التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر
(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

بحث جامعي

مقدم لاستفاء شروط الاختبار النهائي للحصول على درجة سرجانا (S1)

في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

إعداد :

محمد زمزمي

رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١

قسم اللغة العربية وأدبها

كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

٢٠١٦

التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر

(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

بحث جامعي

مقدم لاستفاء شروط الاختبار النهائي للحصول على درجة سرجانا (S1)

في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

إعداد :

محمد زمزمي

رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١

المشرف :

أحمد خليل، الماجستير

رقم التوظيف : ١٩٧٠١٠٠٥٢٠٠٦٠٤١٠٢١

قسم اللغة العربية وأدبها

كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

٢٠١٦

الاستهلال

قال الله تعالى في القرآن الكريم :

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾

(سورة فصلت: ٣٣)

وقال تعالى :

سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

(سورة فصلت: ٥٣)

الإهداء

أهدي هذا البحث الجامعي إلى حضرتي روح والدي (المرحوم) أحمد مرشد أليفي الحاج (سقى الله تعالى روحه برحمته).

والدتي سيتي حميمة يحيى الحاجة التي لاتزال تدعو ربها لي ولأولادها.

وجميع إخوتي وأسرتي بمنطقة مالانج.

وجميع الطلاب بمعهد روضة العلوم الأولى بقرية كانجاران.

ومشرفي، استاذ أحمد خليل الماجستر.

وجميع الأساتيذة والأستاذات بقسم اللغة العربية وأدبها.

وجميع الأصدقاء بقسم اللغة العربية وأدبها خاصة، وبالجامعة المحبوبة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج عامة.

كلمات الشكر والتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي إلا أن هدانا الله. أعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلله فلا هادي له. أشهد أن لا إله إلا الله وحده له شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. اللّهم فصل وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فهذا بحث علمي جامعي، قدمه الباحث كمثل الوظيفة الأخيرة لنيل الشهادة الجامعية لدرجة سارجانا، في قسم اللغة العربية وأدبها، كلية العلوم الإنسانية، بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج. ومع ذلك، قد اعترف الباحث بأنه قد بذل جهده وسعيه على أن يتم هذا البحث الجامعي، مع أن الباحث قد لصقته التعب الكثيرة الصعوبة المختلفة أثناء كتابة هذا البحث الجامعي. فمن هنا، لايستطيع أن ينكر الباحث، بل يتيقن، أن هذا البحث لايزال مليئا من العيوب والأخطاء. فلذلك، يرجو الباحث، من سماحة كل المطلعين لهذا الباحث، أن يقيم بتقديم الإصلاح والاقتراحات، من أجل كمال هذا البحث.

وفي هذا الصدد الثمين، على تمام كتابة هذا البحث العلمي الجامعي، لا بد للباحث من أن يقدم جزيل الشكر والتقدير إلى :

١. فضيلة الأستاذ الدكتور موجيا راهارجو، الماجستير، مدير جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.
٢. فضيلة الدكتورة إستعاذة، الماجستير، عميدة كلية العلوم الإنسانية.
٣. فضيلة الدكتور محمد فيصل، الماجستير، رئيس قسم اللغة العربية وأدبها.
٤. فضيلة مشرف الباحث أحمد خليل، الماجستر، الذي قد أشرف الباحث بحسن الإشراف أثناء كتابة هذا البحث العلمي.

٥. وجميع المحاضرين والمحاضرات في قسم اللغة العربية وأدبها.

فيقول الباحث، أشكركم شكرا جزيلا، وجزاكم الله أحسن كل الجزاء، وبارك الله فيكم جميعا، وجعلكم في ظلال رحمته وسماحة مغفرته سالمين، وثبّتكم على النعم والإيمان إلى أن قام يوم الدين، آمين يا رب العالمين، يا مجيب السائلين.

مالانج، ١٧ يناير، ٢٠١٦ م.

الباحث

محمد زمزمي

رقم القيد: ١١٣١٠٠٦١

تقرير المشرف

إنّ هذا البحث الجامعي الذي قدمه:

الاسم : محمد زمزمي

رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١

العنوان : التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

قد نظرنا وأدخلنا فيه بعض التعديلات والإصلاحات اللازمة ليكون على الشكل المطلوب لاستيفاء شروط المناقشة لإتمام الدراسة والحصول على درجة سرجانا (S-1), لكلية العلوم الإنسانية في قسم اللغة العربية وأدبها العام الدراسي ٢٠١٥-٢٠١٦م.

تحريرا بمالانج, ١٧ يناير، ٢٠١٦ م.

المشرف

أحمد خليل، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٧٠١٠٠٥٢٠٠٦٠٤١٠٢١

تقرير لجنة المناقشة عن البحث الجامعي

لقد تمت مناقشة هذا البحث الجامعي الذي قدمه:

الاسم : محمد زمزمي

رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١

العنوان : التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر (دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

وقررت اللجنة بنجاحه واستحقاقه درجة سرجانا (S-1) في قسم اللغة العربية وأدبها لكلية العلوم الإنسانية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج, ١٧ يناير، ٢٠١٦ م.

١. الدكتور ولدانا ورجادیناتا، الماجستير ( )
٢. الدكتور حليمي زهدي، الماجستير ( )
٣. أحمد خليل، الماجستير ( )

عميدة كلية العلوم الإنسانية

الدكتورة استعاذة، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٦٧٠٣١٣١٩٩٢٠٣٢٠٠٢

تقرير عميدة الكلية العلوم الإنسانية

تسلمت عميدة كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج البحث الجامعي الذي كتبه الباحث:

الاسم : محمد زمزمي
رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١
العنوان : التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

لاستيفاء شروط الإختبار النهائي والحصول على درجة سرجانا (S-1) في قسم اللغة العربية وأدبهاكلية العلوم الإنسانيةبجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج,١٧ يناير، ٢٠١٦ م
عميدة كلية العلوم الإنسانية

الدكتورة استعاذة، الماجستير
رقم التوظيف: ١٩٦٧٠٣١٣١٩٩٢٠٣٢٠٠٢

تقرير رئيس قسم اللغة العربية وأدبها

تسلم رئيس قسم اللغة العربية وأدبها جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج البحث الجامعي الذي كتبه الباحث:

الاسم : محمد زمزمي
رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١
العنوان : التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

لاستيفاء شروط الاختبار النهائي والحصول على درجة سرجانا (S-1) في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج, ١٧ يناير، ٢٠١٦ م
رئيس قسم اللغة العربية وأدبها

الدكتور محمد فيصل، الماجستير
رقم التوظيف: ١٩٧٤١١٠١٢٠٠٣١٢١٠٠٤

تقرير الباحث

أفيدكم علما بأنني الطالب:

الاسم : محمد زمزمي

رقم القيد : ١١٣١٠٠٦١

العنوان : التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر(دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية)

أحضرته وكتبته بنفسي وما زاده من إبداع غيري أو تأليف الأخر. وإذا ادعى أحد في المستقبل أنه من تأليفه، وتبين أنه فعلا من بحثي، فأنا أتحمل المسؤولية على ذلك، ولن تكون المسؤولية على المشرفين أو مسؤولية قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج,١٧ يناير، ٢٠١٦ م.

الباحث

محمد زمزمي

رقم القيد: ١١٣١٠٠٦١

ملخص البحث

محمد زمزمي، ٢٠١٦، التقاء مفهومي الفلسفة والوحي في إطار الإيمان في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر (دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية) قدمه الباحث لاستفاء شروط الاختبار النهائي للحصول على درجة سرجانا (S1) في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف: أحمد خليل، الماجستير.

الكلمة: الالتقاء، الفلسفة، والدين، والإيمان.

قال صاحب رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن"، الشيخ نديم الجسر في هذه المألفة بأن الفلسفة بحر على خلاف البحور، يجد راكبه الخطر والزيغ في سواحله وشطآنه، والأمان والإيمان في لجحه وأعماقه، وأن القليل من الفلسفة يبعد عن الله، وأما الكثير منها فيرد إلى الله. فبهذا القول، بدا أن فلسفة ليس مناقضا بما أرشده الدين، خصوصا عن إثبات وجود الله تعالى، فالتفرقة بينهما كل الفراق غير صحيح، كما اعتقد به الأصوليون والمحافظون. فهم زعم أن الفلسفة والدين لايأتلفان وأن العقل والنقل لايجتمعان وأن الفلسفة هي سبيل للإلحاد. لذلك، افترض الشيخ الجسر قول هؤلاء الأصوليين والمحافظين، بتأليفه هذه الرواية الرائعة.

مغادرا من هذه الفكرة الرائعة، يعني تقديم الأراء بسورة الرواية والحوار، اهتم بها الباحث على أن يجعلها موضوعا لبحثه العلمي، فيجلب الباحث من هذه الخلفية أسئلة البحث، وهي "كيف الالتقاء بين مفهوم الفلسفة والأيات القرآنية عن إثبات وجود الله في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر؟". فأهداف هذا البحث، معرفة الالتقاء بين مفهوم الفلسفة والقرآن الكريم عن إثبات وجود الله في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نادم الجسر.

وبناء على ذلك الهدف، استعمل الباحث في بحثه المنهج الوصفي، وهو المنهج الذي يعتمد على القياسات الدقيقة في الظواهر والوقائع المخصوصة بطريقة عرض الصورة والفهم، من غير

استعمال الأرقام والامتحان على الفروض. والمنهج المكتبي، أي دراسة يقصد بها جمع البيانات بعدة الموادّ الموجودة في المكتبة، مما تتعلق بهذا البحث، بالتحليل الهرمنيوطيقي على ما رأى هانز جورج غادامير، وهو الهرمنيوطيقى الحواري. وهو، على المختصر، أن يهتم بالمعنى الذاتي الصادر من الأفق الأملي (الوهم) المتبنى من تاريخية المفسر الدائب بتاريخية النص، ويفرض المعنى الموضوعي المستحيل تحققه، لما بين المفسر ومبدع النص من التاريخيتين المختلفتين. والحل فيه الجدالة والحوار بين تاريخيتي المفسر ومبدع النص، كي يحصل من ذلك الحوار المعنى الأمثل الموافق للخاضر.

ونتائج هذا البحث، أن الأدلة الفلسفية اليقينة المثبتة وجود الله التي تتضمن عنها هذه الرواية، وهي تنقسم بين الأدلة الأربعة، الدلالة النظامية، يعني نظام ظواهر العالم، والدلالة الحدوثية، يعني إثبات وجود المحدث لهذا العالم الحادث ولما فيه من الحوادث، والدلالة الوجوبية، يعني إثبات الوجود الواجب الذي يفتقر إليه كل الوجود الممكن، ودلالة القانون الأخلاقي، إثبات وجود الله بطريقة العقل العملي (الضمير). قد التقى بها بعض الآيات من القرآن الكريم المثبت وجود الله تعالى التقاء بيّنا واضحا. فالإيمان الحاصل بطريقة الدلائل النقلية والبراهين العقلية، هو الإيمان الأثبت والأقوى والأيقن.

محتويات البحث

أ. الاستهلال ..... أ

ب. الإهداء ..... ب

ج. كلمة الشكر والتقدير ..... ج

د. تقرير المشرفين ..... هـ

هـ. الاعتماد من طرف لجنة المناقشين ..... و

و. تقرير عميد كلية العلوم الإنسانية ..... ز

ز. تقرير رئيس قسم اللغة العربية وأدبها ..... ح

ح. إقرار الطالب ..... ط

ط. الملخص ..... ي

ي. محتويات البحث ..... ل

الفصل الأول: مقدمة.

أ. خلفية البحث ١

ب. أسئلة البحث ٤

ج. أهداف البحث ٤

د. أهمية البحث ٤

هـ. حدود البحث ٥

و. الدراسة السابقة ٦

ز. منهج البحث ٦

الفصل الثاني: الإطار النظري

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا ٩

أ. التعريف من هرمنيوطيقا ٩
ب. تاريخ الهرمنيوطقا وتطورها ١١

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا على نظرة هانز جورج غادامير (الحوارية) ١٥

أ. من هو هانز جورج غادامير؟..... ١٥
ب. الهرمنيوطيقا الحوارية ١٨

المبحث الثالث: العرض عن رواية "قصة الإيمان" وفكرة الشيخ الجسر ٢٧

أ. وصفية رواية "قصة الإيمان" وفكرتها الرئيسية ٢٧
ب. فكرة الشيخ نديم الجسر عن الإيمان..... ٢٩
ج. التعريف من الفلسفة على ما في رواية "قصة الإيمان"..... ٣١

الفصل الثالث: عرض البيانات وتحليلها

أ. الدلالة النظامية ٣٤
ب. الدلالة الحدوثية ٤٤
ج. الدلالة الوجوبية ٤٩
د. دلالة القانون الأخلاقي ٥٥

الفصل الرابع: الخلاصة والمقترحات

أ. نتائج البحث ٦١
ب. الاقتراحات ٦٢

ثبت المراجع ٦٤

الفصل الأول

مقدمة

أ. خلفية البحث

في الحياة الإنسانية، الكلام عن الله لايزال يسكن في موقف جذابة إفاضته. فمن العجيب، أن الشيء، الذي كان مأمونا، مجهول ومكفي بالإيمان عليه فحسبه، من غير السعي على معرفة ما هو المأمون، أو على معرفة ما كان لازما به من الصفات، التي هي سببا من أنه مستحق وواجب للعبادة إليه. فقد كان في أول الأمر، أن الأديان السماوية لاتقبل أن تستخدم الفلسفة، بأن تكون منهجا لمعرفة هذا الشيئ، فالكتب السماوية لاتكاد تخلو عن التمخين الفلسفي، وأنها كلام الله القديم، والناس لايفكره، بل يستمع إليه فحسبه. ولكن هذا الامتناع لايبقى طويلا، فالناس لايكفي فقط بأن يطيع الله، بل هم أرادوا أن يعرفوا ما هو المطاع.[1]

فمن القدماء من تلك الأديان، من ينهى عن أن يتنهج بالفلسفة والنظر في معرفة الله، فهو لايعرف أنه قد أكل نفسه بما نهى عنه، فإن من نهى عن النظر فيها كان كذلك أهلا للنظر فيها، فكان يصد عما قد دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله. والحال أن باب النظر يؤدي إلى معرفته حق المعرفة. فذلك، كله، غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.[2] فلِمَا من تلك القضية، كان الناس يرون أن المعرفة من الحاجات وليس بمكتف أن يعمل بالمستمع إليه فحسبه، بل يحتاج إلى معرفة ما هو القائل. كما أن الكلام من شخص غير معروف يصعب تصديقه.

---

[1] Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 11.

[2] ابن رشد، *فصل المقال* (القاهرة: دار المعارف، دون سنة)، ٢٨-٢٩.

فإذا استندنا من كل ذلك، فقد اعترفنا، أن التفكير العميق للوصول إلى ما هو الحق، وهو دور الفلسفة، كان لازما ولايليق تركه وتجنبه. فإن كل شيء في الكون كان نطاقا للتجربة البشرية، فيدخل ذلك نطاقا للفلسفة، وكل شيء في الكون كان وقودا لذهن الفلسوف. لأن الفلسوف، كما قدمه أفلاطون، هو من يشاهد كل زمان وكل موجود.[٣] ومن الموجودات ظاهرة الإيمان والاعتقاد بالله تعالى. والإيمان الذي يعتمد على البراهين العقلية، كان أقوى وأثبت من الإيمان يصدر من النقلي أو بمجردة التقليد من غير التحقيق عقليا.

ونقل الشيخ نديم الجسر في كتابه المشهور والملاقي رواجا كبيرا المسمى بـ"قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن"، وهو كموضوع هذا البحث العلمي، أن الفلسفة هي بحر على خلاف البحور، يجد راكبه الخطر والزيغ في سواحله وشطآنه، والأمان والإيمان في لجه وأعماقه. وهذا يشير إلى أن الفلسفة هو سبيل للإيمان، ولايبطل صحة قول بعض المخضرمين الذين يقوم في عقولهم أن الإيمان والفلسفة لايجتمعان، وأن العقل والدين لايأتلفان.[٤] وما هو إلا الآراء الصادرة من الأفكار الضحلة المشهورة أتباعها بالمحافظين الأصوليين.

فعيّن الباحث على أن يأخذ ذلك المألف موضوعا لهذا البحث. وهو رواية متألقة التي كتبها مفتي الطرابلس العالم العلامة، المصنف المفكر، القاضي، عبد الله نديم بن حسين الجسر، المشهور باسم نديم الجسر. وكان أبوه، حسين الجسر، من صنف الكتاب المشهور، المسمى بـ"الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية".

---

[٣]فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٥)، ٣٠.

[٤]نديم الجسر، *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن* (طرابلس: دون المطبع، دون سنة)، ٢١. وسيقيم الباحث عند الرجوع إلى هذا المرجع بذكر الكلمة المقتضب "قصة الإيمان"، لأن الباحث سيكثر رجوعا إليه في الفصل الثالث.

قال محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف في تكملة معجم المؤلفين، أن الشيخ الجسر ليس فقط في دوره وعمله مصنفا للكتب، بل كان نائبا عن الطرابلس في مجلس النواب اللبناني في عام ١٣٧٥ من الهجرة، ثم قام مفتيا لبلده طرابلس. ثم انقطع إلى النشاط العلمي، فألقى محاضرات. وفي عام ١٣٥١ من الهجرة، أعاد إصدار جريدة طرابلس التي كان يتولى رئاسة تحريرها من قبله والده حسين الجسر، وأخوه الشيخ محمد الجسر، وظل يصدرها عدة سنوات حتى عهد إليه بمنصب القضاء الشرعي في عام ١٣٥٦ من الهجرة.[٥]

وفي ثقافة الشيخ ونهجه الفكري والديني كان أبلغ الأثر هو كتاب ألّفه والده "الرسالة الحميدية. فضمن موضوع هذا البحث، أي رواية "قصة الإيمان"، أعظم ما في الرسالة من الأهداف الرئيسية من كتابتها.

والمحتويات في هذه الرواية الدراسة عن عصارة الفكر الفلسفي في عصر القديم، وعصر المتوسط، وعصر الحديث، في إثبات وجود الله ووحدانيته، ثم عن العلم الحديث الباحث في الكون والإنسان وفي مختلف المجلات والميادين، ثم بعد ذلك المقارنة بين ذلك وبين بعض آيات القرآن الكريم الباهرة مع كشف الالتقاء بينهما. ولايقف على ذلك، فإن المبحث الذي عرضه الجسر كذلك يشير إلى أن القرآن الكريم ليس بصنع إنس ولاجن، وتحقق ذلك بسبقه لعقول الفلاسفة والعلماء بزمن طويل، وإنما هو كتاب منزل من السماء من لدن عليم حكيم على قلب الرسول عليه الصلاة والسلام.

