

تأشرف العلامة المحقق

الشيخ جعفر الشبلي

الله

حاشا للكون

وراية عليّة مطبوعة للناسم والطبقات المتكلمة
حول نشأة الكون ومسالمة الجاني

بسم
الامير جعفر الهاشمي

Princeton University Library



32101 051396669

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

الله
خالق الكون

مَنْشُورَات

مُؤَسَّسَةُ سَيِّدِ الشُّهُدَاءِ الْعِلْمِيَّةِ

إيران - قم المقدسة

۵۱۴۰۵

حقوق الطبع محفوظة

Aādī

...

تحت إشراف العلامة المحقق

الشيخ جعفر السجاني

الله

خَالِدٌ لِكُونِ

دِرَاسَةٌ عِلْمِيَّةٌ حَدِيثَةٌ لِلْمَنَاجِمِ وَالنَّظَرِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ
حَوْلَ نَشْأَةِ الْكُونِ وَمَسْأَلَةِ الْخَالِقِ

بِتَم

الاستاذ جعفر الهادي

(Arab)

BP166

(RECAP)

.2

.H32

مواصفات الكتاب :

- * اسم الكتاب : الله خالق الكون
- * الموضوع : دراسة مقارنة للنظريات المطروحة حول خالق الكون
- * المؤلف : الاستاذ جعفر الهادي
- * عدد النسخ : ٣٠٠٠ نسخة
- * عام الطبع : ١٤٠٥ هجرية
- * المطبعة : مطبعة سيد الشهداء ^{عليه السلام} - قم
- * منشورات : مؤسسة سيد الشهداء العلمية - قم
- * الطبعة : الاولى
- * يطلب : من مكتبة التوحيد ساحة الشهداء (الصفائية) تليفون ٢٣١٥١



32101 015593666

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دور العقيدة في الحياة البشرية

كيفية السلوك نتاج العقيدة

سلوك الانسان وليد عقيدته ، ونتاج تفكيره ، فان الانسان يفكر أولاً ثم يعمل ، وعقيدته هي التي تملي عليه مواقف ، وترسم مسيره ، وتحدد كيفية سلوكه .

فالانسان العارف الواثق بوجود كنوز من الذهب الاسود تحت الارض مثلاً يظل يفتش عنها ، ويمضي في التنقيب حتى يقع على ذلك الشيء ، وهذا بخلاف الجاهل بوجود ذلك الكنز تحت التراب ، فانه يسير على الارض دون اكتراث بما في باطنها .

وهكذا الانسان الذي يعتقد بوجود خالق للكون يرى ما يفعله الانسان من صغير أو كبير ويراقبه ويحاسبه ، فانه يتخذ سلوكاً خاصاً في الحياة بخلاف

من ينكر وجود خالق عالم يرى مايفعل، ويحاسبه على مايعمل ، ويعتقد بأنه خلق عبثاً، وترك سدى .

ان من الواضح ان يختلف هذان الشخصان في نمط حياتهما ونوع سلوكهما تبعاً لمايعتقدانه .

ومن هنا تكتسب مسألة البحث في العقيدة والايمان بالخالق أهمية خاصة .

العقيدة حاجة عامة

ومن حسن الحظ ان تكون مسألة البحث عن خالق الكون، والاعتقاد به مما يهم جميع الافراد والشعوب ، من دون اختصاص بجماعة دون جماعة، أو بفرد دون فرد .

فان القضايا المطروحة في حياة الانسان على نوعين :

نوع يختص بطائفة معينة من الناس كالمسائل الفيزيائية والكيميائية .

ونوع لا يختص بطائفة معينة بل يهم جميع ابناء البشر، وبعم جميع الناس

دون استثناء، ومسألة الاعتقاد بالله الخالق لهذا الكون هي من النوع الثاني، اذ

يسعى كل انسان - مهما كان لونه وجنسه - الى ان يعرف:

من اين جاء .

ولماذا جاء .

والى اين يذهب ؟؟

والابحاث الاعتقادية مهمتها الاجابة على هذه التساؤلات المطروحة بالحاح

على أبناء البشر بلا استثناء .

العقيدة منشأ التحولات الكبرى

هذا مضافاً الى ان التحقيقات التاريخية والنفسية قد أثبتت ان العقيدة كانت دائماً سبباً للتحولات والتطورات العظيمة في الحياة البشرية، كما أثبتت أيضاً ان العقيدة الدينية كانت في أغلب الموارد هي الملهم والمصدر للعلوم والاداب والفنون، كل هذا الى جانب ان أكثر المواقف الانسانية التي تجسد قيم الايثار والنجدة، والبسالة والصمود كانت ولا تزال تستمد جذورها وعناصرها من العقيدة الدينية، وتتحقق بفضل تأثيرها، وفي ضوء هدايتها .

وقد تنبه العلماء والمفكرون الى أهمية العقيدة الدينية، ودورها في الحياة البشرية، واعترفوا بذلك في مختلف المناسبات .

فهذا هو « الفريد وايتهد » الذي يصف العلم والدين بانهما أقوى الامور تأثيراً على الانسان يكتب حول الدين قائلاً :

« عندما نحاول التعرف على قيمة الدين والعلم ونبحث عن مدى تأثيرهما على البشر لم نكن مبالغين اذا قلنا بان مستقبل العالم يتوقف على كيفية تعامل هذا الجيل مع هذين الامرين » (راجع كتابه العلم والعالم الحديث).

وكتب شاوول دارون في كتابه: « بعد مليون سنة »

« ان الانسان سيحتفظ بالعقيدة الدينية في المليون سنة المقبلة ، قياساً على المعهود من تاريخه القديم الحديث ، ولهذا كانت العقائد على جانب من الاهمية بالنظر الى المستقبل، لان العقيدة تبعث الامل في دوامها بعد صاحبها وفي سيطرة الانسان على مصيره بفضلها ».

علماء العقيدة بين الامس واليوم

ولاجل هذا ركز الفلاسفة والعلماء جهودهم على بيان ملامح العقيدة

الصحيحة واجتهدوا في طرح المسائل الاعتقادية على بساط البحث والدراسة
ليتيحوا للجميع فرصة التعرف والوقوف على العقيدة الصحيحة السليمة .
ولكننا - رغم أهمية العقيدة الدينية ودورها الخطير في حياة الناس افراداً
وجماعات - لانجدها تحظى باهتمام الكتاب والمفكرين في العصر الحاضر
كما تحظى بعنايتهم مسائل أخرى أقل أهمية منها .

فبينما تمتلئ المكتبة الاسلامية والعربية ، وتزخر بأصناف الابحاث
والدراسات المفصلة حول القضايا التاريخية والادبية والاجتماعية والسياسية
والاقتصادية وغيرها، تخلو من أبحاث ودراسات وكتب مماثلة في المسائل
الاعتقادية والفلسفية التي تمس صميم حياة الانسان، لانها هي التي ترسم مواقفه
وتعيّن كيفية سلوكه .

ويشهد بذلك القوائم المطولة عن الكتب التي تبحث في كل موضوع
بينما تندر فيها الكتب الاعتقادية والفلسفية ، أوتكاد تلحق بالمعدوم ، أو ان
الكتب الاعتقادية كتبت على النهج القديم الذي لا يشبع نهم الجيل الحاضر
ولا يجيب على تساؤلاته .

بل ربما ينهض بين الفينة والاخرى من ينقد العقائد الدينية، كما حدث
ذلك قبل عشر سنوات أو أكثر عندما أصدر أحدهم كتاباً هاجم فيه المسائل
الاعتقادية، ونقد فيه الفكر الديني في بلد يزخر بالمؤمنين بالله، على اختلاف
شرائعهم ومذاهبهم، ثم تناوله بعض المفكرين والعلماء بالنقد والرد ، ثم ترك
الامر، وعادت قضية البحث الاعتقادي الى زاوية النسيان مرة أخرى .

ان ظهور مثل هذا الكتاب يكشف عن ان حركة الالحاد والتشكيك في
المعتقدات الدينية قد تنتعش في المناطق الالهة بالمؤمنين أيضاً .

لقد قام علماء العقيدة من مسلمين وغير مسلمين بواجبهم في العصور

الغابرة خير قيام ، وان كانت عناية علماء الاسلام واهتمامهم بمسائل العقيدة أكثر من غيرهم ، فقد شغلت هذه القضية بال علماء الاسلام في كل قرن ، فألّفوا مئات الكتب الكلامية الاعتقادية والفلسفية بأفضل شكل ، اشبعوا فيها نهم الجائعين ، ورووا بها ظمأ العطاشى الى قضايا العقيدة .

غير ان ما كتبه اولئك العلماء الافذاذ والقوه كان يناسب عصورهم ويلبّي حاجات اجيالهم ، ولا يناسب لغة هذا العصر ولا يفي بالاجابة على التساؤلات المستجدة .

من هنا كان لا بد للعلماء والمفكرين الذين تهتمهم سلامة المجتمعات وصلاحها ان يقوموا بتحليل ودراسة المسائل الاعتقادية بلغة هذا العصر ومنطقه آخذين بنظر الاعتبار كل ما استجد فيه من نظريات وتساؤلات .

على اننا لانسى ان نقدر كل الجهود التي بذلت في عصرنا الحاضر للرد على الفلسفات المادية الحديثة ، ونخص بالذكر ما قام به المفكر الاسلامي الكبير الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه فلسفتنا ، ولكن الرد على الفلسفة المادية شيء وتوضيح معالم العقيدة الدينية وبيان مسائلها بصورة مفصلة والاجابة على التساؤلات والشبهات المطروحة في مجالها بعناية وموضوعية شيء آخر . وما قديقال - احياناً - من اننا في غنى عن طرح المسائل الاعتقادية في هذه الظروف لوجود مسائل أهم يرده بأن المسألة الاعتقادية من المسائل الجوهرية المهمة جداً ، فهام أعداء الاسلام قد صوبوا معاول هدمهم - اليوم - الى المعتقدات الدينية وصبوا جهودهم على زعزعة العقيدة بكل حيلة ووسيلة ، فهذه دول الالحاد تسعى - ليل نهار - في اثاره الشبهات ونشر الالحاد ، عبر صحافتها واذاعتها ومنشوراتها الواسعة الانتشار ، بعد ان ادركت دور العقيدة في ايقاظ الافكار ، واثارة الهمم ، وتقوية العزائم واشعال روح المقاومة ضد الظلم والظالمين ،

وبالتالي تحصين الافراد والمجتمعات ضد الانحراف و الانحلال والسقوط في
حضيض الفساد الاخلاقي .

اتهام الالهيين بالمثالية والعمالة للامبريالية

ومن ابرز الادلة على سعي الالحاد والملحدين الحثيث لمحو الايمان والعقيدة
عن قلوب الشباب وجرهم الى ورطة الالحاد والمروق انهم يتهمون الفلاسفة
والعلماء الالهيين ومن يقول بمقاتلتهم بتهم لاتصدق في حقهم ولكن الملحدون
يتهمونهم بها دون حياء وخجل ونذكر من تلك التهم ماييلي :

١ - انهم يتهمون المؤمنين بالله بالمثالية وانكار الواقع الخارجي .

فالماركسيون يصفون ايديولوجيتهم بأنها ايديولوجية واقعية لانها تؤمن
بالواقع الخارجي، والعينية المحسوسة، بينما يصفون المؤمنين بالمثالية بادعاء
انهم لا يؤمنون باصالة الواقع الخارجي .

وتلك - لاشك - تهمة من اكذب التهم التي يكيلها الملحدون الى الالهيين.
فان من له المام بالكتب التي تتناول عقائد الالهيين المؤمنين بالله يجد - بوضوح
لاغيش فيه - انهم يعترفون بالواقع الخارجي المحسوس ، قبل أن يعترف به
الماركسيون .

بل ان المؤمنين الالهيين يجعلون هذا الواقع الخارجي ومايسوده من النظام
الثابت عن طريق العلوم خير دليل على الخالق الباريء .

٢ - انهم يتهمون كل من آمن بالله واتبع ديناً لهياً بأنه يسير في ركاب
الرأسمالية، ويدور في فلك الرأسماليين ويرتبط بالعجلة الاستعمارية ، ولذلك
فهو يعادي العمال والفلاحين والكادحين، على العكس من الملحدون .

وتلك هي الاخرى تهمة وقحة تكذبها مواقف الالهيين ، وتعاليم دينهم ،

وتاريخ رجالهم الجهادي .

ان الماركسيين يتهمون الالهيين بمثل هذه التهمة - حتى في هذا الوقت - حيث تحتل جيوش الروس الغزاة افغانستان وتصب على رؤوس ابنائها الرافضين للاستعمار الاحمر ، النار و الحديد وتقتل من أبناء الشعب الافغاني المظلوم كل يوم ، الالاف من الرجال والاطفال والنساء . وهكذا في سائر مناطق العالم . انهم يتهمون الالهيين والمؤمنين بالله بالعمالة للامبريالية في الوقت الذي نجد فيه المعسكر الشرقي الملحد يسابق المعسكر الغربي الفاسد في تأييد دويلة اسرائيل الغاصبة ومساندتها ومساعدتها بشتى الوان المساندة والمساعدة الى درجة انها تسمح تحت سمع العالم ونظره بهجرة اليهود الروس الى الاراضي المحتلة لتقوية دعائم هذه الدويلة التي هي رأس الحربة الاستعمارية في المنطقة ، وليس هذا اول قارورة كسرت ، فقد سمحت بهجرتهم قبل ذلك أيضاً .

واجبنا في هذا العصر

ان العصر الحاضر وما فيه من اوضاع يفرض على كل مفكر اسلامي ان ينهض بواجبه في توضيح ورسم ملامح العقيدة الدينية بشكل يناسب لغة هذا العصر ومتطلباته .

ولاحاجة الى البرهنة على تعطش جيلنا الحاضر الى امثال هذه الدراسات كما لمست ذلك من قريب .

وقد كنت افكر طويلا في هذا الامر ، وأتمنى لو اوفتق الى توفير مثل هذه الدراسات لهذا النشء والجيل المتعطش الى ابحاث اعتقادية تستعرض الآراء المختلفة في تفسير الكون ونشأته ونظامه باسلوب علمي رصين ، حتى وفقني الله لتحقيق ما كنت اتمناه منذ زمن بعيد .

فقد وفقت لاجراء هذا الكتاب بعد لقاء مواضيعه على نخبة من الطلاب الجامعيين فترة من الزمن وبعد التعرف على الاسلوب الذي يناسب مداركهم والوقوف على نوعية تساؤلاتهم وهمومهم في هذا المجال .

ففي هذا الكتاب يقف القاري على مجموع اشهر الاراء أو النظريات المطروحة من قبل المفكرين الالهيين والماديين لتفسير الظاهرة الكونية، وتعليل وجودها وهي:

١ - نظرية التقدير والخلق

٢ - نظرية الخياليين

٣ - نظرية الصدفة

٤ - نظرية خاصة المادة

٥ - نظرية المادية الديالكيتيكية

وأظن ان هذا الكتاب سيسد - ان شاء الله - بعض الفراغ في هذا المجال، وسيمكنه أن يقوم ببعض الرسالة التي قصدتها، ويكون بداية ونواة لبحاث ودراسات اعتقادية وفلسفية اخرى لاتقف عند حد لتساعد ابناء هذا الجيل العزيز الذي تحاصره الايديولوجيات والفلسفات المادية من كل جانب، ويجد نفسه امام سيل من الشبهات والتشكيكات التي تهدد عقيدته الدينية، على المقاومة ضد التيار المادي، والصمود في مهب الرياح العاتية .

ولقد حاولت - جهد الامكان - ان تكون هذه الدراسة مبرهنة معللة، واضحة الرؤية، قوية الحججة، تعتمد على العقل في الدرجة الاولى، وتستفيد من هدايات القرآن الكريم والسنة الشريفة، لاضائة الطريق، وبهدف الاستلهام للاستدلال، كما وتستعين بما كتبه وأوضحه كبار العلماء والمفكرين وأرباب العلوم .

ولا ادعي بانني قد وفقت تمام التوفيق في هذه المهمة الصعبة، ولكنني آمل ان اكون قد رسمت بهذا الكتاب اسلوباً جديداً في طرح المسائل الاعتقادية .

وكل أملي ان تقع هذه الدراسة من الاساتذة الفضلاء موقع العناية والاهتمام فيختاروها للتدريس أو ينتخبوا منها مايتناسب وحاجات أو مستويات من يتغون تدريسهم ، وزرع العقيدة الدينية الصحيحة مبرهنة في نفوسهم وعقولهم .

ولابد ان اتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الكبير الى استاذي المعظم العلامة المحقق سماحة الشيخ جعفر السبحاني الذي يعود اليه فضل تشجيعي في هذا الطريق كما يعود اليه فضل هداية هذه الدراسة والاشراف عليها بصبر واهتمام .

وهذا الجزء الذي يزفه الطبع الى القراء الكريم يبحث عن الاراء المطروحة حول نشأة الكون ، ونظامه ، ويثبت بأوضح البراهين ان الكون والنظام السائد فيه ناشئان من صانع مدبر، وسنجد البحث في الجزء التالي حول اسمائه وصفاته التي هي من أهم المباحث الالهية والتي كانت وراء نشوء المذاهب المختلفة ونمضي في هذا السبيل الى أن تتم سلسلة الاجزاء في مجال العقائد الدينية باذنه سبحانه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

قم المقدسة - ايران

جعفر الهادي

٢٠ جمادى الاولى ١٤٠٥ هـ

الفهرس^(١)

٥	المقدمة
١٧	الفصل الاول : عوامل نشأة العقيدة فى الحياة البشرية
٢٨	أبرز النظريات المطروحة حول نشأة التدين
٢٨	نظرية الخوف من الحوادث الطبيعية ومناقشة هذه النظرية
٣٣	القرآن الكريم ونظرية الخوف
٣٦	نظرية الجهل بالاسباب والعلل الطبيعية ومناقشة هذه النظرية
٤٩	نظرية استقلال الدين للاهداف الاقتصادية ونقدها
٧٢	النظرية القائلة بأن العقيدة الدينية ظاهرة طفولية ونقدها
٧٧	نظرية توارث العقيدة الدينية ونقدها
٧٨	القرآن الكريم ونظرية توارث العقيدة
٧٩	نظرية فطرية التدين
٨٩	الفصل الثانى : آثار العقيدة فى الحياة البشرية
٩٢	البحث عن العقيدة يساعد على فهم الحياة
٩٤	البحث عن العقيدة يطرد القلق
٩٧	الاعتقاد بالله معبث الطمأنينة
١٠١	الاعتقاد بالله دعامة الاخلاق
١٠٤	الاعتقاد بالله ضمانه لتنفيذ القانون
١٠٦	التكامل فى جميع الحقوق رهن الاعتقاد بالله
١٢١	الفصل الثالث : التدين والاعتقاد بالله قضية فطرية
١٢٦	علامم الامر الفطرى الاربعة

(١) نظراً لضيق المجال أدرجنا هنا أبرز المواضع وتركنا الجزئيات لمراجعة القارئ العزيز نفسه .

١٢٨	التدين ظاهرة تاريخية عريقة
١٣١	التدين لا يوجد بسبب التعليم
١٣٢	التدين ظاهرة عالمية
١٣٣	التدين لا يزول بفعل الدعاية المضادة
١٣٥	النصوص الاسلامية وفطرية التدين
١٤٥	الفصل الرابع : خمس نظريات فى تفسير الظاهرة الكونية
١٤٧	مجمل هذه النظريات
١٤٩	١ - نظرية التدبير والتقدير والخلق - الالهية وأبرز براهينها
١٥٢	(البرهان الاول) : برهان النظم
١٥٧	معنى النظم
١٦١	بماذا نميز فعل الصدفة عن فعل الفاعل الحكيم
١٧٠	من مظاهر النظام فى مختلف أرجاء الكون
١٧٨	النصوص الاسلامية والنظام الكونى
١٨٢	صورة ثانية من برهان النظم - حساب الاحتمالات
١٩٦	صورة ثالثة من برهان النظم - التوازن والضبط
٢٠١	صورة ثالثة من برهان النظم - الهداية الالهية للحيوانات
٢٢٣	أسئلة سبعة حول برهان النظم
٢٨٢	(البرهان الثانى) برهان حدوث المادة
٢٩٣	أزلية الخالق
٣٠٥	النصوص الاسلامية وحدث الكون
٣١١	(البرهان الثالث) برهان الصديقين
٣٢٣	أسئلة سبعة حول الخالق
٢٧٩	نوافذ على عالم الغيب
٣٨٤	الرؤيا الصادقة
٣٩٣	الروح الانسانية المجردة
٤٣٦	خوارق العادة
٤٤١	الالهام فى النفس

٤٤٤	الفراسة وقراءة الضمائر
٤٤٤	رؤية الحوادث عن بعد
٤٤٦	٢ - نظرية الخياليين
٤٤٧	عض أدلة الخياليين وردودها
٤٥٥	٣ - نظرية الصدفة ونقدها
٤٥٨	٤ - نظرية خاصية المادة ونقدها
٤٦٨	٥ - نظرية المادية الديالكتيكية واسسها الاربعة
٤٧٤	الاصل الاول : صراع المتناقضات
٤٧٥	البحث في هذا الاصل
٥٠٨	الاصل الثانى : حركة المادة
٥١٠	تقييم هذا الاصل فى احدى عشرة نقطة
٥٥٦	الاصل الثالث : انتقال التبدلات الكمية الى كيفية
٥٦٠	مناقشة هذا الاصل
٥٧٣	الاصل الرابع : الارتباط العام
٥٧٥	تقييم هذا الاصل فى أربع نقاط
٥٨٣	الفصل الخامس : التوجه الى المادية فى الغرب لماذا
٥٨٦	عوامل التوجه الى المادية فى الغرب
٥٨٦	التصورات الخاطئة عن الله
٥٩١	عدم وجود فلسفة جامعة تعالج المشكلات
٦٠٤	انهيار بعض النظريات العلمية القديمة
٦٠٦	الغرور العلمى الكاذب
٦٠٨	ضجة الداروينية
٦١١	نقد اجمالى للنظرية الداروينية
٦٢٦	النأر من محاكم الكنسية
٦٣٣	انتشار الفساد الاخلاقى
٦٣٤	التلازم بين المادية الاخلاقية والمادية الفكرية
٦٣٨	أهم المصادر

رسالة المصطفى

الفصل الأول

عوامل نشأة العقيدة الدينية

في الحياة البشرية

في هذا الفصل

- * عوامل نشأة العقيدة الدينية في الحياة البشرية .
- * تعليل نشأة العقيدة الدينية بنزعة مادية .
- * الماركسيون وتقديسهم للمبادئ الماركسية .
- * ضابطة في تفسير الظواهر الاجتماعية .
- * الرابطة الطبيعية بين الانسان والعقيدة الدينية .
- * الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بالخالق .
- * أبرز نظريات الماديين في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية :
- * ١ - نظرية « الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة » .
- * أهم الاشكالات الواردة على هذه النظرية .
- * ٢ - نظرية « الجهل بالعلل الطبيعية » .
- * أهم المؤاخذات على هذه النظرية .
- * على هامش نظريتي الخوف والجهل .
- * ٣ - نظرية « استغلال الدين كعامل تخديري » (النظرية الاقتصادية) .
- * أبرز المؤاخذات والاشكالات على هذه النظرية .
- * على هامش هذه النظرية .
- * ٤ - نظرية « توارث العقيدة » وأهم المؤاخذات عليها .
- * ٥ - نظرية فرويد النفسية : « التدين نزعة طفولية » .
- * أهم المؤاخذات على هذه النظرية .
- * ملخص البحث .

عوامل نشأة العقيدة

هناك مسألتان مهمتان لم تتعرض لهما الكتب الكلامية ولم تفرد لهما فصلاً خاصاً؛ وإنما اهتم بهما «علماء الاجتماع والمؤرخون، والمحللون النفسيون» مؤخراً وهما :

١ - عوامل نشأة الاعتقاد بالله في الحياة البشرية .

٢ - آثار العقيدة و دورها في حياة الانسان.

ثم ان طائفة من الغربيين الماديين الذين تركزت جهودهم على الغاء دور «الاعتقاد بما وراء المادة» وما يتبعها من قضايا الدين، عندما واجهوا تغلغل العقيدة الدينية في أعماق « التاريخ البشري » ولاحظوا وجودها في جميع عصوره وأدواره ، وذلك عندما كشفت التنقيبات الاثرية عن وجود « التوجهات والاهتمامات الدينية » في عامة أدوار التاريخ، وفي جميع الحضارات المختلفة عمدوا الى تحليل هذه الظاهرة الموجودة على امتداد التاريخ، وتعليلها بعلم وعوامل منحوتة من لدن انفسهم ليبرروا بها هذه الظاهرة غير القابلة للانكار .

تعليل نشأة العقيدة بنزعة مادية :

وبما أنهم انطلقوا في معالجتهم للامور من منطلق مادي فنظروا الى هذه

المسألة بمنظار مادي بحت، ودرسوها متأثرين بأفكار مسبقة حول الدين لذلك نحتوا لهذه الظاهرة الملازمة لحياة الانسان عللا تنبع من نظرتهم المادية ، واعطوا لوجودها تفسيرات توافق أفكارهم المسبقة ، وافترضوا لها عوامل نفسية تارة، واجتماعية اخرى، واقتصادية ثالثة ، متجاهلين الرابطة الحقيقية بين الانسان والاعتقاد ، ومتغافلين السبب الواقعي الذي تهدي اليه النظرة العلمية المتجردة الى مسألة العقيدة في الحياة البشرية .

ولو انهم تجردوا عن تلك النزعة المادية والافكار المسبقة ونظروا الى هذه المسألة بمنظار الفاحص المتتبع لما ذهبوا الى تلكم الفرضيات ، ولقادهم الفحص الدقيق الى أمر آخر .

ثم انه لو سأل سائل: وكيف تدعون سريان الاعتقاد الديني في جميع أدوار التاريخ ووجوده في جميع المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر ، والحال ان هناك معسكراً كبيراً هو المعسكر الشرقي يرفض الدين ولا يعتقد بما وراء المادة ؟

والاجابة على ذلك واضحة فان مانجده في هذا المعسكر من الالحاد ، ورفض العقيدة الدينية انما هو نهج الحكومات والاحزاب المسيطرة على هذه البلاد لالشعوب . ولا بد من التفريق بين موقف « الحكومات » وموقف « الشعوب » فلا يدل كون الحكومة ملحدة رافضة للدين على ان الشعب كذلك أيضاً .

فقد دلت الدراسات والمذكرات والتقارير السياسية العديدة على ان نسبة المنتمين الى الحزب الشيوعي في الشعب الروسي لا يتجاوز ٠.١٢ / فلو صحت نسبة الالحاد ورفض الاعتقاد بالله الى المجتمع الروسي لصحت فقط في حق المنتمين والمؤسسين وقيادات وكوادرها هذا الحزب ، وأما غيرهم

فبريثون من هذا المسلك ولاجل ذلك ترفض عضويتهم في ذلك الحزب .
هذا مضافاً الى ان اكثر المنتمين مجبورون على التظاهر بالالحداد أي انهم
يتظاهرون بالالحداد تزلماً الى الرؤساء والقادة ، أو توصلا الى كسب المناصب
والمكاسب .

ولانتقل الصين الشيوعية عن الاتحاد السوفيتي في ذلك .

وصفوة القول : ان مايدل على ان جماهير الشعب في ما يسمى الان
بالمعسكر الشرقي على غير منهج الحكام والاحزاب الحاكمة المسيطرة عليهم
من الالحداد ورفض ماوراء المادة هو أن الناس في تلك البلاد كلما وجدوا متنفساً
واتيحت لهم بعض الحرية كشفوا عن معتقداتهم الدينية - على اختلاف
اشكالها - واقبلوا يتهافتون على مراكز العبادة ، وشيدوا المؤسسات الدينية
كالمساجد والمعابد والكنائس وهو أمر يثبت ان فطرتهم متى وجدت فرصة
سانحة برزت الى السطح مرة اخرى ، بعد سنوات الكبت والخنق ، لتقودهم
الى الدين ، والتوجه الى الله تعالى .

الماركسيون وتقديسهم للمبادئ الماركسية:

أضف الى ذلك ان الماركسيين أنفسهم لم يستطيعوا ان يتخلصوا من
الاعتقاد، ويتحرروا من ظاهرة العقيدة ، فهم وان خلعوا ربقة الدين عن أعناقهم
الا انهم خضعوا لربقة اخرى عندما دانوا بالماركسية ، واعتنقوا مبادئها ،
واعتقدوا بفلسفتها في الكون والحياة والتاريخ .

بل انهم التزموا بهذه المبادئ التزاماً لا يقل - في القوة والصرامة - عن
التزام المتدينين بمعتقداتهم عندما وصفوا كل من يشك أو يشكك في المبادئ
الماركسية أو يتقدمها، بالارتداد، وهذا يعني انهم قدسوا هذه المبادئ كتقديس

المتدينين لمعتقداتهم ، وانهم نزّلوا مفكريهم ومنظريهم منزلة الالهة التي تتمتع بكل حصانة وقداسة وجلال وعصمة، الامر الذي لايجوز معه نقد آرائهم واعادة النظر في افكارهم، بل لا بد من الخضوع لهم خضوعاً مطلقاً، وطاعتهم فيما قالوا - حتى لو ثبت بطلانه - طاعة عمياء لا مجال للجدال والنقاش فيها ابداً^(١) .

ان هذا التعامل التي يعامل بها الشيوعيون والماركسيون الملحدون معقداتهم ، والتي تشبه تعامل المتدينين مع عقائدهم تكشف - في الحقيقة - عن ميل الانسان الفطري نحو الاعتقاد ورغبته الباطنية في تقديس شيء ، والخضوع له فان وجد حقاً والآن نحت من لدن نفسه اموراً يتعامل معها تعاملًا دينياً .

ضابطة في تفسير الظواهر الاجتماعية

لقد تصور الماديون لنشأة العقيدة والتدين في الحياة البشرية عللاً ودوافع لاتخرج عن اطار العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية .
وقبل ان نعرض لهذه الفرضيات، ونتصدى لشرحها وتقييمها ونقدتها نذكر القارئ بنقطة هامة وهي انه لا بد من وجود ضابطة نعرف بها أي مورد يصح للباحث الاجتماعي ان يعلّله باحدى العوامل المذكورة وأي مورد لا يصح تعليله بتلك العوامل وأي مورد يسمح له باعمال الخيال فيه واطلاق العنان له لابتداء الفرضيات التي تعلل بها الظاهرة المعينة وأي مورد لا يسمح له بذلك ابداً .

فنقول :

(١) لاحظ هجرة الافكار ترجمة شفيق اسعد ص ٣٩ .

ان العادات والتقاليد والامور السائدة في المجتمعات البشرية على نوعين :

١ - ما يكون لها جذور في أعماق الفطرة ويكون التعامل معها من باب الاستجابة لنداء طبيعي والتلبية لحاجة طبيعية واقعية، ومن هذا القبيل: الزواج والسعي الى تحصيل المال والجاه والشهرة، وعناية الامهات بأولادهن وما شاكل ذلك .

فان لجميع هذه الامور جذوراً عميقة في الروح والنفس الانسانية ولهذا يكون الاخذ بها والانسياق وراءها عملاً طبيعياً .

فالزواج تلبية لميل فطري وغريزي لدى الجنسين، والسعي لتحصيل المال والثروة انجذاب فطري ينبع من حرص الانسان على حياته، وحبه لبقائها . وكذلك سعي الانسان الى الجاه، وحنسو الامهات وعنايتهن بأولادهن، كل ذلك أمور فطرية طبيعية في ذات الانسان ولهذا لا يصح السؤال عن علتها ونحت اسباب لها غير العامل الفطري الروحي .

فلامجال هنا لان نسأل مثلاً: منذ متى ظهرت عادة الزواج، وماهي أسباب ظهورها اجتماعياً أو اقتصادياً، لان الميل الى الزواج ميل فطري يولد مع الانسان وليس لهذه الظاهرة أي علة أو عامل سوى غريزة الانسان وميله الذاتي .

٢ - ما ليس له جذور في فطرة الانسان وعمقه الروحي، بل هو أمر عارض على حياته لاسباب طارئة، وذلك مثل الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣، والتشاؤم عند رؤية الغراب أو سماع نعيه وماشاكل ذلك . فانها لا ترجع الى « الفطرة » لوجودها في بعض الاقوام دون بعض، وفي بعض الادوار دون بعض، كما هي لا ترجع الى العقل والمنطق السليم أيضاً .

وحيث انها لاتوافق العقل، ولاترتبط بالفطرة صبح للباحث الاجتماعي

أن ينحت لنشوتها في حياة الناس عللا نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية لكونها ظواهر غير طبيعية ولا واقعية ، ولكونها طارئة على حياة البشر .
 فللباحث النفسي أو الاجتماعي أن يتساءل : لاي سبب ظهر الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣ ، وماهي العوامل النفسية أو الاجتماعية الاقتصادية وراء نشأة هذه العقيدة غير الطبيعية .

كما ان للمرء أن يتساءل : منذ متى ولاي سبب صارت رؤية الغراب أو سماع نعيه سبباً للتشاؤم والحال انه ليست هناك اية رابطة طبيعية أو عقلية بين الغراب وصوته ، وبين التشاؤم .

إذا تبين هذا فلندرس معاً ظاهرة الاعتقاد بالله في حياة البشر طيلة القرون المتتالية . فنقول : ان الاعتقاد بالله واسناد الكون الى « قوة عليا » قامت بخلقه واسباغ النظام عليه ، لو كان من قبيل الامر الثاني لصح للعالم الاجتماعي أو المحلل النفسي اطلاق عنان الخيال لفكره ليبيد الفروض ويطرح المحتملات حتى يقنع نفسه بهذه الفروض ويثبت سبباً أو مبدئاً لنشأة هذه الظاهرة في المجتمع البشري .

واما اذا لم يكن كذلك ، بأن كان لظهور هذه العقيدة علة منطقية ، أو علة روحية فطرية ، فلا يصح هنا اطلاق عنان الخيال ، والذهاب الى التفسيرات الخيالية التي لا يدعمها أي دليل عقلي أو نقلي ، فالخلط بين الامرين وعدم التعرف على الخطوط التي يجب أن يمضي عليها الباحث الاجتماعي أو وجد هذا التخبط .
 يبقى أن نعرف ان الاعتقاد بالله ووجود ظاهرة التدين في الحياة البشرية هو من النوع الاول فان هناك بين الانسان و بين الاعتقاد رابطين احدهما : طبيعية ، والاخرى عقلية وها نحن نتناول كلا الرابطين بالبحث والشرح :

أ - الرابطة الطبيعية بين الانسان والعقيدة

ان التدين ، والاعتقاد بقوة عليا وراء العالم المادي قضية فطرية، تنبع من عمق الفطرة الانسانية كما تعرف ذلك في بحث دلالة الفطرة على وجود الله، في فصل « الادلة على وجود الخالق » .

فستعرف هناك ان الادلة القديمة والحديثة تؤكد ان التدين والانجذاب نحو قوة عليا والخضوع لها هو أحد الابعاد الاربعة في النفس البشرية والتي هي عبارة عن « غريزة حب الجمال ، وحب الخير ، وحب الصدق ، وغريزة التدين » ، وان هذه امور متأصلة في الطبيعة الانسانية ، كالميل الى الزواج والمال والجاه ، بمعنى انها تولد معه ولا تنشأ بتأثير عامل خارجي طارئ ، وتنمو شيئاً فشيئاً ، ولا تنعدم بفعل العوامل المضادة ، وان تنوعت مظاهرها وتجلياتها .

فكما لا يصح السؤال عن علة وجود ظاهرة الزواج ، أو سعي الناس الى تحصيل المناصب، والثروات وماشاكل ذلك لكونها جميعاً اموراً طبيعية واقعية لا طارئة غير حقيقية ، كذلك لا يصح السؤال عن مبدأ نشوء التدين وظهور العقيدة في الحياة البشرية وعلة ذلك وغايته، وأهدافه لان للعقيدة جذوراً فطرية في أعماق الانسان ، والانسحاق وراء الدين تلبية طبيعية لنداء باطني نابع من أعماق الوجود البشري . وستقف على اثبات هذه الرابطة الطبيعية بين الانسان والاعتقاد بالقوة العليا في الفصول القادمة .

فلا يصح للباحث الاجتماعي أن ينحت لهذه الظاهرة عللاً من لدن نفسه ، ويبحث عن عواملها في الاقتصاد وماشابه ذلك . لكون « التدين والاعتقاد بالله » أمراً واقعياً لا يقبل تفسيراً ولا تعليلاً ، بخلاف التشاؤم لرؤية الغراب أو نعيه أو

الرقم ١٣ فانه ليس هناك أية رابطة طبيعية بين التشاؤم ورؤية الغراب وأمثالها .

* * *

ب - الرابطة العقلية بين النظام الكوني والاعتقاد بالخالق

ان الانسان مهما كان بدائياً بسيط التفكير فانه يدرك النظام الهائل كما يدركه الانسان المعاصر المتقدم سواء بسواء .

فهو يدرك ما يسود في جسمه، وفي ماحوله من أشياء الكون، من أنظمة عجيبة وتنسيق رائع . كما يدرك الانسان المتقدم علمياً ذلك ، وان كان ادراك الاول لهذه المسألة ادراكاً سطحياً ، وادراك الثاني عميقاً .

وملاحظة هذا القدر من النظام هي التي تقوده الى الاعتقاد بأن هناك عقلاً كبيراً وجباراً وراء هذا النظام .

ان الانسان البدائي - كغيره - لا يسهه وهو يرى نظام الشروق والغروب والطلوع والافول الحاكم على الشمس والقمر والنجوم ، ويرى الفصول الاربعة وآثارها الكبرى في عالم الطبيعة وما ينشأ على أثرها من تحولات عظيمة ، وتطورات هائلة بل وما يسود في جسمه من أنظمة وقوانين، الا أن يعتمد بوجود خالق ومدبر وراء ذلك كله بعد أن يدفعه دافع الاعتقاد الطبيعي بالعلية الى البحث والتفتيش عنه .

اذن فهناك رابطة عقلية بين النظام الكوني والاعتقاد بالله، تدفع الانسان الى الايمان به في جميع أدوار التاريخ ، ومع وجود هذه الرابطة المنطقية والعقلية كيف يصح لباحث منصف أن يعدل عن اعتبارها الى غيرها من العلل المنحوتة وافترض الفرضيات الموهومة لتعليل نشأة العقيدة في حياة الامم والشعوب على الاطلاق .

ان تجاهل هاتين الرابطين (الفطرية والعقلية) بين الانسان والاعتقاد بالله تجاف عن الحقيقة وخروج عن المنطق السليم، وهو الذي دفع بالمحلل الاجتماعي الى أن يلجأ الى هذه الفرضيات الموهومة التي لا دليل على صحتها أبداً .

اذا وقفت على ذلك فهلم معي ندرس تلك الفرضيات واحدة واحدة ونعرضها على محك الواقع والبحث .

ولقد سبق أن ذكرنا ان هذه الفرضيات التي تعلق نشأة العقيدة بعضها نفسية وبعضها الاخر اجتماعية وبعضها الثالث اقتصادية ، وهانحن نقدم الابرز منها ثم الابرز تباعاً .

أبرز النظريات حول نشأة التدين

١ - الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة

لقد حاول بعض الماديين - تبعاً لطائفة من علماء الاجتماع - تفسير نشأة التدين وتعليل ظهور الاعتقاد بوجود الله بين البشر بعامل نفسي ، وكانت لهم في هذا المجال تصريحات مختلفة نقتطف منها مايلي :

قال ويل ديورانت : « الخوف - كما قال لو كريشس - أول امهات الالهة وخصوصاً الخوف من الموت ، فقد كانت الحياة البدائية محاطة بمئات الاخطار وقلما جاءتها المنية عن طريق الشيخوخة الطبيعية ، فقبل أن تدب الشيخوخة في الاجسام بزمن طويل كانت كثرة الناس تقضي بعامل من عوامل الاعتداء العنيف أو بمرض غريب يفتك بها فتكاً ، ومن هنا لم يصدق الانسان البدائي ان الموت ظاهرة طبيعية وعزاه الى فعل الكائنات الخارقة للطبيعة .

وتعاونت عدة عوامل على خلق العقيدة الدينية فمنها الخوف من الموت ومنها كذلك الدهشة لما يسبب الحوادث التي تسأتي مصادفة أو الاحداث التي ليس في مقدور الانسان فهمها ، ومنها الامل في معونة الالهة والشكر على ما

يصيب الانسان من حظ سعيد^(١) .

ثم جاء راسل - وهو فيلسوف انجليزي - وتوسع في هذه النظرية ورد نشوء العقيدة الى ثلاثة أسباب هي :

أ - الخوف من القوى الطبيعية القاهرة، كالرعد والبرق والزلازل والسيول التي تهدد حياة الانسان بل وتقضي عليها أحياناً .

ب - الاضرار التي تلحق به من أبناء جنسه في ميادين القتال ، أو حالات الهجوم والغزو .

ج - الخوف الحاصل له بعد الاقدام على بعض الاعمال الجنسية عند فورة الشهوة وهيجان الغريزة الجنسية وما يتبع ذلك من الاستيحاش مما فعل والندم مما ارتكب .

فان هذه الامور - في نظر راسل - هي التي جعلته يلوذ الى « قوة عليا » اخترعها ليسكن الى حمايتها ، ويرتاح في كنفها .

الى غير ذلك من الكلمات التي صرح بها أصحاب هذه النظرية مما تجدها في بعض كتب التاريخ ، وعلم الاجتماع والنفس ، والفلسفة المادية .

وهانحن نبحت في هذه النظرية لنرى مدى صحتها من وجهة نظر العلم والواقع .

ان النظر الفاحص الى ما قيل في هذه النظرية حول منشأ الاعتقاد بالله ، وارجاع هذه الظاهرة الى عامل الخوف والرهبه من الحوادث الطبيعية المرعبة يوقفنا على ثلاثة اشكالات أساسية في هذه النظرية وما قيل في تقريرها وتبريرها:

(١) قصة الحضارة ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ ولا يخفى ان القائل أشار في كلامه هذا الى عاملين لنشوء الاعتقاد ، أحدهما : الخوف من الحوادث المرعبة ، والاخر : الجهل بعلتها والبحت هنا انما هو عن الاول .

الاشكال الاول :

ان أول ما يؤخذ على أصحاب هذه النظرية هو انه يبدو وكأنهم قد اتفقوا على تغافل ان هناك لنشوء الاعتقاد بالله في حياة الانسان عللا « طبيعية روحية » كالفطرة أو « منطقية وعقلية » كدلالة العقل الانساني على وجود قوة عليا عندما يواجه هذا النظام البديع ، هذه العلل التي تكشف عن ان للاعتقاد جذورا واقعية في النفس والعقل الانسانيين غير عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة .

وقد مر - في مسابق - ان مجال نحت الفرضيات والتعليقات الفرضية يختص بالعادات والحالات التي لا يوجد لها جذور واقعية في النفس أو العقل الانسانيين ، كالتشاؤم لرؤية الغراب أو سماع نعيه ، أو الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣ ، وغير ذلك من التقاليد والعادات الخرافية السائدة في بعض الامم والشعوب على اختلاف مسالكها وعقائدها .

وأما ما كان له جذور واقعية في النفس الانسانية ، بأن كان له علة طبيعية، أو سبب منطقي في فطرة الانسان وعقله فلا يكون موضعاً للفرضيات المنحوتة والتعليقات الاحتمالية ، بل ويكون تجاهل تلك العلة الواقعية الطبيعية والسبب المنطقي ظلماً فضيلاً بحق العلم والفلسفة ، وهو ما ارتكبه أصحاب هذه النظرية ومؤيدوها وذلك عندما رفضوا أو تجاهلوا « فطرية التدين » أو « الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بوجود منظم للكون » ، وعمدوا الى اختراع هذه النظرية وتفسير نشوء العقيدة بها .

الاشكال الثاني :

ان هذه التعليقات فرضيات ذهنية لا يدعها أي دليل يفيد يقيناً ، ويوجب

اطمئناناً ، وهي تبقى كذلك فرضيات ليس لها أية قيمة علمية مهما ألبسوا عليها من حلال الالفاظ ، وأفاضوا عليها من الالصبغ والالوان الزاهية .
 فهل يمكن للعقل أن يقتنع بشيء لا يدعّمه دليل ، ولا يؤيده برهان كهذه النظرية التي ليست الا ضرباً من الخيال؟ وليست سوى مزاعم جوفاء ، وفرضيات مبنية على التخمين .

ولاجل ذلك لا يتفق أمثال هؤلاء المحللين في تحليلهم على أساس واحد ، ولا ينطلقون من منطلق واحد بل يحلل كل واحد منهم هذه الظاهرة حسب مزاجه ومتأثراً بما يعطاه من العلوم ويتبناه من أفكار ، فالعالم النفسي يسنده الى عامل نفسي ، والعالم الاجتماعي يسنده الى عوامل اجتماعية ، وثالث يسنده الى أسباب اقتصادية ، ورابع ينحت له فروضاً جنسية تشتمز منها الطباع السليمة الى غير ذلك .

الاشكال الثالث :

ان من الظلم الفاحش أن ينسب اعتقاد الشخصيات العظيمة من كبار العباقرة وأساطين العلم والفكر الذين برعوا في الجام الطبيعة، وتسخير بعض قواها ، وكبح جماحها ودرء أخطارها عن البشر ، الى عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة .

أفيصح أن ننسب اعتقاد سقراط وافلاطون وأرسطو ، وغيرهم من كبار الفلاسفة الاغريق والفارابي وابن سينا والرازي وابن الهيثم ونصير الدين الطوسي وجابر بن حيان وغيرهم من عمالقة الشرق ، وغاليلو ودكارت ونيوتن وباستور وغيرهم من رجال الغرب ، الى عامل الخوف من الحوادث الطبيعية ، وهم أهل عقل وفهم ، ورجال علم واستدلال؟ .

فلم لا يكون اعتقاد الانسان البدائي - على غرار اعتقاد هؤلاء العلماء - مبنياً على الاستدلال العقلي المتناسب مع مداركه ، وناشئاً من فطرته النقية . ثم ان الماديين يتذرعون - أحياناً - لتبرير هذه النظرية بما تبعته العقائد الدينية في النفس من السكون والطمأنينة ، وبما يكون لها من أثر في طرد الوحشة والقلق والاضطراب عن الانسان .

والجواب هو :

أن العقائد الدينية والايان بالله القادر الحكيم العادل الرحيم ، تخفف - ولاريب - من القلق ، وتبعث على الطمأنينة والسكون وهو أمر يصرح به الكتاب العزيز اذ يقول :

﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن﴾

(الانعام - ٨٣)

ويقول :

﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾

(الرعد - ٢٨)

كما لاشك ان الذين يتزودون بسلاح الايمان من المقاتلين في جبهات القتال هم أقوى عزيمة ، وأكثر ثباتاً وأشد طمأنينة وهم يعتبرون الشهادة في سبيل الله اختصاراً للطريق الى السعادة ، ولهذا لا يهابون الاعداء ولا يخشون أحداً الا الله ، فيقاتلون ببسالة ، ويضربون أروع الامثلة في الثبات والصمود ويسطرون أعظم الصفحات في البطولة والاقدام .

الا ان هذا لا يعني انهم اخترعوا فكرة وجود الله لتحقق لهم مثل هذه الحسالة ، فهناك فرق بين « دوافع » نشأة العقيدة وبين « آثارها » الطبيعية وقد خلط أصحاب هذه النظرية بين الدوافع والاثار حيث تصوروا ان طلب

الطمأنينة والامن هو الذي دفع بالبشر الى اختراع وافتعال فكرة «القوة العليا» ليكتسبوا في ظلها هذه الحالة في حين ان حصول الطمأنينة وماشاكلها انما هو من الاثار المترتبة على العقيدة لامن دوافع ايجادها ، فمن آمن بالله قويت عزيمته وسكنت نفسه لانه ربطها بقدرته المطلقة . وحصول هذه الامور انما يكون بعد الاعتقاد بوجود ذلك الفاعل القادر لابعثاً على تصوره واختراعه .

القرآن ونظرية الخوف

ان ادعاء الماديين بأن الاعتقاد بالله وعبادته والخضوع له جاء نتيجة خوف الانسان من الحوادث الطبيعية الرهيبة - حسبما جاء في نظرية الخوف - ليس مبنياً على أي أساس صحيح كما عرفت ، اذ أية ملازمة عقلية أو عادية بين «الخوف» «واختراع فكرة الاله» في الذهن ، فانه لا بد من وجود ملازمة عقلية أو عرفية بين «المقدمة» و«النتيجة» حتى يكون تصور المقدمة موجباً للانتقال الى النتيجة وليس هاهنا أية ملازمة من هذا النمط بين الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة ، وبين تصور خالق للكون قادر على دفع البلايا . فان فكرة «الخالق الاله» ليست هي نفس الخوف من الحوادث المرعبة ولا تلازم بين وجود الخوف في الذهن الانساني من تلك الحوادث وهذه الفكرة ، فكيف - والحال هذه - يمكن ان تستنتج فكرة الاله الخالق من حالة الخوف .

والحاصل ان التداعي بين الامرين النفسيين لا يتحقق الا أن يكون بينهما نوع ملازمة عقلية أو عرفية والحال انه لا وجود لمثل هذه الملازمة لدى الانسان العائش في العصور الاولى ، الذي يسند الماديون اعتقاده بالاله الخالق الى خوفه من الحوادث الطبيعية الرهيبة .

فلو لم تكن فكرة الخالق الاله أمراً قد فطر عليه الانسان وحقيقة يميل اليها في أعماق قلبه وضميره ، أو لم يكن برهان وجوده مركزاً في عقله وادراكه لاستحال أن ينتقل في « حالة الخوف من الحوادث الطبيعية المخيفة » الى فكرة الخالق الاله، وهذا بخلاف ما اذا كانت فكرة الخالق الاله أمراً ارتكازياً للانسان أو ثابتاً بالبرهان في ذهنه، فان هذا يكون وسيلة للانتقال - عند مواجهة الحوادث المخيفة - الى وجود الخالق الاله القادر على دفع الشر عنه .

وأما القرآن الكريم فانه يرى ان الاعتقاد بوجود الخالق الاله سبحانه أمر قد جيل عليه الانسان ، وان برهان وجوده موجود في عقله ، ولذلك يجعل تصور الخوف سبباً للانتباه الى وجود الاله الخالق عبر ذلك الازعاج الفطري وذلك البرهان العقلي لاسبباً موجداً له في الذهن .

وكم فرق بين كون الشيء (داعياً) الى أمر لاجل ملازمة عقلية أو عريضة بينهما ، وبين كون شيء موجداً لذلك الامر في رحاب الذهن ، ومبدعاً له والصحيح في المقام هو الاول دون الثاني .

فبما ان الانسان مجبول على فكرة الخالق كمجبوليته على سائر الامور الفطرية الاخرى وكان برهان وجود الخالق موجوداً بشكله البسيط في ذهنه صار ذلك الامر وسيلة - عند مواجهة المصائب والنوازل - للانتقال والانتباه الى الخالق القادر على دفع الشر والبليسة عنه، وهذا يعني انه بفضل تلك الفطرة وذلك البرهان وقف على ان للعالم - والانسان بالخاص - خالقاً قادراً على دفع النوازل والبلايا عنه .

ولذلك يقول سبحانه - كما في غير آية من آيات الكتاب العزيز .

﴿ فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما

نجاههم الى البر اذا هم يشركون ﴾ (العنكبوت - ٦٥)

وقال :

﴿واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما
نجاهم الى البر فمنهم مقتصد ، ومايجحد بآياتنا الا كل
ختار كفور﴾
(لقمان - ٣٢)

فالمتحصل من هذه الايات أمران :

الاول : ان الامواج الهائلة ، وماتثيره من المخاوف والاطار ليست سبباً
لخلق وايجاد فكرة الاله الخالق في النفوس والاذهان بل هي سبب للانتباه الى
أمر موجود في ضميره اما من ناحية الفطرة أو من جانب العقل وهو الله القادر
والالتجاء الى حمايته ، والاحتماء بقدرته .

فلو لم تكن هذه الواسطة (أي كون الاعتقاد بوجود الله أمراً فطرياً أو كون
برهانه أمراً موجوداً في العقل) لما كان هذا الانتقال الى الله عند مواجهة
المخاوف ممكناً وحاصلاً .

الثاني : انه سبحانه يندد بالبشرية على توجههم اليه وتذكرهم اياه في ظرف
دون ظرف ، وحال دون حال مع انه كان يجب عليهم ان يتوجهوا اليه سبحانه
بحكم فطرتهم ، وقضاء عقولهم في كل الاحايين ، وفي جميع الحالات لافي
بعضها .

فان التوجه في حال العسر والشدة اليه سبحانه وان كان دليلاً على كونه
الاعتقاد به أمراً فطرياً لكنه دليل بارز على كفران الانسان له وغفلته عنه سبحانه
في بعض الحالات والاحايين .

* * *

٢ - «نظرية الجهل بالعلل الطبيعية»

لقد عمد بعض الماديين في تعليل نشوء الاعتقاد بوجود الله الى فرضية اخرى وهي: ان الانسان البدائي عندما واجه الحوادث الطبيعية كالزلازل والسيول والكسوف والخسوف، التي تحيط به ولم يعرف عللها الطبيعية الواقعية لجأ لجهله الى اختراع فاعل لها واعتبره العلة الوحيدة لكل شيء مباشرة ، وكلما تكامل فكرياً ، واستطاع من خلال اكتشافاته وتحليلاته ان يقف على السبب الطبيعي المادي لكل حادثة، اسند كل ظاهرة الى عاملها الطبيعي الحقيقي وتخلي عن اسنادها الى تلك « القوة الوحيدة » وهكذا كان الاعتقاد بوجود الله وليد الجهل باسباب الحوادث الكونية الطبيعية .

وفي هذا قال ويل ديورانت : « تعاونت عدة عوامل على خلق العقيدة الدينية منها الدهشة لما يسبب الحوادث التي تأتي مصادفة أو الاحداث التي ليس في مقدور الانسان فهمها »^(١).

وقال بعض علماء الاجتماع: ان العلم وان وقف على جملة من علل الحوادث الا انه لازالت هناك حوادث لم تقع في اطار هذا العلم ، ولا زالت تعاني من الابهام والغموض وهذا هو الذي سبب نشوء العقيدة الدينية .

ولو أردنا أن نشرح هذه الفرضية - كما شرحها بعض الماركسيين - لقلنا بأن الانسان المادي عندما كان يرى نزول المطر، وقطع الثلج بأشكالها الهندسية المسدسة ، وكان يسمع الرعد ويرى البرق ويتعرض للملاريا التي كانت تهاجمه بين الفينة والاخرى ، ولم يعرف أسبابها الطبيعية - التي كشف عنها العلم فيما بعد - عمد الى افتعال علة لها من لدن نفسه، وأسند اليها جميع تلك الطوارئ

(١) قصة الحضارة لويل ديورانت ج ١ ص ١٠٠ .

المجهولة العلل .

ومن هنا نجد بعض الماديين ينادي بتنافي العلم والدين بعد أن ذهبوا الى التحليل المذكور لان «العلم» عندهم يسند الامور الى عللها الطبيعية، ويكشف عن العلاقات المادية بين الظواهر الطبيعية ومناشئها، بينما يسند «الدين» كل تلك الظواهر والحوادث الى علة واحدة يقيمها مكان جميع العلل الواقعية . ولهذا أيضاً ذهبوا الى أن تقدم العلوم ونجاحها في كشف الموضوعات الطبيعية، والسنن الحاكمة في الكون يزعزع مكانة الدين ، ويوجب انحسار الاعتقاد بالخالق ، وتراجعه الى زاوية النسيان .

قيمة هذا التحليل

ان هذا التحليل يواجه ثلاثة مؤاخذات هي :

اولاً) : ان ما يؤخذ على هذه الفرضية هو عين ما أخذ على سابقتها وهو ان افتعال مثل هذه الفروض والاحتمالات وارتكاب مثل هذه التعليقات والتفسيرات انما يصح في الامور والعادات التي لم يكن لها علة واقعية - روحية او منطقية - عند ابناء البشر .

واما عندما يكون للعادة أو الحالة سبب واضح - كما هو الحال في مسألة الاعتقاد بالله - فلامجال لمثل هذه التعليقات، بل هي حينئذ تكون ضرباً من الخيال الذي تأباه العقول السليمة ، ويرفضه المنطق السوي .

* * *

ثانياً) : ان هذا التحليل ينم عن جهل صاحبه باعتقاد الالهيين ومنطقهم على اختلاف مسالكهم ومشاربهم .

فان الاعتقاد بخالق للكون باعتباره العلة العليا - عند الالهيين - لا يعنسي

تجاهل العلة الطبيعية، وانكار الروابط المادية بينها وبين معاليلها ليكون انكشاف العلة و الروابط في ضوء العلم سبباً لتزعزع الاعتقاد بوجود الله وانحساره . ونسبة هذا الامر الى الالهيين محض كذب وافتراء، وعين الظلم والجفاء، وأي ظلم اشد من ان ننسب الى طائفة كبرى من البشر ما لا يقولون به ، بل وما هم بريئون منه، فان الاعتقاد بالله ليس - عندهم - بمعنى انكار العلة، بل هو بمعنى انهم يعتقدون بأن النظام العلي السببي السائد في الكون ، يرجع في مآله الى قوة عليا، وينتهي الى مبدأ اعلى هو علة العلة، وهو مسبب الاسباب وهو موجود ذلك النظام العلي، فالانسان اذا اطل على هذا الكون ، وشاهد ما فيه من انظمة بسيطة وأخرى معقدة تنتظم ظواهر الطبيعة ، وتسير على وفقها جميع الحوادث بانتظام، ودون فوضى أو عبثية جرته هذا النظرة الفاحصة، الى الاعتقاد بقوة مدبرة منظمة خالقة وراء هذا الكون العظيم، ونظامه البديع، هو الذي أوجد الكون، وأرسى فيه السنن .

فلاعتقاد بذلك الخالق القادر المدبر وليد الاعتقاد بالنظام السببي العلي، والايان بالعلل الطبيعية لانكارها وتجاهلها كما زعم أتوهم اصحاب هذه الفرضية من الماديين، واتهموا به الالهيين .

وبعبارة اخرى ان الالهي لا يثبت وجود الله عند عدم العلم بعلة الحوادث وعند المبهمات والغوامض بل يعتقد به عندما يقف على النظم الكونية السائدة، والامور الواضحة السياق، البيئة النظام، فطريقه الى الاذعان والايان بوجوده هو ما يشاهده من التنسيق والانسجام، والترابط والنظام، لا ما قد يصادفه من الفوضى والشوائب .

نعم ان المشتغل بدراسة الطبيعة المهتم بعالم الاحياء كلما ازداد علماً بأسرار الكون، ووعياً وادراكاً لقوانينه ازداد ايماناً و يقيناً بوجود الخالق، الموجد لتلك

القوانين ، الخالق لتلك السنن، فتقدم العلم والادراك والاكتشاف يخدم هذا الاعتقاد لانه يهدده أو يزعه لانه كان ولا يزال الطريق المنطقي الى هذا الايمان . ولهذا فليس الالهي هو من يبحث عن وجود الاله في ما يجهل علله وأسبابه، وهو الذي لم يزل - منذ اول الالهي و الى الان - يستدل على وجود الخالق المدبر بالانظمة السائدة في الكون من دقيقتها الى جليلها، فكيف يعزى اليه انه يثبت وجود الله ويعتقد به بما يجهل فيه الاسباب والعلل الطبيعية من الظواهر الكونية .

ويكفي لمعرفة هذه الحقيقة والتأكد منها الرجوع الى منطق الالهيين واستدلالهم منذ اقدم العصور الى الان فهذا سقراط يستدل في محاورته مع اريستوديم بالنظام على وجود الخالق :

سقراط : الا ترى (يا اريستوديم) ان من دلائل التدبير والحكمة ان تمتع العين - وهي ضعيفة - بجفون تفتح و تنغلق عند الحاجة وتنطبق عند النوم طول الليل ، وأن توهب تلك العين غربالاً من اهداب لتقيها فعل الرياح النائرة، وأن تمنح لها تلك الحواجب كميزاب يمنع عنها غوائل العرق المتساقط من الرأس ، وأن تصنع الاذن على صورة لا تكل عن سماع الاصوات ولا يعتاض الحس بها ، وان تعطى جميع الحيوانات اسناناً امامية لقطع الاغذية ، واضراساً جانبية لسحقها ، وأن يكون القسم الذي تدخل منه الحيوانات الاغذية الصالحة لها الى اجوافها موضوعاً قريباً من العينين والمناخير .

أترى نفسك بازاء كل هذه الاعمال التي تدل على تدبير وحكمة، لاتزال متردداً بين عزوها الى الصدفة والاتفاق، وبين اسنادها للحكمة والعلم . ؟

قال اريستوديم: لا والاله فان اقل نظري في الكائنات الحية يدلنا على ان هنالك

ذات عالم رحيم خلقها وعدلها^(١).

(١) الاسلام وعصر العلم لفريد وجدي ص ١٦٣ - ١٦٤ .

بل ونجد الكتاب العزيز يستدل على وجوده سبحانه بالنظم السائدة في شتى مجالات الطبيعة اذ يقول :

﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون ﴾ (الطور/ ٣٥ - ٣٦)

ويقول :

﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ﴾
 ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾

ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين ﴾
 ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاءكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾

﴿ ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الارض بعد موتها ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾
 ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا أنتم تخرجون ﴾ (الروم ٢٠-٢٥)

وأنت ترى كيف ان هذه الايات جعلت النظام السائد في الكون - الذي يوقف الانسان على الانسجام والترابط والنظام - دليلاً على وجود منظم لهذا الكون ، وليست «الاية» في هذه الايات الا بمعنى «العلامة» فهي علامات على دخالة الشعور والعقل في ابتداع هذا النظام .

ولو أنك لاحظت كل ما ألفه الالهيون منذ اقدم القرون ، ودبجته أقلامهم

حول اثبات الصانع لرأيت بأمر عينيك كيف يجمعون على الاستدلال للمخالق بوجود النظام لابل الجهل بالاسباب والعلل حتى ان المعاجز وخوارق العادة التي تظهر على أيدي نخبة من البشر ليست - في منطقتهم - مما تخلو من علة بالمرّة بل لا تستند الى علة عادية (١).

* * *

ثالثاً (: ان هذه الفرضية تقوم على أساس ان البشر كان يعرف، بل ويعتقد بقانون العلية، وهذا هو يعني ان الانسان البدائي لما كان يجهل العلة الواقعية للظواهر الطبيعية آل بهذا الاعتقاد الى اختراع فكرة «خالق الكون» واحلالها محل العلة الطبيعية التي كان يجعلها، حتى يرضى وجدانه الذي يلح عليه بنسبة كل ظاهرة الى علة .

فلو كان البشر البدائي مدركاً - بهذه المنزلة - لقانون العلية فلم لا يكون اعتقاده بالله، ناشئاً عن ادعائه بأن النظام الرائع السائد في الكون الذي لاينفك عن تأثير بعض أجزائه في بعض، وانسجام بعضه مع بعض، قد وجد بفعل قوّة عالمة، وعارفة بالسنن والقوانين الكونية اللازمة .

نعم ربما يوجد بين بعض البسطاء السذج من المؤمنين بالله من أقام أو يقيم « القوة العليا» مقام العلة الطبيعية غير أن تفسير «الاتجاه الديني» الذي شمل العالم البشري طيلة قرون مديدة، وسار في ركبه ملايين البشر، وآلاف الآلاف من العظماء والنوابن من المفكرين ، بمثل هذه الامور الصادرة عن بعض السذج والبسطاء، في غاية السخافة ومنتهى الظلم .

ولاجل ذلك سيوافيك - في بعض الفصول القادمة - ان الالهي لا يبحث

(١) سيوافيك بحث المعجزة في الاجزاء التالية من هذه المجموعة العقائدية

عن الله ، ولا يثبتته من خلال المجهولات أو الحالات الاستثنائية الشاذة عن النظام وانما يطلبه ويتوصل اليه ويثبته من خلال الامور المنتظمة التي لايمكن أن تفسّر الا في اطار العلم والعقل .

* * *

القرآن ونظرية الجهل

والعجب من أصحاب هذه النظرية أنهم يفترضون على رجال الوحي الكذب فيدعون بان الجهل بالعلل الطبيعية الحقيقية هو أساس دعوتهم الى الله، وانهم لاجل عدم وفوفهم عليها صوروا لها « علة واحدة » أسموها بالله مع ان القرآن الكريم يحارب الجهل أشد المحاربة ويمنع أتباعه من الاعتقاد بشيء بدون علم .
يقول سبحانه :

﴿ ولاتقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد

كل اولئك كان عنه مشغولا ﴾ (الاسراء - ٣٩)

بل ولايكتفى بهذا القدر ، فهو يستدل على وجوده سبحانه بالنظام السائد في الطبيعة والكون، ويطلب من المؤمنين النظر في الطبيعة واستجلاء أسرارها وفهم قوانينها اذ يقول :

﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت * والى السماء

كيف رفعت * والى الجبال كيف نصبت * والى الارض

كيف سطحت ﴾ (الغاشية ١٨ - ٢١)

ويعود ليدعو المؤمنين - في آيات اخرى - الى النظر في آيات وجوده ووحدانيته في الارض والسماء اذ يقول :

﴿ ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار

لايات لاولي الالباب* الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ربنا فقنا عذاب النار*
(آل عمران ١٨٨ - ١٨٩)

فكيف يجوز لاصحاب هذه النظرية - والحال هذه - ان يفتروا على
اصحاب الرسالات الالهية بان دعوتهم الى الله سبحانه لم يكن الا بسبب
جهلهم بالعلل الطبيعية، والاسباب الواقعية للظواهر الكونية .
وما ذكرناه من الايات ما هو سوى نماذج قليلة من الايات البارزة حول
هذه الحقيقة .

ثم ان القرآن يصرح بأن العلماء هم الذين يخشون الله دون غيرهم اذ
يقول :

* انما يخشى الله من عباده العلماء * (فاطر - ٢٨)
وللوقوف على مدلول الاية بصورة كاملة نقول : ان هناك ثلاثة مفاهيم :
الجبن، الخشية، والخوف، والذي يقصده سبحانه في الاية هو الخشية والخوف
منه سبحانه لا الجبن الذي هو في مقابل الشجاعة .

فان الجبن أمر مذموم لانها حالة تسيطر على الانسان لاجل تجنبه للامور
المرعبة غير الواقعية كالخوف من الغول، أو الظلمة الموجودة في قبو مع العلم
بعدم وجود ما يخيف حقيقة .

وأما الخشية فهي عبارة عن احساس الانسان بالعظمة الالهية التي تملأ
الصدر والنفوس مهابة عند مشاهدة عظيم خلقه، وجيل فعله .

وهذا الامر مسبب عن علم الانسان بالعظمة الالهية لا جهله، ووعيه، لا
توهمه، وتخيله .

وأما الخوف منه سبحانه فلاجل أن الانسان العاقل يخاف في قرارة نفسه أن لايقوم بماعليه من وظائف العبودية تجاه ذلك الرب العظيم . فالمراد في هذه الآية اذن هو الخشية والخوف منه سبحانه الناشئين مما ذكر، لالجبن الذي يقابل الشجاعة، ويضاردها .

على هامش فرضيتي الخوف والجهل

تلخصت الفرضيتان المذكورتان في ان الانسان اخترع فكرة « الاله الاعلى » وعكف على عبادته وذهب الى تقديسه تحت دافع الخوف وعامل الجهل، ولقد عرفت مايرد عليهما من اشكالات .

ونعود هنا لندرس هاتين الفرضيتين من غير الزاوية التي درسناها سابقاً فنقول: ان هاتين الفرضيتين لايمكن الركون اليهما لعدّة أسباب ، مضافاً الى ما ذكرناه في البحث السابق :

اولاً : لو كانت فكرة الاله وعبادته والخضوع له والايشار في سبيله والاعتقاد بالمسؤولية تجاهه من ولائد الجهل البشري بالاسباب الطبيعية والخوف من الحوادث الكونية المرعبة فلماذا نجد هذه الفكرة قائمة حتى في المجتمعات الحاضرة رغم انتفاء دواعيها من الجهل والخوف ، حيث لا جهل بسبب ما اكتشفته العلوم من العلل الطبيعية، ولاخوف بسبب تغلب الانسان الحديث على أكثر حوادث الطبيعة، وتمكنه من تجنب اضرارها وأخطارها .

فماالذي يفسّر بقاء فكرة « الاله المعبود المقدس » بين المجتمعات الحاضرة، والاحساس بالمسؤولية تجاهه والسعي لتحصيل رضاه ، ومايلحق كل ذلك من الاعتقادات والممارسات العملية الدينية وقد زال الجهل والخوف ؟ اليس بقاء هذا الامر - مع زوال مايقيل عن علتسه - يعدّ دليلاً واضحاً و

برهاناً ساطعاً على ان هناك عاملاً آخر، غير عامل الجهل والخوف، وراء نشأة فكرة « الاله المعبود » هو الذي دفع الذهن الانساني الى الالتزام بهذه الفكرة والمعتقد الى اليوم ؟

ولوقيل : صحيح ان العلماء والمفكرين في هذا العصر تغلبوا على الطبيعة وكبحوا جماحها ، وعرفوا اسرارها وعللها وتحرروا من الجهل والخوف ، ولكنهم ورثوا فكرة « الاله المعبود » من آباؤهم وأسلافهم ، ولم يستطيعوا التخلص منها والتحرر من رواسيها .

فاننا نقول: وهل هذا الا ازدياد بمثل هؤلاء العلماء والمفكرين، واحتقار لشأنهم، وتجاهل لما هم عليه من سداد الفكر، ورشادة العقل ، وقوة التحليل التي تأبى التقليد الاعمى ، وترفض التبعية الجاهلة . هذا مضافاً الى ما يرد على هذا الرأى من اشكالات سوف نذكرها عند مناقشة نظرية توارث العقيدة قريباً .

* * *

ثانياً : لو كانت علة نشوء العقيدة الدينية فى النفوس هي الجهل والخوف من دون دخالة أي عامل عقلائي وفكري لوجب ان يكون مثل هذا الاعتقاد سارياً بين جميع دواب الارض وحيواناتها ، وان يصدر من الحيوانات كل ما يصدر عن الانسان المعتقد المتدين من عبادة الله، والايثار فى سبيله والاحساس بالمسؤولية تجاهه مع ان البدهة تقضي ببطلان هذا الامر^(١) .

(١) وهذا لا يخالف ما عليه القرآن الكريم من تسييح جميع الموجودات بحمد الله اذ يقول: «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسييحهم » (الاسراء - ٤٧) فان اقصى ما تدل عليه هذه الاية هو تسييح كل شيء له سبحانه، وهذا غير ما يفعله الانسان تجاه الله فهو يقدره ويعبده ويجاهد فى سبيله ويضحى بنفسه ونفيسه من أجله ويشعر بالمسؤولية تجاهه، والعرفان بهذا النحو غير موجود لدى غيره .

فإن لا بد ان يكون هناك عامل آخر ينضم الى ما ذكره من الجهل و
الخوف حتى ينشأ عنه مثل هذه العقيدة في الازهان والنفوس الانسانية، اذ لا
يمكن ان يكون الجهل والخوف البسيطان مبعثين لمثل هذا الاعتقاد العام ،
ومنشأين لهذه الحركة العظيمة، ومنبعين لهذه العقيدة الشاملة الخالدة، السائدة
في جميع ادوار التاريخ والى اليوم الحاضر .

فلا بد أن نقول - عندئذ - ان الانسان عندما وقف على جهله باسباب
الحوادث صار ذلك موجباً لتحرك قواه العقلية باتجاه البحث عن سببها ،
فتصورت « سبباً » لها ، بغض النظر عما اذا كان الذي توصلت اليه وتصورته
من «السبب» صحيحاً أو خطأ .

المهم أن الجهل لم يكن وراء ابتداء فكرة الاله بل كان ارضية مساعدة
لان ينشط العقل البشري ويتحرك باتجاه كشف الاسباب .

وهكذا الحال في الخوف فان الانسان عندما واجه احداث الطبيعة المخيفة
صار ذلك الخوف موجباً لان يبحث بعقله عن ركن وثيق يدفع عنه الخوف .
فلم يكن الخوف بما هو سبباً لنشأة العقيدة الدينية بل كان ارضية صالحة
لتحرك القوة العقلية باتجاه البحث والتفتيش عن ملجأ طبيعي يسكن الانسان في
كنفه .

فنتنتج من ذلك ان الاعتقاد بالله الخالق انما هو نتيجة تحرك القوة العاقلة
ودخالتها، وتحريها الطبيعي للاسباب والعلل، لان العقل الانساني لم يفتأ يتساءل
- كلما واجه حدثاً - عن علته وسببه ، فكان مواجهته للحوادث الطبيعية الرهيبة
وما تولد منها من الجهل والخوف سبباً لان يستيقظ العقل ويلتفت ويوسع دائرة
تساؤلاته وينتقل من السؤال عن علة الاشياء الصغيرة الجزئية ، الى السؤال
عن علة النظام الكوني الكلي، وما يقع في اطاره من أحداث جسام وحوادث كبرى.

من هنا يتضح ان منشأ ظهور العقيدة الدينية ليس هو السبب البعيد (أي الجهل والخوف) بل ان ذلك صار سبباً لتدخل « القوة العاقلة » في المقام ، وبدخالة هذه القوة وتحريها وتحليلها نشأت العقيدة، وراح الانسان يعتقد بخالق لهذا الكون ومبدع لنظامه العظيم .

فالدور الاساسي - هنا - انما هو للعقل والوعي للجهل والخوف . ويمكن بيان ذلك بنحو آخر وهو ان الانسان خاف من الحوادث فصار خوفه ذلك موجباً لتفكره ، ولتفتيشه عما يرفع آثار هذا الخوف فانهى الى فكرة الاله الخالق وراء هذه الحوادث وانه هو الرافع لهذه الآثار المرعبة . فبزوغ هذه الفكرة والعقيدة يرجع الى التفكير وان كان الخوف ارضية مناسبة لتحرك الفكر ومن ثم الوقوف على هذه الفكرة . وهكذا بالنسبة الى الجهل فان الانسان جهل اسباب الحوادث ، ولاشك ان الجهل وحده امر لاحركة فيه فلا تنبثق منه أية عقيدة وانما دفع هذا الجهل القوة الفكرية لدى الانسان الى امور هي :

- ١ - انه لا بد لكل ظاهرة من علة ، ولا يمكن حدوث الظاهرة بلا علة .
- ٢ - حصلت - حينذاك - فكرة اخرى وهي ان هناك قوة كبرى هي العلة.
- ٣ - بزغت العقيدة الدينية وماتستتبعه من مفاهيم .

فلو سأل سائل : هل الاصل لنشوء هذه العقيدة هو دخالة القوة العاقلة المفكرة ام نفس الجهل أو الخوف المجردين من كل شيء ؟ كان الجواب هو الاول ، نعم غاية الامر هو ان العقل (حسب زعم المادي) قد اخطأ في اصابة الهدف الصحيح وتشخيص العلل الحقيقية الواقعية وهذا امر آخر غير نسبة الاعتقاد بالاله الى عامل الخوف مباشرة .

و ثالثاً: ان اصحاب هاتين الفرضيتين لم يميزوا بين الدافع للعقيدة ، وبين ما يترتب على ذلك الدافع ، في القيمة .
فلا يمكن ان تكون «الدوافع» لشيء و «ما يترتب عليها من الاثار والنتائج» ذات قيمة واحدة .

فقد يكون الدافع نحو الشيء امرأ تافهاً لا قيمة له ، بينما تكون النتائج والقضايا الحاصلة من ذلك الدافع ذات قيمة عالية جداً كما في المقام .
فعلاقة الانسان بالثروة والشهرة هي التي تدفع الى الاكتشاف والاختراع ، ومن المعلوم ان الدافع هنا أمر رخيص ، ولكن الاثر الناتج عنه ذا قيمة عالية .
كما ان الحرب هي وراء أكثر الاكتشافات والاختراعات ، والحال ان الحرب - كما نعلم - دافع رخيص ، بينما يكون ما ينشأ على أثرها من التحولات العلمية والصناعية ذات قيمة عالية .

ولهذا لا بد من الفرز والتفريق بين «الدافع» و «الاثار» ، وعدم الخلط بينهما في تفسير ظاهرة من الظواهر .

ولنفترض - في المقام - ان الجهل والخوف هما اللذان دفعا الانسان الى التحري عن علل الحوادث ، ثم نشأت العقيدة على أثر ذلك ، الا أن كون «الدوافع» لنشأة العقيدة بلا قيمة لا يوجب أن تكون العقيدة ذاتها امرأ لا قيمة له ، بل يجب أن تزن نفس العقيدة وينظر اليها - ذاتها - بعين التقييم ، وانها هل هي مطابقة لمنطق العقل والبرهان أم لا ، فلو كانت مطابقة وثابتة بالبرهان لم تضر تفاهة الدافع لنشأة العقيدة وردائه بأهميتها (على فرض صحة ذلك الدافع) ، وقد عرفت ان الدافع الى نشوء العقيدة أمران : الاول الفطرة الملهمة بأن هناك ملجأ للانسان وراء الكون ، والثاني هو الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بالخالق له .
يبقى أن نعرف ان كل ما ذكرناه في هذا المقام انما هو - بعد التسليم -

بصحة الفرضيتين، وقد عرفت - فيما سبق - بطلان هاتين الفرضيتين وأمثالهما من الأساس .

ونضيف هنا ما ذكرناه في البحث السابق وهو ان هؤلاء المحللين قد افترضوا أمراً من عند أنفسهم وهو «ان الاعتقاد بالله اعتقاد بأمر موهوم وباطل» ، وبعد أن اعتبروا ذلك أمراً مسلماً لانقاش فيه عمدوا الى البحث عن أسباب نشوء هذا الامر الباطل الموهوم ففتحوا ما نحتوا ، والحال ان هذا نفس المدعى ، اذ لو لم يكن نفس الاعتقاد بوجود الله أمراً باطلا - في نظرهم - بل كان مما يدعمه الدليل الصحيح و البرهان الواضح لما نحتوا هذه الفرضيات لتفسير نشوئه فان الانسان العاقل لا يتحرى عن أسباب الاعتقاد بالمعادلة الحسابية التالية: $2 \times 2 = 4$ مثلا لان هذا الاعتقاد بهذه المعادلة يستند الى أمر واقعي .
فلا مجال فيه لاختلاق أسباب ، ونحت علل وفرضيات .

* * *

٣ - الدين ونظرية استغلاله

عندما تجاهل الماديون العلة الواقعية الروحية لنشوء العقيدة في حياة البشر، والسبب المنطقي المتمثل في الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام، والاعتقاد بقوة خالقة مدبرة، عمدوا الى اختلاق ونحت فرضيات خيالية لتعليل هذه الظاهرة الخالدة ، ليخدعوا بها أنفسهم ، ويظلموا بها السذج والبسطاء .
فتارة علموا نشوء العقيدة الدينية بعامل الجهل بالاسباب الطبيعية للحوادث.
وتارة علموه بعامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة .
وثالثة علموه بعامل اقتصادي ، وهذا التحليل لا يختص بتفسير نشأة الافكار الدينية بل هم يحللون كل مافي المجتمع من علم وفلسفة وفن وثقافة ، وآداب

وتقاليد وسنن دينية وأفكار ميتافيزيقية بعامل اقتصادي على النحو الذي سيأتي تفصيله وبيانه .

فالأفكار الدينية والفلسفة الميتافيزيقية - حسب تحليلهم - ليست الاردة فعل للاوضاع الاقتصادية السائدة في المجتمع، تماماً مثل بقية الظواهر الاجتماعية المذكورة من غير فرق بين ظاهرة وأخرى .

وقد اتفق جميعهم على هذا التفسير، الا انهم قالوا مرة ان الدين والمفاهيم الدينية كانت آلة طيبة بيد المستغلين لآخمد ثورة المستغلين ، من الفلاحين والعمال .

وقالوا مرة اخرى بان الدين بلسم مسكن كان يلجأ اليه المحرومون و المضطهدون أنفسهم للتخفيف من آلامهم، وتبرير اوضاعهم ، وعجزهم عن اصلاحها .

هذا هو اجمال مايقوله الماركسيون في هذا الصدد واليك تفصيل الكلام في ذلك .

يذهب الماركسيون الى ان كل مافي المجتمع البشري ينقسم الى بنية تحتية، وبنية فوقية .

والبنية التحتية عبارة عن الوضع الاقتصادي وتطور وسائل الانتاج و تكاملها، وماينشأ - بتبعها - من العلاقات الاقتصادية .

والبنية الفوقية عبارة عن الافكار الاجتماعية والسياسية والثقافية والادب والفن والدين والفلسفة، فكل هذه الامور تتبع في شكلها ونوعيتها الوضع الاقتصادي ونوعية العلاقات الاقتصادية الناجمة بدورها عن تطور وسائل الانتاج وتكاملها .

قال «كونستانينوف»: «ينبغي البحث عن منبع الافكار الاجتماعية والسياسية

والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء»^(١) .

هذا هو الاصل الذي اخترعه الماركسيون لتعليل جميع الظواهر الاجتماعية وبذلك أرادوا تقسيم الاشياء الى نوعين: أصيل، وغير أصيل، والاول متبوع والثاني تابع، يتغير بتغير الاول، ويتكامل بتكامله وتطوره . وهكذا فسروا ظاهرة العقيدة الدينية فزعموا انها تابعة للظروف والعلاقات الاقتصادية ، وان المفاهيم الدينية ليست سوى ردة فعل للاوضاع الاقتصادية المتدهورة .

ولاجل ذلك فان أصحاب الرق والاقطاعيين والرأسماليين في عهود (الرق والاقطاع والرأسمالية) كلما خشوا ثورة العبيد والفلاحين والعمال في وجه المستغلين لهم بسبب ما يلاقونه من الضغوط عمدوا الى التوسل بالمفاهيم الدينية والروحية وروجوها بين المحرومين والكادحين الناقمين بهدف تخديرهم والتخفيف من غضبهم ، وصرفهم عن الانتفاضة والثورة ، وبهدف تكريس خضوعهم واستسلامهم لارادة الاسباد والاقطاعيين والرأسماليين واستغلالهم، وكان من ذلك الدعوة الى الصبر ، وبأن التذرع به يستعقب أجراً عظيماً في اليوم الاخر، ووعدهم بالجنة ونعيمها المقيم .

وهذا التحليل المفتعل هو الذي قصده ماركس وانجلز بقولهما: « وما القوانين والقواعد الاخلاقية، والاديان بالنسبة الى العامل الاّ أوهام برجوازية تستتر خلفها مصالح برجوازية»^(٢) .

وهو الذي قصده لينين اذ قال (عام ١٩٠٥) : الدين افيون الشعوب ، والدين ورجل الدين يخدران أعصاب المظلومين والفقراء ويجعلانهم يخضعون

(١) دور الافكار التقدمية في تطوير المجتمع ص ٤ .

(٢) النظام الشيوعي ص ٥٢

للظلم»^(١) .

كما قصده ستالين اذ قال (عام ١٩٢٧) : «اننا نرى في الاديان خطراً على الحضارة الانسانية ، فالاديان افيون مخدر»^(٢) .

وقال عام (١٩٤٤) : «لانريد أن نجعل الدين مسيطراً علينا لاننا لانريد أن نكون سكارى»^(٣) .

وربما قالوا : ان المحرومين والفقراء ومن أسموهم بالطبقة المستغلة هم أنفسهم لجأوا الى هذه المفاهيم الدينية ولاذوا بها ليسلوا أنفسهم، ويخففوا عن آلامهم ويبرروا عجزهم، وواقعهم الفاسد ، أو يخذروا بها عقولهم ومشاعرهم عندما يفشلون في استعادة حقوقهم من أرباب العمل والارض والاسياد المستغلين لهم السارقين لجهودهم .

قال ماركس : «ان الدين زفرة الكائن المثقل بالالم وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، انه افيون الشعوب، اذن فنقد الدين هو الخطوة الاولى لتقد هذا الوادي الغارق في الدموع»^(٤) .

وقال لينين (عام ١٩١٣) : ليس صحيحاً أن الله هو الذي ينظم الاكوان، وانما الصحيح هو ان الله فكرة خرافية اختلقها الانسان ليبرر عجزه، ولهذا فان كل شخص يدافع عن فكرة الله انما هو شخص جاهل عاجز^(٥) .

وبالجملة فالدين بما فيه من وعد للمظلومين والمحرومين كان يقلل من حرارة الثورة في نفوس المحرومين، ويمتص نعمتهم على الاسياد والاقطاعيين وأصحاب الثروة المستغلين .

١) (٣٥١) : النظام الشيوعي ١٩٢٥ و١٩٢٥ و١٩٢٥

٢) كارل ماركس ص ١٦ - ١٧

٣) النظام الشيوعي ص ٥٣

ويستشهد الماركسيون على كون الدين ردة فعل للاوضاع والعلاقات الاقتصادية بأنه كلما تحسنت الاوضاع الاقتصادية لدى الطبقات الكادحة وظهرت في قلوب المحرومين بوارق الامل والرجاء اختفت الافكار والمعتقدات الدينية وحلت محلها الافكار المادية .

بينما ينعكس الامر عندما تنعكس المعادلة، فكلما ساءت أوضاع الكادحين والمحرومين ظهرت العقيدة الدينية وراج سوقها ، ونشط دور رجال الدين ، ولجأ الناس الى مفاهيم الدين .

وهذا يعني ان بين الوضع الاقتصادي والاقبال على المفاهيم الدينية علاقة متعاكسة فكلما تحسن ذلك تدهور هذا، وكلما تدهور ذلك تحسن هذا . ولهذا يقول لينين : «الدين مرتبط بالظلم دائماً فحيثما يوجد الظلم يوجد الايمان بالدين ، واذا ماتخلصنا من الظلم وجب أن نتخلص من الدين، بل ان نتخلصنا من نفوذ الدين يساعدنا على التخلص من الظلم»^(١) .

مؤاخذات على هذه النظرية

هناك مؤاخذات عديدة على هذه النظرية وما قيل في تبريرها ، بحيث يجعلها فكرة خاطئة لا يمكن عدها من الفروض القابلة للدراسة بل يجعلها في عداد النظريات التي اخترعت لهدف خاص هو اشاعة الالحاد والاباحية . ونحن نكتفي هنا بذكر جملة منها هي :

أولاً ان معلومات هذا الفريق من الماديين عن الدين ومفاهيمه ، وجدوره وأفكاره، يرجع الى انطباعاتهم عن سلوك آبائهم، أو ما وجدوه في المجتمع من غث وسمين منسوب الى الدين، ولاشك ان الكثير من هذه التصرفات والمواقف

والتصورات لاتمثل حقيقة الدين الناصعة، وجوهره الصافي، فقد طرأ على الامور الدينية من التشويه والمسح والاعوجاج ماغيّب تلك النصاعة والصفاء خلف غيوم من الابهام والانحراف .

ولو ان هؤلاء الماديين اعتمدوا المنابع الدينية الاصيلة لدراسة الدين ، وجعلوا سيرة قادته المخلصين وسلوكهم النقي من الشوائب والانحرافات ملاكاً لحكمهم على العقيدة والافكار الدينية لقضوا بغير ماقضوا، هذا ان كانوا غير متأثرين بأفكار مسبقة وغير مندفعين بنيات مبيّنة .

لقد اتخذ هؤلاء ذلك الموقف المعادي والسلبى من الدين وهم يعيشون في البيئات الغربية التي يسود فيها دين الكنائس الذي تنسب نفسها وعقائدها وممارساتها المشينة الى المسيح زوراً، وغير خفي على المطلع ان دين الكنائس في تلك البلاد كان قد انتهى الى مجموعة من الخرافات والتحريفات والباطيل والمهازل وهي التي بررت للماركسيين ان يطلقوا مثل هذا الحكم القاسي والسلبى على الدين على وجه الاطلاق . ولمعرفة هذه التحريفات ، وهذه الخرافات تكفي مراجعة عابرة لكتب العهدين (التوراة والانجيل) وعظات التساوسة المنشورة .

* * *

ثانياً) ان هؤلاء تغافلوا عن ما للدين والعقيدة الدينية من الاثار الايجابية البناءة في حياة الانسان، وكيف أنها من أهم عوامل التحرك والتقدم والرقى والصعود لالجمود والركود .

وقد عقدنا لبيان هذه الاثار فصلاً موسّعاً ستقف عليه قريباً ، الا اننا نستعرض هذه الاثار هنا بسرعة خاطفة وعلى سبيل الاجمال استكمالاً لهذا البحث فنقول :

ان للعقيدة الدينية آثاراً عديدة في حياة الانسان وأهمها مايلي :

أ - التقدم العلمي في ظل الدين: فان المتدين يسند وجود العالم الى فعل قوة عليا عالمة قادرة، والمادي يسنده الى التصادف الاعمى. ومن الطبيعي أن تكون العقيدة الاولى هي الباعثة على اكتشاف السنن والانظمة دون الثانية فان اقبال العالم على اكتشاف الروابط والنواميس الكونية فرع علمه بوجود سنن قطعية على سبيل الاجمال وهو لا يحصل الا مع العلم بان الكون من صنع الخالق العالم القادر المدبر الحكيم ، وهذا مما لا يتوفر عند من يقول بوجود الكون عن طريق الصدفة اذ الصدفة تعني الفوضى والانظام .

ب - الدين دعامة الاخلاق: ان اعتقاد الانسان بالله سبحانه، وانه خلقه لغاية وهدف، وان الموت ليس نهاية الحياة يولد في الانسان رادعاً قوياً ، يردعه عن الانسياق وراء شهواته الرخيصة واهوائه ونزواته ، كما انه يولد فيه مثلاً اخلاقية، وتوجب نموّ السجايا الخيرة في كيانه فلا يرتكب كل ماتمليه عليه مصالحه الشخصية كما هو دأب المادي غير المؤمن بالله .

فان العالم الكيماوي اذا اقترح عليه بان يصنع سلاحاً مدمراً، أو قنبلة سامة فتاكة لقاء عرض مادي مفر، لا ينفذ هذا الطلب اذا كان مؤمناً بالله بخلاف العالم المادي الذي لا يعتقد برقابة الهية ولا بجنة ولا نار، وهذا غير ماسيوافيك من أثر العقيدة الدينية في مجال القانون .

ج - الدين عامل التحرك والاستمرارية: فان الانسان الذي يعتقد بأن وراء هذا الكون قوة عليا قادرة على دفع الشدائد ودرء المصائب عنه ، اذا توجه اليه واستعان به فان اعتقاده هذا يساعده على الاستمرارية والاستقامة بل والتحرك والتقدم لانه يرى نفسه معتمداً على تلك القوة وآملاً بنصرها وتأييدها بخلاف المادي الذي لا يركن الى ركن وثيق ، وهذا يعنى ان الدين أكبر

محفز، وأشد ما يحتاج اليه الانسان هي الحوافز .

د - الدين والتقيد بالقانون : فالانسان الذي يرى نفسه في محضر الله سبحانه، ويعتقد بانه يحصي عليه حركاته وسكناته ، بل ويضبط خطرات قلبه وأوهام فكره، ونوايا ضميره، لن يرتكب أية مخالفة قانونية، خاصة اذا عرف بان تطبيقه للقانون يستتبع الثواب الاخروي الجزيل والاجر الالهي الجميل وتمرده عليه يستتبع العقاب الاليم بخلاف المادي الذي يتحايل على القانون بألف حيلة وحيلة، ولا يرتدع عن مخالفته والتملص منه كلما سنحت له الفرصة لانه لا يؤمن بأية نظارة ورقابة، ولا يخشى عقاباً، ولا يرجو ثواباً .

الى غير ذلك من الاثار الفردية والاجتماعية البناءة التي لا غنى للفرد و المجتمع عنها، وقد شرحتها على وجه التفصيل في الفصل اللاحق، فكيف يصف الماركسيون الدين بانه مخدر وانه افيون وانه يوجب الركود والجمود؟!

* * *

ثالثاً) ان البحث في علة نشوء العقيدة انما هو في نشأتها في العصور الاولى من حياة الانسان على الارض ، في حين ان ما يذكره الماركسيون يرتبط بالادوار المتأخرة جداً عن تلك العصور، أي قبل أن توجد ظاهرة الرق والاقطاع والرأسمالية، فان ما يدكرونه يرجع الى عصور الاغارقة أو ماجرى في اروبا في القرون الوسطى فتعليل العقيدة الدينية بهذه الظواهر المتأخرة عن الحياة البشرية الاولى جداً ، خطأ فضيع ، أو تعمد مفضوح ، اذ ما الذي يفسر نشوء العقيدة الدينية ووجودها في العهود الاولى من حياة الانسان على الارض، وقبل وجود هذه الظواهر (أي الرق والاقطاع والرأسمالية) .

* * *

رابعاً) ان تقسيم الظواهر الاجتماعية الى بنىة تحتية واخرى فوقية ،

وتصور أن الثقافة والفن والعلم والدين كلها من البنية الفوقية التابعة للبنية للتحية (أي الاقتصاد) من شأنه ابطال كل نظريات الماركسيين في مجال الفلسفة والتاريخ والاقتصاد، وكل تحليلاتهم وآرائهم فان هذه القاعدة التي اخترعها ماركس تستلزم أن يكون مجموع مناهجها في المجالات المختلفة تابعة من الحالة الاقتصادية وماكانت عليه وسائل الانتاج يوم أطلق ماركس وانجلز نظريتهما ، وعلى ذلك فلو تغيرت وسائل الانتاج ، وتغير الوضع الاقتصادي انتهى دور المناهج الماركسية في المجالات المختلفة، فلا بد أن تتخذ مناهج اخرى تضاد تلك المناهج ، تبعاً لمتغيرات الاقتصاد، وتطور وسائل الانتاج، والعلاقات الاقتصادية .

وعلى ذلك فنفس مايقوله الماركسيون أي « الدين افيون الشعوب، وانه عامل الركود » هو من نتائج الاوضاع الاقتصادية التي كانت تسود البيئة التي أطلق فيها ماركس كلمته هذه .

فحيث تطور الوضع الاقتصادي، وتغير الى وضع آخر تغيرت النظرية الى نظرية اخرى فربما يمكن ان تكون النتيجة هي ان الدين محفز للعمل ، ومحرك للامة ، وعامل من عوامل المقاومة والتقدم .

وهذا يعني ان ماركس قضى على جميع افكاره بنفسه، وخاصة هذه النظرية حول الدين .

* * *

خامساً) ان تعليل هذه الظواهر الاجتماعية على سعتها وتنوعها وتشعب اطرافها (كالعلم والفلسفه، والدين والثقافة ، والفن والاداب) بعامل اقتصادي اشبه ما يكون بتعليل زلزال هائل دمر مدينة عظمى ، بانهيار سقف خشبي في احدى ضواحي تلك المدينة .

صحيح ان الاقتصاد يلعب دوراً هاماً في مجالات الفكر والظواهر الاجتماعية الا ان الاقتصاد ليس هو العامل الوحيد الذي له مثل هذا الدور والتأثير، فليس الاقتصاد هو القوة الوحيدة المحركة للتاريخ وليست وسائل الانتاج هي القوة الكبرى التي تصنع تاريخ الناس، وتطورهم وتنظمهم بل هناك عوامل محركة اخرى للتاريخ نذكر بعضها :

أ - الغرائز التي جبل عليها الانسان ، فان لها دوراً مؤثراً لا يمكن انكاره في نشوء الحوادث الاجتماعية فقد اثبت الروحيون ان الانسان ينطوى على غرائز خاصة تفعل كل واحدة منها اثرها الخاص في الحياة والمجتمع مثل غريزة طلب العلم ، والجاه ، والجمال . وغيرها ، وما يتولد عنها من تطورات اجتماعية .

ب - الشخصيات البارزة فان لها اثراً كبيراً في خلق الظواهر الاجتماعية فان هذه الشخصيات لاكتنفي بالتفرج على الاوضاع ، بل تلعب أدواراً ، وتصنع أحداثاً ، وتوجد تغييرات ، وتاريخ الامم بما فيها من صفحات مشرقة خير شاهد على ان هذه الشخصيات قد اشعلت شرارة الكثير من الثورات الاجتماعية ، وأوجدت الكثير من التحولات ، وانه لولاهم لما حدث مثل تلك التحولات ، ولما تفجرت تلك الثورات .

ج - فكرة القومية فقد كان لها اثرها الخاص في التطورات الاجتماعية لدى الامم المختلفة فهذا هو هتلر الالمانى اشعل الحرب العالمية الثانية بفكرة القومية النازية .

ولهذا عمد بعض المفكرين في بعض البلاد الى التوسل بالقومية ، واحياء روحها ، والهلب مشاعر الناس بها ، للوقوف في وجه الاعداء أو تحقيق النهضة

فيها (١) .

ومع ملاحظة هذا العوامل وغيرها من العوامل المحركة للتاريخ المبحوثة في محلها . وتأثيرها البالغ في الظواهر الاجتماعية كيف يصح للماركسيين ان يسندوا كل ما في المجتمع من مظاهر علمية وفلسفية وفنية وثقافية وأدبية ودينية الى عامل اقتصادي فقط .

* * *

سادساً) لو لم تكن للعقيدة الدينية جذور فطرية أو لم تكن هناك رابطة بين مشاهدة النظام والاعتقاد بوجود المنظم ، فلماذا يتفق المستغلون جميعاً على قبول هذه الظاهرة ، مع انهم يرون بام اعينهم ان هذا العامل وسيلة لاختاد ثورتهم ، وامتصاص نقتهم ومنعهم من استنقاذ حقوقهم .

اليس يعني هذا ان المستغلين للطبقات المحرومة كانوا يستخدمون الدين في سبيل مصالحهم وهم يعتمدون على واقعية مقبولة لدى المستغلين ذاتياً، فلو لم يكن الدين والتدين أمراً فطرياً عند المحرومين ، او لم يكن امراً منطقياً لديهم فلماذا لم يرفضوا هذه الالة التي تستخدم ضدهم ؟

الم يكن بين جماهير الطبقات الفلاحية والعمالية طوال القرون المتعدية من يميز بين ماهو في مصلحتهم وماهو ضد مصلحتهم؟.

ان هذا الامر يجعلنا لانتق بهذه النظرية، بل يدفعا الى ان ندعن بان للعقيدة

(١) فكرة القومية مع مالها من اثر في تحريك الجماهير فكرة خاطئة ومرفوضة من وجهة نظر الاسلام لانها تستند الى رفع بعض الشعوب على بعض، وحصر جميع الخدمات بشعب خاص على حساب شعوب اخرى، والحال ان الواجب هو صرف الخدمات لصالح الانسانية جمعاء دون تمييز ولا استثناء، وهذا هو ما أكد عليه القرآن الكريم والسنة النبوية واحاديث العترة .

الدينية جذوراً وخلفيات اعمق في كيان الانسان وحياته ، وغير ماذكره
الماركسيون .

