برهانًا فلسفيًّا على وجود واجب الوجود من أوائل الفلاسفة الذين بحثوا عن العلّة الفاعلية بمعناها الوجودي في الذات الإلهية. وترتبط مسألة أقسام العلّة الفاعلية ارتباطًا وثيقًا بتفسير كيفية فاعلية الله تعالى؛ إذ قسّم فلاسفة الإسلام الفاعل إلى ستّة أقسام [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 220-225]، وإلى ثمانية أقسام في بعض التصنيفات. [انظر: السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 414-418]

وتكشف هذه التقسيمات عن تعدّد الرؤى في تفسير فاعلية الحقّ تعالى، سواء في اختلاف الفلاسفة مع المتكلّمين أم في اختلافهم فيما بينهم، بما يعكس عمق هذا المبحث وتعقّده وغناه داخل الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثالث: الاتّجاهات المختلفة في مضمون قاعدة العلّية

بعد التمهيد لمباحث العلّية، يتّضح أنّ الاختلاف في صياغة قاعدة العلّية ومضمونها يرجع أساسًا إلى التباين في تحديد "مناط الاحتياج إلى العلّة"؛ إذ توجد أربعة اتّجاهات رئيسة في بيان الملاك الذي يجعل الموجود مفتقرًا إلى علّته:

أوّلًا: الاتّجاه الحسّي

يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ: «كلّ موجود له علّة» [John Hospers, An introduction to Philosophy Analysis, pp. 429-430]؛ فمناط الاحتياج إلى العلّة هو نفس الوجود؛ لأنّ الوجود وفق هذا التصوّر ملازم للمعلولية، وبناءً عليه يكون كلّ موجود محتاجًا إلى علّة، ويستحيل وجود موجود لا يستند إلى غيره.

ثانيًا: الاتّجاه الحدوثي

يذهب هذا الاتّجاه إلى أنّ: «كلّ حادث زماني يحتاج بسبب حدوثه الزماني إلى علّة»؛ فالشيء الذي لم يكن موجودًا في زمان ثمّ وُجد بعد ذلك يحتاج إلى علّة، ويكون الحدوث الزماني مناط الاحتياج، في مقابل القدم الزماني الذي يعدّ مناط الاستغناء عن العلّة. ويُنسب هذا الرأي إلى المتقدّمين من متكلّمي أهل السنّة كأبي هاشم الجبّائي وأبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري [انظر: البحراني، قواعد المرام، ص 48]، بينما تبنّى المتأخّرون من متكلّمي أهل السنّة والمتكلّمون الإمامية نظرية الإمكان [انظر: النوبختي، الياقوت في علم الكلام، ص 37]، كما صرّح بذلك نصير الدين الطوسي بقوله: «القائلون بكون الإمكان علّة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخّرون من المتكلّمين والقائلون بكون الحدوث علّةً لها هم الأقدمون منهم» [الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 120].

وقد تبنّى إيمانويل كانط تصوّرًا قريبًا من هذا الاتّجاه، مثل كثير من فلاسفة الغرب؛ إذ يرى أنّ: «كلّ ما يحدث، أي يبدأ وجوده، يستلزم وجود شيء آخر ينتج عنه الحادث وفق قاعدة معيّنة» [Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 218]. وانطلاقًا من هذا المبنى، حصر المتكلّمون "القِدم" في الذات الإلهية، وأثبتوا الحدوث الزماني لجميع المخلوقات، كما أنّ القائلين بحدوث العالم زمانيًّا، والمادّيين المدافعين عن أزلية الزمان والزمانيات، يشتركون في افتراض أنّ الحاجة إلى المبدإ الأوّل ترتبط بالحدوث الزماني. [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 6، ص 658 و 659]

ثالثًا: الاتّجاه القائم على الإمكان الماهوي

يرى هذا الاتّجاه أنّ مناط الاحتياج إلى العلّة ليس مطلق الوجود ولا الحدوث الزماني، بل "الإمكان الماهوي"؛ أي أنّ كلّ ما كان ممكن الوجود بالذات يحتاج بسبب إمكانه إلى علّة؛ فالممكن ماهية تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، ولا يترجّح أحد الطرفين فيها بذاتها؛ ولذلك تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها لترجيح الوجود أو العدم؛ وعليه فإنّ مفاد قاعدة العلّية هو: «كلّ ممكن الوجود بالذات محتاج إلى علّة» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19 و20].

وقد عبّر الفارابي عن ذلك بقوله: «الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها ووجودها، وإلّا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها، وإلّا لم تكن معلولةً؛ فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها» [الفارابي، فصوص الحكم، ص 50]. وقال ابن سينا: «ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى

مـن عدمـه، مـن حيـث هـو ممكـن، فـإن صـار أحدهمـا أولى فلحضـور شيء أو غيبتـه؛ فوجـود كلّ ممكـن الوجـود هـو مـن غـيره» [ابـن سـينا، شرح الإشـارات والتنبيهـات، ج 3، ص 19]. ويـرى السـيّد محمدحسـين الطباطبـائي أنّ الحكـم باحتيـاج الممكـن إلى العلّـة مـن البدهيـات الأوّليـة، وأنّ إنـكاره مخالـف للعقـل السـليم والفطـرة الإنسـانية. [انظـر: الطباطبـائي، نهايـة الحكمـة، ص 61 و62]

رابعًا: نظرية الإمكان الفقري أو الوجود الرابط

يقـوم الإمـكان الماهـوي على أنّ الماهيـة لا تقتـضي الوجـود ولا العـدم، وهـو بذلـك ينسـجم مـع أصالـة الماهيـة. أمّـا صـدر الديـن الشـيرازي، فبعـد تبنّيـه أصالـة الوجـود، رأى أنّ مـلاك احتيـاج المعلـول إلى العلّـة لا يرجـع إلى ماهيتـه، بـل إلى نمـط وجـوده نفسـه؛ إذ إنّ الفقـر الوجـودي والتعلّق الذاتي لبعـض مراتـب الوجـود همـا المـلاك الحقيـقي لاحتياجهـا إلى الوجـود الغـنيّ المسـتقلّ.

وبنـاءً على ذلـك يكـون موضـوع قاعـدة العلّيـة هـو "الموجـود الفقـير" أو "الموجـود الرابـط"؛ أي الموجـود الذي يفتقـر ـ بحكـم فقـره الذاتي وتعلّقـه الوجـودي ـ إلى الموجـود الغـنيّ المسـتقلّ، وهـو العلّـة، ومـن ثـمّ تُبحـث العلاقـة العلّيـة بـين وجـود العلّـة ووجـود المعلـول، لا بـين ماهيتيهمـا [مصبـاح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ج 2، ص 30 و 31]. وقـد صرّح صـدر الديـن الشـيرازي بذلـك بقـوله: «لا شـكّ في احتيـاج المحـدَث إلى السـبب، وذلـك الاحتيـاج إمّـا لإمكانـه أو لحدوثـه ... أقـول: الحـقّ أنّ منشـأ الحاجـة إلى السـبب لا هـذا ولا ذاك، بـل منشـؤها كـون وجـود الـشيء تعلقيًّـا، متقوّمًـا بغـيره، مرتبطًـا إليـه» [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة، ج 3، ص 252 و253].