وأضاف أن القرآن المعروف بالإعجاز الأدبي واللغوي والبلاغي، إلى أن فيه إعجازا علميا وفلسفيا لم تدركه العقول من قبل، حتى أحضر الجسر كتابا على صورة الرواية "قصة

[٥] محمد خير، تكملة معجم المؤلفين (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ٧٠١.

الإيمان"، ليكون فاتحة فكر لدراسات كثيرة حاكته وسارت على منهجه في إثبات وجود الله ووحدانيته. وبذلك، ليعترف أن صلاحية القرآن وصوابيته يحيط كل زمان ومكان.[٦]

فرأي الباحث بعد أن ينظر كل ذلك من المعلومات، أن يعرض دراسته حولي مضمون هذه الرواية عن الفلسفة والوحي، أي القرآن الكريم، كيف مفهوميهما والتقائهما في إثبات وتحقيق وجود الله. ونظر الباحث أن هذا البحث كان ذا جذابة ومثيرا للاهتمام. وبالتالي، ليكون هذا البحث دافعا وحاثّا لطلاب العلوم على أن لايخشى الوقوع في ظلمة الإلحاد والضلال بسبب التعمق في الفلسفة، فإن السلامة والأمان في أعماق الأمور نجد فيها لؤلؤة البحر ذات قيمة عظيمة ونبيلة غالية.

ب. أسئلة البحث

بناء على خلفية البحث، يحتاج أن يجلب منها الباحثصياغة المشكلة، كي يتحقق بها المبحث المقصود ويتجلى ما هو تركيز هذا البحث منهجيا ومنظما. وكانت سؤالا واحدا أساسيا كما هو التالي:

كيف التقاء مفهوم الفلسفة والقرآن الكريم عن إثبات وجود الله في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نادم الجسر؟

ج. أهداف البحث

كان الباحث بعد أن يلقي تلك الصياغة عن المشكلة، لزم عليه أن يشرع في إحضار الأهداف من البحث، وكان جوابا لما في أسئلة البحث من الصياغة. فإنه التحليل والوصف بمفهوم الفلسفة والقرآن الكريم عن إثبات وجود الله في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نادم الجسر.

---

[6] http://www.tourathtripoli.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56:2009-11-16-08-45-37&catid=20&Itemid=24 (29 Agustus 2015)

د. أهمية البحث

كانت الأهمية التي يرجحصولها واقتباسها من هذا البحث على قسمين: قسم من جهة النظرية، وقسم من جهة التطبيقية.

١. أما من جهة النظرية، فإن هذا البحث العلمي بحث أدبي يستخدم فيه بمنهج الوصفي الفلسفي التفسيري وفقا لنظر فلسوف هانز جورج غادامير. فلذلك، يرجى من نتائجه أن يستطيع على إعطاء التصور والفهم عن مضمون هذه الرواية المقصودة حول مفهوم الفلسفة والقرآن الكريم، والالتقائ بينهما في إثبات وجود الله.
٢. وأما جهة التطبيقية، فيرجى من نتائج هذا البحث أن يعطي الأكاديميين المعلومات عن ذلك التصور والفهم وينتفعون بها، فيمكن أن يكون ما في هذا البحث استنادا لهم لحصول ما هو الصواب، فضلا في مجال الميتافيزيقيا وقضية إثبات وجود الله. وبه يمكن أن يثبت ويحصن في اعتقادهم وإيمانهم، حتى لاينزلقون ولايقعون في ظلمة الضلال، بل في الإلحاد، كما يستمسك به الأصوليون والمحافظون، من التفريق بين الفلسفة والدين كل الفراق، فيأبون على أن يمسوا الفلسفة.

هـ. حدود البحث

إذا نظرنا إلى موضوع هذا البحث، وجدنا أن ما في مضمون هذه الرواية، لاتتحدث عن الأمرين المذكورين في مشكلة البحث قفط. بل يطول مبحثها حول العلم والتقائه بالقرآن الكريم عن الدلائل في إثبات وجود الله تعالى.

فمن أجل ذلك، أراد الباحث إقامة التحديد في هذا البحث ويعيّنه تحت التركيز، وهو الذي يمكن وجود النظرية المرجعية في البحث،[٧] حول الأمرين المذكورين في صياغة البحث، وهو الوصف والتحليل عن مفهوم الفلسفة وبعض آيات القرآن الكريم في إثبات وجود الله، وعن الالتقاء بينهما على ما في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر. لكن مع ذلك، سيذكر فيه الباحث بعض مفهوم العلم الحديث عن نظامية العالم، لكي يتم الفهم عن ذلك الالتقاء.

وكذلك، أراد هنا الباحث أن يحدد في مفهوم الفلسفة، حول فلسفة الوجود (ontology) فقط. لئلايطول المبحث في هذا البحث، إن أقامه الباحث في إدراج مفهوم فلسفة المعرفة (epistemology) وفلسفة الأخلاق (axiology).

و. الدراسة السابقة

كان موضوع هذا البحث الرواية عنوانها "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن". ومبحثه دراسة وصفية فلسفية هرمينيوطيقية عن التقاء مفهومي الفلسفة والقرآن الكريم في تحقيق وجود الله على ما في تلك الرواية.

ولم يجد الباحث دراسة كانت تلك الرواية موضوعة لها أي ليس هناك دراسة يساوي مبحثها بهذا الموضوع, غير أنه يجد بعض المقالات يحتوي الخلاصة عن تلك الرواية. منها المقالة ألقاها الأستاذ محمد صلاح الدين المستاوي بطريق موقع الإنتيرنيت تحت الموضوع "قراءة في كتاب: *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن* تأليف الشيخ نديم الجسر" المرفوع في يوم الاثنين التاريخ الرابع من أكتوبر عام ٢٠١٠ م.[٨] فكانت هذه المقالة كالمراجعة لتلك الرواية.

---

[7] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*(Bandung: PT Rosdakarya, 2011), 97.

[8] http://www.mestaoui.com/قراءة-في-كتاب-قصة?lang=ar (05 september 2015)

ز. منهج البحث

أخذ الباحث بأن يستخدم المنهج في بحثه العلمي منهجا وصفيا، وهو المنهج الذي يعتمد على القياسات الدقيقة في الظواهر والوقائع المخصوصة بطريقة عرض الصورة والفهم، فطور الباحث المفاهم وجمع الحقائق من غير استعمال الأرقام والامتحان على الفروض.[9] فلايقف عند حدود الظاهرة، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك، فيحلل ويفسر ويقارن ويقيم بقصد الوصول إلى تقييمات ذات معنى بقصد التبصر بتلك الظاهرة.[10] ففيه شرع الباحث بعملية تحليل البينات على ما هو له باستعانة وانتفاع سؤال *"لماذا"* أو*"بماذا"* أو" *كيف حدث*" طول بحثه.[11]

١. مصادر البيانات

كانت المصادر التي تؤخذ في هذا البحث إما رئيسية وإما ثانوية. أما الرئيسية، فمأخوذة من موضوع هذا البحث، وهو رواية *"قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن"* مألف الشيخ نديم الجسر. وأما الثانوية، فهي مأخوذة من الكتب المتنوعة المتعلقة بما يحويه هذا البحث.

٢. طريقة جمع البيانات

أما الطريقة التي يستخدمها الباحث لجمع البيانات طريقة مكتبية. وهي الدراسة المقصودة بها جمع البيانات بوسيطة المواد الموجودة في المكتبة، مثل الكتب والصفحات والعمل الأكاديمي وغير ذيك من المألفات تتعلق بمحتوى هذا البحث.

٣. طريقة تحليل البيانات

---

[9]Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metodologi Penelitian Survai* (Jakarta: LP3ES, 1989), 4.

[10]رحيم يونس كرو العزاوي، مقدمة في منهج البحث العلمي (عمان: دار دجلة، ٢٠٠٧)، ٩٧.

[11]Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif, 11.*

والتحليل الذي يستعمله الباحث في هذا البحث هو التحليل الهرمينيوطيقي على ما رأى به هانز جورج غادامر.أما الهرمينيوطيقا في مجال النقد الأدبي، فهو المنهج الذي يتوسل به لفهم النص الموجوز، ويستخدم به في دراسة النص الأدبي.[١٢] وأما الهرمينيوطيقا الذي بدأ به هانز جورج غادامر، فهرمينيوطيقا حواري (dialectical hermeneutics).

وهو، على المختصر، أن يهتم بالمعنى الذاتي المتصل بالأفق الأملي (الوهم) المتبنى من تاريخية المفسر، ويفرض المعنى الموضوعي المستحيل تحققه، لما بين المفسر ومبدع النص من الزمانين المغايرين والتقليدين المختلفين. والحل فيه الجدالة والحوار بينهما، أي تاريخيتي المفسر ومبدع النص.

فيعرض الباحث هنا بيانات عن مفهوم الفلسفة، أي فلسفة الوجود، أولا. ثم يأتي ببعض الآيات من القرآن التي تتضمن عن الدلائل في إثبات وجود الله تعالى. فبعد ذلك، يشرع الباحث في إقامة التحليل عن الالتقاء بين مفهوم الفلسفة وما تضمنته تلك الآيات.

[12]Swardi Endraswara, *Teori Kritik Sastra* (yogyakarta: CAPS, 2013), 74.

الفصل الثاني

البحث النظري

المبحث الأول: هرمنيوطقا

أ. التعريف من هرمنيوطيقا

كانت تلك الكلمة (هرمنيوطيقا) مأخوذة من الفعل اليوناني Hermeneuein، ويعني "يفسر"، ومن الإسم Hermeneia ويعني "تفسير". ويبدو أن كليهما يتعلق لغويا بالإله "هرمس" Hermes، رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اطلع غلى الإلياذ والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس –كبير الآلهة– إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضا إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين التفكير الآلهة وتفكير البشر.[١]

ومن الممكن أن ينسب أن دور هرمس مثل دور نبي ورسول من عند الله يبلغ رسالته إلى قوم يبعث له أو إلى الناس جميعا بواسطة الوحي. ويفترض السيد حسين نصر أن هرمس هو نبي الله إدريس عليه السلام المذكور في القرآن الكريم. والمعروف أنه عليه السلام أول من يعلم الكتابة، وفن النساجة، والمحاكة، وعلم الطيب، وعلم التنجيم "Astrologi"، وغير ذلك من العلوم.[٢]

---

[١] عادل مصطفى، *فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطقا* (القاهرة: رؤية، ٢٠٠٧)، ٢٤.

[2] Edi Mulyono dkk, *Belajar Hermeneutika* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 16.

وإذا لاحظنا إلى ما ذكر من تقديم أصل كلمة هرمنيوطقا، وجد هناك تعلق تلك الكلمة أنها تتعلق ب"التفسير" وحتى ب"الترجمة"، خاصة في ما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة، التي يعتبرها المؤمنون وحيا إلهيا أو "كلمة الله"،ككيفية تفسير الإنجيل. ولكنها ليست بعيدة عن الأسئلة الأوسع حول كيفية قراءتنا لأي شيء على الإطلاق، وعن كيفية فهم –أو الفشل في فهم– النصوص التي نقرأها، وعن كيفية الاختلاف بيننا على معنى النصوص، وعن الوضعية التي يجد بعضنا معنى عميقا في بعض النصوص في حين تبدو غير ذي معنى بالنسبة لقرّاء آخرين. فالهرمنيوطقا لم تكن أبدا سكونية، إذ أن الكيفية التي نقرأها بها النصوص نفهمها هي متغيرة باستمرار، تماما كما يتغير فهمنا لأنفسنا.[٣]

فمن هنا، يعلم أن التعريف من الهرمنيوطقا هو نظرية أو فلسفة عن تفسير المعنى، وذلك مشار إليه من أن كلمة هرمنيوطقا، التي هي مأخوذة من الفعل اليوناني hermeneuien، يعني به "يفسر" أو "يؤول" أو "يترجم". ومع ذلك يريد الباحث بها أن لايقف بالمعنى الظاهر، بل أن يغوص في بحر المعاني الواسعة والأمثل من النصوص وقع عليه التفسير الهرمنيوطيقي.

وهناك بعض الخبراء الذين ألقوا التعريفات من مصطلح هرمنيوطيقا. منهم جيمس روبونسون، ذكر التعريف من الهرمنيوطيقا أنها اصطلاحا هي التفسير والتصريح من المعنى الخفي إلى المعنى الواضح بواسطة استخدام اللغة. ومنهم براتن كارلد، وقد ألقى تعريفه بأحسن ما كان، أنها المفهوم العلمي عن التفسير والفهم على النص أو الواقع بالماضي، ليعرف معناهما تماما كاملا، فيتمكن منهما التطبيق على ما اقتضى به الحال.

[٣] دايفيد جاسبر، *مقدمة في الهرمنيوطيقا*، ترجمة وجيه فانصو (الجزائر: الدار العربية للعلوم، ١٠٠٧)، ٢١–٢٢.

وهذه الكلمة "الهرمنيوطقا" استعملت حديثا عند ما ألحت الحاجة إلى مبحث جديد يقدم القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، فتتميز "الهرمنيوطقا" Hermeneutics عن "التفسير" Exegesis بأنها منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه. فإذا كان "التفسير" وقفا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن "الهرمنيوطقا" قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه.

وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد، ليشمل الأدب ويشمل النصوص بمختلف أنواعها.[٤] وأما معنى كلمة التفسير، في الأصل، هو الكشف والإظهار. وفي الشرع، هو توضيح مهتى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة.[٥] وأما التأويل فمعناه صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى يحتمله.[٦] فمن هذا التعريف، بان تميز كلمة "التأويل" عن كلمة "الهرمنيوطقا" مع استعمالهما. وكذالك كلمة "الترجمة"، فإنها نقل الكلام وتفسيرها من لغة واحدة إلى آخرى.[٧] فشمول لفظة "الهرمنيوطقا" يحيط الكلمات الثلاثة، بل أوسع من ذلك.

وقد وجد هناك التعريفات الستة الأخرى، واختلف تلك التعريفات باختلاف المقتضى الثقافي والقرون وتطورهما متدرجا. ولكن ليس للباحث هنا تقديمها، لأن تلك التعريفات على انعكاس التطور التاريخي من الهرمنيوطيقا. وسيقدمها الباحث في القسم التالي تحت المبحث عن التاريخ والتطور من الهرمنيوطيقا.

ب. تاريخ الهرمنيوطقا وتطورها

---

[٤] عادل مصطفى، *فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطقا*، ٦٨.

[٥] الجرجاني، معجم التعريفات (القاهرة: دار الفضيلة، دون سنة)، ٥٧.

[٦] نفس المرجع، ٤٦.

[7] www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ترجمة/ (19 september 2015)

كان التاريخ لتطور الهرمنيوطقا ونشأتها يجري بتنوع التغيرات والنقلات. فإنه قد حصل لها الاهتمام من كثير من المفكرين والعلماء والأذكياء، بالخاصة منذ زمن النهضة الغربية. فكل من هؤلاء المفكرين يختلف بينهم الآراء عن الموضوع والمفسر. فمن أخذ بعملية التفسير يلزم عليه أن يعرف الرسالة المتضمنة مع نيل النص وضع عليه العمل التفسيري، ثم يلزم عليه أن يفهمها جيدا حتى كان ما أوله غريبا صار أنانية المفسر نفسه. لذلك، كان الفهم الصحيح المتزيد إنما يحصل بمجردة التمسك على المعرفة الصحيحة. فليس الأمر معروفا إن لم يعد بناؤه.[٨]

فانطلاقا من ذلك، كان المفكرون الذين يعيشون في العصور والخلفية المختلفة، يقدم النظرة والآراء والحدود عن مفهوم الهرمنيوطقا. فهذا هو العرض عن ذلك، مع كونه انعكاسا لتطور الهرمنيطقا من زمن إلى زمن.

١. هرمنيوطقا بتعريفها نظرية في تفسير الكتاب المقدس

فقد ذكر في القسم السابق أن الاستعمال هذه من أول الأمر هو التأويل للكتب المقدسة. فمن هنا يبدو التحكيم التاريخي عن الهرمنيوطقا. فمع ظهور حركة الإصلاح البروتستاني ظهر الحاجة لأن يفسر الكتاب المقدس بدون عون سلطة الكنيسة الكاتوليكية. فكهنة البروتستنت القاطع صلتهم بسلطة الكنيسة، لهم تفسير للكتاب المقدس بغير استناد إلى تفسير سلطة الكنيسة. وبالنظر إلى إكانية وجود التفسيرات العديدة لأي نص إنجيلي، بدأت الحاجة إلى تأسيس المبادئ أو النظام للتفسير الصحيح.[٩]

٢. هرمنيوطقا بتعريفها منهجا لفقه اللغة (فيلولوجيا)

---

[8] Edi Mulyono dkk, *Belajar Hermeneutika*, 20.

[٩٩] عادر مصطفى، فهم الفهم، ٦٨.

فبعد ما كانت العقلانية متطورا ومتقدما، فحينئذ، يتطور فيلولوجيا القديم في عصر النهضة، وكذالك يتطور كثيرا عمل النفسير للكتب المقدسة (الانجيل). فصار الهرمنيوطقا المستعملة في تفسير الكتب المقدسة، منهجا مساويا لتفسير النصوص الأخرى، يعني فيلولوجيا القديم. منذ العصر الوسطى حتى الآن، كان المنهج الهرمنيوطقي في تفسير الكتب المقدسة لابد له أن يتمسك على النظام يتمسك به المنهج التفسيري الفلولوجي. في القرن التاسع عشر، الخبراء الذين وضعوا عن هذه الدراسة منهم فريدريك شليرماخر، وفريدريك أوجويسط، وفريدريك أست.

٣. هرمنيوطقا بتعريفها علما لفهم لغوي

بدأ بهذا شليرماخر، أن الهرمنيوطقا هي العلم أو الفن للفهم. فالحاصل منه ليس مجرد "هرمنيوطقا فيلولوجي"، بل يتسع إلى "هرمنيوطقا العامة" التي كانت أصولها مسندة لكل أنواع تفسير النصوص بمعنى العام. فهذه هي العلامة لبدء الهرمنيوطقا غير المخصوصة المستغرقة للمناقشة الحديثة.

٤. هرمنيوطقا بتعريفها أساسية منهجية في للعلوم التاريخية (الإنسانية)

الخبير الذي بادر هذا هو فيلهلم دلثاي المعروف في نهاية القرن التاسع عشر. وهو الذي كان اهتمامه بالتاريخ يدمج كثيرا بالفلسفة يقصد به تطوير النظرة الفيلولوجية متكاملة وشاملة ولاتشبكها العقيدة الميتافيزيقية مع أن لايغرقها الظن. كانت الهرمنيوطيقا أساسها تاريخيا، يعني لايزال المعنى متغيرا بتعديل التاريخ. حتى كأن التفسير كالمائع الجاري ليس له النظام الثابت.

