

فطريّة الإِعْتِقاد بالله: دراسة نقدية

محمد رسول آهنگران^١

تاريخ القبول: ١٤٣١/٦/٢٤

تاريخ الوصول: ١٤٣٠/٦/٢

تعتبر مسألة الإِعْتِقاد بالله في رأي كثير من علماء المسلمين مسألة فطريّة. و سبب شهرة هذا الرأي هو وفرة الأدلة النقلية، و التي يفهم منها هذا المعنى في بادئ الأمر. فقد خصصت الكتب الروائية قدّيما بابا تحت هذا العنوان. و في هذه المقالة سوف نلاحظ أن هذه المسألة ليست أمراً فطرياً لا بالمعنى الجبلي و لا بالمعنى الإدراكي؛ و السبب في ذلك أن جميع معايير المعنى الأول ليست تامة كما أن الفطريّة بالمعنى الثاني ليست مقبولة لأنها بحاجة إلى بحث عقلي للتصديق و رد الشبهات، مع أن مفهوم الله في مرحلة التصور بحاجة إلى دقة و بحث كثير و هذا ما يدل على أن هذا المفهوم هو من المفاهيم النظرية. و من هنا يتبيّن أنه ليس المراد من الأدلة النقلية هو ما يظهر منها في الورقة الأولى.

الكلمات الرئيسية: الفطرة، الجبلي، الفطريات، الأوليات، الإِعْتِقاد بالله.

١. استاذ مساعد، جامعة طهران، پردیس قم

أصول و مبادئ القياس تنقسم إلى ثمانية أقسام أحدهما: اليقينيات و التي بدورها تقسم إلى قسمين: يقينيات نظرية و يقينيات بدائية. و اليقينيات البدائية لها ستة أقسام أحدهما الفطريات. و النظريات طبقاً للتعريف هي القضايا التي يحتاج إلى العقل، لكي يصدق بها، إلى تصور الموضوع و المحمول بالإضافة إلى تصور الواسطة، إلا أن هذه الواسطة ليست بعيدة عن ذهن الإنسان بل موجودة في ذهنه و لا تحتاج إلى تأمل و فكر (المظفر، ١٣٧٧ ش ، ص ٢٩٨).

وللتوسيع ذلك نقول: إن هناك بعض القضايا يمكن للعقل التصديق بها بمجرد تصور الموضوع و المحمول و لا تحتاج إلى شيء آخر مثل قضية استحالة اجتماع التقىضيين، إلا أن الفطريات لا تشبه الأوليات التي يكفي الحكم بالنسبة بمجرد تصور الموضوع و المحمول، بل لا بد من تصور أمر آخر، غير أن هذا الآخر لا يحتاج إلى استدلال عقلي، بل هو حاضر في الذهن كالحكم بأن العدد «أربع» زوج، فالعقل هنا يتصور «الأربع» و يتصور الزوجية أيضاً، ثم يلتفت إلى أن «الأربع» تقبل الإنقسام إلى قسمين فإذا تصور كل ذلك، حينئذ يحكم بأن العدد أربع زوج.

وقد أطلق المطهري على الفطرة بمعنى الثاني الفطرة الإدراكية أو العقلية أما المعنى الأول فسمّتها الفطرة الجبلية (المطهري، ١٣٧٢ ش، ج ٣، ص ٦١٢)

مع توضيح هذين الإصطلاحين لهذه الكلمة لابد أن نعرف أولاً ما هو المراد من الفطرة عند المعتقدين بفطرة الإعتقداد بالله تعالى؟ يظهر من كلام هؤلاء أن مرادهم هو أن الإعتقداد بالله فطري بكل المعنيين أي الفطرة الإدراكية و الجبلية و الدليل الذي استدلوا به على المعنى الأول هو أن جميع أفراد البشر يمكن أن يصلوا إلى مسألة وجود الله بسهولة في بداية البلوغ حتى بغير تعلم و حتى لو لم يكن لديهم عقول و قادة (مصالح اليزيدي، ١٣٦٨ هـ.ش، ص ٢٩).

المقدمة

المعروف عند المتكلمين و المتخصصين في المباحث العقلية هو أن مسألة الإيمان و الإعتقداد بالله هي مسألة فطرية. في المرحلة الأولى لا بد أن نبحث عن معنى الفطرة ثم نتناول المعيار في فطرية أي أمر من الأمور و بعد الانتهاء من تلك المقدمتين من الضروري التطرق إلى أدلة الذين ذهبوا إلى فطرية الإعتقداد بالله سبحانه و تعالى، و بعد إبطال هذه الأدلة يتبيّن لنا أن التمسك بفطرية الإعتقداد بالله غير صحيح و من خلال ذلك أيضاً يتضح أنه لا توجد أدلة شرعية تدل على هذا المدعى، ثم نبين المراد من الآيات و الروايات التي يدل ظاهرها على فطرية الإعتقداد بالله لأول وهلة.

المعنى اللغوي للفطرة

الفطرة في اللغة بمعنى الحلقة(الفيومي ، ١٩٢٩ م ، ج ٢ ، ص ٢١٨) ورد عن ابن عباس أنه قال: إحترت في معنى (فاطر السماوات و الأرض) و لم أجده لها شاهداً من لغة العرب حتى مرت بأعرابيين يتصابحان على بئر كل يدعى أنها له فقال الأعرابى: (أنا فطرتها؛ أنا فطرتها) أى أنا ابتدأت حفراها(الخوري الشرتوبي، لا تا ، ج ٢ ، ص ٩٣٣)

المعنى الإصطلاحي للفطرة

أحياناً تستخدم كلمة الفطرة في مباحث علم النفس و هي من المباحث العقلية و الفلسفية و بهذه الصورة يكون معناها: الخصوصيات التي ترافق وجود الإنسان كأن يقال مثلاً أن حب الجمال مسألة فطرية، أو أن الإنسان قد جبل باحثاً و محباً للاستطلاع، و بالطبع فإن المعنى هنا لا يخرج عن معناه اللغوي، و لا يحسب في خانة المعنى الإصطلاحي، و من هذا المنطق يكون معنى الفطرة مرادفاً للجبلية. و قد تستخدم معنى آخر في المباحث المنطقية بمعنى «البدائي» و ذلك أن

الباب: " لا شك أن قضية الفطرة قد طرحت في الإسلام بشدة. وغاية ما هنالك أن العلماء يختلفون في استبطاطهم حول مسألة التعبير عن الفطرة، إلا أن الحديث عن الفطرة جاء بأسماء مختلفة: فطرة الدين، أو فطرة الإسلام، أو فطرة التوحيد في طبيعة البشر و لا يوجد أي خلاف بين الشيعة و السنة في هذه المسألة " (المطهري، ١٣٧٢ ش، ج ٣، ص ٦٠٢). إن مسألة فطرية الإعتقداد بالله في الوقت الحاضر تعتبر مسألة مفروغ منها و مشهورة في أغلب الكتب الإعتقادية و الكلامية و سوف نشير إلى بعض هذه الكتب في ثايا البحث.

عدم فطرية الإعتقداد بالله بالمعنى الجلي

تبين مما سبق في المعنى الإصطلاحي أن الفطرة تعني أحياناً بعض الخصوصيات الضاربة في طبيعة الإنسان و أن البشر قد خلقوا و هم متصنفون بتلك الخصوصيات. مع الأخذ بعين الاعتبار هذا الرأي، فهل الإعتقداد بالذات المقدسة لها جذور في طبيعة الإنسان؟

- ذكرت للأمور الفطرية بعض الخصوصيات و هي:
- ١ . الأمور الفطرية موجودة في جميع أفراد البشر إلا أنها تتفاوت من حيث الشدة و الضعف. (مصباح اليزيدي، ١٣٨٠ ش، ج ١، صص ٤٤ ، ٤٥).
 - ٢ . إنما موجودة على طول امتداد التاريخ لا في عصر دون آخر. (المصدر السابق).
 - ٣ . بما أنها معروضة في الطبيعة البشرية فهي ليست بحاجة إلى تعليم و تعلم (المصدر السابق).