وخلاصـة هـذه الاتّجاهـات أنّ مـلاك الاحتيـاج إلى العلّـة قـد فُسِّر بأربعـة أنحـاء: مطلـق الوجـود، والحـدوث الزمـاني، والإمـكان الماهـوي، والفقـر الوجـودي أو الوجـود الرابـط؛ ويترتّـب على اختـلاف هـذه المبـاني اختـلافٌ جوهـريٌّ في تفسـير علاقـة الممكـن بالعلّـة، وفي بيـان كيفيـة افتقـار المخلوقـات إلى الله تعـالى.

المبحث الرابع:
تأثير التقارير المختلفة لقاعدة العلّية في الإلهيات ومعرفة الإله

تـؤدّي قاعـدة العلّيـة ـ بوصفهـا قانونًـا أنطولوجيًّـا عامًّـا ـ دورًا حاسـمًا في مباحـث الإلهيـات؛ إذ إنّ اختـلاف التصـوّرات بشـأن مضمونهـا ومنـاط الاحتيـاج إلى العلّـة ينعكـس مبـاشرةً على إمـكان إثبـات وجـود الإله وكيفيـة فهـم العلاقـة بينـه وبـين العالـم، بـل إنّ بعـض التقاريـر الخاطئـة

للعلّيـة لا يقتـصر أثرهـا على تعطيـل معرفـة الإله، وإنّمـا قـد ينتـهي إلى إنـكار وجـوده، كمـا أنّ جانبًـا مـن الاختلافـات بـين المؤمنـين أنفسـهم يرجـع إلى تبايـن تصوّراتهـم لمضمـون قانـون العلّيـة.

أوّلًا: إنكار وجود الإله بوصفه نتيجةً للتفسير الحسّي لقانون العلّية

يـرى أنصـار التفسـير الحـسّي أنّ منـاط احتيـاج الموجـود إلى العلّـة هـو مجـرّد وجـوده؛ ومـن ثـمّ يقـرّرون القاعـدة بصيغـة: "كلّ موجـودٍ له علّـة"؛ فيسـتلزم هـذا التصـوّر أن يكـون كلّ موجـود معلـولًا لموجـود آخـر، وأن تمتـدّ سلسـلة العلـل والمعلـولات إلى غـير نهايـة، الأمـر الذي ينـفي إمـكان وجـود واجـب الوجـود أو علّـة أولى غـير محتاجـة إلى علّـة. وبنـاءً على ذلـك يصبـح القـول بوجـود الإله متناقضًـا؛ لأنّ الإله إذا كان موجـودًا يجـب أن يكـون محتاجًـا إلى علّـة بحسـب هـذه القاعـدة، في حـين أنّ مفهـوم الإله يقتـضي كونـه موجـودًا غـير معلـول ومسـتغنيًا عـن العلّـة؛ ومن ثـمّ ينشـأ التناقـض مـن افـتراض أنّ الإله "محتـاج إلى العلّـة وغـير محتـاجٍ إليهـا" في الوقـت نفسـه.

وقـد عـرض برتراند راسـل (Bertrand Russell) هـذا الفهـم في كتابـه "لمـاذا لسـت مسـيحيًّا؟"؛ إذ عـرض برهـان العلّـة الأولى بقـوله: «بحسـب أحـد الآراء، فـإنّ كلّ شيء نـراه في هـذا العالـم له علّـة، وإذا رجعنـا في سلسـلة العلـل إلى الـوراء، فـلا بـدّ أن ننتـهي إلى علّـة أولى، وهـذه العلّـة الأولى هي مـا تسـمّونه بـالإله» [Bertrand Russell, "Why I Am Not a Christian", p. 6]. ثـمّ رفـض البرهـان بعـد تأثّـره بمـا نقلـه جـون سـتيوارت ميـل (John Stuart Mill) في سـيرته الذاتيـة: «لقـد علّمـني أبي أنّـه لا يمكـن الإجابـة عـن سـؤال: "مـن خلقـني؟"؛ لأنّـه يفـضي مبـاشرةً إلى سـؤال آخـر هـو: "ومـن خلـق الإله؟". [See: John Stuart Mill, Autobiography and Literary Essays, p. 44]

ومـن هنـا خلـص راسـل إلى قـوله: «إذا كان كلّ شيء يحتـاج إلى علّـة، فـإنّ الإله أيضًـا يجـب أن تكـون له علّـة. أمّـا إذا أمكـن لـشيءٍ مـا أن يوجـد بـلا علّـة، فـإنّ العالـم نفسـه يمكـن أن يكـون كذلـك تمامًـا كمـا يُفـترض في الإله؛ وعندئـذٍ يفقـد هـذا البرهـان كلّ قيمـة» [Bertrand Russell, Why I am not a Christian, p. 4]. ويكشـف هـذا الاعـتراض عـن تبنّيـه للمقدّمـة القائلـة بـأنّ «كلّ موجـودٍ يحتـاج إلى علّـة»؛ إذ يـرى أنّ اسـتثناء الإله مـن القاعـدة يفـضي إلى نقـض البرهـان نفسـه.

وقـد تبـنّى عـدد مـن المفكّريـن الغربيـين هـذا الفهـم، أو وجّهـوا اعتراضـات مشـابهة إلى برهان العلّـة الأولى، ومنهـم هيغل (Hegel)، وكانـط (Kant)، وسـبنسر (Spencer)، وسـارتر (Sartre) [انظر: مطهـرى، مجموعـهى آثـار، ج 1، ص 494-497]، كمـا وجّـه أنطـوني فلـو (Antony Flew)، ورونـالد هيبـورن

(Ronald Hepburn) اعتراضاتٍ ذات صلة [Ronald W. Hepburn, Cosmological Argument for the Existence of God, p. 235]، كما أثار برايـن مـاغي (Bryan Magee) إشكالًا مماثلًا على البرهان الكوسمولوجي. [انظر: برايان مگی، سرگذشت فلسفه، ص 57]

غير أنّ هذا التقرير لا يمثّل الموقف الفلسفي الإسلامي؛ إذ إنّ الفلاسفة المسلمين لا يجعلون مطلق الوجود مناطًا للاحتياج إلى العلّة، بل يحدّدون مناط الحاجة بالإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي، كما أنّ هذا الفهم الحسّي يواجه إشكالين أساسيين:

الأوّل: لزوم التسلسل: إذا كان كلّ موجود ـ من حيث هو موجود ـ معلولًا لعلّة، فلن تنتهي سلسلة العلل إلى موجود غير معلول، فيلزم التسلسل في العلل، وهو محال.

الثاني: لزوم كون العدم علّةً للوجود: إذا كان الوجود نفسه هو ملاك الاحتياج، لزم أن يحتاج الوجود إلى ما هو خارج عنه، وليس خارج الوجود إلّا العدم، مع أنّ العدم بطلان محض، ولا يمكن أن يكون منشأً للوجود أو ملبّيًا لحاجته.

وفي هذا السياق يقول مرتضى مطهري: «إنّ حقيقة الوجود ـ مع كونها ذات مراتب ومظاهر متعدّدة ـ ليست سوى حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة لا تقتضي أبدًا الاحتياج والافتقار إلى شيء آخر؛ لأنّ معنى الاحتياج والافتقار في الوجود هو أن يكون الوجود عين الاحتياج وعين الفقر، ولو كانت حقيقة الوجود كذلك، للزم أن تكون متعلّقةً بحقيقة أخرى غيرها، مع أنّه لا يتصوَّر للوجود شيء وراءه أو خارج عنه؛ إذ إنّ ما يقابل الوجود ليس إلّا العدم» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 1، ص 498].