٥. هرمنيوطيقا بتعريفها فينومينولوجيا الوجود وفهما وجوديا

رأى مارتين هيدجر، الذي اطلع إلى منهج فينومينولوجيا لـ"ادموند هوسرل"، أن الهرمنيوطيقا على هذا التعريف هي التي لايتصل بقاعدة تفسير النصوص ولايتصل أيضا بالمنهج لعلوم التاريخ (الإنسانية)، بل هي يتصل بالتعبير الفينومينولوجي من طريق وجود مجرد الإنسان الحقيقي. وزيادة على ذلك أن الفهم والتفسير كلاهما شكل لوجود الإنسان. وكان رأي هيدجر هذا يحصل بربح الردود الإيجابي من أحد تابعيه غادامير، أنه يطوّر الهرمنيوطيقا الفلسفية منهجيا، بتربيطها مع الجماليات (Aesthetics) والفلسفة حول الفهم التاريخي.

٦. هرمنيوطقا بتعريفها نظاما تفسيريا

بول ريكور، هو الذي أراد إعادة التعريف من هرمنيوطيقا كنظرية للتفسير (Exegesis) النصي. فالهرمنيوطيقا عنده هي القاعدة تعين التفسير، والجزء من النص أو مجموعة من الرموز تعتبر نصا، وعملية الشرح ينطلق من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي.[١٠] أما المراد من النص الذي كان موضوعا للتفسير هو بمعنى العريض، فهو إما رموز وإما حلم وإما أساطير المجتمع والأدب ورموزهما.

وفي التقليد الإسلامي كذالك تعرف الهرمنيوطيقا بوصفها منهجا للتفسير والتأويل في النص القرآني. وهذا المجال العلمي الذي كان جزأ من دراسة الفلسفة يتطور بشكل كبير عند خبراء التفسير المسلمين في المعاصر. المذاهب في الهرمنيوطيقا ينقسم إلى ثلاثة فرق. الأولى: الموضوعية التقليدية. وهي الفرقة التي تنظر إلى أن ما في القرآن الكريم من المعاني يلزم فهمه وتفسيره وعمله في اليوم، كما هو يفهم ويفسر ويعمل في حالة التي ينزل فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويبلغه فيها إلى أصحابه.

[10] Edi Mulyono dkk, *Belajar Hermeneutika*, 20-24.

والثانية: الموضوعية الحداثية. وهي الفرقة التي رأى أن المعنى الأصلي هو المهم، ولكن هذا المعنى مستخدم بوصفها نقطة الانطلاق لقراءة القرآن الكريم في اليوم، فهو ليس رسالة رئيسية من القرآن. لذلك، كانت الأجهزة المنهجية الأخرى محتاجة في تفسير آيات القرآن الكريم، وبه يلزم أن يسعى كشف ما من المعاني المضمونة وراء الرسالة الرئيسية النصية.

والثالثة: الشخصية. وهي التي يأكد أن التفسير كان تمامه من شخصية المفسر. فكل الأجيال يستحق أن يفسر تفسيرا تقتضيه الحالة التي يتطور فيها الثقافة والعلوم والمجتمع الذي فيه يعيش المفسر.[١١] وهذا المنهج الأخير هو الذي قد لاءمه هيدجر وغادامير من أن التفسير الصحيح هو الذي يصدر من تاريخية المفسر المتصلة بتاريخية المبدع النص.

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا من وجهة النظر لهانز جورج غادامير (الحوارية)

أ. من هو هانز جورج غادامير؟

فمن أول الأمر هنا، ينبغي للباحث أن يقدم أولا سيرة الخبير الفلسوف هانز جورج غادامير، من حياته، ونشأته العلمية، آرائه الفلسفية، ثم تأليفاته الباهرة. لكي يكون مدخلا مسهلا للفهم إلى ما عرضه حول مفهوم الهرمنيوطيقا. وكذالك، كي يكون سببا دعميا لسرعة المعرفة لكيفية مفهوم الهرمنيوطيقا الحوارية لغادامير.

ولد هانز جورج غادامير في ماربورغ في ١١ فبراير عام ١٩٠٠ م، تعلم الفلسفة في الجامعة في تلك المدينة إلى الأساتيذة مثل نيكولاي هارتمن ومارتن هيدجر، وتعلم أيضا إلى أهل اللاهوت البروتستاني رودولف بولتمان. وولد غادامير في ٢٥٠ سنة بعد وفاة ديكارت

[11] Abdurrohim, "TA'WIL DAN HERMENUTIKA, SEBUAH PERBANDINGAN", JURNAL PUSAKA, 4 (Januari-Juli, 2015), 48-49.

في ١١ فبراير ١٦٥٠، فلا يمكن أن ننكر أن تأثير المنهج الديكارتي على تأويلية غادامير في بعدها الإبستمولوجي.[١٢]

وفي سنة ١٩٢٢، حصل درجة دكتوراة فلسفية. وفي سنة ١٩٢٩، كان محاضرا خاصا في ماربورغ، ويصبح أستاذا في سنة ١٩٣٧. وفي سنة ١٩٣٩، ينتقل إلى ليبزينغ، ثم إلى فرانكفورت في سنة ١٩٤٧، وصار أستاذا في جامعات في هتين المدينتين. ويعد من سنة ١٩٤٩، كان غادامير درس في جامعة هايدلبيرغ، ثم أستاذا زائرا في جامعات أوروبية وأمريكية حتى معاش تقاعده.[١٣]

وفي ١١ فبراير من سنة ٢٠٠٠، بلغ عمره سنة المائة واحتفلت الجامعات الألمانية، وخصوصا هايدلبيرغ وأكاديمية العلوم بهايدلبيرغ بفيلسوفها، آخر أقطاب الفلسفة التأويلية بعد شلايرمخر ودلتاي.[١٤]

وفي بداية مشواره الفكري لم يكن غادامير غزير الانتاج، لأن أول كتابه المشهور المسمى ب"الحقيقة والمنهج" قد أصدره في سنة ١٩٦٠، وعمره ٦٠ سنة. ولكن قبل ذلك كتب غادامير رسالته الجامعية حول "ماهية اللذة في حوارات أفلاطون" تحت رعاية بول ناتورب (١٨٥٤-١٩٢٤) أشهر مؤرخي الفلسفة، وكان عمره لم يتجاوز ٢٢ سنة. وعند ما كان غادامير يتعلم عند نيكولاي هارتمان، لم ير حوله سوى الحضور القوي للكانطية الجديدة الوضعية في المجال العلمي. وكان إقباله على دراسة وترجمة أفلاطون دليلا على نفوره من الموضة الجامعية في عصره.

---

[١٢] محمد شوقي الزين، *فلسفة التأويل* (بيروت: الدار العربية للعلوم، دون سنة)، ١٠.

[13] Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika*, 142-143.

[١٤] محمد شوقي الزين، فلسفة التأويل، ١١-١٢.

وتأثير هسرل وهيدجر على المسار الفكري لغادامير كان واضحا عندما درس على يديهما الفلسفة في فريبورغ، وإعجابه كان كبيرا برائد وجودية هيدجر الذي وجد في فلسفته مفاتيح فكرية ومفاهيم هامة في بناء فلسفته التأويلية.[١٥] ففي فكرته الفلسفية ظهر أن الفهم (uderstanding) ليس من أحد المواقف الذي يمارسه الإنسان بين كل المواقف الأخرى الممكنة. فهو عند هيدجر، يلزم عليه النظر موقفا أساسيا في وجود الإنسان، أو أن الفهم طريق لكيفية وجود الإنسان نفسه.

انطلاقا من ذلك، كانت هرمنيوطيقا لغادامير لاينطق الهرمنيوطيقا الفلسفية، بل ينظر فلسفة هرمنيوطيقية. يعني أن فكرة غادامير لايجرد على التركز في إحدى عمليات الفلسفة، بل يحيط في كثير من العمليات الفلسفية الأخرى. وهذه الفكرة تنظر كل الموضوعات للفلسفة، يعني الهرمنيوطيقا من ناحية خاصة.[١٦]

قبل ظهور هيدجر وغادامير، الكلام عن الهرمنيوطيقا يختلط بتنظيم العلوم الحديثة التي كانت خصوصيتها منهجية، فكل علوم ما محكوم بعلميته إن كانت لديه قاعدة تجريبية. كانت الهرمنيوطيقا حزأ ملازما من عالم الوضعية الذي يشترط بالمناسبة مفهوم "قابل للقياس" (objectivism). فهذه العقدة تولد الارتباك في مجال الهرمنيوطيقا، لأنها بوصفها علما تأويليا، لايمكنها مرتجلا مفكوكا من شكل وحدة المفسر أو من القارئ نفسه الذي كانت لديه تاريخية خاصة.

كان إميليو بيتي، ومارتين شلايرمخر، وفيلهلم ديلتاي هم الخبراء الذين لديهم الفكرة لهذه الموضوعية، وإن اختلف الموضوعية السياقية بين بيتي وبين شلايرمخر ودلتاي، ولكن مع

---

[١٥] محمد شوقي الزين، فلسفة التأويل، ١١.

[16] Kaelan MS, *Filsafat Bahasa, Masalah dan perkembangannya* (Yogyakarta: PARADIGMA, 2002), 207.

ذلك، كل واحد منهم يشترك في اشتراط الهرمنيوطيقا الخالصة من تداخل التاريخية من المفسر. أما موضوعية شلايرمخر ودلتاي فتركيزها تراوح في مبدع النص فقط، فكلاهما أطلق نفسية المفسر على أن يعبر العصر الذي يفصل بين تاريخيته إلى تاريخية مبدع النص.

وأما بيتي فأكثر التركيز من موضوعيته هو النص. فهو يطرح أنواع التفسير الثلاثة المأكدة لموضوعيته. الأولى: الإعادة المعرفية، وهي المقدمة الأصيلة، أي الفهم النفسي. والثانية: الإعادة الاستنتاجية، وهي أن يعيد الصناعة والترتيب، ويهدف به الاتصال بين التجربات. والثالثة: المعيارية، وهي أن يعطي الدلائل في أدائها.

فمن هذه الحاسمية، أحضر غادامير نقيضه الأقصى بهرمنيوطيقا الفلسفية. فإن الجهد الموضوعي لايكون إلا يظل مجرد العبث لمن كان مفسرا للنص، لأن بين المفسر ومبدع النص ما يفصلهما من التقاليد المختلفة المستحيلة اختلاطهما، وأن المفسر لايمكن أن يخرج من دائرته الثقافية المؤثرة للطبيعة التي تعطي اللون الخاص في تفسيره الهرمنيوطيقي. ففي ذلك، كان الأهم هو الحوار الإنتاجي بين الزمن الماض والحاضر، وهذا لايتحصل إلا بواسطة اللغة.[١٧]

ب. الهرمنيوطيقا الحوارية

ففي هذا القسم، شرع الباحث بأن يعرض المبحث عن المفهوم حول الهرمنيوطيقا الحوارية التي قد قدمها الخبير والفلسوف هانز جورج غادامير، بعد أن عرض الباحث عن ما يتعلق به من سيرة حياته العلمية وآرائه الفلسفية. فالآن، سيقدم في هذا القسم عن الفكرة الهرمنيوطيقية لهانز جورج غادامير.

[17] Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika*, 144-146.

فبشكل قاطع، كان الإطار من هرمنيوطيقا غادامير يتعلق الأصول الخاصة الثلاثة: وهي ١) الحقيقة على أنه "لاخفي". ٢) اللغة والفهم (ferstehen). ٣) العلاقة بين الحقيقة والمنهج. وسيأتي الباحث بشرحها مفصلا، كما هو التالي:

١. الحقيقة على أنه "لاخفي"

ذكر أن فكرة غادامير الهرمنيوطيقية تتأثر من الفكرة الفلسفية لهيدجر عن الكينونة (dasein). فمن أمر صعب أن نعرف غادامير قبل أن نعرف هيدجر، أي آراءه الفلسفية، لتأثير منهج فهم هيدجر عن الهرمنيوطيقا إلى فكرة غادامير الهرمنيوطيقية.

فقد يكثر هيدجر في كلامه عن الكينونة ويتشعب إلى كثير من الأمور الأساسية من الإنسان الذي هو، كما ذكره هيدجر، "الكون" نفسه. والكينونة هي المركز لبحثه في "فينومينولوجيا هرمنيوطيقي" التي بدأها هيدجر بنفسه. وذلك إشارة إلى أن فكرته ثابتة بخاصة أن عملية "فينومينولوجيا هرمنيوطيقي" تسعى لأن يرفع الكينونة (dasein) خارجة من مخفيته.[١٨]

فالبيان عن الكينونة عند هيدجر، أنه يرفع المبحث أن "الكون" هو الأمر الذي قدم عنه الإنسان استفهامه الأونطولوجي وهو أيضا المخلوق الوحيد يستفهم عن "الكون". الإنسان حقيقته هو "الكون" (sein) الكائن هناك (da). أي الإنسان هـ لايكون مرتحلا، لكن دائما يتعلق تعلقا وثيقا بـ"كونـه نفسه. فالإنسان متورط دائما ومطاردة عن "كونـه.

ومن المنسي عنه، أن فكرة هيدجر محيطة على فترتين، أي يشتهر هناك هيدجر الأول وهيدجر الثاني. أما ما يسبق الذي قد ذكره الباحث هو الفكرة عن هيدجر الأول.

[18] Kaelan MS, *Filsafat Bahasa, Masalah dan perkembangannya*, 194.

وأما هيدجر الثاني، فكانت فكرته ما يُذكَر بـ"kehre"، المقصود به حرفيا "العودة". وهذا هو سبيل يلزم سلوكه كمدخل في ولاية فكرة هيدجر الثاني.

وكان التركيز من فكرة هيدجر الثاني هذا، أنه يدرك أن الـ"غير مخفي" من "الكون" هو الحدث الأساسي الأصلي الذي يمكن فيه التحليل عن "الكون" ولاينكس. ومسألة التالية هي السبب من أن الحقيقة مفهومة بـ"غير مخفي" (unverborgenheit).

يبدأ هذا من تفسير الكلمة اليونانية "alethea" يعني به الحقيقة. فهذه الكلمة يفسرها هيدجر بأن معناها هو الـ"غير مخفي"، لأن الأصل هذه الكلمة يتركب من كلمتي "a"، يعني بها "لا"، ومن "lethe"، ويعني بها "مخفي". وعند فينومينولوجيا، كانت الكائنات الوَعْوِيَّة هي الظاهرة، يعنى بها: "ما يبدو". فعند هيدجر، كانت فينومينولوجيا بالفعل كائنة في الفلسفة اليونانية في الدرجة الأساسية، وهي أن "الكون" يبدي نفسه. كان "الكون" لايخفى (متفتح) وكائن في "الكينونة والزمان" الذي يكون ويدرك فيه الوصف عن الحقيقة على أنها الـ"غير مخفي"، أي "الكون" على أنه عملية أساسية.[١٩]

وقد أصبح هذا مرجعية لغادامير في فكرته أن الحقيقة هي الـ"غير مخفي"، وهذا أيضا يكون إشارة في أن غادامير يرفض مثلا على أن الهرمنيوطيقا منهجية، لأن الفهم الذي يحث عليه غادامير هو المستوى الكوني (ontological)، لا المستوى المنهجي (methodological). وعنده أيضا، أن الحقيقة تنور المناهج الفردية، والمنهج يحبس ويبطئ الوصول إلى الحقيقة. والحل في ذلك هو الحوار، لا المنهج، لأن في عملية الحوار كانت الفرصة لأن يطرح الأسئلة فيه أكثر إمكانا من عملية المنهج.

[١٩] نفس المرجع، ١٩٥-١٩٦.

والتجربة الهرمنيوطيقية التي كانت جوهرا من الهرمنويطيقا الفلسفية، هي التجربة عن الانفتاح والانكشاف، لأن الانفتاح إلى التجربة يبدأ بالحثّ من تلك التجربة نفسها. والهرمنيوطيقا الفلسفية تهدف تعيين أن الفهم هو الانفتاح والاستجابة السمحة إلى ما كان أن يُفهم. وهذا الإجراء مختلف كثيرا بالهيمنة المنهجية في العلوم الحديثة، لأنها يغط الحيثية من الحقيقة.[٢٠]

ولأن الحقيقة، عند غادامير، هي الانفتاح والانكشاف، فيلزم عليه أن يغادر من التقليد، لا من المنهج أو النظرية. فإن الانسان يقدر أن يفهم لأن لديه التقليد، وهو بعض من التجربة، فليس للتجربة إلا أن تغادر من التقليد. فعلى سبيل الوضوح، أن الفهم عن الحقيقة على أنها وحدة غير مخفية لايمكن وصولها إلا بعد أن يقف من التقليد. فهذلك هو السبب الذي يُنظر طريقا لوجود الكينونة.

٢. اللغة والفهم (*ferstehen*)

ويواصل غادامير بأن اللغة هي التراكم من التقليد مع كونها وسيطة إلى الفهم، فالحقيقة التي تنظر "غير مخفي" لايفهم إلا من خلال أو في اللغة. فلذلك، جعل غادامير اللغة قضية مركزية في الهرمنيوطيق الفلسفية.

المفهوم الأساسي عن حقيقة اللغة رفضه على كون اللغة رمزا. لأن وضع اللغة على أنها رمزا ينزع قوتها الأصلية ولايقضيها إلا رمزا وحده. وبه كانت العلاقة الأساسية بين المحادثة والفكرة تتآكلت حتى أصبحت علاقة أداوية فقط. وكذلك، كانت الكلمة أداوة للفكرة وأساسا يناقض الفكرة والمرموز. وليس هناك علاقة عضوية برهانية بين الكلمة

[20] Inyiak Ridwan Muzir, *Hermanautika Filosofis Hans Geog Gadamer* (Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA,2010), 99.

والمرموز. فاللغة لاتكون إلا رمزا ينفصل عن خلفيته. فكأن التفكير ينفصل عن الكلمة، وبالكلمة كان المدلول يرمزه الدال.[٢١]

انطلاقا من هذه السخرية، كانت اللغة، عند غادامير، يلزم أن تفهم أنها تدل على نشأتها تاريخيا، يعني تاريخية معانيها ولغويتها وبنائها الجُمَلي (syntax). فبذلك، كانت اللغة تظهر بأشكال مختلفة في المنطق التجربي والحقيقة، وخاصة ،في التجربة التاريخية والتقليدية.[٢٢] فبذلك، ليست اللغة مجرد القبول من الإنسان في العالم، بل ظهور الحقائق على أن الإنسان لديه العالم بالكل.