* * *

سابعاً) ان مذكروه يستلزم ان لا يوجد بين الطبقات المرفهة ، وأصحاب
الثروة والمسكنة أي متدين، لعلمهم بان الدين ليس سوى وسيلة تستخدم لاختاد
الثورات وجلب المنافع، والحال اننا نجد طول التاريخ أصحاب ثروة وقفوا
اعمارهم و ثرواتهم في سبيل تحقيق الاهداف الدينية المقدسة بحيث صار الغني
والفقير والظالم والمظلوم!! ، والمضطهد والمضطهد!! في هذه الظاهرة سواء
أي اننا نجد متدينين ليس بين الفقراء والمحرومين فقط بين الاغنياء واصحاب
الثورة أيضاً ، وهذا يعني ان قضية الايمان بالله ليست ناشئة من عوامل اقتصادية
كما ذكروا، بل هي قضية روحية فطرية، ومسألة عقلية يقود اليها الفكر السليم.

* * *

ثامناً) ان ما استشهدوا به لتبرير نظريتهم (وهوانه كلما انتعش حال الطبقات
المحرومة اقتصادياً انحسرت العقيدة عن حياتهم، وكلما تردت، راجت العقيدة
الدينية) جهل من هؤلاء المحللين بمجريات التاريخ .

فاننا نجد في الحضارة اليونانية والاسلامية كيف قد ازدهرت الحالة الاقتصادية
العامة وتحسنت جنباً الى جنب مع ازدهار العقيدة الدينية ورواج المفاهيم
الميثاقية، وكان لمعرفة أبيه والايمان به دور بارز ومكانة كبرى في هذه المدن
والحضارات .

وهذه حقيقة يقف عليها كل من راجع تاريخ هذه الحضارات الكبرى ،
بل هي من الثبوت والجلء ما لا يحتاج معه الى ذكر الشواهد والنماذج .

* * *

تاسعاً) ان تدهور أمر العقيدة الدينية وانحسارها في بعض المجالات والفترات التي نشط فيها الاقتصاد العام وانتشر الرفاه لا يعود الى مذكروه من النسبة التعاكسية بين «انتعاش الحالة الاقتصادية العامة» و«انحسار العقيدة الدينية» بحيث يكون انتعاش الحالة الاقتصادية العامة للكادحين سبباً في الاعراض عن العقيدة والمفاهيم الدينية ، وترديها سبباً لرواج العقيدة الدينية، بل يعود الى ان طغيان غريزة من الغرائز من شأنه ان يغطي على الجوانب الاخرى في الحياة الانسانية، وهذا لا يختص بغريزة حب المال والثروة، بل يعم غريزة وحب الجاه والجنس وغير ذلك من الغرائز ، فاذا زادت الاستفادة من غريزة معينة كما لو تمادى المرء في غريزة حب المال وجمعه أو الجنس نسي سائر ماعنده من الغرائز بل وحتى ما اعتقده من افكار ثبتت لديه بالادلة القاطعة كالدين وما شاكل ذلك . وبعبارة أخرى : ان العقيدة المقدسة كالاعتقاد بالله التي لاتنفك عن تحمل المسؤوليات لاتزدهر ولا تتجلى بقوة في كل ما اتفق من بيئة ومحيط، بل تزدهر وتنمو في بيئة سليمة من هيمنة الغرائز الطافحة وسيطرة الشهوات الطاغية التي تغطي على كل شيء سواها .

ومن هنا يكون من الطبيعي أن يتضاءل دور ونفوذ العقيدة الدينية ، وتكاد تختفي معالمها في البيئات التي تغطي عليها المادية ، ويكون الانسان فيها غارقاً في الشهوات من قمة رأسه الى أخمص قدميه، ففي هذه الحالة لا تترك التوجهات المادية الطاغية الحادة مجالاً لظهور الافكار الدينية وتجلي التوجهات الميتافيزيقية. وليس هذا الانحسار تجاه طغيان شيء من الغرائز خاصاً بالدين بل يشمل بقية الجوانب الانسانية والغرائز البشرية .

فكلما طغى شيء اختفى في شعاعه شيء آخر من الافكار أم من الغرائز .

عاشراً) ان استخدام المستغلبين للعقيدة الدينية في سبيل مصالحهم شيء ، والدوافع الموجدة للعقيدة الدينية شيء آخر والبحث انما هو في الثاني دون الاول وماقاله الماركسيون يرجع الى الاول دون الثاني، فالعقيدة حقيقة موجودة في طبيعة الانسان ومختمة بفطرته، وقد استغلها بعض الاشخاص لمصلحته ، وهذا واقع في أشياء أخرى أيضاً ، كما في الطب وأشباهه، فلا يصح أن يقال: ان الطب قضية مخترعة لواقع لها ولا ضرورة لان بعض الاشخاص أو بعض الاطباء استخدم الطب لاستدراار الارباح، واستجراار المنافع من ورائها .

قال ويل ديورانت :«ان الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لاغراضه فقط كما يستخدم السياسي ماللانسان من دوافع فطرية وعادات، فلم تنشأ العقيدة الدينية من تلفيقات والاعيب كهنوتية انما نشأت عن فطرة الانسان بما فيها من تساؤل لاينقطع »^(١).

* * *

حادى عشر) لو سلم بما ذكره الماركسيون من ان الدين كان يستخدم كوسيلة لمصلحة لاثرياء وأضعاف الفقراء فان ذلك - لو صح - فانما يصح بالنسبة للمذاهب التي طالتها أيدي التحريف ، أو التي أوجدها الاستعمار ، ولا يصلح ذلك دليلاً لتعميم هذا الحكم على كافة الشرائع .

كيف ونحن نجد القرآن الكريم الذي صدع به نبي الاسلام محمّد صلى الله عليه وآله يزخر بتصريحات هامة وواضحة للانبياء السابقين ضد المستغلبين وتجد أيضاً كيف ان دعواتهم كانت ملجأً للمحرومين والمظلومين و سبيلاً الى كسر شوكة الظالمين ودحر المستغلبين ، واعادة الحقوق الى أصحابها .

ففي سورة القصص يقول سبحانه :

﴿ ان فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعاً يستضعف

طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم انه كان من المفسدين ﴾

ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم

أئمة ونجعلهم الوارثين ﴾ ونمكن لهم في الارض ونري فرعون

وهامان وجنودهما ما كان يحذرون ﴾ (القصص ٤ - ٦) .

وفي سورة الشعراء يحكى سبحانه عن النبي موسى عليه السلام احتجاجه على فرعون

استعباده لبني اسرائيل اذ يقول :

﴿ وتلك نعمة تمنها عليّ أن عبّدت بني اسرائيل ﴾ (الاية ٢٢)

وفي سورة الشعراء يقول سبحانه وهو ينقل موقف بعض الاعيان والاثرياء

من الرسالة الاسلامية التي ناصرها المحرومون والضعفاء :

﴿ قالوا أنؤمن لك واتبعك الارذلون ﴾ (الاية ١١١) .

وغيرها من الايات التي تفيد ان الدعوات الالهية كانت موجهة ضد الطغاة

والمستكبرين والظالمين ، وكذا ضد المعتدين والمستغلين .

ولهذا كان المحرومون يبادرون الى تأييدها قبل أي جماعة أخرى .

بل نجد القرآن يحث اتباعه على الاعداد العسكري لمواجهة أعدائهم من

الذين لا ترضيهم تعاليم الاسلام العادلة اذ يقول سبحانه :

﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾

(الانفال - ٦٠)

كما وهاجم المرابين الذين يستغلون حاجة الناس ويمتصون جهودهم

بقوله :

﴿ يحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار

(البقرة - ٢٧٦)

أثيم ❀

وبقوله :

❀ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذرُوا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ❀ فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تَظلمون ❀
(البقرة - ٢٧٨ - ٢٧٩)

وندد بكانزي الثروة اذ قال :

❀ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب آليم ❀ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ❀ (التوبة ٣٤ - ٣٥)

وغيرها من الايات الناهية عن الاستغلال والاستعباد والتي تدل على ان دعوات الانبياء وجهودهم ركزت اهتماماً كبيراً على استنقاذ حقوق المحرومين وتخليصهم من الحرمان وحتى باستعمال القوة في بعض الحالات .

* * *

ثاني عشر - ان الماركسيين الذين ذهبوا الى تحليل العقيدة الدينية بأنها كانت آلة طيعة لآخاماد ثورة المستضعفين والكادحين لعلهم قصدوا بعض المفاهيم الخلقية في الدين التي ربما تقع وسيلة بأيدي أصحاب الثروة لآخاماد نائسة العمال والفلاحين المحرومين المضطهدين مثل :

- أ - القضاء والقدر بمعنى الاستسلام والخنوع .
- ب - الصبر بمعنى السكوت والخضوع للعدو .
- ج - الزهد بمعنى الرغبة عن الدنيا وترك الفعاليات .

د - التوكل بمعنى ترك الاخذ بالاسباب الطبيعية غير ان تفسير هذه المفاهيم بما ذكره ينم عن جهلهم بمعانيها الحقيقية أو تعاميمهم عنها ، فان لها من المعاني ما يجعلها خير وسيلة للتحرك والانطلاق ، والثورة والانتعاق ، لا الخمود والركود ، والخضوع والعبودية كما زعموا .
وسوف نأتي على ذكر هذه المفاهيم ، ونعرض لتحليلها في الاجزاء اللاحقة من هذه المجموعة باذن الله تعالى .

على هامش النظرية الاقتصادية

ونعود مرة اخرى لدراسة النظرية الاقتصادية في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية في الحياة البشرية لنرى ماذا كانت تركز على قاعدة صحيحة أم لا ؟
فنقول : لقد استدل أصحاب النظرية الاقتصادية في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية ، لاثبات نظريتهم بأن الطبقة المستغلة من الاسياد والاقطاع والرأسماليين عمدت الى ترويح العقيدة والمفاهيم الدينية لهدفين :
أولاً : لتمكين حاكميتهم على من استغلوهم ، وذلك بايهامهم بأنهم نواب الله ووكلاؤه ، وان ما يجري في حياة الناس انما يجري بمشيئته ، وان التمرد على هذا الوضع مخالفة لاوامره وتقديراته ، وان احترام الاسياد والحكام ليس الا تكريماً لله ، واحتراماً لاوامره .

ثانياً : أن ما كانوا يطبقونه على المستغلين من أحكام جائرة وظالمة كان ينذر بانتفاضة اولئك المحرومين وثورتهم لاستنقاذ حقوقهم وتخليص أنفسهم من الأذى والاضطهاد ، فكان يلزم أن يكون هناك ما يخفف هذه النقمة ويجنب المستغلين هذه الثورة والانتفاضة ، ولهذا روجوا بينهم المفاهيم الدينية التي تدعو الى الرضا بالقدر والصبر لقاء ما يحصلون عليه من عوض اخروي ، وعدم

الحزن على مافات ، وماشاكل ذلك من المفاهيم المهدئة للخواطر ^(١) .
ونجيب على ذلك بأننا قد نوافقهم على ماذكروه في الامر الاول بعض
الموافقة، فقد كانت السلطات الاموية تروج فكرة الخلافة الالهية بمفهومها المحرف
المخدر كلما كانت الشعوب المضطهدة في ظل حكمهم تعمد الى الاعتراض
على أحكامهم التعسفية ، وممارساتهم الظالمة ، فيوهمون الناس بتلك الفكرة ،
ويدعون بأنهم يمثلونها وانهم ينفذون ارادة الله ومشيئته فعلى الناس أن يرضخوا
لحاكمتهم ، واحكامهم .

فقد سأل معبد الجهني - وكان تابعياً صدوقاً- استاذه الحسن البصري عن
مدى صحة مايعني به الامويون من مسألة القضاء والقدر وتبريرهم لاعمالهم
الجائرة والفسادة بأنه من القدر الالهي الذي لامجال لمعارضته ومناقشته فأجابه:
كذب اعداء الله هؤلاء ^(٢) .

الا انه يرد على مجموع هذه النظرية اشكالات عديدة هي :
أولاً : ان معنى هذه النظرية هو أن العقيدة الدينية انبثقت أول ما انبثقت في
ذهن الطبقة المستغلة، ثم نقلتها هذه الطبقة الى المستغلين ، مع ان التاريخ لا
يدل على مثل هذا التقدم والتأخر ، بل يثبت عكس ذلك ، حيث انه يدل على
ان الناس - مع انقسامهم الى طبقة مستغلة ومستغلة - كانوا سواء في الاعتقاد
والعبادة ، فليس هناك أي دليل على ان العقيدة الدينية ظهرت أولاً بين الاسباد
والحاكمين والمستغلين ثم انتقلت - بفعلهم - الى المحرومين والمضطهدين .

* * *

(١) نعم ان التقدير - بهذا المعنى - وهو ان مصير الانسان مرسوم دون ارادته ،
وانه لاحيلة له في تغييره باطل ومرفوض ، كما ستعرف في الابحاث القادمة .

(٢) تاريخ علم الكلام لشبلي النعماني نقلا عن تاريخ مصر للمقريزي .

وثانياً : ان مذكره أصحاب هذه النظرية لا ينفع في المقام لان البحث - هنا - انما هو في بيان سبب نشوء العقيدة الدينية ، ومنشأ ظهورها في الحياة البشرية والحال ان مذكروه لا يتناول هذه الجهة ولا يوضح حقيقة هذا الامر ، فان أقصى ما يدعيه أو يشتهه هو استغلال جماعة معينة للعقيدة الدينية في سبيل أغراضهم ومصالحهم ضد طبقة اخرى ، وهو خارج عن محط البحث الراجح .

* * *

وثالثاً : ان التاريخ يدل على ان الانسان كان يحمل العقيدة الدينية في نفسه وعقله، ويمارسها في حياته العملية منذ ان كان يقطن في المغارات والكهوف . فان جميع تلك الجماعات البدائية كانت تخضع لمعبودات حقة أو باطلة . بل يذهب بعض مؤرخي الديانات الى أبعد من ذلك حيث يعتقدون أن الناس في أدوار التاريخ الأولى كانوا يتفقون على « اله واحد » وان التعددية وظاهرة الشرك طرأت على عقائدهم فيما بعد ، وهذا يعني ان التاريخ الحقيقي للعقيدة يسبق التاريخ الذي تقصده وتحدهه هذه النظرية التي تقول بأن الاعتقاد بالله وبالمفاهيم الدينية جاء نتيجة علاقة الظالم والمظلوم والسيد والمسود، وانه نتيجة الصراع الطبقي، وحاكمة المستغلين على المستغلين، اذ التاريخ ثبت - كما أسلفنا - أن العقيدة كانت رائجة بين الناس ، يوم كانوا امة واحدة ، لاطبقات ولا أصناف .

* * *

رابعاً : ان النظرية المذكورة انما تكون صحيحة اذا كانت صادقة بالنسبة الى جميع الادوار ، وكان موضوعها شاملاً لجميع الموارد ، في حين نجد ان هناك دعاة الى العقيدة الدينية لم يكن هدفهم ترسيخ حكومة الظالمين ولا تكريس حرمان المحرومين بل على العكس من ذلك كان هدفهم هو مقارعة

الظالمين وكسر شوكتهم، ودفع الناس الى استعادة حرياتهم المصادرة واستنقاذ حقوقهم المنتهبة، وأفضل شاهد على ذلك حركة النبي ابراهيم الخليل - عليه السلام - ضد نمرود، وحركة النبي موسى - عليه السلام - ضد فرعون، والدعوة المحمدية، وثورة الامام الشهيد الحسين بن علي عليه السلام ضد السلطات الاموية الجائرة المستغلة، وغيرها وغيرها. (١)

وأما ادعاء أصحاب هذه النظرية باستغلال العقيدة الدينية من قبل بعض الطبقات فانه لا يثبت أكثر من ان المستغلين استخدموا الدين كذريعة لتحقيق مطامعهم وحفظ مواقعهم، والابقاء على مصالحهم، وهذا ليس مما ينكر فان من طبيعة المستغل ان يستخدم كل ما يخدم مصالحه، ويحقق أطماعه، ويضمن أرباحه، ولذلك فهو يستخدم العقيدة الدينية في هذا السبيل كما يستخدم الالحاد أيضاً، ويروجه ويشجعه اذا وجده يحقق له مآربه، ويخدم مقاصده.

غير ان السؤال المحير هنا هو: كيف استطاع هؤلاء المستغلين أن يتوسلوا بالعقيدة الدينية لخدمة مصالحهم اذا لم تكن العقيدة شيئاً واقعياً في الازهان، مقبولاً لدى النفوس، أي انها لم تكن مما تقتضيه الفطرة وتطلبه، ولم تكن العقول تقضي به لوجود رابطة عقلية بين مشاهدة النظام الكوني والاعتقاد بالخالق المنظم؟

ألا يدل ذلك على ان العقيدة الدينية كانت تجده هوى في النفوس، وقبولاً في العقول، وان ذلك كان بمثابة الفرصة التي استغلها المستغلون، وكانت بمثابة الارضية المناسبة التي ساعدتهم على استخدام هياكلها في سبيل مصالحهم، والافكيكف

(١) بل وكل الحركات الدينية وخاصة الاسلامية التي سارت على خطى الرسول الاكرم والامام الحسين وغيرهما من قادة الاسلام، لمكافحة الاستبداد أو الاستعمار أو الاستغلال.

يمكن أن يتقبل الناس ما لا يلقى هوى في نفوسهم ، وقبولا في عقولهم بالمرّة بل يستوحشون منه كما يستوحشون من الأشباح والغيلان .
 أجل ان شأن العقيدة الدينية شأن البضائع التي يقبل عليها الناس ويطلبونها بدافع من حاجتهم الفطرية ورغبتهم الطبيعية ، وميلهم الذاتي .
 فهذا الاقبال هو الفرصة المناسبة التي تساعد الذين يبحثون عن الارباح الطائلة بأن يسلكوا سبيل الغش فيها ويسهل لهم أن يخدعوا الناس بالبضائع المنمقة ظاهراً .

وخلاصة القول : ان الشيء مالم يكن مقبولا ذاتياً عند الناس لم يمكن لاحد أن يستغله ويتوسل به لتحقيق مطامعه فيهم .
 فالاسكافي والخياط لا يمكنهما خداع الناس بما يعرضانه من ألبسة وأحذية زاهية في الظاهر ، مغشوشة في الباطن لولم يكن هناك رغبة ذاتية ، وأولىسة ، وطلب طبيعي لدى الناس لهذه الاشياء ، يستغلها أمثال هؤلاء الاشخاص .

* * *

القرآن ونظرية الاستغلال

ان افتراء الماديين على رجال الوحي لا ينحصر في باب دون باب، فانهم كما افترروا عليهم في النظرية السابقة فقد افترروا عليهم في هذه النظرية أيضاً اذ ادعوا أن رجال الوحي كانوا يمالئون المستغلين والظالمين ، والحال ان صحائف تاريخهم الساطعة تشهد بخلاف هذا الزعم .

فقد كان النبي يدعو الناس - قبل أي شيء - الى كلمة الاخلاص والتوحيد وهي « لا اله الا الله » (راجع سورة الاعراف والانبياء).

ولتندارس هذه الكلمة التي يرددها ملايين البشر على وجه الارض ، لنقف

على دلالاتها .

أولست هذه الكلمة دعوة صريحة الى نبذ كل معبود سوى الله ، وكل حاكم دونه ، وكل ولاية عدا ولايته ؟

أو ليست حركة لمحو ورفض حاكمية المفسرين والظالمين والطواغيت يحمل لواءها رجال الوحي والدعاة الى الله ؟

أجل ان كلمة لا اله الا الله نفي لكل معبود وردع للانسان عن عبادة أي شيء سوى الله والتذلل لاية قدرة دون قدرته، والخضوع لحاكمية دون حاكميته.

ومع ذلك كيف يصح لاصحاب النظرية المذكورة أن يفسروا دعوة الانبياء بأنها كانت في مصلحة المستغلبين وانهم كانوا يمالئون الظالمين والمستكبرين.

أوليس القرآن الكريم يدعو بصراحة الى عدم الركون الى الظالمين اذ يقول :

﴿ولا تركزوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تتصرون﴾

(هود - ١١٣)

أم كيف يسمح الماديون لانفسهم بأن ينسبوا هذا الوصف المشين الى الانبياء مع ان القرآن يعلن بصراحة بأن الهدف الاساسي من بعثة الانبياء والرسول هو اقامة العدل والقسط في المجتمع البشري الذي لا يمكن الا بازالة كل مظاهر الاستغلال والاستعمار والاستعباد اذ يقول :

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوي عزيز﴾

(الحديد - ٢٥)

لا نظن ان من ألم بالقرآن ونداءاته وتعاليمه يسمح لنفسه بان ينسب مثل هذه الوصمة الى انبياء الله ورسله ويدعي بانهم كانوا يمالئون المستغلين ويوافقونهم على ممارساتهم مع ان القرآن الكريم وهو كتاب نبي الاسلام يصرح بان ألد خصوم الانبياء هم المترفون المترفون وهم الظالمون الذين يتخذون مال الله دولا ، وعباد الله خوفا . هم الذين يحملون أنفسهم على أكتاف الناس ويفرضون حاكميتهم عليهم بالقهر والقوة ، والذين كان الانبياء من أقوى المحرضين على الثورة عليهم وتحطيم حاكميتهم ، وازالة سيطرتهم .
قال سبحانه :

﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها اننا بما
ارسلتم به كافرون ﴾ وقالوا : نحن أكثر أموالا وأولاداً
وما نحن بمعذبين ﴾ (سبأ ٣٤ - ٣٥)

ان القرآن الكريم يصرح بأن أول من استجاب للانبياء وانضوى تحت
لوائهم هم المستضعفون والمحرومون .
فهاهم المستكبرون ينددون بالانبياء لانهم آووا الاراذل والضعفاء من الناس
اذ يقولون كما يحكى سبحانه عنهم - :

﴿ فقال الملا الذين كفروا من قومه : ما نراك الا بشراً
مثلنا وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا باديء الرأي وما
نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين ﴾ (هود - ٢٧)

وهكذا كان الدعاة الى الله - وفي طبيعتهم الانبياء - على النقيض من
المستكبرين والظالمين أبداً ، وكانت دعواتهم حرباً شعواء على الظلم و
الاستغلال .

لقد كانوا يؤكدون - دائماً - على ان سيطرة الظالمين على المحرومين لم

تكن إلا بسبب سكوتهم وعدم ثورتهم ضدهم ، وانهم مالم يغيروا أوضاعهم الفاسدة بانفسهم، لم يغيّر الله من أمرهم شيئاً .
وهذه سنة تاريخية ثابتة في مجال الاجتماع لا مندوحة منها ولا مناص ، فكل امة تريد أن يعود اليها مجدها، وسيادتها لا تحصل على ذلك إلا اذا غيرت وضعها بنفسها أولاً .
قال سبحانه :

﴿ ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ﴾

(الرعد - ١١)

اذن فسيطرة الظالمين باقية مستمرة مادام الناس لم يثوروا في وجه الظالمين ولم يتمرّدوا على أوامرهم وتحكماتهم .

٤- العقيدة الدينية ظاهرة طفولية

ثم ان ثمت نظرية اخرى لا يلبق أن نذكرها في عداد النظريات لتفاهتها وسخافتها الفاضحة، وهي: ان الانسان يوم كان طفلاً كان يحس بالحاجة الشديدة الى الحماية تجاه الاخطار المحيطة به بسبب ضعفه وعجزه ، فكان يجد هذه الحماية عند امه ، ولما أدرك تفوق الاب لجأ اليه، ولما أحس بعجز أبيه أيضاً تجاه الاخطار الكبرى مضى يبحث عن قوة أكبر أقدر على حمايته تجاه الحوادث حتى يحلّه محلّ أبيه، وهكذا نشأت عنده فكرة الاله .

والمجتمع وان تخلص اليوم عن بعض ما يعلق بضمير الطفل من الحاجة في اللجوء الى الام أو الاب حيث انه قد بلغ مرتبة كبيرة من البلوغ العقلي والفكري إلا ان اعتقاده بالله استمر لاستمرار الحالة الطفولية التي كانت تعلق بضمير المجتمعات الغابرة التي كانت من حيث العقل والفهم بمنزلة الطفل .

و خلاصة القول: ان عقيدة الانسان بالله في الاجتماعات البدائية ماهي الا استمرار لعقيدة الطفل بالحاجة الى حضن الام، و كنف الاب و حمايتهما، فهذه العقيدة أو الحالة الطفولية هي التي أوجدت في عقله فكرة الاله القائم مقام الاب .

والجواب عن هذه النظرية هو انه - مضافاً الى ما ذكرناه من الاجوبة المشتركة عن النظريات الاخر في هذا المورد - يرد عليه :

أولاً : ان صاحب هذا التحليل خلط بين « الدافع » والنتيجة المتحصلة من ذلك الدافع من حيث القيمة، كما ألمحنا الى ذلك في ماسبق .

فلو اننا فرضنا صحة هذا التحليل - ولن يصح أبداً - وارتضينا مايقول من ان الحالة الطفولية هي التي دفعت البشر الى اتخاذ العقيدة الدينية، ولكن ذلك لا يقلل من أهمية العقيدة الدينية وان كان الدافع اليها أمراً تافهاً، وذلك لما قلنا من ان الدافع وما يندفع اليه ليسا سواء ولا متحدين في القيمة .

فربما يكون الدافع أمراً تافهاً ، ولكنه يدفع الانسان الى امر ذي بال ، كما لودفعت الحرب الى اختراع اجهزة مفيدة، أو دفعت غريزة طلب الجاه أو الشهرة أو الثروة الى ابتداع مكتشفات نافعة .

ثانياً : انه يرد عليه ما نبهنا اليه أكثر من مرة وهو ان هذه النظرية و سابقاتها من قبيل التحليل القائم على أمر غير ثابت أبداً، بل مما ثبت خلافه ، وهوان « العقيدة الدينية أمر موهوم لا علة له من فطرة أو عقل » ولما كانت العقيدة عندهم أمراً موهوماً أخذ يشرق أصحاب هذه النظريات ويغربون ، ويحاولون ان ينحتوا لنشوء هذا الامر الموهوم علة ، وهم يرون بان نشوء العقيدة الدينية من قبيل الاعتقاد بنحوسة العدد ١٣ ، ونعيب الغراب ، وماشا كل ذلك .

ولكن وصف « العقيدة الدينية » بذلك وجعلها في عداد الاوهام والخرافات من أسوء المواقف تجاه الحقائق ، فان للعقيدة الدينية علة فطرية ، واخرى منطقية ، ولهذا لا مجال لنحت الفرضيات لتفسيره جودها ونشوتها والسماح للخيال بابتداع التبريرات والعلل .

* * *

ثالثاً : ان هذا التحليل سيف ذو حدين لان الظاهر منه هو ان صاحبه يعيد عقائد الناس الى العقد الروحية التي تعلق بالنفس الانسانية في فترات من عمر الانسان .

فلو صح ذلك فلماذا لاتصح هذه النظرية بالنسبة الى نفس هذه العقيدة التي اختارها المحلل تجاه الدين ومفاهيمه ، حيث قال ان العقيدة الدينية ترجع في ابتدائها الى عقدة روحية ، فلماذا لا يكون الحاد هذا المحلل (وهو فرويد) وخصومته مع الله سبحانه راجع الى عقدة روحية اصيب بها في فترة معينة من فترات عمره ، خاصة وانه قد نقل عنه بانه كان متعلقاً بمربية له في طفولته ، وكان يذهب معها الى الكنيسة ، فلما طرد والده تلك المربية من منزلهم بتهمة السرقة نشأت لدى فرويد عقدة تجاه ابيه الذي حرمه من تلك المربية فصار خصماً لوالده منذ ذلك الوقت .

فلماذا لاتكون خصومته لله امتداداً لخصومته لوالده ؟

أضف الى ذلك أن هذا المحلل لم يمكنه أن يتحرر من روااسب العقائد المسيحية المحرفة التي علقت بضميره منذ كان طفلاً يتردد على الكنائس ، فان تنزيل الاله منزلة الاب والتعبير عن خالق الكون بالاب فكرة مسيحية ، تستقي جذورها من العقائد المسيحية المحرفة .

والناظر في أمثال هذه التحليلات لا يشك في ان كل واحد من المحللين

قد نظر الى العقيدة السائدة في عصره وبيئته فجعلها مقياساً لتحليله ، ومعياراً لتقييمه .

ولم يكن اولئك المحللون ذوي خبرة والمام بالشرائع والعقائد السماوية حتى يميزوا المحرف عن غيره والصحيح عن السقيم، كما عرفت .

رابعاً: ان هناك شخصيات بارزة في التاريخ الغابرو كذا في العصر الحاضر يعتقدون بالله سبحانه، ويعبدونه لكونه المثل الاعلى للكمال والجمال ، وغير ذلك من الصفات العليا لالكونه يقوم مقام الاب في ازالة الخوف عنهم، وتوفير الحماية اللازمة لهم .

وقدمت بعض النصوص المنقولة عنهم والتي تؤيد هذه الحقيقة ، بصراحة لاغموض فيها، فراجعها .

القرآن ونظرية استمرار الحالة الطفولية

لقد وقفت على اجمال هذه النظرية وكيف ان «فرويد» ادعى ان الحالة الطفولية لدى الانسان والتي تتطلب له أباً رؤوفاً يواي اليه لدى الاهوال هي التي جرت اليه الى أن يخترع فكرة الاله ليقيم مقام الاب الحامي له في فترة الطفولة حتى تحصل له الطمأنينة ويتوفر له الاستقرار النفسي .

كما قد عرفت - أيضاً - مايرد على هذه النظرية من النقد الهادم لاسسها. وها نحن بعد ذلك كله نعكس نظرية القرآن الكريم في هذا المقام فنقول: ان القرآن الكريم يجعل الطمأنينة أثراً من الاثار الطبيعية لذكر الله سبحانه اذ يقول :

﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾

كما انه يصف الله سبحانه بأنه منزل السكينة في قلوب المؤمنين به اذ يقول:

﴿ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا

إيماناً مع إيمانهم والله جنود السماوات والارض وكان الله

علماً حكيماً ﴾ (الفتح - ٤)

غير ان الفرق بين النظرية التي طرحها فرويد وهذا الامر واضح

لا يخفى على المتأمل البصير، فان ذلك العالم النفساني جعل تحصيل الاطمئنان

والاستقرار والسكينة علة موجودة، وسبباً باعثاً على ايجاد « فكرة الاله » .

وأما القرآن فهو يجعل حصول كل هذه الامور من نتائج ذكره سبحانه،

ومن آثار التوجه اليه تعالى .

وأما الانتباه الى وجوده سبحانه فهو امّا من طريق الفطرة أو من طريق

البرهان ليس الا .

ثم ان القرآن يشدد النكير على كل من يصف الله سبحانه بالابوة كما

تفعل النصارى الذين يعدونه أباً، وينزلونه منزلة الوالد فيقول :

﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى - ١١)

﴿ سبحانه ربك رب العزة عما يصفون ﴾ (الصافات - ١٨٠)

ولاشك ان فرويد قد تأثر في تقييمه لمسألة العقيدة الدينية بالفكرة المسيحية

حول الله وهي فكرة الابوة والبنوة الالهية التي يستنكرها القرآن ويشجبها

بشدة ويهاجمها بعنف اذ يقول :

﴿ ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى أمراً فانما

يقول له كن فيكون ﴾^(١) (مريم - ٣٥)

(١) ولقد ورد هذا المضمون في آيات عديدة أخرى هي البقرة ١١٦، ويونس ٦٨،

والاسراء ١١١، والكهف ٤، والانبياء ٢٦، والفرقان ٢، والزمر ٢، والجن ٣ . وغيرها .

٥ - نظرية توارث العقيدة

ذهب جماعة - ممن لم يرتضوا النظريات السابقة- الى نظرية جديدة في تفسير وجود العقيدة الدينية في الحياة البشرية ملخصها : ان العقيدة الدينية أمر فكري ورثته الاجيال اللاحقة من الاجيال السابقة حتى وصلت الى عصرنا الحاضر، وبهذا أراح أصحاب هذه النظرية أنفسهم، وظنوا بأنهم اهتموا الى تحليل سليم في هذا المجال .

والجواب : ان هذه النظرية كسابقاتها - في غاية الضعف والبطلان لوجوه نذكرها فيما يلي :

أولاً : ان غاية ماتفيده ، وثبته هذه النظرية - على فرض صحتها- هو أن علة انتقال العقيدة من الاجيال السابقة الى اللاحقة، وتواجدها في جميع العصور هو « التوارث الفكري » وهو أمر آخر لا يرتبط ببحثنا الحاضر المنعقد حول تفسير «نشوء العقيدة الدينية» أساساً .

فما ذكروه يعلل وجود العقيدة الدينية في الاجيال المتلاحقة ، لانشوء العقيدة ابتداءً . اذن فصاحب هذه النظرية لم يأت بشيء جديد في هذا المجال .

* * *

ثانياً: ان سريان العقيدة الدينية وسيادتها في جميع ابناء البشر وفي جميع الاجيال يكشف عن ان العقيدة الدينية من الامور الملازمة للروح والفكر البشري بحيث لا يعقل انفكاكها عنهما، فهي تماماً مثل الاكل والشرب والملبس وغيرها من الفعاليات والحاجات الجسدية التي لاتفارق البشر ولا تنفك عنهم .

ومثل هذا الحضور الدائم للعقيدة الدينية في الفكر البشري والحياة العقلية الانسانية منذ العصر الحجري والى عصر الفضاء هذا يكشف عن واقعية هذا

الامر اذ لا يمكن ان يكون لشيء ما مثل ذلك الحضور الشامل لولا كونه كذلك.

* * *

القرآن ونظرية توارث العقيدة

قد عرفت ان صاحب هذه النظرية يعتبر الاعتقاد بالله امرأ خرافياً وورثته الاجيال اللاحقة من السابقة.

وقد عرفت - في ماضى - ان هذه النظرية - مضافاً الى وهنها وضعفها - لاتفي حتى بنفس مقصود القائل فان البحث - في المقام - انما هو في التعرف على علة نشوء العقيدة الدينية اساساً ، وهو بعد لم يأت بشيء ذى بال في هذا المجال .

غير اننا اذا رجعنا الى القرآن لرأينا ان الانبياء الذين كانوا في الرعييل الاول من الدعاة الى الله يصرون اشد الاصرار على انه ليس لبشر عاقل ان يقتص آثار الامم السالفة من دون تمحيص لها أو تحقيق، ومن دون ان تكون مقرونة بالدليل والبرهان اذ يقول :

﴿ وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال

مترفوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون

قل او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا :

انا بما ارسلتم به كافرين ﴿ (الزخرف - ٢٣ - ٢٤) ^(١)

والعجب من قائل هذه النظرية ان يكرر نفس المقالة ويعتبر الدعوة الى الله

(١) وقد ورد هذا المضمون في آيات اخرى هي الاعراف - ٢٨ ، والانبياء ٥٣

٥٤ والشعراء ٧٤ - ٧٦ ولقمان - ٢١ .

وقد تكررت لفظة البينة في القرآن الكريم اكثر من ٧٠ مرة تقريباً .

دعوة خرافية اخذت من الاسلاف مع ان بعض معارضي دعوات الانبياء - في عهود الجاهلية - كانوا يتفوهون بهذا الكلام ، ويعدون دعوة الانبياء من قبيل الاساطير . قال سبحانه :

﴿ واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا ، لو نشاء لقلنا

مثل هذا ، ان هذا الاساطير الاولين ﴾ (الانفال - ٣١)

على ان الانبياء كانوا كلما باشروا بالدعوة قرنوا نداءاتهم واقوالهم بالادلة واصروا على ان مايقولونه مشفوع بالبينات التي هي الدلائل الساطعة على صدق مقالهم ، وصحة ادعائهم فكيف والحال هذه يصح ان توصف دعوتهم الى الله بأنها قضية وراثية وان ماكانوا يدعون اليه كان من الخرافات والاساطير التي لايدعمها دليل . ؟

قال سبحانه :

﴿ قالوا يا صالح قد كنت مرجواً فينا قبل هذا اتنهاننا ان

نعبد مايعبد آباؤنا واننا لقي شك مما تدعوننا اليه مريب *

قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني منه

رحمة فمن ينصرني من الله ان عصيته فما تزويدوني غير

تخسير ﴾ (هود ٦٢ - ٦٣)

* * *

٦ - التدين ووريد الفطرة الانسانية

لقد تبين لك فيما مضى ضعف الوجوه التي فسرها الماديون ظاهرة العقيدة

الدينية وعللوا بها نشوء الاعتقاد بالله ، وبما وراء الطبيعة .

ثم ان هناك علة اخرى لتكون ونشوء العقيدة الدينية، ووجود ظاهرة الايمان

بالله على امتداد الحياة البشرية الاوهي « الفطرة الالهية » المغروسة في اعماق

كل انسان .

ويتضح هذا الامر اذا عرفنا بان افعال الانسان تتنوع الى انواع عديدة :
 ١ - الافعال الاكتسابية وهي التي يأخذها الانسان عن طريق التعلم ، سواء
 اصبحت عنده من العادات كالتدخين ، وشرب الشاي ، أو غير عادية كالكتابة
 والخيطة والرمي .

٢ - الافعال الطبيعية التي تكون من قبيل ردود الفعل كانباض العين عند
 سقوط النور عليها وسحب الانسان رجله عند وخزها بإبرة أو ماشاكل ذلك .
 ٣ - الافعال الغريزية النابعة من الطبيعة المشتركة بين الحيوان والانسان
 كالرغبة الى الجنس الاخر ، وكنسج العنكبوت لبيته، وهجرة الطيور من قطر
 الى قطر ، وحنان الام على ولدها ، واجتناب الخطر ، والفحص عن علل
 الحوادث وغير ذلك .

فكل هذه امور غريزية نابعة من الطبيعة المشتركة بين النوعين (الحيوان
 والانسان) .

٤ - الامور الفطرية التي فطر عليها الانسان فهي تولد معه، وتكامل وتنمو
 بصورة تدريجية ، وذلك مثل حبه للعلم والكمال ، وميله الى الفن والجمال
 وانجذابه الى قيم الاخلاق ومحاسن الخصال .

فالاقسام الثلاثة الاخيرة تشترك في انها جميعاً نابعة من عمق الجبلة البشرية
 وناهضة من ثناياها ، وان كان بينها فروق من جهة أو جهات .

فلافعال التي تدخل في خانة « ردود الفعل » تتحقق من دون علم صاحبها
 بخلاف النوعين الاخيرين فهما يصدران عن صاحبهما عن وعي وعلم .

أما الثالث (وهي الامور الغريزية) فهي تصدر عن الحيوان عن علم ووعي
 غير انها تسخر الحيوان وتسيطر على جميع تصرفاته حتى انه لايجد من هيمنتها
 وتسخيرها مخلصاً .

فان نسج العنكبوت لبيته ، أو صنع النحل للبيوت المسدسة، أو الحركات الجنسية الصادرة عن الحيوان كلها امور تقتضيها طبيعة الحيوان ، وجميعها تصدر عنه بعلم ووعي لكن من دون حرية واختيار .

وهذا بعكس الانسان - فهو بخلاف الحيوان - فانه قادر على تنفيذ غرائزه والسماح بظهور آثارها في حياته عن حرية واختيار أو عدم السماح لها بذلك فهو ليس مسخراً لها ولا محكوماً بحكوماتها القاهرة كما هو الحال في الحيوان بل هو بما جبل عليه من الحرية والاختيار هو الذي يقود الغرائز ويوجهها الى ما هو انسب لشأنه وحاله .

وأما الامر الرابع : وهو الامور الفطرية التي جبل عليها الانسان فتعمل وتصدر آثارها عنه بوعي واختيار .

فحب الاستطلاع - مثلاً - وان كان له جذور ضاربة في اعماق الفطرة الانسانية الا ان للانسان ان يحد منه فيبقى في ظلمة الجهل ولا ينساق وراء رغبته في تحصيل المعرفة والاطلاع .

ثم ان ملازمة هذه الامور ومبادئها للكينونة الانسانية تبلغ حداً لوسلت عن الانسان لارتفعت الانسانية برمتها أو ارتفعت الحصاة العظيمة منها وكأنها مقوماتها، ودعائم ذاتها .

وبعبارة اخرى انها من الملازمة بحيث يقتضي فرض عدمها فرض عدم الانسانية، او عدم حصاة منها فكأن هذه الامور تشكل قسماً كبيراً من انسانية الانسان .

اذا تبين هذا نقول: لقد فسر الالهيون ظاهرة التدين التي لازمت الانسان ابدأً، حسبما تشهد بذلك الاثار والحفريات، بأنها من مقتضى الفطرة الانسانية التي خلق الانسان وجبل عليها، حتى كأن العقيدة الدينية هي التوأم الذي يولد مع الانسان .

وعلى هذا الاساس يكون قد تطابق الفكر الانساني مع مقتضى الفطرة البشرية .

فان طبيعة الانسان تجره الى الاعتقاد بالله سبحانه ، وتدفعه الى التدين له وعبادته ، بينما يستدل جهازه الفكري والعقلي على وجود تلك « القوة العليا » بالادلة والبراهين، فيتطابق مقتضى الفطرة ومقتضى العقل، وتشكل الفطرة والعقل جناحين يطير بهما الانسان نحو الكمال .

وهذا الوجه - لو ثبت وهو لا شك ثابت كما ستعرف عند استدلالنا عليه في المبحث القادم - اتقن مايمكن ان تفسر به ظاهرة العقيدة الدينية من دون ان يرد عليه أي واحد من الاشكالات الماضية الواردة على التعليقات والتفسيرات التي سبقت .

فكيف يصح ان تفسر « ظاهرة التدين » بعامل الخوف مع ان تقدم العلوم قد أذهب الخوف عن النفوس ؟

أم كيف تعلق هذه الظاهرة بانها وليدة التضليل الاستعماري والاستغلالي مع ان البشر رغم وقوفه على حيل المستعمرين واساليب المستغلين لايزال متمسكا بالعقيدة الدينية ساعيا وراء ندائها وآخذًا بتعاليمها ؟

كيف يصح تفسير ظاهرة الاعتقاد بالله والاخرة بعامل الخوف ، وقد كان الانبياء الذين ضربوا اروح الامثلة في حب الله ، يمثلون اعلى مظاهر الشجاعة والبرسالة ، ولم يكونوا جنباء ولاضعفاء ؟

كيف يصح ذلك والشهداء الذين ضحوا بانفسهم في سبيل اعلاء كلمة الله ، واعزاز دينه اقدموا على ذلك بشجاعة لاتقبل الشك ؟

ان تركيز قوى الاستعمار والاستغلال الكبرى جهودها للقضاء على الدين ومحو اثاره وملاحمه في المجتمعات البشرية في مختلف الاعصار ، والتوسل

لذلك بكل حيلة ووسيلة ، وفشلهم في هذا السبيل خير دليل على تجذر هذه الظاهرة في اعماق الفطرة الانسانية وملازمة غريزة التدين للنفس البشرية دون انفكاك .

وبالمناسبة يجب ان نعرف ان ظهور الالحاد لدى بعض الرجال السياسيين لا يدل على عدم كون هذه الظاهرة أمراً فطرياً اذ لايجب ان تظهر آثار الامر الفطري في جميع الموارد والاحوال ، كيف والميول الجنسية رغم كونها من اظهر الامور الفطرية قد يخبأ وأوارها - احياناً - عندما يكبح الانسان جماحها أو يقمعها بالمرّة أو يكاد .

كما ان « حب الاستطلاع » هو الاخر رغم كونه أمراً فطرياً قد يختفي لدى البعض عندما ينصرفون الى الغرائز الاخرى انصرفاً كلياً ويتمادون في اعمالها اكثر من الحد الطبيعي فلا يبقى مجال لظهور غريزة حب الاستطلاع . نعم ان الفطرة البشرية هي مبدأ ظهور التدين في المجتمعات البشرية وانجذابها الى ما وراء الطبيعة، ولكن التدين هذا يتكامل بفضل البراهين العقلية والادراكات الصحيحة المنطقية، وللاجل ذلك يكون التدين وليد الفطرة والعقل معاً ، وهذا ما يتنبى هذا الكتاب اثباته ، وسيوافيك كلا الامرين في الفصول القادمة .

ملخص ماسبق

تلخص من البحث السابق امور :

- ١- ان هناك مسألتين- في مجال العقيدة- اهتم بهما علماء النفس والاجتماع والتاريخ مؤخراً وهما : البحث عن عوامل نشوء العقيدة الدينية، والبحث عن آثارها في الحياة البشرية .
- ٢- ان الماديين لما نظروا الى ظاهرة التدين بمنظار مادي بحث ودرسوها بافكار مسبقة ومضادة حول الدين كاعتباره اعتقاداً بامر موهوم نحتوا لوجودها في حياة البشرية عللا طارئة ، واخترلقوا لها نظريات بعيدة عن الواقع .
- ٣ - ان الماركسيين رغم محاربتهم للعقيدة ، واصرارهم على عدم حاجة البشر اليها لم يتحرروا من تقديس مبادئهم بعد اعتناقها والاعتقاد بها، كما يفعل المتدينون .
- ٤ - ان الاغلبية الساحقة من البشر مؤمنون يعتقدون بماوراء هذا الوجود المادي على اختلاف مشاربهم ومسالكهم وليس هناك سوى قلة قليلة - بالقياس الى تلك الكثرة الغالبة - لاتؤمن بالله لاغراض سياسية ، أواخلاقية ، أو نفسية .
- ٥ - ان الضابطة الصحيحة والمعقولة في تفسير الظواهر الاجتماعية هو

تقسيم الامور الى ماله جذور في اعماق الفطرة أو مبررات وجيهة في منطق العقل فلا يجوز نحت الاسباب لظهوره ووجوده ، والى ماهو عارض على حياة الانسان لاسباب طارئة فيجوز نحت الاسباب له . والاول مثل ظاهرة الزواج وجمع المال ، والثاني مثل الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣ ونعيب الغراب .

٦ - الفطرة البشرية السليمة، والرابطة العقلية المنطقية بين مشاهدة النظام الكوني والاعتقاد بالخالق ، يثبتان بان التدين والايمان بالله ، من النوع الاول فلا يصح نحت الاسباب لنشوئه في حياة البشر .

٧ - ان تفسير نشوء العقيدة بنظرية الخوف البشري من الحوادث الطبيعية

مرفوض :

أولاً : لانها تتجاهل فطرية الاعتقاد بالخالق ، ومنطقيته كما مر .

ثانياً : لان هذه النظرية لاتستند الى أية ادلة موجهة بل هي ضرب من

الخيال ، والافتراض ، والتخمين .

ثالثاً : لانها تعجز عن تفسير ايمان العباقره والعلماء والمخترعين والمكتشفين

بالله ، وهم ممن استطاعوا التغلب على اكثر المخاوف .

٨ - ان العقيدة الدينية ومفاهيم الدين وان كانت تبث على الطمأنينة الا

ان هذا من آثار العقيدة لامن دوافع واسباب نشأتها، وليس من الصحيح ان

نخلط بين اسباب النشوء والاثار المترتبة على الشيء .

٩ - تفسير نشوء العقيدة الدينية بنظرية « الجهل البشري بالعلل الطبيعية

للحوادث » مرفوض أيضاً :

أولاً : لانها تتجاهل فطرية الايمان بالله وعقلانيته كسابقتها .

ثانياً : لانها تنم عن جهل اصحابها بمنطق الالهيين الذين يعتقدون بالعلل

الطبيعية، والنظام العلي، ويعتبرونه دليلاً على وجود خالق لمجموع ذلك النظام.

ثالثاً : انها تثبت بشكل غير مباشر بان البشر كان يعتقد دائماً بالعلية ولهذا اعتقد بوجود خالق للكون ، وان اخطأ أحياناً في احلال الخالق محل بعض العلل الطبيعية ، لو صح ذلك .

رابعاً : لان العقيدة الدينية موجودة حتى في المجتمعات المتحضرة العارفة بالعلل الطبيعية .

خامساً : لان الاعتقاد بالله لو كان مبعثه الخوف أو الجهل لكان السدواب والبهائم اولى بهذا الاعتقاد لعجزها الاشد وجهلها الاكبر .

فيتلخص من ذلك أن الجهل والخوف لو صح كونهما علة لنشوء العقيدة فهما من قبيل العلة البعيدة لالعلة القريبة بمعنى انها هيئا للعقل فرصة ودافع التفكير في منشأ الكون وحوادثه ثم الاعتقاد بوجود خالقاه . فالايمان بالخالق وليد العقل لالجهل ووليد الفطرة لالخوف الساذج .

١٠ - ان تفسير نشوء العقيدة بالنظرية الاقتصادية الماركسية التي تقول بأن الدين ردة فعل للاوضاع والعلاقات الاقتصادية وأنها استغللت لتحريض الشعوب هي الاخرى مردودة .

اولا : لان ذلك يتعارض مع اصالة التدين وفطريته وعقلانيته فليس تابعا للتغيرات الحاصلة في وسائل الانتاج .

ثانياً : ان استغلال الدين من قبل بعض الوصوليين من الحكام والكهنة شيء واصالة الدين والتدين شيء آخر .

ثالثاً : ان هذه النظرية ان صحت فانما تصح بالنسبة الى الاديان المحرفة التي طرأ عليها التحريف لصالح طبقة معينة ولا تصح بالنسبة الى الاسلام النقي في اصوله وفروعه وتعاليمه وبرامجه الانسانية العادلة من اي تحريف .

رابعاً : ان التدين الصحيح خير عامل للتقدم العلمي ، وخير دعامة للاخلاق

وخير عامل للتحرك والاستقامة وخير باعث على التقيد بالنظام والقانون وخير رادع عن الجريمة .

خامساً : ان العقيدة الدينية كانت يوم لم يكن - في فجر التاريخ البشري- اي طبقات .

سادساً : ان جعل الفكر والدين من توابع التغيرات الاقتصادية ينفي صحة هذه النظرية الماركسية نفسها لانها بذلك يمكن اعتبارها من ولائد ظرف اقتصادي خاص فلا تكون صحيحة على اطلاقها .

سابعاً : ان الاقتصاد ليس محوراً وان كان أمراً مهماً ، فطغيانه على بقية الامور لا يلغي اصالة الدين كما ان طغيان بعض الغرائز لا يعني نفي الغرائز الاخرى بالمرّة .

ثامناً : ان العامل الاقتصادي ليس هو المحرك الوحيد للتاريخ فهناك الغرائز وهناك الشخصيات المصلحة ، وهناك الافكار الاجتماعية مثل فكرة القومية .

تاسعاً : ان انتشار الدين بين الطبقات المحرومة يكشف عن انه كان مقبولاً عقلياً لديهم والافكييف اعتنقوا ما كان يتوسل به المستغلون للاضرار بهم .

عاشراً : ان الدين لم يختص بالفقراء والمحرومين فما اكثر المتدينين بين الاثرياء وما أكثر تضحياتهم بالنفس والنفيس في سبيل العقيدة الدينية .

حادي عشر : ان انتعاش الحالة الاقتصادية للمحرومين لم يلزم انحسار العقيدة الدينية عن حياتهم دثماً كما ادعى الماركسيون، والحضارة الاسلامية واليونانية خير شاهد على ازدهارهما معاً في آن واحد .

ثاني عشر- ان كثيراً من الدعاة الى الدين كانوا يدعون الى مقارعة الظالمين والمستغلين، ويناهضون كل غاصب لاموال الناس هاضم لحقوقهم سارق لجهودهم .

١١ - ان نظرية «توارث العقيدة» لم تأت بشيء جديد ولم تفسر منشأ العقيدة

بل بررت وجوده في جميع العصور .

١٢ - ان نظرية فرويد التي تقول بأن الاعتقاد بقوة وراء هذا الكون هي استمرار لحالة طفولية كانت تفرض على الانسان مذ كان طفلاً ان يلتمس ملجأ وكهفا هي أيضاً مرفوضة لانها تعجز عن تفسير ايمان الفلاسفة العظام والعباقرة الكبار والمجتمعات المتحضرة الواعية بالله سبحانه كما انها قد تستقي جذورها من عقد نفسية كان يعاني منها فرويد تجاه والده ، وربما يكون قد تأثر بالعقيدة المسيحية المحرفة التي تعتقد بينوة المسيح عليه السلام .

١٣ - فنستنتج من كل ذلك ان هذه النظريات كلها مؤسسة على التخمين وانها لم يذهب اصحابها اليها الا بعد ان افترضوا وهمية العقيدة الدينية واعتبروا ذلك امرأ مسلماً ولذلك اضطروا او عمدوا الى اختلاق الاسباب وافترض العلل الاجتماعية والنفسية والاقتصادية لظهورها ونشوتها في الحياة البشرية .

١٤ - كما نستنتج ان العقيدة حقيقة واقعة في حياة البشرية لها في فطرته جذور وفسي عقله مبررات منطقية ، وفسي حياته اثار ايجابية في غاية الاهمية والحيوية .

الفصل الثاني

آثار العقيدة في الحياة البشرية

في هذا الفصل

- * لما ذا يجب البحث في المسائل الاعتقادية ؟
- * الاسباب الباعثة على دراسته العقيدة .
- * ١ - البحث في العقيدة يساعد على فهم الحياة مبدأ وهدفاً ومصيراً .
- * ٢ - البحث في العقيدة يضع نهاية للقلق .
- * ٣ - الاعتقاد بوجود الله وصفاته يوجب الطمأنينة .
- * كيف يقضي الايمان بالله على عوامل الاضطراب ؟
- * ٤ - الاعتقاد بوجود الله وصفاته خير دعامة للاخلاق .
- * ٥ - الاعتقاد بوجود الله وصفاته افضل ضمانة لتنفيذ القوانين .
- * ٦ - العقيدة الدينية وسيلة للتكامل الشامل .
- * ٧ - العقيدة الدينية يوفر معرفة اكمل .
- * هل التوجه الى الله غفلة عن الشخصية الانسانية ؟
- * أ - الارتباط بالكامل موجب للتكامل .
- * ب - جذور التدين في الشخصية الانسانية .
- * ج - مكانة المعلول بالنسبة الى العلة .
- * العقيدة الدينية والمشاكل الفلسفية .
- * ملخص البحث .

«لماذا يجب البحث عن الله وصفاته»؟

هناك من يتساءل مشككاً أو مستفهماً: لماذا يجب البحث عن «الله» ولماذا نبحث في المسائل الاعتقادية؟

أليس من الاجدر بنا أن نبحث فيما يتصل بحياتنا اليومية، ويعالج مشاكلها ويكون مؤثراً في تحسين أحوالنا المعاشية؟

أليس الحديث عن الموجود أو الموجودات الخارجة عن نطاق الحس والتجربة، والتي لا يكون لها أي أثر في حياتنا وجوداً أو عدماً غير نافع ولا مفيد؟

هذا هو ما يدعيه البعض ويردده خاصة بعد ظهور وانتشار المادية المتفلسفة لنفي الحاجة الى طرح المسائل الاعتقادية ودراسة العقيدة .

ان المتسائل أو المشكك يعتقد أن القضايا الاعتقادية لا أثر لها في تحسين الاحوال المعيشية ويرى ان العقيدة لاربط لها بالحياة ولأثر لها في اسعاد الانسان بل هي امور لاتتجاوز حدود الذهن .

ولكننا سنعرف - من خلال الجهات التي سنستعرضها - أن للعقيدة صلة عميقة بالحياة الانسانية وان لها آثاراً هامة ومباشرة في جميع حقولها ومناحيها

وسنعرف ان الادعاء المذكور ناشىء عن عدم وقوف المدعى على مبادئ الدين وتعاليمه، وقضايا العقيدة وآثارها البناءة في الحياة البشرية وذلك لاحد أمرين :

اما لعدم اتصاله بأصحاب العقول النيرة من العارفين بشؤون العقيدة ، العالمين بمسائلها وقضاياها ليشرحوا لهم ما ألتبس عليهم منها، أو خفي عليهم من آثارها وفوائدها في حياة الناس أفراداً وجماعات .

واما لانهم لم يجشموا أنفسهم عناء البحث والفحص والتحقيق . واليك بعض هذه النواحي والآثار الجمة للعقيدة الدينية التي غفل عنها أصحاب النظرة المادية نذكرها واحدة تلو الاخرى تحت أرقام متسلسلة ليقف القارىء بنفسه على بطلان الزعم المذكور بعد أن يعرف كيف ان العقيدة الدينية تتصل بصميم الحياة لا بهامشها .

الاسباب الباعثة على دراسة العقيدة

١ - البحث في العقيدة يساعد على فهم الحياة :

لم يزل الانسان منذ أقدم العصور يطرح على نفسه هذه الاسئلة الثلاثة :

من أين أتيت ؟

لماذا أتيت ؟

الى أين اذهب ؟

ولم تزل هذه الاسئلة تطالبه بالجواب بالحاح شديد.. انه لا يمكنه أن يمر على هذه الاسئلة دون اكتراث ، وهو يرى لكل ظاهرة حياتية سبباً ، فكيف بهذا الكون العظيم وهذا الفضاء الواسع العريض وما يتسمان به من جلال وابداع ؟

كيف يمكنه أن يصدق بان كل ذلك قد وجد صدفة دون خالق مبدع حكيم، اليس لكل بناء بان ، ولكل كتاب مؤلف، ولكل مصنوع صانع ؟
 كما لا يمكنه أيضاً بان يصدق بان هذا الوجود لا ينطوي على هدف، وان هذه الحياة لا ترمي الى غاية وهل يقبل العقل السليم ذلك ويرتضيه ؟
 ولقد انقسم الناس تجاه هذه الاسئلة الملحة الى صنفين :

أ - من بقي في حالة الشك والحيرة لانه لم يجشم نفسه عناء البحث و التحقيق .

ب - من بحث وحقق وفحص ولاحق فاهتدى الى الحقيقة، وعرف بان لهذا الكون خالقاً وان لهذا الوجود غاية ، وان لهذه الحياة هدفاً ، وانه مامن شيء في صفحة هذا العالم الفسيح الا ويجرى وفق تخطيط حكيم ، وقصد صحيح فلا صدفة ولا فوضى ولا عبثية .

ولقد كان طبيعياً ان يحظى هذا الفريق بالارتياح ودعة الضمير لانه عرف مبدأه ومنتهاه، وابصر مسيره ومصيره، فلم يكن كالسائر في متاهة، العايش في الفراغ .

كما كان من الطبيعي والبديهي ان يعاني الفريق الاول من القلق النفسي والاضطراب الروحي بسبب شكه، وحيرته، فالشك والجهل بالماضي والحاضر والمستقبل حالة قاتلة وقاسية تعكر صفو الحياة، وتقضي على كل بهجة وتجعل المرء كمن يمشي في تيه .

ولما كانت هذه الاسئلة الملحة لا تختص بمن مضى من البشر بل تراود كل أحد حتى في هذا العصر ولما كان البقاء في حالة الشك والحيرة أمراً مضنياً ، بل وخطراً للغاية على حياة الانسان، لزم البحث عن الاجوبة الشافية على هذه الاسئلة للتخلص من جحيم الشك القاسي، والحيرة القاتلة .

الا يجدر بالانسان وهو ينشد راحة الضمير أن يسعى لمعرفة حقائق هذا الوجود، وأسرار هذا الكون وأهداف هذه الحياة ، وكلنا نعلم ان تحقيق مثل هذه الحالة للنفس والضمير منوط بهذه المعرفة، ومتوقف عليها ؟ هل من الجائز والصحيح ان يترك الشك ينخر كيانه وتعكر الحيرة صفو الحياة عليه بسبب انه يجهل كل شيء عن ماضيه وحاضره وعن المستقبل الذي ينتظره ؟

ان البحث في العقيدة طريق الى تحصيل كل الاجابات الصحيحة الشافية على هذه الاسئلة الخالدة التي ظلّت تراود الذهن البشري منذ ان حط قدمه على هذا الكوكب ولا تزال تخالجه الى هذا الحين . ان دراسة العقيدة الدينية تساعدنا على أن نفهم الحياة، وندرك أهدافها ، ومصيرها فلانبقى في الشك والحيرة، والى هذه النتيجة القيمة أشار الحديث المعروف :

﴿ رحم الله امرأ عرف من اين وفي اين والى اين ؟ ﴾ .
هذه هي الناحية أو الفائدة الاولى من فوائد البحث في العقيدة الدينية ، ولنستعرض معاً الفائدة الثانية التي تترتب على مثل هذا البحث والتحقيق .

* * *

٢ - البحث في العقيدة يطرد القلق

عندما نراجع التاريخ البشري نواجه مجموعة كبيرة ممن يطلق عليهم « الانبياء » قد أخبروا بوجود اله خالق لهذا الكون، وأنهم رسله الى البشرية، جاؤوا ليخبروهم بأن ثمة واجبات وتكاليف ، وأن هناك حياة أخرى وحشراً ونشراً وحساباً وعقاباً ، وجنة وناراً ، وان الناس جميعهم مسئولون محاسبون

شاؤوا أم أبوا .

ولم يكن هؤلاء من مجاهيل الناس فقد عرفت سوابقهم الناصعة وتاريخهم النقي من كل شائبة ، كما ولم ينشد هؤلاء من وراء دعوتهم كسب سمعة ، أو جلب منفعة ، فقد واجهوا في سبيلها الصعاب وتحملوا المتاعب ، وضحوا بكل غال ورخيص ، وعرضوا أنفسهم لكل حادث خطير بشهادة التاريخ .

ثم انانجد أيضا جمهورا كبيرا من الفلاسفة وأصحاب النبوغ ، ورواد العلوم الطبيعية ممن يعبأ الناس بأرائهم امثال ارسطو وافلاطون وسقراط وغيرهم قد أخبروا كذلك بتلك الحقائق وأكدوها بما توصلوا اليه نتيجة التأمل في الطبيعة والنظرة الفاحصة في الكون والوجود .

فهم أخبروا بأن ما يتمتع به هذا الكون من نظام متقن ودقيق وحرارة منتظمة ومتسقة ، وما يتجلى في كل جزء من أجزائه من آثار الحكمة والتدبير كل ذلك يدل على صدور هذا الخلق عن مبدأ قادر حكيم ، قد أعطى كل شيء خلقه ، واتقن كل شيء صنعه .

كما أخبروا بأن الحكمة تقتضى أن لا تخلو حياة البشر من هدف معقول فلا بد أن تكون هناك حياة خالدة يسعد فيها الانسان وتنحقق فيها كل تطلعاته وطموحاته وأمانه اذ لا يمكن أن تكون هذه الحياة المحاطة بالحرمان والموت هي غاية الحياة الانسانية ، وهي كل الهدف من وجوده .

ولقد آمن هذا الجمهور الكبير من الفلاسفة والعلماء بهذه الحقائق ومضوا عليها داعين شعوبهم الى الايمان بها ومؤكدين بذلك ما أخبر به الانبياء ، وصدعت به الرسل .

بعد الوقوف على هذه الحقيقة التاريخية الساطعة ، واخبار هذا الجرم الغفير بهذه الامور عن مبدأ الكون ومصير الانسان ، وما عليه من واجبات ، وما ينتظره

من تبعات جسيمة اذا هوأهملها، الانحتمل أن يكون الامر كما أخبروا ، والا
 نحتمل صدقهم في مقالتهم، وألايستوجب ذلك ان نبحث فيما أخبروا به ونتحقق
 منه ، ونحن نهتم بأبسط الامور ، ونحسب لضعف الاحتمالات حسابها ؟
 أجل ، ان مجرد هذه الاحتمالات تؤرق كل عاقل يحب سعادته وأمنه
 واستقراره .

ألا ترى لو ان أحداً أخبره بوجود حيوان كاسر في طريق بنوى سلوكه،
 فاحتمل صدقه عمد الى التحقيق وتجنب الطيش والاهمال، والتهور .
 ان مجرد احتمال أن ينتظرنا حساب عادل ودقيق لكل تصرفاتنا جدير بأن
 يحملنا على البحث في العقيدة الدينية خشية أن نخسر الثواب الابدي أو نواجه
 العذاب الخالد اذا كذبنا بهذه الحقائق وهذا هو حكم العقل الذي يقضي بوجود
 دفع الضرر ولو كان محتملا .

أجل هذه هي الجهة الثانية الباعثة على دراسة العقيدة والبحث عن «الله»
 وما يتبع ذلك من قضايا الاعتقاد، وقد أشار بعض علماء الكلام القدامى الى
 هذه الجهة اذ قال بتقريب يقارب ما قرناه :

انها (أى دراسة العقيدة وما ينجم عنها من معرفة) دافعة للخوف الحاصل،
 للانسان من الاختلاف (الواقع بين البشر في أمر العقيدة فهناك جماهير غفيرة
 مؤمنة، وثمة جماعات قليلة كافرة) ودفع الخوف واجب لانه ألم نفساني يمكن
 دفعه فيحكم العقل بوجود دفعه ، فيجب دفعه (١) .

اذا عرفت هذا فلنتنقل الى الناحية الثالثة التي توجب علينا أن نتناول

(١) راجع الباب الحادى عشر للعلامة الحلوى ، شرح الفاضل المقداد .

العقيدة بالبحث والدرس والتحقيق الا وهي الاثار الروحية والاخلاقية والاجتماعية التي تلازم الاعتقاد بالله والايمان بالآخرة ، وسنذكر هذه الاثار تحت اربعة عناوين هي :

* * *

٣ - الاعتقاد بـ «الله» مبعث الطمأنينة :

يواجه الانسان في حياته أموراً عديدة تنغص عليه عيشه وتسبب له ازمة روحية مستعصية كلما تذكرها ولم يجد لها تفسيراً مقنعاً ومعقولاً، وهذه الامور هي :

أ - هاجس الفناء .

ب - المصائب والنكبات .

ج - المادية المفرطة .

صحيح ان البشرية قد استطاعت بفضل ما أحرزت من التقدم العلمي والتقني أن تتغلب على جانب كبير من الطبيعة حتى انه ادعى انه قهرها بعد ان وقف على الكثير من قوانينها، ولكن كل ذلك لم يساعدها على الحصول على تفسير صحيح وبيان مقنع وواضح في هذه المجالات .

وحتى نعرف اولا كيف تسلب هذه الامور الثلاثة الطمأنينة من الانسان وتنغص حياته لا بد من الوقوف عندها قليلا واليك هذا التوضيح :

أ - هاجس الفناء :

لقد أحب الانسان حياته وعشقها بحكم ما أودع في كيانه من غريزة حب الذات وحب البقاء، ولذلك فهو يحافظ عليها أشد المحافظة ويحرص على حمايتها

بكل ما أوتي من قوة، فإذا تذكر الموت اعتراه أسى عميق لانه يعتبر الموت نهاية لهذه الحياة العزيزة عليه، الاثيرة لديه. انه يعتبر الموت فناء مطلقاً يأتي على حياته وكل ما جمعه وشيّدته طيلة عمره . ومن هنا يظل الموت كشبح مخيف وكريه يلاحقه ويؤرقه وربما حاول التخلص منه باللهو والتسلية دون جدوى، لانه سرعان ما يشبع منهما ويملها.

ب - المصائب والنكبات

الحياة التي يمر بها الانسان مليئة بالمصائب مشحونة بالكوارث، وكان ذلك هو قانونها المحكّم، وسنتها الثابتة، فمن مرض الى فقد عزيز الى ضياع مال وغيره .

وهذه المصائب هي من أشد ما يعاني منها الانسان في حياته، بل وقد تقضي عليه كمدأ وحزناً اذا لم يجد لها تفسيراً معقولاً أو لم يؤمن بعالم آخر يعوّض فيه عليها ويثاب ، فرب من أهلكه جزعه، ورب من أردته أحزانه، ممن فقدوا الصبر والاستقامة، وحرّموا الوعي الكافي، والايمان الواقفي، والامل في المثوبة والاجر .

ج - المادية المفرطة :

لقد جبل الانسان على حب المال والميل الى ملاذ الحياة والتمتع بها لان في ذلك قوام حياته واستمرار وجوده ولكن قد تتحول هذه الغريزة الى حرص بالغ وجشع عريض، ولما كان يتعذر عليه أن يحقق كل مطامحه وكل امانيه في هذه الحياة بسبب عجزه عن ذلك دخله همّ عظيم لهذا الاخفاق وأحس بمرارة كبيرة تستتبع بدورها آلاماً نفسية كما اصابه حزن شديد على

مصير ما اجتهد في جمعه وتحصيله لانه يتصور ان هذه الحياة هي كل شيء .
كل هذه المخاوف والازمات الروحية تعترى من لا يملك أي توضيح مقنع
في هذه المجالات .

انها عقد وأزمات روحية يرجع اليها أكثر ماتعاني منه البشرية الحاضرة
(وخاصة في المجتمعات غير المتدينة) من حالات الجنون والهستيريا والاقبال
على الانتحار ، وتعاطي المسكرات والمخدرات ، كما تشهد بذلك تقارير
وكتب ودراسات تتناول الاوضاع السائدة الان في المجتمعات المادية .
والسؤال المطروح الان هو : ماهو الطريق للتخلص من هذه الازمات
والالام الروحية وما يترتب عليها من مضاعفات ، وذيول .

الجواب هو : ان العقيدة الدينية الصحيحة هي وحدها الكفيلة بتوضيح
هذه الامور وازالة موجبات هذه الازمات الروحية واليك تفصيل ذلك :

كيف تعالج العقيدة الدينية عوامل الازمات الروحية ؟

قلنا : ان العقيدة الصحيحة هي وحدها القادرة على مواجهة عوامل
الاضطراب المذكورة ، وتحقيق السكينة للانسان والتخفيف من الازمات
الروحية التي يتعرض لها وذلك :

اولا: لان العقيدة الدينية الصحيحة بما تثبته من حياة اخرى تعطى للموت
مفهوماً آخرأ ، فترفض ان يكون الموت فناء مطلقاً للانسان ، ونهاية لحياته
وضياعاً لاماله وجهوده وطموحاته، بل تعتبره عملية انتقال من عالم ضيق الى
عالم أوسع، ونقلة من حياة زائلة الى حياة ابدية ، مستقرة حقيقية .

وبهذا يتغير طعم الموت مادام يعنى التحليق الى عالم أفضل بالنسبة الى

المؤمنين الصالحين العاملين ولا يعود كابوساً يؤرق الانسان، ويعذب الكهول والشيوخ خاصة .

ثانياً: لان العقيدة الدينية بما تقدمه من تفسيرات واقعية للمصائب والنكبات والمحن والالام الطارئة التي تنتاب الانسان في هذه الحياة تغير من معنى ، ومدلول هذه الامور :

فاذا عرف الانسان - حسب هذه التفسيرات - أن بعض المصائب والنكبات اختبار ولذا فهي لا تمر دون عوض مناسب وثواب لائق اذا صبر عليها مادام اله الكون عادلاً رؤفاً ، أو انها لا تخلو من مصلحة وحكمة مادام خالق الكون عالماً حكيماً ، هذا اذا لم يكن ما أصابه من المحن والنكبات بسبب فعله .

أقول اذا عرف الانسان كل ذلك وغيره مما تبينه العقيدة الدينية في هذا المجال لم بأس على مافاتة ولم يحزن لمادهاه بل ازداد صلابة واستقامة، وصبراً وجلداً .

ثالثاً : لان العقيدة الدينية بما تقدمه من تعاليم اخلاقية تحدد من سورة الحرص الذي يسبب الاضطراب الناشئ عن الاخفاق ومن فورة الهلع الذي يسبب الغم نتيجة العجز عن تحقيق كل الطموحات المادية العريضة وأيضاً بما تقرره من برامج لتقوية السجايا والصفات الانسانية والمعنوية، تقضى على أهم أسباب الافراط في المادية، فهي من جانب تشجع على البذل والعطاء ، مع التلويح والوعد بالثواب الجزيل والاجر الجميل، ومن جانب آخر تقلل من أهمية هذه الحياة المادية اذ تعتبرها وسيلة لاهدفاً، وممرراً لامقراً، وزائلة غير باقية .

هكذا تعالج العقيدة الدينية الصحيحة الازمات الروحية وتخفف من شدتها ووطأتها. فلو أن الانسان نظر الى الحياة من هذا المنظار الديني لم يعد يشعر

بأي قلق، ولا يتعرض لاية أزمة روحية .

تلك هي بعض الآثار البناءة والثمار الروحية الطيبة التي تترتب على الاعتقاد بالله سبحانه .

ولنستمع الى القرآن الكريم وهو يعلن بصراحة بان ما يدعو اليه من ايمان بالله واليوم الآخر هو وحده القادر على توفير ما ينشده الانسان من السكينة والطمأنينة والامن والدعة اذ يقول سبحانه :

١ - ﴿ ان الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك

لهم الامن ﴾ (الانعام - ٨٢)

٢ - ﴿ ألا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾

(يونس - ٦٢)

٣ - ﴿ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾ (الرعد - ٢٨)

٤ - ﴿ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا

إيماناً ﴾ (الفتح - ٣)

فاذا كان للعقيدة الدينية مثل هذا الاثر العظيم في صميم حياتنا من تخفيف الالام النفسية، وطرده الهواجس ، فهل من الصحيح أن نعرض عن البحث فيها ودراستها ، أم ان العقل يحتم علينا أن نولي العقيدة ودراستها اهتماماً جدياً لما ينطوي عليه ذلك من هذا الاثر النفسي والروحي الخطير؟؟

* * *

٤) الاعتقاد بالله دعامة الاخلاق :

الانسان كتلة هائلة من الغرائز التي لاتعرف الحدود، ومجموعة من الشهوات والمطامع والطموحات التي لاتعرف نهاية، فاذا ترك وشأنه لينال ماتدفعه اليه

شهواته وغرائزه جر على نفسه وعلى مجتمعه الفساد والفناء، لتضارب المصالح والمطامع والطموحات، وعجز الانسان عن الوصول الى كل ما يريده الاعلى حساب صحته وسلامته ، وانسانيته ، وقيمته ، ومنع الاخرين من الوصول الى مطامحهم وأهدافهم .

ان ما يعاينه العالم المعاصر من ويلات ومصائب ليس الامن اطلاق العنان لهذه الغرائز مثل حب الذات والمال والجاه ، وغريزة الغضب والجنس ، والافراط في استخدامها ، والانسياق وراءها .

من هنا طرح المصلحون الاجتماعيون مسألة «الاخلاق» التي تهتم بتعديل هذه الغرائز وقولبتها ووضعها في المسار الصحيح ، والحد من جموحها وغلبانها. الان التقيد بالاخلاق لما كان يلزم التنازل عن بعض الطموحات والحرمان عن بعض المكاسب غالباً ، لم تستطع التوصيات الاخلاقية وحدها من السيطرة على الغرائز وتعديلها فكان لابد من شيء يعزز مكانة الاخلاق ، وأفضل شيء في هذا المجال هو أن يشعر الافراد بأن هناك ثواباً وعقاباً: الثواب لمن التزم طريق العدالة والاعتدال واحترم حقوق الاخرين وحدودهم ، والعقاب لمن خالف ذلك ، وهذا لا يأتي الا عن طريق العقيدة الدينية ، والايمان بالله واليوم الآخر وما يلزم ذلك من رقابة وحساب دقيق .

اذا عرف الفرد ان السعادة الاخرية منوطة بحسن استخدامه للغرائز وأن تجاوز الحدود المعقولة المرسومة لها لا يخلو عن عقاب وحرمان في الآخرة ، فان مثل هذا الاعتقاد كاف لدفعه ، وحمله على مراعات الحدود والبقاء ضمن الاطار الاخلاقي في جميع الحالات .

على ان تأثير الاعتقاد بالله واليوم الآخر لا ينحصر في تعديل الغرائز بل يتعداه الى تنمية الفضائل والسجايا في الانسان، فالانسان لم يزود بالغرائز فقط

بل زود بخمائر الفضيلة وبذور السجايا الكريمة .
 وبعبارة اخرى ان الفضائل والسجايا الكريمة جزء من فطرة كل انسان ،
 وان الميل الى الخير وكراهة الشر أمران مغروسان في جبلة البشر فهم يحبون
 الخير وأهله ويكرهون الشر وأهله ولكن هذه البذور والخمائر لاتستطيع مقاومة
 الغرائز ومزاحمة الشهوات الا اذا قويت ونمت، وهي لاتنمو الا في ظل الدين
 الذي ينطوي على الاعتقاد بالله واليوم الاخر وما وعد فيه من ثوبات عظيمة
 على الخيرات ، أو عقوبات شديدة على ارتكاب الشرور والاثام وبهذا تكون
 العقيدة خير وسيلة لتنمية السجايا النبيلة في الكيان الانساني وخير سبيل الى
 تقويتها ودعمها .

ولنستمع الى القرآن وهو يقرر هذه الحقيقة اذ يقول :

- ١ - ﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير
 أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في ن نار
 جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (التوبة ١٠٩)
 ٢ - ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
 لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾

(النساء ١٣٥)

- ٣ - ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين * فذلك الذي يدع
 اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين﴾ (الماعون ١-٣)
 فالاية الاولى تفيد ان أي بناء اخلاقي لايقوم على أساس الايمان بالله ،
 واليوم الاخر فهو بناء منهار لامحالة .

والاية الثانية تفيد أن القيام بالعدل والقسط رهن بالايمان بالله واليوم
 الاخر ولذلك وجه الخطاب فيها الى ﴿الذين آمنوا﴾ .

وتفيد الايات الاخيرة بل تصرح بأن ردع اليتيم والامتناع عن اطعامه نتيجة التكذيب بالاخرة .

هذا هو الاثر الاخلاقي للاعتقاد بالله واليوم الآخر وهو جدير بأن يجعل دراسة العقيدة والتحقيق فيها في غاية الأهمية لمعالجة ما حل ويحل بالبشرية من أزمات أخلاقية خطيرة وما ينشأ على أثر ذلك من الويلات والمآسي الاجتماعية . ان الاثر الاخلاقي للعقيدة حدا بعلماء الاجتماع الى أن يعتبروا « الدين » أفضل دعامة للاخلاق وان يعتبروا الاخلاق منزوعة عن العنصر الاعتقادي فاشلة في تأدية رسالتها ومهمتها .

* * *

٥ - الاعتقاد بالله ضمان لتنفيذ القوانين :

لقد تميز البشر عن غيره من الاحياء بكونه مدنيا بالطبع ميالا الى الحياة الاجتماعية، ولتعدد حاجاته وعجزه عن القيام بها دون معونة الآخرين. وهذه حقيقة أكدها الواقع بعد أن أشار اليها علماء الاجتماع بعد سلسلة من الدراسات التاريخية في حياة الافراد والشعوب .

بيد أن هذا النمط الاجتماعي للحياة لم يخل من التزاحم والتنازع لسببين:

(١) وجود الأقوياء والضعفاء في المجتمعات .

(٢) تعارض المصالح وتصادمها .

فكان لابد من وجود قانون ينظم العلاقات ، ويرسم الحدود، ويحدد الحقوق والواجبات ، ليعيش الجميع في سلام ، ويصل الجميع الى حقوقهم الطبيعية في الحياة دون صراع .

غير أن وجود القانون وحده لم يكن كافياً وان كان مزوداً بالبوليس والغرامة

والسجن ، بل لابد من وجود رادع نفساني .

وبعبارة أخرى : لا يكون وجود القانون مفيداً بمفرده اذا لم تكن معه قوة منفذة ، بيد ان القوة المنفذة الظاهرية وحدها لم تكن كافية ايضاً لضمان تنفيذ القانون اذا ان مثل هذه القوة يمكنها أن تضبط الجرائم والتخلفات المكشوفة اما التخلفات الخفية والاثام التي ترتكب في الخفاء فهي بحاجة الى رقابة باطنية وبوليس داخلي ليردع الافراد عن الجريمة حتى بعيداً عن أعين الدول وفي غياب من البوليس .

وليس هناك بوليس داخلي أفضل من العقيدة الدينية التي تتمثل في الايمان بالله واليوم الآخر ومخافة الحساب والعقاب ، وخشية المؤاخذة والمجازاة .
فقد أثبتت العقيدة انها قادرة على ردع الافراد في جميع الحالات وحفظهم من المعصية حتى في مواجهة أشد المغريات .

فهذا هو النبي العظيم يوسف الصديق (عليه السلام) يتجنب المعصية وهو يواجه اغراء ليس فوقه اغراء في قصته مع زليخا زوجة العزيز التي راودته ، ولا يفعل ذلك الاخشية الله ومخافة منه اذ قال سبحانه واصفاً ماجرى ليوسف - عليه السلام - :

﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الابواب
وقالت : هيت لك قال معاذ الله ﴾ . (يوسف - ٢٣)

ثم ان مثل هذا الايمان يفرض على القانون قداسة تحمل الناس على مراعاته اذا عرفوا بانهم صادر عن الله الخالق العالم الحكيم والرب الكريم وبمثل هذا الاحساس وبالشعور بانهم يعيشون في حضرة ذي الجلال الذي يراهم ويراقبهم وبالخشية من حسابه وعقابه ان عصوه والطمع في ثوابه ان أطاعوه يحظى القانون بضمانات قوية لتنفيذه بحذافيره .

تلك أهم الآثار الروحية والاخلاقية والاجتماعية للعقيدة، وماهي الاقليل من كثير.

ثم ان هناك جهات اخرى نذكرها بايجاز لنعرف كيف ان العقيدة تتصل بصميم الحياة البشرية .

* * *

٦- التكامل فى جميع الحقول رهن الاعتقاد بالله

لم يزل الانسان منذ ان جاء الى هذه الحياة ينشد الكمال ويسعى اليه بخطى حثيثة ، ويبحث عنه فى كل زمان ومكان .

ان ميل الانسان نحو الكمال يكاد يكون امراً مسلماً به ومتفقاً عليه عند الجميع بل ذهب البعض الى تعميمه على بقية الاحياء انما الاختلاف هو فى تعيين الطريق الموصل الى الكمال المطلوب ، فلا بد من معرفة هذا الطريق .
اننا اليوم امام نهجين يجب أن نرى أيهما يبعث على الكمال ويهدي اليه بغض النظر عن صحته وعدمها . والمذهبان هما :

١/ المنهج المادي (اللاحادى) الذي يرجع الكون الى الصدفة، وينكر وجود عالم آخر ينتظر الانسان ، وينكر أية هدفية لهذه الحياة .

٢/ المنهج الدينى الذى يرى - بأن للعالم خالقاً حكيماً ابدعه لحكمة وانشأه لهدف وأن هناك حياة اخرى عليه أن يهيبىء نفسه لها عن طريق التربية، وانه لم يخلق سدى ، وان حياته مستمرة بعد الموت ، فلا صدفة ولا عبثية ولا فوضى ولا ضياع ، بل رقابة وحساب ، وثواب او عقاب ، وجنة او نار ، سعادة ابدية او شقاء دائم فى العالم الاخر .

ترى أيهما يدعو الى التحرك ويسوق الانسان نحو الكمال اللائق به الاول أم الثاني ؟ الا يستحق هذا الامر أن يدفعنا الى البحث فى هذين المذهبين لمعرفة الحقيقة ؟

انه لاشك ان الرؤية الدينية هي التي تقود نحو الكمال، وحينئذ ألايجدر بنا أن نبحث عنها، ونتدارسها، لنصل الى الكمال خلقيا كان أم فكريا أم اجتماعيا؟ وفي الختام نذكر القاري بأن هناك جهة سابعة توجب البحث في قضايا العقيدة وهي ان المعرفة التي يدعيها المادي عن هذا الكون معرفة ناقصة لانه يرى الكون وكأنه مصنف قديم سقطت أوراقه الاولى والاخيرة، فهو لا يدري من خلق الكون كما لا يعرف شيئاً عن مصيره، ولكن صاحب العقيدة الدينية يعرف مبدأ الكون ومنتهاه بفضل ما اتاحت له العقيدة من معلومات مبرهنة ولذلك فهو يمتلك معرفة كاملة، وأنها أكمل من معرفة المادي على الاقل وهذه الجهة جديرة بأن تجعل دراسة العقيدة الدينية ذات اهمية بالغة اذ بسببها يحصل الانسان على معرفة اكمل، واشمل.

هل الاعتقاد بالله يلازم نسيان الشخصية

التدين يساوق الانخلاع عن الشخصية الانسانية، ويستلزم تناسيها! هذه المقالة التي نجدها في كتب الماديين تعنى أن الاعتقاد بالله والخضوع له، والارتباط به سبب لانخلاع الانسان عن شخصيته، وعن ذاته الانسانية، ونسيانها بينما نجد القران الكريم يرى عكس هذا، اذ يعتبر غفلة الانسان ونسيانه له سبب حانه سبباً لغفلة عن نفسه وذاته وشخصيته اذ يقول:

﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم﴾

(الحشر - ١٩)

من هنا يتعين علينا ان نقف قليلا عند هذه المقالة الخطيرة، ونتناولها بشيء من الدراسة والبحث، لتتجلى الحقيقة باجلى مظاهرها بعد ان تتبدد السحب والغيوم. فنقول: ان ظهور الموقف الحق- في المقام- اعنى هل ان الاعتقاد

بأنه الكامل المطلق يوجب التوجه الى الشخصية والنفس الانسانية ام ان مثل هذا الاعتقاد ومثل هذا التوجه الى الله انخلاع عن الشخصية وغفلة من الانسان عن واقعه ، يتوقف على بيان امور :

أ - الارتباط بالكامل موجب للتكامل

لاشك ان ارتباط الموجود الناقص بالكامل وتوجهه اليه موجب للتكامل . والتدين ليس في حقيقته سوى ارتباط الكائن الناقص بالموجود الكامل ، المطلق في كماله، ارتباط الناقص بما هو جمال محض ، وخير محض ، وكمال محض، ذلك المنزه من كل عيب ، المبرأ من كل نقص .

وبالتالي ان التدين هو الارتباط بالموجود العالم القادر الذي أوجد العالم وارسى دعائمه وخلق الانسان واعطاه مقومات حياته .

فتعقل هذا الموجود العظيم الكامل ، والتوجه اليه يوجب تكامل الانسان، ورفقه الى قمة الكامل المعنوي والروحي .

كما يوجب أيضاً علم الانسان بالعالم المحيط به ، وماوراءه ، مضافاً الى انه يخفف من غروره ونخوته ، ويقلل من تكبره وتعنته .

ان توجه الانسان الى الله سبحانه وتعالى يشبه الى حد كبير توجهه نحو العلم وما شاكله ، فهل يصح لاحد ان يقول ان علاقة الانسان بالعلم والمعرفة والفن والقيم المعنوية والمثل الاخلاقية توجب انفصامه عن شخصيته ، وغيبته عن ذاته ، أم ان مثله في ذلك مثل علاقة التلميذ باستاذة الرؤوف حيث لا يطلب من وراء هذه العلاقة سوى اكمال نفسه ، وتكميل عقله ، واغناء فكره ، وتنمية مواهبه .

ان مسألة اصالة الانسان التي طرحها «فورباخ» استاذ مار كس لاتعني ان نقطع

علاقات الانسان بالعلم والفن والقيم الاخلاقية بحجة ان توجه الانسان الى هذه الامور يوجب الغفلة عن ذاته وشخصيته فلو كان المادي عارفاً بالاثار البنائة للتدين لما تصور ان التدين يوجب غياب الشخصية الانسانية .

ان المادي يتصور ان الله - كأبي حاكم جائر مستبد - يلتذ من خضوع العباد له وتذللهم امامه ، كما ويلتذ من انسحاق شخصيتهم وانهياب كرامتهم وانسلا ب ارادتهم ، مع ان للعبادة معنى آخر غير هذا وهو ان الانسان عند ادراكه الكمال المطلق يرى نفسه - بالوجدان والذات - ضعيفاً وصغيراً ازاءه . كما انه بالوقوف على نعمه واحسانه وتفضله في حقه ينسدفق بنفسه الى تقديره بعبادته ، وشكره بالخضوع امامه .

وعلى هذا الاساس لا يكون التدين والخضوع لله وعبادته هدماً للشخصية الانسانية ، ونسياناً أو تناسياً لها ، انما هو خضوع بعد ادراك الكمال ، أو تقدير بعد الوقوف على ماله من الانعام والافضال .

ب - جذور التدين في الشخصية الانسانية

لقد اثبت الالهيون بأن التدين امر فطري في ذات الانسان وجوهره ، وجبلته وان التوجه اليه سبحانه تلبية طبيعية لنداء صادر من اعماق ذاته ، وان ذاته قد فطرت على هذا الامر ، وعجنت به عجنأ فلا يمكن حذف التدين من قاموس حياته ولا يمكنه تركه مطلقاً .

وعلى هذا الاساس لا يكون التدين والتوجه الى الخالق المتعال غفلة عن الذات بل هي استجابة لنداء الذات ، وتلبية لطلبها ، تماماً مثل التوجه الى سائر الامور الغريزية ، والفطرية ، فهما في هذا الناحية شرع سواء . فحب الاستطلاع ، وحب القيم الاخلاقية ، والرغبة في الفن ، والجمال

وغيرها مما فطر عليه الانسان والانساق وراء هذه الامور لا يكون - مطلقاً - انقطاعاً عن الشخصية ، وابتعاداً عنها ، ونسياناً لها ، بل هو عين التوجه الى الشخصية ، وعين الانتباه اليها .

وبذلك يتجلى معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم :

﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم﴾

(الحشر - ١٩)

فنسيان الله والغفلة عنه غفلة عن الشخصية الانسانية .

وقد قال الامام علي عليه السلام : « من نسي الله أنساه نفسه وأعمى قلبه »^(١).

وستحدث عن هذه الحقيقة في الصفحات القادمة بشكل مفصل .

ج - مكانة المعلول بالنسبة الى العلة

ان البراهين الفلسفية أثبتت ان المعلول مرتبط بعلة وقائم بها ، وانه لا يمكن قطع هذه الرابطة اذ ان قطعها مساوق لعدم المعلول .

وموقف الانسان بالنسبة الى الله سبحانه هو موقف المرتبط الى المرتبط به ، والعالق الى المعلق به ، فالغفلة عن هذه العلة وهذا الارتباط ، غفلة عن شخصية الانسان ، اذ ليست الشخصية الانسانية - بحسب الواقع - الا الشخصية العالقة القائمة بالغير .

فنسيان تلك العلاقة وذلك الارتباط جهل أو تجاهل بالواقعية التي عليها الانسان ولاجل ذلك لا يصح لانسان مرتاد للحقيقة أن يجهل واقعيته وشخصيته بحجة ان التدين يوجب غربة الانسان عن ذاته ، اذ الغربة انما هي بجهله بواقعيته لابعلمه بها .

ثم ان ماركس عمم هذه المقالة التي أبطلناها (وهي ان التدين يوجب

(١) غرر الحكم .

غربة الانسان عن ذاته وشخصيته) على مجالات اخرى ، وسراها - بالتحديد - الى أمرين هما :

١ - مسألة ملكية الانسان للاشياء .

٢ - ومسألة وجود الدولة في المجتمع .

فزعم ان ملكية الانسان لشيء ما توجب تعلق الانسان بذلك المملوك !! وهذا غفلة عن الاصل الذي ذكرناه ، فان هذا القائل لم يفرق بين كون الملكية أداة للحياة وكونها هدفاً ومقصداً ، والملكوية التي تؤدي الى سحق الشخصية الانسانية وتناسيها عبارة عن تلك الملكوية التي يستحوذ فيها المملوك على شخصية الانسان ، لا ما اذا استحوذ الانسان عليه .

وقد فرز الامام علي عليه السلام في كلمة له بين هذين النوعين اذ قال عن الدنيا وحطامها :

« ومن أبصر بها بصّرته ومن أبصر اليها أعمته »^(١).

العقيدة الدينية والمشاكل الفلسفية

ان نظرية « التدبير والتقدير والخلق »^(٢) التي يتبناها الالهيون والتي ترى أن الكون - بمادته وصورته - من خلق قوة عالمية قادرة ، كما لها آثار ايجابية وبناءة في مجالات النفس والاخلاق والاجتماع والقانون ، كذلك لها آثار ايجابية هامة في مجال الفكر والفلسفة .

(١) نهج البلاغة الخطبة ٧٩ و « بها » في هذه الجملة تفيد الوسيلية ، و « اليها » تفيد الهدفية. اي اذا اتخذها الانسان وسيلة بصرته، واذا نظر اليها كهدف اعتمه .
(٢) سيأتي مفصل الكلام في هذه النظرية في الفصول القادمة ، وقد اسميناها بالنظرية الالهية، اختصاراً، لكونها تعترف باله الكون وخالقه .

فان هناك أسئلة مطروحة في الفلسفة تطالب كل انسان بالجواب المقنع والشافى ، غير ان الاجابة عنها في ضوء تلك النظرية ، واضحة ، وهي بالتالى قادرة على حلها حلا فلسفياً جامعاً .

وأما النظريات الاخرى فكلها عاجزة عن اعطاء اجابات معقولة عنها بل هي فاشلة في هذا المجال فشلا ذريعاً .

وللتأكد من صحة ما ذكرناه لاحظ الاسئلة التالية ثم اطلب جوابها في تلك النظريات .

وها نحن الان نستعرض اجابات النظرية الالهية عليها ، في اختصار تقتضيه هذه الدراسة العاجلة :

(أ) : ان النظرية الالهية تجيب على الاسئلة الثلاثة التي تطرح نفسها على أبناء البشر في عامة القرون والعصور باجابات رصينة ومقنعة لاتبقى لاحد أي تردد أو شك ، وتلك الاسئلة هي :

من أين جاء الكون ، ومن أين جاء الانسان بالذات ؟
ولماذا جاء ؟

والى ماذا سيؤول أمره ، وكيف تكون نهايته ؟

فان النظرية الالهية هذه تقوم بالاجابة المعقولة على جميع هذه الاسئلة فترى بأن العالم برمته جاء من قبل الله ، أي أنه من فعله وصنعه .

وأن الانسان خلق لغاية أسمى ، وانه ينتقل الى عالم آخر .

وأما السؤال عن نفس الخالق ، وأنه من أين جاء فتجيب عنه « النظرية الالهية » بأنه سبحانه قديم ، أزلي ، لم يسبق وجوده عدم حتى يحتاج الى علة تسوجه .

وهذا الجواب يشترك فيه الالهي والمادي معاً ، اذ جميع المفكرين لابس

أن ينهوا العالم الى « موجود واجب الوجود » قائم بذاته ، وهو عند الالهيين القوة العاقلة المدبرة القادرة المعبر عنها في مصطلح المتدينين بـ « الله » سبحانه وعند الماديين بـ « المادة » .

وأما النظريات والمناهج الاخرى فجميعها عاجزة عن الاجابة على هذه الاسئلة ، وقد تبين هذا العجز عند البحث عن الاثار الروحية للعقيدة الدينية .
 (ب) : ان النظام السائد في الكون والترابط العام في المادة يفسر بوضوح وبشكل معقول ومنطقي في ضوء « النظرية الالهية » وذلك بأن موجوداً عالمياً قادراً حكيماً مطلقاً في ذاته وصفاته هو الذي خلق المادة وصورها ، وأرسى فيها الانظمة والقوانين ، وأوجد بين أجزائها المتفرقة الترابط والانسجام والتعاون الوثيق .

وأما النظريات الاخرى فكلها عاجزة وفاشلة في تفسير حدوث النظام الى درجة ان البعض ذهب الى انكار وجود العالم الخارجي بالمرة ، وذهب آخرون الى كونه وليد الصدفة ، وطائفة ثالثة ذهبت الى كونه نتيجة خاصية المادة ، الى رابع قال بنظرية « المادية الديالتيكية » بتفصيل مذكور في محله .

(ج) : ان النظرية الالهية قادرة على تفسير تلك الحركة الهائلة والعظيمة الموجودة بين أبناء البشر ، فهم منذ أن وجدوا على هذا الكوكب راحوا يعبدون الله ، ويقدمون له ويتضرعون اليه في الكنائس ، والبيع ، والمعابد ، والمساجد ويضحون بأموالهم وأنفسهم وأولادهم في سبيل هذه العقيدة ، وقد ظلوا يواصلون هذا السلوك وبقيت جذوة هذا العشق لذلك الموجود المقدس متقدة في كيانهم حتى عصرنا هذا ، دون أن يطرأ على هذه الظاهرة الخالدة أي تغيير هام ، بل وغير هام أيضاً .

وهذه الحركة الايمانية والعقيدية العظيمة في العالم البشري لا يمكن أن

تعلل وتفسر الا بما انتهينا اليه من فطرية التدين وجبليته ، وولادته مع الانسان مدعوماً بتأييد العقل السليم ، والمنطق المستقيم .
وأما النظريات الاخرى التي يتبناها الماديون الرافضون للنظرية الالهية فلا يمكنها تفسير تلك الظاهرة العظيمة .

فهي بين ماترى ان هذه الظاهرة وليدة الجهل أو وليدة الخوف !!
وبين ماترى انها وليدة استمرار الحالة الطفولية أو الجنسية !!
وبين ماتسنده الى العامل الاقتصادي الاستعماري الاستغلالي .
الى غير ذلك من وجهات النظر التي يتجلى من ناصيتها ان اصحابها أشبه بالغريق الذي يتشبث بكل حشيش .

(د) : لاشك ان الظواهر الطبيعية في عالم الانسان تتكامل حيناً بعد حين ، ومرحلة بعد مرحلة ، ابتداءً من الجمادية وانتهاءً بالصورة الانسانية، والى أن يبلغ مرتبة الانسان العالم القادر الحر الرشيد في أعماله وحركاته .
وهذه الحركة التكاملية الصاعدة مما لا يشك في وقوعها أحد ، الا ان الانسان الباحث المفكر حينما يقف على هذه الحركة التكاملية التصاعدية المنتظمة تنطرح امامه عدة أسئلة هي :

كيف بلغت المادة الناقصة التافهة هذه المرتبة العالية من التكامل ؟
ومن هوقائدها وموجهها، ومن الذي وضع برنامجها وسن سننها وقوانينها؟
هذه الاسئلة وأمثالها يجاب عنها في نظرية الالهيين «نظرية التقدير والتدبير والخلق» بشكل معقول ومقبول ، وذلك بأن الخالق العالم الحكيم القادر المريد هو الذي وضع هذا البرنامج المتقن لتكامل الاشياء المادية من أخس المراتب الى أعلى الدرجات ، وانه هو الذي ينهي الموجود الناقص ويبلغه الى قمة التكامل ، وأن الجميع مستند اليه بالاسباب التي هيأها سبحانه أيضاً .

وأما سائر النظريات فقاصرة برمتها عن الاجابة على هذه الاسئلة باجابات فلسفية مقنعة ، وردود شافية كافية .

(ه) : لاشك أن الكون - رغم تعدد أجزائه وكثرتها - مترابط الاجزاء ، متناسق الاعضاء ، متصل الحلقات حتى كأنه وحدة واحدة .

ان الناظر الى هذا الامر البديع قد يتساءل عن علة هذا التناسق والترابط والانسجام والتعاون .

والاجابة على هذا السؤال في ضوء الاعتقاد بوجود الخالق سبحانه واضحة فان الخالق المتعال - حسب هذه العقيدة والرؤية - هو الذي أوجد المادة ، وأرسى بين أجزائها ذلك التناسق الدقيق والترابط الوثيق والتعاون العميق .

وهذا بخلاف النظريات الاخر فانها غير قادرة على بيان علة التناسق والترابط بين أجزاء المادة، اذ أن أقصى مايمكن للمادي هو أن يعترف بوجود الترابط والتناسق دون أن يتمكن من بيان علة ذلك وتحديدها .

(و) : ان صدور المعاجز والكرامات وخوارق العادة على أيدي الانبياء والاولياء ، بل وحتى بعض مرتاضي الهنود ، أمر لايقبل الانكار .

فصحائف التاريخ تخبرنا بأن الانبياء كانوا يأتون بين حين وآخر، بامور لايمكن تحليلها بالقوانين الطبيعية والسنن العادية المألوفة .