ويرى مطهري أنّ جانبًا من الإشكالات الإلحادية في الفكر الغربي يرجع إلى قصور المباني الفلسفية السائدة فيه، ولا سيّما في مباحث الحكمة الإلهية؛ إذ إنّ بعض المسائل التي تُعدّ إشكاليةً في الفلسفة الغربية تعدّ في الفلسفة الإسلامية من القضايا الواضحة أو الأوّلية. ويجعل مشكلة "العلّة الأولى" نموذجًا لهذا القصور، ويرجع عجز بعض الفلاسفة الغربيين عن فهمها إلى عدم حلّ مسألتين أساسيتين، هما: "أصالة الوجود" و"مناط الاحتياج إلى العلّة". [المصدر السابق، ص 497]

ثانيًا: تأثير التفسيرات الحدوثية والماهوية والوجودية لقاعدة العلّية في الإلهيات

يتّضح أنّ التفسير الحسّي لقاعدة العلّية ـ القائل بأنّ كلّ موجود يحتاج إلى علّة ـ ينتهي إلى التعارض مع الإيمان بالإله وإنكار وجود واجب الوجود؛ ولذلك لم يحظَ بقبولٍ في الفكر الإسلامي. أمّا الاتّجاهات الإسلامية الرئيسة في تفسير العلّية، فهي: الاتّجاه الحدوثي، والاتّجاه الماهوي، والاتّجاه الوجودي، وجميعها تقبل إمكان إثبات وجود الله تعالى، غير أنّ اختلافها في تحديد "مناط الاحتياج إلى العلّة" أفضى إلى نشوء أنساق إلهية متباينة؛ فالإلهيات الكلامية قامت على النظرية الحدوثية، وإلهيات الفلسفة المشّائية على النظرية الماهوية، في حين تأسّست إلهيات الحكمة المتعالية على الرؤية الوجودية للعلّية.

وتتّفق هذه الاتّجاهات على أنّ الله تعالى هو العلّة الأولى لجميع الموجودات، وأنّ المخلوقات مفتقرة إليه في أصل وجودها، إلّا أنّ الخلاف بينها يظهر في كيفية هذا الافتقار وطبيعته، ولا سيّما في بيان مدى استمرار حاجة العالم إلى الإله بعد تحقّقه.

أ ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الله ﷻ وفق الرؤية الحدوثية

يرى المتكلّمون القائلون بالنظرية الحدوثية أنّ "الحدوث الزماني" هو مناط احتياج الموجود إلى العلّة؛ فكلّ موجود سبق وجودَه عدم زماني يحتاج إلى علّة تخرجه من العدم إلى الوجود؛ وتترتّب على هذا المبنى نتيجتان:

1ـ أنّ الموجود القديم لا يحتاج إلى علّة.

2ـ أنّ الموجود الحادث يحتاج إلى العلّة في أصل حدوثه وإيجاده فقط، أمّا بعد تحقّق وجوده، فلا يبقى محتاجًا إليها.

وبناءً على ذلك، يرى هذا الاتّجاه أنّ المخلوق ـ بعد أن يُمنح الوجود ـ يصبح واجدًا له بالفعل، فلا يحتاج إلى أن تمنحه العلّة الوجود مرّةً أخرى، وقد أدّى هذا التصوّر إلى القول بأنّ العالم لا يحتاج إلى الله تعالى في بقائه واستمرار وجوده، حتّى إنّ بعض المتكلّمين ذهب إلى أنّه لو فُرض ـ محالًا ـ عدمُ الله بعد إيجاد العالم، لما اختلّ بقاء المخلوقات.

وقد نقل ابن سينا هذا التصوّر ونقده بقوله: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّية أن تعلّق الشيء الذي يسمّونه مفعولًا بالشيء الذي يسمّونه فاعلًا هو من جهة المعنى الذي ... يرجع

إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن. وقد يقولون إنّه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودًا، كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارئ تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما احتاج إلى البارئ تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلًا، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 67 و68].

وقد استند القائلون بهذا الرأي إلى أمثلة، كاستمرار حياة الولد بعد وفاة والديه، وبقاء البناء بعد موت البنّاء؛ لبيان إمكان بقاء المعلول بعد زوال علّته، غير أنّ الفلاسفة المسلمين رفضوا هذا الاستدلال، ولا سيّما لما يترتّب عليه من استقلال العالم عن الله تعالى بعد الخلق، وبيّنوا أنّ هذه الأمثلة تقوم على الخلط بين العلل الحقيقية والعلل الإعدادية. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 214 - 216؛ ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 70 - 73]

فالعلل الحقيقية هي التي تؤدّي دورًا وجوديًّا في تحقّق المعلول وبقائه، أمّا العلل الإعدادية فوظيفتها تهيئة الظروف أو إعداد المادّة لتحقّق المعلول، من دون أن تكون مُفيضةً لوجوده؛ ولذلك فإنّ البنّاء ليس علّةً حقيقيّةً لوجود البناء أو بقائه، بل هو علّة إعدادية؛ إذ يحرّك موادّ البناء ويرتّبها على هيئة مخصوصة، بينما يرتبط بقاء البناء باستمرار علله الحقيقية وشروطه الوجودية، كحفظ مادّته وصورته وهيئته، وعدم تحقّق العوامل المفضية إلى فساده؛ فإذا زالت هذه الشروط أو لم تتعلّق الإرادة الإلهية ببقائه، انهدم البناء، لا بسبب غياب البنّاء نفسه.

وكذلك لا يعدّ الأبوان علّةً حقيقيةً لبقاء الولد، بل إنّ دورهما يقتصر على إعداد الأسباب المادّية اللازمة لتحقّقه؛ أمّا استمرار حياته فيرتبط ببقاء علله الحقيقية، وباستمرار الشروط العضوية التي تجعل البدن صالحًا لتعلّق النفس به.

وقد لخّص ابن سينا نقد هذا التصوّر بقوله: «عند الجمهور أنّ الموجِد هو الذي يوجد سببًا، فإن حصل وجودُه، استغنى عن الموجِد، ويحتجّون بأنّ ما حصل وجوده، استغنى عن الموجِد، فإنّ الموجِد لا يوجد ثانيًا، ويمثّلون لذلك مثالًا بأنّ الباني إذا بنى بيتًا لم يحتج البيت إلى الباني ثانيًا. وتبطل حجّتهم بأنّه لا يقول أحد أنّ الموجد يحتاج إلى موجِد

يوجده ثانيًا، لكن يحتاج إلى مستَبقيه، وأمّا مثال البيت ففيه غلط، فإن البنّاء ليس هو علّةً لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع تلك الأجزاء، والاجتماع علّة لشكلٍ ما. وحافظ تلك الأجزاء على ذلك الشكل هو طبائعها التي تحفظ بها تلك الأجسام أمكنتها. وأيضًا الموانع التي تمنع بعض الأجزاء من الحركة إلى أماكنها الطبيعية ... فإذن البنّاء علّة بالعرض للبيت، وكذلك الأب علّة بالعرض للابن» [ابن سينا، التعليقات، ص 530-532].