فمن هنا، نعلم أن أحدا لايمكن له أن ينكر أن الفهم عن النص، وإن كان المتفهم يشعر أن نفسه يمزج في نفس المبدع، لايستطيع أن يعيد في إخراج الحدث الأصلي في ذهن مبدع النص، بل يمكن له أن يخضر النص الذي دل عليه طريق المتفهم في فهم ما يقال في ذلك النص.[٢٣] ومن هذا، لأحد ينكر أننا هنا نبحث عن النفسير ولا عن مجرد الاستنتاج، بل عن الشرح الجديد للغة ولقارئها. والهدف من هذا الفهم أن يلزم له أن يكون وسيلة لأن يعتقد أنه لايمكن الترهيب الفاصل الأساسي، يعني تاريخية المفسر ومبدع النص.

ومن المعقول، وهذا مغادر من تلك المعرفة، أن غادامير يعرف اللغة بأنها ليست شيئا كانت جهة تعيينه محمولة لمجرد الإنسان، بل كانت للحالة. فعلى سبيل المثال، إذا قال إنسان "الشجرة خضراء"، فهذا ليس انعكاسية من الإنسان على أنه أصل تلك القضية. فالذي يحصل على الاهتمام هناك ليس شكلا ظاهريا ولا أن الواقع الظاهر (الشجرة) هو الوجود المتبنى من ذاتية الإنسان نفسه. ولكن الشجرة هي الوجود المتبعد في وجوده القطعي.

---

[21] Munsur Hery dan Damanhuru Muhammad, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2005), 240.
[22] Edi Mulyono, *Belajar Hermenutika*, 149.
[23] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode* (Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2010), 468.

كانت اللغة لاتنتج الصيغة من شيء الذي يمكن لنا أن نعرفه من قبل، ولكن الشيء هو الشكل، يعني الوجود أو الكينونة (Being) في فهم يمتلئ من معان. فلذا، لاتكون الكلمات التي يترمز منها الأشياء الموضوعية تُعبَّر تعسفية أو بدون تروٍّ، بل مغادرا من تلك الموضوعية ومقتضيا من العقد الموجود قبل التعبير.[٢٤] فالعمل الهرمنيوطيقي لايستند من الإجراء على أصل القضية، ولكن يجري من نفس الموضوع.

كان التطبيق من اللغة على أنها تجربة وتقليدا، أصبح دورا مهما في عملية الفهم الهرمنيوطيقي. ومن الواجب من هذه العملية قبل أدائها اشتراط كون الأفهام القبلية (Vorverständnis) لمن أراد أن يؤدي علمية التفسير، حتى لابد منها بنية الحوار والتواصل بين المفسر والنص الذي وقع إليه التفسير. وإلّا، يصعب عليه أن يحصل فهما تفسيريا.[٢٥]

وأراد الباحث هنا، أن يقدم المتغيرات التطبيقية في الهرمنيوطيقا الغادامييرية، وهي كما يلي:

١. الفهم القبلي (Vorverständnis)

كان المفهوم من هذا المصطلح، من أول الأمر، مغادر من النظرة المنهجية لرودولف بولتمان ويطبقها في جميع دائرة التفسير من أعماله. ويحصرها باصطلاح الذي صنعه بنفسه (Vorverständnis)، ويظهر أن هذا المصطلح صيغة من الهيكل الصداري (fore-structure) من الفهم لمارتين هيدجر.

كان الفهم القبلي هذا هو علاقة الحياة القديمة مع أصل القضية التي وجدت تعبيرها في النص مباشرة كان أولا، ويرشد عليه كل الاختبار أو التحقيق ملازما للفهم التفسيري.

---

[24] Edi Mulyono, *Belajar Hermenutika*, 150.

[٢٥] نفس المرجع، ١٥١.

فمن ذلك، كان الفهم القبلي، على أنه عنصر رئيسي من النظام الافتراضي، لاينبغي إزالته، بل لابد من إظهاره في الوعي لكي يُختبَر خطريا عندما جرى الفهم على النص.[٢٦]

وقد ذكر الباحث أن غادامير يطلب الذاتية من التفسير ويفرض الموضوعية مثل ما طلب مذهب شلايرمخر ودلتاي بالهرمنيوطيقا الكلاسيكي. فإن دلتاي مثلا، قد طلب من التفسير المفهوم الموضوعي من سلطة النص والمبدع.

وقد نفى دلتاي الفهم القبلي (Vorverständnis) في عملية التفسير، لأن به يستحيل للمفسر أن يدخل في عالم (تاريخية) المبدع، وبالقطع يختلف ذلك العالم عن عالم المفسر نفسه. فهنا طلب دلتاي من المفسر أن يتوفّر في علم النفس لأن يقدر على أن يعرف الخلفية والرؤية والبعثة من المبدع المتراكمة في النص. وكذالك، طولب المفسر أن يفرّ تماما من تاريخيته التي كان فيها، ويصهر بتاريخية المبدع لكي يسكن بداخليته.

فوجد هناك المناقضة بين هذه القضية وبين ما طلب به غادمير. فعنده، إذا اضطرّ المفسر أن يفرّ من تاريخية نفسه، فكما يهلك نفسه. فإنه لاطلب منه على أن يكون في التفسير الهرمنيوطيقي إدراك المعنى الأصلي من النص، ليس التفسير مثل أن يأخذ النص ويبحث منه المعنى الذي قصد به المبدع. للنص التسامح ولايشترط في فهمه أن يدرك ما هو المقصود من المبدع. فالتفسير بنفسه وسيلة لإثراء المعاني الكثيرة من النص الإنتاجي.

وبالتالي، فمن الذي كان سببا لطلب غادامير، فإن بين تاريخيتي المفسر والمبدع خليج مستحيل عبوره. فإن المفسر لايمكن له أن يخرج من دائرة تاريخيته بالقطع، فهذا عبث محض. فالتفسير هنا، كأنه وظيفة لانهاية لها، كل الأزمنة يلزم أن ينفذ تفسيره بنفسه الموافق بما قد اقتضاه الأحوال في تلك الأزمنة. فعند ما كان لدينا الفهم، فذلك لأن علينا التقيد وأننا

[26] Ahman Norma Permata, *Hermeneutika Kontemperer: Hermeneutika sebagai metode, filsafat, dan kritik* (Yogyakarta: FAJAR PUSTAKA BARU, 2003), 152-153.

هدف من تقليد ما كنا فيه من المكان والزمان.[٢٧] وهذا، إذا انفككنا من فضفاض تقيدنا بذلك التقليد.

فمن كل ذلك نعرف أهمية وجود الفهم القبلي للمفسر في إجراء عملية التفسير الهرمنيوطيقي. وبالطبع، كان هذا مغادرا من تاريخية المفسر حين أراد أن يدخل في النص يدور عليه التاريخية مجردة.[٢٨]

٢. الحوار والتواصل

التوفير التاريخي من المفسر والفهم القبلي في عملية التفسير يوجب وجود الحوار والتواصل بين النص مع تاريخيته وبين المفسر الذي كان له تاريخية أخرى مختلفة، فيمكن لكليهما الأخذ والعطاء. وهذا الحوار والتواصل الذين يظهران عند التقاء التاريخيتين المختلفتين من شأنه ان يؤدي إلى الفهم الجديد.

كانت هذه العملية الحوارية هي الالقاء الأسئلة من النص مع تاريخيته على المفسر، والمفسر مع تاريخيته التي يوجد الفهم القبلي له، الذي سمّاه غادامير بالتاريخ المؤثر (Wirkunggesschicte)، يعمل ما عمل به النص، يعني إلقاء الأسئلة على النص. فهذا الحدث الذي وقع فيه الحوار، سوف يتولد منه الفهم الجديد المتصل بين الأمرين. وسمّى غادامير هذا الحدث الحواري بـ"صهر الآفاق" (Horzontvershmelzung). فهذا كان وسيلة لأن يتوسط لما بين الزمان الماضي والحاضر، أو بين الغريب واللازم العادي.

ووظيفة المفسر أن يدرك هناك السؤال من النص الذي يتجهز على أن يحضر الجواب لذلك السؤال، فالمقصود بالفهم عن النص هو الفهم عن السؤال. وفي نفس الوقت، كان النص بمنزلة الموضوع من التفسير بوسيطة إحضار المفسر الملقي للسؤال إلى ذلك النص.

---

[27] Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutika* (Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA GROUP, 2007), 196.
[28] Edi Mulyono, *Belajar Hermenutika*, 151-153.

والمنطق في هذه الحالة، يعني التساؤل والإجابة، انسحاب النص إلى الحدث من خلال الإدراك في الفهم الذي ينعكس من الإمكانية التاريخية. فالأفق معناه غير محدود، والانفتاح في النص والمفسر يستوفي النظام، يعني العناصر الهيكلي في صهر الآفاق. وفي هذا المفهوم الحواري، كان المفاهيم التي يستخدمها الغير، نصا كان أو "أنت"، مستردّ الحصول عليها بطريق الدخول في فهم المفسر. لذلك، كان الفهم من المفسر عن سؤال النص كأن ما يفهم عن أسئلة نفسه. وبه انفتح إلى الممكنات من المعاني الآخرى.[٢٩]

فإذا كانت المتغيرات من الهرمنيوطيقا الآخرى يميل إلى النفي والإهمال فيما وقع هنا من أن لكل التفسير والتأويل الفهم القبلي أو التقليد الكامن أو الأهداف العملية أو اللغة والثقافة الخاصة، فإن غادامير، على وجه التحديد، جعل كل ذلك جزأ من كلية الدورة الهرمنيوطيقية. وأزيد من ذلك، أن التفاعل بين الموضوع ذي معنى وبين عامل التفسير ليس شيأ يحدث بمرة واجدة.

وليست عملية الفهم عن النص محققة إلا بوجود مشاركة القارئ أو المفسر،لأن من الأساسي، كان المفسر يشارك في إصدار المعنى. فليس ذلك المعنى انعكاسا بالطبع، كما في النظرية التقليدية، ولاتكرارا، كما في النظرية الاستنتاجية، بل هو إعادة الإنتاج. فالظاهر هنا، أن الدورة من هرمنيوطيقا غادامير تُشكِّل مثل الدائرة الفهمية يتصل بها الموضوع وقع فيه التفسير بذاتية المفسر، أي صهر الآفاق (Horzontvershmelzung).[٣٠]

٣. العلاقة بين الحقيقة والمنهج

[29] Ahman Norma Permata, *Hermeneutika Kontemperer: Hermeneutika sebagai metode, filsafat, dan kritik, 165.*

[30] Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010), 119-120.

وفي هذا القسم، لازم للباحث أن يوضح ما قد تقدم من أن غادامير رفض الرأي الذي كلم بأن الهرمنيوطيقا هو المنهج في العملية التفسيرية عن النص. يعني، لا بد للمفسر من أن يرجع إلى النظام الثابت لكي يكون معنى النص موضوعيا أساسيا كما وضع فيه المبدع.

بالحقيقة، كان غادامير لاينافي موقف المنهج، ولكن يؤكد أن الحقيقة ليست تحقيقا من الإجراء المنهجي. ليس المنهج، على سبيل الإطلاق، وسيلة وحيدة لاستنتاج الحقيقة. وهي سوف يتحقق إذا كان المفسر يجاوز الحدود المنهجية.[٣١] وهذا البيان يغادر من المفهوم العالمية من الهرمنيوطيقا الفلسفية، بأنها ليست بمجرد الجهد في تحصيل الفهم التاريخي من النص. وهذا يحقق أن التفهم البشري لايكون منهجيا، بل تاريخيا ولغويا وحواريا.

والفكرة، بأن الحوار يقدر على إحضار الإمكانية للنظر التأملي إلى التجربة على أنه حركة وعملية لأن يفهم شيأ وقع علله التفسير، هي الدلالة على أن الحوار أكثر أهمية من أنه منهج وحده. فلذلك، كانت الهرمنيوطيقا هي الطريقة لكينونة عالمية الفلسفة، ولييت بمجردة القاعدة المنهجية، كما تكون أساسا للعلوم الإنسانية.[٣٢]

المبحث الثالث: العرض عن رواية "قصة الإيمان" وفكرة الشيخ الجسر عن الإيمان

أ. وصفية رواية "قصة الإيمان" وفكرتها الرئيسية

وقد تقدم في خلفية البحث بيان عما حول هذه الرواية من المضمون، لكن كان مجملا. وسيعرض الباحث عنه على سبيل أفصل مما في الخلفية، لكي تتضح ما قد أراد فيه المألف من المقصود كتبت له هذه الرواية.

---

[31] Edi Mulyono, *Belajar Hermenutika*, 155.

[32] Munsur Hery dan Damanhuru Muhammad, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, 252-253.

كانت هذه الرواية "قصة الإيمان" من إحدى مألفات الشيخ نديم الجسر، مع أن هناك كثير من مألفاته الهائلة الرائعة. وأخرجه الجسر في طبع أنيق على ورق صقيل تبلغ صفحاته حولي ٤٥٠ من القطع المتوسط.

كانت من ضمنه العرض عن الآراء لفلاسفة اليونانية القديمة والفلاسفة المسلمين فالحديثة حولي فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة. فهي إقامة البحث المطول والمفصل عن طريقة حصول العلم للإنسان وعن الأصول من خلق العالم والكون، في شكل قصة دافعة، مع استخدام اللغة الجميلة الجذابة الرائعة.

ومع ذلك، كان في هذه الرواية العرض عن آراء الفلاسفة مرتبة، مبدأة من فكرة الفلسوف عن أصول العالم، ثم يُتمّ ما بعدها نقائصها وغلطاتها. فكانت الأراء الصائبة ثابتة ومؤكدة. أما الآراء تعتبر مهملة وليست خارجة من فكر ذي ميل وخيال وهذيان فنقدها الفلسوف الآخر بعدها.

وكانت هذه الرواية هي من روعة الخيال من الشيخ الجسر التي تحاول افتراض الادعاء بأن الفلسفة والدين لايأتلفان وأن العقل والنقل لايجتمعان وأن الفلسفة هي سبيل للإلحاد. فجائت كمجموعة من أنواع دراسته ورصيد معلوماته بأوفر نصيب عما حولي ثلاثة المباحث الرئيسية، الفلسفة والعلم والقرآن.

بدئت هذه الرواية من عرض الآراء الفلسفية عما سلك فيه أفكار الناس من قضايا حولي أصول العالم، منذ الفلاسفة اليونانية القديمة، حتى تنتهي بمدرسة أرسطو وأتباعه. ثم لحقه العرض عن آراء فلاسفة الإسلام الشرقية الذين يعيشون في العصر الذهبي للإسلام. ثم يمر إلى العرض في آراء الأفكار للفلاسفة الأوربية الحديثة، هم الذين يعيشون في العصر تطورت الفلسفة في أوربا. فبعد أن انتهى من تلك المباحث، شرع بالعرض عن حولي العلوم

الطبيعة. فعرض في القسم آراء العلماء الطبيعية حديثة ويقارنها بالعلماء المسلمين. ففي آخر القسم عرض الجسر عن بعض آيات القرآن ويقارنها بما تقدم من تلك الآراء الصائبة.[٣٣]

ومما يجعلنا لانملّ على قراءة هذه الرواية أن الطريقة التي تستخدم في عرض تلك المباحث من أفكار الفلاسفة والعلماء ومن ترتيب الآيات القرآنية هي على شكل قصة تحتوي على الحوارات، يعني المحادثة تدور بين المعلم الفلسوف المتبحر وبين التلميذ المتحيرة أصابه الشكوك في مسألة شغلت منها أفكار الأمم.

وبعدما أظهر المعلم شفقته وعرف ما قد أصاب ذلك التلميذ المتحير أرسل يقول:

"وارحمتاه لكم ياشباب هذا الجيل... أنتم المخضرمون بين مدرسة الإيمان من طريق النقل، ومدرسة الإدرال من طريق العقل. تلوكون قشورا من الدين وقشورا من الفلسفة، فيقوم في عقولكم أن الإيمان والفلسفة لا يجتمعان، وأن العقل والدين لايأتلفان، وأن الفلسفة سبيل الإلحاد. وما هي كذلك ياولدي، بل هي سبيل للإيمان بالله من طريق العقل الذي بني عليه الإيمان كله. بل الفلسفة، ياولدي، بحر على خلاف البحور يجد راكبه الخطر والزيغ في سواحله وشطآنه، والآمان والإيمان في لجه وأعماقه".[٣٤]

فكان هذه المقال الذي وجد في هذه القصة مبطلا لمن زعم أن العقل إذا سعى صاحبه في معرفة الظاهر فقط، فلا يصل إلى ما هو منادى به الحق. وإنما سينزلق في ظلمة الضلال والإلحاد، حتى –والعياذ بالله– الكفر.

ب. فكرة الشيخ نديم الجسر عن الإيمان

وفي هذا القسم، شرع الباحث إلى أن يعرض لمحة عما عند الشيخ نديم الجسر من الفكرة عن الإيمان وردت في روايته الرائعة "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن". وكان

[33] http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1201. (21 November 2015)

[٣٤] "قصة الإيمان"، ٢١.

هذا شيئا يعد مهما، فبه سيكون معينا في فهم المفهوم من البراهين نقلا أو عقلا في إثبات وجود إله العالم، أي الله الخالق الواحد الأحد.

وكان في رأي المألف، ماكان مصبوبا في هذه الرواية "قصة الإيمان"، من أن الإيمان الذي لم يتبنى من طريق التفكر العميق فيما يبعثه، فهو ليس بإيمان كامل. وفي هذا قال الجسر: "وليس في الإسلام إيمان يتناقض مع العقل ولا نص يتناقض من العقل، فكل نص يوجب ظاهره تناقضا عقليا في الذهن يتحتم علينا تأويله تأويلا يرتفع به التناقض العقلي".[٣٥]

وقال أيضا في وصف هذه القضية:

"ليس في الإسلام إيمان قلبي روحاني يكتفي بالتخيل أو الإلهام أو التلقين أو التقليد بدون أن يعتمد على أدلة العقل إذا نضج العقل وبدأ التفكير. أما الإيمان الذي يسمونه إيمان العجائز، فإنما هو مقبول من باب العذر ورفع الحرج من العاجزين. والقرآن يكره الجمود على تقاليد الآباء والأجداد، إذا هذه التقاليد تناقض أحكام العقل القاطعة، ويهزأ بهؤلاء الجامدين، ويسخر من الخرافات والأساطير، وليس فيها أسرار يحدث تصورها تناقضا عقليا في الذهن".[٣٦]

فالإسلام، إذان، هو الدين السماوي يجعل العقل سبيلا للوصول إلى الحق.

وعند نقطة ما، كان الشيخ الجسر يلقي رأيه في الرد على من قال بأن العلم الذي حث به الإسلام هو العلم الشرعي فقط، فيكتب مقالا في جريدة النهار. فيقول:

"الحث عام يشمل على الجين والطب وكل علم ينفع الناس. وليس أدل على ذلك من الآية التي يخلع فيها القرآن وصف الخشية الكاملة على علماء الطبيعة، ويكان يحصرها بهم، بقوله تعالى:

---

[٣٥] نديم الجسر، "شبابنا المثقف أمام الإيمان والتدين"، *علماء وأعلام كتبوا في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية* (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١)، ٣٦٢.