وهناك من أضاف خصوصيتين، وهما:

- ٤ . الأمور الفطرية خارجة عن حتمية العوامل الاقتصادية و الجغرافية و السياسية (السبهاني، ١٣٧٩ ش، ص ٤٦).
- ٥ . من الممكن أن يتباطنأ نومها بسبب الإعلام المضاد إلا أنها لا تزول بصورة تامة (المصدر السابق).

الشاهد على أن مسألة وجود الله بالمعنى الفطري الثاني أي العاطفي هو أننا نرى أن جميع البشر على طول التاريخ كانوا يبحثون عن الله و كانوا يعتقدون بالله خالق العالم و الكون و كان لديهم دين رغم الاختلافات العرقية و الجغرافية و الثقافية و (المصدر السابق، ص ٣٥).

المؤيدون لمسألة فطرية الإعتقداد بالله

هناك أدلة نقلية متعددة من القرآن الكريم و الروايات تدل على أن مسألة الإعتقداد بالله هي مسألة فطرية عند هؤلاء العلماء فقد أفرد الشيخ الصدوق فصلاً مستقلاً في أحد كتبه تحت عنوان «باب فطرة الله عز و جل الخلق على التوحيد» (الصادق، لا تا، ص ٣٢٨) وكذلك صرح المرحوم الفيض الكاشاني بأن هذه القضية (التصديق بوجود الله تعالى) هي قضية فطرية ذاكراً بعض الآيات و الروايات التي تدل برؤيه على هذه المسألة (الفيض الكاشاني، لا تا، ج ١ ، ص ٢٨). و لكثرة الأدلة النقلية و ما يخترق في الذهن من دلالة على هذا الأمر في بادئ الرأي فمن الطبيعي شيع و اعتبار مسألة الإعتقداد بالله مسألة فطرية عند المتكلمين خصوصاً إذا قال بهذا الأمر بعض المتكلمين المشهورين مثل سعد الدين التفتازاني عند بحث الأدلة النقلية. فعندما تعرض للآية: «و لئن سأّلتهم من خلق السموات و الأرض ليقولنَّ اللَّهُ» قال: إن هذه المسألة (الإعتقداد بالله) مشهورة و معترف بها عند الجميع سواء عند المؤمنين بالنبوة أم لا بحسب الفطرة أو لسهولة الإستدلال. (الافتخاري ١٤٠٩، ق، ج ٤ ، ص ٢٤). و سوف نشاهد أيضاً إذا ما رجعنا إلى التفاسير المتعددة أن الكثير من المتكلمين و علماء الإسلام قد صرحو بفطرية الإعتقداد بالله طبقاً لهذه الآية و هي الآية الخامسة و العشرين من سورة لقمان. و من بين المفسرين المعاصرين يمكن الرجوع إلى تفسير الميزان (الطباطبائي، ١٣٧٢ ش، ج ١٦ ، ص ٢٤٣). يقول المطهري في هذا

أما المعيار الثاني و هو وجود الأمور الفطرية في جميع فترات التاريخ، فهو أمر يشهد على عدم صحته التاريخ أيضاً، فهل الذين أنكروا وجود الله على طول التاريخ كانوا أقلة؟ لم ينكر الشيوعيون وجود الله في عصرنا مع أنهم يشكلون قسماً كبيراً من عدد سكان العالم؟

أما المعيار الثالث و هو عدم الحاجة إلى التعليم و التعلم فنقول: هذه الكتب الفلسفية و الكلامية تتضمن براهين مختلفة ، فقد حاول الفلاسفة و المتكلمون الاستدلال على هذه المسألة بمنتهى الدقة بحيث يحتاج فهم بعض الأدلة إلى جهد و وقت كبيرين فإذا كانت الفطرية بمعنى الإستغناء عن التعليم و التعلم فهذا يعني أن جميع تلك الجهود المبذولة هي جهود عديمة الفائدة؛ لأن فائدة الإستدلال و البرهان هو إثبات أمر مجهول بطريقة يقينية و قطعية فإذا كانت مسألة الإعتقداد بالله ماثلة لمسألة حب الجمال المغروسة في طبيعة

جميع البشر فما معنى طرح المباحث العقلية المختلفة؟

سوف يتبيّن في تتمة هذه المقالة أن مسألة الإعتقداد بالله تعالى تحتاج إلى فكر و استدلال في مرحلتين، و لا يحصل الإعتقداد بدون استدلال و تفكير في هاتين المرحلتين.

أما بالنسبة إلى المعيار الرابع فلا بد من القول أن هذا الأمر الحتمي و اللازم أعم ، لأن الأمور النظرية التي يصل إليها الإنسان بالإستدلال و البرهان خارجة عن العناصر الثلاثة المذكورة أيضاً، و لا يختص هذا الامر بالأمور الفطرية. والمعيار الأخير الذي يقول بامكانية ضعف الأمور الفطرية و عدم زوالها فيمكن أن يترتب عليه أيضاً بأن الكثير من الناس رعوا قضايا أعمارهم و هم مؤمنون معتقدون بالله تعالى و بعد تعرضهم لبعض الشبهات التي لا يستطيعون الإجابة عنها ربما تراجعوا عن هذا الإعتقداد، ثانياً: لم تبحث الكثير من الفرق و المذاهب الإسلامية مسألة الإرتداد، فإذا كانت قضية الإعتقداد بالله ليست قابلة للزوال فلا يبقى مجال

بعد بيان المعايير المذكورة لفطرية أمر من الأمور ،تناول الآن مسألة الإعتقداد بالله تعالى في البحوث التالية: طبقاً للمعيار الأول إذا كانت مسألة الإعتقداد بالله مسألة فطرية فلا بد أن تكون عند جميع البشر مع أننا نشاهد أن الكثير من الناس جاهلون بهذه المسألة، و أن قضية الإعتقداد لم تثبت لديهم، و عدم الثبوت هذا يمكن تصوره بمحظوظين، الأول: أنهم منذ البداية لم يدركوا هذه المسألة و لم يتوصلا إلى الحقيقة، أو أنهم كانوا معتقدين ثم طرأ تغيير عليهم بعض الإشكالات و الشبهات فلم يستطعوا الإجابة عنها فأنكروا هذه القضية. و هذه المسألة واضحة و لها مصاديق كثيرة فكم شاهدنا من أشخاص لم يصلوا إلى حقيقة وجود الله سبحانه و تعالى بصورة يقينية.

وهنا يمكن أن يدعى أحد فيقول أن مسألة فطرية الإعتقداد بالله موجودة بالقوة لا بالفعل و لذلك نشاهد بعض الأفراد الملحدين و المنكريين لله. و في الجواب ينبغي أن نقول: إن هذا التعبير هو من التعبارات المبهمة غير الواضحة لأننا عندما نقول أن قضية الإعتقداد بالله مسألة فطرية بالقوة فهذا يعني أن الإنسان حلق بحيث يتمكن من الإعتقداد بالله عن طريق البرهان و الإستدلال و في هذه الحالة فإن القول بفطرية الإعتقداد بالله لا خصوصية له؛ لأن البشر قد خلقوا بحيث يستطيعوا الإعتقداد بأي حقيقة إذا ما توفرت الأدلة الكافية عليها. و ثانياً، لا نرى مثل هذا التمييز و التفصيل في أمور أخرى لها حيشية فطرية كحب الجمال أو حب الإستطلاع، بل أن هذه المسألة تطرح في قضية الإعتقداد بالله فقط لرفع الإشكالات. و ثالثاً، إن أغلب أدلة القائلين بهذه المسألة هي أدلة نقلية و التي لا يوجد مثل هذا التفصيل فيها، ثم إن القول بفطرية الإعتقداد بالله بالقوة لا بالفعل لا ينسجم مع ظواهر الأدلة النقلية التي تمسكوا بها.

الكتب الفلسفية هي بهذا المعنى. وقد تبين حتى الآن أن فطرية الإعتقداد بالله ليس بالمعنى المذكور.