وعليه، فإنّ نقد الفلاسفة للرؤية الحدوثية يقوم على أنّ حاجة المعلول إلى العلّة لا تعني احتياجه إلى إيجاد متكرّر بعد تحقّق وجوده، بل تعني احتياجه المستمرّ إلى ما يحفظ وجوده ويُبقيه، كما أنّ الأمثلة التي يتوهّم فيها بقاء المعلول بعد زوال علّته لا تثبت الاستغناء عن العلّة الحقيقية؛ لأنّ العلّة التي زالت فيها ليست علّةً وجوديةً مفيضةً، بل علّة إعدادية أو علّة بالعرض؛ ومن هنا فإنّ استمرار وجود العالم لا يُفسَّر باستقلاله عن الله تعالى، بل ببقاء تعلّقه بالعلّة الحقيقية المفيضة للوجود.

وقبل الانتقال إلى تناول الرأيين الآخرين المنسوبين إلى الفلاسفة المسلمين ـ واستكمالًا للفائدة ـ يحسن أن نتوقّف عند نظرية شاعت بين المفكّرين الغربيين؛ إذ يكشف تحليل مبانيها عن رجوعها في جوهرها إلى التصوّر الحدوثي نفسه.

كيفية احتياج المخلوقات إلى الإله في نظرية "الإله صانع الساعة"

تبلورت في الفلسفة واللاهوت المسيحيّين في العصور الوسطى صورةٌ للإله بوصفه العلّة الأولى، والخالق العليم القادر، والمدبّر المستمرّ لشؤون الطبيعة، غير أنّ التطوّر المتسارع للعلوم الحديثة ـ ولا سيّما مع نظريات غاليليو غاليلي (Galileo Galilei) وإسحاق نيوتن (Isaac Newton) ـ أحدث تحوّلًا في فهم علاقة الله بالعالم؛ وفي هذا السياق يقول إيان باربور (Ian Barbour): «لم يكن تأثير الفكر العلمي في الفكر الديني في أيّ مجال أشدّ من تأثيره في تعديل الآراء المتعلّقة بدور الإله في علاقته بالطبيعة» [باربور، علم و دين، ص 17 - 49].

وقد أفضى التصوّر الميكانيكي للطبيعة إلى ظهور نظرية "الإله صانع الساعة" (Divine Clockmaker)، التي تصوّر الإله خالقًا للعالم ومُنشئًا لنظامه الدقيق، لكنّه لا يتدخّل فيه بعد لحظة الخلق الأولى؛ إذ تعمل الطبيعة ـ وفقًا لهذه الرؤية ـ بصورة آلية منتظمة، كالساعة

التي تستمرّ في أداء وظائفها بعد أن يصنعها صانعها؛ وبذلك لا يحتاج العالم ـ في استمرار نظامه وحركته ـ إلى تدخّل إلهي مباشر.

ولم تكن هذه النظرية مقبولةً لدى كثير من اللاهوتيين، بل ولا لدى إسحاق نيوتن نفسه؛ لأنّها قلّصت الحضور الإلهي المستمرّ في الطبيعة؛ ولذلك ظهرت فكرة "إله سدّ الثغرات" (God of The Gaps)، التي تفترض أنّ الله لا يقتصر على خلق الطبيعة وإطلاق حركتها، بل يتدخّل أيضًا لإصلاح الاختلالات والثغرات التي قد تعجز القوانين الطبيعية عن معالجتها؛ فوفق هذا التصوّر يكون الله صانع الساعة ومصلحها عند تعرّضها للخلل، مع بقاء الطبيعة في أصل عملها واستمرارها مستقلّةً عن التدخّل الإلهي المباشر. [انظر: باربور، علم و دين، ص 49-53] ويرتبط هذا التصوّر ـ في جوهره ـ بالنظرية الحدوثية للعلّية؛ لأنّه يفترض أنّ العالم يحتاج إلى الله في لحظة حدوثه وإيجاده الأولى، ثمّ يستمرّ بعد ذلك بقوانينه الذاتية؛ ومن ثمّ فإنّ تشبيه الله بصانع الساعة يشابه من حيث البنية الفلسفية تشبيه المتكلّمين للعلاقة بين البِناء والبَنّاء؛ إذ يُنظر إلى الفاعل بوصفه سببًا لحدوث الشيء، لا علّةً يتوقّف عليها بقاؤه واستمرار وجوده، غير أنّ فكرة "إله سدّ الثغرات" تحوّلت تاريخيًّا إلى وسيلةٍ لتغطية قصور التفسيرات العلمية، لا إلى بيان نقصٍ حقيقيٍّ في نظام الكون؛ فكلّما تطوّر العلم وقدّم تفسيرًا لظاهرة كانت مجهولة، تقلّص المجال المنسوب إلى التدخّل الإلهي؛ ومن هنا أدّت فرضية لابلاس السديمية (Nebular Hypothesis) إلى تقديم تفسيرٍ لحركة الكواكب أغنى عن بعض الفروض التي كان نيوتن يرى ضرورتها، وهو ما انعكس في مقولة لابلاس: «إنّني لا أحتاج إلى هذه الفرضية» [De Morgan, A Budget of Paradoxes, p. 250]. وهكذا تحوّل "إله سدّ الثغرات" تدريجيًّا إلى صورة "المهندس المتقاعد للطبيعة" (Retired architect)، أو الإله العاطل عن العمل في النزعة الربوبية (Deism)

وقد أسهم هذا التصوّر في ترسيخ فكرة أنّ تقدّم العلم يضيّق مجال الحاجة إلى الله؛ إذ يقول ميغيل دي أونامونو (Miguel de Unamuno): «إنّ الإله هو المجهول الأكبر القابع عند الحدود النهائية للمعرفة البشرية، وكلّما تقدّم العلم تراجعت تلك الحدود»، ثمّ يعلّق: «في هذه الجهة من الحدود، يمكن تفسير كلّ شيء من دون الإله، وفي الجهة الأخرى، لا يمكن تفسير أيّ شيء سواء بالاستناد إلى الإله أم بدونه؛ إذن فالإله فرضية زائدة، وما أزال فيما يرتبط بإله التصوّر العقلي وإله البراهين على هذا الاعتقاد» [Miguel de Unamuno: Tragic Sense of Life. p. 124].

كما يبيّن ألكسندر كويريه (Alexandre Koyre) أنّ تقدّم العلم النيوتني كشف عن انتظام الساعة الكونية وكفاءتها بدرجة جعلت الحاجة إلى تدخّل الصانع الإلهي تبدو غير لازمة؛ إذ يقول: «في نهاية المطاف، تبيّن أنّ الساعة الكونية التي صنعها ذلك الصانع الإلهي كانت أكثر إحكامًا وكفاءةً ممّا كان إسحاق نيوتن يظنّ؛ فكلّ تقدّم يحرزه العلم النيوتني كان يمثّل دليلًا جديدًا على أنّ القوّة المحرّكة لعجلة الكون لا يلحقها فتور، وأنّ الساعة الكونية لا تحتاج إلى إعادة ضبط ولا إلى إصلاح؛ ومن هنا لم يعد لذلك الصانع الإلهي عملٌ يؤدّيه في العالم، بل لم تعد هناك حاجة إليه حتّى في حفظ الكون واستمراره ... وهكذا تحوّل إله نيوتن الفاعل والقادر الذي أدار الكون بالفعل عن إرادة واختيار إلى مجرّد قوّة حارسة أو عقل متعالٍ على العالم؛ أي إلى "إله عاطل عن العمل"» [A. Koyre, From the Closed World to the Infinite Universe, p. 276].