وفي هذه الصورة ينطرح السؤال التالي : ماهي علة هذه المعاجز وخوارق العادة ؟ ولماذا وكيف تخرق القوانين والسنن الطبيعية العادية في تلك الموارد المعينة ؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة - حسب نظرية الالهيين - واضحة تمام الوضوح .

فانهم يقولون: ان اله العالم الموجد للمادة ، المعطي لها قوانينها،المسبب

الاسباب ، قد يعطل مفعول هذه الاسباب أحياناً ، ويمكن رسله من خرق العادة عندما تقتضي المصلحة ، وحينئذ تتحقق الظاهرة الخارقة كشفاء المريض من دون الاسباب الظاهرية العادية .

وهكذا لايمكن تعليل أمثال هذه الظواهر الخارجة عن نطاق القوانين الطبيعية المألوفة الا حسب نظرية الالهيين دون سائر النظريات التي تعجز عجزاً ذريعاً عن تحليل ذلك وتعليله بموازينها ومقاييسها .

(ز) : لقد كان الدين - ولاشك - من أرسخ الامور في حياة البشرية، منذ أن وجدت على هذا الكوكب .

بيد اننا لانشك - في نفس الوقت - في ان الدين رغم حمايته للضعفاء ودفاعه عن المستضعفين ، والمحرومين ، كان يتخذ - أحياناً - وسيلة للظلم ، وأداة طيبة للضغط والابتزاز والاستغلال .

فكم من حقوق اهدرت تحت ستار الدين ؟

وكم من أموال غصبت باسمه ؟

وكم من حريات معقولة طبيعية صودرت تحت لوائه ؟

وكل ذلك امور لايشك أحد في وقوعها في حياة الشعوب^(١) .

غير ان السؤال المحير الذي يطرح نفسه في هذا المورد هو :

كيف بقي المظلومون ، المنصوبة حقوقهم ، المصادرة حرياتهم ، متمسكين بأهداب الدين أشد التمسك ، ومتقيدين بتعاليمه أشد التقيد ، بل ومتعلقين به في ضمائرهم أشد التعلق ، وهم يعلمون أن أكثر ما ارتكب في حقهم كان باسم الدين ، وتحت قناعه وستاره ؟!

(١) وتتجلى هذه الحقيقة بمراجعة تاريخ الكنائس والبابوات اثناء سيطرتهم وسلطانهم العريض في الغرب .

ان نظرية فطرية التدين تعطي الجواب الشافي على هذا السؤال .
فقد قلنا - هناك - ان الخداع والغش لا يتحقق في مورد من الموارد الا
اذا كان الشيء الذي يقع فيه الغش والخداع امراً مقبولاً لدى الناس، ومطلوباً
عندهم بالاصالة .

ففي هذه الصورة فقط يتسنى لمن يغشون ان يغشوا ويخدعوا مستفيدين
من تلك الرغبة الذاتية لدى الناس في ذلك الشيء الذي يوقعون فيه الغش ،
ويلبسونه لباساً خادعاً ، ويقدمونه كسلعة ممتازة تلبى الحاجة، وتحقق المطلوب
وترضي الطموح .

فنفس هذا الامر جار في مسألة التدين ، فان سوء استغلاله من قبل بعض
المستغلين خير دليل على ان للتدين جذوراً في أعماق الفطرة الانسانية ، وان
هناك رغبة ذاتية وميلاً باطنياً لدى البشر في هذا الامر ، هو الذي مهد للبعض
أن يستغله في سبيل تحقيق مطامعهم الفاسدة ، ومآربهم الشريرة .

(ح) : ان القول بأن الكون نشأ بالصدفة أو القول بأنه لم يكن وراء هذا
العالم أي تخطيط وتقدير وتديير، وأي دخالة للعقل والشعور العالين فيه، بل
وجد هذا النظام والتناسق بفضل الصدفة العمياء أو انه من خاصية المادة أو ما
شابه ذلك .

ان القول بكل هذا يستعقب طرح السؤال التالي :

اذا لم يكن هناك أية دخالة للشعور والتقدير في نشأة الكون وظهور نظامه
البديع ولم يكن هناك أي تخطيط وتديير وراء الكون فكيف وجد في بطن هذه
المادة الفارغة عن التديير والتخطيط كائن يفعل بتقدير، وينشيء بتخطيط ويتنبأ
بمحاسبة وفي ضوء تقييم المستقبل ألا وهو « العقل الانساني » .

ترى ماهي العلاقة بين ذلك النظام الناشيء صدفة ، وهذا الكائن المخطط

المدير المقدر؟!

ليس من القواعد المسلمة عقلا أن فاقد الشيء لا يعطيه؟

ان هذا السؤال يجيب عليه الالهي بأن المادة بكل ما فيها من نظام ، وبما فيه من الخصوصيات ومنها العقل ، قد خلقت على وجه التخطيط والتدبير السابقين وبعلم وتقدير .

ولاجل ذلك لاوجه للاستغراب اذ يكون ذلك الوجود المدير المقدر (أي العقل) من نتائج ذلك التدبير ومعطياته .

وأما سائر النظريات فليست قادرة على الاجابة على هذا السؤال .

ملخص ما سبق

تلخص من الفصل السابق أمور :

- ١ - ان للعقيدة الدينية صلة عميقة بالحياة البشرية واثر مباشر فسي اسعاد الانسان في الدنيا قبل الاخرة، وانكار ذلك ناشيء من عدم الوقوف على مباديء الدين وتعاليمه .
- ٢ - آثار العقيدة الدينية تترواح بين الاثار النفسية ، والعقلية والاخلاقية والاجتماعية والقانونية وغيرها .
- ٣ - البحث فسي العقيدة الدينية يساعد الانسان على معرفة مبداه ومعاده ومسيره ومصيره ، ويخلصه من الحيرة والشك .
- ٤ - البحث في العقيدة الدينية يضع نهاية للقلق الحاصل من احتمال صدق الدعاة الى الله ، واحتمال وجود الاخرة والحساب ، والثواب والعقاب .
- ٥ - الاعتقاد بوجود الله وصفاته سبحانه يوجب اطمئنان النفس لانه يقضي على كل عوامل الاسى والاضطراب كهاجس الفناء ، والمصائب والنكبات ، والمادية المفرطة ، اذ يفسر الموت بانه بوابة الى حياة خالدة في ظل الرحمة

الالهية ، ويرى لاكثر المصائب اعواضاً مناسبة أو أسباباً ونتائج معقولة ، ويحد من سورة المادية بتوجيه الانسان الى الحياة الاخرى .

٦ - بصّرح القرآن الكريم بهذه الحقيقة في أكثر من آية ، مثل قوله سبحانه: ﴿الآن بذكر الله تطمئن القلوب﴾ .

٧ - الاعتقاد بالله خير دعامة للاخلاق ، فان التعاليم والتوصيات الاخلاقية بوحدها لا تقدر على تعديل غرائز الانسان ، اذا لم يكن هناك وعد ووعد ، وثواب ، وعقاب ، وترهيب وترغيب مقدس .

كما انه خير وسيلة لتنمية السجايا والفضائل النبيلة لنفس الاسباب .

ولقد أشار القرآن الكريم الى هذه الحقيقة اذ قال سبحانه : ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين﴾ .

٨ - الاعتقاد بالله خير ضمان لتنفيذ القوانين ، فان الناس لا يحترمون القانون الا اذا كان مقدساً ، والا اذا أحسوا برقابة دقيقة عليهم لاتعرف الموانع والحدود والاعتقاد بالله العليم الخبير أفضل بوليس باطنى يردع عن مخالفة القوانين .

٩ - العقيدة الدينية وسيلة التكامل الشامل ، فان العقيدة المادية الملحدة المنكرة لوجود الخالق ، والنظام والهدفية في الحياة ولليوم الاخر ومافيه من ثواب وأجر ودرجات رفيعة للعالمين ، تقضي على كل دوافع التحرك، والتقدم بعكس العقيدة الدينية التي تقر كل تلك الحقائق .

١٠ - معرفة الالهى المؤمن أكمل وأفضل من معرفة المادي الملحد فالكون في رؤية هذا الاخير ككتاب عتيق ضاعت أوراقه الاولى والاخيرة فلا أول له ولا آخر ، بخلاف من يحمل العقيدة السدينية التي تعطي تفسيرات وجيهة لكل شيء في هذه المجالات .

الفصل الثالث

التدين والاعتقاد بالله

قضية فطرية

فى هذا الفصل

- * التدين والاعتقاد بالله قضية فطرية .
- * أهم الفروق بين الامر الفطرى والامر غير الفطرى (العادي) .
- * علائم الامر الفطرى .
- * هل تنطبق علائم الامر الفطرى على ظاهر التدين ؟
- * ١ - التدين ظاهرة تاريخية عريقة .
- * ٢ - التدين لا يوجد بسبب التعليم .
- * ٣ - التدين ليس وليد العوامل المحيطة .
- * ٤ - التدين لا يزول بفعل الدعاية المضادة .
- * التدين ونظرية البعد الرابع .
- * النصوص الاسلامية الدالة على فطرية التدين .
- * القرآن الكريم وفطرية التدين والاعتقاد بالله .
- * الاحاديث الشريفة وفطرية التدين والاعتقاد بالله .
- * نقاط هامة ثلاث على هامش بحث الفطرة .
- * مخلص ماسبق .

الفطرة تهدي الى الله

تعتبر الفطرة البشرية من اقوى مايقود الانسان - كل انسان - الى الاذعان بوجود قوة عليا وراء هذا الكون ، ونظامه .

فالانسان قد جبل على الانجذاب الى الله وعلى الميل الى الايمان به بنحو فطري وذاتي قبل ان يقوده الى ذلك أي شيء آخر كالعقل وماشاكله .

وهذا يعني ان معرفة الله والايمان به امر فطري قبل ان يكون امراً عقلياً . ولكي يتضح كل هذا لابد من البحث في مسائل ثلاث أولاً، وهذه المسائل

هي :

(أولاً) ماهو معنى الامر الفطري، وبماذا يفترق عن غيره من الامور غير

الفطرية « العادية » ؟

(ثانياً) هل تنطبق مواصفات الامر الفطري على التدين والاعتقاد بوجود الله؟

(ثالثاً) ماهي النصوص القرآنية والحديثية التي تصدق هذا المدعى

وتدعمه ؟

هذه هي الامور التي يجب أن نبحث فيها هنا لتتضح لنا فطرية الايمان بالله

واليك تفصيل القول فيها :



الامور الفطرية والامور العادية :

ان النظرة الفاحصة تقودنا الى أن القضايا والاشياء التي تسود في حياة الانسان أو يأخذ بها تتنوع الى نوعين :

(النوع الاول) ما يكون أخذ الانسان بها، وتعامله معها وانسياقه اليها بدافع الطبيعة البشرية المحضة، وبدعوة الجبلة والخلقة من دون تأثير العوامل الخارجية من اقتصادية أو جغرافية أو سياسية أو غيرها ، وتسببها في ذلك .

وبعبارة أخرى : ان هذا النوع هو تلك الامور التي يندفع اليها الانسان في كل زمان ومكان، وفي كل عصر ومصر، لاتحت الظروف الطارئة المختلفة والمتغيرة بل بطلب من طبيعته وخلقته ، بحيث ان طبيعته تقتضي ذلك ، وتتطلبه وتلازمه ملازمة الزوجية للاربعة بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان .

فكما أن الاربعة تقتضي بطبيعتها ولذاتها الزوجية دون دخالة الظروف والاحوال ، وبغض النظر عن العاد والمعدود ، كذلك تقتضي خلقه الانسان هذه الامور وتطلبها بذاتها لا لخصوصية الزمان والمكان أو غيرها من العوامل الخارجية الاخرى .

وهذا القسم هو ما يطلق عليه وصف « الامر الفطري » .

(النوع الثاني) ما يكون أخذ الانسان بها، وجريه وراءها تحت ضغط الظروف والاحوال الخارجة عن خلقه الانسان وجبيلته ، بحيث لو تغيرت هذه الظروف، أو انتفت عدل الانسان عنها ولم يجرواها، فهي مفروضة عليه من خارج لا من داخل الذات، وهي تتغير بتغير العوامل الخارجية وتتبدل بتبدلها على العكس من الامور الفطرية التي تنبع من داخل النفس، وتقتضيه الطبيعة البشرية بما هي وتلازمه وهذا النوع يسمى بالامور العادية .

وتوضيحاً لهذين النوعين من الامور نمثل بالامثلة التالية لا على سبيل

الحصر .

(١) ان الحنان الذي تبديه الام تجاه ولدها هو أحد الامور الفطرية لدى الام بدليل ان هذه الخصيصة تلازم جميع الامهات فى جميع الامصار والاعصار ، وهذا يكشف عن ان هذه الحالة مغروسة فى ذات الانثى وان هذا الانجذاب الامومى نحو الطفل والوليد نابع من طبيعتها ومعجون بجبلتها لانه شىء مفروض عليها من الخارج بفعل الظروف، والمؤثرات الخارجية .

ولهذا تعمد كل انثى- فى صغرها- الى اتخاذ تماثيل الاطفال، وتمثل كل ما تقوم به الامهات من حضانة ورعاية وارضاع وماشابه من مظاهر الحنان الامومى وهذه الحالة تظهر فى أجلي مظاهرها حينما تغدو أمأً حقيقية وذات طفل حقيقي .

وتقابل هذا الامر مسألة اختيار الناس لكيفية الملبس والزينة ، وهندسة البيوت والمنازل، ونوعية الاشربة والاطعمة، فان اشكالها وكيفياتها تتبع الظروف والاحوال المحيطية والخارجية، وليست هذه الاشكال والكيفيات بخصوصها مما تحتمه الطبيعة الانسانية أو تفرضها جبلة البشر بحيث لا يمكنه أن يحيد عنها .

ولهذا لا يتفق فيها الناس بل تتعدد مسالكهم واختياراتهم فيها ، تبعاً للتقاليد، والظروف الجغرافية أو الثقافية أو السياسية أو غيرها، وان كان أصل الميل الى المأكل والمسكن، والحاجة اليهما حاجة فطرية ، وأصل الرغبة فى الزينة والتجميل أمراً طبيعياً مغروساً فى ذات البشر، وانجذاباً جبلياً لا يسع الانسان التخلى عنه، أو تجاهله وتغافله .

(٢) الناس جميعاً يميلون بطبعهم الى العدل والقسط ، ويكرهون الحيف والظلم وينفرون منهما اذا تجردوا عن سائر العوامل التي تقهرهم على تجاهل

ما تقتضيه الفطرة.

وتلك رغبة شاملة ودائمة يتساوى فيها جميع أبناء الانسان ولا تنحصر بزمان دون زمان ، أو مكان دون مكان ، ويشهد بذلك سعي البشرية في جميع أدوار التاريخ الى اقامة العدل ، واجراء القسط .

كما ويدل على ذلك أيضا اتفاق الناس جميعا في ذلك حتى اننا نجد قطاع الطرق يتواصلون بالتزام العدل ، والقسمة العادلة اذا سرقوا متاعا أو ابتزوا مالا!! وما هذا الا لان الرغبة في اجراء القسط ، والميل الى العدل أمور مغروسة في جبلة البشر وفطرتهم ، بلا استثناء .

ويقابل ذلك ما نجده من التنوع والاختلاف في انماط الحكم فان سيادة انظمة حكم مختلفة في حياة الناس نمطا بعد نمط ولونا بعد لون دون البقاء على نمط واحد يكشف عن ان هذه الاشكال بخصوصها لم تكن بحكم الطبيعة البشرية، ولأنها مقتضى جبلة الانسان والالما تغيرت من نمط الى نمط ، ولما تبدلت من لون الى لون، بل هي وليدة الظروف والعوامل الخارجية وان كان أصل الرغبة في اقامة النظام ، واجراء العدل على يد حاكم أمرا فطريا .

وبهذا يتضح ان الامور التي يندفع اليها الانسان لاتخرج عن نوعين : امان تكون أمورا فطرية تدفع اليها طبيعة البشر وجبلتهم ، واما ان تكون أمورا عادية يندفع اليها تحت تأثير العوامل الخارجية عن طبيعته وخلقته .

علائم الامر الفطري :

وتتلخص علائم الامر الفطري في أربعة :

١- حيث ان الامور الفطرية ذات جذور غريزية في باطن الانسان وطبيعته

البشرية لذلك فهي تتصف بالشمولية والعمومية ، فليس هناك أحد من أبناء البشر من يفقدها ويخلو منها .

٢ - الامور الفطرية تتحقق وتوجد في كيان الانسان بوحى الفطرة وندائها ولا تحتاج الى تعليم معلم وان كان نموها ورشدها يحتاج الى ذلك .

٣ - كل فكرة أو عمل تكون ذات جذور فطرية لاتخضع لتأثير العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية بل هي تعمل وتتحقق بعيدة عن نطاق وضغط هذه العوامل .

٤ - الدعايات المكثفة والمستمرة ضد الامور الفطرية يمكن أن تضعفها وتحد من نموها ، ولكنها لاتمكن من استئصالها والقضاء عليها بالمرّة .

هذه هي علائم فطرية شيء وأما الامور العادية غير الفطرية فهي:

أ - محلية ، خاصة بمكان دون مكان .

ب - تختفي تحت تأثير للعوامل المحيطة .

ج - تنشأ وتخضع لتعليم معلم .

د - تزول نهائياً بسبب الدعايات المضادة .

* * *

هل تنطبق صفات الامر الفطرى على التدين ؟

بعد أن عرفنا علائم الامر الفطري يتعين علينا الان أن نرى هل تنطبق هذه العلائم والمواصفات على التدين ، لنعرف ما اذا كان الايمان بالله والاعتقاد بوجوده أمراً فطرياً أم لا؟

ان النظر الدقيق يقودنا الى أن جميع هذه العلائم تنطبق على مسألة التدين

والايمان بوجود الله وتجري عليه ، واليك اثبات ذلك فيما يلي :

١ - التدين ظاهرة تاريخية عريقة :

من خلال النظر في حياة الشعوب وسلوكهم نجد أن التدين حالة عامة ، وان الا نجذاب الى ماوراء الطبيعة ، والايان باله قضية عالمية لاتختص بقوم دون قوم ولا تقتصر على عصر دون عصر .

فلو تعمقنا في التاريخ البشري ، وجدنا لدى البشر على اختلاف ألوانهم وأجناسهم ما يدل على أنهم كانوا يعتقدون بوجود اله لهذا الكون يرتبط بحياتهم وسائر شؤونهم ، ويظهرون هذا الاعتقاد في صور مختلفة ، وممارسات متنوعة تجلت في آدابهم وفنونهم وتقاليدهم ، كما تشهد بذلك آثارهم وبقايا حضاراتهم وما عثر عليه في الحفريات من مخلفاتهم .

وهم وان كانوا يختلفون في تصوير الاله الذي يجمعون على الاعتقاد به الا أن نفس اتفاقهم على أصل هذا الامر واجماعهم في هذا الاعتقاد يبيء عن ان هذا الميل الى الاعتقاد ، بل وهذا الاعتقاد بوجود اله كان متفقاً عليه بين أبناء البشر ، وموجوداً بينهم منذ أن شعروا بأنفسهم ، وقدروا على ضبط تفكيراتهم وهو بدوره يدل على أصالة الاعتقاد بالله وفطرية الايمان به ، وان كان هذا الاعتقاد ممزوجاً في بعض الاحيان ببعض الاوهام والخرافات والتصورات الباطلة .

وقد أيد العلماء والمهتمون بدراسة الحضارات وأحوال الشعوب هذه الحقيقة الساطعة ، وأعلنوا عن تجذر التدين ، وفطرية الايمان الديني لدى الانسان بكلمات وعبارات مختلفة ، واضحة ، صريحة ، وها نحن نكتفي هنا بذكر بعض النماذج منها على سبيل المثال لا الحصر :

يقول جان -ر- ايورث (الاستاذ في جامعة كالمبيا) : «لا يمكن (أو يستحيل)

العثور على ثقافة أو حضارة لدى قوم من الاقوام الا وهو مصبوغ باحدى الصور الدينية ... ان جذور الدين والتدين ضاربة في اعماق التاريخ ... هناك في الاعماق البعيدة جداً وغير المعروفة من التاريخ» (١).

ويقول أيضاً: «اذا كان التاريخ أحد الأدلة لنا ، أمكن أن نقول مستنبطين من الماضي ومن تاريخ البشرية: بأن البشر كان يحس في نفسه - دائماً - بضرورة ولزوم التواضع والخضوع أمام قوة عليا ، يعني تلك القوة التي هي منشأ كل الحقائق» (٢).

ويقول شوبنهاور : «الانسان حيوان ميتافيزيقي» (٣).

ويقول الكسيس كاريل : «الحقيقة انه يبدو أن الاحساس العرفاني حركة نابعة من أعماق فطرتنا وهي غريزة أصلية» (٤).

ويقول العالم النفساني زيجموند فرويد : «الدين قوة عظمى تمتلك أقوى المشاعر البشرية» (٥).

ويقول يونج : «الرجال والنساء في وقتنا الحاضر متدينون فطرياً بقدر ما كانوا في السابق» (٦).

ويقول ويل دورانت : «الايان أمر طبيعي، وهي وليدة حاجتنا الغريزية ومشاعرنا» (٧).

(١) و(٢) الدين في تجارب الحياة البشرية وحوادثها .

(٣) الميتافيزيقيا لفيلسوف شاله .

(٤) كتاب : الدعاء لالكسيس كاريل .

(٥) فرويد والفرويدية لفيلسوف شاله .

(٦) علم النفس لدى يونج لفريد افورد هام .

(٧) لذات الفلسفة .

ويقول باسكال الفيلسوف والرياضي الفرنسي : «القلب هو الذي يشهد بوجود الله للعقل ، والايمان يحصل من هذا الطريق»^(١) .

ويقول الفيلسوف والاقتصادي الفرنسي پردون : «قبل أن تكتشف عقولنا وجود الله تشهد قلوبنا بوجوده»^(٢) .

ويقول اشبلنجر : «ان الجذور الالهية قوة غريزية خلاقة في وجودنا»^(٣) .
ويقول ارنست رنان الكاتب والمؤرخ الفرنسي المعروف : «يمكن أن يذهب ويمنحي كل ما نحبه من اللذائذ والنعم الحياتية ولكن من المستحيل ان يذهب الدين ويمنحي من بين البشر»^(٤) .

ولابد من التنبيه الى أن هذه الكلمات التي نقلناها لك عن علماء وفلاسفة أجانب تشير الى حقيقتين :

الاولى : ان ظاهرة التدين ظاهرة عالمية .

الثانية : ان لمعرفة الله جذوراً فطرية في طبيعة الانسان وكيانه .
والثانية مستفادة من الاولى لان وجود مسألة التدين في جميع أدوار التاريخ وفي جميع نقاط العالم دليل على كونها أمراً جبلياً فطرياً .

ان هذا الاجماع يدل على أن الايمان بالله متفق عليه ، وهو بدوره آية قوية على انه موجود ، اذ لايمكن ان يكون هذا الاتفاق والتوجه مسألة اعتباطية ، وبلا معنى ، وبلا مبرر واقعي ومنطقي، وبدون ان تكون هناك حقيقة واقعة هي التي تجذب كل هذه النفوس نحو نفسها .

(١) سير حكمت در اروبا لفروغى بالفارسية .

(٢) قصص القرآن للبلاغى .

(٣) فلسفه التاريخ لامرى أنف .

(٤) سير حكمت در اروبا .

٢ - التدين لا يوجد بسبب التعليم :

ان دراسة الانسان وحالاته تفيد بأن التدين يظهر لديه ظهوراً تلقائياً من دون تعليم معلم أو تلقين أحد، وتبرز هذه الحالة في أقوى مظاهرها في فترة البلوغ خاصة ، فالشاب في هذه الفترة يفكر في خالق الكون ، ويفتش عنه ، ويكثر من الاسئلة حول ما وراء الطبيعة بوحى من فطرته وذاته لا بدافع من تعليم معلم أو تلقين ملقن .

وهذه الحقيقة توصل الى اكتشافها علماء النفس والاجماع مؤخراً، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه « استانلى هال » بناء على ما جاء في كتاب البلوغ لـ : « موريس دبس » اذ يقول : كأن جميع علماء النفس اتفقوا على هذه النقطة وهي ان بين ظاهرة البلوغ، والقفزة الفجائية في المشاعر الدينية ارتباطاً وصلة . ففي هذا الحين بالذات يظهر لدى الانسان نوع من النهضة الدينية حتى عند اولئك الذين كانوا قبل ذلك من غير المكترئين بقضايا الدين والايمان ويعودون - بعد فترة الكمال والنضج هذه - الى نفس الحالة السابقة من اللامبالاة بالنسبة الى قضايا الدين أيضاً .

وحسب نظرية « استانلى هال » فان أكبر قدر من هذه المشاعر الدينية تظهر في حدود السنة السادسة عشرة، وهذا التحول يمكن اعتباره صورة مختصرة عن اتساع الشخصية لدى الشباب، وتكاملها .

ثم يقول : «وأما الذين مروا في طفولتهم بتربية دينية فلا تظهر عندهم هذه النهضة والوثبة الدينية بصورة فجائية، بل تشتد محبة الله لديهم في هذه الفترة - وحسبما يقول «پ بووه»- تختلف هذه الرابطة والعلاقة عن العلاقة التي كانوا يحسون بها في دنيا الابوة والبنوة عندما كانوا صغاراً .

وهذا العشق والحب يتخذ صورة نوع من أنواع التعاون، وخصوصاً بين الفتيات مقروناً بالفقرات العرفانية ، و بالتالي فان في هذه الفترة بالضبط تظهر التوجهات والاحساسيس الدينية في صورة دقيقة ^(١).

نعم ان هذه الظاهرة وان كانت لا تحتاج في نشوئها الى تعليم أو تلقين، ولكنها تفتقر في نموها وتكاملها الى المعلم، فتتكمّل اذا توفر التعليم الصحيح، والتوجيه الصالح ، حتى تتخذ صورة الايمان الواضح والعقيدة اليقينية .

٣ - التدين ليس وليد العوامل المحيطة :

ان وجود التدين في جميع البلاد و المناطق ، على اختلاف مناخاتها ، وطقوسها الجوية، واختلاف أحوالها الطبيعية خير دليل على فطرية هذه الظاهرة، والا لزم أن يكون التدين موجوداً في بلد دون آخر تبعاً للجو والطقس وغيره من العوامل المحيطة والبيئية كما هو الحال بالنسبة الى أشكال الالبسة، وكيفيات المطاعم والمآكل ، وهندسة البيوت والابنية التي تختلف من قطر الى قطر ومنطقة الى منطقة تبعاً للظروف المحيطة المتنوعة .

فأني ضربت في ارجاء هذه المعمورة وجدت المساجد والمعابد، والكنائس والاديرة ، والهياكل والاماكن المخصصة للعبادة ، وسمعت أصوات الاذان ، ودقات النواقيس تخترق الفضاء وصيحات الذكر والدعاء، والضراعة والابتهاال تتعالى في الاجواء ، ورأيت قرابين تقدم ، ووجدت بخوراً و نشيداً وطقوساً والتماسات من غير فرق بين قارة وأخرى، ومنطقة وثانية ، وشعب وآخر . فالتدين ظاهرة عالمية شاملة وليست تابعة للعوامل المحيطة أو الجغرافية.

(١) - كتاب «البلوغ» لموريس ديس - الاستاذ في جامعة استراسبورغ - مترجماً .

٤ - التدين لا يزول بفعل الدعاية المضادة :

ان بقاء ظاهرة التدين في البلاد التي تكثرت فيها الدعاية المركزة ضد العقيدة الدينية والايمان بالله كالاتحاد السوفياتي وغيرها من البلاد الاشتراكية والشيوعية رغم تقادم الزمن، وتوالي سنين طويلة وعديدة على مبدأ هذه الدعاية، خير شاهد على ان هذه الظاهرة نابعة من فطرة الناس ومن أعماق جبلتهم وطبيعتهم التي لا يمكن أن تنالها أيدي الازالة والمحو، ولا تجدى في استئصالها محاولات القمع والابادة .

واليك فيما يلي نماذج من الاعترافات المنشورة في صحف روسية تشهد بهذه الحقيقة أى بقاء واستمرار التدين والاعتقاد بالله في أعماق الناس رغم شدة الدعايات المضادة .

١ - تجتذب البقاع والمزارات المقدسة باستمرار اعداد كبيرة من المسلمين ومن جملة هذه الاماكن المقدسة جبل سليمان في « قرقيزيا » ورغم ان حرس « كمسمل » المنتشرين حول هذا الجبل يمنعون الناس من ارتياده فان الناس لا يكتفون بهذا المنع ، وقد قررت اللجنة المركزية للحزب في هذه المنطقة هدم المزار الموجود في هذا الجبل ولكن العمال المسلمين الذين كلفوا بهدمه امتنعوا عن ذلك .^(١)

٢ - شكت جريدة قرقيزية من انه لاتزال هناك الى الان بقايا ورواسب دينية مستمرة بقوة لدى جماعات من الشباب .^(٢)

٣ - يجتمع في مسجد لينينغراد الان في أيام العطل الدينية ما يقرب من

(١) - كمسمل قيرقيزى - اول مارس ١٩٦٤ م .

(٢) - كمسمل قيرقيزى ابريل ١٩٦٥ م - .

(١٢) ألف شخص^(١) وفي الاعياد الاسلامية الكبرى تمتلئ الازقة المجاورة لمسجد موسكو ودهاليزه وساحاته بجموع المصلين الذين يفيضون ايمانا^(٢).

* * *

التدين ونظرية البعد الرابع :

وربما عبر عن هذه الفطرة الدينية، أو التدين الفطري بالبعد الرابع للروح الانسانية وذلك عندما استطاع (في حدود عام ١٩٢٠ م) أحد الفلاسفة الالمان باسم «رودلف ات» ان يثبت بأن هناك الى جانب العناصر العقلية والاخلاقية في كيان الانسان عناصر فطرية وراء العقل هي منشأ الحس الديني .
ففي مقال تحت عنوان «البعد الرابع للروح الانسانية» نشر في مجلة باريسية في اكتوبر ١٩٥٨ م جاء :

«بتميز هذا العصر بأنه اكتشف فيه مقولة رابعة الى جانب المفاهيم الثلاثة: الجمال والخير والحق وهي مقولة قدسية أو الهية وتشكل في الحقيقة البعد الرابع للروح الانسانية» .

وهذا يعنى انه كما يوجد في الانسان انجذاب طبيعى وفطرى نحو الحق والخير والجمال، فان لديه ايضا انجذاباً طبيعياً وفطرياً، نحو «قوة عليا» وراء الكون ونظامه: وهذا هو معنى قولنا التدين قضية فطرية .

* * *

النصوص الاسلامية الدالة على فطرية التدين

بعد ان وقفنا على بعض الأدلة التاريخية والنفسية على فطرية الايمان بالله

(١) - برافدا لينينغراد ١٩٦٥ .

(٢) - كسمبل مسكو ٢٩ / اكتوبر / ١٩٦٤ م .

حان لنا ان نقف على النصوص الاسلامية التي تدل على هذه الحقيقة ايضا ،
وهي كثيرة نكتفى بذكر نماذج منها هنا :

القران الكريم وفطرية التدين :

هناك آيات كثيرة في القران الكريم تدل على فطرية الايمان بالله وتجذر
الاعتقاد بوجود الله في اعماق النفس البشرية ولكن اكثر هذه الايات صراحة في
هذا المجال هو قوله تعالى :

﴿فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا
يعلمون﴾ (سورة الروم - الاية ٣٠)

فهذه الاية ظاهرة ظهورا قويا في فطرية الاعتقاد بالله واليك توضيحها اجمالا:
«اقم وجهك للدين حنيفا» الحنف هو الاستقامة والحنيف هو المستقيم ولفظة
«حنيفا» اما حال لضمير «أقم» فيكون معناه اقم في حال كونك مستقيما ، أو حال
«للدين» فيكون معناه للدين في حال كونه مستقيما، وعلى كل تقدير فمعنى قوله
« اقم وجهك للدين حنيفا » اى اتجه صوب الدين اتجاها مستقيما لامثلا الى
اليمن ولاالى الشمال، واتجه الى الدين المستقيم الذي ليس فيه ميل الى احد
الجانبين .

ثم انه سبحانه يفسر «الدين» الذي يجب التوجه اليه بقوله : «فطرت الله التي
فطر الناس عليها» والفطرة بمعنى الخلقة^(١) بقريته قوله - سبحانه «لاتبديل لخلق
الله» وتشير الجملة الى أن ذلك الذي يجب التوجه اليه هو مما جبل الانسان عليه

(١) - في قاموس اللغة في مادة الفطرة : «الفطرة تعنى الخلقة التى خلق عليها
المولود فى رحم أمه» . وفى أقرب الموارد نقلا عن كتاب الكلبيات : «الفطرة هى الصفة
التي يتصف بها كل مولود فى اول زمان خلقته».

فاصغاؤه لدعوة الدين انما هو فى الحقيقة اصغاء لنداء الفطرة غير ناء عنه ولا منكر له ، ومن انحرف عن ذلك فانما هو بالاغواء .

ومنه قوله (ص) : « كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالهم الشياطين عن دينهم وامروهم ان يشركوا بي غيرى »

واما قوله : « لا تبديل لخلق الله » فيعنى لا تتبدل تلك الفطرة ولا تتغير ، « ذلك الدين القيم » اى الدين المستقيم الذي لا اعوجاج فيه « ولكن اكثر الناس لا يعلمون » . (١)

فالاية اذن بظاهرها تفيد بان قضايا الدين وفي رأسها الاعتقاد بالله وتنزيهه عن الشرك مما فطر الانسان عليه ، وان جبلته مزيجة بمثل هذا الاعتقاد ومثل هذا الايمان . ويؤيد ذلك ماورد فى كتب الفريقين من احاديث فى تفسير هذه الاية وماورد فيها من كلمة الفطرة ، واليك بعض هذه الاحاديث :

١ - عن زرارة عن الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام حينما سأل عن معنى قول الله عزوجل فى كتابه « فطرت الله التي فطر الناس عليها » قال مجيبا : « فطرهم على التوحيد ... » (٢)

٢ - عن عبد الله بن سنان عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام - لما سأل عن قول الله عزوجل « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ماتلك الفطرة فقال : « هى الاسلام ، فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم على التوحيد » (٣)

٣ - لما سأل هشام بن سالم الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن معنى الفطرة فى هذه الاية قال : « فطرهم على التوحيد » (٤)

(١) راجع الكشاف تفسير سورة الروم .

(٢) تفسير البرهان ج ٣ صفحہ ٢٦١ - ٢٦٣ والتوحيد للصدوق .

٤ - في صحيح البخارى في تفسير هذه الاية : عن النبي (ص) - « ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه » ثم قال (ص) « فطرة الله التي فطر الناس عليها »^(١) وهو حديث مروى عند الفريقين .
وقد كشف حديث آخر - وبصراحة عن ان الميل الى الله والاعتقاد بوجوده والانجذاب نحوه شيء طبيعي في كل انسان ، وليس للانسان نفسه او غيره اي اثر في تكوينه ، وابدائه ، وذلك عندما سئل الامام جعفر بن محمد الصادق عن المعرفة (اي معرفة الله) صنع من هي ؟

قال - $\frac{\text{عَلَيْهِ}}{\text{سَلَام}}$ - : « من صنع الله عزوجل ليس للعباد فيها صنع »^(٢) .
وعن الامام الصادق $\frac{\text{عَلَيْهِ}}{\text{سَلَام}}$ - أيضاً قال :

« ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع (أي اختيار) : المعرفة ... »^(٣) .
وعن أبي بصير أنه سئل الامام الصادق عن المعرفة أهي مكتسبة؟ فقال : لا . فقيل له : فمن صنع الله عزوجل ومن عطائه هي ؟ قال نعم ، وليس للعباد فيها صنع .^(٤) .

وبعض هذه الاحاديث وان كانت تدل بالدلالة المطابقة على ان توحيد الله وتنزيهه عن الشريك أمر فطري ، ولكنها تدل بالدلالة الضمنية على ان الاعتقاد بوجوده فطري كذلك أيضاً إذ لا يمكن وصفه بالوحدانية الا بعد الازعان فطرياً بوجوده ، فالاعتراف بتوحيده انما هو في الحقيقة بعد الفراغ من الازعان باصل وجوده .

٢ - قوله تعالى : « واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين

(١) - التاج الجامع للاصول ج ٤ ص ١٨٠ وكذا في المصدر السابق .

٢ و ٣ و ٤) التوحيد للصدوق ص ٤١٠ و ٤١٢ و ٤١٦ .

اليه ثم اذا اذاقهم منه رحمة اذا فريق منهم بربهم يشر كون «

(الروم - ٣٣)

ان هذه الاية التي جاءت بعد آية الفطرة - التي سبق ان ذكرناها - ونظائرها تشير بوضوح الى ان الاعتقاد بوجود الله مغروس في فطرة الناس ، فهم ينيون اليه عند الشدائد ويستغيثون به ويطلبون منه العون والنجاة ^(١) .

ولا يتوهم ان الشدائد والنوائب هي التي تدفع بالانسان السى أن يتصور آلهة منقذاً فيلجأ اليه ويلوذ به وكأن الاعتقاد بوجود الله وليد المصائب ، كلا بل لان الشدائد توقظ الفطرة وتعيد الانسان اليها وتزيح ماران عليها من غبار الغفلة والنسيان فيسمع الانسان نداءها ، ويصدق بوحيها ..

أجل انها العودة الى الفطرة التي عبر عنها القرآن الكريم بقوله : « منيبين اليه » فمثل الانسان الغارق في اللذائذ والشهوات التي ربما تغطي على الفطرة وتوجب خفاءها ، والغفلة عنها ، مثل الصبي المتعلق بأمه فطرياً ولكنه قد ينساها أحياناً اذا غرق في اللعب ، فاذا أصابته جراحة اندفع الى امه وأتاب اليها واستغاث بها بوحي فطرته .

الاحاديث وفطرية الايمان بالله :

من تتبع الاحاديث وسبرها وجد احاديث كثيرة تدل على فطرية التدين ،

(١) ومثلها الاية ٦٥ من سورة العنكبوت ومطلعها : « فاذا ركبوا في الفلك . . . »
والاية ٥٣ من سورة النحل ومطلعها : « وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر . . . »
والاية ٢٣ سورة يونس ومطلعها : « هو السذى يسيركم فى البر والبحر حتى اذا كنتم فى الفلك . . . »
والاية ١٢ من سورة يونس ومطلعها : « واذا مس الانسان الضر دعانا » ومثلها الاية ٨ و ٤٩ من سورة الزمر والاية ٣٢ من سورة لقمان ومطلعها : « واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله » وغيرها .

وجود الايمان بالله في اعماق النفس البشرية منذ ان يوجد الانسان ويولد ،
واليك بعضها :

١ - قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة يعني المعرفة بأن
عزوجل خالقه» (١) .

وقد جاء المقطع الاول من هذا الحديث في النهاية لابن الاثير ووضحه
بقوله : المعنى انه يولد على الجبلة والطبع المتهيء لقبول الدين ، فلو ترك
عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها الى غيرها وانما يعدل عنه من يعدل لانه
من آفات البشر والتقليد ، وقيل معناه كل مولود يولد على معرفة الله والاقرار
به فلا تجد أحداً الا وهو يقر بأن له صانعاً، وان سماه بغير اسمه أو عبد معه
غيره (٢) .

٢ - عن الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام - في نهج البلاغة : «فبعث الله
فيهم رسله وواتر اليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويزكروهم منسي نعمته» (٣).
فقوله - عليه السلام - : « واطر اليهم رسله» أي ارسلهم واحداً بعد واحد ، وان
كان بين نبي وآخر فترة .

وقوله - عليه السلام - : « ليستأدوهم ميثاق فطرته» أي ليطالبوهم بما تقتضيه فطرتهم
وما تسوقهم اليه غرائزهم وجبلتهم .

وقوله - عليه السلام - : « ويزكروهم منسي نعمته» اشارة الى ان الدين هي النعمة

(١) بحار الانوار ج٣ ص٢٧٩ ومثله قوله (ص) : « مامن (ليست) نسمة تولد الا
ولدت على الفطرة» كما في مسند أحمد وقوله (ص) : « كل انسان تلده امه على الفطرة»
كما في صحيح مسلم .

(٢) النهاية لابن الاثير مادة « فطر » .

(٣) نهج البلاغة الخطبة رقم ١ .

العظمى وهي أمر يعرفه الانسان بفطرته النقية ، ولكنه ربما ينساها ويففل عنها بسبب سيطرة الشهوات والوساوس ، فيبعث الله الانبياء ليذكروا الانسان بما نسيه وما أودع في فطرته .

ان في هذه الكلمات دلالة واضحة على ان الاعتقاد بالله ، والايان بوجوده مما أودع في جبلة الانسان ، ولاجل ذلك أخذ منه الميثاق بالعمل على طبق فطرته ، وبعث الانبياء ليذكروه بهذه الحقيقة كلما طرأ عليه النسيان .

٣ - مادار بين الامام جعفر الصادق - عليه السلام - ورجل : قال الرجل : يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو ؟ فقد أكثر علي المجادلون وحيروني .

قال الامام : يا عبدالله هل ركبت سفينة قط ؟ قال : نعم .

قال - عليه السلام - هل كسرت بك حيث لاسفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال نعم .

قال - عليه السلام - فهل تعلق قلبك هناك أن شيئاً من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك ؟ قال : نعم .

فقال الامام - عليه السلام - فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجى وعلى الاغاثة حيث لا مغيث ^(١) .

٤ - قال الامام الحسن العسكري «الله هو الذي يتأله اليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من كل من دونه» ^(٢) .

٥ - قال الامام محمد الباقر في معنى قوله تعالى : «حنفاء لله غير مشركين» : «هي الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله... فطرهم على معرفته» ^(٣) .

(١) بحار الانوار للعلامة المجلسي ج٣ ص٤١ عن معاني الاخبار للصدوق ص ٤ .

(٢) بحار الانوار ج٣ ص٤١ عن كتاب معاني الاخبار ص ٤ .

(٣) تفسير البرهان ج٣ ص٢٦١ - ٢٦٣ .

٦ - وعندما سئل عليه السلام عن نفس الاية أيضاً قال : «فطرهم على معرفة انه ربهم»^(١) .

هذه الايات والروايات وغيرها تشير الى كون الاعتقاد بالله ومعرفته والانجذاب اليه مسألة فطرية ، وأمرأً جبلياً من شأنه ان ينتهي الى الايمان اليقيني الواضح والعقيدة القوية الراسخة اذا تركت وشأنها أو اذا حظيت بالعناية والرعاية والارشاد والتوجيه .

نقاط مهمة على هامش بحث الفطرة .

اذا وقفت على فطرية التدين، وتأيد القرآن الكريم والاحاديث الاسلامية لذلك يجب ان ننبه الى عدة نقاط هي :

الاولى : ان قولنا : «التدين أو الدين أمر فطري» له معنيان :

١ - ان الاعتقاد بالله الواحد أمر جبلي وفطري، وهذا هو الذي سقنا الكلام لاجله في هذا البحث .

٢ - ان ما جاءت به الشرائع الالهية من اصول الاوامر والنواهي ، والقوانين الاجتماعية والاخلاقية، والاقتصادية والسياسية أمور فطرية وذلك مثل اقامة العدل والقسط ، والاحسان الى الاخرين والتعاون معهم والاجتناب عن الظلم والجور والاذى ، واکرام الوالدين والعطف عليها والامر بالتوطن والتمدن والعمران والنهي عن الرهبانية والعزلة والتغرب ، والدعوة الى السعي والعمل ، وترك البطالة والكسل، وقرار الامن والاستقرار، والامر بالدفاع عن النفس والمال والاهل، واكل الطيبات والنهي عن تناول الخبائث واكل الميتة والخمر، والدعوة

(١) تفسير البرهان ج ٣ ص ٢٦١ - ٢٦٣ .

الى الزواج والنهي عن العزوبة ، والنهي عن الزواج ببعض المحارم وغيرها .
فان هذه الامور مما تقتضيها الفطرة البشرية السليمة السوية وتوافق عليها
الجبلة الانسانية حيث تميل بطبعها الى خيرها ، وتنفر عن شرها .

ولكن هذا البحث غير مطروح هنا، وقد يبحث في مباحث النبوة .
الثانية : ان فطرية التدين والاعتقاد بالله تعتبر من الادلة القوية على وجود
الله سبحانه غير أن هناك فرقاً بين دلالة الفطرة على وجود الله ودلالة البرهان العقلي
على وجوده سبحانه، فمما ذكرناه في معنى الفطرة، وان التدين والايمان الفطري
يعني انجذاب الانسان بحكم فطرته الى الله ، واقبال روحه عليه سبحانه بشكل
ذاتي وطبيعي ، اتضح ان ذلك ليس وايد البرهنة والاستدلال ، بل هو أمر
«وجداني» يجده كل انسان اذا توجه الى فطرته السليمة والتفت الى ما يحسه من
الانجذاب الروحي - في نفسه - الى الله وبهذا لا يكون دليل الفطرة مما يمكن
تجسيده للاخرين ولا اقامته للطرف الاخر ، لكونه احساساً شخصياً .

وهذا بخلاف الاعتقاد بالله عن طريق الاستدلال العقلي فانه وليد البرهنة
والتفكر واقامة الصغرى والكبرى بحيث لولا هذه المقدمات لما حصل الاعتقاد
ولهذا يمكن اقامته للاخرين كما ستعرف .

الثالثة: ان غاية ما تثبته الفطرة البشرية هو أصل وجود الله دون بقية الامور
الاعتقادية مما تتصل بصفات الله الجلالية والجمالية فذلك كله لا يعرف الا من
طريق العقل والنظر ، فان الفطرة لا تثبت الا ان هناك «قوة عليا» هي فوق كل
قوة ، وهي القادرة على اعانته ، واغاثنه ، وجبر ضعفه ، وان هناك صاحباً له
يلوذ به عند الشدائد ، والنوائب ، ويلجأ اليه عند المصائب .

كما ان الفطرة ربما تثبت وحدانية الله أيضاً، وهذا هو كل ما تثبته لأكثر.

ملخص ماسبق

تلخص من البحث السابق أمور:

- ١ - ان معرفة الله والانجذاب اليه مسألة فطرية .
- ٢ - ان الفرق بين الامر الفطري والامر غير الفطري، هو: ان الامر الفطري هو ما يميل اليه الانسان بدافع من طبيعته وذاته دون أن يكون مفروضاً عليه من الخارج ، بعكس الامر العادي، والاول مثل الميل الى الاكل والجنس والنوم والثاني مثل كفيات الملابس والمسكن والزينة .
- ٣ - ولذلك فان من علائم الامر الفطري ، ظهوره لسدى الانسان ظهوراً تلقائياً وبدون معلم أو ملقن، وعدم تأثره بالعوامل الخارجية الجغرافية والبالدعاية المضادة وجوداً وعدمياً، ووجوده في جميع أدوار التاريخ ، وفي جميع مناطق العالم على السواء .
- ٤ - والتدين مما تنطبق عليه جميع هذه الاوصاف و العلائم فهو موجود في عمق الزمن والتاريخ وفي كل بقاع العالم وهو يظهر لدى كل أحد ويتجلى خاصة عند البلوغ، ولا ينعدم بتغير المناخات الطبيعية أو الضغوط السياسية والاعلامية كما في البلاد الشيوعية .
- ٥ - ان نظرية البعد الرابع للروح الانسانية مما تؤيد فطرية التدين وتؤكد اصلته في وجود الانسان .
- ٦ - القرآن الكريم والاحاديث الشريف تؤيد وتؤكد كدبل وتنص على فطرية الاعتقاد بالله عند البشر .

٧ - قولنا « التدين أو الدين أمر فطري » يعني أن أصول التعاليم الالهية والشرائع كالدعوة الى العدل والقسط والتعاون وماشاكل ذلك أمور فطرية ، ويعني أيضاً أن الاعتقاد بوجود « قوة عليا » خالقة لهذا الكون مما تقتضيه جبلة الانسان .

٨ - الايمان الفطري بوجود الله لا ينفع الا صاحبها لانه امر وجداني لا يحس به الا صاحبه ، ولا يمكن نقله الى الاخرين ، نعم يمكن تذكير الاخرين بفطرتهم ليسمعوا نداءها ، بخلاف الادلة العقلية ، على وجود الله والايمان عن طريق الاستدلال العقلي .

٩ - الفطرة تدل الانسان على وجود الله بدون توسط شيء بخلاف معرفة الله بالعقل فانه لا بد من توسط المقدمات .

١٠ - غاية ما تثبته الفطرة البشرية هي وجود الله وتوحيده فحسب ، فلا يتوقع اثبات الامور الاعتقادية الاخرى كالصفات الالهية وماشابه ذلك بها .

من أحفظنا الله

الفصل الرابع

خمس نظريات في تفسير
الظاهرة الكونية

في هذا الفصل

- * التفسيرات الخمس للظاهرة الكونية .
- * ١ - نظرية «التدبير والتقدير والخلق» (نظرية الالهيين) .
- * أبرز الأدلة على وجود خالق الكون .
- * أ - برهان النظام (بصوره الاربعة: النظم، برهان محاسبة الاحتمالات.
- * الضبط والتوازن، الهداية الالهية في عالم الحيوانات) .
- * اسئلة حول برهان النظام .
- * ب - برهان الحدوث .
- * ج - برهان الصديقين .
- * ازلية الخالق
- * نوافذ على عالم الغيب
- * ٢ - نظرية الخياليين
- * ٣ - نظرية الصدفة
- * ٤ - نظرية خاصية المادة
- * ٥ - نظرية المادية الديالكتيكية

التفسيرات الخمس للظاهرة الكونية

ان الهدف الاسمى لجميع المفكرين والفلاسفة هو تفسير الظاهرة الكونية بنحو فلسفي وعلمي، وقد طرحت في هذا المجال تفسيرات ونظريات عديدة تبلغ خمساً هي :

١ - نظرية « التدبير والتقدير والخلق » :

هذه النظرية ترى ان العالم بمادته وصورته مخلوق لقوة عالمة قادرة، هي التي أوجدته ، وأخضعته لهذه النواميس والقوانين ، وان تلك القوة وذلك الموجود العالم القادر هو الله سبحانه الذي خلق فسوى، وقدر فهدى . وهذا هو ما ظلّ يتبناه الالهيون في مختلف العصور والازمنة .

٢ - نظرية خيالية الكون :

وترى هذه النظرية ان العالم خيال في خيال، ووهم في وهم، فلا اصاله للكون، ولا وجود أبداً ، أو أن الانسان لا يقدر أن يصل الى درك هذا العالم وواقعياته .

وهذه هي النظرية التي يتبناها الخياليون الذين سموا - خطأ - بالمثاليين.

٣ - نظرية الصدفة :

ويرى أصحاب هذه النظرية أن المادة قديمة في وجودها وأن صورها وأشكالها تحققت بالصدفة من دون دخالة أي عقل وشعور .

٤ - نظرية الخاصية :

ويعتقد أرباب هذه النظرية أن النظام الكوني العام وليد خاصية المادة . وهذا يرجع في مصطلح القوم الى المادية الميكانيكية .

٥ - نظرية المادية الديالتيكية :

ويذهب أصحاب هذه النظرية الى ان النظام السائد في الكون جاء نتيجة التضاد الديالتيكي الموجود في أجزاء الكون ، المحرك نحو هذا النوع من النظام .

وهذه النظريات الثلاثة الاخيرة تشترك في الاعتقاد بقدم المادة وأزليتها ، ولكنها تختلف في بيان تحقق الصور والانظمة السائدة في الكون . هذه هي الاراء المطروحة من قبل المفكرين ، لتعليل وتفسير الظاهرة الكونية، فهلم معنا ندرسها واحدة تلو الاخرى، في ضوء العقل والمنطق لنرى ما يصح منها وما لا يصح، وما هو سليم مقبول منها ، وما هو سقيم مرفوض، وان أي واحدة منها قادرة - واقعاً - على تفسير الكون، وتبيين اسراره، وفك رموزه والغازه، بشكل معقول ومقبول ، ونبدأ بنظرية الخلق الالهية أولاً.

نظرية التدبير والتقدير والخلق

العقل يقود الى الله

قد ثبت في الفصل الاول ان السبب الواقعي لنشأة التدين انما هو أمر يرجع الى فطرة الانسان وجبلته، أو انه أمر يتجلى في مداركه العقلية وبذلك تبين ضعف الوجوه التي استند اليها الماديون في تفسير ظاهرة التدين، ومسألة الاعتقاد بالله .

كما اننا قد برهننا في طليعة الفصل (الثالث) على تلك الفطرة وانها أمر لا ينفك عن الانسان، وان وجود الانسان لم يزل متلازماً مع هذا الميل الذاتي الى الله .

ويجب الان ان نقف على كيفية وصول الانسان الى اثبات وجود الله سبحانه عن طريق الاستدلال والبرهنة العقلية. وهذا هو الفصل المهم في هذا المجال .

ان من العجب العجاب ان تبقى القافلة البشرية منذ ان وجدت والى اليوم مشدودة بفطرتها وفكرتها الى موجود خارج عن نطاق حسها لا تدركه بحواسها، ولاتاله بشيء من جوارحها .

ان من العجب العجاب ان تظل الانسانية تعتقد بهذا الموجود أشد الاعتقاد

وتتعلق به أشد التعلق فتعكتف عند بابه ، وتعتقد بان له كل التأثير في حياتها ، الى درجة انها لا ترى للحياة معنى بدون التعلق به، ولهذا تفدي في سبيله بالنفس والنفيس والغالي والرخيص، وهو من أقوى الاشياء في الواقعية وأشدها في الخفاء وان كان من أظهرها في الآثار والتجليات .

ولقد كان هذا الاعتقاد ولا يزال من أقوى العوامل التاريخية الباعثة على سلسلة من الحروب، كما كان وراء الكثير من حالات الصلح والهدنة والوفاق أحياناً أخرى .

ان المشاهدة والملاحظة تشهدان - بما لا ريب منه - على ان الانسان يرمق - في مصيره - قمة شامخة، وان الجميع يحاول الوصول اليها بالعبادة والرياضة والعشق ، وقد بلغ تشوق الانسان الى هذا الامر أحياناً الى درجة انه نحت وسائل غير صحيحة للبلوغ الى تلك القمة السامقة ، والوصول الى تلك الذروة العالية بعبادته وتخضعه ، كما هو الحال في عبدة الاصنام حيث اتخذوا أصناماً لتقربهم الى الله زلفى كما يقول القرآن الكريم :

﴿ ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون

هؤلاء شفعاؤنا عند الله ﴾ (يونس - ١٨)

وقال :

﴿ والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا

الى الله زلفى ﴾ (الزمر - ٣)

ان الاعتقاد بالله قد أوجد فنوناً وخلق حركات بديعة ، وأحدث علوماً ، وتسبب في ظهور الكثير من الاداب ، وكان وراء بعثة طائفة من صفوة البشرية هم الانبياء ، كما وقد لعب دوراً عميقاً في التحولات ، والتطورات وكان له حظ عظيم جداً في حياة البشر ، وكان بالتالي أقوى ظاهرة في الحياة الانسانية

ظهوراً وتأثيراً .

ثم انه لا بد - قبل أي شيء - ان ننبه الى أمر مهم في هذا المجال وهو ان العقلاء وبالاخص المفكرين منهم كانوا في مقابل ظاهرة الكون على صنفين :

١ - من يعتبر هذا العالم خيالاً في خيال ، فلا يرى له حقيقة أبدأ أو انه ينكر امكانية الوصول الى حقيقة على الاقل .

٢ - من يرى لنفسه ولما يحيط به من عالم خارجي حقيقة وواقعية .

والبحث في هذا الفصل انما هو مع الصنف الثاني دون الاول، اذ البحث مع الصنف الاول أعني المثاليين^(١) بل الخياليين في خصوص اثبات الخالق غير مفيد وهم ينكرون الواقعية الخارجية أو يشككون في امكانية الوصول اليها على الاقل، فلا بد من ان يكون البحث معهم على نطاق أوسع وهو اثبات ان وراء أنفسهم عالماً خارجياً ذا حظ عظيم وكبير من الواقعية والوجود، وان في مقدور الانسان ان يصل الى طائفة من هذه الواقعات .

ولكي يقف القارئ على مدى ضعف هذا الاتجاه ووهنه نشير الى مقالتهم وبعض ما يقيمونه من أدلة في هذا المجال في آخر هذا الكتاب على وجه الاجمال اذ للبحث في هذه المسألة مجال آخر وهو ابحاث نظرية المعرفة .

(١) المصطلح الفلسفي الرائج في التعبير عن اتجاه هذه الطائفة هو « المثاليون » غير اننا نستحسن ان لانستعمل في حقهم هذه الكلمة التي ترمى الى معنى صحيح والاولى ان يعبر عنهم بـ : « الخياليين » والوهمين والى غير ذلك من الاسماء التي تناسب التعبير عن تلك النظرية الخاطئة الشاذة عن فطرة الانسان .

ولا يخفى ان للمثال معنى آخر في اللغة ومصطلح الاخلاقيين ولاسيما في مصطلح الفلسفة الاغريقية .

برهان النظام

« ان الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق » .. هذه الجملة المعروفة بين الالهيين والفلاسفة منهم خاصة تشير الى كثرة الأدلة والبراهين على وجوده سبحانه وتنوعها، بحيث يناسب كل طريق منها افهام جماعة من الناس وبهذا تكون معرفة الله متاحة لكل أحد، وممكنة لجميع فئات الناس من مثقفين الى عاديين ومن حضريين الى بدويين ، فلكل فئة من هذه الفئات المختلفة في الافهام والمستويات ان تهتدي الى وجود الله بأحدى هذه الطرق والأدلة، كل فئة بحسب فهمها وقدرتها على النظر والاستفادة من هذه الأدلة وهانحن في هذا القسم من البحث نقف على برهان آخر من هذه البراهين .

ان أوضح البراهين العقلية وإسرها تناولا أولمساء للجميع ، بعد دليل الفطرة ، هو « دليل النظام » وهو الاهتداء الى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدة النظام الدقيق البديع السائد في كل جوانب الكون، ومن خلال ملاحظة القوانين والنواميس الدقيقة الحاكمة على كل ذرة من ذراته ويمتاز هذا الدليل على غيره بأمرين :

١ - ان هذا الدليل الذي يمكن الوقوف عليه من مطالعة اية ظاهرة من

ظواهر الكون، يمكن تقريره بحيث يتمشى مع تقدم العلوم وتطورها .
 وبعبارة أخرى : ان صدق هذا الدليل ودلالته تتجلى اكثر فاكثر كلما تقدمت العلوم وازدهرت ، وتوصل الانسان الى كشف المزيد من الحقائق الكونية والقوانين الطبيعية والعلاقات الدقيقة السائدة في عالم الاحياء وغير الاحياء فكما أن المرء في العصور الغابرة كان بإمكانه ان يتمسك بهذا الدليل ويستدل به على وجود الله، فانه يمكن لانسان هذا العصر، الذي وقف فيه على الكثير من أسرار الكون، وقوانينه، ان يستهدى به أيضاً لانه وقف على مصاديق أكثر وأدق لهذا الدليل، وحصل على رصيد أعظم من الامثلة بعد وقوفه على تفاصيل هائلة عن الكون والحياة .

وبعبارة ثالثة: كما ان الانسان الذي كان يعيش في العصور الغابرة والعهود القديمة ويرى نشأة الكون من العناصر الاربعة (التراب، الماء، الهواء، النار) ويقصر حجم هذا العالم على الافلاك التسعة ان يستدل بدليل النظام على وجود خالق لهذا الكون كذلك يمكن للانسان الذي يعيش في عصر الذرة والاختراعات والكشوف العلمية المتقدمة التي عرف الانسان بسببها كيفية نشأة الكون من عناصر كثيرة، ووقف على قوانين ونواميس، وتراكيب طبيعية معقدة جهلها السابقون .

فان الاختلاف في تفسير الكون ومافيه من عناصر وتركيبات لا يؤثر في دلالة هذا البرهان ، ولايزلزلته لاتفاق الجميع في اثبات نظام دقيق سائد في هذا الكون، ولهذا فان تقدم العلوم لايزيد هذا الدليل الا وضوحاً، ولايعطيه الا عمقاً ورسوخاً ، فان الجميع قديماً وحديثاً ، متفقون على سيادة نظم دقيقة خاصة على هذا الوجود، انما الاختلاف هو في تشخيص نوعية هذه القوانين والنواميس وسعتها وضيقها، وهو أمر لا يضر بالبرهان المذكور أبداً .

٢ - ان كل متخصص في ناحية من العلوم بإمكانه ان يستدل بمعطيات العلم الذي تخصص وبرع فيه على وجود الله، وهذا يعني ان عالم النبات والاحياء والفيزياوي، والمتخصص في شؤون الفضاء، والطبيب والاختصاصي في الكيمياء سواء في الانتفاع بهذا الدليل كما سيتضح ذلك في الابحاث القادمة .
والان الى دليل النظام نفسه .

ما هو دليل النظام ؟

ان دليل النظام يتكون من ثلاثة امور هي :

١ - قانون العلية الذي يعني ان لكل ظاهرة علة، ولكل حادثة سبباً ويقع بيان هذا الامر واثباته على عاتق العقل البديهي أو العقل النظري، على اختلاف في اعتبار قانون العلية اصلاً (بديهيًا) مثل ادراك الانسان للحرارة والبرودة أو (نظريًا) يحتاج الى التفكير والتأمل^(١) .

وبمأن المادي والالهي كليهما يعترفان بقانون العلية ويصدقان به فاننا نترك

(١) يذهب البعض الى ان قانون العلية «قانون فطري» أي تدركه الفطرة بالبداية بلا حاجة الى التفكير والتأمل، ويحتجون لذلك بتساؤلات الاطفال عن أسباب الحوادث والظواهر رغم انهم لا يعرفون التفكير والاستدلال .

ولكن الحق ان هذه التساؤلات التي يطرحها الاطفال حول علة الظواهر انما تكون دليلاً على « فطرية قانون العلية » اذا لم يلاحظوا قبل ذلك نماذج من نشأة الظواهر عن اسباب خاصة في حين ان الواقع يشهد بان الاطفال لا يتسائلون عن الاسباب والعلل الا بعد أن مروا بعشرات العلل والمعلولات والاسباب والمسببات وأدركوا الارتباط بين العلة والمعلول بأفهامهم البسيطة .

ولهذا لا يمكن اعتبار قانون العلية أمراً فطرياً .

البحث فيه هنا ، فمارمي به الالهيون من التنكر لهذا القانون ماهو الا محض افتراء أو مغالطة، فهذه كتب الالهيين الكلامية والفلسفية شاهدة على انهم بحثوا هذا القانون وأيدوه أكثر من غيرهم .

٢ - ان هذا الكون بأسره يخضع لنظام موحد ومتين ابتداء من الذرة وانتهاءً بالمجرة، وان العلماء لم يقفوا في هذا الكون الفسيح الا على المحاسبة الدقيقة والتصميم المتقن .

ويقع بيان هذا الامر على عاتق العلوم الطبيعية فهي التي تشرح تفاصيل هذا النظام، وتقدم لنا مظاهر منه، وترينا نماذج من القوانين السائدة في الكون في جميع الحقول والمجالات .

ويكون هذا البند في برهان النظام بمثابة الصغرى حسب مصطلح

المنطقيين .

٣ - ان العقل يحكم - بيدها - بان هذا النظام البديع بما فيه من النواميس المبنية على المحاسبات العلمية الدقيقة صادر عن عقل جبار محيط بالمادة وخصوصياتها ، ويعلم بكل القوانين والنواميس السائدة في الكون، ولا يصح ان يستند هذا النظام الى الصدفة أو الى نفس المادة أو يصدر عنها، وسنشرح هذه المسألة عندما نبسط الكلام في هذا المجال .

هذا ولا بد أن يعلم القارئ الكريم أن «برهان النظام» برهان مستقل ولا يرتبط

ببرهان (حدوث المادة) ودلالته على محدث وراءها .

وبعبارة اخرى ان «برهان النظام» الذي نحن بصدد الان يهدف الى بيان

ان النظام السائد في الكون ليس الا وليد عقل جبار محيط بالقوانين والسنن الطبيعية وان من المستحيل صدوره عن المادة نفسها سواء أكانت المادة قديمة ام حادثة فان هذا البرهان يجري على كلا الفرضين ولا يختص بفرض حدوث

المادة .

نعم هناك برهان آخر وهو برهان «حدوث المادة» الذي يحكم به العقل وتبثته العلوم الطبيعية وهو أمر يستلزم افتراض وجود محدث لها ، فهو ما سنتعرض له في البحوث القادمة .

وخلاصة القول ان هذا البند يكون بمثابة الكبرى في برهان النظام .
اذن يتكون برهان النظام - بعد الاعتراف بقانون العلية المسلم بين العقلاء - من :

١ - صغرى وهي ان هذا الكون باسره يخضع لنظام دقيق ، وهي حقيقة تثبتتها العلوم الطبيعية التي تقدم نماذج من القوانين والمحاسبات الدقيقة في شتى مجالات الكون والطبيعة .

٢ - كبرى وهي ان النظام المبني على المحاسبة معلول لفاعل عاقل ، عارف بالنواميس والقوانين في ذلك النظام ، ويمتنع ان يكون من صنع المادة نفسها .
ثم ان طبيعة البحث وان كانت تقتضى تقديم الكلام في الصغرى على الكبرى أي اعطاء نماذج من القوانين والنواميس والسنن والمحاسبات السائدة في الكون قبل بيان ان هذه النظم ليست الا من صنع عقلية جبارة وحكيمة وعارفة هي التي جهزت المادة بهذه النظم ، الا اننا نقدم البحث في الكبرى اولا ليتمكن الاستنتاج منها عند ذكرنا لنماذج من القوانين الطبيعية والسنن الكونية الحاكمة في عالم الفضاء وعالم النبات والجماد والحيوان والانسان .

* * *

وينبغي أن نقف - قبل أي شيء - على معنى النظم .

ماهو النظم

النظم هو عبارة عن الترابط والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث يكون كل جزء في هذه المجموعة مكمل لها، وبحيث يكون فقدان كل جزء موجباً لان تفقد المجموعة الاثر المترتب عليها والهدف المتوخى منها . ونرى مثل هذا النظام سائداً في «الساعة» ، فالانسان العاقل المجرد لنفسه عن كل هوى وعقيدة سابقة، اذا نظر الى مجموعة واحدة بهذا الوصف انتقل - من فوره - الى ان هناك شعوراً وقصداً قد تدخل في تحقيق هذا التركيب من دون أن يتوقف في قضائه هذا على أمر آخر .

فلو وجدنا في الطبيعة نظاماً بهذا المعنى ، بل بمعنى أدق من ذلك بكثير قضينا - بالبداية - بأن هذا النظم لم يتحقق فيها الا بدخالة شعور وقصد، وانه من فعل عقل جبار ، وحكمة بالغة .

فلو وقفنا عند سفح جبل بركاني على « ساعة يدوية » سليمة وعاملة لملقاة بين أكوام الحمم والصخور البركانية الباردة التي تطايرت من فوهة ذلك الجبل . وافترضنا ان جميع العناصر المستخدمة في هذه الساعة موجودة برمتها في مكونات تلك الاحجار، والحمم الباردة ، فهل يجوز لاحد أن يتصور أو يدعي ان هذه الساعة خرجت - من تلقاء نفسها - من ذلك البركان مع تلك الحمم المتطايرة من دون أن يصنعها صانع ، بحجة ان ما يكونها من العناصر موجودة بعينها في تلك الاحجار والحمم .

ان العقل يرفض بقوة مثل هذا التصور مع ان جميع العناصر المستخدمة في « الساعة » موجودة بعينها في تلك الحمم الباردة التي تطايرت من الجبل البركاني قبل ذلك . وليس هذا الا لان العقل يحكم - بصميم ذاته - بأن كل

ماسادفيه نظم بمعنى «الترابط الوثيق والتعاون العميق بين أجزاء مجموعة واحدة بهدف تحقيق غاية معينة» لا ينفك - عقلا - عن دخالة شعور في تحققه .

وهذا هو ما يحكم به العقل في كل موجود ساد في اجزائه الترابط والتعاون والاتساق لغرض تحقيق غاية معينة من دون فرق بين مصنوع وآخر .

فاذا عرفت هذه الحقيقة يبقى أن نستعرض معاً الفرق بين ما هو مسن فعل المدبر الحكيم وما هو من نتائج الصدفة والاتفاق واليك ذلك الفارق بين الصدفة والتدبير .

ان الجميع - كما اسلفنا - يعترف بالانظمة العجيبة الدقيقة السائدة على الكون، غير ان الكلام هو في منشأ هذا النظام البديع المتقن المبني على المحاسبة الدقيقة .

فالسؤال المطروح هو : هل هذا النظام الكوني وليد الصدفة ، أم انه من صنع فاعل خبير ، وصانع عاقل يفوق كل شيء حكمة وعلماً ، ويعرف بكل المحاسبات الدقيقة ، ويحيط بها احاطة كاملة وشاملة ؟ .

ولكن قبل الاجابة على هذا السؤال لا بد من الاشارة الى أمرين من شأنهما لقاء الضوء على هذا المطلب ، والامر ان هما :

الاول : نقاط الالتقاء والافتراق بين الالهي والمادي :

ان المادي والالهي كليهما يعترفان بخضوع هذا الكون بأسره لنظام الاسباب والمسببات ، أي ان كليهما يعترفان بأن لكل ظاهرة من الظواهر المادية الكونية علة مادية، بحيث لا تحدث هذه الظاهرة الا عقيب تلك العلة ، وتندعم بانعدامها، فما نراه من حوادث طبيعية ماهي الا نتيجة العلة الطبيعية سماوية كانت أو أرضية. فهطول الامطار وحدوث البروق والرعود، كل ذلك وغيره من الظواهر

الطبيعية الكونية لا يحدث الا نتيجة التفاعلات الجوية ، والمقدمات الطبيعية ، وعالم النجوم والافلاك قائم في ظل قاعدة الجذب والدفع المسماة بقانون الجاذبية ، والانسان والحيوان يواصلان حياتهما في نطاق آلاف القوانين الطبيعية التي تضمن لهما البقاء والاستمرارية ، كما ان الاشجار والنباتات هي الاخرى مستمرة في حياتها وفعاليتها بفعل النواميس الحاكمة في عالم النبات .

وبكلمة واحدة فان كل ما يطرأ في صفحة هذه الطبيعة من حوادث وظواهر مادية دقيقة كانت او جليلة مدين في وجوده وبقائه للعلل مادية في عالم الطبيعة ، وهذا هو ما نقصده من «النظام السائد في الكون»

فاللهي لا يقصد من اثباته لوجود الله انكار هذا النظام ، وتجاهل هذه العلل والاسباب الطبيعية ، وادعاء ان الله يقوم بكل ما يقع في عالم الطبيعة بصورة مباشرة دون توسط الاسباب والعلل الطبيعية المادية ، وكأنه يريد ان يجعل «الله» مكان العلل الطبيعية ، كلاف هذا أمر لا يدعيه الالهيون ابدا ومارمي به الالهى في بعض كتب الماديين فرية محضة .

فليس هناك اى الهى يؤمن بالكتاب العزيز ويعترف بالعقل يتكرر للعلل الطبيعية وينفي تأثير العلل ودور الاسباب المادية في ظهور الظواهر الكونية ، بل الالهيون - قديماً وحديثاً - مجمعون على تأثير هذه العلل ، وظهور الحوادث الطبيعية والظواهر الكونية عقيب عللها المناسبة وأسبابها الخاصة .

ان للقارى ان يقف بنفسه على مدى اعتراف الالهيين وتمسكهم - قديماً وحديثاً - بقانون الاسباب والمسببات وبنظام العلل والمعلولات الطبيعية السائدة على هذا الكون ، وذلك اذا لاحظ :

(اولا) القران الكريم الذي يزخر بالحديث عن الاسباب المادية والعلل

الطبيعية في هذا العالم مثل قوله تعالى :

- أ - ﴿ألم تر أن الله يزجي سحاباً ، ثم يؤلف بينه ، ثم يجعله ركاماً ، فترى الودق^(١) يخرج من خلاله ، وينزل من السماء من جبال فيها من برد ، فيصيب به من يشاء ، ويصرفه عن من يشاء ، يكاد سنابرقه يذهب بالابصار﴾ (النور - ٤٣) .
- ب - ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون﴾ (الروم - ٤٨) .
- ج - ﴿وفي الارض قطع متجاورات ، وجنات من اعناب وزرع ونخيل ، صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون﴾ (الرعد - ٤) .

فاننا نجد في هذه الايات كيف ينسب القرآن الظواهر الطبيعية الى العلال الطبيعية والاسباب المادية ، ويقرر تأثيرها في معلولاتها ، وهو تصريح لاغموض فيه بنظام الاسباب والمسببات .

(وثانياً) : ما درج عليه الفلاسفة الالهيون ، منذ اقدم العصور ، من تقديم بحوث مفصلة ومطولة في الطبيعيات تشمل بحوثاً في علم الفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، وعلم النبات وعلم الرياضيات ثم اتباعها ببحوث في الالهيات فانهم كانوا يجعلون القسم الاول من مؤلفاتهم الفلسفية في « الطبيعة » والقسم الثاني في « مابعد الطبيعة » كما فعل ارسطو ومن جاء بعده ، وهذا هو خير دليل على عناية الالهيين بالطبيعة ، واعترافهم بقوانينها ، وسننها ، ونظام الاسباب والمسببات السائد فيها .

هذه هي النقطة المشتركة بين الالهيين والماديين واما نقطة الافتراق فهي أن

(١) الودق : المطر .

الالهى يسند هذا النظام (اى نظام الاسباب والمسببات المادية الطبيعية) في نشوئه بقائه الى خالق، حكيم، قدير، أوجد هذه السنن والقوانين بقدرته المطلقة وبعلمه الواسع الذي نعب عنه بالمحاسبة الدقيقة، بينما يسندها المادى الى الصدفة. أو يدعي بان انفجارات المادة غير المتناهية هي التي أدت الى ظهور وتكون هذه النظم، وكان هذا هو ما عليه الماديون في سالف الزمان .

يبد أنهم - لتهافت هذه الفرضية أمام الأدلة القاطعة - انتقلوا الى فرضية أخرى هي فرضية «خاصية المادة» وتعنى ان هذه الانظمة والقوانين هي من خصائص المادة أي ان المادة بطبعها تقتضي هذا النظام ، وان هذا النظام هو خاصية هذا العالم المادى، وهي نظرية مرفوضة وستعرف بطلانها في البحوث القادمة . هذا كله عن الامر الاول وهو بيان نقاط الاشتراك والتمايز والالتقاء والافتراق بين الالهى والمادى .

الثانى : بماذا نميز فعل الصدفة عن فعل الفاعل الحكيم :

ماهو الميزان الثالث والمعقول للتمييز بين الحوادث المستندة الى الصدفة، والمستندة الى التدبير ؟

وبعبارة اخرى كيف نميز بين نتيجة الصدفة وحاصلها وفعل التدبير وصنعه؟ ان علينا أن نقف أولاً على الميزان الذى نميز به بين هذين النوعين من الحوادث والظواهر حتى نعرف - بعد ذلك - هل تكون هذه الانظمة البديعة وليدة تدبير حكيم . او انها وليدة التصادف والاتفاق ؟

الحق أن آلاف التجارب اثبتت بان كل فعل يتسم بالنظام بالمعنى الذى مر^(١) ويخضع لمقاييس وحسابات دقيقة بحيث يقع كل شىء في مكانه المناسب ،

(١) فى صفحة ١٥٧ من هذا الكتاب ومجمله كون مجموعة من الاجزاء على نحو من ←

وليدالتدبير ، ومن صنع الفاعل الحكيم ونتيجة المحاسبة الدقيقة ، ولا يمكن ابدًا ان ينسب الى التصادف ، لان الصدفة اعجز من ان تكون منشأ للنظام الصغير السائد في غرفة صغيرة متواضعة فضلا عن النظام السائد في معمل كبير ، او السائد في مدينة كبيرة ، دع عنك الكون الرحيب .

في حين اثبتت هذه التجارب - في المقابل - بان كل حدث مشوش ، وكل واقعة يسودها الهرج والمرج والعشوائية والفوضى ، بحيث لم توضع الاشياء في محلها ، فهو وليد العوامل غير الشاعرة ، والاسباب غير العاقلة مثل الزلازل ، والسيول والانفجارات ، او مثل عبث الاطفال بالالات التي يحتاج استخدامها الى الدراية والعقل ، اذ يستحيل لمثل هذا الصنف العشوائي من الحوادث ان تستند الى فاعل عاقل وصانع مرید .

واثباتاً لهذه الحقيقة والضابطة (اي استناد كل فعل منظم الى التدبير والعقل ، واستناد كل فعل عشوائي غير منظم الى امر فاقد للشعور والقصد) نورد امثلة متعددة على ذلك .

اوضح مثال في هذا المجال :

ولكن قبل ان نذكر هذه الامثلة نأتي باوضح مثال في هذا المجال .
لنفترض اننا هيأنا ألفي طن من المواد الانشائية للبناء (كالجص والاجر والصخر والرخام والحديد والخشب والاسلاك والزجاج والانايب والاقفال والمفاتيح وماشابه ذلك) ، وجعلناها تحت تصرف مهندس او بناء فبنى من نصف هذه المواد في ارض مسطحة ، عمارة شامخة وجميلة ذات طوابق متعددة ، ثم

← التراب ، والتناسق ، والانسجام ، والتعاون الذي يحقق هدفاً معيناً بدون ان يتحقق ذلك الهدف وبحيث يكون كل جزء فيها مكملًا للمجموعة بحيث لا يتحقق بدون الهدف المنشود .

اكتسح سيل عارم بقية تلك المواد و كومهافي نقطة اخرى من الارض في شكل
تل من المواد المتراكمة في غير نظام .

ان مما لاشك فيه هو أن العقلاء - من اية أمة او قطر كانوا - لوزاروا ذلك
القصر البديع ولمسوا مافيه من آيات الجمال ومظاهر المحاسبة الدقيقة حكموا
-من فورهم- بأنه من صنع مهندس قدير ومعمار ماهر يتمتع بالذوق الرفيع والفن
والابتكار ، لانهم يجدون كل شيء في ذلك البناء قدوضع في محله المناسب ،
ولانهم لايجدون في تلك العمارة الشامخة سوى الترابط والتناسق والانسجام
والتناسب .

ولكنهم اذا مروا على التل المكوّم من المواد الانشائية المتراكمة في
فوضى وعشوائية سارعو الى الحكم بان هذا التل غير المنظم من المواد المختلفة
وليدأمر غير عاقل لخلوه عن المحاسبة والتنسيق، ولانهم لايجدون فيه اى علامة
تدل على منظم مدبر .

فالرخام الذي يجب ان يغطي الجدران ملقى تحت الاسلاك ، والانابيب
مكومة في جانب ومعوجة، والاقفال والمفاتيح مطروحة بين الصخور، والحديد
مكدس في زاوية، وهكذا فوضى في كل شيء، وتداخل عشوائي، ووضع عجيب
يخلو من النظام ، والترتيب ، ويكشف بجلاء عن فقدان التدبير والتخطيط ،
بل وينبئ عن ان فاعل هذا التل ليس سوى الصدفة العمياء، العديمة الوعي ،
الفاقدة للشعور، والقصد .

اجل هذا هو ابرز مثال يضرب لنموذجين من الظواهر والمصنوعات .

١ - ما يكون ولید عقل خبير ذى تخطيط حكيم، وتدبير دقيق .

٢ - ما يكون ناشئاً عن التصادف الاهوج الفاقد لای نوع من انواع العقل

والتدبير .

ففي الاول نجد المعادلات الدقيقة والمحاسبات المتقنة، ونجد آثار النظم والتنسيق، ووضع كل شىء فى موضعه المناسب بلازيادة ونقصان، وفى الثانى لانجد سوى الفوضى والعشوائية وسوى الهرج والمرج .
وبهذا نعرف ان ﴿النظام﴾ سمة الامر الناشىء عن تدبير وان ﴿الفوضى﴾ سمة الامر الناشىء عن التصادف .
فاذا عرفت هذا المثال ، وهذه النتيجة فلنستعرض معاً عشر امثلة توضح الفرق بين فعل التدبير وفعل الصدفة .

عشر امثلة على الفرق بين الصدفة والتدبير :

١ - لنفترض شخصين جلس كل واحد منهما وراء آلة كاتبة وأراد ان يطبع على الورق البيت الشعري التالى :

وعاجز الرأى مضىاع لفرصته حتى اذا فأت أمر عاتب القدر

وكان احد الشخصين المذكورين « مثقفاً » عارفاً بالحروف ، ومفاتيحها «والاخر امياً» لايعرف الحروف، ومفاتيحها ثم شرعاً معاً فى الضرب على الآلة الكاتبة لطبع البيت المذكور ، فان النتيجة ستكون هكذا :

سيضرب الاول - بحكم معرفته - حرف (و) ثم (ع) ثم (ا) ثم (ج) ثم (ز) وهكذا الى آخر البيت ، وسوف لن تمض دقائق معدودة الا وقد طبع البيت المذكور بصورة دقيقة وصحيحة .

بينما لن يتحصل من فعل « الامى » وضرباته العشوائية الجاهلة الاعلى صفحة طبعت عليها عشرات الحروف المختلفة المصنوفة الى جانب بعضها فى غير نظام، ولا معنى، بل ولعلنا نجد بينها كلمات تدعو الى السخرية وتشير الضحك لكونها غاية فى السخافة واللغوية .

ان الذى لاشك فيه عند مشاهدة الورقتين - أبداً - هوان الورقة الاولى التي تحمل البيت الشعري مطبوعاً طبعاً صحيحاً ومنظماً ، تكشف عن انها من صنع «كاتب مثقف» عارف بما كتب ، عالم بالحروف والكلمات ، والجمل والتعابير حتى وان كنا لانعرف هويته واسمه وشخصه .

بينما تكشف الورقة الثانية عن انها من فعل امي لايعرف شيئاً من القراءة والكتابة ، وأن ما سطره من الحروف والكلمات الغريبة كان وليد الضربات العشوائية على مفاتيح الحروف في الالة الكاتبة فهي التي جمعت هذه الحروف المتنافرة على سبيل الصدفة بعضها الى جانب بعض، وخلقت منها كلمات غريبة لم تطرق سمع انسان قط ولم تخطر على قلب بشر أبداً .

وهكذا يكون النظام السائد في ما طبعه المثقف العارف علامة القصد والتدبير، وتكون الفوضى في ما طبعه الامي الجاهل علامة الصدفة وعدم التدبير.

٢ - لو أننا وقفنا على لوحة فنية زاهية الالوان ، متناسقة الاصباغ ، رائعة الجمال ، جميلة المعالم ، تصور شاطيء بحر ازرق وسباحين ، وسفنأ تمخر عباب البحر، وأمواجاً صغيرة تداعب المحارات المتناثرة على الساحل، وجزيرة تتوسط الماء تعجج باشجار باسقة ، وتتناثر فيها جنائن خضراء وحدائق غناء .

فان هذه اللوحة سوف تهدينا - فوراً - الى ان نثبت رساماً ماهراً هو الذي رسمها، وهو يتمتع بذوق رفيع، ومهارة عالية ، وتحملنا على الاعجاب بموهبته وفنه ، وابداعه .

كما تحملنا في نفس الوقت على الاعتقاد بأن مثل هذه اللوحة الرائعة لا يمكن ان تصدر الا من هذه الموهبة الفنية القوية التي تقدر على اختصار ذلك المشهد العظيم العريض في منظر جميل مصغر على قطعة صغيرة المساحة من الورقة فلا علاقة اذن للصدفة بذلك ، ولا مجال لتصور ان تلك اللوحة ظهرت اتفاقاً ، ودون قصد .

٣ - اذا وقفنا امام تمثال صخري دقيق لشخصية معينة من الشخصيات العالمية يحمل جميع ملامحه وسماته فاننا لا نستطيع أبداً أن نصدق بأن هذا التمثال قد نشأ نتيجة حركات غير منتظمة وضربات غير مقصودة ولا محسوبة أو أن نتصور أن قطعة من الصخر قد انفصلت من الجبل وهوت الى القاع ثم تحولت تلقائياً وبفعل الصدفة الى تمثال رائع لهذه الشخصية .

ان من المستحيل ان يحدث ذلك بصورة عفوية وان ينشأ تمثال انسان ما فضلا عن تمثال لشخصية معينة دون سواها .

أن العقل يدعن - دون تأخير - بأن هذا من صنع نحات ماهر ، وفنان قدير تحلى بدوق رفيع ، ومهارة فائقة ، وأن ماتم من حركات ادت الى ظهور هذا التمثال لم تكن سوى حركات منتظمة ، ومتناسقة ومدروسة بعناية بالغة .

٤- اذا نظرنا الى السيارة التي نقلنا وتنقلنا من هذه المنطقة الى تلك المنطقة وبسرعة ويسر، فهل يشك أحد بانها ليست سوى حصيلة جهود كبيرة بذلها الاف المهندسين الصناعيين والميكانيكيين العالميين الذين توصلوا الى ايجاد هذه الالية في ظل الفكر والجهود المنتظمة ، اذ من المستحيل أن تستطيع الصدفة صنع مثل هذه السيارة ، فلو أننا ألقينا كميات من الصلب والزجاج والمطاط في برميل كبير ، وادرناها الاف المرات استحال أن نحصل على سيارة مثل هذه السيارة لان الصدفة لايمكنها ان توجد شيئاً منسقاً منظماً مترابط الاجزاء يحقق هدفاً معيناً ، وغاية خاصة .

٥- اذا رأينا مؤلفاً قيماً مطبوعاً طباعة جميلة تتداوله الايدي نقضي من فورنا بأن هذا العمل ماهو الا نتيجة مقدمات فكرية وعملية عديدة قام بها مؤلفه ومخرجه ونذعن بأن ذلك لا يحصل الا بتفكير دقيق وجهود متواصلة ، اذ يتعين على مؤلفه أولاً أن يفكر فيما يريد ان يطرحه من افكار في هذا الكتاب ، ثم ينقل هذه

الافكار المنسقة الى الورقة ثم يقدمها الى المطبعة للطباعة والاخراج ، ولا بد حينئذ ان تمر مسودة الكتاب في المطبعة بمراحل عديدة من صف الاحرف والتصحيح ثم الطباعة ثم التجليد حتى تتحول الى كتاب كامل صالح للنشر جاهز للقراءة .

فهل يمكن لنا اذا صادفنا كتاباً كهذا الا ان ندعن فوراً بأنه حصيلة جهود منتظمة أسفرت عن هذا العمل المفيد ، بينما لا يمكننا أبداً القول بأن الاحرف والاوراق المنتظمة الهادفة جاءت نتيجة حادث اتفاقي ، أو نتيجة انفجار عفوي وقع في المطبعة ؟!

٦- عندما ندخل في صف من صفوف المدرسة ونجد على اللوحة السوداء معادلة رياضية صعبة أو قانوناً فيزيائياً معقداً فهل يمكن لنا أن نحتمل أن هذه المعادلة قد ارتسمت على تلك اللوحة السوداء بفعل الصدفة أي أن قطعة من الجص خرجت من لدن نفسها من مكانها وانتقلت الى السبورة فانتقشت بسببها تلك المعادلة الصعبة على اللوحة السوداء أم اننا سنحكم فوراً بأن استاذاً رياضياً أو فيزيائياً قديراً هو الذي كتبها ، على تلك اللوحة .

٧ - ان العلم والتجربة اثبتا أن من المستحيل أن نجد ولو حالة صغيرة من حالات النظام والتناسق الا وقد تم في ضوء فكر ثاقب ، وعقل سليم ، ولهذا فاننا بمجرد أن نقف - مثلاً - على نموذج من الخط المسماري فاننا نسارع الى نسبته - فوراً - الى كاتب كتبه بمهارة وقصد، ولانعزبه الى التصادف أبداً.

٨ - ان العلم والتجربة اثبتا بان تركيب الشيء وتأليفه كلما ازداد تعقيداً كلما ازداد دلالة على عمق المهارة والمعرفة التي يتمتع بهما صانعه .

فهل لاحد مثلاً ان يدعي بأن القمر الصناعي أو المركبة الفضائية التي تدور في مدار معين ومحدود حول الارض قد نشأت صدفة، أي أن ذرات الصلب اتحدت

من لدن نفسها وكونت الواحاً من الصلب وانواعاً مختلفة من الأدوات ثم التحمت هذه الأشياء ببعضها بصورة تلقائية ، وتكونت الكبسولة الفضائية ثم حدث - اتفاقاً - أن نشأ صاروخ لاطلاق الكبسولة في الفضاء ، ثم حدث صدفة ان زودت الكبسولة بمقادير كبيرة من الوقود ، ثم انطلقت في الفضاء صدفة ، ثم اتخذت مدارها المناسب صدفة دون ان يكون وراء كل هذه الامور عشرات المئات من العلماء والمفكرين والصناعيين والاختصاصيين في شؤون الفضاء والبرامج الفضائية ؟

٩ - الآلات الحاسبة الدقيقة الصنع التي تقوم بالكثير من المحاسبات الثقيلة في المؤسسات الكبرى موفرة على هذه الشركات والمؤسسات مئات العمال المحاسبين اذ تؤدي في لحظات معدودة عمليات حسابية معقدة ومطولة يقوم بها اربعمائة من المحاسبين طوال ساعات بل وأيام عديدة ، هل يمكن أن نعزي وجود هذه الآلات العجيبة وظهورها الى التصادف ، ونصور أن أجهزتها الدقيقة جداً واسلاكها ومفاتيحها وجدت في اماكنها المناسبة، في هذه الآلات بصورة عفوية ، وبدون تدخل خبراء فنيين في منتهى المهارة والحذق والمعرفة ؟

قال «كلودم هانواي» مصمم العقل الالكتروني للجمعية العلمية لدراسة الملاحة الجوية بمدينة «لانجلي فيلد» - في كتاب الله يتجلى في عصر العلم :-

لقد اشتغلت منذ سنوات بتصميم مخ الكتروني يستطيع ان يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية الشد في اتجاهين، ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الانابيب المفرغة والأدوات الكهربائية والميكانيكية والدوائر المعقدة ، ووضعها داخل صندوق .. وبعد اشتغالي باختراع هذا الجهاز سنة أوستين، وبعد ان واجهت كثيراً من المشكلات التي تطلبها تصميمه ووصلت الى حلها ، صار من المستحيلات بالنسبة الي ان يتصور عقلي أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة اخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

١٠ - لو اننا التفتنا الى ماحولنا في الغرفة التي نعيش فيها ولاحظنا السجاد والمدفأة، والكرسي، والمروحة وغيرها فهل يمكن ان نعتبرها ناشئة بفعل الصدفة، أو لابد ان ندعن بان لكل واحد منها صانعاً مختصاً بصنعه .
اجل ان العقل يقضي في جميع هذه الحالات والموارد بوجود صانع حكيم، فاعل، عاقل، ويرفض رفضاً قاطعاً نسبة وجود هذه الاشياء الى الصدفة والاتفاق .

فاذا تبين ذلك واعترفنا به فلنرى مع أي واحد من الصنفين تتناسب ظاهرة هذا الكون؟؟ هل يناسب ان نعتبره من فعل الصدفة؟

وبعبارة اخرى هل هو أشبه بالحوادث والظواهر التي تنشأ في ظروف الصدفة، أي دونما روية وتديير ودخالة العقل والقصد، أم انه من قبيل الحوادث والوقائع التي تنشأ نتيجة العقل والتفكير والرؤية والتديير، ويكون للحكمة والقصد دخالة وتأثير في وجودها وظهورها؟

ان الوقوف على الاجابة الصحيحة على هذا السؤال يستدعي منا النظر الفاحص في العالم المحيط بنا، والوقوف على نماذج من النظام السائد في مختلف ارجاء هذا الكون ابتداءً من الفلك والنجوم ومروراً بالارض والجماد والنبات والحيوان والانسان، وانتهاءً بالذرة وهذا هو ماسنفعله فيما يلي ونترك القاريء حراً في تطبيق أحد هذين الوصفين على الكون، والاخبار بان هذا الكون هل هو من فعل الصدفة أم من صنع فاعل حكيم؟

وبعبارة ثانية: اننا قد بينا الميزان الثابت والمعقول والمنطقي لتشخيص ماهو نتيجة الصدفة وماهو من صنع العقل المدبّر، وعرفنا ان كل شيء ساد فيه النظام بمعنى الترابط أو التلاؤم والهدفية فهو مصنوع فاعل عاقل، وماساد فيه الهرج والمرج وعدم الترابط والتلاؤم والهدفية فهو نتيجة الصدفة العمياء،

وهذه القاعدة قد اثبتتها مئات بل آلاف التجارب والملاحظات التي لم تدع مجالاً للشك في هذا الصعيد .

وهانحن نضع امام القارىء نماذج من مظاهر النظام الكوني ليحكم هو بنفسه ما اذا كان هذا النظام من فعل الصدفة أم من صنع خالق عالم قدير .

من مظاهر النظام السائد فى الكون

من خلال البحث السابق عرفت الفارق بين ماهو وليد الصدفة، وماهو من فعل الفاعل المدبّر الهادف ، فقد توصلنا هناك الى تقرير النتيجة التالية وهي ان وليد التدبير يتميز عن وليد الصدفة بالنظام، فالنظام آية التدبير والفوضى علامة الصدفة .

ولكي نرى ما اذا كان نظام الكون الذي نعيش فيه من ولائد الصدفة أم من ولائد التدبير وصنع المدبر الحكيم يتعين علينا أن ندرسه ونستعرضه لنرى ما اذا كان يتسم بالنظام والتناسق، أم تسوده الفوضى العشوائية ؟

الحقيقة أن نظرة فاحصة في شتى أرجاء الكون ومجالاته وأنحائه تكشف لنا عن مظاهر للنظام المتقن، والتصميم الدقيق، والمحاسبة والدقة، وهذا ما سنعرفه من خلال ما قدمته لنا العلوم في مختلف مجالات الفلك وعالم الانجم والكواكب، وعالم النبات، وعالم الانسان، وعالم الحيوان، وعالم الحشرات وعالم الجنين وغير ذلك من العوالم ، والديناوات، واليسك نماذج من هذه الحقائق فيما يلي :

مظاهر النظام فى عالم الفضاء

عالم الفضاء عالم عجيب ، فعلم الفلك الحديث يقول بأن مجرتنا تتألف

من عدد هائل من الانجم والكواكب التي يبلغ حجم متوسطها حجم الشمس ويقدر عدد نجومها بمائة ألف مليون نجم تقريباً .

وان النجوم أنفسها تشبه الشمس شهاً كبيراً، وبعدها الشاسع وحده هو الذي يجعلها تبدو خافية، وخافتة النور .

وان لعدد كبير من هذه النجوم كواكب تدور حولها، وعدد كبير من هذه الكواكب يجب أن يكون على البعد الصحيح من نجمه بحيث تنشأ عليه أحوال كتلك التي نعرفها على الارض .

وتقع ضمن هذه المجرة منظومتنا الشمسية التي تتكون من الشمس كمرکز، ومن كواكب تسع تدور حولها ويدور حول كل واحد منها كوكب أو كوكبان أو أكثر الى (١٠) كواكب ، وقد لا يدور حول بعضها شيء مطلقاً .

والكواكب التي تدور حول الشمس هي بالترتيب من الاقرب الى الابد (عطارد ، الزهرة ، الارض ، المريخ ، المشتري ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوتو) .

ومايلفت النظر في هذه المنظومة أمور :

١ - عظمة هذه الكواكب والانجم، وعظمة الشمس نفسها :

فالشمس تعتبر كرة من الغازات الملتهبة والنار المستعرة، وتصل الحرارة في داخل الشمس الى أكثر من (٢٠ مليون درجة فهرنهايت)، وأكثر من (٦ درجات سانتيجراد) على السطح الخارجي، والطاقة التي تصل منها الى الارض كل ساعة تعادل احتراق (٢١ بليون طن) من الفحم .

وبالضبط تنطلق كل ثانية من الشمس أربعة ملايين، وفي كل دقيقة (٢٤٠

مليون طن) من الطاقة ، نوراً وحرارة ، وينتج هذا المعمل العجيب كل يوم (٣٥٠/٠٠٠ مليون طن) من الطاقة التي تتناثر في الفضاء. ويبلغ قطر الشمس (٨٦٤ ألف ميل)، بينما لا يصل قطر الأرض التي نعيش عليها جميعاً إلا إلى (٨ آلاف ميل) ، وبذلك فإن قطر الشمس يبلغ (١٠٨ مرة) قدر قطر الأرض ، وحجمها (١/٣ مليون مرة) مثل حجم الأرض .

ب - الفواصل الدقيقة والحركات المنتظمة :

ان من أهم مايلفت النظر في المنظومة الشمسية هو المسافات الدقيقة التي تفصل الشمس عن الكواكب التابعة لها، والحركات المنتظمة لهذه الشمس والكواكب، ومايتولد عن ذلك، أو يترتب عليه من الاحوال اللازمة كالفصول والليل والنهار وماشابه ذلك .

فالبعد بين الشمس والأرض يبلغ حوالي (٩٣ مليون ميل) .
وتبعد عطارد من الشمس مثلاً بـ (٣٦ مليون ميل) والزهرة بـ (٦٧ مليون ميلاً) والمريخ بـ (١٤٢ مليون ميلاً) ، وتبعد بلوتو عن الشمس بـ (٣٦٧١ مليون ميلاً) .

وهذه المسافات البعيدة بين الكواكب والشمس تكشف أيضاً عن مدى سعة الفضاء في حين تشكل منظومتنا الشمسية بأقمارها، وكواكبها، هذه جزءاً من مجرتنا^(١) .

والعجيب ان هذه المنظومة مع توابعها من الكواكب ، وتوابع توابعها

(١) يقول الفلكيون والمختصون بشؤون الفضاء ان موقع منظومتنا الشمسية يبعد عن مركز المجرة بـ ٣٠/٠٠٠ سنة ضوئية والسنة الضوئية هي (٩/٤٦٠/٠٠٠/٠٠٠/٠٠٠) كيلومتر) راجع كتاب بدائع السماء، والكون الاحدب .

من الانجم ، مع مسافاتنا الشاسعة تدور في نظام دقيق ضمن المجرة دون أن تضل أو تخرج عن مدارها .

ويجدر بنا هنا أن نذكر ان لارضنا هذه خمس دورات :

١/ دورة واحدة حول نفسها في كل أربع وعشرين ساعة، يتولد منها الليل والنهار .

٢/ دورة حول الشمس في كل سنة دورة واحدة أيضاً و تتولد منها الفصول الاربعة .

٣/ حركة تبعاً للشمس التي تسير مع توابعها بالنسبة الى النجوم المجاورة لها .

٤/ حركة ضمن مجرة التبانة أي ان المجرة هي التي تدور وتتحرك مع الشمس وتوابعها حول نفسها .

٥/ حركة ضمن مجرة التبانة متباعده عن أخواتها، كما تتباعد أخواتها عنها .