[٣٦] نفس المرجع، ٣٨٩.

أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ٢٧ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ٢٨

فهل العلماء هنا هم علماء الشريعة والفقه، أم علماء الطبيعة العالمون بأسرار النواميس في الحياة والنبات والمطر؟".

وهذا بيان بأن القرآن يجعل للعقل السلطان الأعلى في إدراك كل معاني الحق والخير، من أتفه الأمور، كإماطة الأذى عن الطريق، إلى أعظمها وهو وجود الله تعالى الخالق إله العالم.

وكان الشيخ نديم الجسر، عندما يدخل عالم الفلسفة ويتعمق في بحورها، يبدأ درسه من الفلسفة القديمة حتى الحديثة. فيحرص على القيام بالكتابة عن الفلاسفة والمفكرين، نظرية أو فكرة من الهؤلاء. فيكتب فيها بأن الفلسفة هي محاولة العقل إدراك كنه المبادئ الأولى: كنه المادة وأصلها وعلة وجودها، ومعنى الزمان والمكان، وكنه العقل وحقيقته. ويخلص بأن الفلسفة كانت وما زالت في وجودها، عبارة عن البحث عن الله.[٣٧]

هكذا كان الجسر يقدم أراءه حولي الفلسفة وحقيقتها بأن الأسرار المكنونة في الفلسفة، من آن إلى الآخر، وفي كل الحضارات الإنسانية، هي البحث عن الوجود المطلق، يعني وجود الله. وإن اختلف الفلاسفة في طريقة بحثهم.

ج. التعريف من الفلسفة على ما في رواية "قصة الإيمان"

37 http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=9165&article=265484#.VlbU79IrLDc. (21 November 2015)

كان الهدف من الباحث بإتيان العرض عن التعريف من الفلسفة هنا، أن يتم العرض عن النظرية التي استعملها، ويقصد به المدخل في المفهوم الفلسفة، تسهيلا عندما دخل في المبخث الذي يوضح فيه ما في الأهداف من هذا البحث، وهو معرفة البيان عن التقاء المفاهيم الفلسفية حول القضية عن إثبات وجود الله تعالى مع الوحي، يعني بعض الآيات القرآنية المثبتة وجود الله تعالى.

فالفلسفة في النظرة اللغوية هي كلمة يونانية (phiposophia). وهي مجموعة من كلمتين، هما "philo" و "sophia". فأما الأولى (philo) فمعناها العشق بمعنى واسع،أي الإرادة والعزم. فلذلك، عزم وأراد السعي على الوصول إلى المقصود. وأما الثانية (sophia) فمعناها الحكمة بمعهى الذكاء والمهارة، والمعرفة العميقة.إذان، فالمعنى من كلمة الفلسفة هي إرادة وعزم إلى الوصول إلى ما هو المقصود، والعشق إلى الحكمة. أي الإرادة والعزم العميقين للوصول إلى حالة ذات حكمة ومهارة.

وإن قيل "هل كان معنى الحكمة والمهارة المدلول من كلمة "sophia" هنا يدل عليهما فقط؟" فالإجابة هنا أن معناها من الناحية اللغوية واسع جدا في عصر هوميريوس. فهو ليس فقط ماهرا وحاكما في المجال العلمي، والدائرة التي ترتدي فيها الاستخبارات والاستيعابات فهي دائرة الحكمة والمهارة. وقال هوميروس في هذا الوصف أن الخشاب يكون ماهرا وحاكما.[٣٨] فلذلك، لاتستطيع النظرة اللغوية أن تمثل وتعبر معنى الفلسفة.

وأما التعريف من الفلسفة في النظرة الاصطلاحية فلها التعريفات الكثيرة من آراء الفلاسفة الخبراء. منها ما قاله أفلاطون: "إنما الفلسفة هي المعرفة عن كل الأشياء". ومنها ما قاله أريسطو طاليس: "الفلسفة هي البحث عن السبب والأساس عن كل الأجسام".

[38] Ahmad Tafsir, *FILSAFAT UMUM "Akal Dan Hati Sejak Zaman Thales Sampai Capra"* (Bandung: PT REMAJA ROSDAKARYA, 2005), 9-10.

والفاربي عرف الفلسفة بأنها علم يعرف به العالم الموجود ويهدف التفتيش عن كنهها الحقيقي". وأما الفلسوف ابن رشد قد عرفها بأنها "حكمة على أنها المعرفة المستقلة مستغنية بأن يدركها الإنسان، لأن الإنسان قد فضله الله تعالى بالعقل. والفلسفة هي ما قد نادى به القرآن لكي يعظم الإنسان صنعة الخالق في حدائق الكون.[٣٩]

وأما ما كان في رواية "قصة الإيمان" من التعريف عن الفلسفة. فقد ذكر فيها: "....قالوا في تعريف الفلسفة: "إنها النظر في حقيقة الأشياء"، وقالوا: "علم المبادئ الأولى"، وقالوا غير ذلك. أما أنا، فإني أعرف لك بأنها "محاولة العقل إدراك كنه جميع المبادئ الأولى".

ثم قال:

"فهي تريد أن تعرف حقيقة كل شيء وكنهه وأصله وغايته. ولاتكتفي بالظواهر فقط، بل تريد التجوز إلى البواطن. ولاتكتفي بهذا العالم المحسوس، بل تريد أن تعرف ما وراءه، وما كان قبله. وتريد أيضا إن تعرف من الذي خلقه، ومن أي شيء خلقه، ومتى خلق. وتريد أن تعرف ما هو هذا الخالق، وما كنه ذاته، وما حقيقة صفاته، وما هو هذا الإنسان، وما حقيقته، وما هو عقله، وكيف يتم إدراكه، وما مبلغ هذا الإدراك من الصحة، وما هو الخير، وما هو الجمال، ولم كان الخير خيرا، والجميل جميلا، إلى غير ذلك من الأسئلة لاتنتهي، سعيا وراء معرفة المبادئ الأولى لكل شيء".[٤٠]

وكان هناك الفرق بين الفلسفة والعلم، فإن العلم يكتفي بدرس ظواهر هذا الكون ونظمه ونواميسه. وأما الفلسفة فلاتكتفي بذلك الدرس، بل تبحث في أصل الكون وعلته وحقيقته، كما سبق بيانه. فالعلم الطبيعي مثلا، يكتفي بدرس المظاهر الطبيعية للمادة، من

[39] Soyomukti, Nurani, *PENGANTAR FILSAFAT UMU*. (Yogyakarta: AR RUZZ MEDIA, 2011), 99-100.

[٤٠] "قصة الإيمان"، ٢٦.

غير أن يفكر في أصلها وعلة وجودها. فهذا بمعنى أن كل الفلسفة علم، وليس كل علم بفلسفة.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
PUSAT PERPUSTAKAAN

الفصل الثالث

عرض البيانات وتحليلها

ففي هذا الفصل أن يأتي بما هو المطلوب من هذا البحث العلمي، من التقاء مفهوم الفلسفة وما ورد في القرآن الكريم عن إثبات وجود الله تعالى. فكان الباحث هنا يجد في تلك الرواية، "قصة الإيمان"، ثلاثة المفاهيم عن ذلك:

١. ما يستدل به بعض الفلاسفة بدلالة نظام العالم، وتسمى بالدلالة النظامية.
٢. والثاني، ما يستدلون به بدلالة حدوث العالم، وتسمى بالدلالة الحدوثية.
٣. والثالث، ما يستدل به بدلالة انقسام الموجودات إلى مستحيل وممكن وواجب. وتسمى بالدلالة الوجوبية.

وهناك دلالة أخرى مستقلة، ألقاها إيمانويل كانط، دلالة القانون الأخلاقي. وهي الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى بما للإنسان من العقل الآخر الأصلي الذي سماه كانط بالعقل العملي، وعرفنا هذا العقل الآخر باسم "الضمير"، وسيطيل الباحث البيان عنه في القسم الأخير من هذا الفصل.

أ. الدلالة النظامية

١. المفهوم الفلسفي

فالبيان عن هذه الدلالة، أي الدلالة النظامية، كما ذكره الجسر في روايته "قصة الإيمان"، أن يستدل بما في مكوت السموات والأرض من أشياء مركبة ومتنوعة التي تستحيل فرضها أن تكون خلقت وتكونت بهذا التنوع. فهذه الصور والأشكال من النتوعات المركبة، ولا سيما الحية منها، كانبات والحيوانات والإنسان خاصة. فأن العقل لايعقل أنها قديمة،

لأنها، مع مركبتها ومتغيرتها، يستحيل أن تكون قديمة. ومعنى أنها حادثة، أنها مركبة ومصنوعة بعد أن لم تكن.[١]

وبعد أن أثبت العقل ذلك، فلينظر إلى كل ما ظهر في هذه الكائنات من الذرات والعناصر، ونظم وقوانين ونواميس، ونسب وروابط وعلائق، وأقدار وأحجام وأوزان، ومدد وأوقات وأزمان، وصور وأشكال وألوان، وحركات ووسكنات وأوضاع، وأجناس وأصناف وأنواع. فبعد ما نظرنا في كل ذلك من عدد الأشياء الموجودة في ملكوت السموات والأرض، عرفنا أنه لا سبيل لحظ المصادفة على أن يكون سببا لوجود هذا العالم.[٢] إذان، فقد ثبت أن لوجود هذا العالم الموجد المبدع المدبر المنظم المرتب لكل الظواهر فيه. وهو الإله الخق، الله سبحانه وتعالى.

وكان **أفلاطون** هو أول الفلاسفة القائلين بوجود الله، وبأنه الخالق للعالم، والمدبر لأمره. ويقيم أهم البراهين على ذلك، برهان النظام. فيقول: "إن العالم آية في الجمال والنظام، ولا يمكن أبدا أن يكون هذا نتيجة علل اتفاقية، بل هو صنع عاقل، كامل، توخى الخير، ورتب كل شيء عن قصد حكمة".[٣]

وكان هذا الرأي الفلسفي، ملاقيا بالفيلسوف قبله، **أناكساغوراس**، حيث قال، "أن الجمال والنظام في هذا العالم لايمكن أن يكون من نتيجة القوة العمياء". ثم قال: "من المستحيل على قوة عمياء أن تبدع هذا الجمال والنظام اللذين يتجليان في هذا العالم، لأن

[١] "قصة الإيمان"، ٢٩٠.

[٢] "قصة الإيمان"، ٢٩٦-٢٩٨.

[٣] "قصة الإيمان"، ٤٠.

القوة العمياء لا تنتج إلا الفوضى. فالذي يحرك المادة هو عقل رشيد بصير حكيم".[٤] فأراد بمحرك المادة إله العالم. وهو الله سبحانه وتعالى.

وبذلك القول كان أناكساغورس يدور حول الإيمان بإله العالم، حين أدرك بعقله السليم أن هذا النظام المحكم لايمكن أن يصدر إلا عن عقل حكيم. وهذا ما جعل أرسطو يقول بأن أناكساغورس الوحيد الذي احتفظ برشده أمام هذيان أسلافه، من السفسطائيين.

وقد وقع هناك التقاء فيما رأى به العقل السليم **أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد**، الذي بدأ بدلالة العناية والاختراع، وكانت هي الدليل الذي دعا به الشرع في إثبات وجود الله. وهذه الطريقة لاتتعين بالخواص، بل بالجمهور. ومع ذلك، كانت هذه الطريقة من أنواع الدلالة النظامية.

فبدأ ابن رشد طريقته بأنها تنحصر على جنسين: أحدهما، طريقة الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله. ويسمى هذا بـ"دليل العناية". والطريقة الثانية، ما يظهز من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية، والعقل. ويسمى هذا بـ"دليل الاختراع".

فأما دليل العناية، فيبنى على أصلين: أحدهما، أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان. وثانيهما، أن هذه الموافقة هي من قبل فاعل قاصد مريد لذلك بالضرورة. إذ ليس أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي بالمصادفة. مثل وجود الليل والنهار والشمس القمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الفصول الأربعة له، والمكان الذي هو فيه، وهو الأرض. فبالجملة، أن منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس.

[٤] "قصة الإيمان"، ٣٥.

وأما دلالة الاختراع، فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات كلها، ووجود السموات. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات المنتظمة. ولذلك، كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفة، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي والانتظام في جميع الموجود، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء، لم يعرف حقيقة الاختراع والانتظام.[٥]

فبهاتين الدلالتين الواضحتين، يشير ابن رشد إلى موافقة وجود الكائنات بوجود الإنسان، المشيرة إليها دلالة العناية، وانتظام المخترعات في هذا العالم، المشيرة إليه دلالة الاختراع، لا بد أن يكون هناك إله يوجد كل هذه الكائنات ويحدثها، وليس وجوده من غيره، وإلا فهو حادث أيضا. فيحتاج، إذان، إلى محدث، حتى يوجب ذلك الدور والتسلسل، وهذا مستحيل.

وقد استدل، في إثبات وجود الله تعالى، **هنري برغسون**، الفلسوف الحديث، بما استدل به ابن رشد. حيث قال بأن إدراك حقيقة الوجود إنما يكون بالنظر إليه وإلى حركته (ككل متربطة الأجزاء). وفي ذلك، أن فيها نظام وترتيب العجيب، فنثبت أن دلائل القصد والتصميم في الكائنات المتحركة، تجعل فكرة التكوين بطريق المصادفة في حكم المستحيل عقلا.[٦]

فلذلك، أحسن برغسون استدلاله بأخذ المثال من أبصار الحيوانات العجيبة. فإن لكل أجناس الحيوانات أدوار وظروف وأحوال ومؤثرات مختلفة، ولكن هناك يوجد إحدى أعضائها يتفق فيه كل من هذه الحيوانات بصورة واحدة، وهي البصر أو العين. فهل يقنع

---

[٥] "قصة الإيمان"، ١٠٢-١٠٣.

[٦] "قصة الإيمان"، ١٧٧.

العقل السليم بأن هذا العضو المتفق كان من أثر الانتخاب الطبيعي المبني على المصادفة. والحال، أن اختلاف الأدوار والظروف والأحوال والمؤثرات يقتضي، في النتيجة، اختلاف كون حاسة الأبصار، يعني اختلاف العيون. ولكن الأمر الواقع ليس كذلك، بل لاتؤثر في اتفاق حاسة الأبصار بصورة واحدة.[٧]

إذان، كان هذا النظام لايمكن أن يكون من نتيجة تلك الانتخاب الطبيعي، بل هناك الخالق، القدير، الحكيم، المصور، المدبر لهذه الكائنات كلها. وهو الإله الواحد الذي لا إله إلا هو، الذي له ما في السموات والأرض وما بينهما من المخلوقات.

وقد عرض **طاماس أكوينس** بهذه الدلالة النظامية، بل بالدلالتين غيرها، يعني الدلالة الحدوثية والدلالة الوجوبية. فالأولى فقد قال بأن في هذا العالم شواهد لاتحصى، تدل على ما فيه من النظام، حتى في الجمادات التي تتحرك بطريقة منظمة، فلايمكن وجود هذا النظام والأحكام إلا إذا كانت هناك قوة عاقلة، التي خلقت الأشياء. وإن في وسعنا أن نعرف، بطريق الفهم الطبيعي، أن الله موجود، وأنه واحد، لأن وجوده ووحدانيته تتلألأ في عجائب العالم وحسن تنظيمه.

وقال في الدلالة الحدوثية بأن الحركات كلها تنشأ من حركات سابقة، وهذه تنشأ من أخرى قبلها، وهذه إما أن تنتهي إلى محرك أول، أو تستمر في النشوء من حركات أسبق بتسلسل لا نهاية له، ولكن هذا مستحيل عقلا، فالواجب هو ما قبله.

وكذلك، قال في الدلالة الوجوبية، بأن ما في هذا العالم هو من الوجود الممكن، وهو ما قد يكون ولايحتم أن وكون، وهذا الممكن لا بد أن يعتمد على الضروري الذي لا بد أن

[٧] "قصة الإيمان"، ١٧٨.

يكون، وهو الوجود الواجب عقلا، وهو الله.[٨] وقد ذكر هنا الباحث الدلالتين الأخيرين، لكي يكتفي عنه في القسم الذي بحث فيه عن تلك الدلالتين.

٢. الآية القرآنية الملتقية بالمفهوم

وأما الآيات القرآنية التي شاهدت عن هذه الدلالة، أي النظامية، فكثيرة، فاكتفى الباحث بأن يذكر بعضا منها الجامع ما من تلك المفاهيم الفلسفية. فمنها قوله تعالى:

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾[٩]

وفي تفسير هذه الآية، أخذ الباحث ما أقام به محمد رشدي بن على رضا الحسني في كتابه المسمى بـ"تفسير المنار". فقوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض)، أي وما فيهما من عجب عجائب. ففيها آيات بينات كثيرة الأنواع، يدهش المتأملين بعض ظواهرها. تتألف هذه الأجرام السماوية من طوائف يبعد بعضها عن بعض بما يقدر بالملايين وألوف الملايين من سني سرعة النور. ولكل طائفة منها نظام كامل محكم، ولايبطل نظام بعضها نظام الآخر، لأن للمجموع نظاما عاما واحدا يدل على أنه يصدر من إله واحد، لا شريك له في خلقه، وتقديره، وحكمته، وتدبيره.

وأقرب تلك الطوائف ما يسمونه النظام الشمسي، نسبة إلى شمسنا هذه التي تفيض أنوارها على أرضينا، فتكون سببا للحياة النباتية والحيوانية فيها، والكواكب التابعة لهذه الشمس مختلفة في المقادير والأبعاد. وقد استقر كل منها في مداره وحفظت النسبة بينه وبين الآخر بسنة إلهية منتظمة حكيمة يعبرون عنها بالجاذبية العامة. ولولا هذا النظام، لانفلتت

[٨] "قصة الإيمان"، ١٠٦-١٠٧.

[٩] سورة آل عمران: ١٩٠.

هذه الكواكب السابحة في أفلاكها، فصدم بعضها بعضا، وهلكت العوالم بذلك. فهذا النظام آية على الرحمة الإلهية.

وجرم الأرض ومادتها وشكلها وعوالمها المختلفة، من جماد ونبات وحيوان، لكل منها نظام عجيب وسنن إلهية مطردة في تكوينها، وتوالد ما يتوالد من أحيائها، وغير ذلك حتة لو دققنا النظر في أنواع الجمادات من الصخور المختلفة الأنواع، والجواهر المتعددة الخواص والألوان، لشاهدنا من النظام فيها ومن أنواع المنافع في اختلافها وتنوعها ما نعلم به علم اليقين أنها ترجع في ذلك إلى إبداع إله حكيم رؤوف رحيم لا شريك له في الخلق والتدبير.