وأما المعنى الثاني فلكي يكون شيئاً ما فطرياً يكفي تصور الموضوع والمحمول للحكم بالنسبة، والمراد من الفطرة في باب الادراكات عبارة عن هذا المعنى نفسه، فهل الإعتقداد بالله سبحانه و تعالى بهذا المعنى فطري أم لا؟

الفطرة بهذا المعنى مراد للبعيبي الذي يقع مقابل النظري و سوف نتطرق لهذه المسألة، حيث يتبيّن أن الفطرة ليست بهذا المعنى أيضاً، بل أن قضية (الله موجود) هي قضية نظرية و دليل نظرية هذه المسألة أنها لو كانت بدبيهية فبمجرد تصور الموضوع والمحمول، يكفي الحكم بالنسبة مع أن اقامة الأدلة المختلفة لإثبات وجود الله بذاته شاهد على أن القضية المذكورة من جملة الأمور النظرية؛ لأنها لو كانت بدبيهية فإن كل من يلتفت إلى استحالة اجتنام النقيضين بعد تصور الموضوع والمحمول فسوف يصدق مباشرة بوجود الله تعالى و لا يحتاج إلى دليل و برهان، فعلى سبيل المثال هل يمكن التمسك بدليل يثبت قانون العلية؟ و أن كل علة لا بد لها من معلول؟ مع أن هناك عشرات الأدلة التي ثبتت وجود الله تعالى، ولذلك لا بد من التسليم بأن هذه القضية فطرية و ليست بدبيهية.

والدليل الآخر الذي يمكن التمسك به لإثبات نظرية هذا الإعتقداد هو أن تصور الله بذاته أو المفهوم التصوري لله هو أمر نظري غير بدبيهية و مع ثبوت هذا التصور يثبت أن التصديق بوجود الله سبحانه و تعالى نظري أيضاً.

رد فطرية الإعتقداد بالله بالمعنى الإدراكي
يدعى أصحاب هذا الرأي أن هذه المسألة فطرية بمعنى العلم الحصولي و الحضوري أيضاً و سوف نتطرق إلى نقد هذه النظرية بعد توضيح قصير لكلا الإصطلاحين السابقين.

لل الحديث عن مسألة الإرتداد التي يعتبر إنكار الذات المقدسة من أهم مصاديقها.

في الحقيقة إن المسألة التي لا يمكن إنكارها هي فطرية البحث عن الحقيقة في طبيعة الإنسان فتجده يبحث عن أهم الحقائق و هو أصل وجود مبدأ للوجود و هو المبدأ الذي لا يمكن تصور عدم وجوده في الماضي و لا في المستقبل.

و من جهة أخرى بما أن الانبياء كانوا موجودين مع البشر فإن تعاليمهم لفتت أنظارهم إلى مسألة وجود العالم. و في هذا السياق نرى كيف استدل إبراهيم(ع) على مسألة فناء و زوال الكواكب و تغيرها و تعارضها مع كونها إلماً و رباً بالنسبة إلى الذين يعتقدون بهذا الإعتقداد، لأن من لوازم التغير و الزوال الإحتياج، مع أن الموجود الجديري بأن يكون مصداقاً لله لا بد أن يتصرف بجميع الكمالات و لا يمكن تصور الحاجة في حقه، ثم إن تعاليم الأنبياء و ترغيب البشر على استعمال الفكر و العقل في هذه القضية أدت إلى فعالية هذه المسألة في جميع فترات التاريخ.

و من هذا المنطلق نجد أن هذه المسألة كانت مطروحة في جميع العصور التاريخية لا أنها مغروسة في طبيعة البشر، و إلا فما معنى هذا الجدال و النزاع و طرق الإستدلال المختلفة، نعم الشيء الموجود في الطبيعة البشرية هي مسألة البحث و التحقيق، و بسبب ذلك نجد اهتمام الإنسان بمبدأ الوجود و سوف تستمر هذه الحالة ما دام يمتلك هذه الطبيعة.

عدم فطرية و بدبيهية الإعتقداد بالله

سبق أن ذكرنا في المعنى الإصطلاحي للفطرة، أن الفطرة بمعنى الأول عبارة عن أمر مغروس في طبيعة الإنسان، و فطرية شيء يعني أن أمراً ما مغروساً في طبيعة الإنسان كحب الجمال مثلاً، و الفطرة في باب مباحث علم النفس من

في تلك الحالة يكون العلم عين المعلوم (مصابح اليزيدي، ١٣٦٨ش، ج ٣، ص ١٥٦) و بهذا البيان عندما ندعى أن لدينا علم حضوري بالله تعالى لا بد من القبول بالإتحاد معه كالمعتقدين بوحدة الوجود ولكن إضافة إلى الأدلة التي يمكن طرحها و مناقشتها فإننا بالبداهة نعلم أن تغاير وجود المخلوق عن وجود الخالق مسألة لا يمكن إنكارها، و من هنا نكتشف أن المعرفة الحضورية بالنسبة للله تعالى ليست فطرية فقط، بل محالة و غير ممكنة.

المفهوم النصوري لله مفهوم نظري

ينقسم التصور كالتصديق إلى قسمين: نظري و بدائي، و التصور النظري لا يكون معلوماً للذهن لأول وهلة و لكنه يحتاج إلى معرف. و في مقابل التصورات النظرية هناك التصورات البدائية، و هي التصورات التي تندرج في ذهن الشخص دون حاجة إلى معرف مثل مفهوم الوجود (السيزواري، ١٤١٣ق، ج ٢/١، ص ٦٠) و مثل مفهوم

العلم (الجودي الاملي، ١٣٧٠ش، ص ١٢٥)

أما التصديقات فهي تنقسم إلى قسمين أيضاً: نظرية و بدائية فالتصديق البدائي يكفي للحكم بالنسبة لتصور الموضوع و المholm، أما إذا لم يكفي و كان بمراجحة إلى فكر و دقة ففي هذه الحالة سوف يكون تصديقنا نظرياً.

ومع وضوح هذه المسألة فإننا ندعى هنا أن تصورنا عن الله سبحانه هو من جملة التصورات النظرية و عندما يثبت أن تصور الله هو تصور نظري لا بدائي حينئذ ليس من المنطقي أن يكون التصديق بالله بدائياً مع أن المفهوم عن الله مفهوم نظري. أما لماذا يكون تصور الله سبحانه و تعالى تصوراً نظرياً، نقول: إن مفهوم الله سبحانه و تعالى له تعريف مختلفة قبل إثبات وجوده، و الإختلاف في المفهوم يكشف عن أن ذلك التصور ليس بدائياً عند الجميع كما أنه لا يوجد اختلاف في

المقصود بالعلم المحسوب هو أننا نحتاج إلى واسطة لكي ثبت المholm للموضوع إلا أن هذه الواسطة حاضرة في الذهن لا تحتاج إلى كشف بل إنها بدائية و مسلمة. (مصابح اليزيدي، ١٣٦٨ش، ص ٢٩). و في نقد هذا الرأي لابد من القول أن كل شخص يرى أن قضية : الله موجود يمكن اكتشافها بالرجوع إلى الوجودان إلا أنها تحتاج إلى واسطة و هذه الواسطة ليست بدائية حاضرة لدى الذهن، بل تحتاج إلى تأملات جديدة. تبدأ هذه التأملات من التصور الصحيح لمفهوم الله إضافة إلى الإلتفات إلى الكثير من القضايا النظرية الأخرى. إن وجود الشبهات و الإشكالات المختلفة في هذه المسألة شاهد على هذا المدعى، فإذا كانت هذه القضية بدائية بالمعنى المتقدم فلماذا تتعرض لجميع تلك الإشكالات. و من هنا فإن هذه القضية لابد أن تكون من سخن القضايا النظرية لا الفطرية. و أما القول أن المعرفة بالله فطرية بمعنى العلم الحضوري فالمقصود به أن معرفتنا بالله ليست غياء، بل معرفة ذاتية فنحن لا نعرف الله باعتباره عنواناً كلياً، بل نعرفه عن طريق العلاقة القلبية.