هذا والملفت للنظر هو حدوث كل هذه الدورات منذ آلاف السنين دون أن يحدث أي اصطدام، أو انحراف أو خلل ومن دون أن تكون هذه المنظومة والكواكب والمجرة معلقة بشيء أو مستندة الى شيء .

بل والاعجب من ذلك ما يراه علماء الفلك من ان مجرات النجوم يتداخل بعضها في بعض فتدخل مجرة تشتمل على ملايين من السيارات المتحركة في مجرة أخرى (تتحرك سياراتها هي أيضاً) ثم تخرج منها بسياراتها جميعاً دون أن يحدث أي تصادم بين سيارات هاتين المجرتين .

هذا الى جانب :

ج - قانون الجاذبية العامة التي تنشأ بسبب دورات هذه الكواكب ، وتشد

هذه الكواكب الهائلة الكثيرة بعضها الى بعض وتحفظها في مداراتها ومساراتها .

د - مقدار النور المنبعث من الشمس بحيث يتناسب مع متطلبات الحياة على الارض .

هـ - مقاييس الزمن المضبوطة التي تنشأ من هذه الدورات بشكل يناسب مستلزمات الحياة وغير ذلك من الامور .

ألا يدل كل هذا على وجود نظام دقيق يسود هذا الكون الرحب الفسيح ، ذلك النظام الذي تتوقف عليه استمرارية الكون وسلامته، اذ لو اختلف هذا النظام قيد شعرة تحطم كل شيء .

وهل يمكن أن نعزي هذا النظام الى نفس المادة الصماء العمياء أو الى الصدفة والاتفاق في حين يدل على القصد والتصميم والتدبير الذي تفتقر اليه الصدفة ، كما أسلفنا .

لماذا لاناخذ هذا النظام الدقيق العجيب دليلا على وجود خالق مدبر ، وحكيم هو الذي أوجد هذا النظام وأرساه في هذا الكون .

مظاهر النظام في عالم النبات :

ان النظر الى النباتات يهدينا الى أن عالم هذا النوع من الكائنات هو الاخر عالم عجيب تحكمه المعادلات الدقيقة، ويزخر بالعمليات والفعاليات المدهشة، هذا الى جانب ما نجده من عجيب التركيب في خلقة النباتات، بأنواعها المختلفة. وقد سببت هذه الامور و الاسرار العجيبة في عالم النباتات الى ظهور علوم مختلفة مثل علوم تركيب النبات وشكله، وعملية التخليق الضوئي، وعلم تقسيم النبات، وعلم وظائف أعضاء النبات، وعلم البيئة، وعلم أمراض النباتات، وعلم وراثية النباتات .

ان شكل النبات وتركيبه وما يدور في أوراق الاشجار من عملية (التمثيل الكلوروفيلي) وهي عملية حيوية مهمة تقوم بها النبات، ووجود المعامل المتنوعة والعديدة التي تمثلها النباتات والتي تزود الانسان، والحيوانات بما يناسب من الغذاء الضروري للحياة أمور تدل على مدى النظام والمحاسبة السائدة في عالم النبات .

ونحن هنا نشير الى نقطتين مهمتين من بين عشرات النقاط الهامة في عالم

النبات :

١ / قانون الوراثة في عالم النبات الذي يبقى على سلالة النباتات على مر الدهور والعصور دون أن تخطيء وأن تعطي بذرة ثمرة معينة ، نوعاً آخر من الثمر ، وذلك عن طريق الجينات (أي وحدات الوراثة) .

ان الجينات هذه تحفظ التصميم وسجل السلف والخواص التي لكل شيء حي، وهي تتحكم تفصيلاً في الجذور والجذع والورق والزهر والثمر لكل نبات تماماً كما تقرر الشكل ، والقشر والشعر و الاجنحة لكل حيوان بما فيه الانسان. ان جوزة البلوط تسقط على الارض فتحفظها قشرتها السمراء الجامدة ، وتندرج في حفرة مافي من الارض ، وفي الربيع تستيقظ الجرثومة فتفجر القشرة ، ويزود بالطعام من اللب الشبيه بالبيضة الذي اختفت فيه (الجينات) وهي تمد الجذور في الارض ، واذا بك ترى فرخاً أو شتلة (شجيرة) . وبعد سنوات شجرة، وان الجرثومة بما فيها من (جينات) قد تضاعفت ملايين الملايين، فصنعت الجذع والقشرة وكل ورقة وكل ثمرة مماثلة لتلك التي لشجرة البلوط التي تولدت عنها، وفي خلال مئات السنين قد بقي في ثمار البلوط التي لاتحصى نفس ترتيب الذرات تماماً الذي انتج أول شجرة بلوط منذ ملايين السنين^(١).

ألا يدل وجود هذا القانون الذي لا يخطئ منذ آلاف السنين والذي بواسطته يمكن الابقاء على انواع النبات على وجود خالق مبدع حكيم .

٢ / قانون صعود الماء الى المعامل الموجودة في الاوراق ، فان المحركات الالية الضخمة ذات قوة مائة حصان تعجز عن تصعيد الماء الى مسافة (٢٠ متر)، أما الاوراق الرقيقة في الشجرة فهي قادرة على أكثر من ذلك بفعل قوتي «الضغط الجذري والشد الورقي» .

ترى كيف نظمت الانابيب في الشجرة بحيث تحمل العصارات والمياه من أعماق الارض الى أعالي الشجر، وكيف يتعاون الجذر مع الاوراق في هذه العملية العجيبة .

هل لنا أن ننسب وجود مثل هذه العملية المعقدة الدالة على نظام دقيق الى نفس المادة الفاقدة للشعور أم انه من فعل خالق عاقل خبير عليم بما تحتاج اليه هذه العمليات من قوة وأجهزة وأدوات ؟ .

وعلى الجملة فان الناظر الى هذه العمليات وهذه الاجهزة في عالم النبات يقضي قضاء باتاً بأن ذلك كله من فعل التدبير لا من فعل الصدفة اذ يرى فيه النظام والمحاسبة الذين هما علامة التدبير .

مظاهر النظام في خلق الانسان :

لوقلنا بأن الانسان من أعجب الكائنات وأكثرها اثاراً للدهشة لم نكن في ذلك مبالغين ، وذلك لاننا نجد في هذا الكائن كل ماتفرق في المخلوقات مضافاً الى أجهزة معقدة أخرى .

ومن الاجهزة التي تثير الدهشة لكثرة ما فيها من عجائب وأسرار ، وأنظمة وقوانين :

- ١) عالم الخلايا التي تشكل جسم الانسان .
 - ٢) جهاز الهضم الذي يهيبء الغذاء المناسب لمختلف أعضاء الجسم .
 - ٣) جهازالدورة الدموية الذي يتكفل ابصال الدم الى جميع أجزاءالجسم ليضمن لها البقاء والحياة .
 - ٤) جهاز التنفس .
 - ٥) جهازالمخ والاعصابالذي يمثلجهاز القيادة والادارة لمملكة الجسم.
 - ٦) العين والاذن والانف وغيرها من الحواس التي تكون بمثابة أجهزة الرصد في الجسم البشري .
- وها نحن نشير الى احد هذه الاجهزة :

المخ والاعصاب :

لعل أكثر أقسام الجسم البشري تعقيداً ونظاماً هو « المخ » باعتباره مركز القيادة و« الاعصاب » باعتبارها وسيلة اتصال المخ بالجسم وبالعكس .

ففي المخ يوجد (ألف مليون خلية عصبية) ومن كل هذه الخلايا تخرج اسلاك تنتشر في سائر الجسم وتسمى هذه الاسلاك بـ« الانسجة العصبية » ، وفي هذه الانسجة يجري نظام استقبال وارسال للاخبار بسرعة (سبعين ميلا) في الساعة وبواسطة هذه الانسجة تذوق ونسمع ونرى ونباشر أعمالنا. بل ان هناك (ثلاثة آلاف من الشعيرات المتدوفة) ، ولكل منها سلك عصبي خاص متصل بالمخ، وبواسطة هذه الشعيرات نحس بالمذاقات المختلفة وتوجد في الاذن(عشرة آلاف خلية سمعية) ومن خلال نظام معقد يسري من هذه الخلايا يسمع مخنا وفي كل عين (مأة وثلاثون مليوناً من الخلايا الملتقطة للضوء) وتقوم بمهمة ارسال المجموعة التصويرية الى المخ وهناك شبكة من الانسجة الحسية على

امتداد جلدنا ، فاذا قربنا الى الجلد شيئاً بارداً فان (ربع مليون من الخلايا) التي تلتقط الاشياء ، تحس به وعندئذ يمتلىء المخ بأثرها ، ويرتعد الجسم ، وتتسع الشرايين الجلدية فيسرع مزيد من الدم اليها، ويزودها بالحرارة ، واذا أحست هذه الخلايا بحرارة شديدة فان مخابرات الحرارة توصلها الى الدماغ وحينئذ تفرز (ثلاثة ملايين من الغدد) العرقية - تلقائياً - عرقاً بارداً الى خارج الجسم (١) .

ألا يبرهن هذا النظام الدقيق المبني على المحاسبات الدقيقة على وجود خالق له هو الذي عرف حاجة الجسم الى مثل هذا النظام المعقد وأوجده فيه ؟ هل لعقل أن يسمح لنفسه بأن يعتقد بأن المادة العمياء المجردة من العقل و الحكمة هي التي أوجدت لنفسها هذا النظام المتقن أو ان هذا النظام جاء بفعل الصدفة؟ اذا كان العقل لا يسمح لنفسه بأن يعزي عقلا اليكترونيا يقوم ببعض العمليات الحسابية المحدودة، ولا يمكنه أن يتجاوز حدود مارسم له، وأعطي من معلومات الى الصدفة فكيف يجوز له أن ينسب ما هو أكثر تعقيداً من العقل الاليكتروني (أعني المسخ) هذا الجهاز الذي يسدبر الجسم ويحفظه أمام الاخطار ويفكر ، ويتذكر ويحفظ المعلومات ، ويخزن العلوم ، والالوان والاصوات والاشكال والذكريات بل ويختار عند اللزوم ودون تهيؤ سابق الى الصدفة ؟

* * *

النصوص الاسلامية تشير الى النظام الكونى :

انما ذكرناه من مظاهر النظام العجيبة في الكون يشكل جزء صغيراً و اشارة خاطفة ونماذج قليلة جداً في هذا المجال اقتصرنا عليها رعاية للاختصار .

(١) للمزيد راجع الاسلام يتحدى .

وقد أشارت النصوص الاسلامية في القرآن والحديث الى هذه النظم والقوانين في الكون ، نذكر بعضها هنا لكونها تقودنا الى مزيد من الحقائق في هذا المجال لامن باب الاستدلال بها والاستناد اليها، لعدم صحة الاستدلال بالرسالة قبل ثبوت المرسل ، فذكر هذه النصوص وأمثالها هنا في مبحث اثبات الخالق انما هو لكونها تفتح أذهاننا وأبصارنا على أمور لا نعرفها ولا نلتفت اليها لولا هذه النصوص .

واليك فيما يلي بعض هذه النصوص من الايات والاحاديث التي تشير الى مظاهر النظام الكونى وتلفت أنظارنا اليها .
ففي الكتاب العزيز قال الله سبحانه :

﴿ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون﴾ (البقرة - ١٦٤) .-

فالاية تدعونا الى البحث والفحص في علل هذه الظواهر الطبيعية والتأمل في كيفية نشأتها ، وما يسودها من نظم وقوانين طبيعية .
ويقول سبحانه أيضاً :

﴿الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾ (الملك ٣-٤)

ويقول سبحانه :

﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى

على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى
يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون *
وهو الذي مدّ الارض وجعل فيها رواسي وأنهارا ، ومن
كسل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار
ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون * وفي الارض قطع
متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير
صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل
ان في ذلك لايات لقوم يعقلون» (الرعد ٢ - ٤)

الى غير ذلك من الايات التي ترشد الى مواطن التأمل والتفكر في هذا
الكون العظيم ، وهذا الوجود المليء بالاسرار والعجائب .
ان هذه الايات تدل وجود خالق لهذا النظام أولا كما تدل ثانياً على توحيد
ثم على قدرته ثم على علمه ثم على رحمته^(١) .

وأما الحديث فنجد فيه اشارات كثيرة وعديدة الى مظاهر النظام في الكون
جدير بأن نستعرض شيئاً منها هنا :

١ - قال الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام .

«ولو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا الى الطريق وخافوا
عذاب الحريق... افلا ينظرون الى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه

(١) راجع سورة يونس الاية ٦ و ١٠ و ١١ وسورة ابراهيم الاية ٣٢ - ٣٤ وسورة

الحجر ١٦ - ٢٣ وسورة النحل ٤-٨ و ١٠ و ١٧ و ٦٥ و ٧٠ و ٧٨ و ٨١ والاسرى

الاية ١٢ و ٦٦ و ٦٧ والانبيا ٣٠ - ٣٣ وسورة المؤمنون الاية ١٨ - ٢٢ وسورة

النور الاية ٤٦ - ٥٤ وسورة الفرقان الاية ٤٥ - ٤٩ و ٥٣ - ٥٤ وسورة الروم ٢٠ -

٢٦ وغيرها .

وفلق له السمع والبصر وسوى له العظم ، والبشر ، انظروا الى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لانكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر كيف دبت على أرضها ، وضنت على رزقها ، تنقل الحبة الى جحرها وتعددها في مستقرها تجمع في حرها لبردها ، وفي ورودها لصدورها ... لو فكرت في مجاري أكلها ، في علوها وسفلها ... وما في الرأس من عينها وأذنها لقضيت من خلقها عجباً ، ولقيت من وصفها تعباً ... فويل لمن أنكر المقدر وجحد المدبر ، زعموا أنهم كالنبات ما لهم زارع ولا اختلاف صورهم صانع»^(١) .

٢ - وفي حديث مفصل للامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام حول خلقه الانسان وما فيها من نظم وأسرار وحكم وقد أدلى بهذا الحديث السى تلميذه المفضل بن عمرو قال فيه : «فكرياً مفضل في أعضاء البدن أجمع وتدير كل منها للارب ، فاليدان للعلاج والرجلان للسعي والعينان للاهتداء والقدم للاغذاء والمعدة للهضم والكبد للتخليص والمنافذ (أي النوافذ) لتنفيذ الفضول ، والاوعية لحملها وكذلك جميع الاعضاء اذا تأملتها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كل شيء منها قد قدر لشيء على صواب وحكمة»^(٢) .

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٥ ، هذا وللامام وصف رائع لخلق النحل والخفاش والطاووس يستدل به على وجود الخالق وقدرته وعلمه .

(٢) توحيد المفضل ص ٥٤ - ٥٥ .

ابرز الادلة على وجود الله الخالق :

صورة ثانية من برهان النظام

برهان حساب الاحتمالات

لم يكن برهان النظام الذي قلنا بأنه يتمشى مع جميع العصور ، ويناسب جميع العقول والمستويات ، لينحصر تقريره بالشكل الذي مرّ علينا فهناك صور أخرى لتقرير هذا البرهان نكتفي بذكر وبيان صورتين منها فقط، وهاتان الصورتان هما :

١ - حساب الاحتمالات في نشأة الحياة .

٢ - اثبات قانون الضبط والتوازن في الكون .

اليك فيما يلي :

حساب الاحتمالات

ان توفر الحياة فوق الارض انما هو نتيجة اجتماع شروط عديدة تكون بمثابة اجزاء العلة لوجود ظاهرة الحياة، أي ان حدوث ظاهرة الحياة يستحيل بانعدام جميعها أو بعضها .

وهذه الشروط من الكثرة لدرجة ان احتمال اجتماعها بالترتيب والنسق

الذي يؤدي الى استقرار ظاهرة الحياة بمحض الصدفة يصل الى واحد على مليار من الاحتمالات ، وهو احتمال لا يذهب اليه أي عاقل في تفسير ظاهرة الحياة المعقدة الراهنة .

ولمزيد من التوضيح لابد أن نلقي نظرة الى بعض هذه الشرائط الطبيعية التي جعلت الحياة ممكنة بصورتها الحالية ، هذه الشرائط التي بانتفاء واحد منها تستحيل الحياة في أرضنا هذه فضلاً عن انتفاء جميعها .

نماذج من شرائط استقرار الحياة

ان الشرائط والعناصر التي ادى اجتماعها بكيفية خاصة الى نشوء ظاهرة الحياة واستقرارها ، لا يمكن أن تحصى نظراً لكثرتها فهناك مئات الالاف بل آلاف الالاف من الشرائط الطبيعية الظاهرة ، والخفية التي لولاها لما امكن أن تنشأ الحياة، منها ما يرتبط بالفلك، ومنها ما يرتبط بالهواء والمحيط والغازات ومنها ما يرتبط بالارض وما فيها من نبات وحيوان وجماد، وما سذكره هنا ليس سوى نماذج منها تقودنا الى ما يقف وراء هذه الحياة من عوامل وأسباب وشرائط واليك ذلك :

١ - يحيط بالارض التي نعيش على متنها غلاف سميك من الغازات يسمى بالغلاف الجوي يبلغ سمكه (٨٠٠ كيلومتراً) وهو بمثابة مظلة واقية تصون الكرة الارضية من التعرض لخطر النيازك التي ينفصل منها يومياً من الكواكب ويتناثر في الفضاء ما يقرب من عشرين مليوناً .

فلو كان الغلاف الجوي هذا ألطف وأرق مما هو عليه الآن لاخترقت تلك النيازك غلاف الارض الخارجي وسقطت على كل بقعة من الارض وأحرقتها ، فهذه النيازك تواصل رحلتها بسرعة (أربعين ميلاً) في الثانية ، ونتيجة لهذه

السرعة العظيمة فانها ستحرق كل شيء يمكن احراقه على الارض .
هذا الى جانب ان هذا الغلاف الغازي يقوم بدور حيوي وهام جدا وهو
تنظيم مقدار الحرارة الواصلة من الشمس الى الارض، بصورة تناسب الحياة
عليها .

فماذا كان يحدث لو أن سمك هذا الغلاف اختلف عما هو عليه ، هل كان
من الممكن أن تصل الحرارة بالمقدار المناسب للحياة الى أرضنا هذه ؟
٢ - يعتبر الماء من عوامل الحياة الجوهرية على وجه الارض ، وفي
البحار، ولاجل هذا ولاجل أن يمكن استمرار الحياة في المحيطات والبحار
والانهار أثناء الشتاء فان الماء خلق بحيث يتجمد عند بلوغ درجة الحرارة ما
يقرب الصفر ، فتكون بمثابة المظلة الواقية التي تحفظ الاحياء في البحار من
شدة البرد ، اذ يهبط - حينئذ - جواً دافئاً داخل الماء، فالثلج يقوم - حينئذ -
بدور الحاجب للماء الذي تحته كيما تبقى حرارته دون درجة التجمد فتبقى
الاسماك والحيوانات المائية على قيد الحياة، والا لانجمد الماء واستحالت
الحياة .

ثم اننا نلاحظ شيئاً آخر في هذا السياق وهو خفة وزن الثلج عن الماء،
فان الماء تقل كثافته بعد التجمد فيخف وزنه، ولهذا الامر قيمة عظيمة بالنسبة
الى الحياة اذ يترتب على هذه الخاصة ان يطفو الثلج على سطح الماء ولا ينزل
الى القعر .

فماذا كان يحدث لو كان الثلج أثقل من الماء ، هل كانت تبقى الاسماك
والحيتان حينذاك ؟

٣ - يعدّ التراب هو الاخر من عوامل الحياة تماماً كالماء وهو يحتوي على
مواد كيميائية ضرورية للنباتات فهي تغذي بها وتحولها الى ثمار يتناولها

الانسان ، وأغذية مناسبة للحيوانات كما وان التراب يحتوي على خامات معدنية هي السبب في ظهور الحضارات العظيمة ، وأبرزها الحضارة الصناعية الراهنة .

فلو اختفى بعض هذه المواد الكيماوية من التراب هل كان من الممكن أن نحصل على الكثير من النباتات والثمار اللازمة لنمو الجسم البشري وتقويته، ولاستمرار حياة الحيوانات ؟

٤ - هناك امور ترتبط بالأرض من حيث بعدها عن الشمس ، ومن حيث دورتها حول نفسها والشمس في نفس الوقت تعتبر ضرورية وهامة بالنسبة الى الحياة فوق الأرض .

فالارض تبعد عن الشمس بمسافة (٩٣ مليون ميلا) ولذلك فان الحرارة التي تصل اليها من الشمس تكون بمقدار يلائم الحياة ، و يتناسب مع متطلباتها .

فلوزادت المسافة بين الشمس والارض على المقدار الحالي الى الضعف مثلا لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس ، وقطعت دورتها حول الشمس في زمن أطول، وتضاعفت على أثر ذلك مدة فصل الشتاء، وطولها ، وتجمدت الاحياء على سطح الأرض .

ولو نقصت هذه المسافة الى النصف لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض الضعف وتضاعفت سرعة دورانها حول الشمس ولالت الفصول الى نصف طولها الحالي^(١) ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة .

وهكذا لو أن الأرض كانت بحيث لا تدور حول نفسها، أي كان جانب واحد

(١) لان الأرض كلما ازدادت قرباً من الشمس ازدادت سرعة دورانها حول الشمس فبدل ان تقطع المسافة بين نقطة واخرى ثلاثة أشهر تقطعها في مدة شهر ونصف الشهر .

منها مواجه للشمس دائماً لحرم الوجه الاخر عن حرارة الشمس بل وعاد زمهريراً لا يطاق ، فلا بد من دورة الارض حول نفسها لتعرض كسل أجزائها للشمس ، وتمتع بحرارته على قدم المساواة .

على أن دورة الارض حول نفسها يجب أن تكون بنفس السرعة التي هي عليها الان - لا أكثر ولا أقل - حتى تتلائم مع حياة الانسان وغيره من الاحياء وحاجتها الى الليل والنهار .

٥- ان الهواء الذي يحيط بنا مكوّن من الاوكسجين والنروجين ويوجد الاول في الهواء بنسبة (٠/٠٢١) عادة في حين يوجد الثاني بنسبة (٠/٠٧٨) تقريباً وبعد الاوكسجين نسمة الحياة لكل الحيوانات التي تعيش فوق الارض، وهذه النسبة للاوكسجين هي النسبة الضرورية المعقولة المناسبة للحياة فلو كان الاوكسجين بنسبة (٠/٠٥٠) مثلاً أو أكثر من الهواء بدلا من (٠/٠٢١) فان جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم كانت عرضة للاشتعال لدرجة أن أول شرارة من البرق تصيب شجرة تكفي ان تلهب الغابة وتفجرها بأجمعها .

ولو أن نسبة الاوكسجين في الهواء قد هبطت الى (٠/٠١٠) أو أقل ، فان الحياة ربما طابقت نفسها على هذه الحالة في خلال الدهور ، ولكن لم يكن يتوفر للانسان الكثير من المواد اللازمة لحضارته كالنار اذ لولا الاوكسجين لما وجدت النار لافتقار الحرارة الى الاوكسجين. واذا امتصت النار الاوكسجين فان كل حياة حيوانية تتوقف على الفور .

اذن فكمية الاوكسجين الفعلية مطابقة تماماً لحياتنا ، ومناسبة لاحتياجاتنا. ٦- بالنسبة الى حجم الارض لو كان أصغر مما هو عليه الان لضعفت جاذبيتها ولافلت الهواء من جوها وتبعثر في الفضاء ، ولتبخر الماء ، وأصبحت الكرة الارضية جرداء لاماء فيها ولا هواء ولا انسان ولا حيوان .

ولو كان حجمها أكبر من الحجم الفعلي لها لازدادت قوة جذبها، فأصبحت الحركة على متنها أكثر عسراً وازداد وزن كل واحد منا ضعافاً، وأصبح جسده حملاً ثقيلاً يتعذر رفعه ونقله وحمله^(١).

هذه هي بعض الشرائط اللازمة لتوفر الحياة بشكلها الفعلي، وهي قليل من كثير لا يحصى، فهل من المعقول أن تحدث كل هذه الأمور وتجتمع كل هذه العوامل والشرائط بهذه النسب والمقاييس الضرورية بمحض المصادفة؟ أم لا بد من وجود عقل جبار خبير هو الذي جمع هذه الشرائط مع هذه النسب وهذا الترتيب المؤدي الى حدوث ظاهرة الحياة، وهو الذي اختار من بين جميع الصور والاشكال التي كان يمكن أن تقع هذه الصورة من التأليف والنظم الملائم للحياة.

ان احتمال اجتماع هذه الشرائط الجمة بمثل هذه النسب ومثل هذا الترتيب اللازم لحصول وتحقق ظاهرة الحياة واستقرارها على وجه الارض عن طريق الصدفة من الضعف والبعد بحيث لا يتصوره عاقل ولا يحتمله العادي فضلاً عن المفكر اللبيب، ولهذا ذهب العلماء الى استحالة هذا الاحتمال.

قال عالم الاعضاء «مارلين . ب . كريدنر» :

«ان الامكان الرياضي في توفر العلل اللازمة للخلق - عن طريق الصدفة - في نسبتها الصحيحة هو ما يقرب من لاشيء»^(٢).

ولا يمكن التمثيل لابطال الصدفة واثبات استحالة أن تجتمع كل هذه العوامل والشرائط مع مقاييسها ونسبها بمحض الصدفة الا الاستشهاد بما ذكره بعض العلماء من الامثلة بلسان الرياضيات .

(١) راجع للمزيد كتاب العلم يدعو للايمان .

(٢) الاسلام يتحدى ص ٧٧

أمثلة رياضية لامتناهات الاجتماع الصدفي للشرائط :

هناك أمثلة رياضية عديدة تثبت استحالة اجتماع شرائط عديدة مركبة بنسب متفاوتة بطريق التصادف نكتفي بادراج بعضها هنا :

١- لو تناولت عشرة دراهم، وكتبت عليها الأعداد من (١) الى (١٠) ثم رميتها في جيبك وخلطتها جيداً، ثم حاولت أن تخرجها من الواحد الى العشرة بالترتيب العددي بحيث تلقي كل درهم في جيبك بعد تناوله مرة أخرى فامكان أن تتناول الدرهم المكتوب عليه رقم (١) في المحاولة الاولى هو واحد بالعشرة (أى يمكن أن يخرج بدل الرقم ١، الرقم ٢ أو ٣ أو ٤ أو ٥ الى آخر ذلك فخرج الرقم ١ هو احتمال واحد من عشرة احتمالات) وامكان أن تخرج الدرهمين (٢ و ١) بالترتيب هو واحد في المائة، وامكان أن تخرج الدراهم (١ ثم ٢ ثم ٣) بالترتيب هو بنسبة واحد الى ألف وفرصة أن تخرج (١ ثم ٢ ثم ٣ ثم ٤) بالتوالي هي بنسبة واحد في عشرة آلاف وهكذا حتى ان الامكان في أن تنجح في تناول الدراهم من (١ الى ١٠) بالترتيب هو واحد في عشرة ملايين ^(١).

هذا اذا كان عدد الدراهم من (١ الى ١٠) فكيف اذا كان عدد الدراهم ١٠٠٠ مثلاً أو مئات الالاف فماذا ستكون نسبة الاحتمال حينئذ .

٢ - لنفترض أن معك كيساً يحوي مائة قطعة رخام تسع وتسعون منها سوداء وواحد بيضاء والان هز الكيس وخدمنه واحدة، ان فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد الى مائة (لانه يمكن أن تخرج البيضاء أولاً أو ثانياً أو ثالثاً وهكذا الى مائة احتمال) والان أعد قطع الرخام الى الكيس وابدأ من جديد، ان فرصة سحب القطعة البيضاء لاتزال بنسبة واحد الى مائة غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء

(١) العلم يدعو للايمان لكريسي موريسن .

مرتين متواليتين هي بنسبة واحد الى عشرة آلاف، المأة مضاعفة (أي مضروبة في نفسها) مرة.

والان جرب مرة ثالثة، ان فرصة سحب تلك القطعة البيضاء ثلاث مرات أي بنسبة واحد من مليون، (أي بنسبة مأة مرة عشرة آلاف) ثم جرب مرة أخرى أو مرتين تصبغ الارقام فلكية^(١).

٣ - لو أن أعمى جلس وراء آلف كآبة ذات ١٠٠ حرف وضرب بعشوائية على تلك الالة ليحصل على بيت شعري ذات ٤٦ حرفاً هو:

ومهما تكن عند امرىء من خليقة وان خالها تخفى على الناس تعلم

فانا نحتمل أن تقع يده على الحرف الاول عند أول ضربة ثم الحرف الثاني ثم الحرف الثالث على الترتيب ولكن هذا واحد من ملايين الملايين من الاحتمالات الممكن وقوعها بالنظر الى عدد أحرف البيت مضروبة في عدد أحرف الطابعة وما يحصل من ذلك من رقم كبير نتيجة التقديم والتأخير بين أحرف البيت لدى طبعا حتى ليكاد يبلغ الاحتمال الاول (أي طبع البيت الشعري صحيحا عند طريق الصدفة) الصفر ضئالة .

هذا بالنسبة الى بيت شعري واحد ذى ٤٦ حرفاً فكيف اذا كانت هناك قصيدة طويلة فكم ستكون النسبة حينئذ ؟

ثم هذا بالنسبة الى قصيدة فكيف بالكون والحياة الناشيء من اجتماع ملايين الملايين من الشرائط والعوامل بنسب معينة في غاية الاتقان والدقة . الا يبلغ الاحتمال حينئذ الصفر الرياضي كما قالوا ؟

هذا ولقد فطن العلماء الى هذه المحاسبة فدفعتهم ذلك الى أن يعتبروا هذه المحاسبة دليلا على بطلان الصدفة وبالتالي استحالة اجتماع شرائط الحياة عن

(١) العلم يدعو للايمان لكريسي موريسن .

طريق الصدفة، واسناد ذلك الى ارادة وفعل خالق عليم.
ولهذا قال «العلامة كريسي موريسن» بعد ذكر بعض الامثلة السالفة :
«ان حجم الكرة الارضية وبعدها عن الشمس ودرجة الحرارة في الشمس
وأشعتها الباعثة للحياة وسمك قشرة الارض وكمية الماء ومقدار ثاني اوكسيد
الكاربون، وحجم النتروجين، وظهور الانسان وبقائه على قيد الحياة كل اولاء
تدل على خروج النظام من الفوضى (أي انها نظام لا فوضى) وعلى التصميم
والقصد كما تدل على أنه - طبقاً للقوانين الحسائية الصارمة - ما كان يمكن
حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة.
كان يمكن أن يحدث هكذا، ولكن لم يحدث هذا بالتأكيد» (١).

* * *

اشكال وجواب :

قد يقال: صحيح ان اجتماع كل هذه الشروط اللازمة لتوفر الحياة على ما
هي عليه الان من التوافق والتناسق لا يمكن بمحض الصدفة.
ولكن هذا يختص بصورة اجتماعها بصورة دفعية فجائية لاما اذا حصل هذا
الاجتماع بصورة تدريجية اثر الانفجارات المتلاحقة عبر الدهور والقرون فان
ذلك ممكن ولا يبطله برهان المحاسبة.

ويجاب على هذا الاشكال بأن النظرية التي تحدد عمر منظومتنا الشمسية
بشمسها وأقمارها ومن جملتها الارض تدحض هذا الزعم وترده ، وتحيل هذا
التصور، اذ أن عمر الارض أقصر من المدة التي يحتاج اليها اجتماع تلك الشروط
الكثيرة مع نسبها الملحوظة بصورة تدريجية اتفافية، والتي تحتاج الى زمن غير
متناه في الطول في حين أن أطول تقدير لعمر الارض هو ثلاثة مليارات من

السنوات فكيف نستطيع أن نضمن اجتماع بلايين الشرائط وبصورة تصادفية تدريجية في مثل هذا الوقت القصير.

وخلاصة القول حول هذه الصورة من برهان النظام (أي برهان حساب الاحتمالات وابطال الصدفة رياضياً) هو أن اجتماع شرط أو شرطين على وجه الصدفة أمر ممكن وجائز، وللعقل أن يحتمله، ولكن اجتماع هذا الحشد الهائل من الشرائط على الترتيب المؤدي إلى ظهور ونشوء الحياة في شكلها المناسب من غير أن يتقدم شرط أو يتأخر وذلك على نحو الصدفة أمر لا يقبله العقل مطلقاً. وبتعبير آخر هذا أن الكون عند انفجار المادة كان من الممكن أن يتجلى في ملايين الصور الأخرى بحيث لا يصلح منها للحياة غير صورة واحدة فكيف حدثت هذه الصورة بالذات من دون بقية الصورة والحال أنها كانت متساوية في احتمال التحقق مع بقية الصور؟

اليس ذلك يدل على وجود قوة عليا هادفة هي التي اختارت هذه الصورة دون سواها وهذا الشكل والترتيب دون غيره من الترتيب والاشكال؟ ان العقل لا يمكن أن يصدق مطلقاً بان وقوع هذه الصورة دون غيرها كان بمحض الصدفة ودون قصد، إذ العقل لا يمكن أن يصدق ذلك في ما هو أصغر من الكون وذلك كمعجون علاجي مؤلف ومركب من عدة عقاير وعناصر بنسب مختلفة يحصل الشفاء به إذا كان على تركيب معين ونسب معينة بحيث لو اختلف هذا التركيب وزادت النسب او نقصت تحول ذلك المعجون الطبي إلى سم قاتل .

فان العقل يرفض أن يكون مثل هذا المعجون الشافي قد حدث بفعل إنسان جاهل بشؤون الصيدلة والطب، تناولت يده بصورة عفوية وعشوائية العناصر المختلفة وافت مثل هذا الدواء، فصار ذلك المعجون الشافي، والدواء الناجع.

وإذا كان العقل يرفض مثل هذا في نظام دوائي بسيط فكيف يصدقه ويقبله في نظام كوني عظيم وعريض، مبني على محاسبات دقيقة وخطيرة، ويتكون من عناصر بالملايين ونسب في غاية الدقة؟؟
وسيوافيك تفصيل هذا السؤال والجواب عنه عند البحث في الاسئلة المتوجهة الى برهان النظم فلاحظ السؤال .

يبقى ان نعرف ان اليقين في مثل هذه المسائل لا يعني انتفاء أي احتمال مخالف، بالمرّة، بل يعني ان الاحتمال المخالف من الضعف والضئالة بحيث لا يركن اليه أي عاقل سليم التفكير .

ومثل هذا الاحتمال الضعيف جداً يساوي في جميع العلوم (الصفير الرياضي) الذي لا يذهب اليه أحد، ولو ذهب لم يعد سوي العقل سالم التفكير .
فاحتمال أن يكون كتاب (الشفاء) لابن سينا أو (تاريخ) الطبري، أو (بحار الانوار) للمجلسي من فعل اشخاص غير عارفين بالفلسفة والتاريخ والحديث، أو نتيجة جرة لاهية عابثة لا فلامهم وان كان مطروحاً، الا ان نسبة صحته هي بنسبة واحد على واحد في مقابله اصفار كثيرة تمتد الى القمر، وهو لاشك احتمال لا يذهب اليه الا معتوه، فاقد الرشد، عديم الصواب .

وان اردت المزيد من التوضيح لهذه المسألة فنقول : ان اليقين المتعلق بالنسبة الموجودة في قضية على نوعين :

الاول: ان يتعلق اليقين بأحد طرفي القضية بحيث يجعل الطرف المخالف ممتنعاً ذاتياً، وذلك في ما اذا كان أحد الطرفين ممكن الوقوع، والاخر ممتنع الوقوع . وذلك كما اذا قلنا : يمتنع اجتماع النقيضين أو ارتفاعها، أو يمتنع الدور والتسلسل، فان اليقين تعلق بالامتناع نافياً امكان جواز الاجتماع، أو جواز تحقق الدور والتسلسل، ففي هذه الموارد يتعلق اليقين باحد الطرفين،

ويحكم العقل في هذا المقام على نحو القطع والبت، ولا يحتمل خلافه حتى اذا كان احتمالاً ضعيفاً غاية الضعف ، كاحتمال الواحد من مليار .

الثاني: ان يتعلق اليقين بأحد طرفي القضية ولكنه لا يجعل الطرف المخالف ممتنعاً بالذات كما في الامثلة المتقدمة ، بل لو ترك الانسان ونفسه ليغور في اعماق ذهنه ربما عدّ خلافه ممكناً، ولكنه احتمال ضعيف غاية الضعف، لا يتوجه اليه الانسان العادي أبداً ، ولا يزاحم يقينه أصلاً ، وذلك نظير ما يقول العلماء في حق الخبر المتواتر ، فقد عرفوه بانه اخبار جماعة عن شيء يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب .

فلو اخبرنا مائة شخص متفرقين من حيث الشخص والشخصية قاطنين في نقاط مختلفة من البلد غير مرتبط بعضهم ببعض، بموت زيد مثلاً، فان الانسان يتيقن بتلك القضية ، ويعد تواطؤهم على الكذب محالاً عادياً ، وبما ان تواطؤهم على الكذب ليس محالاً ذاتياً بل هو محال عادي، لا ينتفي الاحتمال المخالف بتاتاً بل يبقى في اعماق الذهن بصورة الامر المحتمل ، ولكن تحقق هذا الاحتمال لما كان ضعيفاً غاية الضعف لا تقبله النفس أبداً ، يعد كالمعدوم ولا يزاحم اليقين .

ولو ان امثال هذا الاحتمال كان مزاحماً لليقين لما حصل للانسان أي يقين في كثير من الحالات حتى في أوضح الواضحات .

فلو رأى الانسان أباه أو أخاه في السوق والشارع أذعن بانه أبوه أو اخوه اذعاناً قطعياً يقينياً ، ومع ذلك كله يحتمل أن يكون تحت السماء وعلى أديم الارض انسان في صورة والده في جميع خصوصياته ، وان يكون الذي شاهده هو شبيه والده لا والده حقيقة، فان هذا الاحتمال ليس أمراً منفيّاً بالذات والاصالة ولكنه مع ذلك كله لا يزاحم يقين الانسان واذعانه ولا يرتب عليه أثراً .

وهناك أمثلة أخرى تلقي الضوء على المسألة ، منها لو ان كل من قام من نومه ورأى الجو مشرقاً اذعن بان الشمس طلعت، وان الاشراق هو أثر الشمس ومع ذلك هناك في المقام احتمال ليس منفيًا بالذات والاصالة ، وهو ان يكون ضوء الجو ناشئاً من قنابل مضيئة انفجرت في الجو ، فاضاءت ما حولها . وهذا الاحتمال ليس ممتنعاً بالذات بل هو أمر محتمل ومع ذلك لا يضر بيقين أي انسان واذعانه ، وما ذاك الا لاجل ان الاحتمال لغاية ضعفه يتراءى في نظر الانسان كالمعدوم .

وبذلك يعلم ان اليقين ذو مراتب، ففي مرتبة يحصل اليقين بشيء ، ويذعن الانسان بقضية ما مع كون الطرف المخالف أمراً ممتنعاً بالذات . وفي مرتبة أخرى يحصل اليقين بامر مع ان طرفه المخالف ليس أمراً منفيًا وممتنعاً بالذات بل هو أمر محتمل لا يضر لاجل ضعفه باليقين . وقس على ذلك مورد البحث .

اشارات القرآن الى هذا الدليل :

هذا وفي الكتاب العزيز ما يمكن ان يكون اشارة الى هذا النحو من الاستدلال ، ومن ذلك قوله تعالى :

١ - ﴿ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون﴾ . (البقرة - ١٦٤)

٢ - وقوله تعالى : ﴿الله الذي رفع المسوات بغير عمد

ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل
 يجري لأجل مسمى يدبر الأمر ، ويفصل الآيات لعلكم
 بلقاء ربكم توقنون ﴿٢﴾ (الرعد - ٢)
 ٣ - قوله تعالى: ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي
 وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي
 الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون﴾ (الرعد-٣)

أبرز الأدلة على وجود الله الخالق :

صورة ثالثة من برهان النظام

الضبط والتوازن في الكون

ان من مظاهر النظام السائد في الكون هو ذلك «التوازن» القائم بين أشياء الطبيعة ، و«الضبط» المتحكم في مقاديرها ومقاييسها . فالناظر الى عالم الطبيعة يرى بوضوح توازناً دقيقاً ومحسوباً بين الاشياء والاحياء كما يرى ان كل شيء قد قدر تقديراً دقيقاً ، فمقاييس ثابتة ، ومقادير متناسبة للحياة ، ونسب مئوية معينة لدرجة ان أبسط تغيير في هذه النسب يمكن أن يغير وجه الطبيعة ويجعلها غير مناسبة لاستمرار الحياة والاحياء . انه يرى تبادل الحاجات بين الكائنات في هذه الطبيعة حتى كأن الكون عائلة واحدة يكمل كل عضو فيه العضو الآخر، ويعطيه ما يريد ، ويأخذ منه ما يحتاج ويمنع أحدهما الآخر من تجاوز حدوده، كما تفعل أعضاء العائلة الواحدة. ان هذا التوازن والضبط لمن أوضح الأدلة على ان هناك مبدعاً ، قادراً ، خبيراً ، وان هناك خالقاً مدبراً عالماً هو الذي أوجد هذا النظام ، و أوجد هذه القوانين المتمثلة في هذا التوازن المحكم والانضباط العظيم في عالم الكائنات .

ولاجل أن تبين ملامح هذا النمط من برهان النظام نأتي بالأمثلة التالية:

١ - ان حياة كل نبات - كما هو معروف - تعتمد على المقادير التي تكاد تكون متناهية في الصغر من ثاني او أكسيد الكربون الموجودة في الهواء ، وأوراق الشجر هي في الحقيقة كالرئات الموجودة في الانسان ، لها القدرة في ضوء الشمس على تجزئة ثاني او أكسيد الكربون الى كاربون واوكسيجين، ثم يحتفظ النبات بالكربون ليصنع منه ومن غيره من المواد الفواكه والثمار والازهار ويلفظ الاوكسيجين الذي نتسمه والذي بدونه تنتهي الحياة بعد خمس دقائق. ان جميع النباتات والغابات وكل قطعة من الطحلب ، وكل ما يتعلق بحياة الزرع تبني تكوينها من الكربون والماء على الاخص ، والحيوانات تلتفظ ثاني او أكسيد الكربون بينما تلتفظ النبات الاوكسيجين .

ولو ان الحيوانات لم تقم بوظيفتها من دفع ثاني او أكسيد الكربون ، أو لم تلتفظ النبات الاوكسيجين ، أو متى انقلب التوازن تماماً لاستنفدت الحياة الحيوانية ، أو النباتية كل اوكسيجين أو كل ثاني او أكسيد الكربون ، وذوى النبات و مات الانسان وقد اكتشف أخيراً أن وجود ثاني او أكسيد الكربون بمقادير صغيرة هو أيضاً ضروري لمعظم حياة الحيوان كما اكتشف ان النباتات تستخدم بعض الاوكسيجين .

فمن ذا الذي أقام مثل هذه العلاقة بين النبات والحيوان وأوجد هذا النظام التبادلي بين هذين العالمين المتباينين ؟ ألا يدل ذلك على وجود فاعل مدبر وراء ظواهر الطبيعة هو الذي أقام مثل هذا التوازن ؟.

٢ - منذ سنوات عديدة زرع نوع من الصبار في استراليا كسياج وقائي ولكن هذا الزرع مضى في سبيله حتى غطى مساحة تقرب من مساحة انجلترا وزاحم أهالي المدن والقرى ، وأتلف مزارعهم وحال دون الزراعة ولم يجد

الاهالي وسيلة لصدده عن الانتشار وصارت استراليا في خطر من اكتساحها بجيش من الزرع صامت ، يتقدم في سبيله دون عائق !!.

وطاف علماء الحشرات بنواحي العالم حتى وجدوا أخيراً حشرة لاتعيش الا على ذلك الصبار ، ولاتتغذى بغيره وهي سريعة الانتشار وليس لها عدو يعوقها في استراليا ، ومالبت هذه الحشرة حتى تغلبت على الصبار ثم تراجعت ولم يبق فيها سوى بقية قليلة للوقاية تكفي لصد الصبار عن الانتشار الى الابد^(١). فكيف عرفت هذه الحشرة أن تقضي على الزائد من الصبار وتكف عن الباقي لتحفظ أشجار الصبار على توازنها فلا تطفئ على الاشياء الاخرى ؟ ألا يكشف هذه التوازن والضبط عن خالق مدبر حكيم ؟.

٣ - كانت الاسفار الطويلة دون غذاء كاف تؤدي الى الاصابة بمرض الاسقربوط (وهو من أمراض سوء التغذية وينشأ عن نقص فيتامين ج) وقد وجد ان عصير الليمون هو خير علاج له ، وكان ملاحو السفن الكبيرة في العهود الماضية يسمون بعاصري الليمون وكان اولئك الملاحون القدامى لا يعرفون سبب الاسقربوط وانما اكتشف هذا الدواء البسيط رحالة حين كان ملاحوه يموتون في « مدغشقر » ولكن مضى قرن من الزمان أو أكثر حتى عرفت الصلة الوثيقة بين فواكه الموالح وانقطاع مرض الاسقربوط ، وزال هذا المرض الفتاك من أعالي البحار، وانقضى كذلك قرن آخر أو أكثر ليدرك الانسان قيمة الفيتامينات في فواكه الموالح ولكنه لم يكن يعلم وقتئذ ماتحتويه هذه الفاكهة . ترى من أين نشأت هذه العلاقة بين هذه الفواكه وهذا المرض ، ألا يدل ذلك على ان خالق الداء خلق الدواء المناسب له ولولا هذا التوازن لعمت الكارثة، وانعدم النوع الانساني وغاب كلية عن وجه البسيطة ؟.

(١) العلم يدعو للايمان ص ١٥٩ .

٤ - عندما نزل المهاجرون الاولون استراليا لم يكن هناك من الثدييات المشيمية الا حيوان « الدنجو » وهو كلب بري ولما كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من اوربا فقد تذكروا ماكان يهيئه لهم صيد الارانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة ، ولذلك استوردوا في عام (١٥٨٩م) اثني عشر زوجاً من الارانب وأطلقوها هناك ، ولم يكن لهذه الارانب أعداء طبيعون في استراليا ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ماكان ينتظر وكانت النتيجة سيئة للغاية ، فقد أحدثت الارانب أضراراً بالغة بتلك البلاد حيث قضت على الحشائش والمراعي التي ترعاها الاغنام ، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الارانب وبنيت أسوار عبر القارة بلغ امتدادها (٧٠٠ ميل) ومع ذلك ثبت عدم فائدتها ، فقد استطاعت الارانب أن تتخطاها .

ثم استخدم نوع من الطعم السام ولكن هذه المحاولة باءت هي الاخرى بالفشل ، ولم يمكن الوصول الى حل هذه المشكلة الا في السنوات الاخيرة وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضاً قاتلاً لهذه الارانب هو مرض الحرص المخاطي ، قد أدى الى هلاك قسم كبير من الارانب وانخفاض عددها وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين الى مروج خضراء يانعة وزاد - على أثر ذلك - انتاج الاغنام والمواشي^(١) . هل هذا التوازن الدقيق المحسوب في مظاهر الطبيعة والسذي يؤدي أي تدخل فيه الى أضرار بالغة الا دليل قاطع على وجود الخالق الخبير والاله المدبر وراء الطبيعة ؟.

هل من السهل على عقولنا أن نتصور ان كل هذا التوافق العجيب قد تم

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٤٩ .

بمحض المصادفة في حين انه نتيجة توجيه محكم يحتاج الى قدرة وتدير؟.

٥ - ان الحشرات ليست لها رثتان كما للانسان ولكنها تنفس عن طريق أنابيب وحين تنمو الحشرات وتكبر لاتقدر تلك الانابيب أن تجاريها في نسبة تزايد حجمها ولهذا لم توجد قط احشرة أطول من بضع بوصات ولم يطل جناح احشرة الا قليلا .

وبفضل جهاز تكوين الحشرات وطريقة تنفسها لم يكن في الامكان وجود احشرة ضخمة وهذا الحد من نمو الحشرات قد كبح جماحها كلها ومنعها من السيطرة على العالم ولولا وجود هذا الضابط الطبيعي لما أمكن وجود الانسان على ظهر الارض .

ولنتصور انساناً يلاقي «زنبوراً» يضاهي الاسد في ضخامته، أو «عنكبوتاً» في مثل هذا الحجم ، ماذا كان يحدث له ، وخاصة اذا أخذ بنظر الاعتبار الكمية الهائلة المتزايدة من الحشرات^(١)؟؟.

٦ - الماء هو المادة الوحيدة المعروفة التي تقل كثافتها عندما تتجمد ولهذه الخاصية أهميتها الكبيرة بالنسبة للحياة اذ بسببها يطفو الجليد على سطح الماء عندما يشتد البرد بدلا من أن يغوص الى قاع المحيطات والبحيرات والانهار ويكون تدريجياً كتلة صلبة لاسبيل الى اخراجها واذا ابتها ويكون الجليد الذي يطفو على سطح البحر طبقة عازلة تحفظ الماء الذي تحتها في درجة حرارة فوق درجة التجمد ، وبذلك تبقى الاسماك وغيرها من الحيوانات المائية حية وعندما يأتي الربيع يذوب الجليد بسرعة .

وللماء خاصية اخرى فمن خواصه توتر سطحي مرتفع يساعد على نمو النبات بما ينقله اليه من المواد الغذائية التي في التربة .

(١) العلم يدعو للايمان ص ١٦١ .

والماء أكثر السوائل المعروفة اذابة لغيره من الاجسام وهو بذلك يلعب دوراً كبيراً في العمليات الحيوية داخل أجسامنا .

كما ان له خاصية اخرى وهي ان الانسان يتوقع من وزنه الجزيئي (١٨) أن يكون غازياً تحت درجة الحرارة المعتادة والضغط المعتاد ، فالنوشادر مثلاً وزنها الجزيئي (١٧) تكون غازية عند درجة حرارة ناقص (٧٣) وتحت الضغط الجوي المعتاد ، وكبريتور الايدروجين الذي يعتبر قريباً في خواصه من الماء بحكم وضعه في الجدول الدوري وله وزن جزيئي قدره (٣٤) يكون غازياً عند درجة حرارة ناقص (٥٩) درجة .

ولولم يقاوم الماء اتجاه تغييرات حرارة الارض ولولم تساعد سيولته على على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الارض لتضاءلت صلاحية الارض للحياة الى درجة كبيرة^(١).

فهل يمكن اعزاء كل هذا الضبط والدقة في المقاييس والنسب الى فعل المادة الصماء العمياء البكماء والحال انه يكشف عن تدبير وحساب وبحكي عن نظام متقن وعظيم ويدل على ان وراء كل ذلك خالق حكيم هو الذي اوجد هذا التوازن المدهش والضبط الدقيق .

اجل ان ذلك التوازن وهذا الضبط يشهدان بدخالة الشعور والحكمة والعقل في ادارة هذا العالم وتدييره وتسييره وهي امور لاتتوفر في الصدفة بل تتوفر في قوة عليا شاعرة هادفة تدرك مصلحة الكون واحتياجات الحياة ادراكا كاملا وشاملا فتخضع الكون لمثل هذه الضوابط والعلاقات .

* * *

هداية النصوص :

ثم ان هناك آيات واحاديث يمكن ان تكون اشارة الى هذا الضبط والتوازن كقوله سبحانه :

١ - ﴿الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى﴾ (الاعلى ٢-٣).

٢- ﴿انا كل شىء خلقناه بقدر﴾ (القمر- ٤٩) .

٣- ﴿والسمااء رفعها ووضع الميزان﴾ (الرحمان- ٧).

وكالذى جاء في ما املاه الامام جعفر الصادق - عليه السلام - على تلميذه المفضل بن

عمر اذ قال :

﴿يامفضل اول العبر والادلة على البارى جل قدسه تهيئة هذا العالم وتايف اجزائه ونظمها على ماهي عليه، فانك اذا تأملت بفكره وخبرته بعقلك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج اليه عباده، فالسمااء مرفوعة كالسقف، والارض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شىء فيه لشأنه معد، والانسان كالمملك ذلك البيت والمخول جميع ما فيه، وضروب النبات مهياة لمآربه وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على ان العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة وان الخالق له واحد، وهو الذى افه ونظمه بعضا الى بعض، جل قدسه وتعالى جده﴾^١.

(١) توحيد المفضل ص ٤٧ وبحار الانوار ج ١ ص ٦٢ للعلامة المجلسى .

أبرز الأدلة على وجود الله الخالق :

صورة رابعة من برهان النظام

الهداية الالهية في عالم الحيوان

إذا طالعنا حياة الحيوانات والحشرات وجدنا- بوضوح- انها تهتدي الى سبل حياتها، وانها تشق طريقها عبر الحياة للوصول الى الاهداف المطلوبة من خلقها ووجودها ، دون أن تتلقى تربية أو تعليماً من أحد !
فما هو مصدر هذا الاهتداء الذي يلمسه كل متأمل في حياة الحيوانات والحشرات وتصرفاتها؟!

هل يمكن أن يستند الى الجهاز الموجود في نفس الحيوانات أو الى الغريزة التي طبعت عليها، أو لابد أن يستند الى أمر وراء ذلك ، وهو الذي نسميه بالالهام .

ان البرهان الحاضر يعتمد على دلالة اهتداء الحيوانات الى سبل معيشتها على وجود ملهم لها هو الذي يهديها في خضم الحياة، وان هذا الملهم الهادي ليس أمراً مادياً، بل هو أمر غير مادي وهو الذي نعبر عنه بالله سبحانه، أو من يلهم بأمر منه سبحانه. هذا هو خلاصة البرهان المطروح في هذا البحث وسوا فيك تفصيله

ولكن قبل الخوض في ذلك يجب أن نذكر نماذج من هذه الظاهرة (أي اهتداء الحيوانات الى احتياجاتها وطرق تلبيتها ورفعها) واستنتاج مايمكن استنتاجه من النقاط منها، ولا بد هنا من الاشارة الى ان مثل هذه الامثلة وان كانت جزئية الا انها صالحة لان تكشف عن قانون عام في مجال الحيوان، كما هو شأن القضايا الجزئية المتعددة التي تكشف عن قوانين كلية في المجالات الأخرى.

نماذج من ظاهرة الاهتداء في عالم الحيوان :

تقوم الحيوانات من طيور ودواب وحشرات في حياتها بتصرفات عجيبة، وفعاليات معقدة يحтар الانسان في تفسيرها وتدفع به الى الدهشة والاعجاب ، واليك فيما يأتي نماذج من ذلك :

١ - عالم النمل الغريب :

اذا نظرنا الى النمل التي تعيش في بيوتنا وتأملنا في تصرفاتها لوقفنا على عالم صاخب بالفعاليات الدؤوبة و حياة زاخرة بالنشاطات المنظمة التي تقوم بها هذه الحشرة، فهي منذ أن تخرج عن بيوتها تعرف كل احتياجاتها وطرق رفعها دون أن تتلقى درسا من أحد فهي تعرف كيف تصنع المساكن والاعشاش ، وتضع البيض ، وتجمع الحب وتحافظ عليه من الفساد بتفتيته حتى لا يئب في الرطوبة وتقوم بنشره وتجفيفه، وكيف تستفيد من الحشرات والديدان لمصلحتها وكيف تزرع وتقوم باعمال الشتاء في فصل الصيف وتتحسب للمستقبل وكيف تتقاسم الاعمال والوظائف والواجبات في خلاياها وتجعل لبيوتها منافذ تسدها في القروتفتحها في الحر وكيف تدافع عن نفسها مستخدمة اسلوب الانسحاب

التكتيكي ثم صيد العدو والقضاء عليه !!
 فمن أين تلتقت هذه الحشرة هذه العلوم المتعلقة بالزرع والبناء والدفاع،
 وكيف اهتمت الى سبل حياتها، وكيف رفعت احتياجاتها^(١)؟
 ان القول بأن هذه الحشرات تلتقت هذه المعلومات والمعارف عن طريق
 الوراثة لا ينطبق مع الحقيقة لان العلوم الاكتسابية غير قابلة للتوارث فلا يكون ابن
 الطبيب طبيبا، وابن النجار نجارا.

٢ - مملكة النحل المنظمة :

النحلة هذه الحشرة الشاربة لرحيق الازهار الصانعة منه عسل منذ ان تخرج
 من بيوضها، وتجد طريقها للطيران خارج الخلية لتتجه نحو الازهار لتمص عصارة
 أفضلها لتصنع ما هو شفاء للناس ولذة وتبني بيوتها السداسية بدقة متناهية وبمقاييس
 ثابتة .

ان العجيب في هذه الحشرة انها تجد خليتها مهما طمست الريح - فهي
 هبوبها - على الاعشاش والاشجار وحاسة العودة هذه هي ضعيفة في الانسان،
 ولكنه يكمل عتاده القليل ويصل الى مقصده بما يخترعه من الادوات والالات.
 ان العاملات من النحل تصنع حجرات مختلفات الاحجام، وتعد الحجرات
 الصغيرة للعمال، والاكبر لذكور النحل، وتعد غرفة خاصة للملكات الحوامل.
 والنحلة الملكة تضع بيضا غير مخصب في الخلايا المخصصة للذكور،
 وبيضا مخصبا في الحجرات الصحية المعدة للعاملات الاناث والملكات
 المنتظرات والعاملات اللاتي هي اناث معدلات بعد ان تنتظرن طويلا مجيء

(١) للامام على عليه السلام وصف دقيق للنمل ، راجع نهج البلاغة ، ولعموريس

مترلينك كتاب جميل حول «النمل» .

الجيل الجديد تهيأ أيضاً لاعداد الغذاء للنحل الصغير بمضغ العسل واللقح ، ومقدمات هضمه عند مرحلة معينة من تطور الذكور ، والاناث اللائي يعالجن على هذا الشكل يصبحن عاملات .

أما الاناث اللائي في حجرات الملكة فان التغذية بالمضغ ومقدمات الهضم تستمر عندهن وهؤلاء اللائي يعاملن هذه المعاملة الخاصة يتطورن الى ملكات نحل وهن وحدهن اللائي ينتجن بيضا مخصبا وعملية تكرار الانتاج هذه تتضمن حجرات خاصة وبيضا خاصا كما تتضمن الاثر العجيب الذي لتغيير الغذاء ، وهذا يتطلب الانتظار والتمييز والتطبيق لاكتشاف أثر الغذاء^(١).

ان الزنبور يصيد الجندب (النطاط) ويحفر حفرة في الارض ويخز^(٢) الجندب في المكان المناسب تماما حتى يفقد وعيه ولكنه يعيش كنوع من اللحم المحفوظ .

ثم ان انثى الزنبور تضع بيضا في المكان المناسب بالضبط (من جسم ذلك الجندب المملوغ الفاقد الوعي) حتى اذا فقسست امكن لصغارها أن تتغذى به ، دون أن تقتل الحشرة التي هي غذاؤها فيكون ذلك خطراً على وجودها ثم ان انثى الزنبور تغطي حفرة في الارض وترحل فرحاً ثم تموت فلاهي ولاأسلافها قد فكرت في هذه العملية ولاهي تعلم ماذا يحدث لصغارها^(٣).

٣- تجديد العضو الضائع :

ان كثيراً من الحيوانات تسارع الى تعويض ما ضاع وتلف منها من عضو

(١) العلم يدعو للايمان ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) يخز : الوخز .

(٣) العلم يدعو للايمان ص ١٢٩ .

فهذا هو «سرطان البحر» اذا فقد مخلباً وعرف ان جزء من جسمه قد ضاع سارع الى تعويضه باعادة تنشيط الخلايا، ومتى تم ذلك كفت الخلايا عن العمل لانها تعرف بطريقة ما أن وقت الراحة قد حان.

كما ان كثير الارجل المائي- وهو حيوان اسفنجي يعيش في المياه الحلوة اذا انقسم قسمين استطاع أن يصلح نفسه عن طريق أحد هذين النصفين. واذا قطعت رأس دودة الطعم تسارع الى صنع رأس بدلامنه. ونحن نستطيع أن ننشط التئام الجروح ولكن متى يتاح للجراحين أن يعرفوا كيف يحركون الخلايا لتنتج ذراعا جديدة، أولحما أو عظما، أو اظافر أو أعصابا؟.

٤ - الحنين الى الوطن :

ان الطيور تعود الى أوطانها مهما ابتعدت عنها فعصفور الهزار الذي عشعش ببابك يهاجر جنوباً في الخريف ولكنه يعود الى عشه القديم في الربيع التالي وفي شهر سبتمبر تطير أسراب معظم طيورنا الى الجنوب وقد تقطع - في الغالب - نحو ألف ميل فوق عرض البحار ولكنها لاتضل طريقها!! والحمام الزاجل اذا تحير - من جراء أصوات جديدة في رحلة طويلة داخل قفص - يحوم برهة ثم يقصد - قدما - الى موطنه دون أن يضل !!

وهكذا في الاسماك فان سمك السلمون الصغير يمضي سنوات في البحر ثم يعود الى النهر الخاص به ، والاكثر من ذلك انه يصعد جانب النهر الذي يصب عنده النهر الذي ولد فيه، فما الذي يجعل السمك يرجع الى مكان مولده بهذا التحديد؟!

ان سمكة السلمون التي تسبح في النهر صعوداً اذا نقلت الى نهر آخر ،

أدركت توأ انه ليس جدولها ، فهي لذلك تشق طريقها خلال النهر ، ثم تحيد
ضد التيار قاصدة الى مصيرها .

وهناك لغز أصعب من ذلك يتطلب الحل وهو الخاص بثعابين الماء التي
تسلك عكس هذا المسلك فان تلك المخلوقات العجيبة متى أكتمل نموها هاجرت
من مختلف البرك والانهار ، واذا كانت في اوربا ، قطعت الاف الاميال في
المحيط قاصدة كلها الى الاعماق السحيقة ، جنوبي برمودا ، وهناك تبيض
وتموت .

أما صغارها تلك التي لا تملك وسيلة لتعرف بها أي شيء سوى انها في
مياه قفرة فانها تعود أدراجها وتجد طريقها الى الشاطئ الذي جاءت منه أمهاتها
ومن ثم الى كل نهر أو بحيرة أو بركة صغيرة .. ولم يحدث قط أن صيد ثعبان
ماء أمريكي في المياه الأوروبية ، أو صيد ثعبان ماء أوربي في المياه الأمريكية.
والطبيعة تبطيء في انماء ثعبان الماء الأوربي مدة سنة أو أكثر لتعوض من
زيادة مسافة الرحلة التي تقطعها ، فما الذي أوجد في ثعبان الماء الحافز الذي
يوجهها لذلك (١).

ه - انتخاب الوظيفة والملائمة مع البيئة :

من الامور العجيبة والمحيرة في عالم الحيوانات هو انتخاب الوظائف
والملائمة مع البيئة ، وهو ما ينطبق على الخلايا.

فكل كائن حي مؤلف من ملايين الخلايا ومع ان جميع هذه الخلايا بدأت
من خلية واحدة لأكثر، ولكن مع ذلك فان خلية كل عضو من أعضاء الجسم
- كالقلب والمخ والعظم والكبد والرئة - تمتص من الغذاء ما يناسب ذلك

(١) العلم يدعو للايمان / من ١٢٠ - ١٢١ .

العضو دون غيره ، والى هذا أشار العلامة كريسبي موريسن قائلاً : «قد يمكن السؤال عما اذا كان للخلايا فهم وادراك أم لا .

ان الخلايا ترغم على تغيير شكلها وطبيعتها كلها حتى يتمشى مع احتياجات الكائن الذي هو جزء منه ، وكل خلية تنتج في أي مخلوق حي - يجب أن تكيف نفسها لتكون جزء من اللحم ، أو أن تضحى نفسها كجزء من الجلد الذي لا يلبث حتى يبلى . وعليها ان تضع ميناء الاسنان، أو تنتج السائل الشفاف في العين، أو ان تدخل في تكوين الانف والاذن ، ثم على كل خلية أن تكيف نفسها من حيث الشكل ، وكل خاصية أخرى لازمة لتأدية مهمتها .

ومن العسير أن نتصور ان خلية ماهي ذات يد يمنى أو يسرى، ولكن احدى الخلايا تصبح جزء من الاذن اليمنى بينما الاخرى تصبح جزء من الاذن اليسرى».

٦ - وسائل الحماية ، واساليب الدفاع :

ان احدى العناكب (جمع عنكبوت) المائية تصنع لنفسها عشاً على شكل منطاد (بالون) من خيوط بيت العنكبوت، وتعلقه بشيء ماتحت الماء، ثم تمسك - ببراعة - فقاعة هواء في شعر تحت جسمها، وتحملها الى الماء ثم تطلقها تحت العش ، ثم تكرر هذه العملية حتى ينتفخ العش ، وعندئذ تلد صغارها وتربيها، آمنة عليها من هبوب الهواء ، فها هنا نجد طريقة النسيج بمايشمله من هندسة وتركيب وملاحة جوية !!

ثم ان هناك نوع من الفراشات مضطرة للطيران ليلا ، وربما اصطدمت بحواجز في حالة الحركة والطيران بحثاً عن الغذاء، ولذلك زودت بجهاز رادار يمكنها من التعرف على الحواجز بواسطة الامواج التي تبعثها ، فتغير مسيرها واتجاهها فوراً .

لقد زودت هذه الفراشة، وبعض الاحياء الاخرى بمثل هذا الجهاز قبل أن يتعرف العلم الحديث على جهاز «الرادار» ويتمكن من الاستفادة من الامواج لمعرفة الاجسام والحواجز والموانع .

ثم ان « خيار البحر» اذا طارده عدو استطاع أن يقبض عضلاته الداخلية ويمزق بعض أحشائه ويلفظها خارج جسمه ، فاذا ما انصرف العدو الى التهامها أسرع الحيوان الى الفرار، ولا تلبث الاحشاء الداخلية أن تعود مرة أخرى كما كانت .

هذه نماذج من ظاهرة الاهتداء الى الاحتياجات وطرق رفعها وتلبيتها في حياة الحيوانات ، وهي حقيقة ظاهرة للعيان يجدها كل متبوع ومتأمل في تصرفات الاحياء وكل مطالع للكتب والدراسات المرتبطة بعلم الحيوان .
غير ان المهم هنا هو معرفة مصدر هذا الاهتداء وعلته ، فهذه الجهة هي المهمة في هذا البحث ، فما هو مصدر هذا الاهتداء ؟ وما هو منشؤه ؟.

هناك ثلاثة احتمالات نذكرها بعد أن نلخص أهم النقاط التي نجدها في تصرفات الحيوانات :

ما هو مصدر الاهتداء في عالم الحيوان ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال واستعراض الاحتمالات المطروحة ومناقشتها نشير الى خلاصة النقاط التي نستخلصها من تصرفات الحيوانات والحشرات على ضوء ما ذكرناه فنقول :

اننا نلاحظ في تصرفات الحيوانات والحشرات أموراً هي:

١ - انها تعرف احتياجاتها في معيشتها ، وتهتدي الى طرق تحصيلها ، ورفعها بدون معلم .

٢ - ان هذه الاحياء تعرف جيداً كيف تقسم الواجبات وتوزع الوظائف وتختارها ، وكيف تتعاون معاً للقيام بشؤونها .

٣ - انها تعوض عن العضو الضائع التالف منها بشكل رائع فوراً .

٤ - انها تتكيف مع البيئات المختلفة ، وحتى بايجاد طائفة من التغييرات في نفسها أحياناً .

فما هو منشأ كل هذه التصرفات الواعية لدى هذه الحيوانات والحشرات؟! هناك ثلاثة احتمالات هي :

(الاحتمال الاول) أن هذه الحيوانات تقوم بهذه الافعال والفعاليات العجيبة عن طريق المحاسبة ، والتفكير، والتجربة ، والاستنتاج ، كما يفعل الانسان العاقل، ولكن هذا الاحتمال مرفوض لان الحيوانات تفتقر الى العقل والفهم والقدرة على المحاسبة والتفكير، ولا يرجع أعمالها وأفعالها الى التجربة والاستنتاج ، والبرهنة والاستدلال .

(الاحتمال الثاني) أن يكون منشأ هذه الاعمال العجيبة كيفية التركيب الجسماني ، والتنظيم البدني لهذه الحيوانات أي ان جهازها المادي بما له من التركيب والنظم الخاص يقتضي أن تقوم هذه الاحياء بمثل هذه الفعاليات العجيبة ، والنشاطات المحسوبة .

فكما ان التركيب الالي الخاص لجهاز الساعة يستوجب أن تقوم الساعة - بعد صنعها - بفعاليتها بصورة صحيحة لمدة طويلة من الزمن، فكذا يستوجب التركيب والنظم الخاص في جهاز الحيوان أن تقوم بمثل هذه الافعال العجيبة المحسوبة من انتخاب الوظائف والملائمة مع البيئة .

واعلم ما يريد المشتغلون بعلم الحيوان من الغريزة هو هذا الامر ، فانهم يقصدون من الغريزة ان الافعال العجيبة التي يقوم بها الحيوان هي خاصية تركيبه

الوجودي .

وسيوافيك - عند طرح ودراسة الاحتمال الثالث - بطلان هذا الاحتمال
وانه من غير الممكن تفسير كل تلك الفعاليات العجيبة التي تقوم بها الحيوانات
بمثل هذه النظرية .

(الاحتمال الثالث) ويذهب هذا الاحتمال الى ان الفعاليات والنشاطات
التي تقوم بها الحيوانات تنوع الى نسوعين : نوع يكفي في الاهتداء اليها
نفس الجهاز الموجود في جسم الحيوان بما له من التركيب والنظام الخاص .
وفي هذه الصورة يكون نفس ذلك الجهاز المادي بما له من التركيب
الخاص كافياً لحدوث تلك الفعاليات وصدور النشاطات من الحيوانات، ويكون
الحيوان حينئذ بمنزلة الاجهزة الميكانيكية التي يكفي مجرد النظم المادي
الخاص فيها ، في حدوث وصدور طائفة من الاعمال منها .

والنوع الثاني ما لا يكفي الجهاز المادي فيه لصدور تلك الفعاليات
والمواقف منه ، بل يحتاج الى عامل آخر وراء ذلك يبين المسير ويملي على
الشيء الموقف اللازم اتخاذه في الحالات غير المتوقعة .

وهذا يتجلى بوضوح عندما يقوم الشيء بعملية الابتكار والاختيار ، فان
ذلك لا يمكن أن يستند الى طبيعة النظام الحاكم في الجهاز المادي للشيء لانه
ليس للجهاز المادي الا أن يقوم بمارسم له سلفاً لا أن يبتكر أو يختار عندما يلزم
ذلك ويتعين على الشيء ان يختار موقفاً أو يعمل عملاً ابتكارياً ، وذلك عند ما
يواجه أمراً غير مرتقب بالنسبة الى ذلك الجهاز ، ولا متوقع .

وصفوة القول : ان الجهاز المادي لا يمكن أن يقوم بعملية الاختيار
والابتكار وانما يجري على ما صنع عليه وعبيء فيه ، وصمم عليه وجوده وذلك
كالالة الحاسبة فانها بحكم تركيبها الالي ، وما أودع في جهازها من نظام ،
قادرة على إجراء العمليات الحسابة الاساسية الاربعة (الجمع والطرح والضرب

والتقسيم) فقط وليست قسادة على أن تصحح ماقد يقع في ذهن صاحبها أو الخطأ الواقع في الرقم الذي يلقبه اليها ، أو أن تبتكر من لسن نفسها نظرية جديدة في الحساب ، فان ذلك يحتاج الى قدرة على الاختيار يفتر اليها ذلك الجهاز^(١).

اذا عرفت هذا فلننظر الى تصرفات الحيوانات والحشرات ، انها تلاثم نفسها مع البيئة الجديدة تختار الوظائف ، تبادر الى تعويض العضو التالف منها ، توزع الواجبات ، تختار ...

فاذا لم يمكن اسناد كل ذلك الى العقل لفقدانه في الحيوانات ولا الى طبيعة الجهاز المادي لكونه أمراً غير مترقب في ذلك الجهاز ، يبقى الاحتمال الثالث وهو دخالة عامل الالهام في هداية هذه الحيوانات لاتخاذ مايجب اتخاذه عند مواقع الاختيار وموارد الابتكار والانتخاب وهو مايسميه القرآن الكريم بالوحي .

القرآن الكريم والهداية الالهية للحيوانات

ان القرآن الكريم يعزي اهتداء النحل - مثلا - الى سبل حياتها الى

(١) الفرق بين مايقوم به الجهاز المادي ومالا يمكن أن يقوم به هو انه لوكان العمل جارياً على وفق المصنوع أمكن اسناد ذلك العمل الى الجهاز المادي ، وأما اذا حدث طارئ وصار المصنوع المعين أمام طريقين ، وكان انتخاب أحد الطريقين والعمل على وفقه موجباً لفلاح المصنوع ونجاحه ، فان مثل هذا الفعل والموقف يحتاج لامحالة الى عملية الاختيار ، ولا يمكن اسناده الى الجهاز، ومانراه لدى الحيوانات هو من القسم الثاني ، فان الحيوان مضافاً الى قيامه بالنوع الاول من الاعمال ، يقوم بابتكارات ، واختيارات ، لا يمكن التنبؤ به سلفاً لانه يرتبط بالمستقبل .

الوحي الالهي لها ، اذ يقول :

﴿وأوحى ربك الى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً
ومن الشجر ، ومما يعرشون * ثم كلي من كل الثمرات
فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف
ألوانه ، فيه شفاء للناس ، ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون﴾
(النحل ٦٨ - ٦٩) .

فهو سبحانه يوحي ويلهم الى هذا الحيوان ليتخذ من الجبال بيوتاً ، ثم
يأكل من كل الثمرات ، ممتصاً عصاراتها الطيبة ليخرج من بطونها شراب شفاء
للناس .

بل يذهب النبي موسى عليه السلام الى أبعد من ذلك ، حيث يصرح بأن الله
تعالى شمل كل المخلوقات بمثل هذه الهداية ، اذ قال في معرض الاجابة على
فرعون عندما سأله عن ربه الذي يدعو اليه :

﴿قال : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾

(طه - ٥٠)

ونظير ذلك قوله سبحانه :

﴿الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى﴾ (الاعلى ٣-٤)

تبقى مسألة واحدة وهي اننا اذا قلنا بأن اهتداء الحيوانات الى سبل معيشتها بشتى
أنواعه راجع الى الجهاز المادي المعبأ في وجودها وكيانها حسب نظام خاص
فان الاستدلال باهتداء الحيوانات هذا يندرج تحت « برهان النظام » ولا يكون
برهاناً جديداً .

وان قلنا بأن اهتداء الحيوانات الى تلك المسالك والمواقف وخاصة عندما
تقوم بعمل ابتكاري ، وتختار موقفاً من المواقف المتعددة يرجع الى حالة تزود

بها من جانب شيء خارج عن وجودها يكون هذا البرهان برهاناً مستقلاً ،
ودليلاً جديداً على وجود ملهم لهذه الحيوانات وراء وجودها، وهو الله سبحانه
أو ما ينتهي إليه .

وفي ختام « برهان النظم » يجدر بنا أن نشير الى ما يمتاز به هذا البرهان
على غيره من البراهين ، وقد سبق ان اشرنا الى اثنين منها في مطلع الحديث
عن هذا البرهان .

مميزات برهان النظم :

ان برهان النظم يمتاز على البراهين الاخرى بوجوه :

١ - ان برهان النظم - كما عرفت - يقوم على مقدمتين ، احدهما حسية
والاخرى عقلية محضة .

أما الاولى : فهي ان هناك نظاماً بديعاً يسود كل أرجاء الكون من الذرة
الى المجرة، وهو أمر تتكفل باثباته المشاهدة والملاحظة وما كشفت عنه العلوم
الحديثة من السنن والنواميس .

وأما الثانية: فهي ان العقل بعدما لاحظ النظام، وما يقوم عليه من المحاسبة
والتقدير والهدفية والقصد ، والتوازن والانسجام حكم - بحكم قطعي - بأن
أمراً كهذا من شأنه أن يمتنع صدوره بمحض الصدفة والاتفاق، بل لا ينبع الا
من فاعل قادر عليم ذي ارادة وحكمة وقصد . ولاجل هذا كان برهان النظام
من أوضح البراهين وأكثرها بدهاة ، بحيث يدعن له كل واحد حتى من يتحفظ
تجاه الاستدلال الفلسفي ويتحاشاه ويشكك فيه .

٢ - ان « برهان النظم » لا يحتاج في دلالته الى اثبات وجود النظام في

جميع أرجاء الكون ، وجوانب الحياة ، بل يكفي في دلالته أن نشير فيه الى

مظهر واحد من مظاهر النظام الكوني ، ومورد واحد من موارد التناسق ، مثل النظام السائد على جهاز العين ، أو جهاز الاذن، أو تركيب الوردة أو مملكة الحيوان مثلاً، وان جهلنا النظم السائدة في الموارد الاخرى من الطبيعة والكون. فاننا اذا دخلنا في مكتبة عظيمة زاخرة بالمصنفات والكتب ، وأخذنا كتاباً علمياً وتصفحناه فوجدنا فيه التبويب الجميل والبحث العميق ، والاسلوب الانيق، كفانا ذلك في حملنا على الاعتقاد اليقيني الذي لايشوبه ريب بأن لهذا الكتاب مؤلفاً قديراً ، وان هناك كاتباً عالمياً دبح سطوره ورتب فصوله ، وانه لم يكن وليد الصدفة والاتفاق ، أو نتيجة لجرة قلم عابثة .

٣- ان «برهان النظم» يتمشى مع تقدم العلوم وتكاملها، وانه يمكن الاستعانة به حتى مع تزايد الكشوف العلمية ، وتطور الحقائق والمعلومات لانها تقدم المزيد من المصاديق الحية لهذا البرهان .

فلبرهان النظام دلالة دائمة وخالدة على وجود الصانع الخبير ، والخالق القدير للنظام الكوني وتجدد العلوم وتكاملها لايبير أية مشكلة في وجه هذا البرهان ، ولايبليه ، بل يزيده قوة وجدة ، وقد أشرنا الى هذا الامتياز في مطلع برهان النظام .

٤ - ان « برهان النظم » سهل المأخذ بحيث يهتدي اليه العالم والجاهل اذ مامن انسان له أدنى ادراك الا ويميز بين الفوضى والنظام، ويدرك ان النظام يحتاج الى منظم ، وكلما ازداد تنظيم الشيء دل على زيادة عقل منظمه وعلمه. وبهذا لا يكون فهم هذا البرهان وتناوله مقصوراً على طبقة خاصة ، بل هو برهان جماهيري ، ودليل يدرکه العموم (١).

(١) هذا الامتياز غير الاول، فمصعب الكلام الاول هو بدهاة اركان البرهان، وانه بحيث لا يحتمل جدلاً ، ومصعب الكلام هنا هو وبساطة وعمومية هذا البرهان .

٥ - ان «برهان النظام» بكشفه القناع عن المواهب الالهية الكريمة السخية في حياة الانسان والعالم المحيط به يزيد من علاقة المخلوق بخالقه ، وحبه له ويدفعه دون ارادة منه الى التسبيح بحمد ذلك الخالق ، والقيام بشكره .

٦- ان القرآن الكريم أعطى هذا البرهان - في مباحثه التوحيدية - اهتماماً أكبر ، واعتمد عليه أكثر من اعتماده على أي دليل آخر ، بل لم يكتف في الاستشهاد به على وجود الخالق ، انما اعتمد عليه في اثبات التوحيد الخالقي والربوبي أيضاً .

فهو تارة يلفت نظر الانسان الى السير في الافاق والانفس بشكل مطلق ودون تحديد نقطة معينة اذ يقول تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا في افاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ﴾ (سورة فصلت - ٥٤) .

ويقول: ﴿ قل انظروا ماذا في السماوات والارض وما تغني الايات والندرعن قوم لا يؤمنون ﴾ (سورة يونس - ١٠١) .

وتارة يلفت النظر الى آيات آفاقية خاصة ، اذ يقول سبحانه :

﴿ خلق السماوات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة ، وأنزلنا من السماء ماء فانبتنا فيها من كل زوج كريم * هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه، بل الظالمون في ضلال مبين ﴾ (لقمان ١١ - ١٢) .

ويقول: ﴿ خلق السماوات والارض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى، ألا هو العزيز الغفار ﴾ (الزمر - ٦) .

وتارة ثالثة يلفت نظر الانسان الى نفسه وما فيها من أعاجيب الصنع ودقائق

النظام، وأسرار التركيب اذ يقول: ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم﴾ (الروم - ٨).
ثم يقول مفصلاً: ﴿ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة
في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً
فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين﴾
(المؤمنون - ١٣ - ١٥) .

ويقول: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾ (التين - ٤) .
وبالتالى فان القرآن يزخر بالآيات التي تلفت الانظار الى مافي الكون
من أنظمة جملة وتفصيلاً ، وبذلك يولي هذا النوع من الاستدلال من الاهمية
ماليولييه لاي دليل آخر .

٧ - ان « برهان النظم » لوضوحه ، وان النظم السائد في الكون لسريانه
في جميع أجزائه وذراته قد يغفل الانسان عن التوجه اليه فيكون كالعائش في
النهار، الغارق في بحبوحه الضوء فانه يغفل عن وجود الشمس وان توجه اليه
البعض والتفتوا الى وجوده .

وقد أشار القرآن الكريم الى هذه الغفلة اذ يقول سبحانه :
﴿وكأين من آية في السماوات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾
(يوسف - ١٠٥).

ويقول سبحانه: ﴿وان كثيراً من الناس عن آياتنا للغافلون﴾ (يونس - ٩٢).
ولاعجب فكم منا من كان ينظر الى سقوط تفاحة من الشجرة الى الارض
دون أن يتصدى لمعرفة سبب ذلك ، بينما دفع أحد النوابغ والمفكرين وهو
«اسحاق نيوتن» الى التحقيق عن علة سقوطها حينما شاهدها تقع على الارض
ولفتت نظره، حتى أدى به تحقيقه الى اكتشاف قانون عام هو « قانون الجاذبية
العامة » الذي كان له مكانة كبرى في العلوم.

وخلاصة القول: انه لما كان هذا النظام سائداً في كل شيء فانه خفي على غير المحققين والمتنبهين أي أنه كاد لفرط ظهوره أن يخفى على كثيرين .

٨ - ان برهان النظام كغيره من البراهين الدالة على وجود الله يتكفل باثبات بعض الجوانب في قضايا العقيدة ، وهو ان لهذا النظام البديع خالقاً عالمياً قادراً على خلاف ما يدعيه الماديون من أن هذا النظام نابع من نفس المادة أو انه وليد الصدفة العمياء .

وأما أن هذا الخالق واجب الوجود، أو ممكن الوجود ، حكيم عادل أم لا ، وماشابه ذلك فهي أمور خارجة عن نطاق هذا البرهان ورسالته بل لا بد من استفادته من أدلة أخرى مثل برهان الامكان والوجوب، أو ابطال الدور والتسلسل أو ماشابه ذلك وناسبه .

ولهذا يتعين على كل طالب ان يقف أولاً على رسالة كل برهان ومداه فلا يطلب منه ما هو خارج عن رسالته ، فكل برهان يثبت شيئاً من الأشياء وناحية من النواحي لاجمعيها كما هو الحال في براهين وجود الله ، سبحانه . وسيوافيك لدى مناقشة مازعمه الفيلسوف الانجليزي «ديفيد هيوم» ونقد ما طرحه من اعتراضات على برهان النظام ، أن بعض اعتراضاته ناشئة من تصوره الخاطيء بأن برهان النظم بوحده يفي باثبات كل ما يدعيه الالهيون في باب الخالق من اثبات وجوده وصفاته وأسمائه حتى عدالته وحكمته .

ملخص ماسبق

تلخص من هذا البحث امور :

- ١ - برهان النظام من أوضح البراهين الدالة على وجود الله الخالق بعد برهان الفطرة ، وهو يتمشى مع القول بحدوث المادة وقدمها .
- ٢ - يتألف برهان النظم من صغرى، وكبرى ونتيجة والصغرى هي اثبات وجود النظام البديع في الكون، وتتكفل باثباتها العلوم الطبيعية والنظر والملاحظة والكبرى وهي حكم العقل بان لكل كائن نظاماً كان أو غير ذلك علة موجدة ، والنتيجة هي ان لهذا النظام البديع علة .
- ٣ - النظم عبارة عن الترابط والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث يكون كل جزء في هذه المجموعة مكملًا لها، ويكون فقدانه موجباً لعدم تحقق الهدف المطلوب منها .
- ٤ - النظام هو الفارق بين فعل التدبير وفعل الصدفة فما كان منظماً كالقصر المشيد على احسن هندسة كان من فعل الفاعل المدبر الحكيم وما كان فوضى كالتل المكوم بعشوائية من المواد الانشائية كان وليد الصدفة العمياء، وهذا هو الضابطة الثابتة للتمييز بين وليد التدبير ووليد الصدفة .
- ٥ - الالهي يشارك المادي في الاعتراف بالعلل والاسباب الطبيعية كما تشهد بذلك مؤلفاتهم الفلسفية، ويصرح به القرآن الكريم . ويخالفه في ارجاع مجموعة الاسباب والمسببات الى علة عليا على العكس من موقف المادي الذي ينكر هذه العلة العليا .
- ٦ - خلاصة ما يستفاد من مشاهدة الظواهر الكونية المختلفة ، والعلاقات

السائدة في عالم الفضاء ، والنبات ، والحيوان ، والانسان والجماد ، هو « النظام » بمعنى الترابط والتنسيق والمحاسبة والدقة والهدفية ، وكل ذلك يدل على وجود خالق مدبر عليم وراء هذا النظام الكوني البديع .

٧- حساب الاحتمالات وهو صورة اخرى من برهان النظام يقتضي باستحالة توفر الحياة على الارض، المشروطة باجتماع ملايين الشروط والعلل الطبيعية، وبنسب دقيقة متنوعة، عن طريق الصدفة، لان ذلك الاحتمال يكاد يصل الى حد الصفر الرياضي ..

٨ - التوازن السائد بين اشياء الكون ، والضبط الحاكم عليها وخضوعها لنسب ومقادير خاصة متناسبة ، يعتبر صورة ثالثة لبرهان النظم ، وهو يدل على وجود عقل جبار ، وفاعل حكيم خبير، وارادة عليا ارسى هذا التوازن اللازم للحياة وهذا الضبط الذي يكبح جماح الاشياء، ويحد من نموها المطرد المضمر بما اقر من قوانين واقام فيها من اجهزة وسنن .

٩ - اهداء الحيوانات الى اختيار ما يصلحها عند موارد غير متوقعة ، وابتكار بعض المواقف من الادلة الاخرى على وجود الله .

١٠ - اهداء الحيوانات ان كان ناشئاً من نظام تركيبها العضوي فهو يعتبر صورة رابعة لبرهان النظم ، وان كان بالهام الله ووحيه كان دليلاً مستقلاً .

١١ - يمتاز برهان النظم على غيره من البراهين بامور هي : انه برهان حسي عقلي ، ولهذا فهو برهان بديهي، وهو لا يحتاج الا الى اثبات جانب من النظام، كما ويتمشى مع تقدم العلوم، وهو برهان سهل المأخذ، ويتضمن بيان نعم الالهية ، وقد اهتم به القرآن الكريم أكثر من البراهين الاخرى .

اسئلة حول برهان النظام

(١)

هل للنظم وجود فى الواقع الخارجى ؟

ليس هناك فى عالم الطبيعة من يدرك هذا النظام بالمعنى الذى ذكرناه الا « الانسان » ولولاه لم يكن للنظم أى مفهوم واقعى ، (أو بالاحرى أى واقعية خارجية) .

وبعبارة اخرى : ان العالم - بصرف النظر عن الانسان - لا يختلف بين منظّمه ، وغيرمنظّمه ، أى ان الساعة المنظمة لا تختلف عن الاوراق المبعثرة فى الجو ، فى نظر الفأرة والبقرة مثلا ، فانهما ينظران الى الساعة والاوراق المبعثرة بشكل واحد دون تفريق بينهما .

وهذا يعنى انه لاوجود لما يسمى بالنظم الا من وجهة نظر الانسان بحيث لو لم يكن هناك انسان لماكان للنظم أى مفهوم أووجود فى الواقع الخارجى .

الجواب

قبل الاجابة على هذه الشبهة لابد أن نعرف ان هذا الاشكال مما اعتمد عليه « الوجوديون » ويعطونه اهمية كبرى ، ويغرون به البسطاء من الناس ، فهم يقولون : ان هذا الكون ليس سوى امواج خالية عن أى تعين أو تطور ،

والانسان هو الذي يضيف على هذه الامواج أوصافاً وألواناً ويحدد لها تواريخ ويعطيها تعيينات ومعاني، ثم يقضي بنفسه بان هذا منظم، وذاك غير منظم، ولولا هذا الانسان لكان الكون بلا معنى، ولاتحديدات .

ونقول في الجواب على هذه الشبهة: ان هذا الاشكال مبني على ان صاحبه لا يرى العلم طريقاً وكشفاً عن الواقع، ويتصور ان الواقعات وليدة الذهن البشري وهذا هو محط النزاع بين «المثاليين» و«الواقعيين»، فان «المثاليين» الذين يعبر عنهم في الفلسفة الاسلامية بالسوفسطائيين لا يرون للعلم صفة الطريقة، ولا يعتبرونه كاشفاً عن الخارج وذلك لانهم بين منكر للعالم بالمرّة، وبين شاك او مشك فيه . وأما «الواقعيون» فهم يرون ان علم الانسان كاشف عن الواقعات الثابتة خارج الذهن لان الواقع وليد العلم، اونسج الذهن .

فالمثلث، او الشمس البازغة، أو الشجرة المثمرة التي نعلم بها، ماهي - في الحقيقة- الامور حقيقية موجودة في الواقع الخارجي، بصرف النظر عن وجود الانسان وعن ذهنه وعلمه، وقد توصل الانسان الى ادراكها عبر الاجهزة والادوات التي زود بها بحيث لولا الانسان، ولولا ادراكه لهذه الامور والاشياء، لكان لها واقعية ووجود خارجي، وقف الانسان عليها لم يقف .

وبذلك يتبين ان الاشكال المذكور، يقوم على مسلك المثاليين السوفسطائيين المرفوض في الاوساط العلمية، فان الادعاء بان النظم السائد في الكون مما يدركه الانسان وحده بحيث لو انتفى وجود الانسان لما بقي للنظم مفهوم ولا واقع، هو عين ما يدعيه المثاليون والسوفسطائيون، اذما الفرق بين ادراك «وجود» الشمس والقمر والشجر، وادراك «الاتصال الوثيق والتعاون العميق بين اجزاء الظاهرة المادية لتحقيق هدف معين» ؟

افهل يمكن ان يتفوه عاقل بنفي وجود القمر والشمس والشجر ويقول بانه

لولا الانسان لما كان لوجود هذه الاشياء معنى، ولا واقعية؟ فاذا لم يكن هذا الموقف مما يرتضيه عاقل فكيف يمكنه القول بان النظم بمعنى «الاتساق والتعاون السائدين بين اجزاء الظواهر المادية لتحقيق غاية معينة» مما يدركه الانسان وحده بمعنى انه من وليد ذهنه بحيث لولاه لما كان لهذا النظم أي وجود في اشياء الطبيعة؟
 وحاصل القول : ان الانسان يدرك - يدرك كاشف - فرقاً واقعياً ثابتاً، خارج الذهن البشري بين الساعة المصنوعة باحسن وجه، والاوراق المبعثرة المتطايرة في الجو، حيث يرى في الاول ملامح الترابط والاتساق والتعاون بين اجزائه لتحقيق هدف معين، وهو بيان الزمن والوقت، ويفتقد مثل ذلك في الثاني.
 وتلك واقعية راجعة الى نفس الموجودين سواء أدرك الانسان ذلك ام لا؟.

اسئلة حول برهان النظم

(٢)

هل النظم المحدود يكشف عن دخالة الشعور؟

ان شمول النظم لبعض الموجودات والظواهر الطبيعية الواقعة في اطار العلم البشري لايدل على شمول هذا النظم وسريانه في الكون كله، فان ما وقع عليه ادراك الانسان من هذا العالم هو اقل بكثير مما لم يقع عليه ادراكه، ومع ذلك كيف يمكن أن يستكشف من هذا النظم القليل المحدود دخالة الشعور في تكون النظام الكوني كله، في حين من المحتمل ان تكون هناك عوامل خارجة عن نطاق ادراكه يسودها الفوضى والهرج والمرج مما لم يدركه الانسان ولم يقع ضمن مداركته ومعلوماته؟

الجواب :

ان الاجابة على هذا السؤال واضحة، اذ حتى لو فرضنا ان الانسان لم يقف على تلك العوامل الخارجة عن ادراكه فان هذا لايدل على خلوها عن النظام ، فكيف يحكم المادي- بقاطعية بانه لا مجال للاعتقاد بدخالة الشعور في تكون هذا العالم، هذا اولاً .

وأما ثانياً، فإن ما يدركه الانسان من النظام البديع السائد في المحيط الطبيعي الواقع تحت ادراكه يكفي لاثبات دخالة الشعور والعلم في تكوينه وابعاده .
 فإن العين- على سبيل المثال- بما فيها من دقة الصنع وعمق التركيب، اذا لوحظت بكافة اجهزتها واغشيتها ومياهها وما يسود فيها من الترابط والاتساق والتعاون لتحقيق هدف خاص وهو الابصار، وما يبين هذه الحاسة وسائر اعضاء الجسم من التعاون، حكم الانسان- من فوره- بان هذا النظم (بالمعنى المذكور) لا يمكن ان يوجد الا بدخالة شعور وقصد، دون ان يحتاج في حكمه هذا الى الاحاطة بعموم الكون كما توهم المعترض.

ونمثل لذلك بمن يدخل في مكتبة كبرى ويتصفح كتاباً من كتبها، وبعد أن يقف على شطر منه يسود فيه الترابط والتناسق والتعاون بين السطور والفصول الذي يتوقف عليه بيان امر خاص، فانه يدعن من فوره بوجود مؤلف عاقل وقدير وراء هذا الكتاب، سواء تفحص بقية الكتب الموجودة في تلك المكتبة او لا، فان في النظم والنسق الموجود في الكتاب المذكور كفاية للدلالة على وجود مؤلف قادر .

ان الانسان الذي ينظر الى الطبيعة المحيطة به بواسطة الاجهزة التي زود بها كلما تفحص اكثر، وقف على مزيد من النظم والترابط والتناسق في اجزاء الطبيعة ولم يقف أحد الى الان على مورد واحد يسوده الفوضى ويعمه اللانظام والعشوائية .

العلماء المحققون والاعتقاد بدخالة الشعور :

ان جهود العلماء وما يجرونه من اختبارات وفحوص بالميكروسكوب أو التلسكوب يدل على انهم يعتقدون في قرارات نفوسهم بسيادة نظم دقيق في

ارجاء الطبيعة، ولهذا فهم يجتهدون غاية الاجتهاد لاكتشاف النواميس والقوانين الحاكمة في الطبيعة للانتفاع بها في الحياة البشرية، ولولم يكن عندهم مثل هذا الاعتقاد لما تجشموا عناء الفحص والاختبار والتحقيق، اذ لا معنى لذلك لو كان العالم في نظرهم فرضي لانظام له ولا قانون .

ولا يحصل مثل هذا الاعتقاد القطعي بوجود النظم الا بعد الاعتقاد بدخالة الشعور والعقل والقصد في تكون النظام الكوني ، فلولا هذا الاعتقاد لما أمكن أن يدعي العالم الفاحص القطع بوجود النظام في الكون ، ولهذا قلنا فيما مضى ان المادي المنكر للصانع الحكيم بلسانه، مؤمن بذلك بوجوده وضميره اذ لا شك ان المادي والالهي يقفان على صعيد واحد من حيث الاعتقاد بسيادة النظم في هذا الكون ، ولهذا يتساويان في الفحص عن الضوابط والنواميس الطبيعية ، وهذا يعني انهما يعتقدان قبل ذلك بوجود تلك الانظمة والنواميس، والا لما كان لبحثهم وتحقيقهم مبرر ، ولا يصح الاعتقاد القطعي بوجود النظم الا بعد الاعتقاد بدخالة الشعور والقصد في تكون العالم ولولا الاعتقاد الاخير لما أمكن للباحث أن يدعي القطع بوجود النظم فان الاعتقاد بالتصادف لا ينتج القطع بالنظام بل أفصاه هو احتمالاه .

وبتعبير آخر ان السعي لاكتشاف النواميس والقوانين في الطبيعة ناشيء من القطع بوجود النظم في الكون وهو بدوره ناشيء من الاعتقاد بدخالة الشعور والقصد في ايجاده فهذا هو الذي دفع العالم الفاحص - مادياً كان أو الهياً - الى الايمان القطعي بسيادة النظام في الكون ، اذ ان الاعتقاد بدخالة التصادف في نشأة الكون لا يمكن أن يحمله على الاعتقاد بسيادة النظام فيه على وجه القطع ، لان القول بالتصادف لا يورث الاذعان بوجود النظام القطعي في العالم .

ان العالم الذي يجلس وراء المجهر ليقف على النواميس الحاكمة في الخلية أو الدم لو سألناه: ما الذي دفعك الى الجلوس وراء المجهر وتجشم عناء الفحص؟ لاجاب: بأن هناك نظاماً سائداً في هذه الكائنات اريد أن أكشف القناع عنه، فاذا سألناه ثانياً: ومن أين علمت بسيادة النظم على الكون علماً قطعياً؟ فان أسنده الى القول بدخالة الشعور والعقل في تكون العالم صح له ادعاء الازعان القطعي بوجود النظم، وان أسنده الى التصادف لم يصح له ادعاء القطع بوجود النظام لان التصادف لا يحمل انساناً على الاعتقاد القطعي، لان معنى التصادف هو انه « يمكن أن يكون كذا أو كذا » ومثل هذا لا يورث العلم القطعي ولا ينتجه .

اسئلة حول برهان النظم

(٣)

هل النظم من نسج الخيال البشرى ؟

ليس في الكون أي واقع للنظام الذي يدعيه الناس فان مايسميه الانسان منظماً ، انما هو من نسج تخيله، أي انه بتخيله يضيفي على الكون ومافيه «نظماً» كما يفعل ذلك مثلاً في ليلة مقمرة عندما تقع عيناه على قطع متناثرة من الغيوم فيتخيل احداها على هيئة أسد ، والاخرى على هيئة بعير، في حين نعلم انه ليس هناك أية أنظمة بحسب الواقع ، بل هي أشباح وصور وأشكال خيالية نشأت من تخيل ذلك الانسان المتطلع في السماء ، ولو صح اطلاق النظام عليه لماكان له مبدأ الا حركة الريح غير الشاعرة بفعلها فليكن هذا النظام المتصور في العالم مثل هذه الاشباح والصور ، أي ان النظام المدعى في الكون اما انه أمرخيالي من نسج الخيال ، أو انه - على فرض وجوده - نظير السحب التي أوجدتها التصادفات .

ويشبه هذا ما اذا ملاء أحد بنديقة صيد بكمية من الصبغ الاسود - مثلاً - ثم أطلق ذلك الصبغ باطلاقة من بنديقته على ستار أبيض ، فانتشر الصبغ على ذلك الستار وبرزت من ذلك صور بديعة تكاد تشبه حيواناً أو زهرة ، في

حين نعلم ان كل ذلك لم يتحقق عن شعور وقصد فالنظام الحاصل في الستار من رش الصبغ وليد التصادف .