ومعنى قول الله تعالى (واختلاف الليل والنهار)، أي بالزيادة والنقصان والنور والظلمة. والاختلاف أن يجيء أحدهما فيذهب الآخر، ويطول هذا فيقصر ذلك، وكل ذلك بحسبان، مطرد في جميع الأقطار والبلدان ومثله اختلاف الفصول باختلاف مواقع العرض والطول. فكل ذلك منافع ومصالح للناس، وآيات بينات على وجود مبدع هذا النظام المطرد ورحمته بعباده يسهل على كل أحد أن يفهمها وإن لم يعرف أسباب ذلك الاختلاف وتقديره.[١٠]

وقال محمد عبد اللطيف بن الخطيب، بأن معنى قوله تعالى (لآيات)، أي لعبر. (لأولي الألباب)، أي ذوي العقول.[١١] فهذا مناسب بما رأي به محمد رشدي بأنهم الذين ينظرون في أسباب ما قد سبق، ويذكرون حكمها وأسرارها، ويميزون بين منافعها ومضارها، ويستدلون بما فيها من الإتقان والإحكام، والسنن التي قام بها النظام، على قدرة مبدعها وحكمته، وفضله، ورحمته، وعلى استحقاقه للعبادة إليه دون غيره وبريته، وبقدر ارتقاء العقل

[١٠] محمد رشيد بن علي رضا الحسيني، *تفسير المنار* (مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٠)، ٤٧-٤٨.

[١١] محمد عبد اللطيف بن الخطيب، *أوضح التفاسير* (مصر: المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤)، ٨٨.

في العلم والعرفان يكمل التوحيد في الإيمان، وإنما يشرك بالله أقل الناس عقلا وأكثرهم جهلا.[١٢]

٣. البيان في التقائهما

فهذه الآية تدل تضمنها على أن في كل الكائنات نظام ترتيب وتدبير عجيبة. فلذلك، هل يقال بأن الذي خص كلا من هذه الأشياء بما اختص به، ورتبها على نظامها العجيب، مشتملة على المنافع حسب مصلحة المخلوقات مع ذلك الإتقان، هو حركة أجزائها الفردة الخالية عن كل معرفة وإرادة وتدبير، أم يقال بأن الذي أبدعها كذلك هو العليم المريد القادر الحكيم.

وكذلك، ما قاله هؤلاء الفلاسفة الذين سبق ذكرهم، فإنهم يتفقون بأن كل ما يوجد في هذا العالم لم يخل من الحركات والأدوار والأحوال والنظام الترتيب التدبير والموافقة، يدهش كل من تأمل فيها. وهم، كذلك، يزعمون أن لذلك المذكور، لا بد من موجد أول، مدبر أمور كل ذلك، ومنظم أحواله. وهو الإله الواحد الخالق الحكيم.

وقد أظهر الشيخ الجسر، في رواية "قصة الإيمان" كل ما يدل على أن للعالم إله مدبر لجميع أموره، بحسب ما أضاء به العلم الحديث، وأن حقائق العلم الحديث لايمكن أن تتنافى مع حقائق الدين الحق. وسيذكر هنا الباحث عن ذلك بعض ما كتب الجسر في رواية "قصة الإيمان".

فإن العلم الحديث عرف أن السماء ذو سعة، ولم يكن ذلك يخطره قلب بشر في العصر الذي نزل فيه القرآن، والقاطع أن القرآن قد أشار إلى ذلك، بقوله تعالى: وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾[١٣]. ومع ذلك، تدرك هذه السعة في هذا الزمان الحديث.

---

[١٢] محمد رشيد بن علي رضا الحسيني، *تفسير المنار*، ٥٢.

وكذلك، ما في بناء السماء من نجوم لاتعد ولاتحصى، وما لهذه النجوم من مواقع تستحق أن تكون محلا للقسم العظيم يقسمه الخلاق العظيم. فإن العلماء، من قبل، يحسبون أن هذه النجوم ثابتة لاتنتقل ولاتجري. أما الآن، فقد ثبت لهم، ثبوتا لا ريب فيه، أنها تجري، وأن النظام الشمسي كله يجري في السماء كما تجري كل النجوم في تجرتنا وفيما وراءها، جريانا عجيبا لمستقر لها كما في قوله تعالى: وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ [١٤]

فذلك كان من العجائب السماوية على ما عرف به العلم الحديث، ولكن قبل أن يعرف الناس هذا من العلم أبعد من العصور، هناك كتاب أنزل بواسطة لسان النبي المأمون المخبر عن ذلك إلى الناس. لذلك، من أين أن نثبت أن كل ما أعجب العقول، من أمور السماء، هو من حظ المصادفة،[١٥] فذلك عن السماء.

وأما ما أعجب من أمور الأرض، كذلك، فقد بين ذلك الجسر في هذه الرواية. بأن الأرض التي سكنّا فيها، فيها آيات كثيرة، تدل على أن هناك قصد وحكمة ونظام في وجودها وخلقها. فهي، كما ذكره الجسر، السيار الوحيد في العالم الذي يصلح للحياة.

فقربها من الشمس معتدل، بالنسبة إلى السيارات الأخرى. والحرارة التي تصل إليها معتدلة. وكثافتها تفوق كثافة كل السيارات، حتى الشمس. وجاذبيتها معتدلة. ودورتها اليومية معتدلة وكافية لأحداث نهار وليل معتدلين صالحين للسعي والراحة. ودورتها السنوية

---

[١٣] سورة الذاريات: ٤٧.

[١٤] سورة يس: ٣٨.

[١٥] "قصة الإيمان"، ٣٠٦-٣٠٧.

معقولة وكافية لأحداث فصول معتدلة صالحة لأرواء الزروع وإنضاجها. وكانت تمتاز بالماء والهواء الصالحين للحياة.[١٦]

وكذلك، ذكر الجسر عن الاختلاف بين الليل والنهار. فإنه ذكر ذلك على ما عرفه العلم الحديث، في الآيات التي ورد فيها ذكر "التكوير" و"إيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل".فإننا رأينا فيها البيان الصريح، منذ أربعة عشر قرنا، لكروية الأرض وحركتها اليومية التين يتم بهما اختلاف الليل والنهار.

فإن التكوير لايكتمل معناه إلا مع كروية الأرض وحركتها اليومية. إذ لايكون معنى التكوير واضحا، لو كانت الأرض مبسوطة تطلع الشمس عليها وتغيب عنها، كما كان رأي الأقدمين. لأن قوله تعالى: يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ [١٧]، وقوله تعالى: يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا [١٨]، يتجلى فيها كلها معنى التلاحق، وأن تكوير كل منهما على الآخر يجري في آن واحد، فكلما لف الليل على النهار في جزء من الأرض، لف مثله النهار على الليل في الجزء الذي يليه، ولايتصور هذا المعنى مع تصور الأرض مبسوطة ساكنة، لأن الشمس إذا طلعت عليها أنارتها من أولها إلى آخرها، دفعة واحدة، وإذا غابت عنها أظلمت دفعة واحدة.[١٩]

فذلك المذكور، من أمور السماء والأرض، ومن أمر الاختلاف بين الليل والنهار، هو بعض ما أظهره الجسر في رواية "قصة الإيمان"، حول بيان العلم الحديث، عما أعجب العقول. ويدل على استحالة حظ المصادفة في وجود العالم المشاهد. إذان، كان هذا

---

[١٦] "قصة الإيمان"، ٣١٧-٣١٨.

[١٧] سورة الحج: ٦١. وسورة لقمان: ٦٩. وسورة فاطر: ١٣. وسورة الحديد: ٦.

[١٨] سورة الأعراف، ٥٤.

[١٩] "قصة الإيمان"، ٣٢١.

الإظهار للجسر ينحصر إشارته إلى الدلالة النظامية فقط، لامجال للدلالتين غيرها. لأن العلم الحديث يكشف عن النظام والحكمة والقصد من الخلاق العظيم في هذا العالم، وإن كان لايعني أن العالم حادث، يحتاج إلى من أحدثه، لأن الدلالة النظامية، بشكل غير مباشرة، كذلك، يعني أنه يدل على الدلالة الحدوثية والدلالة الوجوبية.

فهذه الدلالة النظامية، التي وجدت في هذا العالم من الظواهر والحركات والتغيرات المنظمة والمرتبة، تدمر وتهدم حظ المصادفة. وقد ذكر الجسر عن هذه القضية، يعني عن استحالة حظ المصادفة في نظام العالم والترتبه، بكلمات منظمة جذابية رائعة، حيث يمثل ذلك بالمطبعة فيها نصف مليون حرف مفرقة في صناديقها، قلبت زلزال الأرض القوية صناديق الحروف على بعضها وبعثرتها وخلطتها.

ثم جاء بعد ذلك مخبر بأن الحروف قد تألف من اختلاطها بالمصادفة عشر الكلمات، تؤلف جملة مفيدة. فهذا الخبر مستبعد جدا من تصديقنا. ثم إذا جاء هناك مخبر بأن الحروف، بكمالها، كونت عن اختلاطها بالمصادفة كتابا كاملا من ٥٠٠ صفحة ينطوي علو قصيدة واحدة تؤلف بمجموعها وحدة كاملة مترابطة متلائمة منسجمة بألفاظها وأوزانها وقوافيها ومعانيها ومغازيها، فلا سبيل هنا على التصديق لذلك الخبر أبدا. لأنه أشدّ الاستحالة بديهية حقا.

فالآن، كيف إذا نطبق ذلك المثال في العالم الذي قد وضح أن له ظواهر كثيرة وتغيرات عديدة مع نظام واضح وترتيب رائعة، مثل كل ذرة من مياه البحر وأشجار الأرض، ومثل ذرات وعناصر، ونظم وقوانين ونواميس، ونسب وروابط وعلائق، وأقدار وأحجام وأوزان، ومدد وأوقات وأزمان، وصور وأشكال وألوان، وحركات وسكنات وأوضاع، وأجناس

وأصناف وأنواع. فكل هذا المذكور قد تحرك وتغير مع نظام وترتيب. إذان، فلا سبيل لحظ المصادفة على أن يكون سببا لهذا النظام.[٢٠]

ب. الدلالة الحدوثية

١. المفهوم الفلسفي

والدلالة الفلسفية التالية، التي أثبت وجود الله تعالى، الدلالة الحدوثية، أي دلالة حدوث العالم. فإنها إحدى الدلائل اليقينة في إثبات وجود الله، التي ألقى بها بعض الفلاسفة، يونانيا أو إسلاميا أو حديثا، في رواية "قصة الإيمان". وتلاقى بعضهم ببعض في هذه الدلالة.

فالبيان من هذه الدلالة، فقد نقل عنه الباحث عن الرواية بكلمات الطويلة. وهي:

"أن هذا العالم مركب بمجموعه وأجزائه، وكل مركب حادث بداهة. والعالم وما فيه، متغير تغيرا مستمرا من صورة إلى صورة. وكل ما كان كذلك لايمكن أن يكون له صورة أصلية أزلية قديمة، لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يطرأ عليه التغير. والقول بتسلسل الصور إلى غير نهاية غير صحيح، لأن التسلسل مستحيل عقلا. فلا بد، إذأن، من أن نقف عند حد، وأن هذا المتغير لم تكن له في أول أمره صورة.

وإذا لم تكن له صورة، لايكون له وجود، لأن الصورة تشمل الشكل والحجم والوزن واللون والطعم والرائحة، ومتى فقد شيء من هذه الصور كلها، فقد وجوده. فالعالم المتغير، إذان، لم يكن موجودا، ثم وجد. فهو إذان، حادث.

والعقل، بقوة البداهة، يحكم بأن كل حادث لا بد له من سبب يحدثه. ولايجوز القول بتسلسل الأسباب إلى غير نهاية، لأن التسلسل ممتنع عقلا. فلا بد، إذان، أن يكون المحدث الصانع للعالم قديما، وهو الله تعالى، الذي خلق العالم وأحدثه بعد العدم المطلق".[٢١]

---

[٢٠] "قصة الإيمان"، ٢٩٤-٢٩٧.

[٢١] "قصة الإيمان"، ٢٢٨-٢٢٣.

فهذا النص المنقول من الرواية يشرح عن المفهوم حول الدلالة الحدوثية، أي أن العقل السليم قد أثبت أن هذا العالم الذي سكنا فيه حادث. والعلة في حدوثيته لأن العالم مركبة بمجموعه وأجزائه، وأنه وما فيه من المخلوقات كان متغيرا تغيرا مستمرا من صورة معينة إلى صورة أخرى. وبهذا، أثبت العقل عدم إمكانية الصورة الأصلية الأزلية القديمة التي تغير منها العالم.

وبعد ذلك، أثبت العقل استحالة حكم التسلسل إلى غير النهاية في أسباب وجود هذا العالم. إذان يجب أن يقف العقل على نهاية تخرج العالم من العدم، وأن هذا العالم الكثير الظواهر ودائم التغير، لم تكن في أول أمره صورة.

وبعد أن أثبت العقل بحدوثية العالم، أثبت أن له لا بد من محدث أحدث وجوده. لأن العقل، كما ذكره الباحث، حكم بأن الأسباب تدور متسلسلة إلى ما لانهاية له. إذان، لا بد لهذا العالم من محدث. ويجب أن يكون هذا المحدث الصانع قديما، لأن العقل قد أثبت استحالة التسلسل. وهذا المحدث القديم هو الله سبحانه وتعالى.

فأول من استدل بهذه الدلالة، الذي وجده الباحث من الرواية، **أرسطو طاليس**. حيث قال:

"أن هذا العالم كثير الظواهر، دائم التغيير، فلا يمكن أن يكون قد وجد بنفسه، بل لا بد له من خالق مبدع، وهذا الخالق هو الله، وهو واحد أحد، أزلي، أبدي، قائم بنفسه، وهو فوق المادة، وفوق الروح.

ولما كان الشبه منقطعا بينه وبين الأشياء، فلا يمكن وصفه إلا بصفات سلبية. وهو ليس مادة، ولايوصف بأنه متحرك أو ساكن، ولا يقال أنه موجود في زمان أو في مكان. ولا يمكن أن تضاف إليه الصفة، لأن

هذه الإضافة تشبيه له بشيء من مخلوقاته، وتحديد له. وهو لا نهائي، وكامل، ولا يفتقر إلى شيء. ولسنا نفهم من طبيعته إلا أنه يخلق كل شيئ، ويسمو على كل شيء، ولاتدرك كنهه العقول".[٢٢]

فمن أول هذا الرأي، كان أرسطو قد أثبت أن هذا العالم حادث، بأنه كثير الظواهر ودائم التغير، ويفتقر إلى خالق ومبدع ومدبر في جميع أموره. فإنه لايمكن أن يكون الحادث إلا وكان وراءه من أحدث لوجوده. والقول بوجوب التسلسل في ذلك مستحيل، فتنتهي إلى محدث شامل لوجود جميع الحوادث. وهو الإله الحق الذي لا إله إلا هو.

وبالتالي، **طاماس أكوينس**. وقد سبق ذكر رأيه في ما قبل هذا القسم، بأن هذا العالم لن يخلو من الحركات، تدل على حدوثه، وهذا يدل على من أحدثه، وهو إله العالم. وما أراد الباحث على التطويل في هذا.

وهذا الرأي من أكويناس، له تلاق مع بعض الفلاسفة الإسلامية. وهو ابن خلدون، الذي قال بأن الحوادث في العالم، سواء أكانت من الذوات أو من الأفعال، لا بد لها من أسباب متقدمة عليها، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى، ولاتزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب، وموجدها، وخالقها سبحانه لا إله إلا هو.[٢٣] فكأنه رأى بنفس ما عند أكويناس في هذا الاستدلال.

ومنهم **أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري**، الذي رأى بأن هذا عالم حادث، وهذا بعد أن ردّ أقوال الفلاسفة الإلهيين السلفيين. فيقول لهم ما خلاصته هكذا: "لقد استبعدتم صدور حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن العالم حوادث ولها أسباب. فإن قلتم أن الحوادث استندت إلى حوادث أخرى إلى غير نهاية فهو محال،

[٢٢] "قصة الإيمان"، ٥١-٥٢.

[٢٣] "قصة الإيمان"، ٦٧.

وليس ذلك معتقد عاقل. ولو كان ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب الوجود. وإذا كانت الحوادث له طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذان، على أصلكم، من تجويز صدور حادث من قديم".[٢٤]

هكذا ما قاله الغزالي، من أن هذا العالم حادث، وأن حدوثه الذي صدر من سبب قبله ولا نهاية إلى أن يوجب التسلسل، مستحيل، بل يفتقر إلى من أحدث، وهو قديم لاأول له. وهو الله سبحانه وتعالى.

ولما أعاد الباحث إلى قراءة الرواية، فلم يجد هناك الفلسوف من عصر الحديث، الذي استدل بدلالة حدوث العالم. فأكثرهم استدل بالدلالتين سواها، يعني الدلالة النظامية والدلالة الوجودية.

٢. الآية القرآنية الملتقية بالمفهوم

وهذه الآراء الفلسفية عن الدلالة الحدوثية. يلتقي بها ما في سورة مريم من الآية السابعة والسادسون:

أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ [٢٥]

وفي تفسير هذه الآية، قدم محمد بن عمر نووي البنتني، بأن معنى قوله تعالى (أولايذكر الإنسان)، أي أيقول المجترئ بهذا الإنكار على ربه ولا يتفكر. (أنا خلقناه من قبل)، أي من قبل الحالة التي هو فيها من نطفة منتنة. (ولم يك شيئا)، أي والحال أنه لم

[٢٤] "قصة الإيمان"، ٨٨.

[٢٥] سورة مريم: ٦٧.

يكن حينئذ شيئا أصلا، أي أولم يعلم ذلك من حال نفسه؟ لأن كل أحد يعلم أنه لم يكن حيا في الدنيا، ثم صار حيا فيها.[٢٦]

٣. البيان في التقائهما

ففي هذه الآية دليل بيّن على أن العالم، الممثلة بوجود الإنسان، مخلوق بعد أن كان عدما، أي لم يكن شيئا أصلا قبل وجوده. فإن هذه الآية يحث الإنسان على أن ينظر أولا قدرة الله تعالى وإرادته وحكمته في نفسه، فبعد ذلك أن ينظرها فيما سواه من وجود هذا العالم، فيجد هناك أن العالم، الذي يسكن فيه الإنسان، كذلك، مخلوق خلقه الله تعالى بعد أن كان عدما. فإذان، كان العالم حادث، ويفتقر إلى محدث أحدثه من العدم. وهو الله سبحانه وتعالى.

فكانت في هذه الدلالة الحدوثية، التقاء بين المفاهيم الفلسفية وبين الوحي القرآني، وهما يشتركان في أن يثبت وجود إله العالم القدير المريد الحكيم الخالق، وهو الله سبحانه وتعالى. وهذه الدلالة لا سبيل إلى إنكارها عقلا. لأن العقل السليم، كما لمح به الباحث من بعض نص رواية "قصة الإيمان"، يتلاقى على الحق، وكلما ازداد علما، كان تلاقيه على الحق أيسر وأقرب.[٢٧]

ج. الدلالة الوجوبية

١. المفهوم الفلسفي

والدلالة التالية هي دلالة الوجوب. ويعني بها، أن كل ما وجد، كما قال بعض الفلاسفة، يتردد بين ثلاثة أحوال، إما مستحيل، وإما ممكن، وإما واجب. والممكن لا بد له

---

[٢٦] محمد بن عمر نووي البنتني، *مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ١٥.