إنّ الواقع التاريخي للغرب يكشف بوضوح أنّ اتّساع نطاق العلوم التجريبية منذ عصر النهضة قد أدّى إلى تراجع "إله سدّ الثغرات"؛ لأنّ الظواهر التي كانت تُنسب إلى تدخّل إلهي مباشر أصبحت تفسَّر تدريجيًّا بالأسباب والقوانين الطبيعية؛ ومن ثمّ نشأ الانطباع بأنّ كلّ مجهول علمي سيجد مستقبلًا تفسيرًا تجريبيًّا، وأنّ تقدّم العلم يؤدّي بالضرورة إلى تقلّص المجال الديني. [انظر: فراست خواه، دين و جامعه، ص 422]

وبلغ هذا التصوّر ذروته مع نظرية التطوّر لدى تشارلز داروين (Charles Darwin)؛ إذ رأى بعض أنصارها ـ مثل ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) ـ أنّ العلم عمومًا والداروينية خصوصًا يقودان إلى الإلحاد، وأنّ نظرية التطوّر ليست مجرّد تفسير بيولوجي، بل رؤية كونية شاملة. [Alister McGrath, Has Science Killed God, p. 1]غير أنّ هذا الاستنتاج يتجاوز الحدود المعرفية للعلوم التجريبية؛ لأنّ العلم ـ بما هو علم تجريبي ـ لا يملك القدرة على إثبات القضايا الميتافيزيقية أو نفيها، ومنها وجود الإله؛ ولذلك فإنّ النتائج الإلحادية المستخرجة من النظريات العلمية ليست نتائج علميةً خالصةً، بل أحكام فلسفية قائمة على افتراضات ميتافيزيقية مضمَرة.

ويظهر هذا بوضوح في تفسير نظرية التطوّر بوصفها نفيًا للإله؛ إذ يفترض هذا التفسير أنّ الإله لا يتصوَّر إلّا بوصفه "المصمِّم" أو "المنظِّم" للطبيعة، فإذا أمكن تفسير النظام الطبيعي بآليات أخرى، أو نُفي وجود تصميم مقصود، انتفت الحاجة إلى الإله، كما يقوم تصوّر "إله سدّ الثغرات" على افتراض أنّ فعل الإله يقع في عرض العلل الطبيعية، بحيث يؤدّي اكتشاف سبب مادّي لظاهرةٍ ما إلى إقصاء الفعل الإلهي منها.

غير أنّ هذا التصوّر يتعارض مع مباني الفلسفة الإسلامية؛ لأنّ الإله ليس علّةً عرضيةً تنافس العلل الطبيعية، ولا يقتصر فعله على تنظيم العالم أو التدخّل في الثغرات المجهولة، بل هو العلّة المفيضة للوجود، التي يتوقّف عليها أصل تحقّق الموجودات وبقاؤها؛ فالموجودات لا تستغني عن الإله بعد حدوثها، بل تستمدّ وجودها واستمرارها منه على نحو دائم.

وخلاصة ذلك أنّ دعاوى نفي الله ـ بالاستناد إلى النظريات العلمية ـ لا تُناقش على مستوى المعطيات التجريبية وحدها، بل ينبغي الكشف عن الافتراضات الميتافيزيقية الكامنة وراءها، وتمييز النتائج الفلسفية المضافة إلى النظرية العلمية من مضمونها العلمي، ثمّ إخضاع تلك الافتراضات والنتائج للنقد الفلسفي؛ لتحديد مدى صحّتها وانسجامها أو تعارضها مع الرؤية الإلهية.

ب ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الإله وفق نظرية الإمكان الماهوي

ترى نظرية الإمكان الماهوي أنّ ملاك احتياج الموجود إلى العلّة هو "الإمكان الماهوي"؛ أي أنّ الماهية الممكنة لا تقتضي الوجود ولا العدم بذاتها، بل تكون نسبتها إليهما على السواء، ولما كان الإمكان من اللوازم الذاتية للماهية، فإنّ احتياج الممكن إلى علّته لا يزول بعد تحقّق وجوده؛ إذ إنّ الممكن ـ وإن اتّصف عند تحقّق علّته التامّة بـ"الوجوب بالغير" ـ يبقى في ذاته "ممكنًا بالذات"، ولا يرتفع عنه إمكانه الذاتي.

وعلى هذا الأساس، يخالف الفلاسفة المتكلّمين الذين حصروا احتياج المعلول إلى العلّة في لحظة حدوثه؛ إذ يرون أنّ المعلول يحتاج إلى علّته لا في أصل إيجاده فحسب، بل في استمرار وجوده وبقائه أيضًا؛ فارتباط الممكن بالعلّة المفيضة للوجود ليس ارتباطًا عرضيًّا قابلًا للانفكاك، بل هو ارتباط وجودي ذاتي قائم ما دام المعلول موجودًا؛ فلو أمكن انفصال المعلول عن علّته، للزم أن يصبح مستقلًّا عنها، وهو ما يناقض حقيقة كونه ممكنًا ومفتقرًا إلى الغير.

ومن ثمّ فإنّ بقاء المعلول متوقّف على دوام إفاضة الوجود من علّته، كما كان حدوثه متوقّفًا عليها، وفي هذا السياق يقول ابن سينا: «إذا ظهر أنّ وجود الماهية يتعلّق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من حيث هو بعد ما لم يكن، فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودًا، كذلك كان معلولًا متعلقًا بالغير؛ فقد بان أنّ المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود لنفس الوجود بالذات، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له، وأنّ المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائمًا سرمدًا ما دام موجودًا» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 263].

وبناءً على ذلك، تنتهي براهين إثبات وجود الله إلى أنّ جميع الموجودات الممكنة محتاجة إلى الله تعالى بمقدار ما لها من حظٍّ من الوجود، وأنّ هذه الحاجة لا تنفكّ عنها ولو لآنٍ واحدٍ؛ فالله ﷻ ـ بحسب الفلاسفة السابقين على صدر الدين الشيرازي ـ منزّه عن الزمان والمكان، ومتقدّم على جميع الموجودات في الرتبة الوجودية، ولا يوجد شيء في عرضه، بل إنّ جميع الموجودات قائمة به وتقع في طوله الوجودي، وتحتاج إليه في الحدوث والبقاء معًا. [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 6، ص 36-97]

غير أنّ فلاسفة ما قبل الحكمة المتعالية يفسّرون هذا الافتقار ضمن إطار الإمكان الماهوي؛ فبما أنّ الإمكان لازم للماهية، يكون الافتقار إلى العلّة لازمًا لها أيضًا، لكنّ جهة الافتقار لا تُعدّ عين ذات المعلول أو حقيقة وجوده؛ ولذلك اعتبروا المعلول بالنسبة إلى علّته "وجودًا رابطيًّا"، لا "وجودًا رابطًا" بالمعنى الصدرائي.