إضافة إلى ذلك أن هذه العلاقة موجودة في الجميع غالباً ما هنالك أننا غير ملتفتين لها. بل غالباً ما نلتفت إلى الأشياء المادية و إلى خارج ذاتنا بحيث نغفل عن العلاقة القلبية. و في نقد هذا الرأي لابد من القول أنه حدث خلط بين المعرفة الشهودية و المعرفة الحضورية فالمعرفة الشهودية هي من سخن المعرفة الحضورية إلا أنها لا تكتسب عن طريق التعلم. أما المعرفة الحضورية فمن الضروري الإتحاد بين العالم و المعلوم و إلا لا تكون المعرفة من سخن المعرفة الحضورية و في سر عدم حصول الخطأ في المعرفة الحضورية قالوا: فإذا أدرك شيء ما أو شخص مع وجود عينه و بدون أي واسطة لدى المدرك حاضراً كان أو عن طريق الوحدة أو الإتحاد حينئذ لا يمكن السؤال هل أن العلم يطابق المعلوم أم لا؟ لأنه

فإن إثبات الوجود لله سوف يكون ممكناً و منطقياً، ونفيه محال بسبب استحالة اجتماع النقيضين.

وهنا نلاحظ كيف أن هناك اختلاف في وجهات النظر في تعريف مفهوم الله بحيث أن البعض ذهب إلى أنَّ معنى مفهوم الله قبل إثبات الوجود هو الوجود المطلق و هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك فقال أن تعاريف الله سبحانه و تعالى قبل الإثبات لا تتسم بانسجام منطقي.

ومن هنا يجب أن لا نشغل بمسألة إثبات وجوده، لأن التعريف إذا لم تكن منسجمة و كانت متناقضة فلا يمكن أن نحصل على تعريف واضح و منسجم قبل إثبات وجوده، و لهذا فإن البحث عن أدلة وجود الله و تقديرها و إبداء الرأي حول صحة و سقم أدلة وبراهين وجود الله سبحانه و تعالى هو عمل لا يؤدي إلى فائدة و "إذا توصلنا في نهاية البحث أن فلاناً في تصوره لله قد وقع في تناقض داخلي لا يمكن الفرار منه فليس من الضروري في تلك الحالة أن نخطو خطوات أخرى فإلاه الذي يعجز عن بيان حقيقته إلا في أشكال متناقضة لا يمكن تصور امكان الوجود فيه، إن فرض وجود مثل هذا إله سوف يكون بلا معنى» (يترسون و آخرون، ١٣٧٦، ش، ص ٩٩).

و من هنا يتبيّن، طبقاً لهذه الرؤية، أن تصور الله مسألة ليست غير بديهيّة فحسب، بل إن التعريف المختلفة لله متناقضة أيضاً و لا بحد تعاريف منسجمة حول مفهوم الله سبحانه. طبقاً لهذه الرؤية فالوصول إلى تعريف منطقي و منسجم عن الله غير ممكن، و من هنا يكون مفهوم الله من خلال هذه النظرية ليس بديهيّاً بل غير ممكن أيضاً و سوف تكون النتيجة المنطقية أن إثبات وجود الله غير ممكن طبقاً لهذا الرأي.

أقام «آنسِلْم»، المتكلّم المسيحي في القرون الوسطى، و لأول مرة برهاناً وجودياً لإثبات وجود الله (جان هيك، لا تا،

مفهوم الوجود أو الموجود أو مفهوم العدم و هذا ما يؤكّد بديهيّة تلك التصورات، و هذا الأمر لا يثبت في مفهوم الله سبحانه و تعالى؛ لأن هناك اختلافات كثيرة فيه و هو ما يكشف عن نظرية ذلك المفهوم، فعلى سبيل المثال مفهوم الله قبل إثبات وجوده عند ديكارت و اسبيروزا و لايتتر هو (الكامل المطلق) كما صرّح ديكارت بأن المراد من الله هو: جوهر، لا متناهي، سرمدي، لا متغير، العالم المطلق، القادر المطلق... (الديكارت ، ١٣٦١ ش، ص ٧٦)

إن التعريف المذكور من قبل الديكارت: الوجود المطلق و الوجود القائم بالذات، هو الذي يشخص مفهوم الله قبل إثبات الوجود له، أي أن الله ذات قد شكل حقيقته الوجود، و من هنا فإن قضية (الله موجود) هي قضية تحليلية طبقاً لاصطلاح كانت. أما إذا عرفنا مفهوم الله سبحانه قبل إثبات وجوده بأنه عبارة عن مجمع الكمالات و المقصود بما الكمال الصفاتي ففي هذه الحالة فإن القضية المذكورة أي (الله موجود) سوف تكون قضية تركيبية و بما أن (كانت) يعتقد أن وجود الذات لا يتشكل من أي شيء (كانت، ١٣٦٢ ش، ص ٦٦٣١) بل إنه يمثل دور الرابط فقط، و لذلك فإن قضية الله عنده هي قضية تركيبية. و طبقاً للتعريف الذي عرضه كانت و مع الأخذ بعين الاعتبار أن قضية وجود الله هي قضية تركيبية و ليست تحليلية، لهذا اعتقاد أنه من الحال إثبات وجود الله بسبب التعارض (بل فولكيه، ١٣٧٠ ش، ص ٢٣٤) غير أنها إذا عرفنا الله سبحانه و تعالى بحيث تكون القضية المذكورة قضية تحليلية بحيث تعتبر أن مفهوم الله سبحانه قبل إثبات وجوده هو الوجود المطلق القائم بالذات، أي أنه وجود مستقل غير متعلق بشيء، عندئذ بما أن الأصل المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو أصل إمتناع التناقض (كانت، ١٣٧٠ ش، ص ٩٧) لذلك

التصورات البديهية، بل هو من التصورات النظرية، أن بعض الأشخاص و أصحاب الرأي مثل (برتراند راسل)، الفيلسوف المعروف في القرن التاسع عشر، و بسبب عدم قدرته على إدراك المفهوم الصحيح وقع في أخطاء كبيرة، ل إنه قال أن برهان علة العلل لا يمكن أن يثبت وجود الله؛ لأن السؤال الأساسي سوف يبقى دون جواب و هو: من الذي خلق الله؟ (المطهري، ١٣٧٣ ش، ج ١، ص ٥١)

وهذا الخطأ ناشئ من أنه لو كان لديه تصور صحيح عن الله قبل إثبات وجوده فلن يصل إلى هذا الطريق المسدود؛ لأن مفهوم الله قبل إثبات وجوده يعني مفهوم الوجود القائم بالذات دون قيد أو تعليل فلا معنى لإثبات وجوده الخارجي عن طريق برهان علة العلل ثم نسأل من الذي خلقه؟ فإذا كان مفهوم الله سبحانه و تعالى هو موجود قائم بالذات حينئذ لا يحتاج إلى علة لأن ذلك في الحقيقة عين التناقض، فقد ثبت بالبرهان وجود الله، الذي يعني وجود مستقل غير مرتبط بشيء في تحقق وجوده و في الوقت نفسه فإن السؤال عن علة وجود الله يعني أنه متعلق بشيء غير مستقل بذاته و هو عين التناقض.

مع الأخذ بعين الإعتبار مفهوم الله قبل وجوده، فهذه الأخطاء و الإشتباكات تكشف عن دقة مفهوم الله و تثبت أن هذه المفاهيم ليست من المفاهيم البديهية و إلا لما أدت إلى وقوع أخطاء جسيمة.

وأما الدليل الثالث لإثبات نظرية مفهوم الله سبحانه و تعالى هو عبارة عن وقوع اشتباكات مختلفة من قبل بعض العلماء، فإذا ما عُرف مفهوم ما من قبل بعض المفكرين تعريفاً خاطئاً، فهذا يعني أن تصور هذا المفهوم سوف يكون تصوراً ظرياً إضافة إلى أن تفكيك مفهوم الله قبل إثبات وجوده عن مفهوم الله بعد إثبات وجوده بنفسه كاشف عن هذا الأمر و هو دليل رابع على أن هذا التصور تصور ظري.

ج ١، ص ٤٢) و قد يُبين البرهان بنحوين الفرق بينهما هو في التفاوت بين المفهوم التصوري لله سبحانه، ففي أحد التصورين ذهب إلى أن الله هو الكمال المطلق و على هذا الأساس أقام البرهان (جان هييك، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥).