الجواب :

ان هذا الاشكال ناشيء من خطأ المعترض في تفسيره للنظم ، وتحديدده لمفهومه .

وبعبارة اخرى ان صاحب هذا الاعتراض استخدم وصف النظم فى مالم يكن من مصاديق النظم واليك بيان ذلك :

ان النظم - كما سبق تعريفه - هو عبارة عن « الترابط والتناسق والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث لو ارتفع أحد تلك الاجزاء لاختلت المجموعة وفقدت الأثر المترتب عليها » .

فالساعة وغيرها من المصنوعات التى يتسم تركيبها بالترابط والاتساق والتعاون بين أجزائها على النحو المذكور، هي من مظاهر النظام بالمعنى الذى عرفت للنظم .

فاذا كان هذا هو حقيقة النظام فلندرس معاً المثالين الذين ضربهما المعترض لنرى هل هما من مصاديق النظام أم لا ؟

ان النظر فى ذينك المثالين يقودنا الى الحقائق التالية، أو انه يتطلب طرح الامور التالية :

أولاً: هل قطع السحب المتناثرة التى يتخيلها الناظر فى السماء على هيئات وصور حيوانية معينة تخضع لمثل هذه الترابط والتعاون والتناسق الذى تترتب

عليه غاية معينة حتى يصلح للتمثل به فى المقام أم لا ؟

لاشك انه لا يوجد مثل هذه المواصفات فى تلك القطع المتناثرة من

السحب ، فأى اتصال يحكم على أجزائها ؟ وأي تعاون يقوم بينها وبين بقية القطع ؟ وأي هدف ينشد من أشكالها التي تخيلها الرائي ؟
فهل يكون مجرد انضمام بعضها الى بعض على وجه الاتفاق اتصالات وتعاوناً على الوجه الذي يحقق غاية خاصة ؟

ان أقصى ما يمكن أن يدعيه الانسان في هذه السحب هو أنها اتخذت لنفسها أشكالاً بديعة وهيئات جميلة تستحسنها الطباع .
وهكذا الحال في الصبغ المرشوش من البندقية بهدف اللعب على الستار الابيض الذي تتكون منه هيئات جميلة واشكال بديعة .
ولكن هذا الجمال الخيالي شيء ، والنظام الملحوظ في الكون بالمعنى الذي ذكرناه للنظام شيء آخر .

والشاهد على ان ذلك الجمال الذي ربما يدركه الانسان المرهف الذوق من السحب المتبددة في الجو ، أو الصبغ المرشوش على الستار هو غير النظم ، اختلاف الناس في درك هذا الجمال بل واعتباره .
فليس هذا الجمال مما تدركه جميع الاذواق بشكل واحد فقد يستحسنه بعض ، ويصفه بالجمالية وقد لا يستحسنه آخرون ولا يصفونه بذلك ، في حين لا يختلف في النظام السائد في الساعة احد ، كما لا يرتبط تقييمه باختلاف الاذواق والسلائق ، وهذا هو الفرق الواضح بين المقامين وهذا هو المصحح لان ينسب أحدهما الى انه من قبيل نسج الذهن دون الآخر .

فان كل من التفت الى الساعة اعترف فوراً بوجود نظام سائد على اجزائها دون اختلاف ، وهذا بخلاف السحب المتناثرة أو الصبغ المرشوش فان كل واحد من الناظرين اليها يصفها حسب ما يؤدي اليه تخيله الذي يختلف عن تخيل غيره .

فقانون الجاذبية العامة ، وانكسار النور وقوانين الزهرة مما لا يختلف في فهمها الشرقي والغربي ، مهما اختلفت سلاقتهما واذواقهما اذ ليست للسلاقت والاذواق أي دخالة أو مجال في تقييمها لكونها اموراً واقعية وذات معايير ثابتة في معزل عن ذوق الانسان وتخيالاته وتصوراته .

وثانياً: ان النظام انما يكون بحيث يمكن ان يصل الانسان بالسير على نهجه ، واتباعه الى نتائج معلومة وقطعية ، كما نشاهد ذلك في الحياة البشرية .

فالانسان يبني أكثر نشاطاته التكنولوجية ومخترعاته العلمية على اساس النظم والنواميس والقوانين الطبيعية التي اكتشفها من الكون المحيط به . ولهذا استطاع ان يطلق الاقمار الصناعية الى الفضاء ، وينزلها على القمر في الوقت المحدد وبالسرعة المعينة ، وفي المكان المطلوب لها . ولولا وجود هذه النظم لما استطاع ان يتوصل الى معرفة النتائج سلفاً ، ولما استطاع ان يتنبأ بموعد الهبوط على وجه التحديد ، ومكان النزول بشكل معلوم ومطلوب ، وبالتالي لما استطاع أن يصل الى هذه الغايات من دون ان تخطأ حساباته .

في حين لا يمكن بناء هذه الاعمال التي تستلزم المحاسبة والنظام ، على الصور والهيئات المتخيلة والتي يتصورها المعترض انها من مصاديق النظام .
ثالثاً : ان النظم والمنظّم قابلان للتكرار اذا روعيت نفس المحاسبات والنسق فيمكن مثلاً ايجاد آلاف الساعات من نوع الساعة المعينة بينما لا تكون الصور المتخيلة في المثالين السابقين قابلة للتكرار ، فقد لا تكرر نفس المناظر التي حدثت من أول اطلاقه للاصباح بالبندقية ، وان تكرر الاطلاق والرش بذات البندقية عدة مرات .

اسئلة حول برهان النظام

(٤)

هل مصلحة الانسان هو الملاك في تقييم النظام؟

ان ما يسميه الالهي نظاماً في العالم ليس الا شرائط اعدادية لتحقق مصالح الانسان ، ولاجل ذلك يسمي هذه الشرائط المرتبطة بحياته نظاماً مع ان هذه الشرائط ليست لها أية صلة بحياة سائر الموجودات .

وعلى ذلك فالشيء المسمى بالنظام السائد في الكون ليس الا نظاماً نسبياً (لكونه يرتبط بحياة الانسان ومصالحه خاصة) لانظاماً مطلقاً ، ولهذا فلا يمكن الاستدلال به على دخالة الشعور والقصد في تكون العالم .

الجواب :

ان مادعاه القائل بان «ما يسميه الالهي نظاماً ليس سوى شرائط اعدادية تحقق حياة الانسان وتضمن مصالحه» دعوى بلا دليل فان هناك انظمة كثيرة يعترف بها الانسان في فحوصه واختبارات في الكون دون ان يكون لها في بادىء النظر ولا في ثانيه اى صلة بحياة الانسان ، بل وحتى لو كان لها صلة - في الواقع - بها فانها ليست موضع التفاته وذلك نظير النظام السائد في الذرة الذي وقف عليه العلم الحديث ، ونظير النظام السائد في اجسام الحيوانات

التي لا ترتبط بحياة الانسان ، أو لا يلتفت الانسان الى صلتها بها خلال فحصه واكتشافه، وكالنظام السائد في عالم الكواكب والنجوم من الثوابت والسيارات وما بينها من الفواصل وغير ذلك مما وقف أو يقف عليها الانسان في تحقيقاته ويخبر عنها دون ان يكون ملتفتاً الى مالها من الارتباط بحياته ، ومصالحه .

فلا يمكن ان توصف كل تلك النظم بانها نظم نسبية ، لانها لاتعد نظاماً الا عندما تقاس الى حياة الانسان ومالها من الدور في تحقيق مصالحه ، وتلبية حاجاته الحياتية ، لانها قد لامت الى الانسان وحياته ومصالحه بصلة ، أو أن مكشفها لم يكن حال كشفه لها ملتفتاً الى نسبتها الى حياة الانسان وصلتها بمصالحه ومتطلبات معيشته .

ثم اننا لو سلمنا بما يدعيه القائل، فان النظام الواقع في طريق حياة الانسان المحقق لمصالحه هو بنفسه اوضح دليل على دخالة الشعور والقصد ، فهو - بما جعل عليه بحيث يعود على الانسان وحياته بالفائدة والنفع - يدل على ان هناك صانعاً عاقلاً قادراً قد رتب الشرائط وهياها بحيث تحقق مصالح نوع من انواع الموجودات وتضمن حياته وبقائه ، وان لم تكن هذه الشرائط مناسبة لغيره .

لنفترض معهداً مزوداً بانواع الادوات العلمية والوسائل والالات التربوية والرياضية المناسبة - من حيث انظمتها - لتعليم الطلاب والطالبات وترقيتهم في مدارج العلم.

فان هذه الادوات والالات وما يسودها من الترتيب والتنظيم لها صلة بحياة الطلاب والطالبات، وليس لاحد ان ينكر ذلك وان لم تمت هذه الادوات والالات والوسائل بحياة واحتياجات طوائف أخرى من المجتمع كالجنود أو المرضى، بصلة.

أفهل يمكن لاحد ان ينفي دخالة الشعور في النظام الملائم للمدرسة ،
واحتياجات الطلاب والطالبات بحجة ان هذا النظام لا يرتبط بحياة الاصناف
الاجتماعية الاخرى، ولا يحقق متطلباتهم، ولا يناسب احتياجاتهم، فاذن هو نسبي
وحيث كان نسبياً لم يكن مطلقاً، ولهذا لا يدل على دخالة الشعور أم انه يعترف بان
المناسبة والملائمة وان كانت بين تلك الادوات والوسائل وبين حياة صنف معين
خير دليل على وجود شعور وراءها وان لم يكن لها ارتباط بحياة الاخرين او مناسبة
مع احتياجاتهم ومصالحهم؟

اسئلة حول برهان النظم

(٥)

هل يكون النظام نتيجة التصادفات التدريجية؟

ان النظام لا يمكن ان يكون وليد التصادف اذا كان عدد التصادف محدوداً ومعدوداً والمواد المتفاعلة قليلة .

وأما اذا كان عدد التصادفات كبيراً جداً جاز أن تكون التصادفات والوقائع الاتفاقية المتلاحقة منشأ لحصول النظام، وتواجد الشيء المنظم، وذلك لان القائل بالتصادف لا يدعي ان النظام السائد في العالم حصل دفعة واحدة حتى يكون ذلك امراً مستحيلاً في نظر العقل ، وانما يدعي ان التصادفات غير المتناهية اوجدت في كل مرة جزءاً من النظام ، وهكذا تلاحقت هذه الانظمة الجزئية الى ان تحقق هذا النظام الهائل الكامل.

فاحتمال حصول « خلية منظمة » عن طريق التصادف دفعة واحدة - مثلاً - احتمال يستنكره العقل، ولا يقيم له وزناً، واما اذا كان عدد التصادفات كبيراً فلا مانع من ان يحصل النظام الكامل تدريجاً حينئذ، وذلك بأن تتلاحق جوانب من

النظام، وتحدث شيئاً فشيئاً، في الأونة بعد الأخرى ، حتى يحصل هذا النظام الهائل الكامل ففي هذه الصورة يكون احتمال حصول «الخلية المنظمة» عقيب التصادفات الكثيرة، احتمالاً مقبولاً وغير مستبعد في نظر العقل، وهكذا الحال في سائر الأنظمة الموجودة في الأشياء الأخرى.

الجواب :

ان الاجابة على هذا الاعتراض تكون من وجوه:

أولاً : ان الانسان الفاحص في المخلفات الأثرية، وبقايا الحضارات السابقة اذا وقف على قطع أثرية قديمة (كالكيزان الخزفية والوانى المعدنية المنقشة ، وغيرها مما دلت على مرور ازمة طويلة على وجودها في الاطلال وتحت التلال، قد تبلغ مائة الف سنة مثلا) لا ينسب تكون هذه القطع الأثرية الى التصادف، حتى لو كان مادي الاتجاه والتفكير، مع امكان احتمال تكونها من التصادف في تلك المدة الطويلة، بل نجده على العكس من ذلك يستدل بها على وجود صناع مهرة وحضارات وثقافات، وتقاليدها خاصة لمن صنعوها، وعاشوا في تلك المنطقة، وعلى غايات لهم من وراء تلك الأشياء المصنوعة بدقة، وظرافة، وجمال .

فلماذا لا يذهب « المادي » الى احتمال تكون هذه الأشياء عقيب تصادفات طويلة وعديدة تلاحقت خلال ازمة متمادية ، خاصة ان كل ما يدخل في صنع هذه القطع الأثرية كالكيزان الخزفية او الوانى المعدنية من عناصر ، مسوجودة بعينها في الطبيعة، وفي تلك التلال والكهوف؟ ترى عندما نفث على بقايا قصر متهدم تحت اكوام التراب، قد استخدم في بنائه الطين والصخر والاشباب والحجر ومضى على اندثاره آلاف الاعوام لماذا لا يحق لاحد - عقلا - ان يدعي بان هذا القصر المندثر قد وجد - يوم وجد - نتيجة حوادث اتفاقيه ، وبسبب احداث

عديدة وقعت على نحو الصدفة، مثل ان يكون طوفان هائج هو الذي قلع الصخور من الجبال، وقطع الاخشاب من الاشجار، وجلب المياه من البحار، وخلطها بالتراب، ثم انتهى الامر - بعد سلسلة من النفاعلات الاتفاقية المتكررة والتصادفات العديدة جداً الى قيام ذلك القصر وانتظام تلك الصخور والاحجار والطين على هيئة اسس وجدران، وسقوف وحيطان، وابواب ونوافذ، وسطوح وشرفات ؟ !

ليس ذلك لان العقل، كلما شاهد آثار الاتساق والانسجام والترابط والتعاون بين مجموعة من الاشياء والاجزاء على نحو يحقق غاية معينة، وهدفاً خاصاً يأبى ان ينسب ذلك الى التصادف والاتفاق؟

* * *

ثانياً : ان كثرة التصادفات، وان كانت تؤدي الى احتمال تكون بعض النظام، الا ان هناك احتمالاً آخر وهو أن تصادفاً واحداً من تلك التصادفات يمكن أن تقضي على ذلك النظام البسيط الجزئي الحاصل من التصادفات السابقة. ولاجل هذا لا يمكن ان ننسب «النظام الكامل» الى التصادفات المتعددة الكثيرة في الازمنة المتمادية اذ ان كثرة التصادفات كما يمكن ان تؤدي الى حصول شيء من النظام كذلك يمكن ان يؤدي تصادف واحد الى انهيار كسل ما وجد في السابق.

ولتقريب هذا المعنى الى الذهن نأت بالمثال التالي - .

لو اننا جمعنا في برميل كبير مائة قطعة من الاجر مرقمة من واحد الى مائة، ثم خضضنا ذلك البرميل عشرات المئات لتنظم تلك القطع فوق بعضها بالترتيب العددي عن طريق التصادف فاحتمال أن يتحقق ذلك بفعل التصادفات هو بنسبة واحد الى مائة، وهذا الاحتمال وان كان غير مستبعد الا ان احتمال ان يؤدي

هزة أخرى وتصادف آخرى الى انهيار ذلك النظام الجزئي ، واضمحلاله امر وارد ايضاً، بل هو أقوى بكثير من الاحتمال الاول، ولهذا لا يمكن ان نعول على فكرة التصادفات الكثيرة في حصول النظام الكامل.

وبعبارة اخرى: ان التصادفات العديدة وان كان من المحتمل ان تنتهي الى النظم الجزئي لكنه في الوقت نفسه يحتمل ان يقضي بعض هذه التصادفات على ماتحقق من النظم الجزئي اثر التصادفات السابقة، فالتصادفات الكثيرة سيف ذو حدين يمكن ان تبني ويمكن ان تهدم. واحتمال الهدم اقوى بكثير من احتمال البناء .

* * *

ثالثاً): ان الموجودات الطبيعية والمصنوعات البشرية امام هذا الاحتمال (اي احتمال نشأتها بالصدفة) سواء فان العناصر الموجودة في المصنوعات البشرية كالساعة مثلاً هي عين العناصر التي تتألف منها الموجودات الطبيعية كالجسم الانساني، فلماذا تقوم الطبيعة وبطريقة التصادفات بصنع القسم الثاني دون القسم الاول؟، فكما ان العناصر التي تتكون منها الاشياء الطبيعية موجودة في الطبيعة، كذلك العناصر التي تتألف منها الادوات والالات الصناعية هي الاخرى موجودة في الطبيعة أيضاً، فلماذا تقوم الطبيعة بصنع الدابة والشجرة بسبب التصادفات - حسب زعمهم - ولا تقوم بصنع الساعة وما شابهها مع ان مقومات الجميع برمتها موجودة في نفس الطبيعة،؟ وما الفرق - ترى - بين هذين الصنفين من الكائنات. أليس لو صح امكان حصول الساعة وما شاكلها بسبب الصدفة وجب ان نجد في غابات الامازون او في صحارى الجزيرة العربية التي قلما يتفق ان يمر بها انسان، انواعاً عديدة من الساعات وغيرها من المصنوعات البشرية؟ ان العجيب هو أن الذين ينسبون تكون النظام السائد في الكون الى التصادف

لا يقبلون ان يتفوه احد بان قطع الساعة المصنوعة انضم بعضها الى بعض على هيئة ساعة. بعد ان كانت مفككة. وذلك بسبب التصادف فضلا عن حصول نفس ادواتها بهذا الطريق مع ان الاول (وهو انضمام القطع المصنوعة المفككة الى بعضها) اقرب الى التحقق عن طريق الصدفة، من الثاني (وهو نشأة اصل القطع بالصدفة)! كما ان من العجيب ايضا ان يعد الناس ما يقوم به الانسان - في ضوء علومه وتحقيقاته - بصنع بعض الفيتامينات والهورمونات بالوسائل العلمية الدقيقة بحيث لا تتفاوت ولا تختلف - من حيث الكيفية والفوائد والاثار - عن نوعها الطبيعي، دليلا على نبوغ البشر وقوة فكره، مع ان نماذجها الاصلية موجودة في الطبيعة، مثلا بمثل، فلماذا لا يعدها هؤلاء دليلا على شعور صانعيها وموجديها، وقصده؟ ان النظم السائد على الكائن الطبيعي مثل البروتين اعظم، واكثر تعقيدا من النظام السائد في جهاز الساعة، فهي تحتوي على نسب دقيقة في عناصرها، بحيث لو اختلفت لاستحال وجود البروتين، فكيف يدعن هؤلاء بدخالة الشعور والقصد في تكون الساعة ونشأة غيرها من الالات والمصنوعات البشرية، وينكرون ذلك في نشأة ما هو اعقد منها كالبروتين؟

اسئلة حول برهان النظم

(٦)

هل برهان النظم برهان تجريبي؟

يعتبر برهان النظم- كما عرفت- من ابسط وأقرب الأدلة على وجود خالق لهذا الكون .

بيدان هناك بين علماء الغرب من أخذ على هذا البرهان ببعض المآخذ واورد عليه بعض الاعتراضات مما جعل البعض يتصور- خطأ- ان هذا البرهان قد فقد قيمته واعتباره.

ومن أبرز من أخذ على هذا البرهان هو الفيلسوف الانجليزي الاستكلندي المولد «ديفيد هيوم» (المولود عام ١٧١١م والمتوفى عام ١٧٧٦م) .

فقد تعرض «هيوم» في كتابه «المحاورات»^(١) لبرهان النظم بالنقد والاعتراض ويبلغ مجموع مآخذه واعتراضاته على هذا البرهان ستة مآخذ بيد أن اثنين منهما -في الحقيقة- يرجعان الى برهان النظم، واما الباقي فلا علاقة له بهذا البرهان، وان توهم

(١) الكتاب مؤلف على شكل حوار بين شخصين افتراضيين احدهما يمثل مشككاً في برهان النظم، باسم فيلون، والاخر يمثل مدافعاً عن ذلك البرهان باسم كلثانتس، وقد نشر الكتاب المذكور بعد وفاة «هيوم» الذي كان يعد من اكبر الفلاسفة المشككين.

المعترض صلتها به، وسوف نذكر في هذا الفصل الاعتراضين المرتبطين بهذا البرهان ونتناولهما بالدراسة والتحليل، والاجابة والرد، كما سنذكر في نهايته بقية الاعتراضات حتى يعرف القاريء بنفسه عدم توجه هذه الاعتراضات الى « برهان النظم » وانما هي اعتراضات تتوجه الى عقائد الالهيين في مجالات اخرى .

واليك فيما يأتي بيان الاشكال الاول من الاشكالين اللذين وجههما هيوم الى برهان النظم، والاجابة على ذلك.

هل جربنا الكون ؟

ان المشابهة بين الكون، والمصنوعات البشرية تقضي بان نحكم بان للكون صانعاً خالقاً، اذ اننا بعد أن جربنا «المصنوعات البشرية» مراراً علمنا بانها لا توجد الالفة، فكما أن البيت لا ينشأ بلا بناء، والسفينة لا توجد بلا صانع، فكذلك الكون - لشباهته بالمصنوعات البشرية - لا بد له من خالق صانع .

هذا هو تقرير برهان النظم وهذا هو أساسه كما تصوره «هيوم» ، أو كما كان سائداً عند فلاسفة الغرب .

ثم ان «هيوم» انتقد هذا الاستدلال بقوله : ان هذا الاستدلال مبني على «التشابه» بين الكائنات الطبيعية، والمصنوعات البشرية، ولكن هذا التشابه لا يكفي لسحب وتعمدية حكم احدهما الى الاخر لاختلافهما ، فاحدهما موجود طبيعي، والاخر موجود صناعي ، فكيف يمكن ان نستكشف من احدهما حكم الاخر ؟

صحيح أننا جربنا المصنوعات البشرية فرأينا انها لا توجد الا بصانع عاقل ، وفاعل ماهر كما في البيت والسفينة والساعة وغير ذلك، ولكننا لم نجرب ذلك في

الكون ، فان الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الانسان على كيفية خلقه وابدائه بل واجهه لأول مرة، ولهذا لا يمكن ان يثبت له علة خالقة على غرار المصنوعات البشرية، الا اذا جربه من قبل عشرات المرات، وشهد عملية الخلق والتكون، كما شاهد ذلك وجربه في المصنوعات البشرية، حتى يقف على أن «الكون» بما فيه من النظام لا يمكن هو الاخر أن يوجد من دون خالق عليم، وصانع خبير .

هذا هو الاشكال الاول الذي وجهه «هيوم» الى برهان النظم قررناه لك بعبارة واضحة سهلة.

الجواب :

وللاجابة على هذا الاشكال يتعين علينا - قبل ذلك - ان نعطي لمحة سريعة عن ادوات المعرفة، لارتباط ذلك بالجواب، ومساعدته على حل الاشكال فنقول:

أدوات المعرفة :

ان أدوات المعرفة - كما ذكرها العلماء في أبحاث نظرية المعرفة - هي عبارة عن :

اولا : الحس :

ويعتمد عليه الانسان في اموره الشخصية والجزئية، فاذا رأى ولو مرة واحدة حدوث الماء من عنصري الاوكسجين والنيتروجين حصلت له معرفة جزئية حسية بذلك بيد انه لا يمكنه ان يسحب هذا الحكم من هذا المورد الخاص على كل الموارد الاخرى، فيعتقد بأن كل المياه تتركب من ذلك الا بمعونة الادوات

الآخري للمعرفة كالتجربة ، بان يكرر ويجرب ذلك عدة مرات حتى يقف على القانون العام، والقاعدة الكلية في هذا المجال.
 هذا والامثلة على المعارف الحسية الجزئية اكثر من ان تحصى ، فرؤيتنا للكرسي يصنع من الخشب، والكتاب يصنع من الورق، وزيداً يكتب، وطفلاً يحبو كلها تشكل معارف حسية جزئية لنا.

ثانياً : التمثيل

وهو تشبيه جزئي بجزئي آخر في معنى مشترك بينهما ايثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك .
 او اثبات حكم لجزئي، لثبوته في جزئي آخر مشابه له.
 وبعبارة ثالثة: بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ايثبت فيه .
 وبعبارة رابعة : التمثيل هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين الى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما .
 وهذا هو المسمى في المنطق بالتمثيل وفي السنة الفقهاء بالقياس .
 ومثال ذلك ما اذا علمنا بحرمة الخمر، ثم وجدنا مائعاً يشابهه في الاسكار مثل الفقاع والنبيد فاذا أسرينا وسحبنا حكم الخمر الى النبيد لمشابهته له في العلة (أي الاسكار) كان ذلك تمثيلاً .
 ومن المعلوم أن التشابه وحده لا يكفي لاسراء الحكم من جزئي الى جزئي آخر، ولا يورث يقيناً بالنتائج كما هو مقرر في علم المنطق لانه لا يلزم من تشابه شئيين في أمر، بل في عدة امور ، أن يتشابهها من جميع الوجوه ولهذا عده العلماء في « نظرية المعرفة » من الأدلة الظنية .

ثالثاً : الاستقراء

وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي .

أو تتبع الجزئيات للحصول على قاعدة كلية ، فاننا اذا تتبعنا أصناف الحيوانات - مثلاً - ووجدنا أنها تحرك فكها الاسفل عند المضغ غالباً اصطادت أذهاننا - هنا - قاعدة كلية هي: « أن كل حيوان يحرك فكها الاسفل عند المضغ » ولكن هذا القسم أيضاً لا يورث الا الظن كذلك ، اذ من الجائز أن يكون هناك صنف من الحيوانات التي لم تصادفها يحرك فكها الاعلى عند المضغ كما هو الحال في التمساح مثلاً .

وهكذا اذا تصفحنا أكثر شوارع مدينة معينة فرأيناها نظيفة ، فان ذلك لا يفيدنا علماً بأن جميع شوارعها على الاطلاق نظيفة اذ يمكن أن يكون هناك شارع على غير ذلك الوصف .

هذا اذا كان الاستقراء « ناقصاً » وأما اذا كان الاستقراء « تاماً » فلا يكون حينئذ حجة من هذا الباب ، لانه حينئذ وقوف على جميع الافراد ، وصّب للعلوم التفصيلية في صورة علم واحد ، وبعبارة جامعة .

ولاجل ذلك قال المنطقيون : « الاستقراء الناقص » لا يورث الا الظن ، و « الاستقراء التام » وان كان يخرج المستقريء فيه بالعلم واليقين الا أن ذلك العلم لا يكون مستنداً الى الاستقراء بل الى تصفح جميع الافراد واحداً بعد واحد ، وجمع كل تلك العلوم التفصيلية في علم واحد ، وهو يفارق المراد من الاستقراء .

رابعاً : التجربة

وتعني اجراء اختبارات عملية متعددة في موضوع واحد ، وبصور مختلفة حتى يخرج المختبر بنتيجة كلية ، وقاعدة عامة .

مثلا اذا أخذ قطعة من الحديد وسلط عليها درجة معينة من الحرارة فوجدتها تتمدد ثم كرر هذه العملية مراراً في شرائط مختلفة ، وعلى قطع متعددة من الحديد ، فحصل له القطع بأن خاصية الحديد هي أن تتمدد بالحرارة ، كان ذلك هو ما يسمى بالتجربة .

ولاشك ان التجربة بوحدها لا تكفي لاستنباط حكم كلي بل لابد من ضم قاعدة عقلية اليها وهي « ان قطع الحديد مادامت ترجع الى طبيعة واحدة فلا معنى لان يختص التمدد ببعضها دون بعض اذ ليس ذلك التخصيص الا بمنزلة اعتبار المعلول (التمدد) بلاعلة » لان معناه ان التمدد لا يرتبط بالحديد والنار بل بشيء آخر والمفروض عدمه ، ولاجل ذلك قالوا : حكم الامثال في ما يجوز وما لايجوز واحد .

ولابد هنا من التذكير بأن الفرق بين التمثيل والاستقراء الناقص من جهة ، والتجربة من جهة اخرى هو : أن مناط الاستنتاج في التمثيل والاستقراء الناقص هو التشابه بين الجزئيات في بعض الوجود ، والملاك في التجربة هو « المماثلة الكاملة » والسنخية الطبيعية التامة بين الافراد .

خامساً : العقل

وهو يفارق غيره من أدوات المعرفة كالتمثيل ، والاستقراء والتجربة ، فان الامور الاخيرة تعتمد على التصفح والتتبع وفحص أحوال الجزئيات ثم

استنتاج نتائج كلية على أساس التشابه النسبي (كما في التمثيل والاستقراء الناقص) أو التماثل الكامل (كما في التجربة) .

وأما العقل فليس عمله الا ملاحظة نفس الموضوع من حيث هو هو، من دون ملاحظة سائر الجزئيات والافراد الأخرى .

فاذا نظر الى ظاهرة طبيعية حدثت بعد ان لم تكن ، مثل حريق اندلع في مخزن ، حكم بنفسه بأن لهذه الحادثة علة ، وان لهذه الواقعة سبباً ، وانسه لا يمكن ان تحدث دون علة .

فكون العقل ، من أدوات المعرفة انما هو بهذا المعنى وأما كيف يتوصل العقل الى هذا القانون الكلي وأمثاله فله حديث مفصل مذكور في أبحاث نظرية المعرفة^(١) .

برهان النظام برهان عقلي محض

اذا تبين لك هذا فستعرف - قريباً - أن « برهان النظام » السذي يعد من أوضح البراهين والادلة على وجود الخالق الصانع للنظام الكوني، ليس برهاناً حسياً بمعنى أن تكون جميع مقدماته مأخوذة من الحس ومبنية على الادراكات الحسية ، ولا من مقولة التمثيل ، أو الاستقراء اللذين يكون الملاك فيهما هو التشابه بين فردين (كما في التمثيل) أو التشابه بين أفراد متعددين (كما في الاستقراء) ، ولا برهاناً تجريبياً بمعنى أن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الاشياء المجربة وغير المجربة .

(١) لا تنحصر أدوات المعرفة في هذه الاقسام الخمسة ، بل هناك أدوات اخرى مذكورة في أبحاث « نظرية المعرفة » وقد اکتفينا بذكر هذه الاقسام فقط لصلتها بالبحث دون بقية الأدوات .

بل هو « برهان عقلي خالص » يحكم فيه العقل بأمر بعد ملاحظة نفس الشيء وماهيته ، وبعد سلسلة من المحاسبات العقلية ، من دون تمثيل أو اسراء حكم كما يتم ذلك في التمثيل أو التجربة .

وبعبارة اخرى ان النظام بما هو محط نظر العقل وملاحظته ومنشأ لصدور الحكم فيه ، فمن ملاحظة ظاهرة ما يتوصل العقل الى ما وراءها من الصانع المدبر والخالق الهادف ، من دون قياسها بشيء أو تشبيهها بشيء أو اجراء تجارب عليها .

أي ان العقل بمجرد الاطلاع على الجهاز بماله من نظم وتناسق وهدفية يحكم بأنه لا يمكن أن يوجد من دون علم أو شعور واسع .
أما كيف يحكم العقل بمثل هذا الحكم وعلى أي أساس يستند فيه فهو ما سنبحثه مستقبلاً .

وبهذا يتبين ان تقرير برهان النظام بصورة « الاستدلال التمثيلي » أو « البرهان التجريبي » بواسطة الفلاسفة والحكماء الغربيين ليس الا تقريراً ساذجاً صبيانياً !!

ومن هنا نجد « هيوم » في اعتراضه على هذا البرهان يشير تارة الى التمثيل والتشابه واخرى الى التجربة ، والحال ان بين « برهان النظام » وقضية التمثيل والتجربة بوناً شاسعاً وبعيداً ، كما عرفت ، كما ان بين التمثيل والتجربة فرقاً واضحاً كذلك .

اذن فتقرير « برهان النظام » تارة بأننا شاهدنا جميع المصنوعات البشرية المنظمة لاتخلو عن صانع ماهر فلا بد للكون المنظم من صانع خالق أيضاً لشباهته بتلك المصنوعات البشرية .

واخرى باننا جربنا المصنوعات البشرية فوجدنا انها لا توجد الا بدخالة فاعل

عاقل وصانع قادر، فلا بد أن يكون الكون كذلك .

أقول: ان تقرير برهان النظام بهاتين الصورتين تقرير عامي بعيد عن روح البرهان وحقيقته، وهو ينم عن فقدان مدرسة فلسفية متكاملة تقرر هذا البرهان بصورته الصحيحة ، فان هذا البرهان لا يرتبط أبداً بالتمثيل ولا بالتجربة ، بل يحكم العقل فيه - وبعد أن يلاحظ طبيعة النظام وماهيته - بأنه صادر من فاعل عاقل ، وخالق قدير .

وبذلك يعرف أن هذا البرهان ليس مبنياً على التشابه بين مصنوعات البشر، والموجود الطبيعي ، كما جاء في اعتراض «هيوم» حتى يقال بالفرق بين الصنفين، ويقال : هذا صناعي ، وذلك طبيعي، ولا يمكن اسراء حكم الاول الى الثاني. ولا على التماثل الذي هو الملاك في التجربة حتى يقال: انا جربنا ذلك في المصنوعات البشرية ، ولم نجربه في الكون لعدم تكرار وقوعه ، وعدم وقوفنا على تواجده مراراً ، فلا يصح سحب حكم الاول على الثاني ، وتعديته اليه . بل هو برهان عقلي مستقل ذو حكم صادر من العقل ناشيء من ملاحظة نفس الشيء المنظم دون سواه . واليك تفصيل ذلك .

برهان النظام مركب من مقدمتين :

ان برهان النظم يبتني على مقدمتين : احدهما حسية والاخرى عقلية. وكون احدهما حسية لا يضر بكون البرهان عقلياً، فان دور الحس - هنا - ينحصر في اثبات الموضوع فقط ، أي اننا ندرك بالحس وجود هذا النظام المتقن في الكون لأكثر، وأما الحكم فهو يرجع الى العقل ، ولأجل ذلك يسمى برهاناً عقلياً ، وهو نظير ما اذا ثبت بالحس أن هاهنا مربعاً ، فان العقل يحكم - من فوره - بأن أضلاعه الاربعة متساوية في الطول .

وبعبارة اخرى : ان كل برهان يتألف من مقدمتين : صغرى وكبرى ،

و الصغرى « حسية » أي ان الحس يتكفل باثباتها ، والكبرى « عقلية » يتكفل العقل باثباتها .

اذا عرفت هذا يجدر بنا أن نقرر برهان النظام كما هو لتعرف عدم ارتباط هذا البرهان بالتمثيل أو التجربة ، كما توهم « هيوم » و أضرابه ، ولتعرف ان برهان النظام برهان عقلي محض لا يرد عليه ما يرد على الاستدلال التمثيلي أو التجريبي من اشكالات ، واليك بيان المقدمتين : الصغرى والكبرى .

أما الصغرى: وهي ان الكون جهاز منظم فيقع اثباتها على عاتق المشاهدات الحسية ونتائج العلوم الطبيعية التي تكشف لنا عن مظاهر النظام والتناسق في الكون ، من دون النظر الى كيفية نشأتها وتواجدها ، وقد مر عليك تفصيل الكلام في هذا المجال في الفصول السابقة.

وأما الكبرى: وهي ان النظام الكوني من صنع خالق قدير وصانع عليم فاليك بيانها :

عندما يلاحظ الانسان النظام السائد على الكون ينطرح أمامه احتمالان حول مصدر هذا النظام منشأهما :

١ - اما أن يكون النظام المتقن الذي زود به الجهاز قد وجد بدخالة عقل واسع وشعور هادف .

٢- واما أن يكون قد وجد صدفة، ومن دون دخالة مثل ذلك العقل والشعور، وهنا يتدخل العقل فيقضي بصحة أحدهما، وبطلان الاخر واليك حكم العقل.

ان العقل يحكم برابطة منطقية بين النظم (باركانه الثلاثة: الترابط والتناسق وتوحي هدف معين) ودخالة الشعور ، كما يحكم برابطة رياضية بين النظام ودخالة العقل .

على ان كل واحد من هذين التقريرين بيان لبرهان النظام .

واليك -- فيما يأتي -- الاول ثم الثاني تبعاً.

أ - الارتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور:

ان العقل يرى في الكون نظاماً ، والنظام ليس في حقيقته الا عبارة عن امور ثلاثة :

- ١ - الترابط بين اجزاء متنوعة مختلفة من حيث الكمية والكيفية .
 - ٢ - ترتيبها وتنسيقها بنحو يمكن التعاون والتفاعل فيما بينها .
 - ٣ - حتى يتحقق الهدف المطلوب والغاية المتوخاة من ذلك الجهاز المنظم .
- والنظام بهذا المعنى موجود في كل اجزاء الكون من ذرته الى مجرته .
فاذا نظر العقل ذلك في كل جوانب الكون ابتداء من الذرة ومروراً بالانسان والحيوان والنبات وانتهاء بالنجوم والكواكب والمجرات ورأى فيها اجزاء مختلفة في الكمية والكيفية أولاً ، ومنسقة ومرتبة بنحو خاص ثانياً ورأى كيف يتحقق بذلك الهدف المنشود من وجودها ثالثاً، حكم من فوره بان ذلك لا يمكن ان يصدر الا من فاعل عاقل ، وخالق هادف شاعر، يوجد الاجزاء المختلفة كما وكيفاً ، ويرتبها وينسقها بحيث يمكن أن تتفاعل فيما بينها وتتعاون لتحقيق الهدف المطلوب من وجودها .

وهذا الحكم الذي يصدره العقل لا يستند الى شيء غير النظر الى ماهية النظام وطبيعته الابية عن الصدور من دون فاعل عاقل مدبر ، فلا هو يستند الى التشابه ولا هو يستند الى التجربة كما تخيل هيوم واضرابه .

ان ملاحظة العقل لما في جهاز العين ، او الاذن ، أو المخ أو القلب ، أو الخلية . من النظام بمعنى تحقيق اجزاء مختلفة كما وكيفاً ، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها ، ويتحقق الهدف الخاص منها تدفع

العقل الى الحكم بانها من فعل خالق عليم لاحتياجها الى دخالة شعور وعقل وهدفية وقصد . وبهذا تبين ان بين الجهاز المنظم ودخالة العقل والشعور رابطة منطقية وان شئت قلت: ان ماهية نفس النظام بمقوماته (الثلاثة الترابط والتنسيق والهدفية) تنادي بلسانها التكويني ان النظام مخلوق عقل واسع وشعور كبير .
 هذا عن حكم العقل بذلك منطقياً، واما حكم العقل بذلك رياضياً فاليك بيانه :

ب - الارتباط الرياضى بين النظام ودخالة الشعور :

ان العقل عندما يرى اجتماع ملايين الشرائط اللازمة لاستقرار الحياة على الارض بحيث لو فقد بعضها لاختلت الحياة .

أو عندما يرى اجتماع آلاف الاجزاء والعناصر اللازمة للابصار في العين بحيث لو فقد جزء واحد او تقدم أو تأخر عن مكانه المعين لاختلت عملية الرؤية واستحال الابصار يحكم بان هناك عقلاً جباراً ارسى مثل هذا النظام ، وأوجد مثل هذا التنسيق والانسجام، والترتيب والتوفيق وبالتالي حكم بدخالة الشعور في ذلك ونفى حصوله بالصدفة والاتفاق، لان اجتماعها عن طريق الصدفة يمكن ان يؤدي الى آلاف الصور والكيفيات الاخرى غير هذه الصورة المناسبة وحينئذ يكون احتمال استقرار هذه الصورة من بين تلك الالف من الصور - من طريق الصدفة - احتمالاً ضعيفاً جداً يكاد يبلغ الصفر الرياضي في ضئله، وهو ما لا يذهب اليه انسان عادي فضلاً عن العاقل المحاسب .

اجل ان هذه المحاسبة الرياضية التي يجريها العقل اذا هو شاهد النظام السائد في الكون ، تدفعه الى ان يحكم بان هناك علة عاقلة اختارت هذه الصورة من بين آلاف الصور بقصد و ارادة، وجمع تلك الشرائط اللازمة بهذا الشكل المناسب للحياة .

وقد اشرنا الى هذا الامر عند برهان محاسبة الاحتمالات فراجع تزددمعرفة .
وبهذا يبقى برهان النظام قوياً صامداً سليماً عن اى نقد لانه لا يرتبط بشيء
كالتمثيل أو التجربة كما تصور هيوم ، انه حكم العقل وحده الذى ينتهي اليه العقل
عن طريق النظر والتفكير في نفس ماهية النظام من دون تنظيره بشيء ، وبهذا
يتساوى الموجود الطبيعي والمصنوع البشري .

فان العقل اذا رفض القبول بأن الساعة وجدت بلا صانع او ان السيارة
وجدت بلا علة فانما هو لاجل ملاحظة نفس الظاهرة «الساعة والسيارة» حيث
يرى انها تحققت بعد ما لم تكن ، فيحكم من فوره بان له موجداً وليس هذا
الحكم الا لاجل الارتباط المنطقي بين وجود الشيء بعد العدم ولزوم وجود
فاعل له .

وان شئت قلت : لاجل قانون العلية والمعلولية الذى يعترف به العقل فى
جميع المجالات .

كما ان حكم العقل فى المقام بأن الموجود المنظم مخلوق لعقل كبير
ناشئ من الارتباط المنطقى بين النظام ودخالة الشعور أو استحالة ظهور النظام
صدفة للمحاسبة الرياضية التي مرت ، لا لان العقل مثل أو جرب فتوصل الى
هذه النتيجة .

وحصيلة الكلام ان طبيعة النظام فى هذه الاشياء ، وماهية تنادى بلسان تكوينها
بانها صادرة عن فاعل شاعر وخالق عاقل وهذا هو الذى يجعل العقل يدعن
بوجود مثل هذا الخالق وراء النظام الكونى من دون النظر الى شيء آخر .

دلالة الاية على ذى الاية

لقد اثبت الالهيون فى ابحاث «نظرية المعرفة» نوعاً آخر من المعرفة هي :

التعرف على ذي الاية عن طريق الاية ، وهو يختلف عن التمثيل ، والتجربة .
ففي التمثيل والتجربة تتوصل الى معرفة الحكم الكلي من اسراء حكم الشيء
المجرب الى الافراد التي تقع في عرضه، فهي اذن معرفة حاصلة من الوقوف
على الافراد الكائنة في عرض واحد ، وملاحظتها واحداً بعد الاخر ، واسراء
الحكم من بعضها الى بعض .

واما «المعرفة عن طريق الايات» فتكون معرفة عميقة بمعنى اننا نتوصل من
رؤية الاية الى معرفة ما وراءها من الفاعل وخصوصياته .

والاهتداء الى المؤثر من وجود الاثر هو من هذا القبيل فالانسان يعرف
المؤثر من الوقوف على أثره كما ان الاهتداء الى صفات المؤثر من خصوصيات
الاثر هو أيضاً من هذا القبيل وبرهان النظام من هذا القسم .

وينبغي ان نعرف ان «معرفة ذي الاية عن طريق الاية» على قسمين :

١ - ما ينتقل فيه الانسان من «معرفة الاية الى معرفة صاحبها» وتكون الاية
وصاحبها كلاهما من الامور الطبيعية القابلة للحس ، وان كان أحدهما محسوساً
بالفعل (وهو الاية) والاخر غائباً عن الحس (وهو صاحب الاية) وان كان يمكن
ان يقع في افق الحس .

٢ - ما ينتقل فيه الانسان من مشاهدة الامور الحسية الى امور غير حسية
وقضايا خارجة عن اطار المادة وآثارها .

وبعبارة اخرى : ان الانسان في هذا النوع من المعرفة يستدل بما يرى
على ما لا يرى من غير فرق بين ان يكون غير المرئي من الامور الحسية الغائبة
عن الحس ، أو من الامور المجردة الخارجة عن اطار الحس مطلقاً .

والقسم الاول يشكل المعلومات الطبيعية المادية بينما يشكل الثاني العلوم
العقلية المحضة .

والحكم بصحة واعتبار القسم الاول (اي الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الامور الحسية المادية الغائبة عن الحس) يستلزم الحكم بصحة القسم الثاني (وهو الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الامور المجردة الخارجة عن نطاق الحس) أيضاً وذلك لعدم وجود الفرق بين القسمين .

ولتوضيح القسمين نذكر الامثلة التالية :

نماذج من معرفة المؤثر بالاثور :

واليك أولاً بعض الامثلة على الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الامور الحسية المادية الغائبة عن الادراك الفعلي :

١ - القليل منا زار العواصم الكبرى مثل طوكيو او لندن مثلاً ، ولكننا مع ذلك نذعن جميعاً بوجودها وذلك من خلال التعرف على آثارها ، وهي الصنائع و المنتوجات التي تنتجها ، والاشياء التي تصل اليها منها .

٢ - ليس بيننا من عاصر الروم أو اليونان الاغريقين وعاشهم واحتك بهم وجهاً لوجه ولكننا جميعاً نذعن بوجودهم فى التاريخ للاطلاع والاثار الباقية عنهم ، والمؤلفات التي خلفوها وراءهم .

هذا فى الاستدلال بما يرى من الامور الحسية على ما لا يرى من الامور الحسية الغائبة عن الادراك الفعلي .

واما الامثلة على الاستدلال بما يرى من الامور الحسية على ما لا يرى من الامور غير الحسية الغائبة عن ادراكنا ، مثل الصفات النفسية التي نهتدي اليها من خلال مشاهدة الافعال :

١ - ليس منا من رأى شخص المتنبي أو ابن سينا وقابلهما وجهاً لوجه ، ولكننا اذا وقفنا على ديوان المتنبي مثلاً أو الشفاء الذي ألفه ابن سينا ، وتعرفنا

على ما فيهما من خصوصيات شعرية أو فلسفية أو طيبة ادر كنا فوراً أن الاول كان شاعراً حماسياً ، والثاني كان فيلسوفاً قديراً وطبيباً ماهراً ، أى اننا استدللنا بالخصوصيات المحسوسة لنا في أثرهما على الصفات النفسية التي كان يتجلى ويتصف بهما ذاك الرجلان والتي هي غائبة عن ادراكنا .

وبعبارة اخرى : اننا اهتدينا الى خصوصيات العلة الغائبة عنا من معرفة خصوصيات المعلول المحسوسة لنا .

٢ - اننا لانحس بواسطة الحواس الصفات التي تكمن في وجود الاشخاص وفي مواطن نفوسهم ولكننا نهتدي اليها من خلال آثارها التي تنعكس على تصرفاتهم ومواقفهم .

فاذا كانت هذه العلوم هي من العلوم والمعارف المعتبرة في الحياة الانسانية فبرهان النظم من هذا القسم ليس الا ، لان برهان النظم يعتمد على معرفة خصوصيات العلة من معرفة خصوصيات الاثر ، أي انه معرفة ذى الاية من الاية .

فلماذا يدعن المادى بكل الحقائق التاريخية ويؤمن بالكثير من المعارف حول الشخصيات السياسية والعلمية والعسكرية السالفة وحول صفاتهم وخصوصياتهم كما يعترف بوجود الكثير من المدن - مثلاً - من خلال آثارها ومنتوجاتها مع انه لم يشاهدها بام عينيه ولا يباقي حواسه ، ولكنه يرفض الاعتراف بخالق قدير عليم للنظام الكوني ، رغم وجود الايات الكثيرة الدالة عليه ؟ وماذا هو الفرق -- ترى -- بين ذلك القسم وهذا القسم من المعرفة ؟؟

انه لافرق بينهما في الحقيقة فكلاهما استدلال بما يرى على ما لا يرى ، وكلاهما من مقولة معرفة ذى الاية من طريق الاية .

ان العقل السليم اذا لاحظ الكون وشاهد ما فيه من الانسجام بين الظواهر

على اختلافها والهدفية استدلل بذلك على وجود فاعل عاقل وخالق مدبر خلق وقدر ونظم ودبر ، وليس هذا الامن باب دلالة الاية على ذى الاية التي تشكل احدى الوان المعرفة البشرية وطريقاً مهماً من طرقها الاساسية المعترف بها للحصول على المعلومات الغائبة عنه .

اليس يقول شاعرهم :

ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار

هذا ولقد اشار القرآن الكريم الى هذا اللون من المعرفة واكد على أهميته

ودعى الى سلوكه اذ قال :

١ - ﴿ ومن آياته أن جعل لكم من انفسكم أزواجاً لتسكنوا

اليها ﴾ . (الروم - ٢١)

٢- ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغوا لكم من فضله ﴾ .

(الروم - ٢٣)

٣ - ﴿ ومن آياته خلق السماوات والارض وما بث فيهما

من دابة ﴾ (الشورى - ٢٩)

وبهذا تبين ان برهان النظام انما هو من مقولة الاستدلال بالاية على ذي

الاية فلا يرتبط بالتمثيل أو التجربة حتى يرد عليه أي اشكال .

أمّا التمثيل فواضح جداً ، وأما التجربة فلان شرطها الاصيل هو وقوع

الطرفين - في التجربة - في نطاق وافق الحس ، فالانسان عندما يجرب تبدل

الماء بالنار الى البخار فانه يشاهد الماء ونفس التبدل والبخار ، واما في هذا

القسم فانه لا يشاهد الانفس الاية من دون أن يشاهد ذى الاية، ومن دون أن يقع في

افق الحس، وانما يستدل بها عليه، وهذا نوع من المعرفة لايمت الى التجربة بصلة.

اسئلة حول برهان النظم

(٧)

الظواهر غير المتوازنة هل تجتمع مع النظام ؟

اذا كان النظام السائد في الكون من الادلة القاطعة على وجود الخالق المنظم فيماذا نفس وجود بعض الظواهر غير المتوازنة ، الخارجة عن النظام كالزلازل ، والطوفانات ، والصراع الحاد بين جملة من اجزاء الطبيعة ؟ الا يصدنا وجود مثل هذه الظواهر الدالة على الفوضى والعبثية عن الاعتقاد بأن للكون منظماً وانه صادر عن عقل وشعور ؟

الجواب :

ان هذا الاشكال الذي طرحه «هيوم»^(١) وأورده على «برهان النظام» قد سبق

(١) لقد عرفت ان «هيوم» أخذ على «برهان النظام» بعض المآخذ ، وأورد عليه بعض الاشكالات ، كما عرفت أيضاً بأن ما يرجع منها الى هذا البرهان انما هو اشكالان فقط ، وقد عالجتنا الاول وأجبنا عليه ، وهذه هي الاجابة على الاشكال الثانى وأما بقية ما أخذه واشكالاته فلا ترتبط ببرهان النظام وان كان لهاصلة ببعض عقائد الالهيين ، وسوف نذكرها باختصار فى ختام هذا البحث .

الالهيون الى طرحه في مقامين :

الاول : عند البحث في « برهان النظام » واثبات الخالق المبدع عن هذا الطريق ، حيث عالجوا هناك مسألة الظواهر غير المتوازنة كالزلازل وما شابه ذلك .

الثاني : عند البحث عن «صفات الصانع» تعالى وحكمته وعدله، فطرحوا اشكال المصائب والبلايا ، وكيف انها تنافي حكمته وعدله ، واجابوا عليه بما يرفع هذا التنافي المتوهم ؟

اذن فليس « هيوم » هو اول من انتبه الى هذا الاشكال حتى يعد اعتراضاً حديثاً ، بل لقد كان مطروحاً من قبل في مؤلفات الالهيين الكلامية والفلسفية. بل ان وجود الشرور والبلايا قد دفع بعض الطوائف - في التاريخ وحتى اليوم - الى الاعتقاد بالتعددية في الخالق وهو الاتجاه المسمى بالثنوية، حيث تصوروا ان اله الخير هو غير اله الشر ، وذلك هروباً من الاشكال المذكور . وقد عالج الالهيون هذه المسألة ، عند تعرضهم لمسألة « الخير والشر » في صفحة الكون ، وأعطوا لذلك تحليلات فلسفية ، وتربوية ^(١) سنأتي على ذكرها .

لند اجاب الالهيون على اشكال الشرور والبلايا عن طريقين، وبينوا الحكمة فيها تارة من وجهة فلسفية واخرى من وجهة تربوية ، واليك التحليل الفلسفي اولا ، ثم التحليل التربوي بعد ذلك :

(١) راجع الاسفار ج٧ ص ٥٨ - ١٠٦ ، حيث قد بحث الفيلسوف الاسلامي صدر الدين الشيرازي مسألة الخير والشر ، والمصائب والبلايا في ثمانية فصول بحثاً علمياً وافياً ، وراجع أيضاً شرح المنظومة قسم الفلسفة ، للسبزواري ص ١٤٨ .

التحليل الفلسفي لمسألة الشرور

وحاصل هذا التحليل واجماله هو: ان ما يظن بعض الناس انه من الحوادث الشاذة غير المنظمة ناشيء من نظرتهم الضيقة المحدودة الى هذه الامور ، فلو نظروا الى هذه الحوادث في اطار « النظام الكوني العام » لاذعنوا بانها خير برمتها ، وانها ذات فوائد عظيمة وجمّة تتضاءل بل تضمحل عندها المضار الصغيرة الناشئة منها ، وتكون المسألة كما قال الحكيم الالهي السبزواري :

ما ليس موزوناً لبعض من نعم ففي نظام الكل كل منتظم

وخلاصة القول : ان النظرة الضيقة الى هذه الحوادث وملاحظة العقل البشري اليها من زاوية محدودة وخاصة، دفعته الى الاعتقاد بانها شرور ، في حين انها اذا لوحظت بنظرة واسعة وشاملة ومن خلال ملاحظة النظام العام كانت اموراً حسنة لا بد من وجودها في النظام الكوني الواسع ، فهي اذن شر نسبي وليس بشر مطلق .

هذا هو اجمال الجواب ، وخلاصة التحليل الفلسفي للظواهر الشاذة عن نظام الطبيعة ، وأما تفصيله فيتوقف على بيان امور :

١ - النظرة الانانية الى الظواهر غير المتوازنة :

ان وصف الظواهر المذكورة بانها شاذة عن النظام وانها شرور تتنافى مع ما يدعيه الالهيون من وجود عقل وشعور وتنظيم وراء هذا الكون ، ينبع - في الحقيقة - من نظرة الانسان الى هذه الامور من خلال نفسه ومصالحها، وجعلها محوراً وملاكاً لتقييم هذه الامور .

فعندما يرى انها تعود على شخصه وذويه بالاضرار والافات ينبرى من فوره

الى وصفها بالشرور، والقبح، والقول بانها تتنافى مع وجود عقل شاعر يدبر الكون وشؤونه ، اذ لو كان لهذا الكون مدبر عاقل شاعر لوجب خلو الكون من تلك الظواهر التي تبدو أنها شاذة عن النظام، بل ومضرة كالزلازل والسيول والحشرات القاتلة ، والطوفانات المدمرة .

انه لاينطلق - في الحكم على مثل هذه الظواهر - الا من نفسه ومصالحه الشخصية أو مصلحة من يقربه خاصة ، ويتجاهل غيره وغيرهم من البشر الذين يقطنون في مناطق اخرى من العالم، او الذين عاشوا في غابر الزمان، أو يعيشون في مستقبله ، وتكون هذه الحوادث - التي تبدو في نظره المحدود الضيق شاذة - لازمة ومفيدة لحياتهم .

انه لا يرى الا نفسه أو من يمت اليه في حياته وكأنه لا موجود سواه وسواهم على وجه البسيطة ، وكأن العالم قد خلق خصيصاً له ولاضرابه فقط !!

انه يرى الطوفان الجارف يكتسح مزرعته ، والسيل العارم يهدم منزله ، أو الزلازل الشديدة تززع بنيانه ، ولكنه لا يرى ماتنطوي عليه هذه الحوادث والظواهر من نتائج ايجابية في نقاط اخرى من الحياة البشرية .

وما شبه الانسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرافة تحفر الارض أو تهدم ابنية متداعية مثيرة الغبار والتراب في الجو، فيقضي من فوره بانه عمل ضار وسيء ، وهو لا يدري بان ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ، ويعالج المصابين ، ويهييء لمئات الالاف من المحتاجين الى العلاج وسائل المعالجة ، والتمريض .

ولو وقف على هذه الاهداف النبيلة وهذه الغايات الانسانية لقضي بغير ماقضى ، وحكم بغير ماحكم ، ولوصف ذلك التهديم والتخريب بانه عمل خبير ، وخطوة نافعة ، ولاضير في تصاعد تلك الاغبرة، وتناثر تلك الاتربة في

الجو، وما يرافق ذلك من صعوبة التنفس بعض الوقت مادامت تستعقب مثل ذلك المشروع الانساني العظيم وتمهد له .

ان مثل هذا الانسان المحدود النظرة، الاناني في تقييمه مثل الخفاش الذي يؤذيه النور لانه يقبض بصره، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون ، ويساعدها على الابصار والرؤية ، ويوفر لها امكانية الحياة^(١).

صحيح ان بعض الحيوانات تفترس بعضها، وصحيح ان بعض الحيوانات يبدو انها لاتمت الى الحياة البشرية بصلة قريبة الا انها تؤدي في الطبيعة دوراً لاغنى للحياة البشرية عنها سواء على المدى القريب أو على المدى البعيد كما يقتضيه التعمق في اسرار الاحياء .

قال الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازي :

« واعلم أنه قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض ، وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهياكلها والالات والادوات التي يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخالب والاذافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط والخرق والنهش ، والاكل والشهوة واللذة والجوع وماشاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والوجاع والفرع عند الذبح والقتل فلما فكروا في ذلك ولم تسنح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الاراء ، وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم : ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعض لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للبيد فلماذا قالوا : ان للعالم فاعلين : خيراً ، أو شريراً .

(١) قال الامام أمير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام في وصف الخفاش : « من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء ، ويسطها الظلام القابض لكل شيء » (نهج البلاغة الخطبة ١٥) .
فهل يكون قضاء الخفاش على النور بانه شر ملاكاً لتقييم هذه الظاهرة الطبيعية المفيدة.

وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئياً، وبحثهم عن علل الاشياء
مخصوصاً، ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزئية لان افعال
البارى تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان
يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكروه مخصوصة أحياناً، وهكذا خلق الله الشمس
والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس
والحيوان والنبات من ذلك ضرر.. ولما كان الامر يؤول الى الصلاح الكلي كانت
تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً»^(١).

وعلى هذا فليست هذه الظواهر الطبيعية ضروراً او شذوذاً، فان هذه النظرة
- كما قلنا - ناشئة من انطلاق الانسان في قضائه على هذه الظواهر - من منطلق نفعي
أناني، وأما اذا نظر الى تلك الظواهر من زاوية النظام العام فلا يراها الاخيرات
ضرورية لتعادل النظام ولازمة لاتساقه، ولا استمرار الحياة وبقائها.

٢ - الظواهر حلقات في سلسلة طويلة :

ان مطالعة كل ظاهرة من الظواهر بمعزل عن مطالعة بقية الظواهر في صفحة
الكون مطالعة ناقصة ومبتورة، لا تؤدي الا الى تلك النظرة المتشائمة .
فان الحوادث حلقات مترابطة متسلسلة في سلسلة ممتدة من اقصى الحياة الى
أقصاها، فما يقع الان يرتبط بما وقع في اعماق الماضي، وبما سيقع في المستقبل
في سلسلة من العلل والمعاليل، والاسباب والمسببات .
من هنا لا يكون القضاء على ظاهرة من الظواهر بغض النظر عن ماسبقها
وما يلحقها، وتقييمها جملة واحدة، قضاءً صحيحاً وموضوعياً، ولا النظر اليها دون

هذا الشكل نظراً صائباً يفعله العقل السليم والتفكير المنطقي، فان كل حادثة على البسيطة اوفي الجوتربط ارتباطاً وثيقاً بماسبقها اويلحقها حتى مايهب من النسيم في بيوتنا فانه يرتبط بماحدث اوبماسيحدث، اى ان الحوادث التي وقعت في الكون استوجبت هبوب هذا النسيم وحرارة الهواء، فلا بد للمرء اذن ان يلاحظ جميع الحوادث المرتبطة في هذه السلسلة الطويلة حتى يكون حكمه صحيحاً وموضوعياً، فلولا حظ مجموع ذلك لتغير حكمه وتبدل قضاؤه ولم يصف شيئاً بالشذوذ، ولم يسم شيئاً بالشرور.

واليك فيما يلي بعض الامثلة على ذلك:

١ - اذا وقعت عاصفة على السواحل فانها لاشك تقطع الاشجار ، وتقطع الاكواخ، وتقلب الاثاث والحاجيات في منطقة ما، ولكنها - في نفس الوقت - تنطوي على آثار أخرى في حياة الناس في منطقة أخرى.

فهي مثلاتوجب حركة السفن الشراعية المتوقفة في عرض البحر بسبب سكون الريح ، وبهذا تنقذ ، حياة المئات من ركابها اليائسين من نجاتهم ، وتوصلهم الى شواطئ النجاة، فهي اذن تنطوي على بعض الافات، ولكنها بالنظر الى ارتباطها بحوادث أخرى تعتبر خيراً محضاً.

ان الرياح وان كانت تهدم بعض جدران الاسطح والاسوار - مثلاً - الا انها في نفس الوقت تعتبر وسيلة فعالة في عملية التلقيح بين الاشجار والازهار^(١) ، وتحريك السحب المولدة للمطر^(٢)، وتبيد الدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع والمعامل التي لوبقيت، وتراكت لتعسرت اوتعذرت عملية التنفس لدى

(١) قال سبحانه في الكتاب العزيز : «وارسلنا الرياح لواقح» (الحجر - ٢٢) .

(٢) قال سبحانه ايضا : «وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا

أقلت سبحاً سقناه للدميت» (الاعراف - ٥٧) .

سكان المدن ، والقاطنين حول تلك المصانع ، وغير ذلك من الاثار الطبيعية لهبوب الرياح ، والحلقات الاخرى في هذه السلسلة الطويلة التي تتضاءل عندها بعض الاثار السيئة او تكاد تنعدم بالمرّة .

فبالنظر الى هذا الارتباط لا يبقى مجال لوصف هذه الظواهر بالشذوذ أو الشرور .

٢ - الزلزال وان كان يرافق بعض الخسائر الجزئية او الكبيرة في الاموال والنفوس الا انه - بناء على أن علته على بعض الفروض هو جاذبية القمر التي تجذب نحو نفسها قشرة الارض ، فيرتفع قاع البحر - يوجب ان تصعد مياه البحار والانهر فتفيض على الاراضي المحيطة بها ، وتسقي المزارع والنخيل ، فتتجدد فيها الحياة ، وتوجد بخير العطاء .

فهل يبقى مجال - مع ملاحظة هذه الحلقات وهذا الارتباط بين الظواهر الطبيعية - لان نقضى فيها قضاء عاجلا ، ونلاحظها دون ما يسبقها وما يلحقها ، ودون ما يرافقها من فوائد ، وعوائد طيبة ، ومفيدة .

اجل ان علم الانسان المحدود هو الذي يدفعه الى ان يذهب هذا المذهب ، ويصف هذه الظواهر بانها شرور ، خاصة اذا عرفنا بان تقدم العلوم وتوسعها كشف عن جانب كبير من ذلك الترابط بين حلقات الظواهر ، وجعل الانسان يقف على الفوائد الجمة للكثير من الحوادث التي كان يحسبها زائدة او شاذة عن النظام .

وهنا ندرك سر مقاله سبحانه في الكتاب العزيز عن علم الانسان وقصوره وعجزه اذ قال :

﴿وما اوتيتم من العلم الا قليلا﴾ (الاسراء - ٨٥)

وقال ايضاً :

﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ﴾ (الروم-٧)

ولهذا السبب نفسه نجد الكثير من العلماء المنصفين الذين لم تبهرهم منجزات العلوم ، ولم يغرهم ما حصل لهم من التقدم ، يعترفون بقصور العلم البشري ، ويحذرون من التسرع في القضاء والحكم على الاشياء ، ويدعون الى الانتظار حتى تنجلي الامور مع الزمن حتى ان احدهم وهو العالم الانجليزي الاستاذ «وليم كروكش» مكتشف اشعاع المادة والمخترع لالات كيمياوية كثيرة قال: «من بين جميع الصفات التي عاونتني في مباحثي النفسية وذلت لي طرق اكتشافاتي الطبيعية وكانت تلك الاكتشافات احياناً غير منتظرة، قلت من بين تلك الصفات عندي اعتقادي الصحيح الراسخ بجهلي»^(١) .

وقال الاستاذ « اوليفر لودج » من اكبر علماء الطبيعة الانجليز ومكتشف نظرية التلغراف اللاسلكي :

« ان الشيء الذي نعلمه ليس بشيء في جانب ما يجب علينا ان نتعلمه، وقد يقال ذلك أحياناً بلا اعتقاد، اما بالنسبة لي انا فهو الحقيقة الحرفية»^(٢) .

وقال الدكتور « الكسيس كاريل » العالم البيولوجي الفرنسي عن للانسان وعالمه المعقد والملئ بالاسرار والعجب :

« الانسان آلة معقدة جداً وغير قابلة للتقسيم ، وما من شيء يمكنه التعبير عن الانسان ببساطة ، وليست هناك من طريقة قط لفهم الذات الكاملة للانسان.. ان مناطق واسعة من عالمنا الداخلي مجهولة. ان من الممكن جداً طرح اسئلة كثيرة عن هذه الاشياء التي تثير الكثير من الدهشة والتعجب ، ولكن الحقيقة

(١) على اطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٣٦ .

(٢) على اطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٣٧ .

الواضحة انه لا توجد ردود مقنعة على كل هذه التساؤلات^(١).
ولقد سبق العلماء المسلمون الى تقرير هذه الحقيقة من قبل . وينبغي ان
نعيد هنا ماقاله الحكيم الالهي حول بعض الظواهر الطبيعية التي يتوهم شذوذها
عن النظام الكوني البديع :

ما ليس موزوناً لبعض من نغم فقي نظام الكل كل منتظم

٣ - الشر أمر قياسي :

ان التوحيد في الخلقية يقتضي أن يصدر كل مافي « النظام الامكاني »
جليله وراقيه، من جانب الله سبحانه، فلاخالق سواه وحينئذ ينطرح هذا السؤال:
كيف تصدر الشرور عنه وهو سبحانه خير محض ، واية صلة بين الخير
المحض والشرور ؟

كيف يخلق الله العقارب السامة، والحيات القاتلة، والحيوانات المفترسة
والسباع والضواري وهي كما تبدو شرور ؟

ولقد اجاب الالهيون عن هذا الاشكال في أبحاثهم وأحاديثهم عن مراتب
التوحيد ، فقالوا بان الشر أمر عدمي اي ليس ذات واقعية في صفحة الكون ،
بل هو أمر انتزاعي ، تنتزعه النفس من مقايسة امر الى أمر ، وتوضيح ذلك ،
ان الصفات على قسمين :

١ - ما يكون له واقعية كموصوفه ، مثل ان نقول الانسان موجود ، أو ان
المرتر يساوي ١٠٠ سنتيمتر، وهذا يكون صفة حقيقية ذات واقع خارجي موجود
بالفعل سواء توجه اليه الذهن أم لا ؟

(١) الانسان ذلك المجهول .

٢ - ما لا يكون له واقعية مثل موصوفه ، بل ينتزعه الذهن اذا قايسه بشيء كالكبر والصغر ، فان الكبر ليس شيئاً ذات واقعية خارجية ، وانما هي صفة تدرك بالقياس الى ما هو اصغر منه .

وبعبارة اخرى: ان الصغر والكبر وصفان لا يصدقان على شيء الا بعد مقارنته بشيء آخر .

فالارض مثلا يمكن وصفها بالصغر اذا قيست الى الشمس ، وللکبر اذا قيست الى القمر ، فهما لا يدخلان في حقيقة الارض والا لما صح وصف الارض بهما معاً .

والشروع من هذا القبيل فهي امور قياسية نسبية لاحقائق واقعية ، فان الشر ليس جزء من ذوات الاشياء وانما هو وصف يتصف به الشيء اذا قيس الى امر آخر .

فسم الحية والعقرب وغزارة المطر لا تكون شروراً في حد ذاتها واذا ما قيست بنفسها ، بل ان وجودها سبب لکمال أصحابها ، وموجب لبقائها . انما هي شرور اذا قيست الى الانسان وتضرره بها ، وفقدانه لکمالات معينة بسببها .

فسم العقرب مثلا موجب لبقاء تلك الحشرة نفسها لانه وسيلة لدفاعها عن نفسها فهو خير ولكنه شر اذا قيس الى الانسان ولو حظ تسببه في فقدان حياته .

واذا كان الامر كذلك (اي لم تكن الشرور امور ذات واقعية) لم يتعلق بها خلق بمعنى انها لا تكون قابلة للايجاد لكونها اعلماً لا وجودات .

اي ان اتصاف الشيء بالشرية باعتباره امراً قياسياً وعدمياً لا يحتاج الى موجد وخالق ، وانما يحتاج الى الخلق ذات السم ، وهو - كما عرفت - ليس شراً بالنسبة الى العقرب نفسه .

وهذا هو معنى قولهم : الشرور ليست مجعولة بالذات بل هي مجعولة بالعرض والتبع .

قال الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي »: «اذاتصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي»^(١).

الى هنا نكون قد خرجنا بالنتائج التالية:

- ١- ان وصف الانسان لبعض الظواهر الطبيعية بالشرية انما هو لاجل النظر اليها من زاوية ضيقة وأما اذا لوحظت من زاوية النظام العام فهي موصوفة بالخيرية.
- ٢- ان وصف الانسان لبعض الظواهر الطبيعية بالشرية انما هو قضاء متعجل مبني على ملاحظة الحادثة بمعزل عن أي شيء آخر ، أي من دون ملاحظتها على انها حلقة مرتبطة بحلقات كثيرة موجودة في غابر الزمان أو توجد في مستقبله ، ولو لوحظت بهذا الوصف لاتصفت بالخيرية ، والحسن .
- ٣ - ان بعض الحشرات والضواري والسباع ومالها من اجهزة فتاكة مما يصفها الانسان بالشرية لا يكون الموجود منها سوى ذات تلك السباع والحشرات واجهزتها المفيدة لها ، وأما اتصافها بالشرية فهو أمر انتزاعي لا وجود له ، بل ينتزعه الذهن اذا قاسها الى مالايلائمها ، فهو ليس الا أمراً ذهنياً لا خارجياً ، وبهذا لا يدخل في اطار الخلق .

ومن كل ذلك تبين - من الوجهة الفلسفية - ان تلك الامور لاتكون الا شروراً نسبية لاشروراً مطلقة، فلا بأس بخلقها لاحتوائها على النفع الكثير واليك تحليل هذه الامور من ناحية الآثار التربوية .

الآثار التربوية للمصائب والبلايا :

قد اتضح مما سبق أن تسمية الانسان لبعض الحوادث الكونية بالشرور

ينبع - في الحقيقة - من ضيق نظرتة الى مايقع في صفحة الكون ، او أنانية تفرض عليه أن يقيس جميع الامور بمصالحه ومصالح ذويه بحيث لو لاحظ تلك الحوادث بنفسها ومع مالها من الارتباط الوثيق ببقية الحوادث الاخرى، ومالها من آثار ايجابية في حياة الناس في امكنة اخرى، لما وصفها الا بالخيرية والحسن .

ولقد كان هذا هو التحليل الفلسفي الذي مر ، بيد ان هناك اجابة اخرى على هذا السؤال وهو ان لهذه الحوادث « آثاراً تربوية » مهمة في حياة البشر المادية من جانب ، كما انها توجب ازاحة الغرور ، والغفلة عن الضمائر والعقول من جانب آخر .

واليك فيما يلي توضيح هذه الآثار والثمار واحدة بعد الاخرى :

أ - المصائب وسيلة لتفجير القابليات :

يحط الانسان قدمه على هذه الارض وهو يحمل في كيانه جملة كبيرة من القابليات والموهب التي تبقى في مرحلة القوى وفي صورة الطاقات المعطلة المخزونة ، الا أن تتوجه اليها صدمة قوية تحرك القابليات ، وتفجر الموهب، وتظهر المعادن ، وتصل الجواهر .

وبعبارة واضحة : اذا لم يتعرض الانسان للمشاكل في حياته فان قابلياته ومواهبه المكنونة بين جوانحه ستبقى جامدة هامة لاتنمو ولاتتفتح ، بل تبقى في مرحلة القوة والذخيرة المهملة فاذا تعرض الانسان للمشاكل والمحن تفتقت فيه تلك القابليات، ونمت تلك الموهب، وانتقلت الطاقات الكامنة من مرحلة القوة الى مرحلة الفعلية، وتفتحت فكره ، وتكامل عقله .

ولا يعني هذا أن يعمد الانسان بنفسه الى خلق المشاكل ، واثارة الشدائد

والمصائب وجرها الى نفسه ابتداءً، بل يعني ان يستقبلها الانسان - اذا جاءت - برحابة صدر ، ويستفيد منها في تفجير قابلياته ، وتنمية مواهبه ، واذكاء عقله ، وتقوية روحه ، لا ان يستسلم امام عواصفها ، أو ينهزم او ينهار ، فلا يحصد الا الخسران ، ولا يقطف الا ثمرة السقوط المرة .

ان البلايا والمصائب والمحن خير وسيلة - لو أحسن المرء استغلالها واستخدامها - لتفجير الطاقات ، بل تقدم العلوم ، ورفقي الحياة البشرية .

فهاهم علماء الحضارة يصرحون بان أكثر الحضارات لم تتفتق ولم تزدهر الا في أجواء الحروب والصراعات والمنافسات حيث كان الناس يلجأون فيها الى استحداث وسائل الدفاع في مواجهة الأعداء المهاجمين ، أو اصلاح ماخلفته الحروب من دمار ونقص وتخلف ، أو تهيئة ما يستطيعون به على مقاومة الحصار ، مثلاً .

فقد كانت - في مثل هذه الظروف - تتفتق المواهب وتتحرك القابليات لملافاة مافات ، وتكمل ما نقص وتهيئة ما يلزم .
قال العلامة الطباطبائي في هذا الصدد :

«ان البحث الدقيق في العوامل المولدة للسجايا النفسانية بحسب الاحوال الطارئة على الانسان في المجتمعات يهدى الى ذلك فان المجتمعات العائلية، والاحزاب المنعقدة في سبيل غرض من الاغراض الحيوية دنيوية أو دينية في اول تكونها ونشأتها تحس بالموانع المضادة والمحن الهادمة لبنيانها من كل جانب فتنبه قواها الدافعة للجهاد في سبيل هدفها المشروع عندها ويستيقظ ما نامت من نفسياتها للتحذر من المكاره ، والتفدية في طريق مطلوبها بالمال والنفس . ولاتزال تجاهد وتفدي ليلها ونهارها ، وتتقوى وتتقدم حتى تمهد لنفسها فيها بعض الاستقلال ويصفو لها الجو بعض الصفاء ، وتأخذ بالاستفادة

من فوائد جهدها^(١) .

ثم اننا لاندعي بأن هذه النتائج والثمار توجد دائماً في جميع الحوادث والكوارث ، وانما في اغلبها .

فان اغلبية هذه المصائب والبلايا تعطي دفعة قوية لقابليات الافراد ، وتطرد الكسل عن نفوسهم والجمود عن افكارهم .

ليس الحديد يزداد قوة وصلابة كلما تعرض للنار ، وليس السيف يزداد حدة وقاطعية كلما تعرض للمبرد .

ومن هنا فان الوالدين اللذين يعمدان الى تربية ولدهما تربية ناعمة مرفهة بعيدة عن الصعوبات والشدائد لا يقدمان الى المجتمع الانساناً هزيباً ضعيف الارادة فاقد الطموح ، اشبه مايكون بالنبتة الغضة في مهب الريح ، بل والتبنة الخفيفة الوزن امام هبوب العاصفة تأخذها يميناً وشمالاً .

واما الذي ينشأ نشأة خشنة محفوفة بالمشاكل والمصائب ، والمصاعب والمتاعب ، فانه يكون اشبه بالصخرة الصلبة التي تنكسر عليها كل السهام ، وتنحطم عندها كل العواصف أو كما وصف الامام علي - عليه السلام اذ قال :

«الان الشجرة البرية أصلب عوداً والروائع الخضرة أرق جلوداً ، والنباتات البدوية أقوى وقوداً ، وابطأ خموداً»^(١) .

والى هذه الحقيقة ذاتها يشير قوله سبحانه :

« فعسى ان تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً » .

(النساء - ١٩)

(١) الميزان ج ٩ ص ١٢٤ .

(١) نهج البلاغة الرسالة رقم ٤٥ .

وقوله تعالى :

﴿فان مع العسر يسرا * ان مع العسر يسراً﴾ .

(الانشراح ٥ - ٦)

وقوله سبحانه :

﴿فاذا فرغت فانصب * والى ربك فارغب﴾

(الانشراح ٧ - ٨)

أي تعرض للنصب والتعب بالاقدام على العمل والسعي والجهد كلما فرغت من العبادة وكان النصر والمحنة حليفان لا ينفصلان ، واخوان لا يفترقان .
وخلاصة القول : ان القدرة على المقاومة والظفر بالنجاح يتوقف على صلابة الانسان الحاصلة من المرور بالصعوبات والمشاق ، ليزداد قوة الى قوة ، وتماسكاً الى تماسك كما يزداد الحديد صلابة اذا تعرض لمطرقة الحداد ، ولكي يخلص عقله وروحه من علائق الكسل والجمود كما يخلص الذهب من الشوائب اذا تعرض لالسنة الذهب .

ب - المصائب والبلايا جرس انذار:

ان التمتع بالمواهب المادية ، والاستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الاخلاقية .

فكلما ازداد الانسان تعمقاً في اللذائذ والنعم ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية ، وربما انتهى به الحال الى ان ينسى نفسه بالمرة .

وهذه حقيقة يلمسها كل أحد في حياته، وحياة غيره كما يقرأوه في صفحات

التاريخ .

فلا بد - حينئذ - من وخزة للضمير، وهزة للعقل .. لا بد من جرس للانذار

يذكر الانسان بنفسه وبفقيه من غفوته ، وينبهه من غفلته ، وليس هناك ما هو أنفع - في هذا المجال - من بعض الحوادث التي تغير رتبة الحياة ، وتقطع على الانسان شروده وغفلته ، ولهوه ولذته ، فاذا انقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات ، واعترضت لذته بعض المنغصات ، استيقظ من نومه ، وادرك عجزه ، وتخلي عن غروره ، وخفف من طغيانه .

ان السذي يعيش حياة ناعمة رتيبة يشبهه الى كبير من يركب في سيارة يقودها سائق ، تسير على طريق مبلط فيغط في نوم عميق ، لا يستيقظ منه الا اذا كبس السائق على فرامل السيارة فجأة ، وتوقفت دون سابق اخبار ، أو مر على قطعة غير مبلطة ، فاحدث رجفة قوية .

ولهذا تعتمد الاجهزة المسؤولة عن الطرق والمواصلات الى غرس بعض القطع الناتئة على متن الطرق حتى يوجب ذلك تنبيه السائقين بسبب ماتحدثه من هزات للسيارة كيلا يستسلموا للنوم ، والنعاس .

ولاجل ذلك يتضح وجه ربط الطغيان باحساس الغنى والاستغناء في الكتاب العزيز اذ يقول سبحانه :

﴿ ان الانسان ليطغى * ان رآه استغنى * ﴾ (العلق - ٦ - ٧)

كما ولاجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بانها لفائدة الذكري ، فالرجوع الى الله ، والتضرع اليه .
يقول سبحانه في هذا الصدد :

﴿ وما أرسلنا في قرية من نبي الا اذا أخذنا اهلها بالبأساء

والضراء لعلهم يضرعون * ﴾ (الاعراف - ٩٤)

ويقول أيضاً :

﴿ ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم

يذكرون ﴿

(الاعراف - ١٣٠)

فالإيتان تصرحان بان المصائب والبلايا سبب لتضرع الانسان الى الله ، وتذكره ، فهو اذا نسي الله في غمار الشهوة والمادية، يقظته المحنة وذكرته بالله، اذ بها يدرك انه فقير عاجز لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً، وان اللذة الدنيوية لذة عابرة ، وشهوة متصرمة وانه لا ملجأ له ، ولا معين الا الله .

وهكذا تكون البلايا والمصائب سبباً ليقظة الانسان ، وتذكره ، وتنبهه وتضرعه الى الله ، فهي بمثابة صفة الطيب على وجه المريض المبتنج التي لولاها لانقطعت حياة المريض وتعرضت لخطر الموت .

وهكذا توجب المحن والمصائب (التكامل الاخلاقي) كما توجب (التفتح العقلي) على ما عرفت في النقطة الاولى ، وقد يتخذ الانسان من النوازل والمحن وسيلة لتذكره ويقظته والتخلي عن غروره وعندئذ تكون البلايا نعماً الهية في حق الانسان.

وقد لا يتخذ منها أي موقف أبداً فتكون في هذه الحالة - بالذات - مصيبة عليه ، وكرامة في حياته .

ج - البلايا سبب للعودة الى الحق :

ان للكون هدفاً ، كما ان لخلق الانسان هدفاً كذلك ، وليس الهاف من خلق الانسان الا أن يتكامل في جميع أبعاده ، وما بعث الانبياء ، وانزال الكتب والشرائع الا لتحقيق هذا الهدف العظيم ، والغاية السامية .

ولما كانت المعاصي والذنوب من أكبر الاسباب التي توجب بعد الانسان عن الهدف الذي خلق الانسان من أجله ، وتعرقل مسيرة تكامله ، لان السذي يعيش طيلة حياته في الكذب والنفاق وغيرها من المعاصي لا يمكن أن يتوصل الى

هدف الخلقة بل يبقى كالحيوان غائب الرشد سادر الفكر، كان لا بد من صدمة تعيده الى رشده ، وترده الى صوابه وكذلك تفعل البلايا والمصائب فانها بقطعها نظام الحياة وايقافها للانسان العاصي على نتائج أعماله توجب رجوعه الى الحق وعودته الى العدالة ، أو تدفعه الى أن يعيد النظر في سلوكه ومنهجه في الحياة على الاقل .

ان القرآن الكريم يشير الى هذه الحقيقة - بوضوح لا ابهام فيه - اذ يقول:
﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس
ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾ (الروم - ٤١)
ويقول سبحانه في آية اخرى :

﴿ولو ان أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات
من السماء و الارض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا
يكسبون﴾ (الاعراف - ٩٦)

نقطتان هامتان :

ويجدر بنا في ختام هذا البحث أن نشير الى نقطتين هامتين :
الاولى: ان بقاء الحياة على نمط واحد ووتيرة واحدة يوجب ملل النفس وكلل الروح ، وتعب العقل فلا تكون الحياة محببة لذيدة الا اذا تراوحت بين المر والحلو ، والجميل والقبيح ، والمحبوب والمكروه ، اذ لا يمكن معرفة السلامة الا عند العيب ، ولا الصحة الا عند المرض ، ولا العافية الا عند الاصابة بالحمى ، ولا تدرك لذة الحلوة الا عند تذوق المرارة .

وبالجملة لولا المرض لما علمت قيمة الصحة ، ولولا الشتاء لما عرفت قيمة الصيف ، وهكذا .

ومن هنا نجد البنائين والمهندسين اذا بنوا داراً تفننوا في بناء الجدران والسقوف فبنوها متموجة متعرجة لامسطحة خالية من أية تعرجات وتموجات لان النفس الميالة بطبعها الى التنوع لانتراح الا برؤيتها للجدار المتنوع الاشكال والسطوح .

ولعل لهذا السبب كانت الوديان الى جانب الجبال والاشواك الى جانب الورد ، والثمار المرة الى جانب الثمار الحلوة ، والماء الاجاج الى جانب الماء العذب الفرات ، وعبور الأنهر والمياه عبر الجداول المتعرجة الملتوية في بطون السهول والودية .

ان المصائب وان كانت مرة غير مستساغة ، ولأمانوسة المذاق الا انها تبرز من جانب حلاوة الحياة وقيمة النعم ، وأهمية المواهب .
فجمال الحياة وقيمة الطبيعة ينشئان من هذا التنوع والانتقال من حال الى حال ، والتبدل من وضع الى آخر .

الثانية : ان هناك من المحن ما ينسبها الانسان الجاهل الى خالق الكون والحال ان أكثرها من كسب نفسه ونتيجة منهجه .

فان الانظمة الطاغوتية هي التي سببت تلك المحن واوجدت تلك الكوارث ولو كانت هناك انظمة قائمة على قيم الهية لماتعرض البشر لتلك المحن ولما اصابته اكثر تلك النوائب .

فالتقسيم الظالم للثروات - مثلاً - هو الذي سبب في تجمع الثروة عند قلة قليلة، وانحسارها عن جماعات كثيرة، وتوسع الطائفة الاولى بكل وسائل الوقاية والحماية ضد الامراض والحوادث، وحرمان غيرهم منها هو الذي جعل الطائفة الفقيرة المحرومة من المال والامكانيات اكثر عرضة للكوارث بسبب فقدهم لوسائل الوقاية من الامراض ، والحماية من النوازل .

ولهذا يكثر الدمار والخراب والخسائر المالية والروحية بسبب الزلازل والسيول في القرى والارياف ويقل ذلك في المدن التي تتمتع باعلى مستويات الوقاية والحماية والحصانة .

ولوان الناس سلكوا السبيل الالهي المرسوم لهم ، وراعوا العدالة في تقسيم الثروة والامكانيات لما تضرر احد بهذه النوازل والحوادث، وكان الجميع في أمن من تبعاتها على السواء .

فالانظمة المجحفة ، وخروج الناس عن السبيل الالهي القويم الذي يكفل توفير وسائل العيش والسلامة للجميع على السواء هو من الاسباب الرئيسية التي توجب تعرض الناس للمحن والكوارث .

اشكالات « هيوم » الستة:

ونذكر في ختام هذا البحث مجمل اشكالات « هيوم » الستة كما وعدنا بذلك في مطلعنا ، وهذه الاشكالات هي :

١- ان برهان النظام لا يتمتع بشرائط البرهان التجريبي لانه لم يجرب في شأن عالم آخر غير هذا العالم .

٢- ماذا يمنع من ان نعتقد بان النظام السائد في عالم الطبيعة يدار من قبل عامل كامن في نفس الطبيعة ، اى ان النظام يكون ذاتياً للمادة ؟

٣- من اين ثبت ان النظام الموجود فعلاً هو «النظام الاكمل» لاننا لم نلاحظ مشابهاه حتى نقيس به ؟

٤- من يدري لعل خالق الكون جرب صنع الكون مراراً حتى اهتدى الى النظام الفعلي ؟

٥- لو فرضنا أن برهان النظام اثبت وجود الخالق العالم القادر ، بيد انه

لا يدل مطلقاً على الصفات الكمالية كالعدالة والرحمة التي يوصف بها.
٦ - هناك في الطبيعة ظواهر وحوادث غير متوازنة خارجة عن النظام وهي لا تتفق مع النظام المدعى ولا مع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون .

الاجوبة الاجمالية :

والجواب على الاعتراض الاول (الذي يقول بان البرهان المذكور لا يتمتع بشرائط البرهان التجريبي) هو ان مطالعة ماهية النظام السائد في الكون تدفع العقل الى القول بانه لا يمكن ان يصدر هذا النظام عن طريق الصدفة والاتفاق بل لابد من دخالة شعور وعقل في ايجاد هذا النظام البديع .

والجواب على الاعتراض الثاني (الذي يرتبط بإمكان نشوء النظام الكوني من ذات المادة او من عامل داخلي في نفس المادة) هو ان هذا الاحتمال هو نفس ما سنعالجه في بحث « نظرية خاصية المادة » ونثبت بطلانه وفساده .

والجواب على الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة هو ان هذه الشبه والاشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظام ومدى ما يسعى الى اثباته .

فقد تصور صاحب هذه الاعتراضات ان « برهان النظم » هو البرهان الوحيد الذي يمتلكه الالهيون في قضايا العقيدة المرتبطة بالخالق سبحانه ، في حين ان رسالة « برهان النظام » تلتخص في اثبات ان النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة ، بل وجد بفعل عقل وشعور ، ومحاسبة وتخطيط وبعبارة اخرى: اثبات ان للنظام الكوني خالقاً صانعاً .

واما أن هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الازلي الابدی

أم لا ، فهو امر لا يتكفل باثباته هذا البرهان ، ولا انه من رسالته ومقتضاه بل لابد في هذا المورد من الاستفادة من براهين أخرى مثل برهان « الامكان » او برهان « امتناع التسلسل » الذي سيأتى بيانه على وجه التفصيل في الابحاث القادمة .

وخلاصة القول : ان برهان النظام يكشف عن وجود فاعل ذى عقل وادراك وراء نشأة هذا الكون واما خصوصيات هذا الفاعل فلا بد من التماسها من أدلة اخرى .

ونعود لنقول : أن « هيوم » تصور ان برهان النظام قادر على اثبات جميع معتقدات الالهيين حول الله ، في حين ان هذا البرهان لا يفي باكثر من اثبات أن لهذا النظام البديع صانعاً خالقاً ، واما صفاته مثل كونه واجب الوجود او ممكن الوجود ، قديماً ، او حادثاً ، واحداً او متعدداً ، محدوداً او مطلقاً ، ذا علم وقدرة مطلقتين ام لا ، وان كمالاته موجودة في ذاته بالفعل ، أم انها تحصل في ذاته تدريجاً عن طريق التجربة ، عادلاً ام لا ، رحيماً ام لا فاثبات اونفي ذلك كله خارج عن رسالة هذا البرهان (أي برهان النظم) ونطاقه ومؤداه ، بل لابد من التماس هذه الامور وامثالها من براهين اخرى .

بهذه المقدمة العاجلة تبين الجواب الاجمالي على مجموع الاشكالات

الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) ، واما الاجوبة شبه التفصيلية فهي :

اما الاشكال الثالث فجوابه هو : أن اكملية النظام الفعلي لا ترتبط ببرهان النظام ، فرسالة هذا البرهان ليست اكثر من اثبات هدفية في هذا الكون . واستحالة صدوره عن طريق الصدفة ، اذ النظام البديع يدل على أن فاعل هذا الكون متصف بالقدرة والعلم سواء كان النظام هو « النظام الاكمل » أولاً ، لان برهان النظام لا يتكفل ببيان واثبات وصف فعل هذا الفاعل (وهو الاكملية) .

وأما الأشكال الرابع الذي يرتبط بالعلم الالهي وهل أنه فعلي أم لا ، فجوابه الاجمالي هو أن العلم الالهي « علم فعلي » ولا سبيل للقوة والامكان الى ذاته ليكون علمه علماً بالقوة ، وحاصلاً من القوة الى الفعلية عن طريق التجربة .

وبعبارة اخرى ، ان علمه وادراكه كله حاصل بالفعل وليس شأنه شأن الموجودات الامكانية التي يزداد علمها ، ويتكامل ادراكها شيئاً فشيئاً ، وتنتقل من مرحلة القوة الى مرحلة الفعلية تدريجاً .

هذا وللغلاسة - في هذا المجال - قاعدة يعتبر مضمونها افضل جواب على الاشكال الرابع وهي قولهم : « واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات » .

وأما الاشكال الخامس الذي يرتبط بالصفات الالهية الاخرى كالعدل ، والرحمة وغيرهما فجوابه: ان برهان النظام لا يهدف اثبات هذه الصفات ، فذلك خارج عن رسالته ، بل لابد من اثبات هذه الصفات بأدلة اخرى سنعرض لها في بحث « الصفات الالهية » . هذا الى جانب أن واجب الوجود واجد لجميع صفات الكمال ، فليس من كمال الا وهو متصف به ، ثابت في ذاته .

وأما الاشكال السادس فهو مما يمكن القبول بارتباطه ببرهان النظام ، لان الحوادث غير المتوازنة كالسيول والطوفانات والزلازل المدمرة لاتتفق - حسب النظرة السطحية - مع وجود عقل وشعور وراء النظام الكوني ، وقد بحثنا حول هذا الاشكال ، وتبين الجواب بما لم يدع مجالاً للشك .

وعلى هذا الاساس لا يرد من اشكالات « هيوم » الستة على برهان النظام سوى اشكالين فقط ، وقد مرت الاجابة عنهما في البحثين السابقين فراجع .

ابرز الادلة على وجود الله الخالق

البرهان الثاني

حدوث المادة يدل على محدثها

يعتبر الحدوث والقدم من اوضح المفاهيم عند الجميع ، بحيث لم تكن هناك حاجة الى تفسيرهما وشرحهما ، غير اننا - لمزيد التوضيح - نقول : ان الحادث يطلق - في العرف - على الكائن في عمود الزمان ، وتطلق الحادثة على الظاهرة الطبيعية .

وان القديم يطلق على من عمر زمنياً طويلاً ، والمقصود من الحادث والقديم في المقام معنى يقرب مما اشير اليه .

فالحادث - في هذه البحوث - هو «الموجود المسبوق بالعدم» اي الذي لم يكن ثم كان .

والقديم هو «الموجود غير المسبوق بالعدم» اي الذي كان وجوده أزلياً ولم يكن له اي بداية .

ثم ان الشيء الحادث لكونه وجد بعد أن لم يكن موجوداً ، بحاجة الى «علة» تأتي به الى حيز الوجود لما ثبت في «قانون العلية»، واحتياج الممكن الى علة .

فلو ثبت أن العالم - بعمامة اجزائه المادية وصورها - حادث لزم ان يفترض له محدث اخرجه من العدم ، وافاض عليه الوجود . فهاهنا مقدمتان (احدهما صغرى والاخرى كبرى) ونتيجة ، وهي كالتالي :

١ - الصغرى تتكفل باثبات حدوث العالم .

٢ - الكبرى تتكفل باثبات احتياج كل حادث الى محدث وعلّة .

٣ - النتيجة وهي ان العالم محتاج الى محدث اذن .

ولما كانت المقدمة الثانية (اي الكبرى) ثابتة عند الجميع لاعترافهم باحتياج كل حادث الى علّة محدثة يتحتم تركيز البحث على اثبات الصغرى اي اثبات كون العالم حادثاً بمادته وصورته .

* * *

ومن الضروري ان نلفت نظر القاريء - هنا - الى نكتة سبق ان اشرنا اليها وهي: ان ثبتت فرقاً اساسياً بين برهان « حدوث المادة » هذا ، و « برهان النظام » الذي قد مر تفصيله بصوره الاربعة .

فان الثاني (اي برهان النظام) ليس مبنياً على حدوث المادة ، وانما هو مبني على خضوع هذا العالم لنظام متقن ، ومحاسبة دقيقة ، اذ أن مثل هذا النظام المتقن والمحاسبة الدقيقة لا يمكن ان تكون وليدة الصدفة العمياء ، ولاناشئة من المادة ، ولانها مقتضى خاصيتها بل هو من فعل خالق مبدع ، وعقلية جبارة وراء المادة .

ومثل هذا الاستنتاج من النظام السائد على الكون يحصل للمرء سواء اعتقد بحدوث المادة او ازليتها ، وسواء قال بان النواة الاصلية لهذا الكون قديمة او حادثة .

فبرهان النظم يتمشى مع القول بحدوث المادة ومع القول بقدمها أيضاً .

نعم ان القول بقدم المادة يتنافى مع توحيد القديم ، ووحداية الازلي سبحانه وتعالى وستعرف عند بحثنا للصفات الالهية انحصار القديم في الله سبحانه دون سواه .

أما البرهان الحاضر (اعني برهان حدوث المادة) فهو يقوم على اثبات حدوث المادة، ولهذا فاننا نهدف هنا الى اثبات وجود الخالق من خلال اثبات حدوث المادة ، وتواجدها بعد العدم ، وابطال أزليتها .

ولما كنا في غنى عن البحث في اي شيء سوى اثبات حدوث نفس المادة نركز البحث عليه فاذا ثبت حدوثها ألحقنا بها الكبرى، وهي القاعدة المسلمة عند الجميع اعني «احتياج كل حادث الى علة» وحصلنا على المطلوب وهو احتياج هذا العالم الى خالق محدث له .
ولاجل ذلك نشرع في هذا الامر فنقول :

اثبات حدوث المادة

ان حدوث المادة يمكن اثباته بطريقتين :
الاول: الطريق العلمي الذي يستند الى معطيات الفيزياء الحديثة والعلوم الطبيعية والتجريبية .

الثاني: الطريق الفلسفي الذي يعتمد على البراهين العقلية والفلسفية .
وما نحن نبدأ بالاول ثم نذكر الثاني بعده .

* * *

حدوث المادة من زوايا العلم التجريبي:

لقد اثبتت العلوم الطبيعية الحديثة ان الكون يسير باتجاه موت حراري

وشيوخوخة يصطلح عليها في الفيزياء بالانثروبي فقد توصل اسحاق نيوتن ،
نتيجة تحقيقاته الى أن العالم يتجه - باستمرار- نحوالتفكك والتحلل، والبرود
والاهتراء ، وسيأتي اليوم الذي تتساوى فيه كل الاجسام في حرارتها ، وتغدو
كالماء الذي استقر في الاواني المستطرفة بصورة متساوية السطوح ، وحينئذ
ستوقف كل حركة ، ويترك الصخب والضجيج مكانهما للجمود والسكوت ،
وتترك الحياة مكانها للموت .

لقد اثبت من خلال دراسته للحرارة انه في جميع التغيرات الحاصلة
في الحرارة يتحول قسم من « الطاقة ذات الوجود الحراري » الى « طاقة غير
ذات وجود حراري » ولايمكن العكس أي ان تنتقل الطاقة غير ذات الوجود
الحراري الى الطاقة ذات الوجود الحراري .

ويسمى هذا بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية الذي يسمى بقانون الطاقة
المتاحة أيضاً .

فهذا الكشف يثبت ان الحرارة تنتقل بصورة تدريجية من وجود حراري
الى عدم حراري والعكس غيرممکن ، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من وجود
حراري عدم الى وجود حراري أكثر، ويعني هذا ان يأتي وقت تتساوى فيه
حرارة جميع الموجودات وحينذاك لاتبقى أية طاقة مفيدة للحياة والعمل
والتحرك ، ويترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيماوية والطبيعية وتنتهي
الحياة .

اذ أن وجود الحركة والحياة في هذا الكون انما هو نتيجة التفاوت
والاختلاف الموجود بين أجزائه في الحرارة، فاذا انتقلت الحرارة من الاجسام
الحرارية الى الاجسام الاخرى وتساوت الحرارة في الجميع وحلت البرودة
مكان الحرارة لم يبق مجال للتفاعل الذي هو نتيجة الاصطكاك بين الاجزاء

المتفاوتة والفعل وردة الفعل .

هذا هو الاصل العلمي الذي اتفقت عليه كلمة علماء الفيزياء الحديثة ،
ونحن نستج من هذا الاصل « حدوث المادة » بالبيان التالي :

الاستنتاج الفلسفي من القانون الحرارى :

ان الكشف المذكور يعد دليلاً قوياً على حدوث الكون اذ لو كان هذا
العالم المادي أزلياً لزم أن تبرد فيه الحرارة منذ زمن بعيد ، وان تنعدم فيه الحياة
منذ وقت طويل ، لان العالم محدود في طاقاته فكيف يمكن أن يكون هذا العالم
موجوداً منذ الازل الى الان وهو يفقد كل يوم هذه الكمية الهائلة من حرارته
نتيجة الانفجارات المتلاحقة في ذراته؟!!

وبعبارة ثانية : ان العالم لو كان أزلياً لكان ينبغي أن تنعدم الحياة والحركة
فيه منذ أقدم العصور نتيجة فقدان أجزائه للحرارة ، وانتقال طاقاتها المتاحة الى
طاقة غير متاحة ، وتوقف العمليات الطبيعية والكيميائية ، وللزم أن لانجد على
الارض أي أثر للحياة والاحياء، وأن لا يبقى الى الان أية حرارة للشمس لحصول
الموت الحراري الذي أشار اليه الكشف المذكور منذ زمن بعيد ، نظراً
للكمية المحدودة للحرارة في الكون .