ويرتبط هذا التصوّر بما نُسب إلى المشّائين من القول بزيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها؛ إذ لم يقتصروا على التمييز الذهني بينهما، بل تحدّثوا عن اتّصاف الماهية بالوجود [انظر: ابن سينا، المباحثات، ص 291 و292 و824] وتلبّسها به، أو عن عروض الوجود عليها [انظر: الفارابي، فصوص الحكمة، ص51]، وعدّوا الوجود لازمًا للماهية [انظر: المصدر السابق، ص 50 و51]، بل إنّ بعض عباراتهم ذهبت إلى أبعد من ذلك، فتحدّثت عن العروض المقولي للوجود على الماهية [ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 22]، وقد ورد في بعض نصوصهم: «الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود» [ابن سينا، المباحثات، ص 154]. و«الماهيات كلّها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها» [ابن سينا، التعليقات، ص 561].

وبناءً على هذا المبنى، يكون للمعلول واقع وهوية متميّزان عن علّته، مع بقائه مرتبطًا بها ارتباطًا ذاتيًّا لا يقبل الانفكاك؛ فالعلّة لا تمنح المعلول ذاتها أو وجودها الخاصّ، بل تفيض عليه وجودًا آخر مغايرًا لها؛ ولهذا يقول ابن سينا: «الفاعل يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلةً لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنةً له مقارنةً داخلةً فيه، بل يكون كلّ واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر، ولا يكون في أحدهما قوّة أن يقبل الآخر» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 259].

وخلاصة الرؤية المشّائية أنّ الممكن ـ عند تحقّق علّته التامّة ـ يصير موجودًا بالفعل، لكنّ وجوده مستفاد من إفاضة الله تعالى؛ ولذلك تكون المخلوقات موجوداتٍ واقعةً في طول

وجـود الله ﷻ، لا في عرضـه، وهي بوصفهـا "وجـودات رابطيـة" تمتلـك واقعيـةً وهويـةً خاصّتـين بـإزاء عللهـا، مـع أنّهـا لا تسـتطيع الاسـتقلال عنهـا أو الانفـكاك مـن ارتباطهـا بهـا. [انظر: عبوديت، درآمدی بـه نظـام حكمـت صدرايـی، ج 1، ص 210 و 211]

ومـع ذلـك تتضمّـن بعـض عبـارات ابـن سـينا مـا يشـير إلى أنّ افتقـار المعلـول إلى علّتـه ليـس أمـرًا خارجًـا عـن حقيقتـه، بـل هـو مـلازم لذاتـه على نحـوٍ لا يقبـل الانفصـال. [انظر: ابـن سـينا، التعليقـات، ص 537 و538]

قـد عـدّ صـدر الديـن الشـيرازي هـذه النصـوص مؤيّـدةً لنظريّتـه في أنّ المعلـول ليـس "وجـودًا رابطيًّـا" فحسـب، بـل هـو "وجـود رابـط"؛ أي أنّ حقيقـة وجـوده عـين التعلّـق والافتقـار إلى العلّة، وليـس موجـودًا مسـتقلًّا في ذاته ثمّ يطـرأ عليه الارتباط بهـا. [انظر: الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة، ج 1، ص 46]

جـ ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الله تعالى وفق نظرية الإمكان الوجودي

تـرى الحكمـة الصدرائيـة ـ انطلاقًـا مـن مبـدإ أصالـة الوجـود ـ أنّ مـلاك احتيـاج المعلـول إلى علّتـه لا يرجـع إلى ماهيتـه، بـل إلى حقيقـة وجـوده ونمـط تحقّقـه؛ إذ إنّ المعلـول فقـيرٌ بـالذات، ومتعلّـقٌ وجوديًّـا بعلّتـه؛ بسـبب ضعـف مرتبتـه الوجوديـة، ومـن هنـا فـإنّ افتقـاره إلى العلّـة ليـس أمـرًا عارضًـا أو خارجًـا عـن حقيقتـه، بـل هـو مقـوِّم لهويتـه الوجوديـة.

ويتجـلّى أثـر هـذه الرؤيـة في نظريـة "الوجـود الرابـط"، الـتي تميّز الحكمـة المتعاليـة عـن تصـوّر الفلاسـفة السـابقين؛ فقـد ذهـب الحكمـاء المتقدّمـون إلى أنّ المعلـول بالنسـبة إلى علّتـه هـو "وجـود رابطـي"، أي أنّـه موجـود له واقعيـة وهويـة مغايـرة لوجـود علّتـه، غـير أنّـه متقـوّم بهـا ومفتقـر إليهـا افتقـارًا ذاتيًّـا لا يقبـل الانفـكاك؛ ولذلـك أمكـن بحسـب التحليـل العقـلي التميـيز بـين جهتـين في المعلـول: جهـة ذاتـه أو وجـوده في نفسـه، وجهـة ارتباطـه بالعلّـة ووجـوده لغـيره. [انظر: عبوديـت، درآمـدی بـه نظـام حكمـت صدرايـی، ج 1، ص 210 و 211]

أمّـا صـدر الديـن الشـيرازي، فقـد رفـض افـتراض ذات للمعلـول محفوظـة في نفسـها، ثـمّ تُضـاف إليهـا علاقـة الارتبـاط بالعلّـة؛ لأنّ ذلـك لا ينسـجم مـع حقيقـة الفقـر الوجـودي. وقـرّر أنّ المعلـول ليـس ذاتًـا مسـتقلّةً ترتبـط بالعلّـة، بـل إنّ تمـام حقيقتـه وهويتـه هي عـين التعلّـق والافتقـار إليهـا؛ فالمعلـول ليـس شـيئًا له ارتبـاط بالعلّـة، بـل هـو نفـس الارتبـاط بهـا، ومـن هنـا يكـون المعلـول "وجـودًا رابطًـا" و"ذاتًـا عـينَ الربـط"، لا "وجـودًا رابطيًّـا" أو "ذاتًـا ذاتَ ربـط".

ويعبّر صدر الدين الشيرازي عن ذلك بقوله: «الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى البارئ، بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته، لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطيًّا عندهم، ورابطًا عندنا» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 330].

وبناءً على ذلك، لا تكون إفاضة العلّة للوجود، ووجود المعلول، وواقعية المعلول حقائق متباينة، بل هي حقيقة واحدة تُلحظ باعتبارات مختلفة؛ ولذلك يستحيل افتراض وجود المعلول منفكًّا عن علّته؛ لأنّ انقطاعه عنها يساوي زوال حقيقته الوجودية؛ ومن ثمّ فاحتياج المعلول إلى علّته لا يختصّ بحدوثه، بل يشمل بقاءه أيضًا [انظر: جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 4، ص 394 و 395]، بل إنّ السؤال عن احتياجه إلى العلّة في البقاء لا يكون دقيقًا؛ لأنّ بقاء المعلول مع انقطاع علاقته بعلّته يستلزم بقاءه مع زوال ذاته، أي وجوده مع عدمه، وهو تناقض محال.

ويرى صدر الدين الشيرازي أنّ حكماء المشّاء والإشراق لم يبلغوا الغاية القصوى في تقرير التوحيد؛ لأنّهم أثبتوا للممكن وجودًا مغايرًا للوجود الحقّ، وإن كان مرتبطًا به ارتباطًا ذاتيًّا. ويقول: «لم يتيسّر لهم إلّا هذا القدر من التوحيد، وهو كون الممكن رابطيًّا لا رابطًا؛ لأنّهم لمّا قالوا بالثاني في الوجود، أثبتوا للممكن وجودًا مغايرًا للوجود الحقّ، لكن على وجه يكون مرتبطًا إلى الله ومنسوبًا إليه، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحقّ تعالى» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 6، ص 330].