[٢٧] "قصة الإيمان"، ٤٢٤.

من مرجح، يرجح وجوده على عدمه، ويخرجه من الإمكان إلى الوجود الفعلي. وهذا الموجد، لايجوز أن يكون ممكن الوجود، لأنه يصبح محتاجا إلى موجد، ويؤدي هذا إلى التسلسل، وهو مستحيل عقلا.

فلا بد، إذان، أن يكون هذا الموجد واجب الوجود. وهذا الموجد الواجب الوجود لايجوز أن يكون من ذات الممكن، لأنه لو كان كذلك، لأصبح الممكن واجب الوجود، وهذا مستحيل عقلا، لأنه يجمع بين طرفي النقيض، وهما الإمكان والوجوب، ولأنه أيضا، يؤدي إلى الدور، فيجعل السبب علة للمسبب، ويجعل المسبب علة للسبب، وذلك مستحيل عقلا. فهذا العالم الممكن الوجود، إذان، مفتقر إلى موجد قائم بذاته، وواجب الوجود بذاته، وهذا الموجد الواجب الوجود هو الله تعالى.[٢٨]

ومن هؤلاء القائلين بهذا الرأي **أبو بكر الرازي**، وكان من أصدق المؤمنين، حيث قال بأن وجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدل على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه.

فهذا الرأي يكفي في أن يدل على صدق إيمان الرازي من كل برهان نظري مركب، لأنه يعتمد على البرهان البسيط الواضح الذي لا سبيل إلى الشك فيه. والذي يهدي الناس لمثل هذا لايكون ضعيف الإيمان.

والمعنى أن العقل السليم، الذي يقدر على إدراك حقيقة الصنعة، سيحمل صاحبه إلى إثبات وجود الله الواجب الوجود، لأن العقل سيجد أن كل ما يدركه في هذا العالم ليس بوجود واجب، بل كان وجوده ممكن. إذان، لا بد لهذا الوجود الممكن من الوجود الواجب الموجد له. وهو وجود الله القديم الباقي الأبدي.

---

[٢٨] "قصة الإيمان"، ٢٣٠.

ومنهم، **أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي**، وتلميذه **أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا**. وكان ابن سينا ينهج تفس النهج الذي سلكه أستاذه الفاربي، واستدل بنفس ما استدل به، بأن الـ"ممكن الوجود"، والثاني الـ"واجب الوجود". وأما ممكن الوجود، فإذا فرض غير موجود، لم يلزم عنه محال، وليس بغني بوجوده عن علته، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره، لابذاته.

وأما واجب الوجود، فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال، ولا علة لوجوده، ولايجوز كون وجوده بغيره. ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول، الذي هو السبب الأول لوجود الأشياء، وهو الله تعالى".[٢٩]

وكان استدلال ابن سينا، في إثبات وجود الله تعالى، لايبعد نهجه من الفارابي. حيث قال بأن أنه لاينبغي أن نلتمس البرهان على إثبات الباري بشيء من مخلوقاته. بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود، وما يجوز في العقل وجوده، موجودا أولا، واجب الوجود.

وكان هذا العالم ممكن يحتاج إلى علة تخرجه للوجود، لأن وجوده ليس من ذاته. وبهذا لانحتاج، في إثبات الأول، إلى تأمل في غير نفس الموجود، من غير أن نحتاج للاستدلال عليه بشيء من مخلوقاته، وإن كان ذلك دليلا عليه، إلا أن الاستدلال الأول، أوثق وأشرف.[٣٠]

ومن الفلاسفة المؤمنين بوجود الله، الذي استدل بهذه الدلالة الوجوبية، **طاماس أكويناس**. وقد سبق ذكر رأيه عن الوجودية، بأن ما في هذا العالم هو من الوجود الممكن، ويلزم أن يعتمد على الوجود الواجب، وهو الله تعالى.

---

[٢٩] "قصة الإيمان"، ٥٩.

[٣٠] "قصة الإيمان"، ٦١.

ومن هؤلاء الذين يؤمنون بوجود الله، واستدل بهذه الدلالة الوجوبية، **هو رينيه ديكارت**، الذي وضع كلمته المشهورة، "أنا أفكر، إذأن، أنا موجود" (Cogito Ergo Sum). وعلى هذه الكلمة اشتهر ديكارت بلقب "أبو الفلسفة الحديثة".

فاستدل على إثبات وجود الله، مغادرا من تلك الكلمة المشهورة، بقوله، "أنا موجود، فمن أوجدني ومن خلقني؟ أنني لم أخلق نفسي. فلا بد لي من خالق. وهذا الخالق لا بد أن يكون "واجب الوجود"، وغير مفتقر إلى من يوجده، أو يحفظ له وجوده، ولا بد أن يكون متصفا بكل صفات الكمال. وهذا الخالق هو الله بارئ كل شيء".[٣١]

فمن ذلك، كأنه رأى أن وجود نفسه لايوجده ولايخلقه نفسه. إذان، كان وجوده من الوجود الممكن، ويفتقر إلى من أوجده وخلقه، وهكذا. فهذا على ما قد حلّله الباحث في قول ديكارت في إثبات وجود الله، من أن ديكارت قد استدل في إثبات وجود الله بالدلالة الوجودية.

وبالتالي، أن الفيلسوف الذي يؤمن بوجود الله تعالى، واستدل على إثبات ذلك بالدلالة الوجوبية، هو **غوتفريد لايبنتز**. فاستدل على إثبات وجود الله بنفس ما قال به الفاربي وابن سينا وديكارت.

فيقول بأن كل حقيقة عقلية يقررها العقل، إثبات أو نفيا، لا بد له أن يعتمد، في إثباتها أو نفيها، على مبدئين عقليين ضروريين. وهما (مبدأ التناقض) و(مبدأ العلة الكافية). وإيضاح ذلك، إن كل ما نتصوره، لا بد أن يكون إما ممكنا أو مستخيلا أو واجبا. وكل شيء يوجب تصور وقوعه تناقضا عقليا، فهو مستحيل. وكل شيء لا يوجب تصور وقوعه تناقضا عقليا، فهو ممكن. وكل شيء يوحب تصور عدم وقوعه تناقضا عقليا، فهو واجب.

[٣١] "قصة الإيمان"، ١٢٧-١٢٨.

وكذلك، كل واقع نشاهده، لا بد، على أساس قانون العلية الضروري، أن تكون له "علة" سببت وقوعه، ولا بد أن تكون هذه العلة "كافية" لوقوعه. والقول بعدم وجود "علة كافية" لوقوعه، أي إنكاره، يوجب تناقضا عقليا، لأنها من نوع "الواجب".[٣٢]

فبذلك الرأي العقلي، تبرهن لايبنتز على أن فكرة وجود الله هي ممكنة، لأنها لاتوجب تناقضا عقليا. وتبرهن على أن الخلق من العدم ممكن، لأن تصوره لايوجب تناقضا عقليا، وإن كان العقل يعجز عن تصوره.

ثم انتقل إلى هذا العالم الواقع، فإنه موجود واقع مشاهد، وليس هو الذي أوجد نفسه، لأن القول بأنه أوجد نفسه يوجب تناقضا عقليا. وعندما كان واقعا، فلا بد له من علة كافية لوجوده، لأنه بدون علة كافية لا يكون وجودا، والحال أنه واقع وموجود، ولا مجال لإنكار وجوده. وما دام موجودا، وفيه هذا النظام والأحكام، إلى حد الكمال، فلا بد أن تكون هناك العلة الكافية لوجوده، ولها منتهى القدرة والحكمة وكل صفات كمال. وهذه العلة الكافية هي الله، الواجب الوجود، الذي يوجب إنكاره تناقضا عقليا.[٣٣]

٢. الآية القرآنية الملتقية بالمفهوم

وأما الآية من القرآن الكريم، الملتقية بهذه الآراء الفلسفية عن إثبات وجود الله، فإنها ما في سورة فصلت. قال الله تعالى:

سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾[٣٤]

---

[٣٢] "قصة الإيمان"، ١٤٨-١٤٩.

[٣٣] "قصة الإيمان"، ١٥٠.

[٣٤] سورة فصلت: ٥٣.

والمعنى، كما قال أبو محمد مكي بن أبي طالب القيرواني، سيريهم الله آثار صنعته في الآفاق الدالة على أن لها صانعا حكيما، وفي أنفسهم، أي أنهم كانوا نطفا، ثم علقا، ثم مضغا، ثم عظاما، ثم كسيت لحما، ثم نقلوا إلى التمييز والعقل. وذلك يدل على توحيد الله عز وجل وقدرته حتى يعلموا ان الله هو الحق،[٣٥] أي أنه تعالى هو إله العالم، الواجب الوجود، الذي يوجب تصور عدمه حكم المستحيل عقلا.

٣. البيان في التقائهما

يبدأ بما رأى به الرازي وديكارت، من أن العقل مع قدرته إلى إدراك كل الصنعة وعجائب العالم، ومن أنه، الذي فطرنا الله عليه، هو صادق وصحيحة الأحكام، يدل على أن كل ما في هذا العالم، يدركه هذا العقل إدراكا واضحا جليا (كالأوليات البديهية)، هو حق لا ريب فيه. وهذا العقل هو الذي يدلنا على وجود الله وصفات كماله، وعلى أنه خالق العالم ومدبر كل أمره.

فأشارت، الآية المذكورة إلى أن الله سيري الناس في آفاق السموات والأرض، وفي أنفسهم، بواسطة عقولهم الصادقة الصحيحة الأحكام. فيقدرون بها على أن يدرك ما هو الوجود الممكن وما هو الوجود الواجب. فبذلك، لقد تبين أن عقولهم لايمكن أن تتحول عن الاعتراف بأن هذا العالم، الذي كان وجوده ممكنا، لا بد له أن يوجده الوجود الآخر، الواجب وجوده. وهو إله العالم، الحكيم، القدير، المريد، المدبر، الذي لا إله إلا هو.

وكذلك، الآراء الفلسفية حول إثبات وجود إله العالم، من هؤلاء المذكورين غير الرازي وديكارت. فلايبعد عما رَأَيَا في ذلك البيان، فإنهم قد استدلوا بنفس ما استدلا به،

---

[٣٥] أبو محمد مكي بن أبي طالب القيرواني، *الهداية إلى بلوغ النهاية، الجزء ١٠* (دون المطبع: دون الطبع، ٢٠٠٨)، ٦٥٤٨-٦٥٤٩.

من الدلالة الوجوبية، يعني أن الوجود هذا العالم، كان من الوجود الممكن، وأن وجوده يفتقر إلى الموجد، الذي لا بد وجوده أن يكون واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى، الذي يتصف بكل صفات الكمال.

فمن هذه الأدلة الثلاثة، يجد الباحث أن فيها علاقة وترابط والتصاق متصلة. فالدلالة الوجوبية تشير إلى الدلالة الحدوثية، والدلالة الحدوثية تشير إلى الدلالة النظامية. فإن هذه العالم ليس موجودا بنفسه، فهو يفتقر إلى موجد واجب الوجود. فإذا كان كذلك، فهو حادث، يفتقر في وجوده الحادث إلى سبب يحدثه، ثم لا بد هناك من أن هذا السبب لايدور في التسلسل بغير أن ينتهي إلى السبب الأول، لأن الدور في التسلسل مستحيل عقلا. فبعد ثبوت أن العالم حادث، فإن كل الحوادث قد شوهد أنه كثير الظواهر ودائم التغير، مع أن في هذه الظواهر والتغيرات نظام وتدبير بارزة، الذي يوجب إلى أن في هذا النظام قصد وتصميم وإرادة.

فكان من هذا البيان عن ترابط الأدلة الثلاثة، يعنى الدلالة الوجوبية والحدوثية والنظامية، نثبّت أن هذا العالم، الممكن الوجود، الحادث، الذي لايخلو من الظواهر والتغيرات المنتظمة والمترتبة، له المحدث والمبدع والخالق، الذي كان وجوده واجب، لايفتقر في وجوده إلى موجد أخر، وأنه مدبّر ومرتّب ومنظّم لكل ما ظهر في هذا العالم الحادث. وهو الإله الواحد، الله سبحانه وتعالى.

د. دلالة القانون الأخلاقي

١. المفهوم الفلسفي

كانت هذه الدلالة، هي التي تجرد به فيلسوف **إيمانويل كانط**. فإنه رأى أن فوق العقل النظري عقل آخر، الذي سماه كانط بـ"العقل العملي". وكانت حقيقة هذا العقل هي

القانون الأخلاقي، المغروز في صدور الإنسان، ونسميه بـ"الضمير". فاستدل به كانط على إثبات وجود الله وأوضح بيان.

فساق استدلاله على ذلك، بأننا نجد في قرارة نفوسنا شعورا قويا لا سبيل إلى إنكاره، يأمرنا بالخير وينهانا عن الشر ويؤنبنا ويعذبنا عند ارتكابنا الذنوب والآثم، وأنه، في زعم كانط، ليس آتيا من الإحساس والتجربة، لأن الحواس لاتنقل لنا إلا صور الأشياء، وليس في الأشياء شيء يسمى تأنيبا وتعذيبا للضمير، وليس أتيا من العقل النظري لأن العقل إنما ينحصر عمله في الإدراك الحسي وتحويله إلى إدراك عقلي.

كان هذا الشعور، قانوننا الأخلاقي الذي فُطِرت عليه نفوسنا كما فُطِرت عقولنا على قوانينها المنظمة التي سبق ذكرها، وهو الذي يفرض علينا عكس ما تفرضه الإدراكات العقلية الأخرى، من الحذر واجتناب الخطر، فيأمرنا بالإقدام والتهور واستهوان المخاطر والتضحية في سبيل الخير للناس.

ومن هذا، يترقي كانط في الاستدلال. فيستدل بهذا الهانون الأخلاقي على حرية الإرادة، وبحرية الإرادة على خلود النفوس في حياة أخرى وعلى يوم الدين، وبيوم الدين على وجود الديّان الحكم العدل.

فيقول، "إن قانوننا الأخلاقي يستلزم أن نكون أحرارا في اختيارنا للخير والشر. ونحن نرى في هذا العالم أنه من النادر أن يكافأ فاعل الخير على عمله، بل نرى أن فعل الخير كثيرا ما يكون مجلبة للشقاء والبلاء، فلا بد، إذان، أن تكون لنا حياة أخرى ننال بها جزاء ما فعلناه من الخير. وهذه الحياة الأخرى توجب أن تكون النفوس خالدة لتنال جزاءها. ولا مجال لإنكار خلود النفوس، لأنه يؤدي إلى إنكار القانون الأخلاقي، الذي قلنا أنه حقيقة

لا ريب فيها". لذلك، رأى كانط أن خلود النفوس هو من المبادئ العقلية الأولى للعقل العملي.

ثم يرتقي في استدلاله. فيقول "مادام قد ثبت أن النفوس خالدة، وأن العدالة في المثوبة والعقوبة واجبة، فلا بد أن نؤمن بوجود حكم عدل قادر خالد يتولى إقرار هذه العدالة في اليوم الآخر، لأن الخلود والجزاء، اللذين حكما بتوجبهما، يستلزمان فرض وجود علة كافية، مكافئة لهما، فلا بد أن من أنشأ الخلود خالد، ولا بد أن من يقضي بالعدل عادل، ومن يجازى على الخير والشر قادر. وهذا الخالد القادر الحكم العدل هو الله".

وهذا هو الدليل الأخلاقي الوجداني، الذي اختاره كانط لإثبات وجود الله. وهو يقول عنه أنه ليس برهانا من طريق العقل النظري، بل هو برهان مستمد من شعورنا الفطري بقانون الأخلاق الذي يجب أن يوضع فوق العقل النظري.[٣٦]

فبهذا السياق، استدل كانط، بالقانون الأخلاقي، على حرية الإرادة، وبحرية الإرادة على خلود النفوس في حياة أخرى وعلى يوم الدين، وبيوم الدين على وجود الديان الحكيم العدل. وهو إله العالم، الله سبحانه وتعالى.

٢. الآية القرآنية الملتقية بالمفهوم

فالتقى إيمانويل كانط مع ما في سورة العنكبوت، بقوله تعالى:

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾ [٣٧]

---

[٣٦] "قصة الإيمان"، ١٦٩-١٧٢.

[٣٧] سورة العنكبوت: ٦١.

وفي تفسير هذه الآية، قال نعمة الله بن محمود النحجواني بأن معنى قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض)، أي من خلق وأظهر السموات والأرض من كتم العدم بلا سبق مادة ومدة. (وسخر الشمس والقمر)، أي من سخر وصيرهما دائبين دائرين. (ليقولن الله)، أي لايقدرون على إنكار ذلك، ولايتمكنون من جحوده. فالله هو الخالق والمسخر، وهو سبحانه تعالى المظهر للكائنات المستقل في إيجادها والمتصرف فيها بالاستقلال والاختبار حسب إرادته ومشيئته.[٣٨]

وقال محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني بأن معنى قوله تعالى (فأنى تؤفكون)، أي فكيف يصرفون عن الإقرار بتفرده بالإلهية، وأنه وحده لا شريك له. فالاستفهام للإنكار والاستبعاد.[٣٩] فالمصرفون عن ذلك الإقرار، في الحقيقة يعترفون بأن تفرد الإلهية لله تعالى وحده، لكنهم معرضون عن ذلك.

وكذلك، التقى مع ما في سورة المؤمنون، بقوله تعالى:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾[٤٠]

قال محمد عبد اللطيف في تفسير هذه الآية، بأن المعنى منها، أفحسب الناس أن الله خلقهم عبثا، أي من غير حكمة في خلقهم وإظهارهم، حتى أنكروا البعث،[٤١] وأنهم تعيشون في الأرض فسادا، ولا تصلحون، ويعبدون من الأصنام والأوثان ما تشاؤون،

---

[٣٨] نعمة الله بن محمود النحجواني، *الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية*، ١١١.

[٣٩] محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني، *فتح القدير* (بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٤ هـ)، ٢٤٣.

[٤٠] سورة المؤمنون: ١١٥.

[٤١] أبو العباس أحمد بن محمد الأنجري، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد* (القاهرة: دون الطبع، ١٤١٩ هـ)، ٦٠٤.