فنستنتج من ذلك ان لهذا الكون بداية وانه حادث ، وليس أزلياً، فالكون
يشبه السراج النفطي الذي يفقد أجزاء من وقوده عند الاضاءة باستمرار فلا يمكن
أن يكون مشتعلاً منذ الازل اذ يلزم من ذلك أن ينتهي نطفه ووقوده منذ وقت
طويل لان الوقود المحدود لا يمكن أن يبقى الى الابد .

فاذا وجدناه لايزال مشتعلاً استنتجنا من ذلك كونه حادثاً ، وعرفنا ان اشتعاله
واضاعته لم تكن من الازل .

ان نظامنا الشمسي بل مجرتنا التي يعتبر هذا النظام الشمسي جزءاً صغيراً منها أشبه ما يكون بالسراج النفطي المذكور الذي تنتهى طاقاته لان هذه المجرة تملك طاقات محدودة فلو كانت هذه المجرة قديمة في وجودها وانفجاراتها لزم أن يكون قد انتهى كل ما فيها من الطاقات، ولزم أن لا نرى الان أي أثر للعمليات والتفاعلات الطبيعية والحال اننا نشاهد استمرار هذه العمليات والتفاعلات ، ونلاحظ - تبعاً لذلك - استمرار مظاهر الحياة التابعة لذلك ، وهذا يكشف بجلاء - عن وجود بداية لهذا الكون ، ويبطل القول بأزليته وقدمه .

ونعود لنقول توضيحاً للبرهان الحاضر: ان علماء الفيزياء قد قاموا باثبات أصل علمي وهرقانون الانتروبي الذي يعني حصول الشيخوخة التدريجية للكون. غير اننا نستنتج من هذا الاصل العلمي أصلاً فلسفياً وهو « حدوث مادة العالم » وذلك بأنه لو كانت المادة ، وانفجاراتها الملازمة لها قديمة وأزلية للزم أن ينفذ كل ما فيها من الطاقات لضرورة انتهاء كل طاقة محدودة اذا كانت فعالة في زمن غير ممتناه وغير محدود .

ولابأس في بناء أصل « فلسفي » على أصل « علمي » ثابت بالتجربة كما هو محقق في موضعه .

على اننا لم ننفرد بمثل هذا الاستنتاج فقد سبقنا اليه بعض المحققين من العلماء والمفكرين وهانحن نذكر بعض نصوصهم .

١ - يقول الدكتور « ادوارد لوثر كيسيل » في الرد على من يقول بأزلية هذا الكون :

« ... ولكن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ هذا الرأي الاخير (أي القول بأزلية الكون) فالعلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً فهناك انتقال حراري مستمر من الاجسام المحارة الى

الاجسام الباردة ، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارة فترتد من الاجسام الباردة الى الاجسام الحارة ، ومعنى ذلك أن الكون يتجه الى درجة تساوى فيها جميع الاجسام وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيميوية أو طبيعية ، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون ، ولما كانت الحياة لاتزال قائمة ، ولاتزال العمليات الكيمويوية والطبيعية تسير في طريقها، فاننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً ، والا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط في الوجود ، وهكذا توصلت العلوم دون قصد الى ان لهذا الكون بداية ، وهي بذلك تثبت وجود الله لان ماله بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ نفسه ولا بد له من مبدئ ، أو من محرك أول أو من خالق هو الاله «^(١) .

٢ - يقول الدكتور « فرانك آلن » :

« ... ولكن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً وأنها سائرة حتماً الى يوم تصير فيه جميع الاجسام تحت درجة من الحرارة البالغة الانخفاض هي الصفر المطلق ، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الاجسام الى الصفر المطلق بمضي الوقت .

أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والارض الغنية بأنواع الحياة فكلها دليل واضح على أن أصل الكون وأساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة فهو اذن حدث من الاحداث ومعنى ذلك انه لا بد لاصل الكون من خالق أزلي ليس له بداية «^(٢) .

٣ - يقول الدكتور « دونالد روبرت كار » :

(١ و ٢) : الله يتجلى في عصر العلم ص ٢٧ و ٦٠ .

ان هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً ، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر اشعاعية ، ويتفق هذا الرأي مع القانون الثاني للديناميكا الحرارية^(١).

سؤال وجواب :

لقائل ان يقول : يمكن ان تكون المادة ذاتها قديمة وأزلية ، ولكن السبب الذي صانها من الموت الحراري الى الان هو عدم وقوع هذه الانفجارات فيها منذ الازل ، بمعنى أن المادة كانت راکدة متساوية الاجزاء منذ الازل ، ولمدة طويلة جداً ثم حدث فيها الانفجار ، ولهذا بقيت حية نشطة الى الان ، وفي هذه الصورة كيف يصح الاستنتاج المذكور ؟ !
ولكن الاجابة على هذا السؤال واضحة فان فرض كون المادة راکدة منذ الازل خالية عن الانفجارات ، ثم فرض حصول الانفجار فيها في الزمن اللاحق ، يستلزم وجود عامل يضع نهاية لذلك البرود والركود ، وهذا العامل لا يخلو عن ان يكون عاملاً كامناً في ذات المادة او خارجاً عنها .

أما الاول فيتوجه اليه سؤالان :

١- ان العامل الموجود في ذات المادة والذي سبب الانفجار فيها فيما بعد قد كان مقروناً بها فلماذا لم يؤثر فيها ، ولماذا لم يسبب الانفجار في تلك الازمنة غير المتناهية الماضية .

٢- أن هذه الفرضية تستلزم الدور الباطل لان أي نوع من أنواع التأثير ، وايجاد الانفجار يتحقق اثر زوال حالة التساوي الحراري في المادة ، ولا يتحقق الزوال الا بسبب التفجر في المادة حتى تصير المادة مثل المائع المختلف السطوح وهذا هو الدور الواضح فما الجواب ؟

وبعبارة اخرى: ان زوال حالة الركود والسكون يتوقف على تحقق الانفجار

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٨٥ .

بينما تحقق الانفجار يتوقف على زوال حالة الركود وصيرورة المادة قابلة لتحقيق الانفجار فيها .

هذان هما السؤالان اللذان يتوجهان الى من افترض كون العامل للانفجار داخلياً .
 واما اذا افترضنا ذلك العامل عاملاً خارجياً عن المادة فهو اعتراف بقوة
 عليا خارجة عن الطبيعة مسيطرة عليها، مسيرة لشؤونها وهذا هو القول بوجوده
 سبحانه الذي خلق المادة ودبرها وصورها واوجد فيها ما فيها من الانفجارات
 وغيرها من الحالات .

* * *

برهان فلسفي آخر مبني على النظرية المذكورة :

وها هنا برهان فلسفي آخر يدل على حدوث المادة وهو مبني ايضاً على
 هذا الاصل التجريبي ولكن ببيان آخر غير البيان الذي مضى وهو :
 ان الاصل العلمي المذكور اثبت نفاذ الطاقات الموجودة في الكون ،
 وانتهائها الى درجة تنظفيء معها شعلة الحياة ، وتنتهي بسببه فعاليتها ،
 ونشاطاتها ، فاذن يدل نفاذ الطاقات وانهاؤها على أن وصف الوجود والتحقق
 للمادة ليس امراً ذاتياً لها ، اذ لو كان الوجود والتحقق امراً ذاتياً لها لزم ان
 لا يفارقها ازلاً وأبداً ، فنفاذها وزوال هذا الوصف عنها دليل على عدم كونه
 ذاتياً لها .

وبعبارة اخرى : ان سلوك المادة لسبيل الفناء والنفاذ واتجاهها نحو الانطفاء
 وانتهاء الطاقات وصيرورتها شيئاً غير قابل للانتفاع خير دليل على ان الوجود
 امر عرضي للمادة والطاقات غير نابع من صميم ذاتها اذ لو كان نابعاً من صميم ذاتها
 لما كان لها نفاذ ، فلما ثبت نفاذها ثبت كونه غير ذاتي لها وغير نابع من نفسها فيلزم

من ذلك ان يكون لوجودها بداية اذ لو لم يكن لوجودها بداية وجب ان يكون هذا الوصف أمراً ذاتياً لها كما هو شأن كل امر ذاتي ، اذ لو كان ذاتياً لها وجب ان لا يكون لها نهاية وقد اثبت العلم هذه النهاية لها .
وثبوت النهاية للمادة دليل على وجود البداية لها ، وهذا هو مانعنيہ ونقصه بحدوث المادة .

ولاجل ان يقف القاريء على ما يميز به الذاتى عن غير الذاتى ، وكيف ان الذاتى للشىء ملازم لللازلية والابدية ، ولا يفارقهما ، بخلاف غيره نأتى بمثال يوضح المراد، وان كان بين المثال والممثل له فرق ، من جهة اخرى^(١) ، فنقول : ان تساوي اضلاع المربع أمر ذاتى للمربع اي انه يلزمه مادام مربعاً ، فهذا الحكم بما انه ذاتى ازلي لا يفترض له اية بداية مثل كل القوانين الرياضية وكون نتيجة 7×7 هي (٤٩) امر ذاتى له لا يفارقه ابداً ، ولا يمكن ان يفترض له اية بداية او نهاية .

وليس هذا النتيجة ذاتية لخصيصة المربع 7×7 . ومن هذا المثال يتضح ما هو ذاتى وما هو غير ذاتى ، ويتبين كيف ان الامر الذاتى لا يخضع لبداية او نهاية .

فلو كان الوجود والتحقق للمادة المتحولة الى الطاقة أمراً ذاتياً لها وجب ان لا يفارقتها ابداً ، وأن لاتصير المادة السى الفناء والعدم ، والحال ان العلوم الطبيعية ، اعترفت بان المادة سينتهي سلطانها وتفنى قوتها، وطاقاتها ، وتموت ، و تبرد ، فالمفارقة من جانب النهاية دليل على عدم كون الوجود ذاتياً للمادة ،

(١) والفرق هو ان الازلية فى المثال فى اطار الذهن خاصة والحال ان الازلية المقصودة فى الممثل له هى الازلية حسب العينية الخارجية اى الازلية فى الواقع الخارجى ، الان المثال يقرب من وجهه ويبعد من آخر

وكونه غير ذاتي يلزم ان يكون لها بداية .

الاجماع على حدوث العالم

هذا ولقد كان حدوث العالم موضع اتفاق جميع الفلاسفة والحكماء .

قال الحكيم الالهى صدر الدين محمد الشيرازي في الاسفار وهو ينقل اتفاق الامم الماضية من اتباع الشرائع بل جميع الفلاسفة الكبار على القول بحدوث الكون :

«اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعة من السماوات وما فيها، ومن الارضيات وما معها ، هو بعينه مذهب أهل الحق من آل قوم من أهل الملل والشرائع الحققة وجميع السالك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة أهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في اركان العقيدة واصول الدين، واحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه» .

ثم قال : «واعلم ان الظن باعظام الحكماء واساطينهم حسب ما وجدناه من كلماتهم وآثارهم - وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت امائل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المأوى وتشبههم بالمبديء وتخلقهم باخلاق الباري - أنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وافلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته الا أن هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم من التناقض والانحراف عن القواعد العقلية» (١) .

ازلية الخالق:

ان البراهين التي مرت فسى الابحاث السابقة لم تثبت اكثر من «وجود» خالق للنظام الكوني أو للكون نفسه خالق أو وجد المادة من العدم ، وافاض عليها صورتها ونظامها البديع دون ان تتمكن من اثبات ان ذلك الخالق هو ما يطلب اثباته علماء العقيدة ، أي الخالق الازلي ، الغني في وجوده عن سواه والذي تنتهي اليه سلسلة الموجودات جميعاً وتستند اليه في وجودها، في مادتها وصورتها دون ان يحتاج هو الى علة توجده ، ومحدث يحدثه .

ان غاية ما اثبته الابحاث السابقة هو وجود خالق ما لهذا الكون ، لان تلك البراهين لم تكف لآكثر من ذلك فبقيت «ازلية» هذا الخالق وغناه عن سواه بحاجة الى اثبات بادلة مستقلة، اذ لا حد أن يدعي - بعد الاذعان بوجود خالق للكون في ضوء تلك البراهين - ان لذلك الخالق خالقاً وان لذلك الصانع صانعاً آخر أوجده وصنعه .

ولاجل هذا لا بد من التماس دليل آخر يثبت «ازلية» الخالق وقدمه وغناه عن سواه .

ومجمل هذا الدليل هو أن يقال : أن هذا الخالق المفروض وجوده ان احتاج الى خالق آخر ، واحتاج الخالق الاخر الى خالق ثان ، والثاني الى ثالث ، وهكذا ، لتسلسل العلل والمعاليل الى غير نهاية ، فلا بد من برهان يثبت وجوب انتهاء هذه السلسلة من العلل والمعاليل الى «فاعل أولي» موجود بالذات غني عن سواه .

وهذا ما يتكفله برهان «ابطال التسلسل» الذي خصصنا لبيانته البحث الحاضر . ولقد تعرض الفلاسفة وعلماء العقيدة والكلام في كتبهم لبرهان التسلسل

واقاموا على بطلانه أدلة كثيرة ، غير ان ما يهمنا هنا هو اقامة ما يوافق الوجدان منها ويوضح المقصود دون تعقيد.

وهذا الدليل يتوقف على معرفة الفرق بين «العلة» في مصطلح الفلاسفة الالهيين والمراد منها في مصطلح الماديين واليك بيان ذلك فنقول :

العلة عند الالهيين والماديين :

ان للعلة اطلاقين :

١ - اطلاق عند الماديين .

٢ - اطلاق عند الفلاسفة الالهيين .

اما عند الماديين فالمراد من «العلة» هي المادة التي فيها قابلية الانتقال الى مادة اخرى لتكون المادة الفاعلة المنقلبة هي «العلة» وتكون المادة المنقلب اليها هي «المعلول» .

وربما تطلق «العلة» عندهم على «محدث الحركة» في المادة كالنجار الذي يللم الاخشاب من هنا وهناك ، وينجرها ، ويضم بعضها الى بعض بنحو خاص وتصير على هيئة الكرسي ، أو البناء الذي يجمع الاحجار والطين من هنا وهناك ويرتبها فوق بعضها فتصير جداراً وبناء ، فالذي قام به النجار والبناء هو جمع المواد وتأليفها من هنا وهناك ، وايجاد الحركة فيها ، وأما الصور الحادثة المعتورة لتلك المواد مثل هيئة الكرسي ، وهيئة الجدار فانها قائمة بنفس ذات الاجزاء ، وليس للبناء اي دور في ذلك الا الجمع ، والتحرك ، وضم الاجزاء المتناثرة بعضها الى بعض .

وخلاصة القول : ان الماديين يطلقون لفظ العلة على المادة الموجودة المتحولة الى مادة اخرى كالحطب المنقلب الى رماد ، والوقود المنقلب الى الطاقة ، والكهرباء المنقلب الى ضوء ، وصوت ، وحرارة . أو من يحرك هذه

المادة ، الذي يقال له : فاعل الحركة كالنجم .

فهذا هو ما يسميه الماديون «علة» ، وهو ينطلق من موقفهم تجاه مسألة «العلل» فان المادي لا يعترف الا بنوعين من العلل الاربعة التي يعترف بها الالهيون كما ستعرف ذلك عما قريب .

وأما عند الفلاسفة الالهيين فالمقصود من العلة هو «مفيض الوجود» أي من يفيض الوجود على الاشياء فيخرجها من العدم، ويصيرها موجودة بعد أن كانت معدومة .

ان العلة في مصطلح الفلاسفة الالهيين هي ما يكون المعلول - بمادته وصورته وبجميع شؤونه - منوطاً بها ، فهي تعطي وجود المادة وصورتها ، وكل شؤونها، وهي التي بالتالي تخرجها من ظلمة العدم الى حيز التحقق والظهور .

وللتوضيح نمثل لذلك بالصور الذهنية والنفس الانسانية وان كان بين الممثل له والمثال فرق من جهات اخرى، فنقول : ان النفس الانسانية توجد الصور في الذهن ايجاداً فتكون الصور الذهنية معلولة للنفس الانسانية بكل شؤونها . صحيح ان النفس قد تستمد - في خلقها لبعض الصور - من امثلة خارجية محسوسة عن طريق الحواس ولكن قد تخلق النفس - احياناً - صوراً في الذهن لاشياء لا مثيل لها ، ولا أعيان في الخارج كبخر من زئبق مثلاً .

وملخص الكلام: ان العلة التي يقصدها الفلاسفة الالهيون هي التي تفيض الوجود على الاشياء ، فتوجدتها من العدم ، وان ما يدعيه الالهيون ويدعمونه بالادلة الكثيرة هو : أن الكون - مادة وصورة - لم يكن موجوداً قط ، ثم أوجده الخالق ، بأن خلق المادة ، وأفاض عليها صورتها ، وأحاطها بشبكة من النظام البديع الذي لم يكن قبل ذلك قط أيضاً، ويتضح هذا الامر أكثر فأكثر

بملاحظة « برهان الحدوث » ، الذي سيأتي بيانه .

وبهذا يكون هذا الكون مرتبطاً بعلمته ارتباطاً حقيقياً ومستنداً اليها بجميع شؤونه وخصوصياته فهو لم يكن من قبل ثم وجد بسبب علمه ، مادة وصورة جوهرأ ونظماً .

وقد أشار الحكيم الالهي السبزواري في منظومته الى الاختلاف المذكور بين الالهي والطبيعي في معنى العلة والمراد منها عند استعمالهما لها اذ قال :

معطي الوجود في الالهي فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل
ثم قال في شرح ذلك : «معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس (اي العدم) الى الابس (أي الوجود) مهية ووجوداً ، ومادة وصورة ، في العلم الالهي (أي في الفلسفة الالهية) فاعل ، ولكن معطي التحرك الحكيم الطبيعي قائل بانه فاعل ، فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته بل انما حرك مادة موجودة من حال الى حال .

والالهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون : النجار فاعل للسرير ، والنار للاحراق لكن لابما هم الهيون ، واشير اليه في الكتاب الالهي بقوله : «افر أيتم ما تمنون أنتم تخلقونه ام نحن الخالقون الى آخر الايات الثلاث»^(١) .

نزوم تناهي العلل :

اذا تبين بأن هذا الكون مرتبط بعلة اخرجته من كتم العدم الى حيز الوجود فان امام متحري الحقيقة احد طريقين عليه ان يسلك أحدهما بحيث اذا استنع هذا الطريق تعين الطريق الاخر بلا اشكال والطريقان هما :

(١) المنظومة ، قسم الفلسفة ص ١٢٣ .

١ - اما أن يسند هذا الكون بمادته وصورته الى «علة أزلية» وموجد غير حادث أو ينهي العلل - في المآل - الى مثل هذه العلة الغنية عن سواها القائمة بذاتها .

٢ - اما ان لايسند هذا الكون الى علة ازلية ، و لايتوقف فى تلك النقطة بل تتسلسل العلل والمعاليل عنده الى غير النهاية من دون أن يكون لهذه السلسلة آخر .

وهذا هو ما يسمى في مصطلح الفلاسفة بالتسلسل وهذا الشق باطل حسب ما تعرفه من البرهان ، فاذا بطل هذا الشق ، تعين الشق الاول ، وهوانتهاء سلسلة العلل الى علة غنية بالذات ، أزلية قديمة ، غير محتاجة في وجودها الى شيء من صانع وخالق .

أما وجه بطلان هذا الشق فهو: انه بعد أن تبين ان « المعلول » في مصطلح الالهيين هو ما يكون مفاضاً - بمادته وصورته وكل شؤونه - من جانب العلة وقائماً بها ، وصادراً عنها ، وهذا يعني أن كل حلقة من تلك الحلقات ، وكل معلول من تلك السلسلة كان معدوماً فوجد بسبب علته ، وتحقق بجميع شؤونه بفضلها ، فيما ان أفراد هذه السلسلة برمتها تتسم بصفة « المعلولية » كان جميعها متصفاً بالفقر والتعلق بعلمته ، أي لو اننا سألنا كل حلقة عن كيفية وجودها لاجابتنا بلسان التكوين بأنها مفتقرة في وجودها ، وفي جميع شؤونها الى العلة التي سبقتها ، فاذا كان هذا هو لسان حال كل واحدة من حلقات هذه السلسلة، تكون السلسلة برمتها سلسلة فقر واحتياج ، سلسلة تعلق وارتباط ، وعند ذلك ينطرح هذا السؤال :

كيف انقلبت هذه السلسلة الفقيرة الفاقدة لكل شيء الى سلسلة موجودة بالفعل ؟ وكيف وجدت هذه السلسلة المرتبطة بحسب ذاتها من دون أن تكون

هناك نقطة اتكاء قائمة بنفسها ؟

وبعبارة اخرى : أن أمامنا - تجاه سلسلة العلل والمعاليل - فرضين لا

ثالث لهما :

الفرض الاول) - أن نقول بانتهاء هذه السلسلة الى نقطة لافقر فيها ولا احتياج الى علة تسبقها ، أي أن ندعن باستناد هذه السلسلة الى تلكم العلة الغنية القائمة بنفسها وهو « الخالق الازلي » لتخرج هذه السلسلة من التناهي ، الثابت بطلانه .

الفرض الثاني) - أن نقول بعدم انتهاء هذه السلسلة الى مثل هذه النقطة وعدم اتكائها على صنع خالق أزلي موجود بنفسه، غني في ذاته عن كل ماعداه. وحيث ظهر بطلان الفرض الثاني في ضوء التقرير السابق يبقى الفرض الاول فقط ، وحينئذ يثبت ماذهب اليه الالهيون من « أزلية الخالق » وغناه عن سواه .

بطلان التسلسل بتقرير آخر :

ويمكن بيان « بطلان التسلسل » بنحو آخر وهو ان وجود المعلول الاخير اذا كان مشروطاً بوجود مايسبقه من العلة وكانت تلك العلة المتقدمة مشروطة في وجودها بوجود ما قبلها ، واستمر هذا الاشرط الى غير النهاية ، تكون النتيجة تصور موجودات غير متناهية ، مشروط وجود كل واحد منها بوجود ما قبله ، بحيث اذا سألت كل واحد عن شرط تحققه لاجابك بأنه لايتحقق الا أن يتحقق مايتقدمه ، ولو سألت مايتقدمه لاجابك بهذا أيضاً ، وهكذا ...

فعند ذلك تصبح النتيجة هو تصور « سلسلة مشروطة » أو قضايا مشروطة غير متناهية لم يتحقق شيء منها بعد ، لعدم تحقق شرط كل واحد ، فكيف يتحقق

السلسلة مع عدم تحقق شرطها؟.

وبعبارة اخرى : لو كان هناك موجود مطلق ، وقضية غير مشروطة ، لم يشترط وجودها بشيء - كما هو الحال اذا أنهينا السلسلة الى خالق أزلي - فعند ذلك يتحقق شرط كل حلقة، وقضية ، فتصبح السلسلة موجودة لتحقق شرط الجميع ، وأما اذا كان الجميع أمراً مشروطاً ، وقضية معلقة، فيما انها لاتتوقف السلسلة عند حد لا يكون الشرط متحققاً ، وفي هذه الحالة كيف يتحقق المشروط بلاتحقق شرطه، ان النتيجة في هذه الحالة هي أن يمتنع تحقق قضايا مشروطة لا يوجد بينها - أولاً تنتهي الى - قضية مطلقة ، ولنأت بمثال لتوضيح ذلك :

لو أن أحداً اشترط التوقيع على ورقة بتوقيع شخص آخر ، والثاني بتوقيع ثالث ، ثم رابع ، وهكذا الى غير النهاية، فان من البديهي انه لاتمضى تلك الورقة أبداً ، ولا يتم التوقيع عليها مطلقاً .

وهكذا لو أن أحداً اشترط حمل صخرة بحمل شخص آخر لها ومساعدته له ، واشترط الثاني حملها بحمل ثالث، والثالث بحمل رابع وهكذا الى غير النهاية ، فان هذه الصخرة لن يتم حملها الى الابد لتسلسل الشروط ، وتوقف كل حمل على حمل يسبقه .

وهذا هو أو ضح ما يمكن أن يقال في « ابطال التسلسل » وان كانت ثمة تقارير وأدلة اخرى لهذا البرهان أشار اليها لفيف من فلاسفة الاسلام في مؤلفاتهم نذكر منهم :

١ - المحقق الحكيم الاقدم الخواجه نصير الدين الطوسي (المولود عام

٥٥٩٧ والمتوفى عام ٦٧٢هـ) اذ قال في تجريده :

« ولا يتراقى معروضاهما (أي معروض العلية والمعلولية) في سلسلة واحدة

الى غير النهاية ، لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة ، لكن الواجب بالغير (سلسلة المعاليل) ممتنع (الحصول) أيضاً (لكونه محتاجاً الى

علة اخرى) فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف (أي طرف السلسلة)^(١).
ثم ذكر وجوهاً اخر أيضاً لابطال التسلسل .

٢ - الفيلسوف الاسلامي والحكيم الالهي « صدر الدين الشيرازي »
(المولود عام ٩٧٩هـ والمتوفى عام ١٠٥٠هـ) في الجزء الثاني من أسفاره ص ٤٤
فمابعداً، وقد ذكر عشرة براهين على بطلان التسلسل .

٣- الفيلسوف والحكيم المحقق السبزواري (المولود عام ١٢١٤هـ والمتوفى
عام ١٢٨٩هـ) في ص ١٣٣ من كتابه المنظومة .

* * *

لفتة الى أنواع العلل :

بقي أن نعرف ان الفلاسفة الالهيين من لدن « أرسطو » ذهبوا الى أن
العلل في الاجسام الطبيعية أربع ، وهي في مثل المنضدة الخشبية - مثلاً -
عبارة عن :

- ١ - العلة الفاعلية ، وهو النجار صانع المنضدة .
- ٢ - العلة الغائية ، وهي الغاية التي دفعت بالنجار الى صنع المنضدة ،
وهي الكتابة أو الاكل عليها .
- ٣ - العلة المادية ، وهو الخشب الذي تصنع منه المنضدة، والتي تعتري
مادة الخشب ، وتصيرها منضدة^(٢) .

(١) تجريد الاعتقاد ص ١٠٥ ، وهذه العبارة اجمال لما فصلناه في وجه بطلان
التسلسل .

(٢) قال الفيلسوف الاسلامي الكبير الخواجه نصير الدين الطوسي في « تجريد
الاعتقاد » : ←

وقد اعترف الماديون بالعلتين الاخيرتين فقط، أي العلة المادية والصورية ونفوا العلة الفاعلية والغائية في الكون (أي نفوا وجود معطي الوجود للعالم وان تكون هناك غاية من ايجاده) وذلك لانهم اذا اعترفوا بالعلة الفاعلية لزم من ذلك وجوب اعترافهم بالخالق ، فبطلان مذهبهم .

كما أنهم لا يمكنهم الاعتراف بالعلة الغائية لان ذلك فرع وجود الخالق الحكيم الذي خلق الكون لغاية معينة ، في حين ينكر الماديون وجود هذا الخالق ، ويشبهون الكون بالكتاب المندرس البالي الذي فقدت أوراقه الاولى والاخيرة ، فلا يعرف لها أول ، ولا آخر، ولا مؤلف ولا هدف .

* * *

« أزية الخالق » ليست تخصيصاً للقاعدة العقلية

من خلال البحث السابق ، وماتقدم من أبحاث وبراهين عرفنا بأن وجود المادة ونظامها البديع بحاجة الى علة قادرة عالمة هي التي خلقت الكون - مادة وصورة - تبعاً لقانون العلية المسلم ، والمتفق عليه بين جميع العقلاء ، وعندئذ ينطرح هذا السؤال وهو :

إذا افترضنا أن لهذا الكون خالفاً بحكم « قانون العلية » لزم اجراء هذا القانون بلا استثناء لكون هذا القانون قاعدة عقلية والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص بل هي صادقة في جميع الامكنة والازمنة على الاطلاق .

فلو قام الدليل القطعي على ان $7 \times 7 = 49$ فان هذه المعادلة جارية في كل مكان وزمان ، ولا يمكن تخصيصها بزمان دون زمان ، وكذا لو قيل ان

« كل شيء يصدر عنه أمر أما بالاستقلال أو بالانضمام فانه علة لذلك الامر، والامر

معلول وهي : فاعلية، ومادية، وصورية، وغائية » .

المربع هو ما كان له أربعة أضلاع متساوية ، وأيده الدليل العقلي كان ذلك صادقا وجارياً في كل زمان ومكان ، ولا يمكن تخصيصه بحال من الاحوال .
وعلى هذا الاساس لا بد من القول بأن لخالق هذا الكون « خالفاً آخر »
والا لزم التخصيص في القاعدة العقلية (أي قانون العلية العام) .

وبعبارة اخرى: لو أن العقل أثبت بأن العالم - بمادته وصورته - يحتاج الى علة توجده ، فان هذا العقل نفسه يحكم بأن يكون لهذا الموجد موجوداً
والا لزم التخصيص في القاعدة العقلية فما هو الجواب ؟

ان الجواب على هذا السؤال واضح جداً بعد ابطال التسلسل ، فان الالهي اختار «أزلية الخالق» وذهب الى العلة العليا معتقداً بأنه لا علة فوقه لاجل امتناع الشق الاخر وهو عدم تناهي العلل ، فانه لو لم يكن هناك مانسيه بالعلة العليا لزم التسلسل الذي ابطناه .

وبعبارة اخرى لو أننا طلبنا لموجد هذا الكون موجوداً آخر ، فاما ان تقف « سلسلة العلل والمعاليل » عند نقطة معينة ، ونصل الى علة غنية بالذات فذلك هو ما يتغيه الالهي وهو الموجد الحقيقي الازلي ، وما توسط بينه وبين المعاليل علل واسباب خاضعة لارادته .

وأما أن تستمر وتمضي سلسلة العلل والمعاليل ولا تتوقف عند مثل هذه النقطة ، فهذا هو « التسلسل » الذي ابطلته الادلة ، وفندته البراهين .
غير أننا نضيف الى هذا الجواب عدة نقاط اخرى من شأنها ان تلقي مزيداً من الضوء على هذا المطلوب وهي :

١ - ان هذا السؤال ليس جديداً بل هو سؤال قديم لامنشأه سوى تفكير الانسان في نفسه ، وتحريه عنم أبداعها وأوجدتها .

وقد أجاب عنه الفلاسفة الالهيون وعلماء الكلام باجابات عديدة أهمها

هو ما ذكرناه .

٢ - ان هذا السؤال ليس موجهاً الى الالهيين خاصة بل هو متوجه الى الماديين أيضاً فهم مطالبون بالاجابة عليه ذلك لانهم مع اعترافهم بقانون العلية والسببية دونما تخصيص أو استثناء، يقولون بازلية المادة الاولى، فحينئذ ينطرح عليهم السؤال :

اذا كانت الظواهر المادية ناشئة بسبب عللها المادية فكيف وجدت المادة الاولى للكون وصارت مستعدة لقبول التنوعات المختلفة ؟

فان قالوا بعدم حاجة « المادة الاولى » الى موجد وانها بقدمها ، وأزليتها مستغنية عن العلة ، اجابهم الالهيون القائلون بازلية الخالق سبحانه بمثل هذا الجواب .

والحاصل هو : أن الالهي والمادي تجاه هذا السؤال سواء ، لان كليهما يقولان بمبدأ ازلي مستغن عن العلة ، فالالهي يقول بازلية الله سبحانه وقدمه وغناه، والمادي أيضاً يقول بازلية المادة الاولى وقدمها، فلماذا يوجه هذا السؤال الى الالهي دون المادي مع ان مبرر السؤال واحد في الجانبين ، والجواب واحد أيضاً .

غير أن جواب المادي في جانب المادة والقول بازليتها غير صحيح لما مر في برهان حدوث المادة الاولى .

٣ - ان للفيلسوف الانجليزي « راسل » كلاماً ينم عن سذاجة كبيرة ، فهو يزعم في احدى كلماته بانه تحول الى المادية والكفر بالله الخالق - بعد ان كان مؤمناً به في شبابه - لانه وجد ان الاعتقاد بالخالق الازلي يستلزم الاعتقاد بوجود « موجود بلاعلة » وهو تخصيص في القاعدة العقلية (اي قاعدة العلية). وقد غاب عن « راسل » ان هذا الاشكال بعينه يتوجه الى الماديين الذين

يقولون بازلية المادة الاولى أيضاً .

فان القول بازلية المادة هو عين القول بعدم احتياج المعلول الى علة، فما يتوسل به هناك للتخلص من الاشكال ، يتوسل به هنا في مسألة ازلية الله سبحانه أيضاً .

٤ - ان هاهنا نقطة في غاية الخفاء بحيث لايفطن لها الا الخبير المسلم بالمعارف الالهية، وهي ان القاعدة العقلية المتفق عليها في مجال العلية ليس هو احتياج « كل شيء » الى علة ليتوجه السؤال المذكور الى ازلية وجود الله ، بل هي احتياج « كل حادث » الى علة توجده بعد العدم .

فلو كان وجود «شيء» قديماً ازلياً غير مسبوق بالعدم لم تشمله هذه القاعدة فهو خارج عنها خروجاً موضوعياً وتخصيصياً لاتخصيصياً، فالقديم الازلي غير المنفك عن الوجود لكونه قديماً أزلياً، خارج عن موضوع القاعدة المذكورة (اي ارتباط كل حادث بعلة) .

وقد نشأ هذا الخطأ (بل المغالطة) من عدم الوقوف على ضيق نطاق القاعدة العقلية المذكورة ، وموردها .

اذن فالقول بأزلية الخالق ليس تخصيصاً للقاعدة العقلية ، ولا ارتباط بين الامرين ، بل هو امر موافق لقاعدة عقلية اخرى هي « كل ما كان ذاتياً فلا يعمل » ولا معنى لاحتياجه الى علة .

ويمكن تقرير هذا المطلوب بوجه آخر ربما يكون ملموساً لكل أحد وهو ان هناك قاعدة واضحة تقول : « ان كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي الى ما بالذات » وهذه هي قاعدة مسلمة يلمسه الحكيم وغير الحكيم، ولموسة حتى في الحياة اليومية .

واليك أمثلة لهذه القاعدة البديهية من المجالات الاجتماعية والكونية :

أولاً : لاشك ان الحاكم في بلد ما يكتسب القدرة من حاكم فوقه في الرتبة وهكذا الى ان ينتهي الى حاكم أعلى وهو يكتسب قدرته من الشعب ولكن الشعب لم يكتسب تلك القدرة من غيره، بل هي ذاتية له فتكون النتيجة ان قدرة الحاكم الاعلى ومن لحقه بالعرض ، وقدرة الشعب بالذات .

ثانياً : ان الشموع والمصابيح الكهربائية المضيئة في بيوتنا تستمد الطاقة والضياء من الاجهزة المولدة للكهرباء المليئة بالمواد القادرة على ايجاد النور والطاقة الكهربائية وهذه المواد تمتلك الطاقة بنفسها .

ثالثاً : الغرف مضاءة بالنور، والنور مضيء بنفسه لان النور يعني الاضاءة وحلاوة الاغذية الحلوة بسبب مايلقى فيها من السكر، ولكن السكر حلو بنفسه وبذاته ، لان السكرية تعني الحلوة ، كما ان الاطعمة المالحة انما هي كذلك لما يلقى فيها من الملح ، ولكن الملح مالح بنفسه .

كل هذه الامثلة تفيد أن كل ما يملك هو بنفسه شيئاً فانه يكتسبه من شيء آخر لابد ان يمتلك ما يعطيه بنفسه وذاته ، ويكون ذلك الشيء (المعطى للغير) نابعاً من طبيعته وذاته غير مأخوذ من غيره .

وهذا جارفي المقام فان كل ما نلاحظه في الكون لا يمتلك الوجود من نفسه وذاته فلا بد ان يعتمد على غيره ولا بد ان ينتهي مسلسل هذه الموجودات المعطية والاخذة الى موجود بالذات ظاهر بنفسه موجود بذاته، يمتلك الوجود والظهور بذاته .

النصوص الاسلامية وحدوث الكون

وقد اشارت الايات القرآنية والاحاديث الشريفة الى حدوث الكون، مادة وصورة ، وصرحت بانه وجد من عدم ، بقدرة الله سبحانه ، فهو (اي الكون)

حادث غير قديم ولا أزلي كما يدعي الماديون ، واليك فيما يلي لمحة من هذه النصوص تأييداً لما اثبتناه عقلياً وطبيعياً :

القرآن الكريم وحدوث الكون

لقد صرح القرآن الكريم بحدوث الكون في كل مورد صرح فيه بالخلق. فمرة صرح بانه سبحانه خلق الكون برمته ، ارضاً وسماءً أو ما بينهما ، وما فيهما ، والايات في هذا الشأن كثيرة جداً منها قوله :

﴿ أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق من شيء ﴾
(الاعراف - ١٨٥) .

وقوله سبحانه :

﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء ﴾
(الانعام - ١٠١) ^(١) .

وتارة صرح بخلق السماء والارض أو السماوات خاصة اذ قال :

﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلن ﴾

(الطلاق - ١٢)

وقال سبحانه :

﴿ الذي خلق سبع سماوات طباقاً ﴾ (الملك - ٣) .

وقال سبحانه :

﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً ﴾

(نوح - ١٥) .

(١) راجع الايات : ٧٣ - الانعام، ٣ - يونس، ٧ - هود، ٩٩ - الاسراء، ٢ -

الفرقان، ٤٤ - العنكبوت .

وثالثة صرح بخلق كل دابة بل كل ما في الارض اذ قال تعالى :

﴿والله خلق كل دابة﴾ (النور - ٤٥).

وقال سبحانه :

﴿ هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ﴾

. (البقرة - ٢٩) .

ورابعة صرح بخلق الانسان من عدم اذ قال سبحانه لذكرها عندما استغربت

ولادة يحيى عليه السلام وامرأته عاقر :

﴿ قال ربك هو عليّ هين وقد خلقتك من قبل ولم تسك

شيئاً ﴾ (مريم - ٩) .

وقال سبحانه :

﴿ هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً

مذكوراً ﴾ (الدهر - ٢) .

وربما عبر القرآن عن هذه الحقيقة بلفظة « البديع » و« بدأ » وذلك مثل

قوله سبحانه :

﴿ انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ﴾ (يونس - ٣٤) .

وقوله سبحانه :

﴿ قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده قل الله

يبدؤ الخلق ثم يعيده فانى يؤفكون ﴾ (يونس - ٣٤) .

وقوله سبحانه :

﴿ وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه ﴾

. (الروم - ٢٧) .

وقوله تعالى :

﴿ أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ﴾

(العنكبوت - ٩) .

وقوله تعالى :

﴿ بديع السماوات والارض ﴾

(البقرة - ١١٢ والانعام ١٠١) .

قال الراغب في مفرداته : « بدع : الابداع انشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء
واذا استعمل في الله تعالى فهو ايجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان
وليس ذلك الا لله ، والبديع يقال للمبدع نحو قوله : « بديع السماوات
والارض » .

حدوث الكون في نظر الاحاديث

كما وصرحت نصوص حديثة كثيرة بحدوث الكون ، بمادته ، وصورته
نشير هنا الى بعضها :

١ - قال رسول الله - ص - في نقاش له مع الدهرية (وهم الماديون
في ذلك العصر) : أقلتُم أن العالم قديم غير محدث وهذا الذي تشاهدونه من
الاشياء بعضها الى بعض مفتقر لانه لا قوام للبعض الا بما يتصل به ، كما نرى
البناء محتاجاً بعض أجزائه الى بعض والا لم يتسق ولم يستحكم وكذلك سائر
ما نرى .

إذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوته وتمامه هو القديم فأخبروني
أن لو كان محدثاً كيف كان يكون وماذا كانت صفته ؟
فبهتوا (يعني الدهريين) وعلموا انهم لا يجدون للمحدث صفة يصفون بها

الا وهي موجودة في هذا الذي زعموا انه قديم^(١).

وقد استدلل النبي ﷺ لحدوث العالم في هذا الحديث باحتياج الاشياء بعضها الى بعض الذي ينافي الازلية .

٢ - قال الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام : في خطبة له :

« الحمد لله الدال على وجوده بخلقه ، وبمحدث خلقه على أزليته »^(٢).

وقال عليه السلام :

« الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده . مستشهد

بحدوث الاشياء على أزليته »^(٣).

وقال عليه السلام ايضاً :

« الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ، ولا من

شيء خلق ما كان »^(٤).

وعن أزلية الخالق سبحانه قال :

« فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ..

كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، وكيف ينشيء الاشياء من لا يمتنع

من الانشاء اذن لقامت فيه آية المصنوع »^(٥) .

وقال الامام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في دعائه يوم عرفة :

« الحمد لله رب العالمين ، اللهم لك الحمد بديع السماوات والارض انت

(١) الاحتجاج للطبرسي ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١٥٢ .

(٣) نهج البلاغة الخطبة ١٨٥ .

(٤) التوحيد للصدوق ص ٤١ .

(٥) التوحيد للصدوق ص ٤٠ .

الله لا اله الا انت الذي انشأت الاشياء من غير سنخ ، وصورت ماصورت من غير مثال وابتدعت المبتدعات بلا احتذاء، انت الذي ابتداءً واخترع واستحدث وابتدع واحسن صنع ماصنع سبحانك ، ما اجل شأنك واسنى في الاماكن مكانك»^(١).

وقال رسول الله ﷺ في بعض خطبه :

« الحمد لله الذي كان في اوليته وحدانياً وفي ازليته متعظماً بالالهية ، ابتداءً ماابتدع وانشأ ماخلق على غير مثال كان سبق بشيء مما خلق »^(٢).

وقال الامام الحسن بن علي عليه السلام :

« خلق الخلق فكان بديئاً بديعاً ابتداءً ماابتدع وابتدع ماابتداءً »^(٣).

وقال الامام علي بن موسى الرضا « عليه السلام » في كلام له حول الله

سبحانه :

« ان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل خلق

وصنع لامن شيء»^(٤).

الى غير ذلك من النصوص التي تشير الى حدوث المادة من جانب والى

ازلية الخالق سبحانه من جانب آخر مستدلة لذلك بالادلة العقلية والشواهد الوجدانية الدقيقة . ولم نذكر هنا سوى نماذج قليلة منها نظراً لحجم هذه الدراسة .

(١) الصحيفة السجادية الدعاء ٤٧ .

(٢) التوحيد للصدوق ص ٤٤ .

(٣) التوحيد للصدوق ص ٤٦ .

(٤) التوحيد للصدوق ص ٦٧ .

برهان الصديقين

لقد مرّ عليك ايها القاريء الكريم فى الابحاث السابقة حديث مسهب عن دليلي النظام (بصوره الاربعة) وحدثت المادة .
غير ان الملفت للنظر هو أن اكثر هذه البراهين والادلة التي سبق توضيح بعضها بصوره المتنوعة تثبت وجود الخالق المبدع عبر توسط شيء تنطلق منه الى اثبات الخالق، وتعتمد عليه في البرهنة على وجوده يسمى بمبدأ البرهان .

فبرهان الفطرة - مثلا - يعتمد في اثبات الخالق على ما يحس به كل انسان في فطرته وقرارة نفسه من انجذاب ذاتي الى «قوة عليا» فيجعله دليلا على وجود الخالق ، وذلك بتقرير : أن فطرة الانسان مجبولة على الانجذاب الى الله ، ولهذا فهو يحس احساساً تلقائياً وذاتياً بالميل الى الله من دون أن يكون قد تلقى هذا الاحساس والميل من تعليم معلم ، أو تلقين ملقن ، أو تأثير عامل خارجي ، فهو ميل ذاتي فطري كبقية الميول الغريزية والمشاعر الذاتية .
وقد انطلق هذا البرهان كما ترى من مبدأ الانجذاب الفطري للاستدلال

على وجود الله سبحانه ، وقاعدة للانطلاق الى اثباته .

ويعتمد «برهان النظام» في اثباته لوجود الخالق على ظاهرة النظام الكوني ومالها من دلالة على وجود المنظم ، فهو يجعل من هذا النظام البديع السائد على كل ارجاء الكون من ذرته الى مجرته دليلاً على وجود الخالق الصانع ، السواهب للمادة نظامها وتناسقها ، اذ يمتنع - في العقل - صدور مثل ذلك النظام فاعل غير شاعر ولا حكيم .

وأما برهان «حساب الاحتمالات» فيعتمد على ما يقول به العقل والمنطق السليم من «استحالة اجتماع بلايين الشرائط المؤدية الى استقرار الحياة بشكلها الفعلي عن طريق الصدفة» على أساس ان اجتماعها بمحض الصدفة والاتفاق احتمال ضعيف جداً يكاد يقرب من اللاشيء بالنظر الى كثرة الشروط اللازمة وامكان وقوع صور اخرى غير هذه الصورة .

فبرهان ما اسميناه بمحاسبة الاحتمالات يجعل من هذه الاستحالة الرياضية سلماً لاثبات الخالق العارف لاحتياج انتخاب اجتماع هذه الظروف والشرائط اللازمة بهذه الصورة لاغيرها من ملايين الصور الاخرى غير المناسبة للحياة الى فاعل عاقل خبير حكيم اختار هذه الصورة دون غيرها بقصد وارادة ، وعلم ودراية .

وبرهان التوازن يتخذ من التوازن القائم بين اشياء الطبيعة ، والضبط الحاكم عليها دليلاً على وجود الخالق الفاعل المقدر الذي أرسى هذا التوازن واحاط الاشياء بذلك الضبط .

وبرهان الهداية في عالم الحيوان يجعل من هذه الظاهرة في عالم الحيوانات وكيفية اختيارها وانتخابها لما يصلحها الكاشف عن هداية ربانية لها دليلاً على وجود القوة الهادية وراء هذا العالم وهو الله سبحانه .

«وبرهان الحدوث» يتذرع بحدوث العالم بضميمة القاعدة العقلية التي تقول لا بد لكل حادث من محدث ، ويتخذ من ذلك سبيلا الى اثبات الخالق المحدث الموجد .

اذن فكل برهان من هذه البراهين يتخذ قاعدة للانطلاق ، ومبدأ خاصاً لاثبات الخالق وواسطة معينة للوصول اليه، وهذا يعني أن جميعها تشترك في توسط «الخلق» بين الانسان ومعرفة الله سبحانه مسن قبيل الفطرة البشرية ، أو النظام الكوني أو التوازن، أو الحدوث أو عالم الحيوانات أو غيرها من المخلوقات والكائنات ، وهو بمعنى أن الانسان لا يقدر على معرفته سبحانه الا بتوسط هذه الممكنات ومطالعتها ، واستخدام هذه المبادي والوسائط في حين يرى العرفاء الشامخون ان وجوده سبحانه أجلى وأظهر من ان نستدل بشيء من هذه الممكنات والمخلوقات عليه ، فلا حاجة الى شيء من هذه الوسائط ، وذلك التوسيط والى هذا يشير قول الامام علي أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء الصباح :

«يا من دل على ذاته بذاته» .

وقول الامام أبي عبدالله الحسين بن علي سيد الشهداء عليه السلام في دعائه يوم عرفة ومناجاته لربه :

« كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ؟!

أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟!

متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ؟!

ومتى عميت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك ؟

ثم يقول - عليه السلام - في آخر هذه المناجاة الشريفة العظيمة المعاني :

« يا من تجلى بكمال بهائه ، كيف تخفى وانت الظاهر ؟!

أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر؟!»^(١) .

ولذلك عمد الفلاسفة العارفون الى برهان آخر لا يتوسط فيه شيء من المخلوقات والمصنوعات بين الانسان وبين معرفة الخالق سبحانه ، اسموه ببرهان «الصدقيين» .

* * *

توضيح مختصر لبرهان الصدقيين

وخلاصة هذا البرهان هي: أن الاعتقاد والاعتراف بوجود الواجب سبحانه الغني عن أية علة ، أمر يحصل للانسان ، بمجرد ملاحظة أصل الوجود الذي يسلم ويدعن به الجميع وان ما نسميه (موجوداً) لا يخرج عن أحد حالين :
١ - أما أن يكون الوجود ضرورياً له غير تابع من شيء آخر سواه ، ولا مناض من موجود آخر عليه ، فذلك هو الواجب سبحانه اذ لا يراد من الواجب تعالى الا ذلك .

٢ - اما ان يكون وجوده مأخوذاً من موجود آخر، فذلك الاخر اما نظيره في الحاجة الى آخر فيلزم أن يكون وجوده مأخوذاً من ثالث ، والثالث من رابع . أو يكون موجوداً غنيا اذ يجب ان تنتهي السلسلة الى موجود غني بالذات لامتناع التسلسل .

وهكذا لا يتطلب هذا البرهان سوى النظر الى نفس الوجود فان الوجود نفسه اذا نظرنا اليه من دون تقييده بلون أو ماهية خاصة اما ان يكون هو الواجب او انه يستلزم وجود الواجب .

فالاعتقاد باصل الوجود لا ينفك عن الاعتقاد بالسواجب لان الشيء لا يخلو

(١) هذا الدعاء موجود في كتب الادعية .

عن أحد أمرين : اما ان يكون وجوده نابعاً من ذاته فهو الواجب ، واما ان يكون وجوده مفاضاً عليه من غيره فيجب ان يستند الى الواجب . وهكذا لا يتوسط أي شيء في هذا البرهان بين الانسان وبين معرفة الله سبحانه كما توسط بينهما المخلوقات والمصنوعات في البراهين السابقة .

برهان الصديقين في نصوص الفلاسفة

ولقد اشار الفلاسفة الاسلاميون العظام الى هذا البرهان ولكن اول من اشار اليه هو الشيخ الرئيس « ابن سينا » اذ قال :
« كل موجود - اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره - فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون .

فان وجب فهو الحق بذاته ، والواجب وجوده من ذاته وهو القيوم . وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً فكل موجود اما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته » (١)
فلو كان ممكناً فهو يستلزم الواجب لان الوجود الممكن هو ما تتساوى نسبته الى الوجود والعدم ، ولا يخرج من حالة التساوى الا بعلة موجبة ، أي مفيضة وصف الوجود او وصف العدم عليه .

فبما انه افيض عليه لباس الوجود فهو يستلزم « علة عليا » تكون غنية بالذات ، موجودة بنفسها من غير أن تكون مخلوقة لعلة اخرى لما قد حققناه سابقاً - من امتناع التسلسل .

وممن أشار الى هذا البرهان الحكيم المحقق « نصير الدين الطوسي »
واليك عبارة العلامة في شرح كلامه :

« ان هنا موجوداً بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب .
وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة ، فذلك المؤثر ان كان
واجباً فهو المطلوب ، وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فان كان
واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً تسلسل وقد تقدم بطلانه » (١)
هذا هو تقرير اجمالي ابرهان الصديقيين ، وان شئت مزيداً من التوضيح
والبيان فنقول :

برهان الصديقيين بتقرير اوسع :

ان الاحتجاج بهذا البرهان لاثبات وجود الله يتوقف على مقدمات اربع ،
لكل واحد منها دخالة في الاستنتاج :

الاولى) : ان الوجود الخارجي مما لا ينكره احد ، فالواقع الخارجي -
رغم ما يقوله المثاليون - الخياليون - حقيقة ملموسة ، وليس أمراً ذهنياً ، أو خيالياً .
وبعبارة اخرى : ان في خارج الذهن عالماً واقعياً حقيقياً ، وهو ما يثبت
الواقعيون على خلاف ما يذهب اليه المثاليون السوفسطائيون ، الخياليون .
فليس ذلك العالم أمراً خيالياً ذهنياً من خلق الادراك - كما زعم هؤلاء -
بل له وراء الذهن حقيقة لا تنكر ، وواقع لا يناقش .

الثانية) : ان الوجود في عالم الذهن والتصور لا يخلو عن احدى حالتين :

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ١٧٢ ، وتجريد الاعتقاد هو لمحمد
بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالخواجه نصير الدين الطوسي المولود بطوس في
عام ٥٩٧ هجرية المتوفى في بغداد عام ٦٧٣ وقد شرحه تلميذه العلامة الحلي جمال الدين
ابو منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ولد سنة ٦٤٨ هـ وتوفى سنة ٧٢٦ هـ في
الحلة وسمى هذا الشرح بكشف المراد .

اما ان يكون وجوداً قائماً بنفسه غير متخذ من غيره .

واما ان يكون مكتسباً ومتخذاً من غيره .

وبعبارة اخرى : ان ما يتصوره الذهن من كل شيء ، اما ان يكون الوجود

نابعاً من ذاته ، فهو الغني في وجوده عن علة توجده .

واما ان لا يكون الوجود نابعاً من ذاته بل يحتاج في تلبسه بلباس الوجود

الى شيء آخر .

وهذا التقسيم - كما ترى - دائر بين النفي والاثبات ولا يتصور له شق

ثالث ، وأما أن أي وجود داخل في القسم الاول او القسم الثاني فهو يحتاج

الى دليل آخر .

الثالثة): ان الشق الثاني من التقسيم المذكور (اعني ما لا يكون نابعاً من

نفسه) لا بد له من علة ، لتوقف وجوده وتحققه على شيء ، ولان احتياج ممكن

الوجود الى العلة من الامور البديهية ، فان معنى الممكن هو ما تستوى نسبة

الوجود والعدم اليه فيحتاج خروجه من حد الاستواء الى احد الجانبين

(الوجود والعدم) الى مرجح .

الرابعة): ان حاجة الممكن الى العلة لا بد ان تتوقف في نقطة خاصة تكون

هي الواجب وجوده بالذات ، لان تسلسل العلل والمعاليل الى ما لانهاية يستلزم

التسلسل الذي ابطالناه ، فلا بد من ان يكون فوق جميع هذه العلل والمعاليل

« علة عليا » اليه تنتهي السلسلة ، ويكون هو الغني بالذات ، غير المحتاج

الى شيء مطلقاً .

تلك هي المقدمات الاربعة التي اقام الشيخ الرئيس ابن سينا برهانها عليها

ونقول في توضيحها والبرهنة عليها :

اما المقدمة الاولى التي تشير الى وجود الواقع الخارجي حقيقة ، فهو

مما لا يمكن لاحد أن يشك فيه، إذ الانسان مهما شك في شيء فإنه لا يمكنه الشك في وجود نفسه وفي وجود الارض والاشياء التي يتعامل معها وفي وجود السماء وما فيها من شمس ، وقمر وكواكب فلا شك في وجود نفسه الا اذا كان مريضاً يجب أن يداوى بما يناسبه من العلاج .

وهل يشك أحد بالحاجة الى الاكل عندما يجوع او الحاجة الى الثياب عندما يهاجمه البرد، او الحاجة الى المأوى عندما تهطل عليه الامطار، أو الفرار عندما يهاجمه حيوان مفترس ، أو الابتعاد عن البثر خوفاً من السقوط؟؟!

ألا يدل كل ذلك على أن هناك وراء تصوراته حقائق ثابتة، وان في صفحة الوجود موجودات غيره؟؟

أجل ان الانسان يعلم كل ذلك بعلم ضروري بسيط منذ ان يطل على العالم ويعاين الاشياء، ولذلك يتخذ منها مواقف معينة، ويظهر من نفسه تجاهها ردود فعل خاصة .

ولقد اشار الحكيم المحقق «صدرالدين الشيرازي» الى مقالة السوفسطائيين المنكرين للواقع وطريقة علاجهم اذ قال :

«ما ذكره الشيخ (أي ابن سينا) في الشفاء في معرض الرد على مقالة السوفسطائيين أن يسأل عنهم : انكم هل تعلمون أن انكاركم حق أو باطل أو تشكون ؟ فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور (أي قالوا نعلم بانكارنا) فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما ، سواء كان ذلك الاعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق ، أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه ، فسقط انكارهم للحق مطلقاً^(١).

(١) اي اذا قالوا نعلم بصحة انكارنا للواقع او بطلان انكارنا للواقع او بالشك في انكارنا للواقع فانهم بذلك قد اعترفوا بوجود واقع ما، ولو بشكل الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية تكفي لنقض السالبة الكلية والنفي الكلي .

وان قالوا: انا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون انكم شككتهم أو انكم انكرتم
 وهل تعلمون من الاقويل شيئاً معيناً؟ فان اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون ،
 وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما ، وان قالوا :
 انا لانفهم شيئاً أبداً ، ولانفهم أنا نفهم ، ونشك في جميع الاشياء حتى وجودنا
 وعدمنا ونشك في شكنا أيضاً وننكر الاشياء جميعها حتى انكارنا لها أيضاً ،
 ولعل هذا مما يتلفظه لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ، ولايرجى منهم
 الاسترشاد فليس علاجهم الا أن يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد
 ويضربوا فان الالم واللالم واحد^(١).

وأما المقدمة الثانية فهو مقتضى الحصر العقلي اذ لا واسطة بين النفي
 والاثبات .

واما المقدمة الثالثة التي تنص على احتياج كل ممكن الى علة فهي
 كذلك من البديهيات العقلية التي لا يحتاج التصديق بها الى دليل .
 وقد أشار الحكيم السبزواري الى بداهة هذه المسألة بقوله :
 قد لزم الامكان للمهية وحاجة الممكن أولية

أي حاجة الممكن الى المؤثر بديهية ، فان الانسان اذا نظر الى الماهية
 ونسب الوجود والعدم اليها عرف بالبداهة والاول وهلة أنها في وجودها تحتاج
 الى المؤثر اذ ليس لها بذاتها وجود ولاعدم .

واما المقدمة الرابعة ، فلان أصل الوجود الخارجي اذا كان أمراً واقعاً
 غير قابل للانكار ، فان ما نسميه وجوداً وتحققاً - من دون تقييده بشيء - اما
 ان يكون واجب الوجود غنياً في تحققه عن اي شيء وهو ما يبتغيه الالهي

(١) الاسفار الاربعة . لصدر الدين الشيرازي ج ١ ص ٩٠ والشفاء لابن سينا ، قسم

ويقصده ، واما أن يكون ممكناً فهو بحاجة الى علة موجدة ، وبما أن توالي سلسلة العلل والمعلولات الى ما لانهاية أمر باطل ، فلا مناص من انقطاع السلسلة وتوقفها عند نقطة خاصة وهو ما يسميه الالهي بواجب الوجود .

وهذه المقدمات وما نتج عنها هو ما يسمى ببرهان الصديقين .

ثم ان الشيخ الرئيس «ابن سينا» يفتخر بتوصله الى هذا البرهان ، معتبراً اياه من أشرف البراهين لعدم احتياج الالهي فيه الى توسط «المخلوق» لمعرفة «الخالق» ، اذ قال بعد عرضه لهذا البرهان :

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول (أي الله سبحانه) و ... الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب (أي هذا الدليل) اوثق وأشرف أي اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب (ثم قال :) وغير هؤلاء (أي غير الصديقين) يتوسلون في السلوك الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان ، والطبيعيين بالحركة والمتكلمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك»^(١).

الا ان الحكيم الالهي «صدر الدين الشيرازي» لم يرتض هذا النوع من التقرير لبرهان الصديقين لاحتياجه الى توسط أمور لمعرفة الله مثل مسألة الامكان وامتناع التسلسل وغير ذلك مما له دخل في البرهان.

فان البرهان الاشرف - في نظره - هو ما لا يحتاج الى توسط شيء مطلقاً حتى مثل تصور هذه المفاهيم والتقسيمات ، ولاجل ذلك عمد الى تقرير آخر لهذا البرهان ، يتوصل فيه الى اثبات الحق تعالى وصفاته الجمالية والجلالية من دون توسط شيء بالمرّة .

(١) راجع المنظومة للسبزواري ص ٧٠ قسم الفلسفة .

ويسمى التقرير الاول لهذا البرهان بالتقرير السينوي ، والتقرير الثاني بالتقرير الصدرائي .

ولما كان التقرير الصدرائي يتوقف على الغور في البحوث الفلسفية فاننا نرجيء الحديث عنه الى مجال آخر .

أدلة فلسفية اخرى

ثم ان هناك أدلة عقلية وفلسفية اخرى اماها الالهيون على وجود الله ، وذكروها في كتبهم الكلامية والفلسفية نكتفي بادراج اسمائها وعناوينها :

١ - برهان الوجوب .

٢ - برهان الاسد والاحصر .

٣ - برهان الترتب ^(١) .

٤ - برهان الحركة، الذي أبدعه الحكيم « ارسطو » واكمله الفيلسوف الالهى البارع « صدر المتألهين » وهومن اشرف البراهين واتقنها ، وبما اننا سنطرح هذا البرهان مفصلاً عند الحديث عن نظرية « المادية الديالكتيكية » لذلك نكتفي بذكر اسمه هنا .

وبهذا نصير البراهين المطروحة لاثبات الصانع الخالق لهذا الكون في هذه الدراسة أربعة براهين .

ثم ان بعض الكتاب والمؤرخين لتاريخ الفلسفة نقل برهاناً عقلياً عن الفيلسوف سنت آنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩ م) عرف بالبرهان الوجودي أو الذاتى كما ذكر لديكارت برهاناً مماثلاً تصور البعض انه نفس برهان الصديقين الذي مر عليك بيانه .

(١) لاحظ تجريد الاعتقاد ص ٦٧، والاسفار ج ٦ ص ٣٦ - ٣٧ والاسفار أيضاً ج ٢

ملخص ماسبق

تلخص من البحث السابق امور :

- ١ - ان الحادث هو المسبوق وجوده بالعدم والقديم عكسه .
- ٢ - ان الحادث بحاجة الى علة محدثة وهذه قاعدة عقلية متفق عليها .
- ٣ - اننا بحاجة فقط الى اثبات حدوث العالم لنضم الى ذلك القاعدة العقلية المذكورة ، فتكون النتيجة احتياج العالم الى محدث .
- ٤ - ان هذا البرهان يختلف عن برهان النظام فالبرهان الثاني يتمشى حتى مع افتراض قدم المادة .
- ٥ - ان القانون الثاني للديناميكا الحرارية يثبت الموت الحراري ونستنتج من ذلك وجود بداية للطاقة والمادة والالزم ان تنتهي الطاقة والمادة من زمان .
- ٦ - ان ما كان له نهاية لا يمكن ان يكون ازلياً بل له بداية اذ الازلي لا ينفك عن الشيء ولا يكون له نهاية .
- ٧ - ان الادلة السابقة (النظم بصوره الاربعة وحدث المادة) لا تثبت اكثر من وجود الله دون ازليته ، وأن ازليته تثبت عن طريق ابطال « التسلسل » الذي يكون مؤداه لزوم انتهاء سلسلة العلل والمعاليل الى موجود ازلي غني بالذات عن غيره .
- ٨ - ان النصوص الاسلامية من الكتاب والسنة بما فيها احاديث العترة دلت على حدوث العالم .
- ٩ - ان جميع الادلة السابقة استدلت على وجود الله بتوسيط واسطة وهناك برهان آخر هو برهان الصديقين لا يحتاج الى توسيط واسطة بل يكفى النظر الى اصل الوجود فهو اما الواجب واما يستلزمه .
- ١٠ - ان هناك طريقتين لتقرير هذا البرهان طريقة ابن سينا، وطريقة صدر الدين الشيرازي ، وقد استعرضنا هنا الاول فقط .

اسئلة حول الله الخالق

لقد تبين من خلال البحوث المتقدمة بنحو لا يدع لاحد شك في ان للكون باسره خالقاً قادراً عالماً أوجد المادة من العدم ، واخضعها لسلسلة من القوانين والنواميس ، وجعل لكل شيء في الكون حداً ووزناً ومقداراً .
فبرهان الفطرة، وبرهان النظام، وبرهان الضبط والتوازن ، وبرهان حساب الاحتمالات ، وبرهان حدوث المادة واحتياجها الى محدث ، وكذا برهان الصديقين ، وغيرها من البراهين من شأنها ان تقود كل منصف طالب للحقيقة متجرد من آرائه السابقة الى الاعتراف بوجود الخالق سبحانه ، والايان به وبسلطانه على الكون .

غير أن هناك اسئلة تحوم حول هذه القضية تتطلب منا الاجابة عليها تكميلاً لهذه الابحاث، وتتميماً للفائدة.

على ان هذه الاسئلة، وان لم تكن جديدة لانها كانت تطرح في اكثر العصور ويجيب عليها الالهيون في كل عصر ، بما يناسبه من الاجوبة الا انها لتردها -أحياناً- على بعض الالسن في عصرنا الحاضر ينبغي التعرض لها والاجابة عليها بشيء من التفصيل وبما يتفق وهذا العصر أيضاً لابطال الادعاء القائل بان هذه التساؤلات تدل على نفي ما وراء المادة ، وعدم وجود الخالق ، فلا داعي للاستغراب من طرحها في هذه البحوث، والاجابة عليها في هذه الدراسة .
والان الى تلك الاسئلة واجوبتها واحدة بعد الاخرى .

اسئلة حول الله الخالق

السؤال الاول

لماذا

تفشي الالحاد في الغرب بين علماء الطبيعة؟

ما هو السبب في تفشي الالحاد والمادية بين علماء الطبيعة، وهم اولى من غيرهم بالاعتراف بالله الخالق، والايان به لاطلاعهم على النظام الكوني اكثر من غيرهم ، فان هذا الاطلاع كان يجب ان يقودهم الى مثل هذا الايمان قبل غيرهم؟!

* * *

الجواب:

من تتبع تاريخ العلم والفلسفة لاحظ - بجلاء - أن الاتجاه العام والرائج في كل عصر بين العلماء والفلاسفة كان دائماً هو الايمان بالله سبحانه، والاعتراف بوجوده وسلطانه على الكون ، وان هذا الايمان كان الطابع العام لكل الحضارات، والسمة الدائمة لجميع المجتمعات على طول التاريخ البشري. وقد كان هذا الايمان ، وهذا الاتجاه يستمد عناصره ومبرراته من الفطرة تارة، ومن ما يوحى به النظر والتأمل في النظام السائد في جميع ارجاء الكون

تارة أخرى.

نعم لم تخل كل فترة من فترات التاريخ البشري من افراد معدودين اصيبوا بالشك والحيرة في مسألة الايمان بوجود الله، لشبهات حصلت لهم او بحجة ان أدلة الالهيين لم تقنعهم أو لانفي بحل ما أبهم عليهم.

غير ان وجود هذا العدد من الحيارى والشكك لا يكون دليلاً على وجود نظام فكري مترابط الحلقات للالحاد او الشك طوال التاريخ كما عليه «الفلسفة الالهية» .

فان غاية ما يستفاد من مطاوي التاريخ في هذا المجال هو وجود بعض الشكوك، والشكك، لا وجود منهج الحادي منظم، ونظام فكري مادي على غرار ما عليه الفلسفة الالهية ، والتفكير الديني .

ومن البديهي ان «المنهج الفكري» شيء، ووجود بعض الشكوك الطارئة المبعثرة حول الله، وبعض الشكك شيء آخر.

وصفوة القول : ان الالحاد النادر الواقع في العصور المختلفة لا يعني - مطلقاً - انه كان لهذا الالحاد نظام فلسفي، أو منهج متبع و مدرسة فكرية .

وهذا يعني ان التدين والايمان بوجود الله كان هو الاصل في جميع الحضارات والمقاعدة العامة والطابع السائد في جميع الاقوام التي سادت ثم بادت ، وان حالات الشك والالحاد ما هي الاحالات استثنائية ونادرة يصاب بها بعض الافراد نتيجة بعض الابهامات والاشكالات الطارئة .

وقد اشار القرآن الكريم الى هذه الحقيقة حيث حكى عن وجود بعض الملحدين ابان ظهور الاسلام قائلاً:

﴿وقالوا : ماهي الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا

الدهر ، ومالهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ﴿﴾

(الجاثية - ٢٤)

كما يحدثنا التاريخ عن وجود بعض الزنادقة في عهد الحضارة اليونانية ، بل وحتى في عهد الحضارة الاسلامية في الفترة التي ترجمت ونقلت فيها العلوم اليونانية الى البيئة الاسلامية.

واما الذين كانوا في عهد الحضارة الاسلامية والذين كانوا لا يتجاوزون عدد الاصابع فهم:

١- ابن ابي العوجاء (عبد الكريم) الذي كان من تلامذة الحسن البصري، فانحرف من التوحيد، وقد دارت بينه وبين الامام جعفر الصادق - عليه السلام - احتجاجات ومناظرات هامة، مدونه في كتب الاحاديث والاحتجاج .

٢ - ابن المقفع (عبد الله)

٣- ابو شاكر الديصاني

٤- عبد الملك البصري

وقد عاصر هؤلاء الزنادقة الامام جعفر الصادق - عليه السلام - ودارت بينهم وبين الامام الصادق، مناظرات جديرة بالملاحظة^(١).

هذا وربما رمي بعض فلاسفة اليونان بالالحاد والزندقة مثل «ذيمقراطيس» و«انباذقلس» كما نجد ذلك في كتب الفلسفة الاسلامية، لكن الحكيم الاسلامي «صدر الدين الشيرازي» عددهم من الالهييين المؤمنين مشيراً الى انهم كانوا يعبرون عن معتقداتهم بالرموز، وان ذلك هو الذي اوهم الآخرين بانهم ملحدون ، واليك نص ما كتبه في الاسفار :

«قد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس ببيانات شافية وشواهد

(١) راجع لمعرفة هذه المناظرات اصول الكافي ، وكتاب الاحتجاج للعلامة الطبرسي .

موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات .. لدلالة ما وجدته من كلامه على قوة سلوكه ، وعلو قدره في العلوم»^(١) .

ثم ان هناك - ايضاً - شذمة قليلة لاتتجاوز عدد الاصابع ممن وصفوا بالاحاد والمروق نظير: محمد بن زكريا الرازي ، وابي العلاء المعري في حين يقود النظر في تاريخهم الى الاعتقاد بانهم تعرضوا لمثل هذا الاتهام على ايدى خصومهم ومنافسيهم وحسادهم.

فالرازي الذي كانت له مكانة كبرى في الطب حتى انه لقب بجالينوس العرب، وطبيب المسلمين قد تعرض لحسد الحساد ونقمة المعاصرين فاتهموه بانكار النبوة ، في حين عدده بعض المؤلفين والمؤرخين من كبار العرفاء والصوفية^(٢) .

وهكذا ترى هذه الشخصية بين فريقين فريق يصفه بالمروق، وآخر يصفه بالتصوف والعرفان، وهذا هو خير دليل على ان ما قيل فيه من الاحاد والمروق كان مغرضاً، ولا اساس له من الحقيقة.

والمعري هو الاخر ممن اثبت بعض المحققين حسن اعتقاده وسلامة عقيدته^(٣) .

نعم قد تنفى الاحاد والاتجاه المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر

(١) الاسفار ج ٢ ص ٢٥٩ . وذيمقراطيس فيلسوف يونانى ولد عام ٣٠٧ وتوفى عام ٤٦٠ قبل الميلاد ، واناذقلس كذلك فيلسوف يونانى . ولد عام ٤٣٥ وتوفى عام ٤٩٥ قبل الميلاد .

(٢) راجع كتاب خزينة الاصفياء .

(٣) راجع الانصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن ابي العلاء المعري

للمحقق العلامة كمال الدين عمر بن احمد بن عديم الحلبي . وتاريخ حلب ج ٤ .

الميلادى، وانتشر انكار العوالم الروحية، واعلن عن حصر الوجود في المادة والظواهر الطبيعية الى درجة اصبحت المادة هي كل مافي الوجود لدى الانسان في هذه الفترة.

ولقد تفشت هذه النزعة والنظرية المادية في « الغرب » لاسباب سوف نطلعك عليها لدى الاجابة عن الاسئلة الاخرى.

غير ان العلماء والفلاسفة - في بداية القرن العشرين - قضوا على هذه النظرية قضاء تاماً، وأتوا على بنينها من الاساس، بحيث لم يبق من المادية بين المفكرين سوى أطلال خربة، وآثار متداعية.

فاننا نجد اليوم بين الشخصيات العلمية البارزة، المعدودين في طليعة المكتشفين والمخترعين والمشتغلين بالعلوم الطبيعية من يقف موقف الالهيين، ويحمل لواء التوحيد، وينادي ببناء الايمان، وهم كثيرون لا يحصون.

فهاهم على سبيل المثال لا الحصر اربعون من كبار رجال العلم والاكتشاف والاختراع يقومون بتأليف كتاب قيم حول اثبات وجود الله، حيث يبرهن كل واحد منهم على ذلك من مجال تخصصه (١).

واليك نماذج منهم مع كلماتهم في هذا المجال:

١- الدكتور «ميريت ستانلى كونجدين» وهو اخصائي في الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم والبحوث الانجيلية اذ يقول :

«ان جميع مافي الكون يشهد على وجود الله سبحانه ويدل على قدرته وعظمته، وعندما نقوم نحن العلماء بتحليل ظواهر هذا الكون ودراستها حتى باستخدام الطريقة الاستدلالية فاننا لانفعل اكثر من ملاحظة آثار أيادي الله

(١) هو كتاب «الله يتجلى في عصر العلم» الذي طبع بالعربية وغير العربية من اللغات العالمية الحية مراراً، وتكراراً .

وعظمته، ذلك هو الله الذي لانستطيع ان نصل اليه بالوسائل العلمية المادية وحدها، ولكننا نرى آياته في انفسنا وفي كل ذرة من ذرات هذا الوجود وليست العلوم الادراسة خلق الله وآثار قدرته»^(١).

٢- الدكتور «جون كليفلاند كوثران» وهو اخصائى في تحضير النترازول وفي تنقية الننجستين اذيقول :

«ان التقدم الذي أحرزته العلوم منذ ايام لورد كليفن يجعلنا نؤكد بصورة لم يسبق لها مثيل ما قاله من قبل من أننا اذا فكرنا تفكيراً عميقاً فان العلوم سوف تضطرنا الى الايمان بالله»^(٢).

٣- الدكتور «وولتر اسكار لنديج» وهو عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية الذي نشر كثيراً من البحوث العلمية اذيقول :

«المشتغلون بالعلوم الذين يرجون الله، لديهم متعة كبرى يحصلون عليها كلما وصلوا الى كشف جديد في ميدان من الميادين ، اذ أن كل كشف جديد يدعم ايمانهم بالله ويزيد من ادراكهم وابصارهم لا يادي الله في هذا الكون»^(٣).

٤- الدكتور «جورج ايرل دافيز» الاخصائى في الاشعاع الشمسي والبصريات الهندسية والطبيعية اذيقول:

«اننا لاننكر وجود الالحاد والملحدين بين المشتغلين بدراسة العلوم الا أن الاعتقاد الشائع بان الالحاد منتشر بين رجال العلوم اكثر من انتشاره بين غيرهم لا يقوم على صحته دليل، بل انه يتعارض مع ما نلاحظه فعلا من شيوع

(١) راجع كتاب : الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٠.

(٢) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٥.

(٣) المصدر ص ٣٤.

الايمان بين جمهرة المشتغلين بالعلوم»^(١).

٥ - ابراهام لنكولن المخترع الشهير للفونوغراف (الحاكي) وغيرها :

يقول :

« اني لاعجب لمن يتطلع الى السماء ويشاهد عظمة الخالق ثم لا يؤمن

بالله»^(٢) .

٦- «هرشل» وهو اخصائي في الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم اذ يقول:

«كلماتوسع أفق العلم ازددنا معرفة بالله ذلك لان العلم يزودنا ببراهين

قطعية على وجود الخالق الازلي القدير الذي لاحد لقدرته»^(٣) .

٧- «لينه» وهو اول من اكتشف الرادار في العالم سنة ١٩٣٤ م اذ يقول:

« يمر أمام عيني ربي الذي خلق كل شيء . أنسي لأراه ببصري ولكن

نفسى تراه حين تشع عليها آثار عظمته وجلاله، وترى ما اودع في هذا الكون

من جلائل الاعمال وخوارق لاتعد ، يكفيني أن أرى الكائنات الحية الصغيرة

جسداً التي لاترى بالعين المجردة كيف جهزها الله بجوارح واعضاء تحير

العقول»^(٤) .

٨ - «اسحق نيوتن» وهو اعظم علماء القرن الثامن عشر، حيث يقول:

«لاشك في الخالق، فان هذا التنوع في الكائنات، وما فيها من ترتيب اجزاءها

ومقوماتها وتناسبها مع غيرها ومع الازمنة والامكنة لايعقل ان تصدر الا من

(١) المصدر ص ٣٩ .

(٢) الله والعلم الحديث ص ٢٣ .

(٣) التكامل في الاسلام ج ٢ ص ١٤٩ .

(٤) التكامل في الاسلام ج ٢ ص ١٤٩ .

حكيم سليم»^(١).

٩- ويقول العالم الفضائي الامريكى «فن براون» :

«لقد التقيت بكثير من علماء العالم واعرف كثيراً منهم ايضاً ولكنى لم اجد بينهم ممن يستحق ان يوصف بالعلم وهو يستطيع ان يفسر نشأ الطبيعة بدون ان يشير الى وجود الله وقدرته ومشيئته في خلق هذا الوجود.

ان العلم يبحث عن الله ، ولكنه لا يستطيع ان يفعل اكثر من ذلك ولو ان احداً تصور انه يستطيع ان يفعل اكثر من ذلك فهو المسكين العاجز. كما ان العالم الذي يتعامل مع الظواهر الطبيعية تعاملًا سطحيًا، ولا يحاول استكناه ما وراءها هو الاخر مسكين»^(٢).

١٠- «توماس اديسون» وهو طبيب انجليزي معروف اذ يقول :

«ان ظفري قد سقط اليوم ولا يستطيع اهل الارض ان يصنعوا مثله تماماً ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ولكن الله يصنع لي مثله بعد شهر فالخليقة باسرها آية الله الظاهرة ومعجزته الباهرة»^(٣).

بل هناك مجموعة من العلماء المشتغلين بالعلوم الطبيعية كانوا يعتقدون بالمادية ثم اهتموا في ضوء الفطرة والبرهان الى الايمان بالله امثال :

١- الفيلسوف الانجليزي رومين.

٢- الفيلسوف الانجليزي ميكائيل فاراي .

٣- الفيلسوف الالمانى المعروف رئينك .

وقد كان هؤلاء ممن يعتقدون المذهب المادى رداً من الزمن ويدعون اليها

(١) التكامل فى الاسلام ج ٣ ص ٢١ .

(٢) صحيفه كيهان العدد ٦٨١٠ .

(٣) المعجزة الخالدة ص ٨ .

بقوة ولكنهم انقلبوا عليها بعد ذلك واعترفوا بوجود الله ، وكانت لهم في هذا المجال كلمات وتصريحات نعرض عن ذكرها هنا .

وقد حدى هذا الامر بالبر وفيسور « البرت انيشتين » الى ان يقول :
 « من الصعب ان نجد بين العقول المفكرة في هذا العالم من لا يحمل نوعاً من الاحساس الديني الخاص بنفسه ، وهذا الاحساس يختلف عن احساس الانسان العادي ^(١) .

ولكي تتأكد من هذه الحقيقة يمكنك مراجعة كتاب « تاريخ العلوم » الذي يبحث عن تطور العلوم الطبيعية ويتعرض لذكر اهم المشتغلين بها من العلماء والمخترعين والمكتشفين فانك تجد أن أكثرهم كانوا ممن يؤمنون بالله ، ويرتادون المعابد والكنائس ويقدمون الكتب السماوية ، والمذاهب الدينية ، وربما صرحوا ببعض الكلمات الدينية في المناسبات المختلفة .

وبهذا يتضح ان الادعاء القائل بان اكثر العلماء الطبيعيين هم ملاحدة ومعرضون عن الدين والايان بالله لا اساس له من الصحة .

نعم قد يوجد في الغرب او الشرق بعض الملاحدة من ارباب العلم والفكر ولكن الحادهم ذلك يرجع الى علل سياسية أو غير سياسية سنشير اليها في الفصل الاخير .

ثم انه ربما يقال بان ثلث سكان العالم - وهم الذين يعيشون في المعسكر الشرقي وتحت النظام الماركسي والشيوعي هم ملحدون ، ينكرون وجود الله ولا يؤمنون به ، فاين الاجماع البشري في الايمان بالله !؟

(١) راجع العالم كما اراه - مترجم -

(٢) وقد طبع هذا الكتاب اكثر من ٥٦ مرة الفه « بي يرو سو » ويراجع ايضاً

كتاب : على اطلال المذهب المادي .

والجواب واضح: فان الواقع هو غير هذا يقيناً حيث ان الالحاد هو صفة
 الانظمة الحاكمة في هذه البلاد، ومذهب حكوماتها، لاصفة ومذهب الشعوب
 التي تعيش تحت ظل هذه الانظمة والحكومات .
 ولهذا نجد هذه الشعوب اذا تحررت من الضغوط، وازيحت عنها الحراب
 اقبلت على المساجد والكنائس والمعابد أشد اقبال.. ومن هنا لا بد من التفريق
 بين الانظمة والشعوب . فكم فرق بين ان يكون النظام ملحداً، أو يكون الشعب
 ملحداً .؟

* * *

اسئلة حول الله الخالق

السؤال الثاني

الله والعلل الطبيعية

لقد اثبتت البراهين القاطعة ان للكون - بمادته وصورته - خالقاً مبدعاً ،
وموجداً حكيماً قادراً هو الذي أوجد المادة بعد أن لم تكن ، ثم البسها حلة
النظام ، واخضعها لقوانين ونواميس خاصة .
هذا من جانب .

ومن جانب آخر اثبتت العلوم الطبيعية ان لكل ظاهرة مادية عللاً مادية
وأساباً طبيعية فلنزول الامطار ، ونشوء الزلازل ، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية
الاخري علل واسباب طبيعية مترابطة ، ومتلاحقة ، أصبحت معروفة لنا في الاغلب
بسبب تقدم العلوم والتحقيقات فما هو موقع «الخالق» من سلسلة العلل والاسباب
هذه ؟

هل صحيح أننا أمام مفترق طريقين لا ثالث لهما - كما يدعي الماديون -
وهما :

اما ان نعترف بوجود الخالق المبدع وتأثيره في نشوء الظواهر الطبيعية
المختلفة ، وننكر الاسباب والعلل الطبيعية لها .

واما ان نعترف بالعلل والاسباب الطبيعية الموجدة لهذه الظاهرة ولا نعترف بخالق ، بل ولا يكون له حينئذ مكان ، ولا للاعتقاد به مبرر .
 أم أن هناك طريقاً ثالثاً وهو الاعتراف بالعلة العليا الى جانب الاعتراف والاعتقاد بالعلل الطبيعية أيضاً، وبأن نسبة هذه العلة الطبيعية الى معاليلها كنسبة الاسباب الى مسبباتها ، ونسبة الكل اليه سبحانه كنسبة الاسباب والمسببات الى مسببها ؟

* * *

الجواب :

قبل أي شيء لابد من القول بأن حصر الماديين الموقف من تفسير الظواهر الكونية وكيفية نشأتها في طريقين لثالث لهما (وهما اما القول بالعلل الطبيعية أو القول بالخالق المبدع) غير صحيح، بل هو يكشف عن جهلهم بمعتقد الالهيين ومقالتهم في تفسير تلك الظواهر .

ولو أن الماديين وقفوا على ما يعتقده الالهيون في هذا المجال لما ذهبوا الى مثل هذا الحصر ، بل لقالوا بان هناك ثلاث طرق لا طريقين ، وهي :

- ١ - الاعتراف بالعلة العليا وانكار العلة الطبيعية .
- ٢ - الاعتراف بالعلل الطبيعية وانكار العلة العليا .
- ٣ - الاعتراف بالعلة العليا والعلل الطبيعية معاً على النحو الذي

سيأتي .

واليك تفصيل الكلام في ما يعتقده الالهيون في تفسير ظواهر الكون الطبيعية ليتبين لسك أن الطرق في باديء النظر ثلاث ، لا اثنان كما ذهب اليه المادي وان الحق هو الاعتراف بكلتا العلتين معاً، بمعنى ان الله سبحانه هو الذي سبب الاسباب وأوجد العلة .

الالهيون وتفسير الظواهر الطبيعية

ان الموقف الذي اتخذه الماديون (اعني حصر الطرق في تفسير الظواهر الكونية في موقفين) ومارموا به الالهيين من انكار العلل الطبيعية، واحلال العلة العليا محلها، ينبع - في الحقيقة - من تعليل الماديين الخاطيء لاعتقاد البشر بالاله الخالق .

فالماديون يرون ان لاعتقاد البشر بخالق الكون - منذ قديم الزمان - أسباباً منها جهل الناس بعلة الظواهر الطبيعية، فان الانسان لما كان قد فطر على الاعتقاد بان « لكل حادث علة » أو انه كان يحكم بذلك بفعل التجربة ، لهذا اعتقد بان لكل حوادث الكون وظواهره علة واذ لم يتسن له الوقوف على العلل الطبيعية الخاصة بكل ظاهرة من هذه الظواهر نحت من عند نفسه « علة عليا » نسب اليها جميع تلك الظواهر والحوادث بالمباشرة، وهكذا نشأت لديه فكرة « الخالق الاعلى » .

وبعبارة اخرى يزعم الماديون : بان الانسان الذي كان يعيش في العصور الاولى من التاريخ البشري بما انه لم يقف على السبب الطبيعي لهطول المطر أو حدوث الحمى في الجسم ، أو فساد الزرع وماشاكل ذلك عمد الى ربط ذلك بالعوامل الروحية ، وبهذا حصل لديه الاعتقاد بوجود علة قاهرة خلقت جميع الاشياء ، وفاقتها في القدرة والسيطرة وانها هي وراء كل ما يحدث من من برق ورعد ، ومطر وزلزال ، وخصب وجذب ، ومرض وعافية ، ونجاح وهزيمة من دون ان تكون اية عوامل طبيعية او منطقية لها وغيرها .

وبهذا يتضح ان الاعتقاد بمثل هذه العلة العليا لم يكن الا وليد الجهل بالعلل الطبيعية ، وعدم الوقوف على الاسباب المادية التي تقف وراء كل حادثة

في عالم الطبيعة، ولو كان الانسان عارفاً بتلك العلل لمذهب الى تفسير الظواهر الطبيعية بالعلل الروحية .

هذا هو تحليل الماديين لاسباب اعتقاد المؤمن الالهي وهو - بلاريب - ان لم يكشف عن سوء نيتهم فهو - على الاقل - يكشف عن جهلهم بمنطق الالهيين ، والى نظرتهم السطحية الى مسألة الاعتقاد بالله الموجودة في حياة البشر ، منذ اقدم العصور ، وطوال القرون والدهور .

فانه لا يشك أي عاقل منصف واي باحث موضوعي تصفح كتب الالهيين وتحرى منطقتهم ، وراجع اعتقاداتهم في مختلف الحضارات والادوار التاريخية في أنهم لم يكونوا قط جاهلين بالعلل الطبيعية ، ولا منكرين للاسباب المادية لما يقع ويحدث من ظواهر طبيعية، بل اليهم يعود اكتشاف اكثر العلل الطبيعية والتعرف على الاسباب والمسببات المادية كما تشهد بذلك آثارهم ومصنفاتهم العلمية، ومع ذلك فانهم كانوا يعتقدون بوجود العلة العليا التي تنتهي اليها سلسلة العلل لانهم ادركوا - في ضوء العقل ونور البصيرة - بان الاعتراف بالعلل الطبيعية وحدها لا يكفي في تفسير الوجود ، وتعليل ظاهرة الكون .

اذ لاشك في ان للكائنات الارضية والسماوية ، بل وكل ما في الكون من ظواهر وحوادث طبيعية « عللا طبيعية » انما الكلام هو في علة نشوء « المادة » وحدوثها اساساً ، وفي علة تحايها بالنظام البديع ، ومنشأ ظهور هذا النظم والقوانين والصور السائدة في المادة .

فالسؤال اذن هو : كيف وجدت المادة وهي حادثة ؟

وعلى فرض ازليتها كيف صارت المادة العمياء الصماء ذات نظام بديع

تعجز العقول البشرية عن وصفه والوقوف على ابعاده واسراره ؟

فهل يمكن ان تنهض المادة العمياء بافاضة مثل هذا النظام البديع على

نفسها ، وايجاد مثل هذه القوانين والنواميس ؟

ان هذه التساؤلات ، وأجاباتها الواضحة حول المادة نشوء ونظاماً ، هي التي اوجدت لدى الالهيين الاعتقاد بوجود «خالق مبدع» هو الذي خلق المادة، وزينها بهذا النظام البديع ، وجعل لكل ظاهرة علة تناسبها ، ولكل حادث سبباً يليق به ويستتبعه ، اذليس في مقدور المادة المعدومة قبل حدوثها ان توجد نفسها ، ولأن تفيض على نفسها هذا النظام البديع .

ولنأت هنا بمثال يوضح ماقلناه وان كان المثال يفارق الممثل له من جهات اخرى .

لنتصور معمل نسيج ذا اجهزة مختلفة معقدة يقوم كل واحد منها بوظيفة خاصة بينما ترتبط جميع الاجهزة بعضها ببعض ، وتؤلف مجموعة واحدة تنتج نسيجاً خاصاً على منوال خاص بحيث لو حصل العطب في اي جزء منها توقف المعمل بكامله .

أفيكفي مجرد الاعتقاد بوجود العلاقات والروابط الالية والطبيعية بين هذه الاجهزة لتفسير نشوء ذلك المعمل وحدثه ، أم أن العقل - مع اعترافه بهذه الروابط والانظمة - يحكم بوجود مهندس صناعي قدير ، وعقلية صناعية جبارة صممت هذا العمل ، وأوجدت اجهزته ، واخترعت آلياته وادواته ، وارست بينها الروابط والعلاقات والانظمة المناسبة .

فاذا كان وراء نشوء هذا المعمل الصغير صانع مبتكر عارف بكل مايجتاج اليه المعمل من أنظمة فيزيائية وكيميائية هو الذي اوجد اجهزة المعمل واخضعها لتلك الانظمة فكيف بالكون الرحب الواسع ، والنظام السمتن البديع ؟؟

ليس الكون الذي هو اكبرواعمق وجوداً ونظاماً من المعمل بكثير جداً ،

بحاجة الى صانع هو الذي اوجده ، وعرف ما يحتاج اليه من انظمة فحلاه بها ؟
 و خلاصة القول ان الاعتقاد بمجرد وجود علاقة العلية والمعلولية بين
 الظواهر الكونية لا يكفي في تفسير الكون ، وتعليل نشوء المادة لانه ليس
 هناك اي نزاع او نقاش في تفاعل اجزاء المادة بعضها في بعض ، وتأثير الكائنات
 المتقابل ، انما الكلام - بعد الاعتراف بهذا التفاعلات - هو في علة نشوء
 المادة ، وتحليلها بالنظام ، وضرورة عالم المادة مسرحاً لنظام الاسباب والمسببات
 وعلى نمط العلل والمعلولات الطبيعية بعد ان لم تكن المادة واجدة لهذه الكيفية .
 ان هذا هو الذي يدفعنا الى الاذعان بوجود «علة عليا» يعود اليها وجود
 المادة وانظمتها ، وتنتهي اليها سلسلة العلل والمعاليل وهو الخالق سبحانه ،
 فهو الذي أوجد المادة وصاغها في قالب العلل والمعاليل .

ومن هنا يتبين أن من يدعي بأن هناك - لتفسير ظاهرة الكون - طريقين
 لاثالث لهما (اما الاعتراف بالعلل الطبيعية وانكار الخالق ، واما العكس)
 جاهل بأوليات الفلسفة الالهية والقبائنها اذ لا تنكر هذه الفلسفة نظام الاسباب
 والمسببات الطبيعية، بل هي تبذل جهوداً جبارة في كشف العلل الطبيعية ومعاليلها
 والروابط الموجودة بينها لانها أحد المصادر التي يستمد منها الالهيون اعتقادهم
 بوجود خالق للكون ، ويبرهنون به عليه ، فالاعتقاد بالنظم الطبيعية غير مضررة
 بالاعتقاد بالله الخالق بل هو اساس تلك المعرفة .

ان تحليل الماديين لسبب اعتقاد الالهيين بوجود العلة العليا يحكي عن تصورهم
 بأن الالهيين يجعلون «العلة العليا» جزء من عالم المادة، وداخلا فيه، وانها في رديف
 العلل المادية (أي أن كل حادثة مستندة اليه والى علتها الخاصة على السواء)
 ولذلك قالوا: «اما ان نعتقد بوجود العلل المادية، أو نعتقد بوجود الله» تصور أنهم
 بأن الخالق قوة كامنة في باطن المادة تفعل بها ما تريد ، وتصيرها كيفما تشاء

في حين أن هذا التصور عن «العلة العليا» تصور خاطيء جداً ، فإن المراد من «العلة العليا» هو مبدأ الفيض ، ومصدر الوجود الذي بحوله وقوته خلق المادة وصيرها ذات انظمة طبيعية، وقوانين مادية من جنسها ، والمادة تستمد وجودها منه سبحانه في كل لحظة ، وفي كل آن .

ويدل على ذلك أن الكون لم يزل في تحول وتغير مستمرين ، من حيث المادة ومن حيث الصورة على السواء ، وان الفيض مستمر في كل حين، وليس مثله سبحانه في نسبه الى الكائنات الطبيعية مثل البناء بالنسبة الى البيت أو النجار الى السرير .

هذا وسنرجع الى هذا البحث عند حديثنا عن «علل الاقبال على المادية» ونشوء الالحاد لدى طائفة من علماء الغرب وفلاسفته ، ونأتى بنصوص واضحة من الالهيين في الحضارات والادوار المختلفة في الاعتراف بالعلل الطبيعية هذا ويجدر بنا أن نشير الى عبارة للعلامة الطباطبائي رحمه الله في هذا الصدد اذ يقول :

«ان الالهيين لا يريدون باثبات الصانع ابطال قانون العلية والمعلولية العام واثبات الاتفاق والصدفة في الوجود أو تشريك الصانع مع العلل الطبيعية واسناد بعض الامور اليه والبعض الاخر اليها ، بل مرادهم اثبات علة في طول علة ، وعامل معنوي فوق العوامل الطبيعية ، واسناد التأثير الى كلتا العلتين لكن بالترتيب أولاً وثانياً نظير الكتابة المنسوبة الى الانسان ويده»^(١) .

نظريات حول نشأة الارض

ثم انه قد تطرح من قبل العلماء - بين الفينة والاخرى - نظريات حول

(١) تفسير الميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

كيفية نشأة المنظومة الشمسية، وظهور الأرض، وظهور الأحياء عليها وهي لا تعدو عن كونها مجرد فرضيات غير مدعومة بالحقائق ولا مسندة بالأدلة اليقينية .
 بيد أن هناك من يتصور - أحياناً - أن الأخذ والاعتقاد بهذه النظريات والفروض يعني عن الاعتقاد بوجود «خالق» مدبر وفاعل منظم لهذا الكون ، وهو لاشك تصور خاطيء، فاننا لا يمكن - أبداً - ان ننكر وجود يد عليا تنظم هذا الكون وإرادة حكميمه تسيّر شؤونه وتحدد مساراته، وتفعل كل هذه الاعاجيب مهما كانت النظريات المطروحة حول كيفية نشأة الكون .

ولكي يتضح ما قلناه نشير الى نظريتين في هذا المجال ، ثم نرى كيف لا يكون الأخذ بهما أو باحدهما - على فرض الصحة - متعارضاً مع الاعتقاد بوجود تلك اليد المدبرة وتلك الإرادة العليا و المشيئة المنظمة .
 ان هناك نظريتين معروفتين في هذا المجال وهما :

١ - نظرية المدّ ، التي وضعها «جيمس جينس» عام ١٩١٨ م ، التي تفترض اقتراب نجم من الشمس بسبب مد سريع على سطحها أحداثه تغلب قوة جذب النجم على جذب الشمس ، ثم بدأت المادة تتكثف وتنقسم الى كتل مختلفة تحولت فيما بعد الى كواكب من بينها الأرض التي كانت أول الامر كتلة غازات ملتهبة تحولت مائعة ، ثم تكونت لها قشرة صلبة (١) .

٢ - نظرية السديم التي وضعها «لاپلاس» في قالب علمي ، وتفترض ان المجموعة الشمسية كانت سديماً (أي شكل سحابي ومجموعة من الغازات المضيفة)

(١) ويبين كريسي موريسن هذه النظرية بيان ابط اذيقول : «انه قد مدمر نجم بالمثل قريباً من شمسنا لدرجة كانت كافية لان تحدث أمداداً (جمع مد) مروعة ولان تقذف في الفضاء كتلا، ومن بين تلك الكتل التي اقلعت : الكرة الارضية » راجع العلم يدعو للايمان ص ٥٢ .

شديد الحرارة ، يدور حول نفسه ببطء ، ثم برد تدريجاً نتيجة لفقدان الحرارة بسبب الاشعاع فانكمش فازدادت سرعته ثم تفترض انه بمرور الوقت أصبحت القوة الطاردة المركزية عند خط الاستواء الى الخارج مساوية للقوة الجاذبة الى الداخل ، ثم انفصلت حلقة غازية ، واصبح السديم الرئيسي متزناً ، ثم انكمش لتنفصل عنه حلقة اخرى ، وهكذا وأخيراً تحولت كل حلقة - بطريقة ما (!!) - الى كتلة كبيرة أخذت تنكمش لتكون الكواكب أما ما بقي من السديم الرئيسي فقد تحول الى شمس»^(١) .

هاتان هما اشهر النظريات المطروحة حول نشأة المنظومة الشمسية والارض التي تقلنا ، ونحن سواء قبلنا بالاولى أو بالثانية أو بغيرهما من النظريات التي سيكشف عنها العلم مستقبلاً فان من المستحيل ان نستغني عن الاعتقاد بخالق مدبر للكون اذ يستحيل أن ينتهي كل ذلك الى هذا النظام المتقن ، وان تستقر - في المآل - هذه الصورة المناسبة للحياة دون غيرها من الصور من دون اشراف فاعل عاقل خبير ، ومن غير دخالة ارادة خالق عليم ، وهذا مضافاً الى ان هاتين النظريتين لانفسران اصل نشأة النجوم والغازات والمواد .

وصفوة القول اننا يمكن ان نقبل - في هذه العجالة - باية فرضية حول كيفية ظهور الكواكب والانجم والارض ، ولكن لا يمكننا - مطلقاً - ان نقبل بأن كل ذلك انتهى الى هذا النظام الملائم لحياة الانسان والاحياء على هذه الارض من دون مشيئة قوة عليا نظمت الكون وعينت مسيره ومصيره .

قال «كريسي موريسن» بعد طرح كل هذه الفرضيات وعرضها :

«اذا نظرنا الى حجم الكرة الارضية وبعدها عن الشمس ودرجة حرارة الشمس واشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الارض ، وكمية الماء ، ومقدار

(١) الموسوعة العربية الميسرة ص ١٨٣٩ .

ثاني أكسيد الكربون ، وحجم النتروجين ، وظهور الانسان وبقائه على قيد الحياة ، كل أولاء تدل على خروج النظام من الفوضى وعلى التصميم والقصد كما تدل على انه طبعاً للقوانين الحسابية الصارمة ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة^(١) .