و في الثاني ذهب إلى أن الله هو الموجود القائم بالذات و طبقاً لهذا الإستدلال يستدل على وجوده (ال گيسيلر، ١٣٧٥ ش، ج ١، ص ١٨٨)

يلاحظ هنا بأن كل تصور عن الله يقتضي نحواً من البرهان و الإستدلال على وجوده. كما عرض (كونيلون) المعاصر له (آنسلم) عندما قال أن مفهوم الأكمل لا يتلازم دائماً مع الوجود الخارجي، و هذه المعارضة ترد على التقرير الأول للبرهان الوجودي لا على التقرير الثاني. وكذلك فإن معارضة (كانت) لبرهان (آنسلم) الوجودي يرد على التقرير الأول أيضاً؛ لأن مفهوم الله سبحانه و تعالى عبارة عن الوجود المطلق لأن صفاته و كمالاته مطلقة ففي هذه الحالة نحصل على المحمول من تحليل الموضوع و لذلك فإن سلبه يستوجب التناقض الحال.

و من هنا نلاحظ أن تصور الله قبل إثبات وجوده قد ذكر (أولاً) بصور مختلفة و هو أمر مختلف عن مفهوم الوجود الذي له معنى واحد عند الجميع، و ثانياً: إن كل تصور عن الله يقبل نحواً من الإستدلال الخاص لإثبات وجوده و هذه المسألة تؤكد لنزوم الإدراك الصحيح لمفهوم الله قبل إثباته فإذا لم يتم هذا العمل بصورة صحيحة و دقيقة ربما لا يصبح البرهان المقام على وجود الله صحيحاً أيضاً، فكيف نعرف مفهوم الله حتى يكون في النتيجة برهاناً و استدالنا على وجوده صحيحاً و هنا تحتاج إلى إعمال الفكر و الدقة في النظر، و إذا كان التصور يحتاج إلى دقة و فكر فلا يكون بديهياً بل لا بد أن يكون بالتأكيد ظرياً. و الشاهد الآخر الذي يثبت أن تصور الله سبحانه و تعالى ليس من

الدليل القضي لإثبات فطرية الإعتقاد بالله و رد إثبات فطرية الإعتقاد بالله تمسك بعض العلماء بأدلة نقضية من الفقه بأن هذه المسألة إذا لم تكن فطرية فسوف يحدث تناقض في الكثير من الفتاوى، من جملتها أنه إذا بلغ شخص ما سن التكليف فيجب عليه أداء العبادات المكلف بها يومياً كالصلاحة اليومية مثلاً، مع أنه لا يستطيع التحقيق و البحث و إثبات وجود الله في تلك الفترة العمريّة المبكرة، فإذا كانت هذه المسألة (إثبات وجود الله) بحاجة إلى استدلال و لم تكن فطرية فيجب أن لا يكون واجباً على ذلك الشخص القيام بفروع الدين قبل إثبات وجود الله و أن وجوب تحصيل الإعتقاد عن طريق الإستدلال في زمان قصير تكليف بغير المقدور و خارج عن القدرة، و لا يصدر مثل هذا الحكم من حكيم لأنه لغو.

و النقض الآخر إذا كانت العلوم الإستدلالية كالمنطق و الفلسفة تؤدي إلى زيادة الإيمان، فمن الواجب القيام بالعبادات و التكاليف من جديد، أي قضاء العبادات و هذا يخالف اجماع الفقهاء، أو إذا إرتد شخص ما بعد بلوغه بفترة قصيرة فيحكم بعدم ارتداده طبقاً لعدم ثبوت الفطرية و لزوم الإستدلال و البرهان (الحر العاملي نقلاً عن الشهيد الثاني، (د.ت)، ج ١، ص ٥٥).

و في الجواب لا بد من القول: إذا كان الشخص المذكور جاهلاً فعلاً و لم يثبت لديه دليل على وجود الله حتى الآن فلا يكلف بالتكاليف، لأن التكاليف لا تكون في عهده إلا إذا ثبتت لديه المبني الإعتقادية، فعند ذلك يمكن القول أن الشخص المذكور جاهلاً و التكاليف لا تنجز في حق الماجهيل ما دام جاهلاً (بالطبع في الجهل القصوري لا التقصيرى)؛ لأن العلم شرط في إنجاز التكاليف عند جميع الفقهاء و الأصوليين .

ثم إن الكثير من الأفراد قد وقعوا في بعض الأخطاء فخلطوا بين المرحلتين فلم يكن لديهم قدرة على التمييز بين تعريف الله قبل إثبات الوجود عن مرحلة ما بعد الإثبات، و توضيح هذه المسألة له مجال آخر.

إن الفصل و التمييز بين مفهوم الله قبل إثبات وجوده عن مفهوم الله بعد إثبات وجوده و كيفية القيام بذلك بذاته يحتاج إلى بحث و تأمل حدي و هذا أيضاً يدل على أن هذا المفهوم نظري لا بدعي، فهناك الكثير من ليس لديهم تصور صحيح عن مفهوم الله بعد إثبات وجوده، و لهذا السبب ينسبون له بعض صفات النقص الأمر الذي يكشف عن نظرية مفهوم و تصور الله سبحانه و تعالى.

إذا أخذنا بعين الإعتبار نظرية مفهوم الله الثابت بعدة أدلة فهل التصديق بوجوده أمر بدعي؟ و هل من الممكن أن يحكم العقل بدعيهياً بوجود الله؟ وهل العقل الجمعي يحكم ببدعيهية هذا الأمر مع أن الكثير من العقلاة ليس لديهم تصور عن الله سبحانه و تعالى أو أن تصورهم خاطيء؟ و هل التصديق بالوجود دون تصور الموضوع . الذي هو عبارة عن مفهوم الله . ممكن؟

التصديق بالوجود متفرع عن تصور الموضوع و عندما ثبت أن تصور الله نظري سوف يتفرع عنه نظرية التصديق بوجوده أيضاً، و بعبارة أخرى عندما تكون القضية القائلة: (الله موجود) قضية بدعيهية، أي يكون موضوعها و محمولها أمراً بدعيهياً، فإذا لم تكن بدعيهية و لا يمكن تصورها للجميع في الوهلة الأولى عندئذ لا يمكن الحمل بإن العقل إذا لم يتصور الموضوع لا ينسب المحمول إليه. فإذا كان العقل عاجزاً عن تصور مفهوم الله دون إعمال الفكر فمن المؤكد أنه سوف يتوقف عن التصديق بوجوده أيضاً و لا ينسب الوجود الخارجي إلى مفهوم الله.

خطأ التمسك ببرهان الفطرة

سعى بعض العلماء للإستدلال على وجود الله عن طريق الفطرة لكي يلبسوا هذه المسألة لباساً برهانياً و استدلاليّاً، و من خلال هذه الرؤية فإن الفطرة بنفسها تعتبر دليلاً إلى جانب بقية الأدلة العقلية التي ثبت وجود الله عن طريق الفكر و التأمل العقلي لا أنها قسم الإستدلال بل هي من أقسامه.

و خلاصة هذه النظرية أن بعض المفاهيم هي مفاهيم متراقبة لا يمكن تصور إحداها دون تصور الآخر لأن هناك تلازم بينهما كالفوق و التحت أو الأب و الإبن، فلا يمكن تصور مفهوم (الفوق) دون تصور مفهوم (التحت) و لا يمكن تصور مفهوم (الأب) دون تصور مفهوم (الإبن) و من هذا القبيل مفهوم (الأمل) و (المحبة) فلا يمكن أن يكون هناك (أمل) دون أن يكون هناك إنسان أو شخص لديه ذلك الأمل، و الحال نفسه بالنسبة للمحبة فلا وجود لها دون وجود الحبوب فيوجد هناك تلازم بين الإثنين.