أمّا وفق نظرية "الوجود الربطي"، فلا تمتلك الموجودات الممكنة استقلالًا وجوديًّا في قبال الله تعالى، بل تكون وجوداتها من قبيل الظهورات والتجلّيات، وتدلّ على الحقّ قبل دلالتها على ذواتها. ومن جهة عدم الأصالة والاستقلال، تشبه نسبتها إلى الله ﷻ نسبة الظلّ إلى صاحبه [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 973]؛ وعليه ينحصر الوجود الحقيقي المستقلّ في الذات الإلهية، وما سواها تجلّيات ومراتب وشؤون للوجود الحقّ، كما يقول الشيرازي: «فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وإنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقّق الحقائق ومنشئ الأشياء، ومُذوّت الذوات، فهو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو النور، والباقي سطوعه، وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلّياته» [الشيرازي، المشاعر، ص 53].

ولا يستلزم هذا التصوّر إنكار الكثرة الواقعية للموجودات أو القول بالحلول والاتّحاد؛ إذ تبقى الكثرة محفوظةً على مستوى المراتب والتعيّنات والمظاهر، في حين تكون الحقيقة الوجودية

الأصيلة والوجود المطلق للحقّ تعالى. ويمثّل ذلك الأساس الفلسفي لنظرية التشكيك الخاصّ في الوجود والتوحيد الوجودي في الحكمة المتعالية.

وفي ضوء ذلك، تجاوز فلاسفة الإسلام التصوّر الذي يحصر دور الله ﷻ في كونه "المحرّك الأوّل"؛ لأنّ هذا التصوّر يفسّر الحركة دون أن يبيّن أصل تحقّق الموجودات وقيامها الوجودي، كما تجاوزوا التصوّر الكلامي الذي يجعل فعل الخلق مقتصرًا على لحظة الإيجاد والحدوث؛ ولذلك ميّزوا بين فاعل الحركة وفاعل الوجود، وأثبتوا أنّ الله تعالى ليس مجرّد محرّك للعالم، بل هو مفيض الوجود ومبدأ تحقّق جميع الموجودات، وأنّ افتقارها إليه يشمل أصل وجودها واستمرارها في كلّ آن.

يقول ابن سينا: «الله تعالى نرفعه عن أن نجعله سببًا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كلّ جوهر يمكن أن يتحرّك فعلًا عن حركة السماء؛ فهو الأوّل، وهو الحقّ، وهو مبدأ ذات كلّ جوهر، وبه يجب كلّ شيء سواه» [ابن سينا، الإنصاف شرح كتاب حرف اللام، ص 26].

ومن هنا يوافق ابن سينا على النقد الذي وجّهه أحد شرّاح أرسطو إلى التصوّر القائل بأنّ الله ﷻ ليس سوى المحرّك الأوّل، ويرى أنّ الاستدلال على وجود الله تعالى من طريق الحركة يكشف عن قصور هذا التصوّر وعدم بلوغه الفهم الفلسفي الأتمّ لحقيقة الألوهية، فيقول: «أنكر [أي الشارح] على أرسطاطاليس والمفسّرين، فقال: قبيح أن يصار إلى الحقّ الأوّل من طريق الحركة، ومن طريق أنّه مبدأ الحركة، وتكلّف من هذا أن يجعل مبدأً للذوات، فإنّ القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنّه محرّك، ليس أنّه مبدأٌ للموجود. وا عجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الأحد الحقّ الذي هو مبدأ كلّ وجود» [المصدر السابق، ص 23].

وخلاصة النظرية أنّ علاقة الله تعالى بالمخلوقات ـ وفق الإمكان الوجودي ونظرية الوجود الرابط ـ ليست علاقة علّةٍ بمعلولٍ مستقلٍّ عنها ثمّ يرتبط بها، ولا علاقة محرّك بمتحرّك، بل هي علاقة قيّومية وجودية؛ فالله تعالى هو مصدر الوجود ومفيضه، والمخلوقات عين الفقر والتعلّق به، ولا تملك استقلالًا وجوديًّا عنه، بل تقوم به حدوثًا وبقاءً، وتستمدّ وجودها واستمرارها من فيضه المتجدّد على الدوام.

الخاتمة

في ضوء ما تقدّم من معالجة تحليلية ومقارنة ونقدية للمبادئ التصديقية والمبادئ الأنطولوجية المؤثّرة في بناء الإلهيات الفلسفية، وما تفرّع عنها من تقويم للتفسيرات المختلفة لقاعدة العلّية وآثارها في تفسير العلاقة بين الله تعالى والعالم، أمكن استخلاص جملة من النتائج الرئيسة التي تمثّل أهمّ ما انتهى إليه البحث، وهي على النحو الآتي:

1ـ تبيّن أنّ كثيرًا من الخلافات بين المدارس الكلامية والفلسفية لا ترجع إلى اختلاف في أصل الإيمان بالله ﷻ أو إنكاره، وإنّما تعود في جذورها إلى التباين في تفسير المبادئ الفلسفية الأساسية، ولا سيّما أصل الواقعية وقاعدة العلّية وملاك احتياج المعلول إلى علّته.

2ـ كشف البحث أنّ التقارير المختلفة لقاعدة العلّية ليست مجرّد اختلافات اصطلاحية، بل تمثّل مباني فلسفيةً متباينةً، يترتّب على كلٍّ منها تفسير مغاير لطبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وكيفية استمرار احتياج الموجودات إلى علّتها الأولى.

3ـ بيّنت الدراسة أنّ كثيرًا من الاعتراضات الفلسفية الغربية على برهان العلّة الأولى نشأت من تبنّي تقريرٍ خاصٍّ لقاعدة العلّية، الأمر الذي يدلّ على أنّ محلّ النزاع الحقيقي لا يكمن في البرهان نفسه، بقدر ما يكمن في المباني الأنطولوجية التي يقوم عليها.

4ـ انتهى البحث إلى أنّ عددًا من التصوّرات اللاهوتية الغربية، مثل نظرية "الإله صانع الساعة" و"إله سدّ الثغرات"، يعكس فهمًا مخصوصًا للعلاقة بين الله ﷻ والعالم، يرتبط بالمباني الفلسفية الكامنة خلف تفسير العلّية أكثر من ارتباطه بالمعطيات العلمية ذاتها.

5ـ انتهى البحث إلى أنّ دراسة المبادئ التصديقية والأنطولوجية تمثّل ضرورةً منهجيةً لفهم الإلهيات الفلسفية وتقويمها؛ لأنّ الحكم على النتائج من دون تحليل المباني التي تأسّست عليها لا يفضي إلى تقييم علمي دقيق للاتّجاهات الفلسفية والكلامية المختلفة.

قائمة المصادر

ابـن نوبخـت، أبـو إسـحاق، الياقـوت في علـم الـكلام، تحقيـق عـلي أكـبر ضيـائي، مكتبـة آيـة الله العظـمى المرعـشي النجـفي، قـم، ط 2، 1386 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، الإنصاف شرح كتـاب حرف اللام، من أرسـطو عنـد العرب، دراسـة ونصـوص غـير منشـورة، عبـد الرحمـن بـدوي، وكالـة المطبـوعات، الكويـت، ط 2، 1978 م.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الإشـارات والتنبيهـات، البلاغـة، قـم، 1375 هـ. ش.