اسئلة حول الله الخالق

السؤال الثالث

هل خلق العالم من عدم؟

قد يتساءل أحد عن مفاد كلمة الالهيين : «ان الخالق المبدع خلق الكون من عدم» فيقول: ان ظاهر هذه العبارة يفيد ان «العدم» صار منشأ لوجود العالم وهو من البطلان بمكان ، اذ كيف يصير العدم منشأ للوجود ، والحال ان العدم ليس شيئاً بتاتاً؟؟!

* * *

الجواب :

الحقيقة أن هذا السؤال ناشيء من عدم التعمق في مراد الالهيين من تلك العبارة فان قولهم : «أوجدته من عدم» لايعني أن العدم صار منشأ للوجود، أي أن الوجود أخذ منه كما يؤخذ الشيء من الشيء، كلقماش من القطن، والدقيق من القمح فهل هذا الا نظير القول بان الصفر صار منشأ للعدد الفلاني بل يعنون قولهم ان المادة لم تكن ثم كانت ، أي كانت معدومة فوجدت بفعل القادر العليم . فليست لفظة «من» في تلك العبارة لبيان الاشتقاق، بل لبيان حدوث المادة

وعدم قدمها وازليتها.

وبعبارة اكثر اختصاراً : ان الالهي يقصد ان المادة لم تكن موجودة ثم حدثت ووجدت وتحققت.

فليست تلك العبارة مثل قولنا: ان هذا الباب من الخشب ، او من الحديد فان «من» هنالبيان مصدر الاشتقاق بخلاف ما في العبارة الدارجة بين الالهيين حينما يقولون: «الكون خلق من عدم».

ان الالهيين يقصدون أن الكون بجوهره وعرضه، بمادته وصورته، وبدقيق ما فيه وجليله مخلوق بعدما لم يكن، اي اننا اذا رجعنا الى الورااء رجوع تفحص لوصلنا الى نقطة لم نجد فيها للمادة وللصورها أثراً فهسي لم تكن أصلاً ثم وجدت بفعل الخالق المبدىء القدير .

اسئلة حول الله الخالق

السؤال الرابع

كيف خلق العالم من دون مادة سابقة^(١) ؟

كيف خلق العالم من دون مادة سابقة والحال ان التجارب العلمية التي قام بها الفيزيائي الفرنسي لافوازييه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) اثبتت ان المادة لا تفنى ولا تستحدث، فهي محفوظة في جوهرها متغيرة في صورها وأشكالها، فليس هناك شيء يوجد من العدم ولا شيء ينعدم، وانما هناك تحول للمادة من صورة الى صورة أخرى، ومع ذلك كيف يقول الالهى : ان الكون بمادته وصورته مخلوق من دون مادة سابقة؟

الجواب :

قبل الاجابة على هذا السؤال لابد من بيان مقدمة هي: أن « قانون العلية » الذي يعترف به الالهى والمادى على السواء يفيد انه لا بد لكل معلول من علة، ولكل ظاهرة من سبب عقلا، وهذا امر عام يشمل كل ظاهرة حادثة بلا استثناء والا كان تخصيصاً للقاعدة العقلية المذكورة.

(١) هذا السؤال يختلف عن السؤال السابق فان التركيز في السؤال السابق على حدوث العالم من العدم بحيث يكون العدم منشأ لوجود للعالم، وقد قلنا في الاجابة عليه ان لفظة «من» هنا للتبيين لا لبيان المنشأ ومصدر الاشتقاق. ←

غير ان المادي تصور انه يجب ان يكون لكل معلول مادي «علة مادية» تتحول الى ذلك المعلوم .

فكما يجب ان يكون للباب مادة سابقة وهي الخشب لتتحول الى هيئة الباب كذلك يجب ان يكون لمادة الكون علة مادية سابقة تتحول الى الصورة الفعلية وهذا هو ما يهدفه المادي في السؤال المطروح ، ولكنه غير ثابت بتاتاً لان لثبوته احد طريقين : طريق العقل ، أو طريق التجربة .

أما العقل فهو لا يحكم الا بوجود «علة» للمعلول ، وأما أن هذه العلة يجب ان تكون «علة مادية» حتماً فمما لا يقره العقل .

اذن فالذي يجب على الالهي اثباته هو ان للكون - بمادته وصورته - علة خالقة لها، وأما لزوم ان تكون تلك العلة «علة مادية» فلم يثبت من جانب العقل . وبعبارة اخرى: ان العقل يحكم بان الشيء الممكن الذي لا يصح ان يحكم عليه بالوجود او العدم، لا يخرج عن حد الاستواء الا بواسطة علة مرجحة ملزمة له باحد الامرين، ففي جانب الوجود يجب وجود علة تخرجه عن حد الاستواء الى الوجود ، وفي جانب العدم يكفي عدم العلة .

هذا هو غاية ما يقضي به العقل، واما ان العلة يجب ان تكون في كل الموارد «علة مادية» فلم يدل عليه دليل ولا يقره العقل، وقد خلط المادي بين نفي العلة مطلقاً وبين نفي العلة المادية لخلقه .

فالذي اثبته الفلسفة وذهب اليه الالهيون هو بطلان عدم وجود علة للعالم بمعنى تحققه بدون علة .

وأما نفي «العلة المادية» للعالم فلا اشكال فيه ، اذ لم يدل دليل على لزوم كون العلة في جميع الموارد «علة مادية» .

— واما السؤال الحاضر فالتركيز فيه على حدوث العالم من دون مادة سابقة مع ان التجربة والعلم لا يثبتان سوى قسم واحد من الوجود ، وهو حصول شيء من مادة سابقة .

وأما التجربة فهي وان قامت على ان لكل معلول مادي «علة مادية» سابقة لكن نتيجتها تختص بالشرائط التي قامت فيها التجربة ، واما تسرية نتيجتها الى بدء الخلقة فغير صحيحة قطعاً .

توضيح ذلك أن التجربة في المختبرات في عالم الطبيعة تقضي بان لكل ظاهرة مادية «علة مادية» وهذا الامر من الواضح بمكان، الا أنه يختص بمجال التجربة فقط، ولا تعم نتيجتها بدء الخلقة الذي هو محط كلامنا في هذا الدرس حتى يلزم من ذلك الاعتراف بان للمادة الاولى مادة اخرى تحولت اليها .
ولاجل أن يزداد اذعان المادي بان حاصل التجربة يختص بمجال جريانها ولا تتعدى شرائطها لابد ان نلقي نظرة الى مايقوله العلماء والبيولوجيون حول نشأة الحياة على الارض .

ان العلماء والبيولوجيين يصرحون بان الكائن الحي لا يمكن أن ينشأ الا من مادة حية .

ونحن نعترف بهذه الحقيقة غير ان ما ذكره يختص بمورد التجربة وهو الحياة الحالية التي نعيش فيها، ولا يشمل بدء الخلقة ، اذ ينطرح هنا سؤال وهو: وكيف نشأت الموجودات الاولى في الكرة الارضية بعد انفصالها عن الشمس في حين ان العلم يقول : ان الارض كانت يوم انفصالها كتلة ملتهبة لاتصلح لوجود الحياة والاحياء فيها أبداً .

من هنا نستنتج انه من الممكن ان تنشأ موجودات حية من موجودات غير حية في ظروف خاصة وان كان هذا الامر غير ممكن في الظروف الحالية .

والحقيقة ان منشأ خطأ المادي هو عدم وقوفه في مسير التجربة وموردها الا على فاعل من نوع واحد وهو «الفاعل المادي»، وتصور ان الفاعل مقول مطلق ، وان العلة على اطلاقها منحصرة بما وقف عليه في مسيرها فأخذ يسأل عن «العلة المادية» التي خلقت منها الكون ، ولم يعلم بانها لم يدل اي دليل

على حصر العلة في « العلة المادية » بحيث لا يكون هناك علة غيرها .
وما اعتمد عليه وتوصل اليه عن طريق التجربة فالاجابة عنه واضحة فان التجربة
ليس لها الا الاثبات دون النفي ، فالتجربة في مقدورها ان تثبت ان هنا « علة
مادية » ، واما انه ليس هنا « علة غير مادية » فهي قاصرة عن مثل هذا النفي ،
وغير قادرة عليه .

وبعبارة اخرى ان المادي رأى في مسير التجربة ان كل فاعل يفعل بواسطة
المادة السابقة حيث يحولها من صورة الى اخرى كما يفعل النجار بالخشب
حيث يحوله الى سرير ، فزعم ان كل علة لاتفعل الا بمادة سابقة تحولها الى
غيرها فراح يسأل عن المادة التي صنع بها الخالق ذلك الكون ، والحال ان
عدم امكان صنع شيء من دون مادة سابقة انما يصح بالنسبة الى الفاعل المادي
الذي لايقوم - في الحقيقة - الا بتحريك اجزاء المادة الحاضرة وضم بعضها
الى بعض ، ولذلك لامناص لتحقيق فاعليته من الاستعانة بمادة موجودة سلفاً
ليمكنه ان يركب ويضم بعضها الى بعض او يفرق شيئاً عن شيء .

وأما الفاعل المجرد المطلق فهو بقدرته المطلقة قادر على خالق الشيء
وايجاده من دون مادة سابقة ، ولتوضيح هذا المطلب (وهو ان الفاعل الالهي
يمكنه ان يفعل بدون مادة سابقة) يمكن التمثيل بفعل النفس فانها - كفاعل غير
مادي - تخلق الصور والمعاني والافكار من دون مادة سابقة تحولها الى ما خلقت
بلا تنشؤها انشاء .

ولهذا قيل في الحديث الشريف : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» .

اجل ان الفاعل الالهي والخالق المبدع ليس شأنه شأن الفاعل المادي
الذي يستعين بالمادة الجاهزة ليوجد ظواهر مادية جديدة ، بل هو بماله من
القدرة المطلقة قادر على ايجاد المادة ابتداء وتحليلتها بانواع الصور واخضاعها

للقوانين والسنن .

فتلخص من هذا البحث عدة نقاط :

١ - ان العالم - بمادته وصورته - لا بد له من علة بقول مطلق ولا يمكن

لاحدانكاره الا السوفسطائي .

٢- ان العلة لا تنحصر في العلة المادية، وان التجربة وان اثبتت ذلك النوع

من العلة ولكنها ليس لها نفي نوع آخر من العلة .

٣ - ان المادى خلط بين العلة المادية ومطلق العلة فزعم ان نفي المادة

التي يؤخذ منها الكون مساو لنفي اصل العلة .

٤ - ان الفاعل في مجال الطبيعة انما يفعل ويصنع بمعونة المادة الحاضرة

فيحولها من صورة الى صورة اخرى، ولكن ذلك لا يوجب ان يكون هذا الامر

هو شأن كل فاعل وعلة فان من العلل القوية من تخلق المادة وتوجدتها وتصورها

كيفماشاء .

٥ - ان النفس الانسانية وهي فاعل غير مادى تقوم بصنع كثير من الصور

والمعاني من دون مادة سابقة .

اسئلة حول الله الخالق

السؤال الخامس

أين الله؟

لو صح ما يدعيه الالهيون من وجود خالق لهذا الكون فلماذا لانرى له
اثرأ في ملاحظاتنا ومختبراتنا العلمية ، والحال ان كل مالا يخضع للحس
والن تجربه لا يمكن الحكم بوجوده ؟

* * *

الجواب :

هذا هو كلام بعض الماديين المخدوعين بالحس والتجربة ، فهم يتصورون
ان الحس والتجربة قادران على تحديد الوجود اثباتاً ونفياً ، فما اثبت الحس
والن تجربه وجوده فهو موجود ، وما لم يمكن لهما اثبات وجوده فهو اذن غير
موجود ، او لا يمكن الحكم بوجوده على الاقل .

وقد رأينا بين الماديين من انكر - في كلماته - وجود الروح الانسانية
المجردة عن المادة وخواصها وصفاتها بحجة انه لم يعثر على هذه الروح التي
يدعيها الالهيون ، على طاولة التشريح او تحت عدسة المجهر .

والحقيقة ان منشأ هذه النظرة ليس الا الاغترار والانخداع بالحس والتجربة التي أعطاها بعض الغربيين في فترة التطور العلمي الاخير اعتباراً تجاوز الحدود، وجعلها معياراً لاثبات الحقائق ونفيها على وجه الحصر .

غير ان الحقائق الحاصلة من نفس التجربة قضت على هذه النظرية وأثبتت ان هناك موجودات كثيرة لا يناديها الحس ولا تخضع للتجربة، ولكنها مع ذلك موجودة قطعاً .

ان انكار الروح وما شابهها بحجة عدم رؤيتها يشبه من ينفي وجود «الذرة» أو «الميكروب» بحجة انه لا يراها بالعين المجردة فكما ان الادعاء الاخير تافه فكذلك من ينفي وجود «الله» ووجود «الروح» بحجة انه لا يرى لهما أثراً في تجاربه !!

والذي يمكن أن يقال في هذا البحث هو ان الموجود المادي هو الذي يقع في نطاق الحس والتجربة فقط واما الموجود غير المادي الذي يدعيه الالهي فلا يمكن أن يناله الحس أو تحويه التجربة، فان حقيقته على نحو خارج عن نطاق الحس والتجربة ومجالهما .

فالصفات الانسانية مثل الحب والكراهة والملم والجهل والعشق والحزن حقائق لها واقعية حتماً ومع ذلك لا يمكن نفيها بحجة انها غير محسوسة ولا مرئية، أولسنا نؤمن جميعاً بوجودها في الاشخاص رغم أنها لا تخضع لسكين التشريح، ولا نرى لها أثراً تحت المجهر ، وبذلك يتضح بطلان قول من يقول : « أنا لاؤمن بما لا يخضع للحس » فهذه الكلمة وأمثالها أشبه بالكلمات الصبغانية التي لا تستحق الاهتمام لان العلم قضى عليها وحكم عليها بالبطلان غير اننا نعرض لهذه الكلمات والشبهات لتردها على بعض الالسن في عصرنا الحاضر .

ثم ان قول القائل : ليس في مجال الحس والتجربة أي أثر من الله سبحانه

يفيد بوضوح انه ينزل «العلة العليا» منزلة العلل الطبيعية ، ويجعلها في مصافها فاذا لم ير في ذلك المصاف ما يسميه الالهى «الها» راح يرفضها بحجة انه ليس موجوداً في نطاق الحس والتجربة غير انه عزب عنه انه لو كان هناك أثر من «العلة العليا» في مجال الحس والتجربة لصاراً موجوداً طبيعياً مخلوقاً، لا «علة عليا» خالقة للطبيعة وموجدة لها من العدم ، فالبحت عن وجوده سبحانه في عالم المادة بحث عن الشيء في غير موضعه ومورده .

ومع ذلك كله فان لوجوده سبحانه آثاراً في الطبيعة ، وآيات في عالم الكون نستدل بتلك الاثار على مؤثرها، وبهذه الايات على خالقها، وهذا النوع من المعرفة مما يقوم عليها أساس الحياة في المجتمع البشري، فالانسان يعرف المؤثر من الاثر ، وقد أشار القرآن الكريم الى هذا النوع من المعرفة اذ قال تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ﴾
(فصلت - ٥٣)

ثم ان من يسعى لاثبات كل شيء ونفيه عن طريق الحس والتجربة فهو لايعترف الا باداة واحدة من أدوات المعرفة وهي الحس ، ومثل هذا الشخص يعجز عن رؤية الافاق الاخرى، وادراك مراتب الوجود الاخرى التي لاتدرك الا بغير هذه الاداة ، وقد ثبت في أبحاث « نظرية المعرفة » ان للادراك والمعرفة أدوات متعددة ومختلفة لأداة واحدة .

اسئلة حول الله الخالق

السؤال السادس

هل بقاء الكون بحاجة الى العلة أيضاً ؟

ان اختلاف الالهي والمادي فى منهجهما يرجع الى الخلاف فى ثلاث مسائل أساسية هي :

الاولى : ان الالهي يعتقد بان «النظام الكوني» يرتبط بعلة وراء المادة .
أي ان هناك «علة عليا» ينتهي اليها ذلك النظام البديع .

وبعبارة اخرى : ان النظام البديع السائد على العالم المادي ليس نابغاً من المادة بل هو صادر عن عقل جبار وخالق قدير وارادة عليا هي التي كست المادة هذه الحلة القشبية البديعة من النظام .

بينما يعتقد المادي خلاف ذلك ، فهو يرى ان هذا النظام نابغ من ذات المادة ، اما بالصدفة أو ان ذلك النظام هو خاصية المادة ، وقد مر بطلان احدى هاتين النظريتين ويأتي بطلان الاخرى ، وقد اثبت التحقيق أن النظام ليس نابغاً من المادة بل هو مخلوق للمخالق القادر العليم .

وفي هذه المسألة ينصب بحث الالهي على ان النظام الحاكم على المادة هل هو مخلوق لفاعل حكيم ، أو نابغ من نفس المادة من غير نظر الى نفس

المادة وهل انها حادثة أو قديمة ، مخلوقة ، اولا؟ وانما مصب البحث هو نظامها البديع فقط .

الثانية : ان الالهي يعتقد بان «المادة» بذاتها وصورتها حادثة ، بمعنى انها لم تكن ثم وجدت عنصراً وشكلاً ، ولكن المادي يعتقد بان المادة أزلية غير حادثة ، وقد عرفت دليل حدوث المادة ، واطلعت على امتناع قدمها وأزليتها .

وفي هذه المسألة يقع الحوار بين الالهي والمادي في نشأة نفس المادة وذاتها من غير نظر الى النظام السائد فيهما .

فالالهي يدعي حدوثها ، والمادي يدعي قدمها وبذلك يعلم اختلاف مصب المسألتين ، ومحط الكلام فيهما .

وقد بحثنا عن كلتي المسألتين ، الواحدة تلو الاخرى فيما سبق .

فعندما كنا نطرح برهان النظام ، كنا نركز البحث - في الحقيقة - على ان النظام الكوني البديع مخلوق لعله وراء المادة من دون ان نتعرض لمسألة نشأة المادة ذاتها وأنها أزلية أو قديمة ؟

وعندما كنا نسوق البرهان على حدوث المادة كنا نركز البحث على مسألة نشأة المادة ذاتها من دون تعرض لنظامها .

الثالثة : ان الالهي يعتقد بان الوجود لا ينحصر في الموجود المادي ، وان المادة لاتساوى الوجود بل الوجود أعم من المادة وغيرها ، فتكون النتيجة حسب هذا الاعتقاد : « ان كل مادي موجود ، وليس كل موجود مادياً » ، وهذا يعني ان نطاق الواقع يشمل الموجود المادي وغير المادي ، فهناك في خانة الوجود اشياء اخرى ليست من المادة وخصائصها وآثارها في شيء .

ولكن المادي يرى انحصار الوجود في الموجودات المادية ، ويعتقد ان

المادة تساوي الوجود وتساوقه والوجود يساوي المادة ويساوقها ، فالوجود والمادة عنده شيء واحد .

ولو ثبت معتقد الالهي من عدم انحصار الوجود في الموجودات المادية وثبت ان هناك عوالم وواقعات^(١) وراء المادة فان ذلك يستلزم ان تنفتح امام العقل البشري آفاق ، وان يقف على حقائق كبرى وراء الطبيعة يقوم عليها صرح الرسائل الالهية، التي حملها الانبياء الى البشر، فان الشرائع السماوية انما بنيت على اساس ان الحياة لاتنحصر في الحياة الدنيوية بل هناك وراء هذا العالم عالماً آخر ، كما وان هناك موجودات غيبية أقوى من الطبيعة وموجوداتها، مثل الارواح والملائكة وغيرها .

وهذا الامر هو احدى النقاط الرئيسية التي يفترق فيها الالهي عن المادي، فان المادي بسبب حصر نفسه في « سجن المادة » وزنانه الطبيعة المادية لا يرى شيئاً وراء المادة وبذلك ينكر العوالم الروحية وما يوجد وراء العالم المادي هذا من الحقائق الثابتة وما يتبعها من القيم والامور المعنوية، وغيرها . ثم اننا قد أشبعنا الكلام في المسألتين الاوليين بما لم يبق مجالاً لاي شك أو مشكك، نعم يبقى التحقيق في المسألة الثالثة، ولكن قبل الخوض في هذه المسألة لابد من البحث في أمر آخر وهو: «هل ان الكون محتاج في حدوثة وبقائه معاً الى العلة العليا ، أو انه محتاج اليها في الحدوث فقط دون البقاء والاستمرار ؟» .

وبعبارة اخرى: هل العالم قائم في «حدوثة وبقائه» بالعلة العليا أو انه قائم بتلك العلة في « حدوثة فقط » بحيث ان بإمكانه ان يبقى - بعد ان وجد - دون حاجة الى تلك العلة ؟

(١) وستقف في نهاية هذا الفصل على معلومات كبيرة حول تلك العوالم .

وهذه المسألة مطروحة على الالهي دون المادي لان الالهي يعتقد بوجود «علة عليا» للكون بخلاف المادي، فانه لايعترف بالعلة العليا أبداً .
 نعم يمكن ان يقول المادي - من باب المغالطة - هب أننا سلمنا باحتياج الكون الى العلة، ولكن هذا الاحتياج مختص ببداية حدوثه ووجوده، فانه بعد ان يوجد يصبح في غنى عن تلك العلة للبقاء والاستمرار .
 اذا عرفت هذا فلنستعرض مايستدل به الالهي على معتقده لئرى ما يؤدي اليه النظر من الحقيقة .

حاجة الكون الى العلة حدوثاً وبقاءً

يعتقد الالهي ان الكون بحاجة الى «العلة العليا» في حدوثه وبقائه معاً ، ويستدل لذلك بوجهين :

الاول) : الاستدلال على احتياج الكون في حدوثه وبقائه الى العلة من طريق اتصاف الكون بصفة «الامكان» .

وتوضيح ذلك : ان الاشياء في عالم التصور تنقسم الى ثلاثة انواع :

١ - ما يكون ضروري الوجود، بأن يكون الوجود نابعاً من ذاته ، بحيث يكون في غنى - في وجوده - عن أية علة، وهذا هو « واجب الوجود » الغني عن كل علة ، والا لم يكن واجب الوجود ، وذلك كوجود الله الواجب وجوده سبحانه .

٢ - ما يكون ضروري العدم بحيث يمتنع عليه الوجود ، فهو يقتضي العدم والامتناع ، وهذا هو « الممتنع الوجود » وذلك مثل اجتماع النقيضين أي ان يكون الشيء الواحد متصفاً بالوجود والعدم في مكان واحد وزمان واحد فهو من المحالات التي يمتنع حصولها ذاتياً .

٣ - ما يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السواء، أي انه لا يقتضي بنفسه الوجود أو العدم، اذ لو كان يقتضي الوجود بنفسه لكان واجب الوجود ولو كان يقتضي العدم بنفسه لدخل في القسم الثاني، ولكنه يقع في الوسط بين الوجود والعدم دون اقتضاء لأي واحد من الأمرين بذاته، فلا بد لاتصافه بالوجود من وجود علة تجره الى ناحية الوجود، وتخرجه من حد الاستواء، وأما في الاتصاف بالعدم فيكفي عدم العلة .

وكونه معدوماً لا يعدّ دليلاً على اقتضائه الذاتي للعدم والآ لصار اتصافه بالوجود محالاً .

وللمثال نقول : ان عدم وجود ابن لفلان لا يعدّ دليلاً على اقتضاء ذلك الابن للعدم والا لاستحال ان يتصف بالوجود يوماً ما، اذ اننا نجده يصبح ذا ولد بعد حين .

والكون - بمادته وصورته - بحكم ما برهن عليه في المسألة الثانية من حدوثه بعد العدم ، يعدّ من الممكنات ، فان الوجود بعد العدم كما هو مقتضى الحدوث علامة على انه ليس « واجب الوجود » والا لم يكن معدوماً ذات يوم .

كما أن اتصافه بالوجود دليل على انه ليس من الممتنعات والآ لما اتصف بالوجود، ولما خرج من العدم الى ساحة الوجود كما هو عليه الان .

ولاجل هذا يعدّ الكون بالنظر الى ذاته ممكناً والممكن هو ما يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السواء، وانما يخرج عن حالة الاستواء من جانب العلة وبسببها، فما يكون بالذات ممكناً ومحتاجاً الى العلة فأبي فرق بين حدوثه وبقائه، لانه بعد الحدوث لم يخرج عن كونه ممكناً، فهذا الوصف بعد ثابت ولازم له بعد الوجود أيضاً، فهو لم يخرج عن حدّ الامكان ولم يدخل في حدّ الوجوب .

وبعبارة اخرى : ان مناط الاحتياج الى العلة هو امكان الشيء ، وعدم واجديته للوجود من لدن ذاته وهذا المنطابق في كلتي الحالتين أي «حالة الحدوث» و«حالة البقاء» حالتى : البدء والاستمرار .

والقول باستغناء الكون في بقاءه عن العلة وان كان محتاجاً اليها في الحدوث تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول : ان كل ممكن - مادام ممكناً (بمعنى ان الوجود لا ينبع من ذاته) يحتاج الى علة ، وهو تخصيص مرفوض .

ان القول بأن «العالم المادي» بحاجة الى العلة في الحدوث دون البقاء يشبه القول بأن بعض اجزاء الجسم بحاجة الى العلة دون بعض ، ولا يبطال هذا الزعم نلفت نظر القارئ الى التوضيح التالي .

ان للجسم بعدين : بعداً مكانياً ، وبعداً زمانياً . فامتداد الجسم في ابعاده الثلاثة (الطول ، والعرض ، والعمق) يشكل بعده المكاني ، كما ان بقاءه في عمود الزمان يشكل بعده الزماني .

فالجسم باعتبار ابعاضه ذات ابعاد مكانية وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والايام والدهور ذات ابعاد زمانية .

وعلى ذلك فكما ان احتياج الجسم الى العلة لا يختص ببعض اجزائه وابعاضه دون بعض ، لعدم وجود فارق جوهري بين تلك الابعاض حتى يختص الاحتياج ببعضها دون بعض ، بل الكل متصف بالامكان ، وهذا الانصاف حاكم باحتياج كل ممكن في جميع ابعاضه الى العلة .

فكذا الجسم في ابعاده الزمانية فهو في جميع ابعاده الزمانية (أي الحدوث والبقاء) محتاج الى العلة من غير فرق بين آن الحدوث وآن البقاء ، بين زمان النشوء و زمان الاستمرار .

فالقول باستغناء الجسم في بعض ابعاده الزمانية عن العلة يشبه القول

باستغناء الجسم في بعض ابعاضه المكانية عن العلة ، اذ البعد المكاني ، والزمني وجهان لعملة واحدة ، وبعدها لشيء واحد ، ولان الامتداد الزمني لا ينفك عن الامتداد المكاني .

والى ذلك اشار الحكيم السبزواري في منظومته اذ يقول :

لا يفرق الحدوث والبقاء اذ لم يكن للممكن اقتضاء

ثم أوضح مقصوده بقوله: «لا يفرق الحدوث والبقاء في الحاجة الى العلة اذ لم يكن للممكن اقتضاء الوجود بنفسه، فكما لم يكن وجوده في أول الحال باقتضاء من ذاته فكذا في ثاني الحال وثالثها ، وهكذا ، لان مناط الحاجة هو «الامكان» فما اسخف قول من يقول : ان المعلول محتاج الى العلة حدوثاً لابقاء»^(١).

كما و اشار اليه الحكيم المتأله الشيخ محمد حسين الاصفهاني في منظومته اذ قال :

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان

ثم قال :

لا فرق ما بين الحدوث والبقا في لازم الذات ولن يفترقا^(٢)

والمراد من البيتين هو : ان الافتقار الى العلة لازم للممكن وهذا للزوم بدرجة من الثبوت والبداهة والوضوح بحيث انه لا يحتاج الى اقامة البرهان فان الممكن هو ما يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فاذا اراد ان يخرج عن حالة الاستواء الى الوجود افتقر الى علة تجره الى جانب الوجود ، فاذا كان الافتقار الى العلة من لوازم الممكن كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فلا يمكن التفكيك بين «الحدوث» و«العدم» ليقال انه يحتاج الى العلة حدوثاً خاصة .

(١) منظومة السبزواري قسم الفلسفة ص ٧١ .

(٢) تحفة الحكيم ص ٢٧ .

هذا هو الدليل الذي يستدل به الالهي لاثبات احتياج الكون الى «العلية العليا» بقاء كاحتياجه اليه حدوثاً ، وهو يتركز على صفة الامكان ، واليك الدليل الثاني .

* * *

الثاني) : لقد اثبتت الفلسفة الاسلامية ان الحركة لا تختص بالحركة في الاعراض والصفات الظاهرية لجواهر الاشياء بل تعداها الى نفس جواهر الاشياء ، فهناك حركتان :

أ - حركة في الاعراض ، وهي ما كان يقول به الفلاسفة ، أي الحركة في الكم ، والكيف ، والايين ، والوضع .

فالاشياء - في نظر هؤلاء الفلاسفة - تتحرك في حجمها ، ولونها ، ومكانها ، وأوضاعها^(١) دون جواهرها وذواتها .

ب - حركة في الجواهر ، وهي التي اكتشفها الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر الدين محمد الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ) بمعنى ان التغير والتبدل ، والتحول والحركة تشمل حتى جواهر الاشياء وذواتها .

والحركة الجوهرية التي أثبتتها ذلك الحكيم لا تختص بتحول النوع الى النوع الاخر كتحول البذرة الى نبتة والنطفة الى الانسان فان ذلك صورة بسيطة من تفسير الحركة الجوهرية ، بل يرمي هذا الفيلسوف الى ما هو أعمق من ذلك ،

(١) فحركة السيارة في الطريق حركة في الايين ، وتغير مواصفات التفاح على الشجر في اللون والحجم حركة في الكيف والكم ، وحركة الرمح على محوره حركة في الوضع ، وهذه هي المقولات الاربع التي اتفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة فيها وان اختلفوا في القسم الخامس ، وهو الحركة في جوهر الاشياء وذواتها . وهو الذي اثبتته الحكيم الالهي «صدر الدين الشيرازي» ببراہین خاصة .

فهو يرى ان العالم لاثبات له ولاقرار بل يتمتع في كل آن بوجود جديد لم يكن من قبل ولن يكون بعد ذلك . فهو وان كان بظاهره ثابتاً جامداً غير انه ذو طبيعة سيالة ، وذات متجددة باستمرار .

وبهذا لا تنحصر الحركة والتغير بالظواهر بل تعم الجواهر والذوات فهي في تغير مستمر وتجدد دائم ، والعالم بذلك أشبه بهرجار تنعكس فيه صورة القمر، فان الناظر يتصور - في نظرة ساذجة - ان الصورة التي يراها هي نفس الصورة التي انعكست في الماء أول مرة وقد بقيت مطبوعة على الماء في حين انها بحكم تجدد ذرات المياه التي تنطبع عليها صورة القمر تتجدد لحظة بعد لحظة، وأنا بعد آن، فلا ثبات للصورة الأولى بل هي صورة بعد صورة وانعكاس بعد انعكاس ، وحدوث بعد حدوث .

وربما شبه العالم المادي في ظل الحركة الجوهرية بنبع سائل ينبع باستمرار من جهة وينحدر في واد من جهة أخرى دون توقف حتى لحظة واحدة . وبعبارة أخرى ان العالم - بمادته وصورته - في تجدد مستمر، فهو لاتصال هذا التجدد وتلاحقه يبدو كأنه أمر ثابت قار ، في حين ان ما نراه هذه اللحظة هو غير ما رأيناه في اللحظة السابقة أو ما سنراه في اللحظة اللاحقة فهو في كل لحظة حادث، وهو في كل آن يتمتع بوجود جديد، مسبوق بعدمه ، وملحق بوجود آخر .

وهذا يعني انه ليس لذرة واحدة وجودان بل وجود واحد مستمر . ولقد استدلت الحكيم الشيرازي على هذه الحركة في الجواهر ببراين عديدة نعرض عن ذكرها هنا (١) .

(١) الاسفار الاربعة ج ٣ ص ٩٦-٩٧ و ص ١٣٩-١٤١ وقد صرح قدس سره في هذا الفصل بأن للطبيعة امتدادين ولها مقداران أحدهما : تدريجي زمني يقبل الانقسام الى ←

وبهذا أثبتت الفلسفة الاسلامية انه ليس للبقاء حقيقة الا في النظر السطحي الى الاشياء فانه هو الذي يرى للعالم حالتين : حالة الحدوث وحالة البقاء في حين ان العالم المادي ليس سوى حدوثات مستمرة ، ووجودات متجددة، أي وجود تلو وجود ، وحدث تلو حدث ، ولذلك فهو بحاجة الى ايجاد بعد ايجاد ، واحداث بعد احداث .

ولنأت لذلك بمثال توضيحي :

تصور مصباحاً كهربائياً مضيئاً . ان الحس يتصور - في نظرة سطحية - ان الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الاول ، ولذلك يتصور ان المصباح انما يحتاج الى المولّد الكهربائي في حدوث الضوء فقط دون استمراره في حين ان المصباح الفاقد للاضاءة الذاتية، محتاج في الاضاءة الى ذلك المولد في كل لحظة، لان الضوء الموجود انما هو استضاءة بعد استضاءة ، واستنارة بعد استنارة من ذلك المولّد الكهربائي .

أفلا ينقطع الضوء اذا تعطل المولد الكهربائي عن العمل ولو لحظة واحدة؟ ان هذا يعني ان الاضاءة في ذلك المصباح محتاجة الى ذلك المولد الكهربائي في لحظة الحدوث ، وفي الاستمرار، لان ما تصورناه استمراراً انما هو امدادات متلاحقة ، واستضاءات متجددة .

ان العالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً ، فهو لكونه فاقداً للوجود الذاتي يحتاج الى العلة في حدوثه وبقائه معاً لانه قائم بغيره ، آخذ وجوده من سواه .

← متقدم ومتأخر زمنيين، والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين. وهو كالصريح في ان للاشياء المادية أربعة أبعاد الطول والعرض والعمق والزمان فهو مكتشف البعد الرابع قبل ظهور نظرية النسبية في الفيزياء .

مناطق الحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث :

هذا وليعلم ان هذه المسألة مطروحة في علمي الكلام والفلسفة، وقد بحث عنها المفكرون بحثاً موسعاً .

والمسألة مبنية على النزاع الدارج بينهم وهو ان سبب حاجة الممكن الى العلة ماهو ؟

هل هو « امكان » الشيء أي عدم كونه واجسداً للوجود من لدن نفسه ، وعدم نبوع الوجود من صميم ذاته .

أو ان مناطق الحاجة هو « حدوث » الشيء ووجوده بعد العدم . فمن جعل سبب احتياج الممكن الى العلة هو « الامكان » أي الافتقار الذاتي والاستواء بالنسبة الى الوجود والعدم فقد جعل الممكن محتاجاً الى العلة حدوثاً وبقاءً ، لان المناطق (وهو الافتقار) باق ومحفوظ في كلتي الحالتين أي قبل الحدوث وبعده ، فان الممكن غير واجد للوجود من لدن نفسه، وهذا الوصف ذاتي له ، غير منفك عنه ، فلما كان المناطق هو الافتقار الذاتي ، وكان هذا الوصف لازماً للممكن في جميع الاحوال لزم أن تقترن العلة بالمعلول في جميع الحالات (أي حدوثاً وبقاءً) .

وأما من جعل مناطق الحاجة في الممكن الى العلة هو « الحدوث » وتلبس الوجود بعد العدم فقد اختار استغناء الحادث عن العلة بعد حدوثه ، لان الحدوث لا يصدق ، الا على آن الحدوث ، وأما البقاء فلا يكون حدوثاً .

غير انه عزب عن الذهاب الى كون مناطق الاحتياج هو الحدوث ، انه كيف يمكن أن يكون الحدوث مناطق الحاجة الى العلة مع ان الحدوث حالة تنتزع عن الحادث بعد وجوده وبعد تحققه فكيف يمكن أن يكون الشيء

المتأخر عن الوجود منطاً لحاجته الى العلة مع ان مناط الحاجة يجب أن يكون مقدماً على الوجود!؟

وبعبارة اخرى : ان المقصود من مناط الاحتياج الى العلة ما يحقق علة الاحتياج الى العلة وهذا لا بد وأن يبحث عنه قبل وجود الشيء لا بعد وجوده والحدوث مما يلحق بالشيء بعد وجوده لا قبله .

وبعبارة ثالثة : ان الحدوث هو حالة وجود الشيء ووصفه ، وحالة اقتران العلة به (أي لاتطلق صفة الحدوث الا عندما تكون العلة مقترنة بالشيء) وحالة خروج الشيء من العدم الى الوجود ، في حين ان مناط الحاجة يجب أن يلحظ في حالة لم يخرج الشيء من نطاق العدم الى حيز الوجود بعد .

اذ ان الخروج الى حيز الوجود يكشف عن ان الحادث اقترن بالعلة فبرز الى عالم الوجود فكيف يصح لنا أن نبحث عن مناط الحاجة في هذه الحالة في حين ان مناط الحاجة انما يجب (أو يصح) أن يلحظ في حالة لم يبرز الشيء الى عالم الظهور بعد ، وليست هذه الحالة الا الافتقار الذاتي .

قال الشيخ الرئيس ابن سينا - في هذا الصدد - : « سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان ، وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل ، لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الابداء المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج ، فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب »^(١).

وتوضيحه : ان الشيء يحتاج أولاً ثم تقترنه العلة ثانياً ، فتوجهه ثانياً

(١) شرح الاشارات ج٣ ص٧٥ وأيضاً لاحظ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلى الفصل الاول المسألة التاسعة والعشرون والمسألة الرابعة والاربعون ، والاسفار ج٢ ص٢٠٣ - ٢٠٤ .

فيتحقق الوجود رابعاً فينتزع عنه وصف الحدوث خامساً .
 فالحدوث يقع في المرتبة الخامسة فكيف يكون (أي الحدوث) مناسط
 الحاجة الذي يجب أن يكون في المرتبة الاولى ؟
 ولجل هذا اشتهر قولهم : الشيء قرر (أي تصور) فاحتاج فأوجدت العلة
 فوجد المعلول ، فصار حادثاً .
 وهكذا يكون الاتصاف بالحدوث متأخراً بمراتب عديدة عن مرحلة
 الاحتياج الى العلة .

* * *

أدلة الاحتياج الى العلة حدوثاً فقط :

إذا عرفت أدلة القائل باحتياج المعلول الى العلة حدوثاً وبقاءً فهلم معي
 نستعرض ما استدل به القائلون بأن الحاجة الى العلة انما هي في « الحدوث »
 فقط ، فقد احتجوا لذلك بأمرين :
 الدليل الاول : لو كان الممكن محتاجاً الى العلة في بقاءه لكان الاحتياج
 أما في وجوده الذي كان حاصلًا قبل ، وهو محال ، لانه تحصيل للحاصل .
 واما في وجود جديد ، وهو خلاف الفرض ، اذ الكلام انما هو في بقاء
 هذا الوجود القديم الاول .
 والجواب : ان الحاجة الى العلة في الوجود والحدوث المتجدد لمامن
 تجدد العالم المستمر ، وما نسميه بقاء ليس الا الحدوث المتجدد وتسميته بالبقاء
 انما هو بالنظر السطحي المسامحي لا الواقعي الدقيق .

والى هذا اشار الحكيم السبزواري في منظومته اذ قال :

وانما فاض اتصال كون شيء ومثل المجمعول للشيء كفيء

وشرحه بقوله : «انه جواب عما عسى أن يقال : لواحتاج الممكن في حال البقاء الى المؤثر فتأثيره اما في الوجود الذي كان هو حاصلاً قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل ، واما في وجود جديد حادث وهو خلف . وحاصل الجواب ان التأثير في أمر جديد»^(١) .

وان شئت قلت : يحتاج الممكن - بعد حدوثه - الى العلة لاستدامة الافاضة والفيض مثل الفيء والشاخص ، ومثل ضوء المصباح والمولد الكهربائي ، فالبقاء الملحوظ انما هو استمرار الفيض واتصال الافاضة .

الدليل الثاني : لماذا لا يكون العالم كالبناء ، فان البناء بحاجة الى بناء في حدوثه دون بقائه ، او كالساعة فانها بحاجة الى صانع في حدوثها دون بقائها؟ والجواب هو: ان كلا من البناء والساعة يحتاجان الى العلة حدوثاً وبقاءً أيضاً .

فان البناء احتاج الى البناء ليجمع الطين والحجر والخشب والحديد ويضم بعضها الى بعض ثم يبقى البناء متماسكاً مستمراً للجفاف الحاصل في المواد الانشائية المستعملة فيه ولقدرتها على التماسك ، ولذلك فان البناء يتهدم كلما ضعفت قدرة تلك المواد على التماسك .

واما الساعة فانها احتاجت في حدوثها الى صانع قدير، ولكن بقاءها يكون معلولاً لقوة ما استخدم فيها من مواد ، وتركيب ما أودع فيها من آلات وهكذا كانت البناية والساعة محتاجتين الى العلة في الحدوث والبقاء ايضاً .

بل ان البناء نفسه ليس فاعل البناء بل تنحصر مهمته في تحريك المواد من اماكنها ، والحركة هي المؤدية الى الشكل المؤدي الى حصول البناء .

قال قطب الدين الشيرازي :

(١) المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة ص ٧٢ .

« انا لانسلم أن البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية (أي انسياقاً قهرياً غير اختياري) في الاحجار والالات ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فتحصل لها أوضاع واشكال على الترتيب السذي يضعها ، وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء، والبناء سبب لحركات الالات، والحركات معدات لحصول البناء»^(١).

والى هذا اشار الحكيم « السبزواري » في منظومته اذ قال في ذيل كلامه السابق « ومثل المجعول للشيء كفيء » :

« ولما تمسكوا بمثال البناء والبناء هدمنا بناءهم عليهم بأن مثل المعلول بالنسبة الى العلة كمثل الفيء بالنسبة الى الشاخص فانه تبع محض له يحدث بحدوثه ويبقى ببقائه ، ويدور معه حيثما دار .

اضف الى ذلك ان البناء ليس علة للبناء بل حركات يده علل معدة لاجتماع اللبنة والاشخاب وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم بقاء ذلك الشكل فيها معلول لليبوسة المستندة الى الطبيعة»^(٢).

وفي الختام نأتي بكلام للحكيم الاسلامي الشيخ الرئيس «ابن سينا» فانه في كلامه الموجز اشار الى المسألة والنزاع الواقع فيها و اشار الى دلائل الطرف الاخر اذ قال :

« انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعاقب الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا ، وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل ، وهذا أوجد وفعل

(١) راجع تعاليق شرح الاشارات للمحقق قطب الدين الشيرازي ج ٣ ص ٦٨ .

(٢) المنظومة للسبزواري قسم الفلاسفة ص ٧٢ .

وصنع وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد مالم يكن (أي المناط هو الحدوث) .

وقد يقولون : انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء ، وقوام البناء ، وحتى ان كثيراً منهم لا يتحاشى ان يقول : لو جاز على البارئ تعالى العدم لماضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارئ تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فاذا فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل^(١) ؟

وما استدل به « من انه اذا فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود » قد مر الجواب عليه بان البقاء وجود بعد وجود وحدوث بعد حدوث على ما مر توضيحه .

وأما ما استدل به من مسألة البناء والبناء وتنزيل العالم منزلته فقد أوضحنا الجواب عنه أيضاً .

اسئلة حول الله الخالق .

السؤال السابع

الاعضاء الزائدة لماذا؟

لو كان الامر كما يعتقد الالهيون من أن المادة ونظامها مخلوقين لعلة عليا متصفة بالعلم والقدرة والحكمة والتدبير ، فلماذا نشاهد بعض مظاهر العبثية والفوضى في بعض الظواهر الكونية؟

ولماذا نرى بعض الموجودات غير المفيدة وبعض الاعضاء الزائدة الخالية عن آية حكمة يبرر وجودها؟

ألا يدل كل ذلك على عدم وجود «ارادة عليا» هادفة وحكيمة تدبر هذا الكون ، وتنظمه؟

هذا ولائبات وجود مثل هذه الزوائد غير المفيدة أو بعض مظاهر الفوضى يكفي ملاحظة أمرين :

الاول : ما اكتشفه علماء الاحياء ووقفوا عليه من حيوانات ذات عيون لا تبصر ، تقطن الكهوف أو تقيم تحت الارص ، وأيضاً ما نلاحظه في جسم الانسان من الزوائد؟

فما فائدة هذه العيون مع كونها فاقدة لقدرة الابصار^(١)؟

وما فائدة ثديي الرجل ، وما فائدة اللوزتين عند الانسان، وما فائدة صيوان الاذن ، والمصران الاعور ؟

ألا يدل كل ذلك على عدم القصد والهدفية ، اذ لو كان ثمة غاية مهدفة من وراء هذا الكون ، لوجب ان لا يكون لهذه الاعضاء الزائدة اثر ، وللهذا الفوضى وجود في عالم الخالق ؟ !

الثاني : أن هناك ملايين الكواكب والنجوم السابحة في الفضاء مع كونها غير حاوية لاي عنصر مفيد يتصل بحياة الانسان ويعود بالنفع والفائدة عليه .

* * *

الجواب

والجواب على هذه الاعتراضات يقع في ثلاث نقاط :

أولاً : ان هناك فرقا كبيراً ، وبونا شاسعاً بين «عدم وجود» فائدة في هذه الاعضاء وبين «عدم وقوف الانسان» واطلاعه على تلكم الفوائد ، وقد جعل المعترض «عدم الوجدان» مكان «عدم الوجود» مع أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مطلقاً ، اذ ما اكثر الاشياء التي لانلمس وجودها ، وهي مع ذلك موجودة في صفحة الكون مثل بقية الحقائق .

وهذا الامر يتضح - بجلاء - اذا لاحظنا مدى ما توصلت اليه العلوم البشرية اليه واخذنا بعين الاعتبار حجم الافاق المحدودة التي فتحها الانسان في محاولاته العلمية .

١ - على اطلال المذهب المادى ص ١١٣ ، ولقد اشار الى هذه الامور وامثالها بعض زعماء المادية في الشرق او الغرب مثل الدكتور شبلي شميل ، والدكتور آلماني بوخنر !!

فهل لاحد بان يدعي بان العلم البشري قد احاط بكل ما في أعماق البحار، وبتون الاراضي ، واجواف الجبال واعالى السماء ؟
 أم هل يمكن لاحد ان يدعي أن العلوم البشرية قد انتهت الى الحقيقة النهائية في كل شيء ، أم انها لاتزال أشبه بطفل يحبو ، أو صبي يدرج ؟
 أجل ان أمام العلم البشري طريقاً طويلاً جداً ، وآفاقاً مجهولة كثيرة ، وحقائق وعوالم لاتنتهي لم تكتشفها عدسات العلم ، ولم تفك رموزها وكنوزها محاولات الكشف والاستطلاع .

وتلك حقيقة اعترف بها رجال العلم وعمالقة الاكتشاف والاختراع ، وهاهي بعض نصوصهم نضعها بين يديك لتعرف مدى ما بلغ الانسان اليه من المعرفة وما حصل عليه من المعلومات رغم كل الجهود العظيمة والمستمرة منذ فجر التاريخ البشري والى الان :

العلماء والاعتراف بضالة العلم البشري :

فهذا هو العالم المشهور «اينشتاين» صاحب النظرية النسبية، بينما كان يقف عند درج صغير في اسفل مكتبته قال: «ان نسبة ما أعلم الى ما لا اعلم كنسبة هذا الدرج الى مكتبتى» .

ويعلق الدكتور أحمد امين المصري على هذه العبارة قائلاً : «ولو انصف لقال : أنه أقل من هذه النسبة . انا نعيش في عالم مملوء بالحقائق والقوى ، ولانعلم اي شيء هي ، وهذا في الدنيا التي نعيش فيها، ونلمسها ونزاول شؤوننا فيها ، فكيف بالعوالم الاخرى البعيدة عنا ؟

نقول: ان العالم مكون من ذرات ونقول: ان الذرة مؤلفة من اليكترونات أو من نواة وشحنة كهربائية سالبة وموجبة، ويتغير رأينا في تكوين الذرة بمعدل

مرة كل أربع سنوات ، وتبجح فنعمل من الذرة قنابل ذرية ، ونحن لانعلم من حقيقتها شيئاً .

نقول : ان الاجسام تسقط لقانون الجاذبية ، والمصباح يشتعل بالكهرباء ونسخر الكهرباء في ايجاد الامواج واستقبالها ، ولكن الكهرباء لانعلم عن حقيقتها ، وانما نعلم كيف تستخدم ، بل الحياة لم نعرف حقيقتها وان كانت تسكن فينا ، وكل ما حولنا لانعلم حقيقته ، وانما نعرف أغراضه . وبعبارة اخرى نعرف « كيف » ولانعرف « ما ولماذا » .

ان كان كذلك فكيف نأمل أن نعرف العقل والنفس وحقيقة الشعور وما الى ذلك ، ان كل ما نتحدث به عن هذه الاشياء أفاظ جوفاء ، ولو أنصف مؤلف المعاجم ومحاولو التعريفات لكفوا عن ذلك لانهم لا يصلون الى حقيقته^(١) . ويقول الدكتور « ميريت ستانلي كونجدن » وهو أخصائي في الفيزياء وعلم النفس :

« ان العلوم حقائق مختبرة ولكنها مع ذلك تتأثر بخيال الانسان وأوهامه ومدى بعده عن الدقة في ملاحظاته ، وأوصافه ، واستنتاجاته ، ونتائج العلوم مقبولة داخل هذه الحدود ، فهي بذلك مقصورة على الميادين الكمية في الوصف والتنبؤ ، وهي تبدأ بالاحتمالات ، وتنتهي بالاحتمالات كذلك وليس باليقين ، ونتائج العلوم بذلك تقريبية وعرضة للاخطاء المحتملة في القياس والمقارنات ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالاضافة والحذف ، وليست نهائية ، وانا لنرى العالم عندما يصل الى قانون أو نظرية يقول : ان هذا هو ما وصلنا اليه حتى الان ، ويترك الباب مفتوحاً لما قد يستجد من التعديلات »^(٢) .

(١) مجلة رسالة الاسلام المصرية، العدد الاول من السنة الرابعة ص ٢٤ .

(٢) الله يتجلى في عصر العلم ص ١٨ .

أجل ان الكون - كما يقول العلماء - أشبه بأقيانوس عريض وعميق وكبير غارق في الظلمات ، ولم يستطيع البشر سوى كشف كيلو مترين منه بمصباح العلم والمعرفة فيما لاتزال البقية العظمى تختفي خاف تلك الظلمات الشاملة الهائلة .

ان البشر لم يستطيع أن يقف - بصورة نهائية - على أقرب الاشياء اليه وهو نفسه، فلاتزال كلمات بل أسطر بل صفحات كثيرة من هذا الكتاب العجيب غير معلومة ولا معروفة للانسان .

لنستمع الى مايكتبه الدكتور « الكسيس كاريل » الحائز على جائزة نوبل في الطب والجراحة في كتابه المعروف « الانسان ذلك المجهول » تحت عنوان : « جهلنا بأنفسنا » :

« ان الانسانية قد بذلت جهوداً جبارة لكي تعرف نفسها ، ومع أننا نملك كنوز الملاحظة التي جمعها العلماء والفلاسفة والشعراء والمتصوفة فنحن لا ندرك غير جوانب من الانسان وأجزاء منه .. الواقع أن جهلنا مطبق فأكثر الاسئلة التي يطرحها من يدرس أفراد الانسان بقيت دون جواب ولاتزال مناطق شاسعة من عالمنا الداخلي غير معلومة » ثم أشار الى نماذج من هذه المناطق المجهولة^(١) .

ولقد نبه القرآن الكريم الى هذا القصور والضئالة في العلم البشري وعجز الانسان عن الاحاطة بحقائق الحياة وبواطن الامور اذ يقول :

﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم

غافلون ﴾ (٧ - الروم)

انه يصرح بأن معلومات الانسان عن الكون والحياة لم تتجاوز اطار هذه

(١) الانسان ذلك المجهول .

الحياة ، بل لم يقف الا على ظاهرها ، دون حقيقتها وباطنها .

وقال الامام علي عليه السلام :

« الدنيا كلها جهل الا مواضع العلم »

ان قافلة العلم لاتزال تسير - منذ ان بدأت - دون أن تتوقف وسوف يكتشف البشر - في المستقبل - أضعاف أضعاف ما اكتشفه حتى الان .

كما وانه سيصدق في المستقبل ماشكك فيه في الماضي أليست المعلومات التي توصل اليها الانسان اليوم كانت مما ينكرها بالامس ويرفض صحتها ، فلم يصدق - مثلا - بأن الانسان سيتمكن من الهبوط على القمر، وارتدادالفضاء الخارجي ، ثم يعود من رحلته سالماً ، حاملا الى الارض عينات من صخور القمر ، وشيئا كبيرا من حقائق السماء وأسرار الفضاء ؟

وكل ذلك دليل قاطع وبرهان ساطع على أن مايجهله البشر أكثر بكثير ممايعلمه ، وان مالم يحصل عليه من الحقائق أكثر بكثير ممايحصل عليه .

انالمعترض على وجودبعض الاعضاء، وادعاء كونهاغير مفيدة يشبه من وقف على بناء مهندس ،قد وضع كل شيء فيه في مكانه المناسب ، فاعترف بمايسود على ذلك البناء من الدقة والمحاسبة ، ومايتم به من النظام والتصميم ، ثم اذا وقف على قطعة أو عمود لايعرف حكمته وجوده في ذلك البناء المهندس المصمم بعناية بادر الى انكار أية حكمه في وجود ذلك العمود في ذلك البناء. ألا يتعين عليه أن يعترف بجهله ، ويعلن بأنه لايعلم حكمه ذلك الشيء ، بدل أن ينكر حكمه استخدام هذا الجزء الذي هو واحد من آلاف الاجزاء المستعملة في ذلك البناء بحكمة وعناية ؟

ألا يحسن به أن ينتظر حتى يكشف المستقبل عن حكمه هذا الجزء،بدل أن يتسرع في الحكم ضده كما يفعل الجهلة البسطاء والسذج المتعجلون؟!

أليس من الظلم - وهو يرى مظاهر الحكمة والتصميم، والتدبير والهدفية والقصد والتنسيق في مجموع النظام - اذا لاحظ أمراً يجهل الهدف منه ، لقصور في وسائله الإدراكية ، أن يتهم مجموع الكون بالفوضى والعبثية وعدم القصد؟

ولنعم مقال الدكتور « فلانماريون » في هذا الصدد :
 « فلانضيقن دائرة مدركاتنا ، ولانؤسس مذاهب ولانظريات ، ولانزعمن ان كل شيء يجب أن يعلل حتى يمكن التسليم به فان العلم لايزال بعيداً عن أن يلفظ كلمته الاخيرة في أي موضوع كان »^(١).
 فاذا كان هذا هو مبلغنا من العلم فلا بد أن نعترف بأن عدم وجداننا لشيء لا يدل بالمرّة على عدم وجوده .

ثانياً : ان من العجيب جداً أن يجعل المعارض «الانسان ومنافعه ومصالحه» ملاكاً للحكمة في وجود الاشياء ، وهو بذلك يكشف عن كبره وغروره ، وافراطه في حب الذات والانانية ، فاذا هو لم يجد في الكواكب والنجوم أية فائدة تعود على الانسان الذي يعيش على الكرة الارضية باذر الى الحكم بنفي الحكمة في وجودها ، والاعلان عن عدم فائدتها ، وذلك الموقف ناشيء عن أنانية بالغة سرت للاسف الى بعض الفلاسفة والعلماء !!

انه أشبه باعتراض عصفور صغير اذا مر على معمل نسيج هائل يحتوي على ماكنات ضخمة ، وأجهزة متعددة تنسج الاقمشة، وتنتج الالبسة قال معترضاً في أنانية طاغية : ومافائدة هذا المعمل الكبير بالنسبة الي . انه غير مفيد لاني لأرى فيه فائدة لنفسى !!؟؟

(١) على اطلال المذهب المادى ص ١٣٨ عن كتاب (المجهول) لكامل فلانماريون اكبر فلكيى الفرنسيين ومن اشهر فلاسفه الغرب .

أوانه يشبه باعتراض نملة دقيقة الجسم اذا مرت على مصفاة بتروول ضخمة
 قالت : ومافائدة هذه المصفاة الضخمة التي لاتدر عليّ بريح ولا تعود عليّ
 بفائدة؟!؟

ثالثاً : ان القدر المكتشف من النظام الكوني البديع - مع أنه لايشكل
 سوى معشار ذلك النظام^(١) - يكفي في الاعتراف بأن النظام السائد على المادة
 ليس صادراً من المادة نفسها سواء أكان للبقية غير المكتشفة نظام أم لا .
 ان مطالعة الكون ، وماينطوي عليه من أسرار يكفي في الحكم بأنه غير
 حادث صدفة ، كما ان مطالعة جهاز العين وماينطوي عليه من عجائب وأسرار
 وأنظمة وحكم يكفي للحكم عليه بأنه قد وجد بارادة عاقلة هادفة سواء اكتشفنا
 ماوراء العين أم لا .

ثم على فرض أن هذه الامور الجزئية لاتنطوي على أية فائدة تتصل
 بحياة الانسان ، أفلايكفي في الفائدة أن تكون مشاهدة هذه المظاهر الجزئية
 من اللانظام الى جانب النظام العام باعثة للعقل البشري الى التأمل والنظر في
 النظام العام، ودافعة له الى الاذعان بوجودخالق لهذا النظام فان الاشياء تعرف
 بأضدادها؟

ان هذا يعني أن اظهار النظام في مجموع الكون وابرازه والقات النظر
 والعقل اليه ربما استدعى ان نشفعه ببعض مظاهر الفوضى ، ونقرنه بالقضايا
 النافهة ، وكفى في هذا حكمة وهدفاً وفائدة .

ألسنا نجعل بعض النقاط السوداء في بعض نواحي الاوراق البيضاء لابراز
 البياض فيها ، اذ لولا تلك النقط السوداء لماالتفت الزهن الى حجم البياض
 ومساحته وموضعه بعناية ؟

(١) بل اقل من ذلك بكثير .

هذا والجواب الحقيقي هو أن جميع هذه الأمور التي اعترض على وجودها في تركيب الانسان - مثلا - كاللوزتين ، وصيوان الاذن ، والمصران الاعور والثديين في الرجل قد كشف العلم عن فائدتها واليك لمحة عما أمدنا به الطب التشريحي في هذا المجال .

اما اللوزتان فلهما دور كبير في صنع الكريات البيض التي من وظيفتها ان تمنع من دخول الميكروبات الى الجسم عن طريق الفم او الانف ، وذلك بالقضاء عليها ، وافنائها .

هذا بالاضافة الى ان اللوزتين بمثابة جرس انذار طبيعي يخبر ان بتورمهما والتهابهما الجهاز الانساني ليقوم بمقامة مادهم الجسم .

واما المصران الاعور فهو أفضل مكان لنمو البكتريا المفيدة التي يستفاد منها في تخمير المعى الكبير ، وتسبب في ان لا يلتصق المدفوع البشري بجدار المعى الغليظ ، وبهذا تسهل عملية الدفع .

ثم ان المصران الاعور الذي يقع في بداية القولون الاعور ينتهي بالزائدة الدودية التي لها دور مؤثر في صنع الكريات البيض ، كما انه بمنزلة صفارة انذار للجسم تدفعه الى اظهار الحساسية الشديدة تجاه حالات التعفن الداخلي وهو من شأنه ان يضع الجسم على علم بهجوم الامراض المختلفة .

واما صيوان الاذن فمن فوائده تشخيص وجهة الصوت والمساعدة على انتقال الامواج الصوتية الى السمع .

واما ثدي الرجل فهو علامة على وحدة الذكر والانثى من حيث الجنس والنوع ، اي انها للدلالة على ان الذكر والانثى من جنس واحد ونوع واحد ولا يمكن اعتبارهما من فصيلتين مختلفتين . هذه بعض الفوائد المكشوفة الى الان ولعل العلم يكشف في المستقبل عن المزيد من الفوائد .

نوافذ على عالم الغيب

لقد وقفت في الابحاث السابقة على ابرز الادلة التي تدل على أن الكون مخلوق ، وأن له خالقاً قادراً عالمياً اوجد مادة الكون واسبغ عليها نظامها البديع ، الامر الذي يبرهن على صحة « نظرية التقدير والخلق والتدبير » .
وحيث ان هذا يستلزم القول بوجود كائن غير طبيعي ومادي وهو ما يرفضه الماديون ، يتعين علينا ان نثبت اوسعية الوجود من المادة والطاقة التي يحصر فيهما الماديون الوجود واليك هذا المطلب.

موقف الناس من « ماوراء الطبيعة »

تنوع مواقف المفكرين وغيرهم تجاه « ماوراء الطبيعة » الى ثلاثة مواقف :

١ - اثبات ذلك العالم والاعتقاده اعتقاداً جازماً ، وهو موقف الالهيين ، والروحيين كافة .

٢- نفي ذلك العالم نفياً مطلقاً ، وانكار وجود الله الخالق انكاراً باتاً من خلال انكار كل موجود غير مادي وغير طبيعي وهو يشمل انكار وجود الله

الخالق لكونه موجوداً غير مادي .

وهذا هو موقف الماديين والملحدّين .

٣ - الشك والتحيّر وهو موقف اللادريين والشكّك الذين لا يثبتون شيئاً

ولا ينكرون شيئاً .

ثم انه يظهر من كلمات الماديين انهم ربما لا يرون انفسهم بحاجة الى اقامة الدليل في انكارهم لما وراء الطبيعة ، بل الذي يحتاج - في نظرهم - الى اقامة الدليل انما هو الالهي ، بحجة أن الاثبات هو الذي يحتاج الى الدليل بينما يكفي المنكر عدم وجود الدليل في جانب الاثبات ، وهذا أمر باطل ، لان الانكار - كالاتبات - قضاء وحكم ، فان الحكم بعدم وجود شيء وراء المادة مثل الحكم بوجود شيء ما يكشف عن ادعاء مبني على القطع والبت ، فكيف يثبت حكم (وهو هنا الحكم بنفي ما وراء الطبيعة) بدون دليل؟.

ولما وقف بعض الماديين على ضعف هذا المنطق عمدوا الى تصحيح مذهبهم الالهادي بما هو خلاصته :

ان ادوات المعرفة (في مجال النظرة العامة الى الحياة) تنحصر في التجربة

والحس .

فما اثبتته التجربة والحس جواز الازعان به ، وصح الاعتقاد بوجوده ، وما لم تثبته التجربة والحس لم يصح الاعتقاد بوجوده .

وبما ان التجربة لا تثبت سوى الوجود المادي، كان الوجود مساوياً للمادة .

هذا هو خلاصة مذهب المادي ، وعلى ذلك فأساس مذهبه يتكون من

أمريّن :

١ - أصالة التجربة .

٢ - أصالة المادة .

وبين الاصلين - في نظر الماديين - تلازم ، وترتب ، فان القبول بالاصل الاول (وهو ان الوسيلة الوحيدة للمعرفة والعلم تنحصر في التجربة الحسية) يستلزم - عندهم - الاصل الثاني وهو اصالة المادة (بمعنى انه لاشيء في الوجود سوى المادة أو الطاقة المتحولة عنها) .

بيد ان هذا الكلام باطل مقدمة ونتيجة وذلك لامور هي :
أولاً: انه لا يمكن استنتاج الاصل الثاني من الاصل الاول ، لان للتجربة حق الاثبات في مجال الامور الطبيعية ، وليس لها حق النفي في المجالات الاخرى . وتوضيحه هو : ان التجربة تتعلق بالامور المادية خاصة، واما ما هو خارج عن مجال المادة فلا يقع في اطار التجربة حتى تكون التجربة دليلاً على عدمها .

فلو جربنا شيئاً بأدوات التجربة المختلفة المستخدمة في مجال الامور الطبيعية فلم نجد له أثراً في ذلك المجال فان أقصى ماتعطيه التجربة هو ان الشيء الذي نحن بصدد اثباته ليس موجوداً مادياً ، وأما انه ليس بموجود على وجه الاطلاق حتى في غير ذلك المجال فلا تفيده التجربة ابداً ، وهذا هو شأن كل اداة لها مجال استخدام خاص .

ولتوضيح هذا الامر نأتي بالمثال التالي :

لو اننا أدخلنا قطعة من « المغناطيس » تحت التراب ثم أخرجناها وقد علق بها ذرات من الحديد فان هذه العملية تخبرنا عن وجود الحديد في هذه النقطة من الارض أوعدمه خاصة ، ولا يمكنها ان تنفي وجود غير الحديد من المعادن كالكبريت والفحم وغيرهما لان لاكتشاف كل شيء اداته المناسبة ، ولما كان الحديد دون غيره هو الذي يعلق بحجر المغناطيس ، فان هذا الحجر أداة لمعرفة وجود الحديد وعدمه خاصة .

كذلك التجربة الحسية فانها وسيلة لمعرفة وجود وخصائص كل ماهو مادي فحسب، ولايمكن التعرف بها على ماهو ليس بمادي .
وعلى ذلك فكون الموجود غير الطبيعي خارجاً عن اطار التجربة لا يكون دليلاً على ان الاصاله للمادة وانه لا خبر ولا أثر عن غيرها ولا وجود له ابداً.

* * *

ثانياً : ان الاصل الاول ليس أمراً تجريبياً حيث ان مفاده (وهو ان كل ما أثبتته التجربة فهو مقبول وكل ما لم تثبته التجربة فهو مرفوض) أمر غير تجريبي ، فكيف قبل المادي هذا الاصل مع انه غير مجرب؟
أليس اعتراف المادي بهذا الاصل (مع انه غير مجرب) يعنى القبول بأن أدوات المعرفة لا تنحصر في التجربة والا لما أمكن له قبول هذا الاصل الذي لم يجرب ولن يخضع للتجربة أبداً .

* * *

ثالثاً : ان القبول بالاصل الثاني ينقض الاصل الاول ويقضي عليه ، فان انحصار الوجود في المادة ونفي ما سواها أمر لم يقع في اطار التجربة لما عرفت من أن التجربة انما يصح حكمها وقضاؤها في المجال المادي فحسب .
وبعبارة أوضح : ان قضية « لاشيء في الوجود سوى المادة » ليست أمراً تجريبياً، ليثبت صدقها وصحتها بالتجربة اذ لا يمكن بالتجربة الحسية أن نجرب أن هذا الشيء غير المادي موجود أولاً، فقبول هذا الاصل (أعني أصل : لاشيء في الوجود سوى المادة) ينقض انحصار ادوات المعرفة .

وتلخص ان الاصل الاول ينتقض بنفسه مرة وبقبول الاصل الثاني مرة أخرى .
هذه الاشكالات وغيرها تكشف عن ان الماديين يواجهون أسئلة محرجة ، واعتراضات عديدة على مسلكهم لاجواب لهم عليها، وهو يعني - بكلمة واحدة - ان منهجهم المادي غير قادر على الوقوف والثبات أمام المناقشة والنقد والتحليل.

هذا وللبحث حول ادوات المعرفة من حيث الكمية والكيفية ومدى النتائج مجال آخر هو ابحاث نظرية المعرفة .

ولكي نزداد وقوفاً على بطلان هذا المذهب المادي الذي يرفض كل شيء غير المادة ، يتعين علينا أن نشير الى بعض النوافذ المظلمة على عالم الغيب والتي جعلها الله سبحانه في حوزة البشر ومتناول كل انسان ليتمكن عن طريقها أن يرفع جهله بذلك العالم الغائب عن حسّه . وهي كثيرة - في الحقيقة - ولكننا نكتفي هنا بالاشارة الى بعضها مع شيء من التفصيل الذي يناسب هذا الكتاب .

انقسام الوجود الى المادى والمجرد

لا ريب ان الانسان الذي يعيش في عالم المادة يجد نفسه محاصراً باطارها وجدرانها حتى انه ليتصور - في بادىء النظر - ان الوجود ينحصر في المادة حسب ، ولكن الادلة العقلية والتجريبية تثبت ان الوجود لا ينحصر في المادة والطاقة بل هو اوسع نطاقاً منهما فالوجود - حسب الحقيقة والواقع - ينقسم الى نوعين: الوجود المادي، والوجود المجرد .

وقد اشير الى كلا القسمين في كتاب الله العزيز وسميّا بعالمي الغيب والشهادة .

فالمحسوس منهما هو عالم الشهادة لكونه قابلاً للشهود بالحواس .
والخارج عن اطار الحس هو عالم الغيب لكونه غائباً عنه ^(١) .

(١) ان تقسيم الوجود الى الشهادة والغيب انما هو بالنسبة الى الانسان المحدود واما بالنسبة الى الله سبحانه فالكل شهود له، ولا يغيب عن وجوده شيء قال سبحانه « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض » (سبا - ٣) وسيأتيك تفصيل ذلك في الاجزاء التالية من هذه المجموعة .

ولما كان التعرف على «عالم الغيب» يكاد يكون متعذراً على الانسان المحصور في نطاق العالم المادي لذلك أرجب عليه سبحانه الايمان بذلك الغيب حيث قال: «الذين يؤمنون بالغيب» (البقرة - ٢) .

فعالمة المادة عالم قابل للتجربة، والتقدير بالادوات المادية .
وأما عالم الغيب فلا يخضع للحس والتجربة ، وانما يمكن التعرف عليه عن طريق العقل ، ولهذا وجب الايمان به عن طريق الاستدلال والبرهنة ، ويندرج في ذلك الايمان بوجود الله وصفاته، والارواح والملائكة والجنة والنار وعالم البرزخ وغير ذلك من العوالم الروحية الخارجة عن متناول الاحساس .
غير ان الله سبحانه فتح على الانسان كوى ونوافذ على عالم الغيب ليستدل بها على وجود ذلك العالم الغائب عن حسه ، ويستعين بها في الايمان بالغيب .

وهانحن نذكر بعض تلك النوافذ للقاريء الكريم ليكون ايمانه بعالم الغيب قائماً على الدلائل القطعية المحسوسة .

تاركين تفصيل القول في هذه النوافذ الى الكتب المفصلة التي التفت في هذا المجال :

١- الرؤيا الصادقة

ان للفلاسفة والحكماء ، وعلماء الطبيعة ابحاثاً مستفيضة حول « حقيقة النوم وما يرتبط به من الرؤى» خارجة عن موضوع بحثنا هذا .

نعم ان الذي يمكن ان يقال عن « النوم » هو ان «النوم» نظير «الموت»، ففي الموت تتعطل القوى والاثار تعطى كاملاً، وتنتهي كل النشاطات والتفاعلات الحيوية في الجسم ولكن في « النوم » يشمل هذا التعطيل جانباً معيناً من

الفعاليات البدنية ، بينما تبقى بقية الفعاليات (مثل فعاليات الدماغ والقلب والكبد والكليتين وماشاكل ذلك) مستمرة .

بعض أقسام الرؤيا

ثم ان الرؤيا التي يراها الانسان في منامه على أقسام هي :

أ - أضغاث أحلام :

وهي الاحلام التي تنشأ من هموم الانسان، وافكاره التي يعيشها في نهاره، فهي تراوده عند النوم في صورة « الاحلام » وذلك مثل احلام الطالب المقبل على امتحانات صعبة، المستغرق في همومها، والتاجر المبتلى بالديون والمجرم الملاحق قانونياً لجريمة ارتكبها، أو جناية جناها .

فان كل واحد من هؤلاء يرى - في منامه - مايناسب افكاره التي تشغل باله في النهار ، وهمومه التي يعاني منها في اليقظة ، ويسمى هذا القسم من الاحلام بأحلام اليقظة لانها تعكس أفكار اليقظة في صورة الاحلام .

ب - تجلى اللاوعي في صفحة الوعي :

ويمثل هذا النوع من الاحلام تلك الرغبات المكبوتة في أعماق النفس الانسانية جنسية كانت أوعدوانية أوغير ذلك .

فان مكبوتات اللاشعور تطفو على صفحة الشعور عند النوم بطريقة رمزية وتتجلى عقد النائم وحالاته النفسية وأسراره في صورة أحلام .

فان الانسان كثيراً ما يخفي في نفسه اسراراً أو رغبات ، ولا يريد لأحد ان يلتفت الى وجودها فيه، ولكنه عندما ينام، ويفقد مع النوم سيطرته على مواصلة

الاخفاء تنجلي تلك الاسرار على شاشة الوعي مع تغيير في الصور والاشكال دون الحقائق والماهيات .

ولهذا القسم اهمية كبيرة في «علم النفس» اذ يمكن الانسان من التعرف على ضمائر الافراد ومكبوتاتهم، ومكتوماتهم^(١) .

وهذان النوعان من الرؤى وما يشابههما من الاحلام لا يمتان ببحثنا الراهن وانما المهم هو القسم الثالث الاتي :

ج - الرؤيا الصادقة :

فان هذا القسم ليس من قبيل أحلام اليقظة ولا هو من قبيل تجلي مكبوتات اللاشعور في صفحة الشعور، وانما هي صور واقعية عن أحداث قطعية وقعت قبل الرؤيا أو حينها أو بعدها .

ولقد اشار الشيخ الرئيس ابن سينا الى هذا النوع من الاحلام ودلالاتها على عالم الغيب اذ قال :

« التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلا في حالة المنام ، فلان من ان يقع ذلك النيل في حال اليقظة الاماكن الى زواله سبيل ، ولارتفاعه امكان .

اما التجربة فالسامع والتعارف (اي ان اخبار الاخرين، والمعرفة الشخصية)

(١) ولقد احرز العالم النفسى «فرويد» نجاحاً كبيراً فى شرح هذا القسم من الرؤى والاحلام بيد انه خلطه بالقسم الثالث الاتى ، ففضى على الجميع بحكم واحد، وتصور ان عامة الرؤى انما هي من ظهور مكبوتات اللاشعور فى صفحة الشعور مع ان ما ذكره يرجع الى القسم الثانى الذى لانكره بل يثبت العلم والدين معاً دون القسم الثالث الذى لا يمت الى ما ذكره اصلاً .

يشهدان به ، وليس لاحد من الناس الاوقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق ، اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائماً قويا التخيل والذكر «^(١) .

ويريد الشيخ ان لكل احد تجارب شخصية في حقل الاحلام الصادقة ، الا ان يكون فاسد المزاج .

ولاشك ان هذا القسم هو غير القسم الثاني والذي اشار اليه فرويد في ابحاثه النفسية كما عرفت .

ويدل على ذلك ان هناك احلام ورؤى تحكي عن احداث واقعة في عالم اليقظة دون ان يكون لها جذور في اعماق النفس ، ودون ان يكون لها سوابق في باطن الانسان .

وها نحن نذكر نماذج من ذلك وهي ليست سوى غيض من فيض ، ومن اراد الوقوف على المزيد فليراجع الكتب المؤلفة حول المنامات والاحلام التي تكرر رؤى صادقة لاحصر لها ، كما ان لكل انسان تجارب عديدة في هذا المجال ، ولو جمعت اكثر هذه المنامات لبلغت عشرات المجلدات .

١- هناك عالم فاضل يعيش بيننا الان ، قد توفيت زوجته قبل مدة ، وكان لها على احد دين استلمت في مقابلته وثيقة خطية رسمية ، وبعد مضي اشهر من وفاة تلك المرأة ، وحلول موعد اداء الدين تقدم ورثتها الى المدين يطلبون مئة سداد المبلغ المذكور ، فطالب بالوثيقة الخطية الرسمية ليسدد الدين ففتشت بنت المتوفاة كل مكان في البيت بحثاً عن تلك الوثيقة ولكنها لم تجدها ويئس الجميع من تحصيل الدين او كادوا .

وذات يوم اسرعت خادمتهم اليهم وهي تصيح لقد رأيت سيدتي (المتوفاة)

في المنام ليلة امس وهي في غاية الابتهاج والسرور ، وقد اخبرتني بان الوثيقة الخطية الرسمية موجودة في احد جيوب الثوب الفلاني (وقد سمته) فاسرعت بنت المتوفاة الى ذلك الثوب ، وفتشته فوجدت الامر كما اخبرت الخادمة ، وحصلوا الدين بعد دفع الوثيقة المذكورة الى المدين .

ان هذه الرؤيا لا يمكن ان تفسر بما ذهب اليه فرويد من ان الرؤيا والحلم هو ظهور الرغبات المكبوتة او الافكار المكنومة في اعماق النفس على شاشة الشعور في حالة النوم وعندما يفقد الانسان السيطرة على اخفائها، اذ لم يكن للخادمة اي علم مسبق بمحل الوثيقة الخطية الرسمية مطلقاً ، وهذا يعني ان علمها بموضع الوثيقة جاءها في النوم ، اي كان حادثاً طارئاً .

٢- جمع الدكتور «كاميل فلانباريون» العالم الفرنسي المعروف والذي كان يشتغل في الدراسات الروحية ، طائفة كبيرة من الاحلام والرؤى العجيبة الصادقة التي حصل عليها من أشخاص متعددين نذكر منها الرؤيا التالية :

يكتب «الكسيس آربوسوف» الحاكم السابق ليسكوف الذي كان منكرأ للروح ولكن آمن بها بعد الوقوف على سلسلة طويلة من الشواهد على وجود الروح، والرؤى الصادقة ، يكتب - قائلاً :

في يوم ١٩ أبريل ١٨٩٤ والذي كان يصادف عيد الفصح ذهبت الى لقاء أحد الاصدقاء ، وتقرر أن أبيت عنده الى الصباح من اليوم القادم ولكنني فجأة أحسست باضطراب وقلق شديد لم أستطع تحمله، وكأن نداءً غيبياً يخبرني عن وقوع كارثة غير متوقعة ، فتحركت من ذلك المكان من دون ارادتي ، واتجهت مباشرة الى لقاء والدتي التي كان التفكير فيها يستحوذ على فكري ونفسي أثناء ذلك الاضطراب والقلق الذي ساورني واعتراني فوصلت اليها ، واطمأنت على صحتها ورأيتها في وضع جيد مع بقية أفراد العائلة ، فهذا

روعي ، وسكن قلبي وغادرتني جميع تلك الؤاس والافكار المقلقة وعرفت
تفاهتها . ثم عمدت مرتاح البسال الى غرفة نومي التي كانت تبعد عن غرفة
والدتي بمسافة كبيرة وآويت الى فراشي وغرقت في النوم ، ولكنني استيقظت
في الصباح فزعاً من هول الحلم الذي رأيت في الليلة السابقة، وكنت أرتجف
وقد غطى العرق جميع جسمي .

لقد رأيت في الحلم أن امي جاءت الى غرفتي وقبلت جبيني ، وقالت :
« بني لقد حان أجلي وسأموت ، استودعك الله » .

فنهضت من فراشي سريعاً وقصدت الذهاب الى غرفة والدتي اللاطمئنان
على سلامتها وحياتها ولكن فاجئني عويل النساء وصراخهن لتخبرني عن وفاة
والدتي .

والجدير بالذكر انه تبين بعد التحقيق ان وفاة والدتي اتفقت ووقعت في
الساعة التي كنت أنا نائماً فيها وهي الساعة السابعة والنصف^(١) .

٣ - عن ابن معد الموسوي رأى محمد بن النعمان شيخنا المفيد ليلة في
منامه ان فاطمة عليها السلام دخلت عليه وهو في مسجده بالكرخ ، ومعها ولداها
الحسان عليه السلام صغيرين فقالت له : علمهما الفقه، فانتبه متعجباً فلما تعالى النهار
دخلت عليه فاطمة بنت الناصر وحولها جواربها وبين يديها ابناها الرضي
والمرتضى فقالت : « وأحضرتهما اليك لتعلمهما الفقه » فبكى المفيد وقص
عليها المنام وتولى تعليمهما وفتح الله لهما من العلوم ما اشتهر^(٢) .

٤ - قال الشيخ البهائي رحمه الله قال والدي : دخلت في صبيحة بعض

(١) الموت وغامضته للاستاذ كاميل فلما ريون .

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١ ص ١٣ - ١٤ طبعة دار احياء التراث

الايام على شيخنا الشهيد (الثاني) المعظم (وهو زين الدين الجبعي العاملي
المستشهد عام ٩٦٥هـ) فقال : يا أخي أظن أن أكون ثاني الشهيدين فاني رأيت
البارحة في المنام ان علم الهدى (المرتضى) عمل ضيافة جمع فيها علماء الامامية
بأجمعهم في بيت فلما دخلت عليهم قام علم الهدى وقال لي : يا فلان اجلس
بجنب الشيخ الشهيد^(١) فجلست بجنبه فلما استوى بنا المجلس انتبهت، ومنامي
هذا دليل ظاهر على كوني تالياً له في الشهادة^(٢).

٥ - قال سهل بن هارون : اني لمحصل أرزاق العامة بين يدي يحيى
البرمكي في داخل سرادقه وهو مع الرشيد بالرقه وهو يعقدها جملاً بكفه اذ
غشيته سامة وأخذته سنة (أي غلبه النوم الخفيف) فغلبته عيناه فنام أقل من فواق
بكية أو نزح ركية (أي نام قليلاً) ثم انتبه مذعوراً فقال : يا سهل ذهب والله ملكنا،
وذل عزنا ، وانقطعت أيام دولتنا ، فقلت : وما ذاك ؟ قال : كأن منشداً أنشدني :
كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
فأجبتة من غير روية ولا اجالة فكر :

بلى نحن كنا أهلها فأبادنا صروف الليالي والجدود العوائر
قال سهل : والله ما زلت أعرفها فيه وأراها ظاهرة منه الى الثالث من يومه
واني لفي مقعد ذلك بين يديه أكتب توقيعات في أسفل كتبه لطلاب الحوائج
اليه قد كلفني اكمال معانيها باقامة الوزن فيها اذ وجدت رجلاً ساعياً اليه حتى
أتاه مكباً عليه فرفع رأسه وقال : مهلاً ويحك ما أكرمتم خيراً ولا أستر شراً قال :
قتل الرشيد الساعة جعفرأ قال : أو فعل ؟ قال : نعم . فما زاد ان رمى بالقلم من
يده وقال : هكذا تقوم الساعة بغتة^(٣).

(١) أي الشهيد الاول محمد بن جمال الدين المكي العاملي المستشهد عام ٧٨٦ هـ .

(٢) الكنى والالاقاب للشيخ عباس القمي في ترجمة الشهيد الثاني .

(٣) الاغانى للاصفهاني .

٦ - قال عبد الملك بن سليمان بن أبي جعفر : رأيت في نومي المتوكل ، والفتح بن خاقان وقد أحاطت بهما نار ، وقد جاء المنتصر (وهو ابن المتوكل) فاستأذن عليهما فمنع الوصول ثم أقبل المتوكل عليّ ، فقال : يا عبد الملك قل للمنتصر : بالكأس الذي سقينا تشرب ، فلما أصبحت غدوت على المنتصر فوجدته محموراً فواظبت على عيادته في آخر علقته يقول : وعجلنا فعوجلنا فمات من ذلك المرض^(١) .

يقول المحقق الشيخ محمد تقي التستري في كتابه آيات بينات في حقيّة بعض المنامات - بعد ذكر هذه القصة - : قلت وفي أمالي الشيخ سمع المنتصر أباه (المتوكل) يشتم فاطمة عليها السلام فسأل عن ذلك فقيل له : قد وجب عليه القتل الا أن من قتل أباه لم يطل له عمر فقال : ما بالي بذلك^(٢) .

٧ - بنى « حنظلة بن أبي عامر » غسيل الملائكة بأمراته جميلة بنت عبد الله ابن أبي سلول ليلة كان في صبيحتها قتال احد الذي قتل فيه فأرسلت المرأة الى أربعة من قومها فأشهدتهم على حنظلة انه دخل بها ، فقيل لها بعد لم فعلت هذا ؟ قالت : رأيت كأن السماء انفرجت فدخل حنظلة فيها ثم أطبقت ، فقلت : هذه الشهادة ، وعلقت بابنه عبد الله بن حنظلة تلك الليلة ، وقتل عبد الله يوم الحرة (وهي المذبحة التي أجراها يزيد بالمدينة بعد قتل الاسام الحسين عليه السلام)^(٣) .

(١) مروج الذهب للمسعودي ج ٤ ص ١٣٤ .

(٢) راجع ص ١٧١ من كتاب آيات بينات في حقيّة بعض المنامات .

(٣) أسد الغابة ج ٣ ص ١٤٨ ترجمة عبد الله بن حنظلة .

ثم ان هناك كتباً خاصة ألفها علماء الاسلام قديماً وحديثاً حول المنامات وذكرها فيها نماذج كثيرة من الاحلام والرؤى الصادقة منها :

١- كتاب دار السلام فيما يتعلق بالرؤيا والنام للمحدث الكبير الشيخ الميرزا

حسين النوري الطبرسي المتوفى عام ١٣٢٢ هـ . ←

هذه هي بعض الرؤى الصادقة التي يقف الانسان بسببها على ما حدث أو يحدث في مستقبل الزمان وهي خير دليل على ان الانسان مزود بحاسة سادسة غير الحواس الخمس والعقل .

أما أنها غير الحواس الخمس فلان هذه الحواس تدرك تحت شرائط خاصة والمفروض انتفاؤها حال النوم ، فالحواس وفعاليتها معطلة في هذه الحال ، ولذلك لا يمكن نسبة هذه الامور اليها .

وأما أنها غير العقل فلان ادراك العقل يتوقف على البرهنة والاستنتاج . وربما ادعى الماديون في كتبهم عند تفسير الرؤى والاحلام ، ان الحواس تدرك أمواجاً من الحادثة الواقعة في مكان بعيد وهذا يعني ان هناك شيئاً تصدر عنه الامواج .

ولكن هذا الادعاء والتحليل يصدق - انصح - في شأن الامور الموجودة بالفعل فان غاية ما يفيد هو أن يحس الانسان - عن طريق الاحتكاك الخاص بالامواج - بموجود كائن بالفعل ولو في افق بعيد ، ولكنه لا يستطيع أن يفسر بذلك الحالة أو الحادثة التي لم تقع بعد أصلاً بل تقع في المستقبل مما لا يمكن أن يدركه الحس ، ومع ذلك تدركها النفس الانسانية في المنام .

كما ان تطابق مثل هذه الاحلام والرؤى الصادقة مع الواقع الخارجي في مابعد لا يمكن أن يحتمل على التصادف ، لاستحالة تكرار هذا التطابق مئات المرات عن طريق الصدفة .

وخلاصة القول ان هذه الرؤى التي كشفت عما يقع قبل وقوعه خير دليل على ان الانسان مزود بقدرة ثالثة (غير قدرة الحواس وقدرة العقل) يستطيع

←٢- آيات بينات في حقية بعض المنامات . للمحقق المعروف المعاصر الشيخ محمد تقي الثوشتري .

بها من الوقوف على حقيقة احداث وحالات قبل أوان وقوعها أو حين وقوعها مع وجود المسافة الشاسعة بين الحالم والحادثة كما عرفت من القصص السابقة وأشباههما !

ان ذلك يرشدنا الى أن هناك عالماً آخرفي بطن هذا العالم لا تناله حواسنا ولا تخضع للالات والادوات المادية .

* * *

الرؤيا الصادقة في النصوص الاسلامية

ثم ان موضوع الرؤى الصادقة وغير الصادقة مما ذكرته النصوص الاسلامية وأشارت اليه أكثر من مرة .

فقال النبي الاكرم ﷺ في شأن القسم الاول والثاني من الرؤى (أعني أحلام اليقظة) :

« ومنها الامر يحدث به نفسه في اليقظة فيراه في المنام »^(١)

وقال في شأن هذا القسم الذي مبعثه مكتومات النفس وعقدها :

« والذي يحدث به نفسه في منامه »^(٢)

وكان النفس تظهر مكنوناتها في صفحة الوعي والشعور فسماه رسول الله صلى الله عليه وآله « بتحديث النفس » .

وأشار الى القسم الثالث أعني الرؤيا التي يحكي عن نفس الواقع فقال:

« ان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوه »^(٣)

كما ان القرآن الكريم نقل طائفة من المنامات والرؤى الصادقة التي رآها الانبياء ، وتحققت أحداثها في المستقبل بشكل وآخر . وها نحن نشير الى

عناوينها تاركين التفصيل لمكان آخر :

- ١ - رؤيا النبي يوسف الصديق عليه السلام (١) .
- ٢ - رؤيا أحد زميلى يوسف في السجن (٢) .
- ٣ - رؤيا ملك مصر في عهد يوسف عليه السلام (٣) .
- ٤ - رؤيا النبي محمد صلى الله عليه وسلم في سورة الانفال (٤) .
- ٥ - رؤياه صلى الله عليه وسلم ودخول مكة (٥) .
- ٦ - رؤياه صلى الله عليه وسلم ونزو بني امية على منبره (٦) .

وفي الختام نعيد ما ذكرناه في أول البحث وهو: ان هذا القسم من الرؤى يكشف عن ان أدوات التعرف على الواقعات لاتنحصر في الحس والعقل وان الانسان مزود بأدوات اخرى يتعرف بها على عالم آخر خارج عن افق الحس المعطل، كما ان هذا القسم يدل على ان هناك عالمًا غير هذا العالم المحسوس بحواسنا الخمس .

- ١) سورة يوسف - ٤ : «اذقال يوسف لاييه يا أبت انى رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين» .
- ٢) سورة يوسف - ٢٤ : «قال أحدهما انى أرانى أعصر خمراً...» .
- ٣) سورة يوسف - ٤٢ : « وقال الملك انى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف» .
- ٤) سورة الانفال - ٤٤ : «اذ يريكم الله فى منامك قليلاً...» .
- ٥) سورة الفتح - ٢٧ : « لقد صدق الله ورسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام» .
- ٦) سورة الاسراء - ٦٠ : «واذقلنا لك ان ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التى أرىناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن» .

٢ - الروح الانسانية المجردة

تدل براهين كثيرة على ان الروح كائن مجرد غير مشوب بالمادة وآثارها وتجرد الروح الانسانية هذا يعتبر من النوافذ المشرعة الى عالم الغيب ، وخير دليل لاثبات وجود الكائنات المجردة ، والموجودات غير المادية .
وفيما يلي أبرز هذه البراهين وأوضح هذه الادلة الدالة على تجرد الروح والنفس والشخصية الانسانية نذكرها الواحد تلو الاخر بشكل يتلاءم مع حجم هذا الكتاب .

البرهان (العقلي) على تجرد النفس الانسانية

ثبات الشخصية الانسانية في دوامة التغيرات الجسدية

ان هذا البرهان السذي أقامه الفلاسفة على تجرد الروح^(١)، أو الشخصية

- (١) ان للنفس الانسانية عند الفلاسفة تجردين لكل منهما خصوصية :
- أ - التجرد البرزخي وهو عبارة عن خلو الموجود عن المادة والثقل والجرم ، وان لم يكن خالياً عن الابعاد .
- ب - التجرد العقلي وهو التجرد الكامل. و للنفس الانسانية باعتبار مراتبها تجردين : والمراد من التجرد العقلي هو تجرد النفس عن المادة وآثارها من الكم والكيف وهو حاصل للنفس عند دركها المفاهيم الكليسة العقلية عن التصور والتصديق ، فهي في تلك المرتبة مجردة عن المادة (أى الثقل والجرم) وآثارها (أعنى الكم والكيف) .
- وأما التجرد البرزخي فهو عبارة عن تجرد النفس عن نفس المادة دون آثارها، وهو حاصل للنفس عندما تدرك الصور ذات الابعاد والالوان والكمية والكيفية الخاصة .
- ولاغرو في ذلك فان النفس في وحدتها ذات مراتب في كل مرتبة توصف بحكم ما ←

الانسانية يتألف من مقدمتين :

الاولى : ان هناك موجوداً تنسب اليه جميع الافعال الصادرة من الانسان من غير فرق بين الذهنية أو الجسمية .

وان لهذا الموجود حقيقة وواقعية يشار اليها بكلمة « أنسا » وايست تلك الحقيقة أمراً انتزاعياً .

الثانية : ان هذه الحقيقة التي تعد مصدراً لافعال الانسان ، ثابتة ، وباقية ، ومستمرة في مهبط التغيرات، وهذا الثبات والبقاء في دوامة التغيرات آية التجرد. وعلى ذلك فيجب علينا اثبات كل واحدة من المقدمتين، حتى يبنى عليها صرح هذا البرهان . واليك كل واحدة من تينك المقدمتين بشيء من التفصيل :

الف - الشخصية الانسانية المعبر عنها بالانا :

لم يزل كل واحد منا ينسب أفعالاً كثيرة الى نفسه التي يعبر عنها بالانا أو ببقية الضمائر المتصلة مثل قوله: « قرأت ، كتبت - أردت ، أحببت » بل يضيف كثيراً من أعضائه الى تلك الحقيقة ويقول : « يدي ، رجلي ، عيني ، قلبي ، اذني » وماشاكل ذلك .

← يتقدمها من العلوم والادراكات . ففي مرحلة درك المفاهيم الكلية العقلانية المحض (مثل درك الانسان نوع) أو تصور ذات الانسان الكلي تكون مجرداً محضاً بحسب ما يدرك من المجردات كما انها في مرحلة تصور ذوات الابعاد والالوان تكون مجرداً برزخياً متوسطاً بين المادية المحض والمجرد الكامل ، وذلك بحسب ما يدرك من الصور التي هي أيضاً من هذا النوع من التجرد .

وقد أقام صدر المتألهين على تجرد النفس تجرداً برزخياً براهين أربعة في الجزء الثالث من الاسفار (ص ٤٧٥ - ٤٨٧) . كما انه بحث في تجرد النفس العقلاني المحض في الجزء الثامن منه ، وأقام أحد عشر برهاناً على تجرد النفس الانسانية تجرداً عقلياً (ص ٢٦٠ - ٣٠٣) .

وهذا الامر مما يتساوى فيه الالهي والمادي ، ولا يمكن أن ينكره أحد^(١).
غير أنه يجب علينا أن نتعرف على تلك الحقيقة المعبر عنها بالانا ، التي
يسند كل انسان اليها أفعاله الذهنية (مثل فكرت وتصورت وحسبت) والخارجية
(مثل كتبت ، طالعت ، اشتريت) أو يضيف اليها أعضاء وجوارحه .
هناك موقفان في هذا المجال موقف للالهيين وموقف للماديين ولكل حجته .
وايك فيما يلي استعراض موقف الالهي ، والمادي في هذا المجال ثم
استعراض حجتهما على ذلك .

نظرية الالهيين :

يعتقد الالهيون بأن « الانا » التي ينسب اليها كل انسان أفعاله وأعضاءه
تشير الى « حقيقة مستقلة » وراء الافعال والاعضاء ، هي منشأ كل تلك الفعاليات
الانسانية الذهنية والعملية .

نظرية الحسيين :

يعتقد الحسيون - الذين لا يعتمدون في أبحاثهم وتحليلاتهم على غير الحس
والتجربة - بأنه ليس هناك سوى مجموع الافعال والافكار والتصورات البشرية
المتلاحقة المتعاقبة .

(١) قال العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان : « لم يزل الانسان فيما نعلم - حتى
الانسان الاولي - يقول في بعض قوله : « انا » « ونفسى » يحكى به عن حقيقة من الحقائق
الكونية وهو لا محالة يدري ما يقول ويعلم ما يريد غير ان انصراف همه الى تعبئة أركان
الحياة البدنية واشتغاله بالاعمال الجسمية لرفع الحوائج المادية يصرفه عن التعمق في
أمر هذه النفس المحكى عنها بقوله : « أنا » ونفسى ، وربما ألقى ذلك في وهمه ان ذلك
هو البدن لا غير (راجع الميزان ج ٦ ص ٨٠) .

فالانا ليست سوى ما ينتزع من مجموع هذه الامور لأنها حقيقة مستقلة
يشار اليها بالبنان .

والفرق بين النظريتين في غاية الوضوح فالاولى تعتقد بوجود حقيقة مستقلة
وراء الافعال الذهنية والخارجية ، والثانية تنفي وجود مثل هذه الحقيقة، وترى
أن « الانا » أمر انتزاعي ينتزعه الذهن من تعاقب الافعال الخارجية والذهنية
الصادرة من جوارح الانسان وجوانحه وليس هناك شيء آخر وراءها .
ان منشأ النزاع بين النظريتين يرجع في الواقع الى الاختلاف في «أدوات
المعرفة» .

فبما أن المادي يكفي في مجال المعرفة بالحس والتجربة ، ويرفض
غيرهما ، فانه لا يمكن له اثبات « جوهر قائم لنفسه » ، وهذا بخلاف الالهي فانه
- لسعة مشربه في مسألة أدوات المعرفة - يثبت ان هناك جوهرأ واقعياً وراء
الافعال الصادرة عن الاعضاء والجوارح ، نشير اليه بالانا .

واليك توضيح ذلك :

ان الفلسفة الاسلامية تقسم الموجود الى نوعين : جوهر وعرض .
والجوهر هو الموجود القائم لنفسه غير المعتمد في وجوده على شيء
كالحجر والشجر والحيوان .

والعرض هو الحالة التي تقوم بذلك الجوهر وتعرض عليه، مثل الحالات
النفسية، والعوارض الجسمانية كالطول والعرض والعمق ، والثقل .

ولما كان المادي لا يعتمد الاعلى الحس امتنع عليه ان يدرك الجواهر ،
لان الحس لا يدرك سوى الاعراض كالثقل والخشونة ، واما نفس الجواهر
فلا تخضع للتجربة ولا ينالها الحس .

ان الحس لا يدرك سوى الامتداد في الحديد عند مس الحرارة ، ولا يمكن

له اثبات نفس جوهر الحديد .

وبعبارة اخرى فان اللامسه مثلالاتدرك سوى الصفات كالخشونة والنعومة والحرارة والبرودة .

ولهذا استحال على المادي ان يرى غير الافعال المتعاقبة والافكار والادراكات المتلاحقة المتصلة الصادرة من جوارح الانسان وجوانحه ويعبر عنها بالانا دون ان تكون لهذه الانا اية حقيقة مستقلة وراء ذلك، لديه .

وقد غاب عن المادي انه يلزم من ادراك الحس لمجرد العوارض والصفات دون الجواهر ان لا يتمكن من اثبات المادة وتنوعاتها المختلفة كالشجر والحجر والانسان والحيوان لانه لا يدرك منها سوى عوارضها، وبهذا ينهار اساس المادية واما الالهي فان لديه لاثبات الجواهر طريقاً يعرفه من له المام بموقف الالهيين من أدوات المعرفة .

ثم ان الذي يدل على نظرية الالهيين بأضح الدلالة - هو ان الافعال البشرية رغم صدورها عن أعضاء مختلفة، فالابصار يكون بالعين، والرفع يكون باليد، والمشي يكون بالرجل، والسمع يكون بالاذن، فان الانسان ينسبها جميعاً الى مصدر واحد فيقول: أنا شاهدت، أنا رفعت، أنا مشيت أنا سمعت .

ولهذا يجب أن نعترف بأن هناك وراء هذه المحمولات «موضوعاً واحداً» تحمل عليه جميع هذه المحمولات، حتى يصح هذا الاسناد، والا كانت القضية بلاموضوع، لان المفروض انه ليس هنا مصداق واقعي للفظه الـ : «أنا» في القضايا المذكورة، أو كان الموضوع عين المحمول لانه اذا كانت الافعال المتلاحقة هي «الانا» كما يقول الحسيوز ويكون «أنا» مفهوماً منتزعاً من تلك الافعال يلزم أن يكون «المحمول» في «أكل . ذهب . ضرب» نفس الموضوع وهو «أنا» . وكلا الامرين خطأ بالوجدان، والبداهة .