و بعد أن تبيّن لنا أن مفهوم الأمل و المحبة من المفاهيم المتراقبة نقول أن كل إنسان عندما تنسد أمامه جميع الطرق فإن نفسه ترنو و تتمسك بال قادر المطلق، و الأمر نفسه بالنسبة إلى المحبة و العشق للتكامل المطلق، مع الأخذ بعين الإعتبار المعنى التضاغفي السابق ذكره يثبت الموجود قادر المطلق و الذي هو الله سبحانه و تعالى (الجودي الأملي، (د.ت)، ص ٢٨١ - ٢٩٠).

ويرد على هذا الإستدلال ثلاثة اشكالات هي:
أولاً: حدث خلط في هذه النظرية بين المفاهيم التي لها ارتباط من جهة المفهوم مع المفاهيم التي لها تعلق من جهة الوجود فمفهوم مثل ال (فوق) و ال (تحت) هي مفاهيم متعلقة و مرتبطة من جهة المفهوم، أي لا يمكن تصور

أما مسألة ازدياد الإعتقداد عن طريق تحصيل العلوم الإستدلالية و أن وجوب إعادة العبادات السابقة خلاف الإجماع وليس صحيحاً أيضاً؛ إنه ربما ذهب المجمعون إلى كفاية الإطمئنان في الأمور الإعتقدادية، و طبقاً لإستدلالهم بالأدلة الشرعية رعايا يكون من اللازم عندهم الوصول إلى الإطمئنان و هذا الإطمئنان يكفي من أي طريق يحصل فإذا وصل شخص ما إلى الإطمئنان في الأمور الإعتقدادية عن طريق التقليد أو التربية العائلية و أمثال ذلك، فإن ذلك يكفي و لهذا السبب فإن الفقهاء لا يعتبرون إعادة العبادة أمراً لازماً، و هذه المسألة لا تدل بصورة مؤكدة أن مسألة الإعتقداد بالله مسألة فطرية، إضافة إلى ذلك أن طرح هذه المسألة بحد ذاته اعتراف ضمني بعدم فطرية الإعتقداد بالله؛ لأنه و طبقاً لقولهم فإنه و مع دراسة العلوم الإستدلالية كالفلسفة و المنطق سوف يزيد الإعتقداد و الإيمان فهذا يعني أن الفطرة لا تعطي الإنسان إيماناً و اعتقاداً كاماً.

أما قولهم أن المرتد يحكم بارتداده بعد زمن قصير من بلوغه فلا بد من القول أن هذا الحكم يخالف المعازين الشرعية قطعاً لأن الجهل عند الله من الأعذار و كذلك فإن العقل يحكم بصورة قطعية أن العقاب بدون بيان قبيح، و لذلك فإن كل جزاء مشروط بالبيان فإذا كان المكلف جاهلاً فلا يجازى لا في الدنيا و لا في الآخرة، و هذه المسألة لا شك فيها، و لذلك فالذى يبلغ تواً و لم تثبت لديه الأمور الإعتقدادية فارتدى عنها لا يستحق العذراء، لأن العقاب سوف يكون بدون بيان و هو أمر مذموم و قبيح عند جميع العقلاة و الشارع الحكيم لا يأمر بالقبيح إضافة إلى ذلك أن الأدلة الشرعية الواردة أكدت على أن العقاب منوط بالبيان و العلم (الواعظ الحسيني، ١٤١٧ق، ج ٢، ص ٢٥٥ - ٢٩٧) و (الكاظمي الخراساني، ١٤٥٦ق، ج ٣، ص ٣٣١ - ٣٧١).

عندما يسأل عمن يجب أو أي شيء يجب؟ يقول لا يوجد محبوب في الوجود الخارجي ولكن أنا أحب فقط. و من هنا فإن الحب في مرحلة التصور لا تحتاج إلى محبوب فيمكن تصور هذا المحبوب بدون تصور الآخر أما في مقام التتحقق الخارجي و اتصف شخص ما في الوجود الخارجي بالحبة لا بد من وجود المحبوب حتماً.

ثانياً: حتى لو كان مفهوم الحبة و الأمل تابعان و متعلقتان في مقام الوجود و عندما يتصرف أحد الأشخاص في الخارج بصفة الحبة و العشق و الأمل لا بد أن يكون هناك محبوب و مأمول إلا أنه لا يلزم أن يكون للمتعلق وجود خارجي، صحيح أن بين الحبوبة و وجود المحبوب تلازم و لكن لا يوجد تلازم بين الحبة و الوجود الخارجي، بل قد يحدث في كثير من الأحيان أن يحب الإنسان أشياء كثيرة ليس لديها وجود خارجي أو يرحو و يأمل أشياء سرايةة. و قد حاول البعض في مقام رفع الإشكال إثبات هذا الشيء فقال: إن واقعية الأمل و الرجاء و واقعية الحبة لا تصورها، هما اللذان يستلزمان وجود الله (الجوادي الألماني، السابق، ص ٢٩٠).

والخطأ هنا كما قلنا في القسمة أنه: أولاً: قد بيّنا أن الرجاء و الأمل أو الحبة لا تحتاج في مقام التصور إلى متعلق، بل في مقام الوجود أي أن الأمل و الحبة إذا أردنا تحقق وجودهما لا بد أن يكون لدينا مأمول و محبوب، و لكن الإشكال الذي يبقى دون حل هو أن واقع الحبة و الأمل لا يتلازم مع الوجود الخارجي للمأمول و المحبوب، يعني يمكن أن نتصور إنسان يحب شيئاً ليس لديه وجود خارجي، أو يأمل شيئاً لا واقع له، بل لا يكون له واقع و لذلك فإن متعلق الحبة و الأمل يمكن أن يكون أمراً ذهنياً لا خارجياً.

ثالثاً: قلنا أن الأمل و الحبة، تعنيان الأمل بقدرة عظمى لا يمكن أن تكون مغلوبة أو حبة محبوب كامل من كل حيادية، حيث يمكن أن ثبت وجود الله عن طريقها و هذه

أحداها دون تصور الأخرى فلا يمكن تصور مفهوم (ال فوق) دون تصور مفهوم (التحت) أما مفاهيم مثل: الحبة، العلم، الأمل و أمثل ذلك فهي مفاهيم تحتاج لتحقيق وجودها إلى متعلق، أي أنها في مقام التصور يمكن تصوّرها بصورة مستقلة دون ملاحظة مفهوم آخر كالحبة و العلم و الأمل فهي ليست كالمفاهيم الأولى التي تحتاج إلى متعلق، بل إن تصوّرها لا يحتاج إلى شيء آخر، و لكن في مجال تتحققها خارجاً تحتاج إلى متعلق يعني أنه لا يوجد في الخارج شخص متصرف بالعلمية و المحبوبة دون أن يكون هناك محبوب أو معلوم، و لذلك تحتاج هذه المجموعة إلى متعلق في مقام الوجود لا في مقام التصور. و من هنا فإن هذه المفاهيم لا بد من تقسيمها إلى قسمين: إما أن تكون مستقلة في مقام التصور، أو أن تكون مرتبطة و متعلقة، و المفاهيم المستقلة في مقام التصور تقسم أيضاً في مقام الوجود إلى مستقلة و تابعة^١. فالحبة و الأمل هي من أجزاء المفاهيم المستقلة في مقام التصور و من هنا فهي قسمة لبعض المفاهيم من قبيل (ال فوق) و (التحت) أما في مقام الوجود فهي تابعة، و لذلك يجب أن لا نتوهم أن مفهوم الحبة و الأمل تشبه مفهوم (ال فوق) و (التحت) بل أن كليهما قسم لآخر. و في توضيح ذلك نقول إن مفهوم (ال فوق) و (التحت) رغم أنها تأخذ أوصاف خارجية إلا أنها مفاهيم المتراطبة أي لا يمكن أن نتصور أحدهما دون تصوّر الآخر في مقام التصور، مع أنه يمكن تصوّر الحبة دون تصوّر المحبوب أي مفهوم الحبة نفسه يمكن تصوّره دون تصوّر المحبوب و لكن الشيء الذي لا يمكن تصوّره هو وجود حب في الوجود الخارجي دون وجود محبوب. فهل يعقل أن يقول شخص ما أنا أحب ولكن

١. لم أجد هذا التقسيم في باب خاص، و لكن استخرجته في مجموعة أراء العلماء المختصين في هذا المجال.