ويذرون ربهم أحسن الخالقين. وأنهم لايرجعون إليه ولايبعثون في يوم آخر، فيحاسبهم عم ما جنوا، ويؤاخذهم على ما كسبوا.[٤٢]

٣. البيان في التقائهما

فقد أشارت هتين الآيتين المذكورتين إلى ما رأى به إيمانويل كانط، بأن الأولى، تشير إلى الاصراف عن الإقرار بأن الله هو الذي قد خلق السموات والأرض وما فيهما، والذي سخر الشمس والقمر وصيرهما دائبين دائرتين. ومع ذلك، هم يعترفون ويقرون ذلك، لكن يصرفون ويمتنعون ويؤفكون، لاتباعهم أهواءهم ولذات دنياهم. فتلك الآية تدل على أن ما يوجب الإقرار، ولو ممتنعا عنه، هو ما في صدور الإنسان من العقل العملي، أي القانون الأخلاقي أو الضمير.

وأما الآية الثانية، فالتقاؤها في أن كانط، مع استدلاله بالقانون الأخلاقي هذا، قد أثبت وجود اليوم الأخرى، سيجزى فيه الناس، بسبب عدم مكافأتهم بما عملوا. لأن أكثر ما يكون أن الناس، وإن كان لهم القانون الأخلاقي، يأمرهم بالخير وينهاهم عن الشر، فهم أحرار في اختيارهم، هل يعملون الخير أم الشر. فمن ذلك، أثبت وجود ذلك اليوم الأخرى. ومهما كان ذلك اليوم يوما للجزاء، وأن العدالة في المثوبة والعقوبة واجبة، فلا بد من هناك من وجود حَكَم، عدل، قادر، خالد، يتولى إقرار هذه العدالة. فهذا الحكم العدل القادر الخالد، هو الله تعالى.

ومن هذه الأدلة الأربعة، يجد الباحث أن الطريقة المثبتة وجود الله اليقينة، التي توشك أن تكون أنسب للاستخدام، الدلالة النظامية. لأن هذه الدلالة، مع أنها الطريقة التي اعتمدها القرآن الكريم في إثبات وجود الله، فإنها، كما ذكره الباحث سابقا، طريقة

---

[٤٢] محمد عبد اللطيف بن الخاطب، *أوضح التفاسير*، ٤٢٠.

الخواص، وهو الخواص العلماء والفلاسفة والمتكلمون المزيدون على ما يدرك من الأشياء الحسية إلى ما يدرك بالبرهان، وطريقة الجمهور، المقتصرون فقط بالمعرفة الأولى المبنية على ما هو مدرك من الأشياء الحسية.

بخلاف الدلالتين سوى الدلالة النظامية، يعني الدلالة الحدوثية والدلالة الوجوبية، فإنهما، كما قال ابن رشد، لايدركهما إلا أربابهما القائمون بممارستهما كالفلاسفة والمتكلمين، لأنهما، وإن كانتا يقينيتين ومثبتين وجود الله، مركبتين وكثيرة المقدمات والقضيات في الاستدلال. ومع ذلك، فإن هتين الدلالتين موصلة إليهما الدلالة النظامية وتربط إليهما. فقد سبق الذكر عن الترابط والعلاقة عن ذلك.

ومع أن هذه الطريقة المثبتة وجود الله، أي الدلالة النظامية، هي الأيقن والأسهل من غيرها، وأنها هي الطريقة ادعى به الشرع في ذلك، فإنها الأكثر أهمية بعلوم الطبيعة. لأن هذه الطريقة المثبتة كانت أزيد الطرق إثباتا عند ما أيدها نور العلم الطبيعي. لذلك، لايزيد الباحث البيان عن العلم الطبيعي إلا في القسم الذي بحثت فيه الدلالة النظامية. ومع ذلك، فإن الدلالتين سواها لايتفق أن يتبعهما في الإثبات بيان عن علوم الطبيعة. فكان هذه الدلالة النظامية هي الدلالة الأقوى والأثبت والأيقن، كما زعم به ابن رشد.

وأما دلالة القانون الأخلاقي، فأنها ليست طريقة الاستدلال الأقوى كما زعم به كانط، لأن العقول يصعب من نفسها على أن تجزم بوجود اليوم الآخر جزما ضروريا. فإنه لولا ما جاء في الأديان عن البعث والجزاء لما وجب ذلك على العقول. إذان، كانت هذه الدلالة التي استخدمها كانط، كذلك، راجعة إلى التقرير الديني، وهو الإثبات في وجود اليوم الآخر، يعني الآجرة، والجزاء والحساب. فمن هذه التقرير ثبت أن هناك المجزي الحكيم العدل الديان، وهو الله سبحانه وتعالى.

الفصل الرابع

الخلاصة

أ. نتائج البحث

كان الباحث يستنتج مما قد تقدم من التقديم عن المباحث في هذا البحث، بأن الخلاصة منه على أربعة نقاط. وهي كما يلي:

١. فمن الدلائل التي توجد في تلك الرواية، التي يناسب مضمونها بما نزل في القرآن الكريم، هي الدلالة النظامية. يعني الذي يتبرهن فيه، على إثبات وجود الله، بالظواهر والحركات والتغيرات، التي تكثر ظهورها في كل الأشياء في العالم، مثل الظواهر السماوية، ومثل وجود الأشياء الموافقة للإنسان، ومثل اختراع كل الموجودات، المتلبسة بنظام وترتيب. فإن ذلك كله قد أشارت إليه الآيات من القرآن الكريم، ومنها ما في سورة آل عمران: ١٩٠، بأن كل ما يوجد في العالم ليس لوجوده غير أن فيه قصد وتصميم إرادة، فالقول بأن القوة الاتفاقية والمصادفة هي السبب لوجوده في حكم المستحيل.

٢. وبالتالي، أن من الدلائل التي ذكرها الجسر في روايته "قصة الإيمان"، هي الدلالة الحدوثية، يعني ما يتبرهن فيه بأن العالم وكل ما فيها حوادث. ويفتقر إلى من يحدثه. وهو الله سبحانه وتعالى. فإن هذه الدلالة قد أشيرت إليها الآيات من القرآن الكريم، ومنها ما في سورة مريم: ٦٧، بأن الإنسان قد خلق بعد أن كان عدما، وكذلك ما يعيش الإنسان فيه، وهو هذا العالم. فإنه قد خلق قبل أن كان موجودا، ولم يكن شيئا، وكان وجود ليس لذاته، بل أوجده إله العالم، الخالق لكل هذه الكائنات، المدبر لجميع ظواهره، وهو الله سبحانه وتعالى.

٣. ومن الدلالة التي وجدت في هذه الرواية، هي الدلالة الوجوبية، يعني ما يتبرهن فيه، على إثبات وجود الله تعالى، بأن الحقيقة العقلية في الوجود على ثلاثة

أحكام. المستحيل الوجود، والممكن الوجود، والواجب الموجود. فإن ما لزم من تصور وجوده تناقض العقل، فهو لازم. وما إذا لم يلزم من تصور وجوده تناقض العقل، فهو ممكن. وما إذا لزم من تصور عدمه تناقض العقل، فهو واجب. وهذا الدلالة الوجوبية قد أشارت إليها الآيات من القرآن الكريم. ومنها ما في سورة فصلت: ٥٣. بأن الله أرى الناس آياته في كل الموجودات، بل في أنفسهم، بواسطة عقولهم الصادقة.

٤. وأما هذه الدلالة الأخيرة، فقد تفرد به الفيلسوف الحديث، إيمانويل كانط، القائل بأن للإنسان عقل أخرى، وهو الذي سماه كانط بـ"العقل العملي"، والمعروف بيننا باسم "الضمير". فاستدل به كانط على حرية الإرادة، وبحرية الإرادة على خلود النفس في حياة أخرى وعلى يوم الدين، وبيوم الدين على وجود الديان الحكيم العدل، وهو الله تعالى. وقد أشارت إلى ذلك آيات من القرآن الكريم، منها ما في سورة العنكبوت: ٦١، وسورة المؤمنون: ١١٥, الذي ذكر في الأولى أن الناس، في الحقيقة، يعترفون في عقولهم، عملية كانت أونظرية، بأن له رب العالمين، لو سئلوا عنه، وأنهم سيبعثون في يوم ليس يوما يعيشون فيه ويفعلون فيه ما يريد من ارتكاب الذنوب والأثم، فيجزون في هذا اليوم الأخر بما فعلوا في اليوم قبله، يعني في الدنيا. فالله هو المجزي، الديان، الحكيم، العدل.

ب. الاقتراحات

فبعد أن أقام الباحث بنتيجة هذا البحث، يلزم عليه أن يقيم بتقديم الاقتراحات المراتبطة بأهمية هذا البحث، رجاء أن يكون هذا البحث نافعا لمن اهتم على ما تضمنه هذا البحث من أن المفاهيم الفلسفية لاتناقضه المفاهيم الدينية، بالطبع، ما في دين الاسلام. فيرجو الطالب:

١. **لطلاب هذه الجامعة المحبوبة خاصة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.** أن يكون هذا البحث يعرضهم إعطاء المفاهيم الفلسفية

والدينية، ثم التقائهما حول إثبات وجود إله العالم، بحسب ما في رواية "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن" للشيخ نديم الجسر. فيكون هذا البحث بذلك يجلب اهتمامهم على أن يطور هذا البحث الذي لايخلو عن العيوب والأخطاء في ناحية التحليل.

٢. **لجميع الطلاب الجامعي في أنحاء بلدتنا هذه إندونسيا عامة.** أن يكون نتيجة هذا البحث نافعة لهم ولمن اهتم بالمجال الذي تضمنه البحث من التقاء المفاهيم الفلسفية وآيات القرآن الكريم حول إثبات وجود إله العالم. وخصوصا، لمن كان متحيرا منهم عن هذه القضية، يعني مشكلة إثبات وجود الله. فيرجي الباحث بهذا البحث الجامعي أن يمكنهم أن يثبت ويحصن في اعتقادهم وإيمانهم، حتى ولاينزلقون لايقعون في ظلمة الضلال، بل في الإلحاد، كما يستمسك به الأصوليون والمحافظون من تفرقة الفلسفة والدين كل الفراق، حتى يأبون من أن يمس الفلسفة على الإطلاق.

وأخيرا أنه من الحق "أنا الفلسفة بحر على خلاف البحور، يجد راكبه الخطر والزيغ في سواحله وشطآنه، والأمان والإيمان في لججه وأعماقه"، وأن "القليل من الفلسفة يبعد عن الله، وأما الكثير منها فيرد إلى الله".

ثبت المراجع

العربية

الجسر، نديم، *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن*. طرابلس: دون مطبع، دون سنة.

ابن رشد، *فصل المقال*. القاهرة: دار المعارف، دون سنة.

زكريا، فؤاد، *الفلسفة أنواعها ومشكلاتها*. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

خير، محمد، *تكملة معجم المؤلفين*. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧.

العزاوي، رحيم يونس كرو، *مقدمة في منهج البحث العلمي*. عمان: دار دجلة، ٢٠٠٧.

مصطفى، عادل، *فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطقا*، القاهرة: رؤية، ٢٠٠٧.

جاسپر، دايڤيد، *مقدمة في الهرمنيوطيقا*، ترجمة وجيه فانصو، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ١٠٠٧.

الجرجاني، *معجم التعريفات*، القاهرة: دار الفضيلة، دون سنة.

الزين، محمد شوقي، *فلسفة التأويل*، بيروت: الدار العربية للعلوم، دون سنة.

الجسر، نديم، "شبابنا المثقف أمام الإيمان والتدين"، *علماء وأعلام كتبوا في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية*. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١، ٣٦٢.

النحجواني، تعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية*. مصر: دار ركابي، ١٩٩٩.

خان، أبو الطيب محمد صديق، *فتح البيان في مقاصد القرآن*. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢.

يونس، عبد الكريم، *التفسير القرآني للقرآن*. القاهرة: دار الفكر العربي، دون سنة.

البنتني، محمد بن عمر نووي، *مراخ لبيد لكشف معنى القرآن المجيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*. القاهرة: دار الصابوني، ١٩٩٧.

ابن الخطيب، محمد عبد اللطيف، *أوضح التفاسير*. مصر: المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤.

الحسيني، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٠.

الحسني الحسيني، محمد بن عبد الرحمن، *جامع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، *السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير* "المجلد الثاني". القاهرة: الأميرية، ١٢٨٥ هـ.

الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله. *فتح القدير*. بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٤ هـ.

القيرواني، أبو محمد مكي بن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، الجزء ١٠. دون المطبع: دون الطبع، ٢٠٠٨.

ابن الخاطب، محمد عبد اللطيف، *أوصح التفاسير*. مصر: المطبعة المصرية، ١٩٦٤.

الأنجري، أبو العباس أحمد بن محمد، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. القاهرة: دون الطبع، ١٤١٩ هـ.

الأجنبية

Suseno, Franz Magnis, *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

J. Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Rosdakarya, 2011.

Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metodologi Penelitian Survai*. Jakarta: LP3ES, 1989.

Endraswara, Suwardi, *Teori Kritik Sastra*. Yogyakarta: CAPS, 2013.

Mulyono, Edi, dkk, *Belajar Hermeneutika*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.

MS, Kaelan, *Filsafat Bahasa, Masalah dan perkembangannya*. Yogyakarta: PARADIGMA, 2002.

Hery, Munsur dan Muhammad, Damanhuri, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2005.

Ridwan Muzir, Inyiak, *Hermanautika Filosofis Hans Geog Gadamer*. Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2010.

Munsur Hery dan Damanhuru Muhammad, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2005.

Gadamer, Hans-Georg, *Kebenaran dan Metode*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2010.

Permata, Ahman Norma, *Hermeneutika Kontemperer: Hermeneutika sebagai metode, filsafat, dan kritik*. Yogyakarta: FAJAR PUSTAKA BARU, 2003.

Grondin, Jean, *Sejarah Hermeneutika*. Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA GROUP, 2007.

Rahardjo, Mudjia, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*. Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010.

Tafsir, Ahmad, *FILSAFAT UMUM "Akal Dan Hati Sejak Zaman Thales Sampai Capra"*. Bandung: PT REMAJA ROSDAKARYA, 2005.

Soyomukti, Nurani, *PENGANTAR FILSAFAT UMUM*. Yogyakarta: AR RUZZ MEDIA, 2011.

Dhofir Zuhry, Ach, *FILSAFAT ISLAM*. Malang: STF Al-Farabi, 2015.

الإنترنيتية

http://www.tourathtripoli.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56:2009-11-16-08-45-37&catid=20&Itemid=24. (29 Agustus 2015)

http://www.mestaoui.com/قراءة-في-كتاب-قصة?lang=ar (05 September 2015)

http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1201 (05 september 2015)

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ترجمة/ (19 september 2015)

http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1201. (21 November 2015)

ثبت المراجع

العربية

الجسر، نديم، *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن*. طرابلس: دون مطبع، دون سنة.

ابن رشد، *فصل المقال*. القاهرة: دار المعارف، دون سنة.

زكريا، فؤاد، *الفلسفة أنواعها ومشكلاتها*. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

خير، محمد، *تكملة معجم المؤلفين*. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧.

العزاوي، رحيم يونس كرو، *مقدمة في منهج البحث العلمي*. عمان: دار دجلة، ٢٠٠٧.

مصطفى، عادل، *فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطقا*، القاهرة: رؤية، ٢٠٠٧.

جاسپر، دايڤيد، *مقدمة في الهرمنيوطيقا*، ترجمة وجيه فانصو، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ١٠٠٧.

الجرجاني، *معجم التعريفات*، القاهرة: دار الفضيلة، دون سنة.

الزين، محمد شوقي، *فلسفة التأويل*، بيروت: الدار العربية للعلوم، دون سنة.

الجسر، نديم، "شبابنا المثقف أمام الإيمان والتدين"، *علماء وأعلام كتبوا في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية*. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١، ٣٦٢.

النحجواني، تعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية*. مصر: دار ركابي، ١٩٩٩.

خان، أبو الطيب محمد صديق، *فتح البيان في مقاصد القرآن*. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢.

يونس، عبد الكريم، *التفسير القرآني للقرآن*. القاهرة: دار الفكر العربي، دون سنة.

البنتني، محمد بن عمر نووي، *مراخ لبيد لكشف معنى القرآن المجيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*. القاهرة: دار الصابوني، ١٩٩٧.

ابن الخطيب، محمد عبد اللطيف، *أوضح التفاسير*. مصر: المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤.

الحسيني، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٠.

الحسني الحسيني، محمد بن عبد الرحمن، *جامع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، *السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير* "المجلد الثاني". القاهرة: الأميرية، ١٢٨٥ هـ.

الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله. *فتح القدير*. بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٤ هـ.

القيرواني، أبو محمد مكي بن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، الجزء ١٠. دون المطبع: دون الطبع، ٢٠٠٨.

ابن الخاطب، محمد عبد اللطيف، *أوصح التفاسير*. مصر: المطبعة المصرية، ١٩٦٤.

الأنجري، أبو العباس أحمد بن محمد، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. القاهرة: دون الطبع، ١٤١٩ هـ.

الأجنبية

Suseno, Franz Magnis, *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

J. Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Rosdakarya, 2011.

Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metodologi Penelitian Survai*. Jakarta: LP3ES, 1989.

Endraswara, Suwardi, *Teori Kritik Sastra*. Yogyakarta: CAPS, 2013.

Mulyono, Edi, dkk, *Belajar Hermeneutika*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.

MS, Kaelan, *Filsafat Bahasa, Masalah dan perkembangannya*. Yogyakarta: PARADIGMA, 2002.

Hery, Munsur dan Muhammad, Damanhuri, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2005.

Ridwan Muzir, Inyiak, *Hermanautika Filosofis Hans Geog Gadamer*. Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2010.

Munsur Hery dan Damanhuru Muhammad, *HERMENEUTIKA: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2005.

Gadamer, Hans-Georg, *Kebenaran dan Metode*. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2010.

Permata, Ahman Norma, *Hermeneutika Kontemperer: Hermeneutika sebagai metode, filsafat, dan kritik*. Yogyakarta: FAJAR PUSTAKA BARU, 2003.

Grondin, Jean, *Sejarah Hermeneutika*. Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA GROUP, 2007.

Rahardjo, Mudjia, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*. Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010.

Tafsir, Ahmad, *FILSAFAT UMUM "Akal Dan Hati Sejak Zaman Thales Sampai Capra"*. Bandung: PT REMAJA ROSDAKARYA, 2005.

Soyomukti, Nurani, *PENGANTAR FILSAFAT UMUM*. Yogyakarta: AR RUZZ MEDIA, 2011.

Dhofir Zuhry, Ach, *FILSAFAT ISLAM*. Malang: STF Al-Farabi, 2015.

الإنترنيتية

http://www.touraththripoli.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56:2009-11-16-08-45-37&catid=20&Itemid=24. (29 Agustus 2015)

http://www.mestaoui.com/قراءة-في-كتاب-قصة?lang=ar (05 September 2015)

http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1201 (05 september 2015)

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ترجمة/ (19 september 2015)

http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1201. (21 November 2015)