ابن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، المباحثات، تحقيق: محسـن بيدارفـر، بيدار، قـم، 1371 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، منطـق المشرقيـين، كتابخانـهى عمـومى آيتاللهمرعـشى نجـفى، قـم، چـاپ دوم، 1405 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، تحقيـق: حسـن موسـويان، مؤسسـهى حكمـت و فلسـفهى ايـران، تهـران، 1391 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الشـفاء (الإلهيات)، راجعـه وقـدّم له إبراهيـم مدكـور، تحقيـق الأب قنـواتي وسـعيد زايـد، ذوي القـربي، قـم، ط 1، 1428 هـ.

الفـارابي، أبـو نـصر، فصـوص الحكمـة، وشرحه للسـيّد إسـماعيل الحسـيني الشـنب غازاني، مع حـواشي المـير محمدباقـر الدامـاد، تحقيـق علي أوجـبي، حكمت، تهـران، چـاپ يكـم، 1389 هـ. ش.

البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر، قم، 1398 هـ.

السـهروردي، شـهاب الديـن يحـيي، المشـارع والمطارحـات، مـن مجموعـة مصنّفـات شـيخ الإشراق، تصحيـح هـنري كربـان، پژوهشـگاه علـوم انسـانى و مطالعـات فرهنـگى، تهـران، چـاپ سـوم، 1380 هـ. ش.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد بـن إبراهيـم، الحكمـة المتعاليـة، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، ط 4، 1410 هـ.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد بـن إبراهيـم، شرح أصـول الـكافي، تصحيـح محمـد خواجـوي، پژوهشـگاه علـوم انسـانى و مطالعـات فرهنـگى، تهـران، چـاپ دوّم، 1383 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، كتاب المشاعر، ترجمه فارسی بديع‌الملك ميرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوی از هنری كربن، كتابخانه‌ی طهوری، تهران، چاپ دوّم، 1363 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، تحقيق وتعليق عباس علي زارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 16، 1420 هـ.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

المصري، أيمن، نهاية حلم "وهم الإله"، دار الدليل، العراق، ط 2، 2022 م.

الهی قمشه‌ای، مهدی، حكمت الهی عام و خاص، بضميمة شرح فصوص الحكيم الفارابي وقسم علم النفس والمنطق، هرمس، تهران، 1388 هـ. ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه‌ی بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، 1374 هـ. ش.

جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم ـ شرح حكمت متعاليه، اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

حسينی قلعه بهمن، سيداكبر، واقع‌گرايی دينی در قرن بيستم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمينی، قم، چاپ يكم، 1390 هـ. ش.

رورتی، ريچارد؛ مسعود خير خواه، دموكراسی نسخه‌ی واحدی ندارد، فصلنامه‌ی ناقد، شماره‌ی 3، 1383 هـ. ش.

زنوزی، عبدالله، لمعات الهيه، مقدمه و تصحيح جلال‌الدين آشتيانی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقيقات فرهنگی، تهران، چاپ دوّم، 1361 هـ. ش.

صادقی، رضا، نمرود مدرن: نگاهی به نظريه‌ی جهان‌سازی نلسون گودمن، معرفت فلسفی، شماره‌ی 9، پاييز 1384 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حكمت صدارى، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی و مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمينی، تهران، 1380 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، قم، 1380 هـ. ش.

فراست خواه، مقصود، دين و جامعه، شركت سهامی انتشار، تهران، چاپ يكم، 1377 هـ. ش.

فياض اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

كانت، ايمانويل، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبيعه‌ی آينده كه به عنوان يک علم عرضه شود، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، 1370 هـ. ش.

مصباح يزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شركت چاپ و نشر بين‌الملل، تهران، 1386 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1430 هـ.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، ط 6، 1374 هـ. ش.

مگی، براين، سرگذشت فلسفه، ترجمه‌ی حسن ملكشاهی كامشاد، نشر نی، تهران، چاپ چهارم، 1391 هـ. ش.

النراقي، محمدمهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحيح مجيد هادي زاده، حكمت، طهران، 1381 هـ. ش.

السبزواري، هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق حسن حسن زاده آملي، نشر ناب، قم، 1422 هـ.

طباطبايی، محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، صدرا، تهران، 1390 هـ. ش.

ژيلسون، آتين، مبانی فلسفه‌ی مسيحيت، ترجمه‌ی محمد محمدرضايی و محمود موسوی، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم، 1375 هـ. ش.

Alston ,William P., Realism and Antirealism, Essays in The Theory of Knowlegde, New York: Cornell University Press.1989.

Aristotle, Metaphysics, W.D.Ross (trs), in The Complete Works of Aristole, Jonatan Barnes (ed), Vol.2, Princeton (N.J): Princeton University Press, 1991.

Barney Rachel, Gorgias of Leontini, in The Encyclopedia of Philosophy, Donald M, Brother (ed). 2nd, V4, New York: Macmillan Publishing, 2006.

Don Cupitt, Anti-Realist Faith, Fordham University Press 2002.

Fumerton Richard, Realism and Correspondence Theory of Truth, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Graig Edward, Realism and Antirealism. in Routledge Encyclopedia of Philosopy, V.8. London: Routledge, 1988.

Griffin, David Ray, God and Religion in the Postmodern World Essays in Postmodern Theology: New York: State University of York Press, 1989.

Hepburn, Ronald W., Cosmological Argument for the Existence of God, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed), 1st ed ,V.2, New York: Macmillan Pudlishing Co, 1967.

Hirst R.J, Realism, in The Encyclopedia of Philosophy, Donald M.Brother (ed), 2nd, V.8, New York: Macmillan Publishing, 2006.

John Hospers, An imtroduction to Philosophical Analysis, 2nd ed, 1999.

Kant ,Immanuel, Critique of Pure Reason, NORMAN Kemp Smith (trs), New York: ST Martins Press, 1965.

Koyre. A, From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore: The John Hopkins Press. 1957.

McGrath, Alister, Has Science Killed God?, 1 April 2007, p. 1, from www.Faraday.st-Edmunds.cam.au.uk.

Michael Devitt, Realism and Truth, 2nd, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Mill, John Stuart, Autobiography and Literary Essays (Collected Work Stuart Mill-, Vil.1), edited by: John M. Robson &Jack Stillinger, Toronto: University of Toronto, 1981.

Mohler, R. Albert Jr. Truth and Contemporary Culture. In Whatever Happened to Truth?, edited by Andreas J. Köstenberger. Wheaton, IL: Crossway Books, 2005.

Nelson Goodman, Ways of Worldmaking, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc, 1978.

Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Maryland ,The ScarecrowPress, Inc, 2007.

Russell, Bertand, The Existence of God, in Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Sudjects, 1st ed, Routledge, 2004.

Russell, Bertrand, Why I am Not a Christian, Unwin Books, 1957.

Unamuno, Miguel de, Tragic Sense of Life, J. E. Crawford Flitch (trs), New York: Dover Publications. Inc, 2007.

De Morgan, Augustus, A Budget of Paradoxes, London: Longmans, Green, and Co., 1872.