قال: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. قال: بين لها ما تأتي و ما تترك؛ و قال: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَهُورًا} الإنسان(٣). قال : عرفناه إما آخذًا و إما تاركاً (نفس المصدر)

٤: عن أبي عبد الله {وَهَدَيْنَاهُ التَّسْجِدَيْنِ}: في جواب من سأله: سأله عن قول الله عز و جل: {وَهَدَيْنَاهُ التَّسْجِدَيْنِ}

قال: بحد الخير و الشر(نفس المصدر)

٥: قيل للإمام الصادق (ع): أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا. فقلت فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، لا يكلف الله العباد إلا وسعها. و لا يكلف نفسها إلا ما أتاها. قال: و سأله عن قوله: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقَوْنَ ...} قال: حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخذه (نفس المصدر)

فما هو المقصود من هذه الأدلة النقلية؟

في الجواب نقول: أن هذه الأدلة لا تعني الفطريّة بجدها المعنى أي أن الله قد خلق الإنسان على هذه الصورة، و لا يمكن القول أن هذه المسألة بديهيّة واضحة لا تحتاج إلى استدلال و ذلك للأسباب التالية:

أولاً: ورد في الأخبار و الآيات القرآنية أيضاً الإستدلال على وجود الله إلى درجة أنه يمكن القول أن جميع الآيات المشتملة على آيات تكوينية إلهية هي ناظرة لمسألة إثبات وجود الله كما سلم بهذا الرأي بعض العلماء (الفخر الرازي نقاً عن مصباح اليزيدي، ١٣٧٨، ص ٢٤)

أما شكل هذا الإستدلال فهو عن طريقة البرهان الآني، أي الوصول إلى العلة عن طريق المعلول إضافة إلى بعض الآيات الصريحة التي هي بصدق إثبات وجود الله نظير الآية: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) (الطور: ٣٥) و كيفية الإستدلال بالأية يقال لمنكري وجود الله: هل هم

المسألة ليست عامة عند جميع البشر، بل تحصل فقط لبعض الأشخاص أي من ثبت له الله سابقاً. أما الحديث الشريف الوارد عن الإمام الصادق(ع) عندما ثبت وجود الله من كان في سفينته تعرضت للغرق عند ذلك تعلقت نفس ذلك الإنسان بقدر مطلق يمكن أن ينجيه و هو الله سبحانه (الفيض الكاشاني، لاتا، ج ١، ص ٢٩) في تتمة البحث سوف يتبيّن أن هذا النوع من الإستدلال من قبل الإمام (ع) لا يتم إلا من ثبت لديه وجود الله في مرحلة سابقة ثم بعد ذلك غفل عنه.

فطريّة الإعتقاد بالله في الأدلة النقلية

استدل البعض من الآيات و الروايات مسألة فطريّة الإعتقاد بالله تعالى. و رعاية للاختصار سوف نكتفي بذكر بعض الآيات:

١: {فَأَقِمْ وَ جُهَّكَ لِلَّدِينِ حَيْفَا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَصَرَّ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (الروم، ٣٠)

٢: {وَهَدَيْنَاهُ التَّسْجِدَيْنِ} (البلد، ١٠)

٣: {وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا} (الشمس، ٧، ٨)

أما الروايات التي استدل بما على هذه المسألة:

١: روی عن الإمام الصادق (ع) في جواب من سأله: المعرفة من صنع من هي؟ قال : من صنع الله ليس للعباد فيها صنع (الحر العاملی، لا تا، ج ١، ص ٥٠)

٢: عن أبي عبد الله (ع) قال: إن الله يحتاج على الناس بما أتاهم و عرفهم (نفس المصدر).

٣: و عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز و جل {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقَوْنَ ...} (التوبه، ١١٥) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخذه، و

إضافة إلى ذلك أنه جاء في بعض الروايات توضيح المعنى التصوري للتوحيد (الصدوق، ١٣٦٢، ش، ص ٢) فإذا كانت هناك قضية معناها التصوري نظري و بحاجة إلى توضيح فمن المؤكد أن التصديق بما لا بد أن يكون نظرياً أيضاً، لأن العقل لا يحكم بقضية إلا عندما يدرك الموضوع والمحمول بصورة كاملة و عندما يستقر المفهوم في المحمول، أي أن الأحادية تحتاج إلى توضيح و تصور غير بديهي، عند ذلك فمن غير المقبول أن تكون القضية قد ركبت من ذلك المفهوم البديهي، عند العقا.

و كذلك ورد في بعض الروايات أن مسألة النبوة والإمامية من الأمور الفطرية (رباني الكلبائكي، ١٣٧٨ ش، ص ١٥٦) فهل يمكن القبول أن هذه الأمور هي أمور فطرية؟ و من خلال هذا السياق لابد من ملاحظة جميع الأدلة النقلية والآيات التي تحدث الإنسان على التفكير والتعقل في الآيات الإلهية فنعتبر أن فطرية الإعتقداد بالله في الأدلة الشرعية تعني أن الإنسان خلق بحيث أنه و من خلال وجود القوة العاقلة فيه و امكانية الإستدلال و الإستعانة بهذه النعمة يمكن أن يصل إلى وجود الله و صفاته. و عندما نقرأ في القرآن: {أَفِي اللَّهِ شَكٌ، فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (ابراهيم: ١٠) ففي هذه الآية يمكن التوصل إلى أصل وجود الله سبحانه و تعالى عن طريق الدليل الآتي و هو خلق السماوات و الأرض، أي أن من فكر بهذه البراهين و الآيات فعنده ذلك لن يحصل لديه شك في وجود الله. ومن هذا المنطلق فإذا ما طرحت مسألة وجود الله أو التوحيد، أو مسألة النبوة أو الإمامية باعتبارها مسألة فطرية فليس المقصود أن الإنسان قد خلق بهذه الصورة، أي بما أنه يتمتع بنعمـة العقل فيما يمكن أن يستدل على هذه الأمور عن طريق هذه النعمة فنقول أن المسائل المذكورة هي من الفطريات، أو أنه إذا طرح عليه استدلال فإن العقل يتمكن

الذين خلقوا أنفسهم و هذا أمر غير معقول، لأنهم إذا كانوا
هم الذين قد خلقوا أنفسهم فهذا يعني أنهم قاموا بذلك مع
أنهم لم يكونوا موجودين سابقاً، و عندما وجدوا ليس من
المعقول أن يخلقوا أنفسهم في ظرف العدم، و عندما وجدوا
أيضاً لا يمكن أن يخلقوا أنفسهم لأن ذلك تحصيل حاصل،
الأمر الذي يرجع إلى التناقض.

أو نقول إن المنكرين يعتقدون أنهم جاؤوا إلى الوجود بدون خالق و هو أمر محال لأن ذلك يعني نفي احدى القضايا الفطرية و هو قانون العلية، إذن لا بد أن نقبل بالشق الثالث و هو التسليم بوجود الخالق.

ثانياً: إن الآيات و الروايات تدل على معناها بنحو الظهور، لأن دلالة الألفاظ على المعاني يتبنى على سيرة العقلاء المفید للظن، و لا يمكن الوصول إلى اليقين بالفطرة و بداعمة مسألة الإعتقداد بالله بدليل ظني، فلا يمكن أن ثبت أبداً واقعياً بالظاهر.

ثالثاً: جاء في الأخبار و الروايات الكثيرة أن هناك أمور فطرية أخرى و من المؤكد أنه لا يمكن القبول بفطريته تلك للأمور، بل و لا شك في نظرية هذه القضايا و الحاجة إلى الإستدلال فيها مثل مسألة التوحيد، فقد صرحت روايات كثيرة على أن التوحيد هي قضية فطرية، و أن الأدلة النقلية التي تدل على فطرية هذه المسألة أكثر بكثير من الأدلة النقلية التي تدل على فطرية أصل وجود الله، بحيث أنه ورد في الجامع الحديثي باب يطلق عليه أن التوحيد أمر فطري (الصどق، ١٣٥٧ ش، ص، ٣٣١.٣٢٨) فهل يمكن القبول بأن مسألة التوحيد مسألة فطرية بمعنى أنها بدئية، أو أنها مغوضة في طبعة الإنسان؟

هناك براهين كثيرة على إثبات هذا الأمر من خلال الآيات و الروايات و كذلك من قبل المتكلمين و جميعها تمحكي أن هذه المسألة هي مسألة نظرية بحاجة إلى استدلال

جدي على أئمهم نظروا إلى هذه القضية نظرة سطحية و ربما وقعنا نحن أيضاً بهذا الخطأ.

المصادر

- [١] القرآن الكريم
- [٢] ال گیسلر نورمن، فلسفه دین، ترجمه: حمید رضا آیة الله، منشورات حکمت، الطبعه الأولى، طهران، ۱۳۷۵ ش.
- [٣] التفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، منشورات الشیف الرضی ، ۱۴۰۹ ق.
- [٤] بترسون، مايكل و مساعدیه، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: أحمد النراقي و ابراهيم السلطاني، نشر نو، طهران، الطبعه الأولى، ۱۳۷۶ ش.
- [٥] الجوادی الاملي، عبد الله، شناخت شناسی در قران، طبعة أهل البيت، قم، ۱۳۷۰ ش.
- [٦] ———، عبد الله، تبیین براهین إثبات خدا، منشورات إسرا، قم ، (لاتا).
- [٧] جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، منشورات المدى، طهران، (لاتا).
- [٨] الحر العاملی، محمد، اثبات المذاہ، (لاتا) و (لا مكان).
- [٩] دیکارت، رینیه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، طهران، ۱۳۶۱ ش.
- [١٠] الريانی الكلبایکانی، علي، هدایت و معرفت فطري در احادیث اسلامی، مجلة کیهان اندیشه، العدد ٨٤، ۱۳۷۸ ش.
- [١١] السبحانی، جعفر، عقاید اسلامی، منشورات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، الطبعه الأولى، ۱۳۷۹ ش.

من الوصول إلى وجود الله سبحانه فيما إذا كان الاستدلال المذكور صحيحاً، و هذه القدرة توجد عند الإنسان بصورة فطرية وهي هبة إلهية، أما الموجودات التي تفتقر إلى نعمة العقل كالحيوانات، فليس لديها قدرة على إدراك و فهم مثل هذا النوع من المسائل.

ومن هنا فإن الجمع بين الأدلة النقلية لا يقتضي أن يكون معنى فطرة الإعتقداد بالله كما ذهب إليه مشهور المتكلمين و العلماء، بل المقصود مما قلناه سابقاً أن من الواجب أن لا ننسب موضوعاً إلى الشارع المقدس للدليل نقلياً، بل لا بد من ملاحظة مجموع الأدلة، و ما قلناه يقتضي جمع كل الأدلة النقلية.

ومن هنا يعلم أنه إذا ما وردت روایة كالرواية الواردۃ عن الإمام الصادق (ع) في إثبات وجود الله من كان في السفينۃ و تعرض لحادث الغرق و انقطعت به الأسباب المادية فتعلق قلبه بمبدأ آخر و هو الله تعالى. فهنا بثبوت نظرية مسألة الإعتقداد بالله و هو الظاهر من الآيات التي استدل بها على إثبات الله، أو الأمر بالتفكير و التأمل الوارد في آيات و روایات كثيرة سوف يتضح أن هذا الاستدلال للإمام (ع) هو خاص بالشخص الذي ثبتت لديه هذه المسألة من قبل ثم أصابته الغفلة، أي أن الإمام بقصد أن يُلْفِت نظره لهذه المسألة.

النتیجة

إن قضية الإعتقداد بالله يجب أن لا تكون قضية فطرية بكل المعنيين الذين ذكرناهما سابقاً، أي الجبلية والإدراكية، لأن التصديق بما يحتاج إلى تعليم و دقة نظر. كذلك بالنسبة للمفهوم التصوري لله تعالى يجب أن لا يكون كذلك أيضاً لأنه بحاجة إلى دقة حتى لا يقع الخطأ في الفهم. إن وقوع الأخطاء المتعددة من قبل العلماء في هذه المسألة يعتبر تنبيه

- [٢٢] كانت، عمانوئيل، سنجش خردناب، ترجمة: مير شمس الدين اديب سلطاني، منشورات امير كبير، طهران، ١٣٦٢ ش.
- [٢٣] المطهري، مرتضى، مجموعة آثار، ج ١، علل گرایش به مادیگری، منشورات صدرا، الطبعة الرابعة، ١٣٧٢ ش.
- [٢٤] ———، فطرت (الفطرة)، منشورات صدرا، طهران و قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٢ ش.
- [٢٥] مصباح اليزدي، محمد تقى، آموزش عقاید، شرکت چاپ و نشر بین الملل (شركةطبع و النشر العالمية)، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠ ش.
- [٢٦] ———، آموزش فلسفه، منشورات سازمان تبلیغات اسلامی (موسسه الاعلام الاسلامی) الطبعة الثالثه ، ١٣٦٨ ش.
- [٢٧] ———، معارف قرآن، منشورات مؤسسه در راه حق (في طريق الحق)، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش.
- [٢٨] المظفر، محمد رضا، المنطق، منشورات اسماعيليان، قم ، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ ش.
- [٢٩] الواقع الحسيني، محمد سرور، مصباح الاصول (تقرييات درس المرحوم آية الله السيد الخوئي)، منشورات الداوري، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ ق.
- [١٢] السبزواری، هادی، شرح المنظومه ، نشر ناب، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.
- [١٣] الشرتونی، سعید الخوئی، أقرب الموارد، لا تاريخ و لا مكان.
- [١٤] الصدقوق، محمد، الخصال، منشورات جامعة المدرسين، قم، ١٣٦٢ ش.
- [١٥] ———، التوحيد، منشورات جامعة المدرسين، قم، ١٣٦٢ ، (لاتا).
- [١٦] الطباطبائی، محمد حسين، الميزان، منشورات دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الخامسة ، ١٣٧٢ ش.
- [١٧] الفیومی، احمد، المصباح المنیر، لا مكان، ١٩٢٩ م.
- [١٨] فولکیه، بل، فلسفه عمومی، ترجمة: یحیی مهدوی، منشورات دانشگاه طهران، ١٣٧٠ ش.
- [١٩] الفیض الكاشانی، محسن، علم اليقين في أصول الدين، منشورات بیدار، قم، (لاتا).
- [٢٠] الكاظمي الخراساني، محمد علي، فوائد الاصول (تقرييات درس المرحوم آية الله النائيني)، منشورات جامعة المدرسين، قم، ١٤٠٦ ق.
- [٢١] كانت، عمانوئيل، تمہیدات، ترجمة: غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهی، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ ش.

خداباوری فطری در ترازوی نقد

محمد رسول آهنگران^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۳/۶

از نقطه نظر بسیاری از عالمن و صاحب نظران علوم اسلامی، مسئله خداباوری امری فطری است. شهرت این نظریه بیشتر به خاطر دلایل نقلی فراوانی است که در آغاز تصور می‌شود که مراد از آن فطری بودن خدا باوری است چنان‌که از دیرباز در کتب روایی باشی مربوط به این جهت وجود داشته و دارد.

در این مقاله ملاحظه می‌گردد که خدا باوری نه فطری به معنای احساسی است و نه به معنای ادراکی چرا که هیچ کدام از معیارهای فطری احساسی تمام نیست همانطور که فطری ادراکی بودن هم به خاطر نیازمندی به کندوکاو عقل برای تصدیق رد شبهات، قابل قبول نیست و این در حالی است که مفهوم خدا در مرحله تصور نیازمند دقت و بررسی فراوان است که این ثابت می‌کند مفهوم مزبور جزو مفاهیم نظری است . با این تفاصیل مشخص می‌گردد که مراد از دلایل نقلی هم آنچه که در ابتدا به نظر می‌رسد، نمی‌باشد.

واژه‌های کلیدی: فطرت، جبلی، نظری، بدیهی، اولیات، اعتقاد به خدا

۱. استادیار دانشگاه تهران، پردیس قم