وبعبارة اخرى : اذا صححت نظرية الحسين بأن الشخصية الانسانية ليست سوى نفس الافعال المتلاحقة لزم من ذلك أن يكون الموضوع نفس المحمول وان يكون المنسوب اليه نفس المنسوب والبداهة تقضي بتعددهما فان المحمول غير الموضوع ، وان المنسوب غير المنسوب اليه .

وهذا خير دليل على وجود حقيقة مستقلة عن الافكار والافعال الصادرة عن الجوارح والجوانح هي «الشخصية الانسانية» المعبر عنها بالانا، أو النفس.

* * *

باء - ثبات الشخصية الانسانية في دوامة التغيرات الجسدية (١)

ان كل واحد منا يحس بأن نفسه باقية ثابتة في دوامة التغيرات والتحويلات التي تطرأ على جسمه فمع انه يتصف تارة بالطفولة وتارة بالصبا وتارة بالشباب وأخرى بالشيخوخة فانه يبقى هناك شيء واحد يسند اليه جميع هذه الصفات والحالات .

وعلى الجملة فان كل انسان يحس بأن هناك حقيقة باقية وثابتة رغم تغير الاحوال والاوزاع وتصرف الازمنة وانقضاء الاوقات فلو كانت تلك الحقيقة التي يحمل عليها كل تلك الصفات امراً مادياً يشمله التغيير والتبدل، لم يصح حمل تلك الصفات على شيء واحد فيقال : أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت شاباً أو كهلاً .

اذ لولم يكن هناك شيء ثابت ومستمر الى زمان النطق بهذا الكلام لزم كذب القضية وعدم صحتها اذ المفروض - على هذه النظرية - ان الشخصية

(١) قد عرفت ان الدليل الحاضر يتركب من أمرين الاول: ما مرتحت عنوان الشخصية

الانسانية المعبر عنها بالانا . والثاني هو ما نظرحه هنا .

التي كانت في أيام الصبا قد زالت وحدثت بعدها شخصية أخرى .
ونعود لنقول : ان هذه الحقيقة اذا كانت « موجوداً مادياً » لزم أن يكون
عرضة للتغيرات شأنه شأن بقية الموجودات المادية التي تتغير وتتبدل باستمرار
لان الحركة والتغير من خصائص المادة ولوازمها .

وحيث لا يصح أن يحمل وصف الصبا والشباب والشيخوخة على موضوع
واحد عندما يقول الانسان: أنا الذي كنت صبياً وشاباً يافعاً، وكهلاً ، وشيخاً
كما انه لو لم يكن هناك حقيقة باقية في دوامة التغيرات لزم أن لا يكون الانسان
- في شيخوخته - مسؤولاً عما فعله في شبابه .

لقد أثبت العلم ان التغير والتحول أمر ملازم قطعاً للموجودات المادية ،
وخاصة الحية منها ، فلم تزل الخلايا التي يتكون منها الجسم البشري تتغير
وتتبدل ، فهي كالنهر الجاري تخضع لعملية تغيير مستمرة حتى انه يأتي وقت
لا تبقى فيه أية خلية قديمة في الجسم لحلول الخلايا الجديدة محلها ، بحيث
لو حسبنا معدل هذا التجدد، فسوف نخرج بأن هذا التبدل يحدث بصورة شاملة
مرة في كل عشر سنين .

ان عملية فناء الجسم المادي الظاهري تستمر ، ولكن الانسان في الداخل
لا يتغير .

انه يشعر في جميع مراحل حياته انه هو الانسان السابق الذي وجد منذ
عشرات السنين . وهذا الواقع يؤكد ان الانسان أو الشخصية الانسانية المعبر
عنها بـ «الانا» شيء غير الجسم ، اذ لو كانت حقيقة الانسان هي نفس هذه الخلايا
لوجب أن يكون الاحساس بحضور «الانا» في جميع الحالات أمراً باطلاً
واحساساً خاطئاً .

والحاصل اننا نرى في عالم التغيرات والتحويلات شيئاً لا يتغير في وجودنا، وهذا أوضح دليل على وجود الشخصية الانسانية، وعلى تجردها لانها تبتـى رغم تغير الخلايا، وتجدد ذرات البدن باستمرار، ويكشف هذا عن ان هذه الشخصية أو ما يسمى بالروح أو النفس ليس من سنخ المادة، ولا من مقولتها. الى هنا ثبت ان هناك شيء غير مادي هو «الشخصية الانسانية» وذلك بعد ذكر مقدمتين هما :

- ١ - ان هناك حقيقة مستقلة وراء الافعال والاعضاء البشرية هي منشأ كل تلك الفعاليات الذهنية والجسدية، وهي التي يضاف اليها الجوارح والجوانح .
 - ٢ - ان هذه الحقيقة أمر ثابت رغم التحويلات والتغيرات . وهاتان المقدمتان تثبتان وجود «حقيقة غير مادية» وراء البدن الانساني المادي، وهو الروح أو النفس .
- ومنطلق البرهان في المقدمة الاولى ومبدؤه هو « وحدة الموضوع » لجميع المحمولات .
- ومنطلق البرهان ومبدؤه في المقدمة الثانية هو « ثبات الموضوع » في دوامة التحويلات والتغيرات الطارئة على البدن .

البرهان الثاني (التجريبي) على تجرد

النفس الانسانية

علم الانسان بنفسه

لقد أقام الفلاسفة الاسلاميون براهين عديدة على ان هناك وراء البدن والاعضاء والجوارح في الانسان «جوهرأ» غير مادي هو ذات الانسان وحقيقته . ونذكر

منها ما أقامه الشيخ الرئيس ابن سينا في اشاراته ، وأوضحه المحقق الطوسي
نصير الدين رحمه الله :

علم الانسان بنفسه مع الغفلة عن بدنه

ان الانسان يمكن أن يغفل عن كل شيء في شرائط خاصة، ولكنه لا يمكن
أن يغفل عن نفسه سواء أكان سليماً أو مريضاً، وإذا أردت أن تدرك ذلك فاستمع
للبيان التالي :

افرض انك قد خلقت الان لاول مرة صحيح العقل والهيئة حتى لا يكون
لك تذكر لشيء ما أصلاً، وافرض انك على وضع من الهيئة بحيث لا تبصر
أطرافك، ولا تتنبه الى شيء لثلا تدرك جملة فتحكم بأنه هي، ولا تتلمس أعضائك
لثلا تحس بها بل تكون منفرجة ، ومعلقة في هواء طلق لا تحس فيه بكيفية غريبة
من حر أو برد وماشابه مما هو خارج عن بدنك .

فان الانسان في مثل هذه الحالة يغفل عن كل شيء (مثل أعضائه الظاهرة
والباطنة، ومثل حواسه وقواه ومثل الاشياء الخارجة عن ذاته جميعاً) الا عن ذاته.
فلو كانت الروح نفس بدنه وأعضائه ، وجوارحه وجوانحه، لزم أن يغفل
عن نفسه اذا غفل عن جوارحه وجوانحه ولكن التجربة تثبت خلاف ذلك كما
عرفت وان شئت قلت بكلمة قصيرة: المغفل عنه (أي البدن) في هذا المجال
غير اللامغفل عنه .

وبهذا يكون أول الادراكات - على الاطلاق - وأوضحها هو « ادراك الانسان

نفسه » (١) .

(١) الاشارات ج ٢ ص ٢٩٢ - ٢٩٣ والشفاء - قسم الطبيعيات ص ٢٨٢ - ٤٦٤

وهذا هو البرهان الذي ربما يسمى ببرهان الانسان الطائر أو الانسان المعلق .

وبعبارة أخرى : ان الانسان يجد - في ظروف معينة - حقيقة في كيانه هي غير جسمه وأعضائه وجوارحه .

وادرآك تلك الحقيقة في تلك الظروف من أوضآ الادراكات لديه .
وهذه الظروف هي :

- ١ - أن يكون في جو لا يشغله فيه شاغل ولا يلفت نظره لآفت .
- ٢ - أن يتصور انه وجد في هذه اللحظة بالذات وانه كان قبل ذلك عدماً ، ليقطع صلته بماضيه وخواطرها قطعاً كاملاً .
- ٣ - أن يكون صحيح العقل سليم الادراك الفكري في تلك اللحظة .
- ٤ - أن لا يكون مريضاً حتى لا يلفت المرض انتباهه اليه .
- ٥ - أن يستلقي على قفاه ، ويفرآج بين أعضائه وأصابع يديه ورجليه حتى لا تتلامس فتجلبب انتباهه اليها .

٦ - أن يكون في هواء طلق معتدل لآحار ولا بارد ويكون كأنه معلق في الفضاء ، حتى لا يشغله وضع المناخ، أولفته المكان الذي يستند اليه .

ففي هذه الحالة - التي يقطع الانسان كل علاقاته بالعالم الخارج عن نفسه تماماً ، ويتجاهل حتى أعضائه الداخلية والخارجية، ويجعل نفسه في فراغ من كل شيء سيشعر بذاته، أي انه سيدرك شيئاً غير جسمه وأعضائه وأفكاره ومحيطه وتلك هي « الذات الانسانية » أي الروح أو النفس الانسانية ، التي لا يمكن ان تفسر بشيء من الاعضاء والحواس والقوى .

وهذه البينونة اظهر دليل على ان للانسان وراء جسمه واعضائه المغفول عنها في بعض الظروف «حقيقة» واقعة غير مغفول عنها أبداً ، وان الانسان ليس هو جسمه واعضاؤه وخالياه .

ولقد اشار العلامة الطباطبائي الى هذا البرهان بقوله :

«لاريب أن الانسان في جميع احيان وجوده يشاهد امرأ غير خارج منه يعبر عنه بأنا ونفسي ، واذا لطف نظره وتعمق خائضاً في مايجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف مايجده من الامور الجسمانية القابلة للتغير والانقسام والافتران بالمكان والزمان ووجده على غير هذا البدن المادي المحكوم باحكام المادة ، باعضائه واجزائه ، فانما ربما نسي أي عضو من اعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لاينسى نفسه ولا يغفل عنها ، دع عنك ما ربما تقوله : نسيت نفسي ، غفلت عن نفسي ، ذهلت عن نفسي، فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة ، الاترى أنك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ الى نفسك وتحكم بأن نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسميه نفسك كالبدن ونحوه . وكيف كان لاينبغي الارتياب في ان الانسان بما انه انسان لا يخلو عن هذا الشعور النفسي الذي يمثل له حقيقة نفسه التي يعبر عنها بـ «الانا» ولو انه استأنس قليل استيناس بما يشاهده من نفسه على انصراف من التقسم الى مشاغله البدنية وامانيه المادية قضى بما تقدم ان نفسه أمر مغاير لسنخ المادة والماديات لما يشاهد من مغايرة خواص نفسه وآثارها لخواص الامور المادية وآثارها . (راجع الميزان ج ٦ ص ١٧٩ - ١٨٠) .

الى هنا ثبت «تجرد النفس» عن طريق البراهين التي تثبت تجردها بصورة مباشرة .

وهناك براهين اخرى تثبت «تجرد النفس» بصورة غير مباشرة ، وذلك مثل ان تثبت البراهين تجرد المعقولات والصور العلمية القائمة بالنفس فاذا ثبت تجرد العلم المدرك ثبت تجرد الذات المدركة أيضاً .

ولقد اقام الفلاسفة على تجرد «الصور الذهنية» والمعلومات عشرة براهين

نقتطف منها ما يناسب ابحاثنا فقط .

واليك فيما يلي هذه الأدلة والبراهين :

البرهان الثالث على تجرد النفس الانسانية

تجرد الصور العلمية

قبل ان نخوض في صلب هذا البرهان لابد ان نشير الى نقطة هامة وهي انه لاشك ان العلوم قد اثبتت ان للابصار عللا مادية وشرائط فيزيائية وكيمائية لا يتحقق الابصار بدونها ، وهي بالتالي علل لا تقبل الانكار والتشكيك .
واذا قال الالهي بتجرد « الصور العلمية » فان ذلك لا يعني أن الادراك يتحقق لدى الانسان بصورة عشوائية، وخارجة عن القوانين الطبيعية المذكورة. وانما يرجع مدعاه الى انه بعد تحقق جميع هذه الشرائط وتوفر جميع هذه العلل اللازمة لتحقق الابصار توجد في حيز الفكر البشري « صور ذهنية » لا تنطبق عليها شرائط المادة وصفاتها فالقوانين والسنن المادية التي تحقق الابصار تعتبر « معدات » لهذه « الصور المجردة » .

اذا عرفت هذا فنقول : لاشك ان كل واحد منا يدرك صور الموجودات العظيمة ، ويتصورها بما لها من الحجم والمقدار ، فلو كانت حقيقة الادراك ممحضة في انطباع الصور على المدارك العقلية وجب ان يكون هذا العالم الكبير بسمائه وارضه وشمسه وقمره وجباله وبحاره ومدنه وبساتينه ، قد تركزت في صفحة الدماغ ومواقع الادراك التي لا تزيد على عدة سنتيمترات ^(١) فكيف

(١) قال صدر المتألهين : ومحل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير ، فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير، وليس يمكن أن يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا ، ←

يسع دماغنا الصغير الحجم صور هذه الأشياء العظيمة، والافاق الرحبة والواسعة وكيف توجد صور هذه الأشياء الكبيرة جداً في تلك المساحة الصغيرة التي يتألف منها الدماغ المدرك للأشياء .

ان المادي عندما وقف على هذا البرهان وعرف بوجوده ان الصور الكبيرة لا يمكن ان تنطبق على جسم صغير دافع عن معتقده بقوله : ان الصور الكبيرة لم تكن في أول ادراكها صوراً كبيرة خارجة عن مقدار المخ وحجمه ولكن التفاعلات داخل المخ هي التي ادت الى تكبير الصورة بعد ذلك .

اننا لاننكر - كما اسلفنا - دور العلل الطبيعية للابصار ، ولالتفاعلات التي تنتهي الى تكبير تلك الصور في الذهن، ولكن هذا لا يرفع الاشكال وهو كيف يمكن ان تنطبق الصور العظيمة بعد تكبيرها ملايين المرات أكثر من المخ على هذا الجهاز الصغير ، واين محل هذه الصور الكبيرة ، بعد التفاعلات الفيزيوية والكيمائية داخل المخ ؟

هل يمكن ان يتم ذلك اذا كان لهذه الصور واقعاً مادياً ؟

الا يدل ذلك على أنها موجودات مجردة لا تشغل حيزاً كما هو الحال في المادة ، ولذلك تقوم بالذهن حتى اذا كان حجمها أكبر من المخ .
أجل ان الالهي يعتقد بان هذه الصور التي يسميها بالمعقولات أو الصور العلمية أمور مجردة عن المادة ، (وبعبارة اخرى ادق) لها تجرد برزخي أي ان لها طولاً وعرضاً وعمقاً دون ان يكون لها جرم وثقل .

— وبعضها في الهواء المحيط بناذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا هو آلة لنفوسنا في أفعالها فيما ان محل هذه الصور أمر غير جسماني وهو النفس الناطقة ثبت تجرد النفس عن كونها مادياً . وهذا البرهان منقول عن الحكيم الالهي « افلاطون » (الاسفار لصدر المتألهين ج ٣ ص

وهذه الصور موجودة بوجود النفس قائمة بها في عالم يناسبهما ، وهو عالم التجرد .

البرهان الرابع على تجرد النفس الانسانية

الانسان كائن مختار

لاشك في ان كل انسان يجد في نفسه القدرة على اختيار ما يشاء ، وانتخاب ما يريد دون ان يكون مدفوعاً الى شيء قسراً أو يكون مقهوراً على فعل دون ارادة منه .

فهو اذا خير بين شيئين اختار افضلهما ، واذا انتهى الى مفترق طريقين اختار أحدهما بمحض ارادته وكامل حريته .

ويتجلى هذا الامر - في اجلى مظاهره - عند ما لا تكون هناك أية ضغوط خارجية او داخلية عليه .

اعتراف الجميع بحرية الانسان

ومثل هذه الحرية الذاتية والقدرة الطبيعية - لدى ابناء الانسان - على الاختيار والانتخاب الحر ، معترف به عند الجميع ، بمعنى انه يعترف به كل انسان سليم الادراك والعقل ان لم يكن بلسانه فبعمله ، حيث اننا نلمس ذلك من خلال الامور التالية :

١ - نجده يسعى لتربية ابنائه وتهذيبهم ويعظهم وينصحهم .

كما ونجده ويحترم جهود المرين والمرشدين ويقدرها ولا يعد عملهم امراً لغواً ، عديم الجدوى ، فلو كان الانسان مجبولاً على فعل أمر معين حسباً

توجه خلقته ، لذهب السعي في التربية سدى ، لانه لا يقدر - والحال هذه - الا ان يفعل امرأ معيناً دون سواه ، وافق نصيح المربي أو لم يوافق ذلك .

٢ - لا يعتبر الاحكام الصادرة من المحاكم القضائية أحكاماً جائرة لانها صدرت بحق من اقترفوا الجرائم بمحض ارادتهم ، وبكامل حريتهم ، ولو كان الانسان مجبوراً في فعله لما صح لومه وتوبيخه ولاعتابه وعقابه أبداً لان عمل المجرم - حينئذ - يكون كهضم المعدة للغذاء الخارج عن الاختيار .

٣ - ويعترف بالمثل والقيم الاخلاقية السامية ويحترمها ويكره سفاسفها فلو كان عمل المحسن في صدور الاحسان منه وعمل المسيء في صدور الاسائة امرأ غير اختياري لما صح التكريم للاول ، ولاضده للثاني ، ولا ان يتصفا بالحسن والقبح ، أو يوزنا بوزنين متغايرين . بل يستلزم ذلك ان لا تكون هناك قيم اخلاقية مما اتفقت على ثبوتها امم العالم جمعاء .

٤ - يعتبر نفسه مسؤولاً عن تصرفاته وافعاله الفردية والاجتماعية ويتحمل جميع تبعاتها من الخير والشر .

فلو كان الانسان في عمله مجبوراً ومجبولاً على الفعل المعين كان عمله كنزول الحجر من فوق الى التحت فهل يمكن أن يعتبر الحجر مسؤولاً عن فعله ؟

ومجرد كون الحجر غير شاعر بفعله ، وكون الانسان واقفاً على فعله ، لا يجعل الانسان مسؤولاً عن عمله وتبعاته بعدما ثبت ان العمل كان صادراً منه لا بالاختيار .

وخلاصة القول: ان الانسان موجود حر ، قادر على الفعل والترك باختياره ، وان من الممكن تغيير سلوكه في ظل التربية والتوجيه .

واهدا تبذل الجهود الاصلاحية والتربوية في الحياة البشرية ، ولا يعارضها

احسد بحجة انها غير مجدية لان الانسان مجبور على مايفعل ، ومجسول على مايتخذ من سلوك دون أن يقدر على الحيذة عنه قيد شعرة، كما ويصح الانتقاد والتوبيخ والمدح والتشجيع، لان كل ذلك انما يصح على الافعال الاختيارية. ومن هنا يتضح ان الاعتقاد بالجبر - كما سيأتي الكلام عنه مفصلا في بحث الصفات والافعال الالهية^(١) - ونفي طابع الحرية في أفعال الانسان وتصرفاته ومواقفه يعني - في حقيقته - رفض وابطال مفعول كل الجهود التي يقوم بها علماء التربية السذين يسعون لجعل المجرمين والخاطئين - في ظل التربية - أفراداً صالحين لايجتنبون الجرائم والذنوب فحسب بل ويفضلون الاتصاف بالطهارة والنزاهة على التلوث بالمعاصي والاثام .

مكونات الشخصية :

ثم انه ذهب طائفة من علماء النفس الى ان شخصية الانسان تتكون من عوامل ثلاثة هي التي تصوغ شخصية كل أحد من بدء طفولته الى عهد كهولته وان مايصدر عنه من الافعال والمواقف ما هو الا نتيجة هذه الشخصية المتكونة من هذه العوامل الثلاثة .

وهذه العوامل هي عبارة عن :

- ١ - الوراثة التي اعترف بتأثيرها العلم والعلماء وخاصة في العصور الاخيرة واعتبرت من النواميس الثابتة .
- ٢ - المجتمع الذي يضع للشخصية الانسانية قالباً خاصاً يختار الانسان مسيرته في الحياة على وفقه .
- ٣ - الثقافة التي لها دور بارز في تكوين الشخصية وتأثيرها باطار خاص .

(١) سيأتي ذلك في الجزء الثاني من هذه المجموعة الاعتقادية باذن الله سبحانه .

هذه هي خلاصة العوامل التي تكون الشخصية الانسانية على مذهب اليه علماء النفس ، ولكن يبقى أن نعرف ما يقصده هؤلاء العلماء من كلامهم .
 فان أرادوا مقهورية الانسان لهذه العوامل وسلب الحرية الذاتية عنه بحيث لا يسعه الا أن يفعل بمقتضاها ، فهو امامها مكتوف اليدين مسلوب الاختيار ، مسوقاً سوقاً لاقدرة له على المخالفة لما تقتضيه هذه المكونات فهذا يستلزم انكار حرية الانسان وقدرته على الانتخاب الذي يتميز بها هذا الموجود ، ويعتبر من أبرز مشخصاته بين الكائنات الحية ، وهو - كما عرفت - انكار لجدوى كل المساعي التربوية والجهود الاصلاحية ، كما انه انكار لجميع القيم والمثل الاخلاقية .

وقد عرفت صحة جميع هذه الامور واعتراف المادي والروحي بها على السواء .

وان أرادوا ان لهذه العوامل تأثيراً في سيرة الانسان ومسيرته ، بمعنى انها تهيء الارضية المناسبة للاستقامة أو الانحراف دون أن يبلغ هذا التأثير الى درجة يفقد معها الانسان حريته الذاتية ، ويسلبه قدرته على الانتخاب والاختيار ، فهو امر صحيح يقبله العقل الصحيح ، ويقره الوجدان السليم .

الاعتقاد بمادية الانسان نفى لحيته

اذا وقفت على ما ذكرناه من ان القول بالجبر يكذب به عمل الجبري في حياته ، وعمل علماء التربية وغير ذلك ، تعرف بأن الاعتقاد بمادية الانسان وتصور أنه عبارة عن الجثة التي تتركب من اللحم والعظم والخلايا والاعصاب والاوردة والمخ وماشابه ذلك من الاجهزة والعناصر الطبيعية ، مؤداه أن يكون عمل الانسان مثل عمل سائر الاجسام الفلزية التي تفعل ما تفعل بحكم طبيعتها ، وليس امامها

سوى طريق واحد هو الذي تقتضيه ذاتها المادية، ويمليه عليها تركيبها الطبيعي دون أن يكون لها أي اختيار ، وذلك لان معنى كون الانسان موجوداً مادياً ذا أجهزة طبيعية فقط، ودون أن يكون وراءها أي شيء آخر، هو أن يكون الشعور والارادة نتيجة تفاعل أجزائه المادية في موضع الادراك الخارج عن الاختيار، ونتيجة العلاقات والروابط الفيزيائية والكيميائية السائدة فيها .

ومثل تلك الارادة المولودة من الاجهزة المادية وتفاعلاتها الطبيعية تكون بمنزلة اللعاب المنبعث من الغدد اللعابية، والصفراء المترشحة من الكبد، ومثل ذلك لا يمكن أن يوصف بالحرية والانتخاب لان حصول الارادة ونشوؤها في ذاتها- في هذه الصورة - يكون قطعياً ضروري الحصول مثل حصول اللعاب من الغدة والصفراء من الكبد ، سواء وقعت في اطار مشيئته أم لا ؟

وتنزيل الانسان وارادته الى هذا المستوى يجعل الانسان في مصاف الحيوان بل في مصاف الاجسام المعدنية ، والالات المصنوعة التي ليس لها الا سلوك طريق واحد دون سواه .

وهذا بخلاف ماذا قلنا بان هناك وراء الاجهزة المادية في كيان الانسان « نفساً مجردة » ذات قدرة على الانتخاب والاختيار وذات قدرة على ايجاد الارادة وعدمه. فحينئذ يكون الانسان في مصاف « الموجود الحر » ولا ينسلك في سلك الاجسام الفلزية ، فاقدة الارادة والحرية .

وحيث أن الانسان يتمتع بالقدرة على الانتخاب ، ويقدر على ترجيح فعل على آخر ، واختيار شيء دون شيء ، فان ذلك يدل على انه موجود حر، غير مجبور ، وهو بدوره يدل على ان الوجود البشري لايساوي المادة فقط ، وان شعوره وارادته ليسا نتيجة تفاعل اجزاء وجوده المادي، ونتيجة العلاقات والروابط السائدة فيه حتى يكون ظهور الارادة في محلها نظير ظهور الصفراء من الكبد

وترشح اللعاب من الغدد، بل هناك وراء جسمه موجوداً حاكماً على الجسد، ومرجحاً ومنتخباً لاحدى الطرق دون غيرها ، وموجداً للإرادة .

البرهان الخامس على تجرد النفس الانسانية

عملية استذكار الخواطر

يواجه كل انسان في حياته حادثة ، او يوجد بنفسه حوادث ثم ينساها - بعضها او اكثرها - تدريجاً ولكنه بعد مدة يتذكر مانسى ، بمعنى ان الذهن يتوجه الى الماضي ، ويستحضر تلك الحادثة ، وكأنه يتذكر ماشهده بعينه . وبعبارة اخرى : انه يلتفت الى الخاطرة المنسية ذاتها ، لا انه يحس بها احساساً جديداً ، او يتوهم أمراً باطلا واهياً .

وتوضيح ذلك: ان بين مرحلة الادراك الاولي ومرحلة استرجاع الخاطرة المنسية مراحل اربعة :

١ - الادراك الاولي : وهو ادراك شيء من الاشياء عن طريق الحواس والاجهزة ، وهو الاساس لبقية المراحل .

٢ - الحفظ : وهو الاثر المورث من الادراك الاولي ، اذ لو لم يحتفظ الذهن بنفس الشيء بنوع من الاحتفاظ لما امكن له تجديد الخواطر من دون استعانة ثانية بالحواس .

٣ - التذكر وهو التفات الذهن الى ما ادركه اولاً .

٤ - التشخيص وهو التمييز والقضاء بان ما يتذكره الان هو عين ما أدركه اولاً ، وانه ليس باحساس مجدد ، ولا تخيل موهوم .

وقد اختلفت آراء العلماء في المرحلة الثانية من هذه المراحل وهي مرحلة

الحفظ اي كيفية احتفاظ الذهن بالمعلومات والصور العلمية والحوادث التي ادركها الذهن أولاً ، مع الغفلة عنها الى زمان التذكر .
واليك أهم الفرضيات المعروفة في هذا المجال :

آراء العلماء في كيفية الحفظ :

١- ذهب بعض حكماء اليونان الى انه تنتقش صورة عن المعلوم في الذهن وتبقى عين تلك الصورة في الذهن .
ولكن هذه الفرضية مرفوضة من عدة جهات ولهذا فقدت مؤيديها في العصر الحاضر .

٢- ذهب ديكارت الى ان الاحساس والتاثير الابتدائي يوجد خطوطاً واخاديد في المخ كلما مر عليها الروح اوجدت تاثيرات وآثاراً مشابهة للتاثيرات التي خلفها الادراك الاولي .
وهذه الفرضية مرفوضة هي الاخرى من قبل الفلاسفة الماديين ، والروحيين معاً .

٣- ذهب الماديون -- مؤخراً -- الى ان الصور المدركة ابتداءً، لا تبقى بعينها في الحافظة ، لان الادراك عبارة عن فعالية الاعصاب وانفعالها عن المادة الخارجية ولكن المهم هو الوقوف على كيفية احتفاظ الصورة المدركة .
وبما انه لا يمكن ان تكون فعالية الاعصاب منصبة على شيء واحد على الدوام ليتحقق الاحتفاظ بالصورة المدركة بهذا الطريق اذ من الواضح ان الانسان متوجه في كل لحظة الى شيء خاص ولا يمكن ان يديم توجهه الى الشيء الواحد لابد ان يكون للاحتفاظ بالصور بعد انقطاع الادراك طريق آخر وهو : أن ما يدركه الذهن مرة واحدة يترك آثاراً في نقطة خاصة من المخ (مثل خلية او بعض

الخلايا) وكلما هيجت تلك النقطة بسبب بعض العوامل بدأت الاعصاب فعاليتها مجدداً، وتسبب ذلك في انتاج المدرك ابتداء .

وبهذا تكون عملية « الحفظ » ثم الانعكاس شبيهة بعملية تسجيل الصوت على شريط المسجل اوصفحة الاسطوانة ، فان الامواج الصوتية لاتضبط على ذلك الشريط أو الاسطوانة بعينها وخصوصياتها بل هي تتبدل الى امواج ، وتحفظ الامواج فيها على وجه لوادير الشريط باجهزة المسجلة تتبدل الى اصوات مشابهة للاصوات السابقة .

٤- يقول الالهيون ان نسبة جميع العلوم والصور العلمية الى النفس كنسبة الفعل الى الفاعل بمعنى ان النفس الانسانية توجد في صقعها - بعد سلسلة من الاعمال العصبية ، والتفاعلات الفيزيائية والكيميائية - الصور والهيئات والمفاهيم والمعاني عند ادراكها ، فهذه الصور قائمة بالنفس قيام صدور ، ومخزونة بعينها في صقعها لايتطرق اليها الفناء والفساد ، ولا معنى للتذكر سوى التفات الذهن الى تلك الصور المخزونة في صقع النفس .

تقييم النظريتين الاخيرتين :

اذا عرفت ذلك فنقول :

لو اننا ذهبنا الى مقاله الماديون في حقيقة « الحفظ » والاسترجاع، وهو أن الصور المدركة ابتداءً توجد آثاراً في المخ كلما هيج ذلك المركز بعامل معين تولدت تلك الصور العلمية ، وجب أن تكون الخواطر المسترجعة كلها علوماً وادراكات جديدة مشابهة للصور المدركة ابتداءً ، وهذا هو خلاف مايجده الانسان بوجوده ، فان كل انسان حتى المادي لايشك في انه اذا رجع الى الخواطر المتعلقة بفترة شبابه وجد نفس ما فعله وأدركه بعينه لا ما يشابهه .

وهذا يوجب أن تفسر عملية الحفظ بوجه آخر وهو الذي ذهب اليه الالهي وهو ان تكون نسبة الصور العلمية الى النفس كنسبة الفعل الى فاعله ، وان هذه الصور موجودة بعينها في صقع النفس بوجود لا يجري عليه التغير ولا يطاله الدثور والانعدام .

فعلى القول الاول (المادي) لا يكون للصور العلمية بماهي هي أي بقاء، بل يكون البقاء لاثارها .

وعلى قول الالهي تكون ذات الصور العلمية - بأي نحو حصلت - موجودة بوجود واقعي في النفس ولا تكون الغفلة عنها سبباً لانعدامها .

وبالجملة لا يتحقق واقعية الاسترجاع^(١) الا على القول بوجود وبقاء الصور العلمية نفسها في موطنها من النفس ، ولا يتحقق هذا البقاء العيني للصور الا على القول بتجرد هذه الصور ، وعدم انعدامها واندثارها وتغيرها . اذ لو كانت كالايشاء المادية يطرأ عليها الانعدام والتغير لما بقيت محفوظة بعينها ولما أمكن الاسترجاع (وهو التفات الذهن الى ذات الصور) حينئذ طبعاً .

وتجرد المدر ك مستلزم لتجرد المدر ك فاذا كانت الصور المعلومة بوسيلة النفس مجردة فذات النفس المدر كة تكون مجردة بطريق أولى .

فهذا البرهان يثبت تجرد الصور أولاً وتجرد مدر كها (وهو النفس الانسانية) ثانياً ، وهكذا يبطل انحصار الوجود في المادة .

وقد أشير الى هذه الحججة في الاسفار اذ قال : « الحججة الحادية عشرة : ان كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب أو سببية كالماء اذا تسخن بسبب كالنار مثلاً ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب

(١) ومرحلة التشخيص وهي المرحلة الرابعة في عمليات الادراك .

جديد ، وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيراً ما تحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الدهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف ذلك السبب .

وبالجملة النفس من شأنها أن تكون مكثفة بذاتها في كمالاتها ولاشيء من الجسم (أي الموجود المادي) مكثف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية (أي مادية ذات جرم)^(١).

تقرير البرهان بنحو آخر

ان الدماغ وما فيه يتبدل ويتحلل بمرور الزمان ومضي بضع سنين ، فلو كانت حقيقة العلوم هي نفس الاثار المادية المنطبعة في الدماغ لما كان للتذكر مفهوم صحيح .

وبعبارة اخرى : لو كانت ادراكات الانسان وعلومه متمركزة في هاتيك الاعصاب لما كان للتذكر والاسترجاع مصداق حقيقي بعد فناء تلك الاعصاب وقيام غيرها مقامها بعد أعوام لاتتجاوز العشرة ، ويصير موقف العلم الحاصل - عندما يسمى بالتذكر - موقف العلم الجديد الذي لم يقف عليه الانسان حتى الان .

وربما يقول المادي في جواب ذلك : ان الاجزاء القائمة مقام الاجزاء المتحللة من المخ تحمل خواص المتحلل منها لابعنى ان خواصها تنتقل اليها بعينها ، بل المراد هو ان الاجزاء الجديدة تحمل آثاراً وخواص تشابه آثار الاجزاء المنعدمة ، وبما ان التبدلات في خلايا المخ تحدث بسرعة خاصة بحيث لا يقدر الانسان على تشخيص الجزء الزائل، والجزء النائب منابه، يتخيل

(١) الاسفار الاربعة للحكيم الالهى صدر الدين محمد الشيرازى ج ٨ ص ٣٠٢ .

الانسان اذا تذكر أمراً ، انه عين ماكان يعرفه سابقاً مع انه قد مضى على الانسان ومخه ما لا يستهان به من السنين وطرات على بدنه ما لا يحصى من التغيرات والتبدلات ، ولهذا جاء يسمي مشابه الاثار « عينها » .

ويمكن ان يجاب عن هذه النظرية بأن الانسان يتخيل ان ما أدركه ثانياً هو نفس ما أدركه أولاً، وليس لهذه العينية واقعية .

ولكن ذلك يصادم وجدان كل واحد منا فان كل من استرجع الخواطر السالفة بعد فترة من الزمن يقف على نفس تلك الخواطر وكأنه يرى نفسه في مواجهتها بعينها .

ثم ان براهين «تجرد» الروح الانسانية وبراهين اعمية الوجود من المادة والطاقة أكثر مما ذكرناه^(١)، ولقد اقتصرنا - هنا - على البراهين الواضحة الجلية التي يسهل على القراء فهمها .

وينبغي بعد هذا ان نستعرض نظر القرآن الكريم والاحاديث الشريفة حول الروح والنفس.

القرآن الكريم وتجرد الروح :

من خلال الابحاث والبراهين المتقدمة عرفت ان « الوجود » لا ينحصر في المادة، وان اطاره أوسع منها، وان كل من زعم حصر الوجود في المادة ، ونفى أي وجود وراءها فقد تجاهل ما دل على تجرد النفس والروح الانسانية من البراهين القاطعة، والادلة الدامغة .

ثم انه يترتب على «تجرد النفس» بقاؤها بعد انحلال الجسد، فان الامر

(١) راجع اصول الفلسفة للعلامة الحجة الطباطبائي بقلم الاستاذ العلامة جعفر

المجرد لا يأتي عليه التغير والدثور، والروحيون وان أثبتوا بقاءها عند انحلال الجسد وتبعثره بأدلة تجريبية غير ان مذكروه بتمامه يخرج عن اطار الاختصار الذي نتوخاه في هذا الكتاب .

والذي يجب ان يقف القارئ المسلم عليه هو أن بقاء الروح المستلزم لتجرده من المعارف التي نص عليها الكتاب العزيز منذ نزوله، حيث صرح بأن الموت لايعني فناء الانسان الكامل بل هو بوابة مشرعة من عالم ضيق زائل الى عالم فسيح خالد، وان مهمة « ملك الموت » ليست أكثر من نقل الانسان من ضيق الدنيا الى فسحة العالم الاخر، فالموت على هذا نقله من عالم الى آخر .

نعم كان بعض العرب الجاهليين يزعمون ان حقيقة الحياة أمر مادي، وان الموت هو فناء الانسان بشخصه وشخصيته، بصورته ومعناه، وقد نقل القرآن الكريم منطقهم هذا اذ يقول :

﴿ وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾

(الانعام / ٢٩)

ان القرآن يخبر عن استمرار حياة الانسان بعد خروج روحه من الجسد، وفناء ذلك الجسد حتى قبل يوم القيامة. والذين يزعمون ان حقيقة الحياة عبارة عن التفاعلات الكيماوية والفيزيائية للمخ والاعصاب ، وان الحياة ستنتهي مع تفكك الجسد، وانحلال الاعصاب، وتوقف المخ عن التفاعلات، اما انهم ماديون، واما أنهم يتفوهون بمقالتهم عن غير التفات .

الفلاسفة الاغارقة والمسلمون وخلود الروح

على ان بقاء الروح وخلودها بعد انحلال الجسد وتفككه مما اهتم به الفلاسفة

الكبار في عصر الاغارقة ومن بعدهم واليك أسماؤهم :

١ - طالس الملطي، وكان من كبار الفلاسفة .

٢ - انكسيمائس، وكان من الفلاسفة الملطيين .

٣ - انباذقليس، وكان في زمن النبي داود، عليه السلام قيل انه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم .

٤ - فيثاغورس ، وكان في زمن النبي سليمان بن داود عليه السلام وقد عرض آراءه الفلسفية بصورة المسائل الرياضية .

٥ - سقراط استاذ الفلسفة اليونانية الكبير الذي كان له نصيب كبير في مكافحة الوثنية والشرك .

٦ - افلاطون الالهي الذي كانت له نظريات خاصة في الالهيات .

٧ - ارسطو الفيلسوف الكبير المعروف بالمعلم الاول .

وقد صرّح هؤلاء الفلاسفة والحكماء الكبار والمعروفون في تاريخ الفلسفة وبعبارات مختلفة ببقاء الروح بعد تفكك الجسد وانحلاله، ونفوا ان يكون الموت نهاية الحياة الانسانية بل هو نقلة من منطقة ضيقة الى منطقة أوسع ليس الا^(١) .

كما وقد عالج الفلاسفة الاسلاميون العظام مسألة بقاء الروح في الفلسفة الاسلامية وتناولوها بتفصيل وذلك أمثال: الشيخ الرئيس ابن سينا وصدراالدين محمد الشيرازي وغيرهما^(٢) .

(١) راجع للوقوف على تفاصيل عباراتهم في هذا المجال المجلد الثاني من الملل والنحل للشهرستاني من صفحة ٦١ الى صفحة ١٢٣ .

(٢) راجع الاسفار للشيرازي السفر الرابع الباب الثاني الفصل الاول البرهان السابع ج ٨ ص ٣٨ - ٤١ ، والاشارات للشيخ الرئيس ج ٢ ص ٣٦٨ - ٣٧١ عند البحث عن ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني .

هذا ما عن الفلاسفة القدامى والاسلاميين واليك نصوص القران في ذلك.

القرآن الكريم وخلود الروح

ان آيات القرآن الكريم تدل - بوضوح - على بقاء الروح وخلودها بعد تفكك الجسد ، وانحلاله وفنائه، نشير الى طائفة منها في مايلي .

١ - ﴿ وقالوا اذا ضللنا في الارض اانا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون ﴾

٢ - ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون ﴾ (السجدة: ١٠ - ١١)

وتدل هاتان الايتان على «خلود الروح» بعد انحلال الجسد وتفككه وذلك بالبيان التالي :

كان المشركون يستبعدون امكانية عودة الانسان بعد تفكك جسمه المادي وتبعثره في التراب، ولهذا اعترضوا على فكرة الحشر والنشر يوم القيامة وقد عبر القرآن الكريم عن اعتراضهم بقوله :

﴿ قالوا اذا ضللنا في الارض اانا لفي خلق جديد ﴾ ؟

يعني ان الموت يوجب فناء البدن، وتبعثر أجزائه ، وضياعها في ذرات التراب فكيف يمكن جمع هذه الاجزاء الضالة المتبعثرة، واعادة تكوين الانسان مرة اخرى ومن جديد ؟.

فأجاب القرآن الكريم على هذا الاستبعاد والاعتراض بجملتين هما :

١ - ﴿ بل هم بلقاء ربهم كافرون ﴾

٢ - ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت .. ﴾

ولاشك ان الجملة الاولى ليست هي الجواب المناسب على اعتراضهم

حول امكانية اعادة المعدوم من أجزاء الجسد بل هي توبيخ لهم على انكارهم للقاء الله وكفرهم بذلك ولهذا السبب تكون الجملة الثانية هي الجواب الواقعي وحاصله هو : ان الضال من الادمي بسبب الموت انما هو الجسد وليس ذلك حقيقة شخصيته ، واما جوهر شخصيته فهو باق ، وان الذي يأخذه ملك الموت وينزعه من الجسد ليس الا الجانب الاصيل الذي به تناط شخصيته وهو محفوظ عندنا^(١) .

فالضال في التراب من الانسان - بسبب الموت - هو القشر والبدن، وأما حقيقته وهي الروح الانسانية التي بها قوام شخصيته فلا يطالها الفناء ولا ينالها الدور .

وبعبارة اخرى: لو ضلّ بالموت كل شيء من وجودكم لكان لاستبعادكم اعادة الانسان وجه مقبول .

واما اذا بقي مابه واقعبتكم وحقيقتكم وهي النفس الانسانية والروح التي بها قوام الجسد فلا يكون لهذا الاستبعاد مبرر اذ تكون الاعادة حينئذ امرأ سهلاً وممكنأ لوجود مابه قوام الانسان .

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية .

« انه تعالى أمر رسوله ان يجيب عن حججهم المبينة على الاستبعاد بأن حقيقة الموت ليس بظلالاً لكم ، وضلالاً منكم في الارض بل ملك الموت

(١) ولقد عبر القرآن عن اخذ ما يعد ملاك الشخصية الانسانية بلفظ « التوفى » وهو ليس بمعنى الاماتة بل هو بمعنى الاخذ والاستيفاء كما هو معلوم لمن راجع معاجم اللغة واطالع القواميس، بخلاف ما هو دارج في العرف .

فيكون معنى يتوفاكم هو ان ملك الموت يأخذ أرواحكم فهي باقية عندنا نعيدها الي الابدان متى شئنا ذلك .

الموكل بكم يأخذكم تامين كاملين من أجسادكم أي ينزع أرواحكم من أبدانكم بمعنى قطع علاقتها من الابدان، وأرواحكم تمام حقيقتكم، فأنتم أي مايعني بلفظة « كم » محفوظون لا يضل منكم شيء في الارض، وانما تفضل الابدان، وتتغير من حال الى حال، وقد كانت في معرض التغير من أول كينونتها ثم انكم محفوظون حتى ترجعوا الى ربكم بالبعث ورجوع الارواح الى أجسادها .

وبهذا تندفع حجتهم على نفي المعاد بضلالهم سواء قررت على نحو الاستبعاد أو قررت على ان تلاشى البدن يبطل شخصية الانسان فيندعم ، ولا معنى لاعادة المعدوم فان حقيقة الانسان هي نفسه التي يحكى عنها بقول «أنا» وهي غير البدن ، والبدن تابع لها في شخصيته وهي تتلاشى بالموت ولا تندعم بل محفوظة في قدرة الله حتى يؤذن في رجوعها الى ربها للحساب والجزاء فيبعث على الشريعة التي ذكر الله سبحانه»^(١) .

* * *

٢ - ﴿ الله يتوفى النفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التسي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى أجل مسمى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ﴾
(الزمر - ٤٢)

وتدل هذه الاية - بدليل لفظه «يتوفى»، ويمسك ويرسل - على ان هناك جوهرأ غير البدن المادي فى الكيان البشري هو الذي تتعلق به التوفية، ويقع عليه الامسك والارسال، كماهو واضح غاية الوضوح .

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: « قوله تعالى: « الله يتوفى الأنفس... » المراد بالانفس هو الارواح المتعلقة بالابدان لا مجموع الارواح والابدان لان المجموع غير مقبوض عند الموت، وانما المقبوض هو الروح. (ثم قال): ويستفاد من الآية ان النفس موجود مغاير للبدن بحيث تفارقه وتستقل عنه وتبقى بحيالها»^(١).

* * *

٣ - ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ويستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع أجر المحسنين ﴿ (آل عمران: ١٦٩ - ١٧١)

والآيات هذه صريحة - كل الصراحة - في بقاء الارواح بعد مفارقتها الابدان، وبعد انحلال الاجساد وتفككها كما يتضح ذلك من الامعان في المقاطع الاربعة التالية :

١ - « أحياء عند ربهم »

٢ - « يرزقون »

٣ - « فرحين ... »

٤ - « ويستبشرون ... »

والمقطع الثاني يشير الى التنعم بالنعمة المادية، والثالث والرابع يشيران الى النعم الروحية والمعنوية .

(١) الميزان ج ١٧ ص ٢٦٩ .

قال العلامة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآيات وخاصة الآية الأخيرة :
«في الآية دلالة على بقاء الانسان بعد الموت ما بينه وبين يوم القيامة»^(١).

* * *

٤ - ﴿ولاتقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء

ولكن لا يشعرون﴾ (البقرة - ١٥٤)

والاستدلال بها على خلود الروح على نحو الاستدلال بالآيات السابقة .
قال العلامة الطباطبائي في هذا المجال :

« معنى الآية - والله أعلم - ولاتقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات ،
ولاتعتقدوا فيهم الفناء والبطلان كما يفيد لفظ الموت عندكم ، ومقابلته مع
الحياة وكما يعين على هذا القول حواسكم فليسوا بأموات بمعنى البطلان
بل أحياء ولكن حواسكم لاتنال ذلك ولاتشعر به .

ثم قال : فالآية تدل دلالة واضحة على حياة الانسان البرزخية كآلية النظرية
لها وهي قوله : «ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم
يرزقون» آل عمران - ١٦٩ والآيات في ذلك كثيرة»^(٢).

* * *

٥ - ﴿وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين *
اتبعوا من لا يسئلكم اجرا وهم مهتدون * ومالي لاعبد الذي فطرني واليه
ترجعون * اتخذ من دونه آلهة ان يردن الرحمان بضر لاتغن عني شفاعتهم
شيئا ولا ينقذون * اني اذا لفي ضلال مبين * اني آمنت بربكم فاسمعون *
قيل : ادخل الجنة قال : يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين *

(١) الميزان ج ٤ ص ٦١ .

(٢) الميزان ج ١ ص ٣٤٧ - ٣٤٨

وما انزلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين * ان كانت الا
صبيحة واحدة فاذا هم خامدون ﴿ يس : ٢٠ - ٢٩ ﴾
وهذه الايات تتحدث عن الرجل المؤمن الذي جاء قومه من اقصى المدينة
يدعوهم الى الله فلما سمعوا منه ذلك القول قتلوه فادخله الله الجنة بعد موته ،
فتمنى في ذلك الحال لو أن قومه الموجودين في الدنيا علموا بما اعطاه تعالى
من المغفرة ، وجزيل الثواب ، ليرغبوا في مثله ، وليؤمنوا ، لينالوا ذلك^(١) .
ومن المعلوم ان دخول الجنة والتمني هذا كان قبل قيام الساعة ، ويدل على
ذلك قوله تعالى : « وما انزلنا على قومه من بعده من جند من السماء .. » الصريح
في انهم قتلوا بعده بالصبيحة .

والمراد بالجنة المذكورة في الآية هي الجنة البرزخية .

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية : « والمراد بالجنة على هذا
جنة البرزخ دون جنة الآخرة »^(٢) .

* * *

٦ - ﴿ وحق بال فرعون سوء العذاب * النار يعرضون
عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ، أدخلوا آل فرعون
اشد العذاب ﴾ (غافر ٤٥ - ٤٦)

فالآية بدليل قوله تعالى « ويوم تقوم الساعة » تفيد بصراحة ان قوله سبحانه
حول اعراض آل فرعون على النار غدواً وعشياً راجع الى ما قبل قيام الساعة ،
أي في الفاصلة الزمنية بين لحظة الموت ، وساعة قيام الساعة .
فكان الآية تقول : يعرضون على النار غدواً وعشياً قبل يوم القيامة عرضاً ،

(١) مجمع البيان ج ٨ ص ٤٢١

(٢) تفسير الميزان ج ١٤ ص ٣٣٥

وأما الدخول في صميم جهنم ، والاحتراق بنارها احتراقاً كاملاً فهو حاصل يوم تقوم القيامة .

هذا مضافاً الى دلالة كلمة « غدواً وعشياً » على ما ذكرنا لانه ليست الدار الآخرة دار الغدو والعشي ، وإنما ذلك خاص بالحياة الدنيا التي نحن فيها الآن . والى بعض هذه الحقائق وغيرها اشار العلامة الطباطبائي لدى تفسيره لهذه الآية اذ قال : « الآية صريحة :

أولاً: في ان هناك عرضاً على النار ثم ادخالا فيها . والادخال أشد من العرض .
وثانياً: في ان العرض على النار قبل قيام الساعة التي فيها الادخال ، وهو عذاب البرزخ وهو عالم متوسط بين الموت والبعث .

وثالثاً : ان التعذيب في البرزخ ويوم تقوم الساعة بشيء واحد ، وهو نار الآخرة لكن البرزخيين يعذبون بها من بعيد ، وأهل الآخرة بدخولها « (١) .

* * *

٧- ﴿ حتى اذا جاء أحدهم الموت قال: رب ارجعون ﴾ لعلي

أعمل صالحاً فيما تركت كلاً انتها كلمة هو قائلها ومن

ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ﴿ (يس - ١٠٠)

ويكون الاستدلال بهذه الآية من وجهين :

الاول : ان الانسان المذنب حين الموت يرى - بعد أن تقبض روحه -

ما اعد له في عالم البرزخ من عذاب اليم ، ولهذا يخاطب الملائكة ويطلب

منهم أن يرجعوه الى عالم الدنيا علة يعمل صالحاً ويتدارك ما فوت ، ويتلافى

ما فرط والى هذا يشير قوله سبحانه : « حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب

ارجعون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت » .

الثاني : ان قوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » تصريح - لاغموض فيه - بوجود حياة متوسطة بين الموت والبعث بدليل قوله سبحانه في سورة الرحمن الاية ٢٠ : « بينهما برزخ لا يبغيان » .

والمراد من كلمة « ورائهم » هو أمامهم وانما سمي الامام بالوراء مجازاً بمناسبة انّه يطلبهم ويلاحقهم ، كما ان مستقبل الزمان رغم انّه امام الانسان ولكنه يقال : وراءك يوم عصيب أو يوم كذا ، بعناية ان الزمان يطلب الانسان ليمر عليه قال تعالى : « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً » الكهف - ٧٩ أي يطلبهم أمامهم ، وقدامهم .

والحاصل ان هذه الجملة الاخيرة تدل على ان بين الدنيا والاخرة فاصلاً يسمى البرزخ وهذا الفصل لا يتحقق الا بأن تكون للانسان واقعية في هذا الحد الفاصل اذ لو كان الانسان بين هاتين الفترتين معدوماً بالمرّة لما صحح أن يقال بين الحياة الدنيا وبين الاخرة برزخ وفصل له .

وقد قال العلامة الطباطبائي في توضيح مفاد هذه الاية :

« المراد بهذا البرزخ عالم القبر وهو عالم المثال الذي يعيش فيه الانسان بعد موته الى قيام الساعة على ما يعطيه السياق وتدل عليه آيات أخر، وتكاثر في الروايات من طرق الشيعة عن النبي ﷺ ، وأئمة أهل البيت  وكذا من طرق السنة»^(١).

* * *

٨ - ﴿ ولوترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون

بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴿

(الانعام - ٩٣)

والاستدلال بهذه الاية على بقاء الروح بعد فناء الجسد وتلاشيه من طريقين

ايضاً :

أ - قوله « اخرجوا انفسكم » صريح في ان الملائكة تنتزع الروح من البدن ويعنى هذا ان التالف هو البدن ، واما الروح فتؤخذ اخذاً وتخرج من الجسد اخراجاً .

ب - ان ظاهر قوله «اليوم تجزون عذاب الهون» هو الاشارة الى يوم الموت، وساعته، ولو كان الموت فناءً كاملاً للانسان لما كان لهذه العبارة معنى اذ بعد فناء الانسان فناء كاملاً شاملاً لا يمكن ان يحس بشيء من العذاب . ومن هنا يتبين ان الفاني انما هو الجسد، واما الروح فتبقى وترى العذاب الهون وتذوقه وتحس به.

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الاية : «ان كلامه تعالى ظاهر في ان النفس ليست من جنس البدن ولا من سنخ الامور المادية الجسمانية وانما لها سنخ آخر من الوجود يتحد مع البدن ويتعلق به نوعان الاتحاد والتعلق غير مادي .. فالمراد بقوله: «اخرجوا انفسكم» قطع علة انفسهم من ابدانهم وهو الموت.»^(١)

* * *

٩ - ﴿ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ، يضربون

وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ﴾ * ذلك بما

قدمت ايديهم وان الله ليس بظلام للعبيد ﴿٥١﴾ .

(الانفال ٥٠ - ٥١)

والاية الاولى تدل على بقاء الروح من عدة جهات منها:
 أ - ان التوفية - كما اسلفنا - معناها الاخذ بالاياة والاهلاك على خلاف ما هو متصور في العرف، وقد اسلفنا الاشارة الى هذا .
 ب - ان هناك مضافا الى ضرب الملائكة لوجوه الكفار وادبارهم حين الموت عذاب آخر يذوقونه، وهو لاشك غير العذاب الاول بدليل العطف بالواو «وذوقوا عذاب الحريق».

وايضا بدليل ان هناك آيات أخرى تعرضت لذكر العذاب الاول مثل قوله تعالى «فكيف اذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم (محمد - ٢٧)» مما يدل على ان تمت عذابين منفصلين من حيث الموضوع والمحمول فالعذاب الاول موضوعة الجسد، والعذاب الاخر موضوعة الروح.

١٠ - ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتُوا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ أَئِنَّا بِمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ * فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جائمين * فتولى عنهم وقال : يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴿٧٧ - ٧٩﴾ .

هذه الايات تدور حول صالح النبي وقومه ، فانهم لما طلبوا منه معجزة ، فأتى بالناقاة ، ولكنهم عقروها كفرةً وعتواً فاخذتهم الصاعقة واهلكوا باجمعهم خاطبهم صالح بعد اهلاكهم بما خاطبهم .

ففي هذه الايات دلالة على بقاء ارواحهم بعد فناء وهلاك اجسادهم اذ قد دلت الاية: «فاخذتهم...» على اهلاكهم وابدانهم اولاً، كما دلت الاية: «فتولى

عنهم ...» على مخاطبة صالح اياهم بعد هلاكهم.
ثم ان الاية تدل ايضاً على امكانية الارتباط بالعالم الاخر وذلك ظاهر من
تحدث صالح مع من يعيش في العالم الاخر.
وأخيراً هذه نماذج من النصوص القرآنية التي تدل بصراحتها وتلويح
تلويحاً الى خلود النفس والروح بعد فناء الجسد وهلاكه وربما تكون هناك
آيات قرآنية اخرى تدل على هذا المعنى اذا امعنا النظر.
واما الاحاديث الاسلامية فحدث عنها ولا حرج ، فقد تضافرت على بقاء
الروح وتنعمها او عذابها في عالم البرزخ فلاحظ كتاب «معالم الزلفي» للعلامة
السيد هاشم البحراني .

(٣) التنويم المغناطيسي .

وهو تنويم صناعي يحدثه المتفرغون لهذا العلم ، المتخصصون فيه فيقع
المننوم في نوم عميق فتظهر منه خوارق تثبت أنه روحاً متميزة.
وتفصيله ان يقوم «الاستاذ» المختص في التنويم المغناطيسي باحضار «الوسيط»
وهو فتى فيه استعداد خاص للتأثر بالاستاذ ، كما أن الاستاذ نفسه فيه استعداد
خاص للتأثير على الوسيط ، فالاول ضعيف النفس والثاني قويها .
ثم ينظر الاستاذ في عين الوسيط نظرات عميقة نافذة ، ويجري عليه حركات
يسمونها «سحبات» فماهي الا لحظة حتى يرى الوسيط وهو يغبط غطيظ النائم
وقد امتقع لونه ، وهمد جسده ، وفقد احساسه المعتاد حتى لو ان أحد أوعزه بآبرة

(١) التنويم المغناطيسي احدى الطرق للارتباط مع الارواح ، فان للارتباط طرقاً

اخرى طويلاً عنها الكلام .

وخزات عدة. لا يبدي الوسيط حراكاً ولا يظهر عليه أي عرض لشعوره واحساسه بها .

وبعد هذا التنويم الصناعي يقوم «الاستاذ» بالقاء اسئلة عليه «والوسيط» - مع انه نائم يغط غطيته- يسمع كل ما يطرح عليه «الاستاذ» من اسئلة، وربما أمره الاستاذ بكشف بعض الامور الغائبة، والاخبار عن الحوادث التي تقع في تلك اللحظات .

ولقد صرح طائفة كبيرة من العلماء الغربيين بأهمية وصحة هذا العالم نذكر من باب المثال:

١ - مقاله العلامة الكبير «شاركو» اكبر اعلام الطب في العالم من : «ان النوم المغناطيسي عالم مدهش نجد فيه- بجانب المشاهدات المحسوسة المادية التي تنطبق على علم وظائف الاعضاء (الفيزيولوجيا) ولا تجافيه - اشياء أخرى فوق الطبيعة لا يستطيع احد تعليلها للآن ، ولا تنطبق على اى قانون تشريحي» (١) .

٢ - مقاله العلامة «يو» في كتابه «المخاطبات على المغناطيس الحيوي» من «ان التنويم المغناطيسي يثبت وجود الروح وخلودها» (٢) .

٣ - مقاله الاستاذ «بلز» في كتابه «الطب الطبيعي» في الجزء ١ الصفحة ٧٢٤ من انه : «لقى التنويم المغناطيسي على مسائل الروح الانسانية نوراً ساطعاً بعد ان كان الناس عن تلك المسائل في غياهب العمية والجهل» (٣) .

ان مانتوخاه من الاشارة الى هذا العلم ونتائجه هو ان ثبت ان التنويم

(١) دائرة معارف القرن العشرين لفريد وجدي ج٤ ص٣٦٨ نقلا عن كتاب «المذهب

الروحي امام العلم» لجرييل وولان .

(٢) نفس المصدر ص٣٦٧ و٣٦٨ .

المغناطيسي يدل على ان الانسان ليس بمادة صرفة بل ان فيه سرأ روحانياً متميزاً عن مادته وهو حقيقته، ولولا ذلك لما شوهدت منه - وهو في حالة النوم المغناطيسي عند تعطل حواسه ومشاعره ، تلك الحوادث الروحية المدهشة ، والاخبار عن الامور البعيدة، رغم بقاء الجسم في المحل.

ان ما نريد اثباته هنا هو ان التنويم المغناطيسي يكشف عن ان وراء هذا الجسد جوهرأ آخر وان لهذا الجوهر عالماً خاصاً يختلف مقياسه وخصائصه عن مقياس الوجود المادي وخصائصه ، وان ذلك العالم موجود فعلاً وان كان غائباً عن الاحساس غير خاضع لسلطان الحواس، وهذا هو ما اقر به كثير من العلماء والمفكرين الذين كانوا ينكرون الغيب ثم عادوا يؤمنون به ويدعون لوجوده بعض الايمان والاذعان بعد اكتشاف البعد الروحي في الانسان، وظهور وانتشار «التنويم المغناطيسي» وما شابه ذلك^(١).

ولقد ظهر هذا العلم اول مرة في اوربا عام (١٧٧٥م) بواسطة العالم الالماني الدكتور مسمر ، وقد جاهد هو واتباعه مدى قرن كامل من الزمان فى سبيل اثباته، وحمل العلماء على الاعتراف به وقد نجحوا في ذلك، فاعترف العلماء به علمياً بعد ان اختبروا به الالاف المؤلفة من الخلق واطمأنوا الى تجاربه. واخيراً اثبتوا ان الانسان - فى حالة النوم المغناطيسي - يرى ويسمع من بعد شاسع ويقرأ من وراء حجب، ويخبر عما سيحدث مما لا يوجد في عالم الحس اقل علامة لحدوثه.

وان للتنويم درجات بعضها فوق بعض كما واثبتوا من ذلك ان للانسان

(١) راجع لذلك : على اطلال المذهب المادى ، والاسلام فى عصر العلم لفريد وجدى وهما يحتويان على مصادر أجنبية كثيرة وكذلك: المجلد ٤ من دائرة معارف القرن العشرين لنفس المؤلف .

روحاً وراء الجسم، لانتحل بانحلاله الى غير ذلك مما لا يمكن التسليم بجميع تفاصيله وان كان التسليم باصله قطعياً لثبوت الدليل به في الجملة بواسطة التجارب العديدة والملاحظات الكثيرة .

ولهذا العلم في الغرب انصاره من علماء وطلاب وله دور وكتب، كما أن له مستشفيات يؤمها الناس للتداوي به .^(١)

٤ - مقاله «ج . دولن» في كتابه «المذهب الروحي امام العلم» «اما الان فقد حصل في صالحه (اى في صالح علم التنويم المغناطيسي) رد فعل عظيم فانك ترى الجرائد على اختلاف صيغها واماكنها والمجلات الطبية مشتغلة بالمشاهد العجيبة لفن التنويم المغناطيسي»^(٢).

وهانحن نجعل بين يديك حادثة واحدة من حوادث التنويم المغناطيسي شاهدها وحضرها احد الكتاب الفضلاء في مصر وذكرها في كتاب له حول القرآن :

قال: بعد ان نوم الاستاذ الوسيط سأله ما اسمك؟ فاجابه باسمه الحقيقي. فقال الاستاذ: ليس هذا هو اسمك، انما اسمك كذا (وافترى عليه اسماً آخر) ثم أخذ يقرر في نفس الوسيط هذا الاسم الجديد الكاذب ويمحو منه اثر الاسم القديم الصادق بوساطة اغاليط يلقتها أياه في صورة الأدلة وبكلام يوجهه اليه في صيغة الامر والنهي حتى خضع لها الوسيط واذعن. ثم اخذ الاستاذ واخذنا نناديه باسمه الحقيقي، المرة بعد الأخرى في فترات منقطعة وفي اثناء الحديث على حين غفلة، كل ذلك وهو لا يجيب، ثم نناديه كذلك باسمه المصنوع (الكاذب) فيجيب دون تردد ولا تعلم.

(١) راجع مناهل العرفان للاستاذ محمد عبد العظيم الزرقاني ٥٩ - ٦٠ .

(٢) الاسلام في عصر العلم ص ٧٥٤ - ٧٥٥ .

ثم امر الاستاذ وسيطه ان يتذكر دائماً أن هذا الاسم الجديد هو اسمه الصحيح حتى الى ما بعد نصف ساعة من صحوه ويقظته، ثم ايقظه واخذتكم محاضرتة ونحن نفجأ الوسيط بالاسم الحقيقي فلا يجيب، ثم نفجؤه باسمه الثاني فيجيب حتى اذا مضى نصف الساعة المضروب عاد الوسيط الى حاله الاولى من العلم باسمه الحقيقي .

وبهذه التجربة اثبت الاستاذ ان المنوم (بكسر الواو) يستطيع ان يمحو من نفس وسيطه كل اثر يريد محوه مهما كان ثابتاً في النفس كاسم الانسان عينه ومهما كان مقدساً فيها كعقائد الدين .

وانما اختار الاستاذ محو الاسم دون الدين لامرين :

احدهما: ان محو الدين عدوان أثيرم واجرام شنيع لم تقبله نفسية المحاضر والاحاضرين .

ثانيهما : ان الاسم اثبت فى نفس صاحبه من دينه ، فمحوه منها اعجب . ومنه تعلم ان محو الدين منها أيسر^(١) .

وقد ذكر الكاتب الكبير محمد فريد وجدى قصصاً أخرى متعددة من التنويم المغناطيسي اعرضنا عن ذكرها - هنا - رعاية للاختصار.

ثم اننا لانريد ان نثبت صحة كل ما يدعيه اصحاب هذا العلم ، ولاتصدق كل من يدعي التنويم فان لهذا العلم اصوله واساتذته البارعين المختصين ، بل غاية مانريده هو اثبات ان وراء الجسم جوهرأ وعالمأ آخر وان غاب عن الحس المادي ، ولم يدخل تحت سلطانه.

٤) خوارق العادة

ان التاريخ البشري يخبرنا عن وجود رجال في المجتمع البشري كانوا يقومون باعمال خارقة لما هو المؤلف للانسان من السنن العادية والنواميس الطبيعية ، وهذا ولاشك يجعلنا امام حقيقه غير حقيقه العالم المادي .

فكلنا يعرف بان النار من طبيعتها الاحراق ، وان الجسم البشري له قابلية الاحتراق ، فاذا سمعنا بان انسانا القي في النار المشتعلة ولم يحترق ^(١) مع ان العلل الطبيعية للاحتراق موجودة برمتها في تلك النار وذلك الشخص ، عرفنا بان هناك عللا اخرى وراء المادة مكنت هذا الانسان من القيام باعمال تخالف السنن الطبيعية والقوانين المادية .

ولوان خشبة يابسة مضى على تواجدها زمان طويل اردنا أن تتحول الى حية تسعى فلا بد ان تمر بسلسلة من التفاعلات والتحويلات ولكننا اذا رأيناها تنقلب فجأة الى تلك الحية ^(٢) من دون ان تقطع تلك المراحل علمنا بان وراء هذا المظهر المادي عاملاً آخر وقوة اخرى قامت بهذا الفعل الذي يخالف مقتضيات السنن المادية الطبيعية .

ولوان مريضاً مصاباً بمرض عضال او عاهة غير قابلة للعلاج (الا أن يتقدم

(١) وقد حدث هذا للنبي ابراهيم الخليل - عليه السلام - الذي يقول عنه الله سبحانه « قالوا حرقوه وانصروا الهتهم ان كنتم فاعلين . قلنا يا نار كونى برداً وسلاماً على ابراهيم » (الانبياء ٦٨ - ٦٩)

(٢) وقد حدث هذا على يد النبي موسى - عليه السلام - يقول سبحانه: « وما تلك بيمينك يا موسى . قال هي عصاى اتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى قال القها يا موسى فألقاها فاذا هي حية تسعى » (طه ١٧ - ٢٠) .

العلم ، ويحصل على الدواء المناسب بعد سلسلة من التجارب والاختبارات والمحاولات العديدة) ، استعاد عافيته ، وتخلص من عاهته فجأة ودون انتظار وذلك بمسح اليد على جسمه وتلاوة اوراد واذكار علمنا بان هناك عاملاً آخر وراء العالم المادي والنواميس الطبيعية أثر في ذلك المريض او ذي العاهة واكسبه العافية ، وازال عنه تلك العاهة ^(١) .

ان هذه الامور التي تحققت على ايدي نخبة كريمة من البشر، في عصور غابرة، على سبيل اظهار المعاجز والكرامات، ووصلت الينا أنباؤه على وجه التواتر الذي لا يقبل اي شك او انكار ، تكشف عن ذلك العالم الغائب بخصوصياته ومقاييسه عن الحواس .

ولاجل ان هذه الخوارق للعادة تبين ان هناك عالماً وراء العالم المادي المحسوس هو الذي يقف وراء حدوث هذه الخوارق والاعاجيب سماها القرآن بالبينات اذ يقول :

١ - ﴿ وَاتَيْنَا عِيسَىٰ بَنَ مَرْيَمَ الْبِنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾

(البقرة - ٢٥٣)

٢ - ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ (الاسراء - ١٠١)

ولنا كيد هذه الحقيقة نذكر للقاريء العزيز مثالين آخرين لا يسع لاحد

ان ينكرهما او يشك فيهما :

ألف - لاشك ان اي مجتمع من المجتمعات البشرية لا يصل الى قمة

الكمال والتقدم الا اذا تدرج في مدارج الكمال خطوة فخطوة ، وقطع طريقه

(١) وقد حدث مثل هذا على يد النبي العظيم المسيح بن مريم عليه السلام : حيث

قال القرآن حاكياً عنه : « وابرىء الاكمه والابرص وأحبي الموتى بأذن الله » (آل

الى قمة الترقى مرحلة بعد مرحلة ، وصعد من درجة دنيا الى درجة عليا ، فأعلى حتى يصير مجتمعاً راقياً حاوياً لكل مواصفات المجتمع المتحضر وحائزاً على كل صفات الامة المتمدنة .

ومما ادعاه بعض علماء الاجتماع من ان تكامل المجتمع من مرحلة الى مرحلة اخرى انما يتحقق بالطفرة لاينافي ماذكرناه ايضاً ، فان تحقق الطفرة يتوقف على حصول مقدمات، وقطع اشواط من التكامل وان كان يتحقق الانتقال دفعة واحدة.

فاذا رأينا مجتمعاً غارقاً في ظلمة التوحش ، فاقداً لكل انواع العلم والحضارة ، عارياً عن مثل الاخلاق ومتجرداً عن قيم الانسانية قد انتقل - في مدة قصيرة جداً- من هذا الحضيض الى اوج الكمال والحضارة على نحو لا يوجد له نظير في الامم والشعوب السابقة علمنا - من ذلك- ان هناك وراء الاسباب الطبيعية عاملاً غيبياً وسبباً غير مادي رفع هذا المجتمع من القعر الى القمة ، ومن الحضيض الى الذورة .

وقد حدث مثل هذا في تاريخ البشرية فعلا .

فالامة العربية التي كانت قبل الاسلام تعيش في منتهى البداوة والتوحش وفي غاية الجهل والتخلف لم تلبث - بعد ظهور الاسلام - أن وصلت الى قمة الكمال حتى صارت معلمة البشرية ، وقائدة الامم بفضل الاسلام وتعاليمه الحيوية^(١).

(١) قال الامام على - عليه السلام - وهو يصف حالة العرب قبل الاسلام وما تحقق لها بعد بعثة النبي - صلى الله عليه وآله - :

« أشهد أن لاله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ونجييه وصفوته لا يوازي فضله ولا يجبر فقده، أضاءت به البلاد بعد الضلالة المظلمة ، والجهالة الغالبة ، والجفوة -

* * *

باء - لاريب ان الانسان - كما اسلفنا- يخضع في شخصيته لعوامل الوراثة والبيئة والثقافة .

فكل تلك الامور مؤثرة في افكاره واتجاهاته وطريقته في الحياة .
ولانعني بهذا انه لا يستطيع الخروج على هذه العوامل والتغلب على تأثيرها والتخلص من قيودها وضغوطها ولكننا نقصد بأنه مهما بلغ من الارادة والقوة يبقى متأثراً بها بعض الشيء .

فاذا وجدنا انساناً عاش في بيئة جاهلية منحطة، ونشأ في جماعة أمية عابدة للوثن ، وغارقة في الانام ، لاتنكف عن الجريمة ، ولاتفارق الخمر والميسر ، تئد البنات ، وتقتل الاولاد خشية املاق، ولكنه لم يتأثر بذلك المحيط الفاسد، بل قام بمفرده بمكافحة كل تلك المظالم والمفاسد وحارب بوحده الوثنية العريقة السائدة في امته ليعيدها الى التوحيد، وكافح الامية والجهل ليحل محلها العلم والثقافة، وكافح الخمر والميسر والزنا ليحل محلها الطهر والنزاهة والتقوى فان ذلك يدل بكل وضوح - على ان ثمت يدأ غيبية وراء تربية هذا الشخص ، ونشأته وصياغته بتلك الصياغة النقية العظيمة .

والنبي الاكرم محمد ﷺ خير مثل على ذلك فمن طالع حياته الشريفة ووقف على هذه الحقيقة الساطعة وعرف ان ماجاء به من معارف عالية ، وقيم انسانية وتعاليم سامية لاتمت الى بيئته ومحيطه ومجتمعه بصلة .

«الجافية، والناس يستحلون الحريم ، ويستذلون الحكيم، يحيون على فترة ، ويموتون على كفر» (نهج البلاغة الخطبة ١٤٩) .

وللامام على بن أبي طالب - عليه السلام - كلمات وخطب في وضع العرب لاغنى عن التعرف عليها للباحث فلاحظ نهج البلاغة .

وفي هذا نافذة كبرى على عالم الغيب وخير طريق التعرف على تلك الاسباب والعلل ، والعوالم غير المادية التي لا تدخل في نطاق الحواس ولا في متناول التجربة .

ثم اننا لانقول ان كل ما يدعى من خوارق العادات للصالحين صحيح على اطلاقه ، ولكننا - في نفس الوقت - لايمكن ان ننكر وقوع قسم منها ، وصحته .

كما واننا لاندعي بأن الخوارق تتحقق بدون علل واسباب ليكون خرقاً لناموس العلية ، وشرخاً في قانون السببية المتفق عليه بين جميع الفلاسفة والعلماء .

بل الذي نقوله هو ان هذه الخوارق لايمكن تفسيرها بالعلل المادية والاسباب الطبيعية فلانماص من الاعتراف بعلة اخرى خارج نطاق الطبيعة هي التي تكمن وراء تلك الخوارق .

وفي امكان القاريء - اذا اراد ان يكمل معرفته بهذا المجال - أن يطالع حياة المتراضين وما يقومون به .

فهم يقومون أحياناً بأعمال شاقة جداً لا يمكن تعليلها بالاسباب الطبيعية ، ولذلك لا بد من الاعتراف بأن هناك عالماً آخر هو الذي يؤثر في اعمالهم . ويمكنك ان تقف على أعمالهم وتصرفاتهم العجيبة من الصحف والمجلات والكتب التي تهتم بذكر هذه الامور .

ومن الجدير بالذكر - في خاتمة هذا البحث - ان نشير الى نقطة مهمة ، وهي اننا لانستدل بوجود هذه الخوارق على وجود الله سبحانه حتى يقال بان ذلك استدلال دوري .

اذ يقال : ان صحة المعجزة لا تثبت الا اذا تحققت النبوة .

والنبوة لاثبتت الا اذا ثبت الوحي .

ولا يثبت الوحي الا اذا ثبت وجود الله فكيف يستدل بخوارق العادات

على وجود الله ؟

كلا فاننا نقصد أن في حياة البشر اموراً تدعى بـ «خوارق العادات» وهي مما لا يمكن تفسيره بالعلل المادية التي نحس بها ونلمسها ، وأن عالم الاسباب والعلل أوسع بكثير وكثير من الاسباب المادية والعلل الطبيعية .

نعم لا يهمننا -هنا- التعرف على حقيقة العلل والاسباب التي تكمن وراء هذه الخوارق ، أهى النفوس القوية التي يمتلكها أصحاب هذه الاعمال أم غيرها .

ولقد أشار الشيخ الرئيس ابن سينا الى هذه الحقيقة اذ قال :

«اذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً ، أو تحريكاً ، أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة»^(١) .

٥ - الالهام في النفس

ومن النوافذ المشرعة والمفتوحة على عالم الغيب هو ما تتلقاه بعض النفوس من بعض المواضيع والامور حال اليقظة، وتلك حقيقة واقعة لانقبل الشك والجدل كما هو الحال في الامور التي يتلقاها الانسان في حال النوم .
ويسمى ذلك التلقي واللقاء ، في مصطلح الفلسفة بالالهام^(٢) .

(١) شرح الاشارات ج ٣ ص ٣٩٧ .

(٢) وقد عبر القرآن الكريم عن الالهام بالوحي والايحاء أيضاً اذ قال: « وأوحينا

الى ام موسى أن ارضعيه » (٧/القصص) .

والالهام بهذا المعنى كثير في حياة الناس لدرجة انه لا يمكن لاحد انكاره والتشكيك فيه، بل ربما نسب الكثير من الاختراعات والاكتشافات، والمضامين الشعرية الرفيعة السامية جداً، الى الالهام، لانها تظهر عند الشخص من دون ان يفكر فيها مسبقاً، أو يكون ملتفتاً اليها، وأيضاً من دون ان يقف الانسان على العامل الملهم لها، أي مصدر الهامها .

ثم انه قد يتحقق «الالهام» بسماع صوت من دون ان يرى السامع متكلماً فاننا نجد ونعرف في المسلمين رجالاً قد بلغوا هذه المرتبة الرفيعة في الكمال فتلقى في روعهم بعض الافكار والمطالب الشامخة، وربما سمعوا - في ذلك- أصواتاً وكلمات .

على اننا لانقصد - هنا- تصديق كل من يدعي الالهام في نفسه أو سماع اصوات كهذه، ولكننا نقصد بان كثرة وقوع امثال هذه الحالة في الحياة البشرية قد وصلت الى حد لا يمكن لاحد انكارها وتجاهلها .

ولقد انتبه الروحيون الى هذا الامر عند البحث في قضايا الروح، ونقل العالم المشهور موريس ميتزلنج نماذج من ذلك اليك واحدة منها :

يعد « الكابتن ماك كودن » أخويه الشابين ان يأخذهما الى الملهى، فيشتري تذاكر الملهى قبل الموعد بيوم، وفي صبيحة اليوم التالي يسمع صوتاً يقول له : لاتأخذهما الى الملهى، اذهب بهما الى المعهد، فلايكترت بهذا الصوت ولكن حيث ان الصوت المذكور لاينقطع، فانه ينصرف عن الذهاب الى الملهى، فيدخل بذلك الحزن على أخويه، وفي الليلة نفسها يحترق ذلك الملهى وتلتهم النيران كل شيء فيه ويحترق في وسط السنة للهب أكثر من ثلاثمائة متفرج .

كما نذكر هنا قصة اخرى في هذا المجال بلغتنا عن طريق الثقة .

ذكر أحد الدكاتر الكبار الايرانيين وهو رئيس أحد المستشفيات الكبرى في ايران ان صاحب متجر كبير كان ذلك الدكتور يتساع منه حاجيات المستشفى وكان ذلك الرجل معروفاً بالامانة والصدق والنزاهة ومتصفاً بالتقوى والاخلاق الرفيعة، وكانت المعاملات بينه وبين ادارة المستشفى تجرى على أحسن حال .

(ثم أضاف الدكتور قائلاً) وذات يوم راجعني ذلك التاجر وقال لي بمنتهى الجدية : انا سأموت بعد ثلاثة أيام ولم اخبر أحداً بهذا الامر سواك ، وحيث انني لأحب أن أموت في منزلي فاني أرجو أن تحجز لي سريراً في المستشفى حتى تكون وفاتي هناك .

فتصورت انه قد أصابه شيء في عقله ، فأجرينا عليه بعض الفحوصات الطبية، أظهرت سلامته الكاملة، وخلوه عن اية حالة مرضية .

وحيث كانت العلاقة بيني وبينه علاقة ودية وأخوية قوية جداً لم يمكنني الا تلبية طلبه، فأدخلناه المستشفى، وخصصنا له غرفة خاصة .

ولما كان اليوم الثالث ارسلت اليه - في الساعة الثانية عشرة - صباحاً - ممرضة لترفع لي تقريراً عن حالته الصحية ففعلت وعادت الي لتخبرني بانه في حالة صحية جيدة للغاية .

وفي الساعة الثانية ارسلت الممرضة ذاتها مرة اخرى لتخبرني عن حالته فزارته وعادت تخبر انه في غاية العافية وانها وجدته مشغولاً بتناول الفواكه . وأرسلتها للمرة الثالثة في الساعة الرابعة، ولكنها عادت هذه المرة لتخبرني بأنه يعاني من الاحتضار ثم مات على أثره^(١) .

(١) وهذا الموضوع وان كان لا يثبت بقصة أو قصتين أو ثلاث أو أربع ، غير ان الهدف هو إيقاف القارئ على وجود مثل هذه النافذة ، التي يتحقق من وجودها عند



٦) الفراسة، أو قراءة الضمائر

وهي قوة يستطيع معها الانسان، على استبطان الاشخاص ومعرفة ما يدور في خلد هم من أفكار ومشاعر وأحاسيس من مجرد نظرة يلقها الانسان على بعض أعضاء الانسان أو أثر من آثاره .

ووجود مثل هذا الامر يهدم الحصار الذي يضربه الماديون حول أدوات المعرفة، حيث يدعون بأن أدوات المعرفة تنحصر في الحس والعقل^(١) .

٧ - رؤية الحوادث عن بعد

وهي ما يسميها العلماء المعاصرون بالحس السادس ، فالانسان في ظل هذه الحاسة يكتشف وقائع المستقبل ، او يقف على وجود الحوادث من بعيد ، وبشكل خارق للعادة والمألوف . واليك بعض ما ذكره بعض العلماء في هذا المجال :

١ - يقول مترلينج في احد مؤلفاته : ان قروبياً اخبر - قبل شهرين من موعد الاعلان عن اسماء من خرجت القرعة باسمائهم للخدمة العسكرية - ان الرقم ٩٠ من القرعة خرجت باسمه وانه سيخدم العلم في الوحدة رقم ٩٠ ولما حان موعد اجراء القرعة ، حضر هذا القروي الى المحل الذي تجرى فيه القرعة

← مراجعته لمشرات الحالات والقصص المشابهة لما ذكرناه هنا ، وعند ملاحظة الاحاديث والنصوص في هذا المجال .

(١) وربما عبر عن هذا أو ما يشابهه الان بالثلاثيات . راجع ما كتبه فريد وجدى في دائرة معارف القرن العشرين وراجع كتاب الطاقة الانسانية لاحمد حسين .

فسأل المسؤولين : هل خرج الرقم ٩٠ من الصندوق فقبل له كلا . فقال : الان ساخرجه بيدي ، ثم ادخل يده فى الصندوق على مرأى من الحضور واخرج - وسط دهشة الجميع - الرقم ٩٠ ، ولما سئل عن السبب قال بانه رأى (قبل شهرين من هذا اليوم ، وعندما اوى الى فراش نومه) شبحا او شبحا كبيرا مرسوماً فى سقف الغرفة كتب فى وسطه الرقم ٩٠ فمر على قلبه بان هذا الرقم مرتبط بالخدمة العسكرية وانه يحدد وحدته التى سيخدم فيها .

وقد ذكرت قصص أخرى من هذا القبيل فى كتاب على حافة العالم الاثيرى وغيره فراجع .

هذه هي بعض النوافذ على عالم الغيب، وهي كافية لان توقف الباحث المتجرد على أن العالم لا ينحصر فى اطار المادة والمادي بل هناك عالم آخر خارج عن نطاق الوجود المادي يمكن الوقوف والاستدلال عليه بما ذكرناه فى هذه الابحاث.

الاولياء وخوارق العادة

على ان خوارق العادة لا تنحصر فى ما يقوم به الانبياء على سبيل الاعجاز، بل هناك من الاولياء المقربين الذين عبدوا الله سبحانه بصدق واخلاص ويقين من يقدر على بعض التصرفات فى عالم التكوين لغايات مقدسة وبغير الوسائل المعروفة والمألوفة، لان العبادة الخالصة جعلت من انفسهم جوهره وقوة قادرة على الاتيان بهذه التصرفات الخارقة ، لغايات ومصالح معينة معقولة .

وما اكثر العلماء الاتقياء والعارفون البررة الذين بلغوا هذه المرتبة السامقة، وسجل التاريخ أعمالهم وما صدر عنهم فى هذا المجال .

ولقد اشارت النصوص الاسلامية الى امكانية حصول مثل هذه القدرة لمن عبد الله باخلاص وخضع له بصدق ويقين نعرض عن ذكرها هنا رعاية للاختصار.

نظرية الخياليين

قد عرفت ان مجموع النظريات المطروحة حول تفسير الظاهرة الكونية تنحصر في خمس نظريات أولها ، واكثرها انصاراً ما تقدم البحث فيه بتفصيل ، وهي «نظرية التقدير والتدبير والخلق» وفي ما يأتي عرض لبقية النظريات المطروحة في هذا المجال .

بيد ان الجدير بالذكر هو ان نظرية واحدة من بين هذه النظريات تفارق غيرها جوهرأ ، فان عامة النظريات سواء تلك التي تقول بالتقدير والتدبير والخلق ، او التي تقول بالصدفة او تقول بخاصية المادة ، او تبني المادية الديالكتيكية ، تبحث في المسألة بعد التسليم المسبق بوجود «الواقع الخارجي والحقائق المحسوسة خارج الذهن» ولكنها تختلف في علة تكون النظام السائد في العالم وحصول التنوعات الكثيرة في الطبيعة ، فمن قائل بأن كل ذلك نشأ بفعل خالق أعلى ، ومن قائل بان ذلك حدث بالصدفة ، ومن قائل بان ذلك من خواص المادة ، ومن قائل بان التنوعات نشأت وتنشأ وفقا للاصول الديالكتيكية .

ولكن النظرية المذكورة التي تباين كل هذه النظريات تقوم على اساس انكار العالم الخارجى او التشكيك في امكان اثباته خارج الذهن ، وهي النظرية التي اصطلح الفلاسفة الجدد على تسميتها بالمثالية ، وكان يصطلح على تسميتها

في الفلسفة الاغريقية بالسفسطة .

ان اهم اتجاه للمثاليين^(١) يتلخص في :

١ - من ينكر الواقع الخارجي انكاراً مطلقاً ، فلا يعترف بشيء منها ابداً ،
اولا يعترف بسوى نفسه وذاته وتفكيره ، بل وربما شك او شكك في وجوده
ونفسه ، واعتبر نفسه والعالم المحيط به خيالاً في خيال .

٢ - من يشكك بعلمنا بالواقع الخارجي ، ويدعي بأن الانسان لا يمكنه
التوصل الى الواقعيات والحقائق الخارجية بأدوات المعرفة المجهز بها ، فهي
تعاني من أخطاء كثيرة تجعل الاطمئنان الى معارفه وتصويراته متعذراً .

وأغلب الظن ان المثاليين يقصدون الثاني أي انهم يشككون في تمكن
الانسان من ادراك الحقائق الخارجية كما هي ، وذلك لمناقضة الادعاء القول مع
الفطرة البشرية ومخالفته للوجدان ، ولان اكثر ما اقاموه من الادلة والبراهين
تنطبق على النظرية الثانية .

* * *

بعض أدلة الخاليين

ولكي نقف على ضعف هذا المذهب ، وتفاهته نستعرض أهم أدلتهم ،
وما يرد على هذه الأدلة من النقد والاشكال على نحو الاختصار فنقول ان

(١) الاولى ان يسمى المثاليون بالخاليين لانهم يرجعون كل شيء الى الخيال ،
والا فان لفظة المثال تعنى كل ما يكون في قمة الكمال ، لدرجة انه يضرب به المثل ،
ويعد معياراً لمعرفة وتمييز ما هو حقيقة وما هو زيف .

هذا وللبحث في تاريخ تطور استعمال هذه اللفظة ، واصناف من سمووا بالمثاليين
مجال آخر ، وانما اكتفينا بالالمام الى هذا المنهج دون الاسهاب نظراً لحجم هذه
الدراسة .

الخياليين استدلووا على عدم تمكن الانسان من التوصل الى الحقائق الخارجية المحسوسة المستقلة عن مجال التصور والذهن بالادلة التالية :

١ - وقوع الخطأ في الحواس

يقول الخياليون : ان حواسنا مع انها أقوى وسيلة لاتصالنا بالواقع الخارجي ، وادراك الحقائق المحسوسة ، ووصولنا الى مراتب الواقع ، فانها لاتخلو عن الخطأ والاشتباه .

ولهذا قال جورج جياس : « ليس هناك شيء موجود وان فرض أن هناك ماهو موجود فلا يمكن لاحد ان يعرفه واذا أمكن لاحد أن يعرفه فلن يستطيع أن يوصل معرفته الى الاخرين»^(١) .

وقال جورج باركلي : «المعرفة الحقيقية هي المقصورة على ما يبدو للشعور باعراض محسوسة، وان ما لا يبدو محسوساً وهم محض»^(٢) .

وقال كارنياد : «ان الحواس التي هي عرضة للضلال والخطأ دائماً لا يمكن ان تتخذ اماماً وهدايا، كما ان التقاليد ليست بأحسن حالاً منها لانها تختلف باختلاف الاوطان .

ثم قال: ان الصور التي نراها في الاحلام تفرض علينا بنفس القوة المقنعة التي لصور اليقظة، فالوحش الذي يطاردنا في الاحلام ليس أقل ترويعاً لنا من وحوش الغابة»^(٣) .

ويجاب عن ذلك : بأن الوقوف على خطأ الحواس وادراك ان بعض

(١) الفلسفة اليونانية اصولها وتطورها ص ١٠٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٤٨ .

(٣) الفلسفة اليونانية اصولها وتطورها ص ٢٢٨ .

مدركاتها لا تنطبق على الواقع خير دليل على الامور التالية :

- ١ - ان الخيالي قد اعترف بأن هناك واقعية خارجية وراء ذهنه، وذهنياته .
 - ٢ - انه قد عرف الواقع في بعض الموارد بحدوده وخصوصياته .
 - ٣ - انه قد وقف على ان ما أدركه بفضل الحواس في بعض الموارد لا ينطبق على الواقع الذي أدركه بحدوده وخصوصياته .
- فهذا الدليل يثبت خلاف ما يبتغيه المستدل ولهذا قال العلامة «الطباطبائي» في هذا المجال :

ان هذا الاستدلال يبطل نفسه، فلولم يجز الاعتماد على شيء من التصديقات لم يجز الاعتماد على المقدمات المأخوذة في نفس هذا الاستدلال .

أضف الى ذلك ان الاعتراف بوجود الخطأ ، وكثرته اعتراف بوجود الصواب بما يعادل وجود الخطأ أو يزيد عليه .

مضافاً الى ان القائل بوجود العلم لا يدعي صحة كل تصديق، بل ان ما يدعيه في الجملة .

وبعبارة اخرى : انه يدعي الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ، والحجة لانفي بنفي ذلك^(١) .

وخلاصة القول، ان وقوف الانسان على خطأ حواسه (كما في مثل تصور القطرات التي تشكل بتتابعها خطأ مستقلاً وتلاقي الخططين المتوازيين في نهايتهما ، وتلاقي الافق مع الارض واحساس المريض بمرارة الماء الحلو ، ورؤية الكبير صغيراً من بعيد أو بالعكس) أوضح دليل على ان الانسان قادر على أن يصل الى الواقع الخارجي، وان يدرك المحسوسات الخارجية كما هي

عليه في الجملة فانه قد وقف - في هذه الامثلة - على ان تصوراته غير منطبقة على الواقع، ولاشك، انه لو لم يكن هناك مثل هذا الواقع المعلوم لدى الانسان لما استطاع ان يدرك بأن حواسه قد أخطأت الواقع في هذه الموارد .

* * *

٢ - الاختلاف في القيم والتقاليد:

ان الاشياء تتصف بالحسن أو القبح عند طائفة بينما تتصف بعكسها عند آخرين ، فلو كان الانسان قادراً على الوصول الى الحقائق، وادراك الواقعيات كما هي ، لما اختلف في تقسيم الاشياء ووصفها بالحسن تارة ، وبالقبح تارة اخرى .

والجواب عن هذا واضح: فان اختلاف الناس انما هو في الامور التي تختلف باختلاف الازمان والمجتمعات والبيئات .

وبعبارة اخرى : ان اختلاف الناس في التقييم انما هو في الامور التي يكون للمدينة و البيئات والتحولات الحضارية دخالة و تأثيراً في تحسينها وتقييمها، في حين ان هناك ثوابت في القيم لا يختلف فيها اثنان كقبح الظلم والخيانة وحسن العدل والوفاء وماشاكل ذلك .

وبتعبير ثالث: ان هناك اموراً يحكم بها الانسان على وجه الاطلاق لنفسه ولغيره في هذا الزمان وفي الزمان الاخر ، وتلك هي المثل الاخلاقية التي لا تتغير ولا تتبدل باختلاف الحضارات والبيئات والاجتماعات .

وأما ما يتبدل فهو ما ليس لنفسه - في حد ذاته - أي حسن أو قبح ، وانما يتصف بأحد الوصفين المذكورين بملاحظة الاعتبارات والظروف الطارئة .

وهذا أمر يبحث في « التحسين والتقييم الذاتيين » الذي سيأتي في

الاجزاء اللاحقة لهذا الجزء ، عند الحديث عن الصفات الالهية انشاء الله .

٣ - اختلاف المفكرين في مسائل العلوم

لو كان الانسان قادراً على ان يصل الى الحقائق كماهي وقادراً على كشف معلومه من غير تخلف فلماذا وقعت الاغلاط في الاراء والافكار ، ولماذا

التناقضات الكثيرة في النظريات العلمية والخلاف بين روادها وأصحابها ؟

أوليس اختلافهم هذا خير دليل على عدم قدرة الانسان على الوصول

الى تلك الحقائق، وادارك تلك الواقعيات ؟

والجواب على هذا واضح كذلك: فان الاعتراف بالواقعيات الخارجية ،

أو الاعتراف بصحة كشف العلم عن معلومه، ليس بمعنى تصديق كل مفكر في

رأيه والموافقة على كل نظرية ، بل بمعنى ان هناك حقائق محسوسة خارج

الذهن وان أخطأت الافكار في تقييمها وتشخيصها أحياناً .

وصفوة القول ان المفكرين مع اختلافهم في الاصول والفروع يتفقون

في كثير من الامور البديهية والنظرية، بحيث يكون المتفق عليه بينهم أكثر من

المختلف فيه .

فهل نجد في المفكرين من يختلف في القوانين الرياضية والهندسية وما

أثبتته التجارب في مجال الفيزياء والكيمياء أو من يختلف في الاصول الكلية

الفلسفية كقانون العلية والمعلولية الى غير ذلك ^(١) ؟

* * *

(١) راجع اصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي بقلم الاستاذ الحجة الشيخ جعفر السبحاني

٤- المدرك هو الصور العلمية لاغير :

ان الاعتقاد بوجود الاشياء خارج اذهاننا يقوم على اساس اننا نراها ونلمسها مع ان الذي نلمسه ليس الا صور ذهنية ، وبهذا ليست الاشياء التي ندركها سوى أفكار.

وبعبارة أخرى : كل ما قصدنا نيل شيء من الاشياء الخارجية، لم نل عند ذلك الا العلم به لا نفسه ، فكيف يمكن أن ندعي امكان الوصول الى الشيء نفسه .

قال « جورج باركلي » : « اذا كنا لاندرک بالحواس غير المعاني والصور فقط ، دون أن ننفذ ادراكنا الى الاشياء المادية مباشرة، فلامجال للعلم - بعد - بوجود العالم المادي»^(١) .

ونجيب على ذلك بأن الواقعيين لا يدعون بأن الانسان ينال نفس الواقع الخارجي مع ماله من الاثار، وانما يدعون بأنه ينال الخارج عن طريق الصور الذهنية .

والاشكال انما حصل من الخلط بين تصور كون الصور الذهنية اموراً واقعية في عالم الذهن كسائر الاشياء ، وبين كونها مرايا تعكس الخارج ، والخياليون نظروا الى « العلم » من الزاوية الاولى ، واعطوا له موضوعية في جانب سائر الصفات الانسانية كالحسد والبخل والجبن، والحال لو اننا نظرنا الى العلم من الزاوية الثانية ، أي بما هو حاك عن الواقع وعاكس له على شاشة الذهن لما بقي للاشكال أي مجال ، ولهذا يسمى « العلم » اذا لوحظ من الزاوية الاولى بالعلم الموضوعي واذا لوحظ من الزاوية الثانية بالعلم الطريقي.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٢ - ١٧٠ .

والحاصل ان الاشكال المذكور مبني على انكار وصف «الكاشفية الذاتية» للمعلم .

قال العلامة «الطباطبائي» : «ان الاعتراف بوجود حقائق خارجية يتعلق بها العلم والادراك لا يستلزم حضور الحقائق بواقعياتها الخارجية عند تعلق علمنا بها، حتى يصير مآل العلم بها وصول العالم الى نفس واقعية الاشياء بمآلها من الاثار، بل يكفي في الانكشاف وتعلق العلم كونها حاضرة عند المدرك بصورتها الذهنية التي تحكي عنها .

وان شئت قلت: ان الحاضر بذاته عند المدرك وان كان هو الصور العلمية دون الهوية الخارجية ، ولكن الصورة العلمية تحمل وصفاً ذاتياً وهو وصف الكشف عن واقع سواها .

والقائل نظر الى العلم بما هو هو أي بالنظر الاستقلالي لابلنظر الالهي والطريقي فألغى جهة كشفه ، وطريقته»^(١) .

والفلاسوف المؤمن بالاشياء الخارجية لا يروم من الوصول اليها أزيد من هذا، ولا تجدن أحداً يدعي بأن حقيقة العلم هي الوقوف على الواقعة الخارجية وحضورها بنفسها (أي بلا واسطة الصورة الذهنية) عند المدرك .

وحيث ان هذه النظرية - برمتها - نظرية تافهة بل ومهجورة ، ولا قيمة لها في ميزان النظريات ، ولأنصار لها بين أصحاب الفكر والرأي ، مضافاً الى ان هذه الابحاث تتوقف على البحث في «نظرية المعرفة» بصورة مفصلة وموسعة فاننا نكتفي بهذا القدر من البحث في هذه النظرية ، وننتقل الى دراسة بقية النظريات المطروحة لتفسير الظاهرة الكونية .

كما ونكتفي بايراد ما ذكره العلامة «الطباطبائي» حول هذا الموضوع ،

(١) اصول الفلسفة ج ١ ص ٨٦ - ٨٧ .

فهو بعد أن قسم المثاليين الى طائفتين مكابر وآخر مشتبه ، وعرض لمعالجة كل واحد طريقاً خاصاً فقال : « ان هناك طريقاً آخر لحسم فسادهم وهو أن يعامل معهم حسب مقتضى عقائدهم فهم ينكرون الحياة والعذاب وينفون العلم والادراك ولا يعترفون باحساس وشعور، فعلى هذا لاعتب على الانسان أن يعاملهم معاملة الجمادات، اذ هم والجماد - حسب اعترافهم - سواسية لا يفترقان أبداً. فلا عتب علينا اذا ضربناهم أو أحرقناهم أو عذبناهم بأنواع العذاب»^(١).

(١) اصول الفلسفة ج ١ ص ١٢٥ . ٧٥ - ٧٦ . ج ١ ص ١٢٥ (١)

نظرية الصدفة

ويدعي أصحاب هذه النظرية ان « النظام الكوني » نشأ من دون دخالة فاعل عاقل ، وخالق عليم ، بل صدفة واتفاقاً .

وتقوم هذه النظرية على ثلاثة أمور :

أولاً : الاعتراف بالواقع الخارجي وراء الذهن ، وبالحقائق المحسوسة خارج عالم التصور ، وتشارك في هذا الاصل جميع النظريات التي تحاول تفسير الظاهرة الكونية بشكل وبآخر .

ثانياً : الاعتراف بقدّم المادة ، وأزليتها ، فلا يبحث أصحاب هذه النظرية عن علة وجود المادة ، وانما يركزون بحثهم على تفسير الانظمة، والتنوعات الموجودة في العالم المادي .

ثالثاً : المراد من الصدفة - في قولهم - ليس هو وجود المعلول بلا علة أصلاً ، بل المراد هو ان النظام الفعلي السائد في الكون حدث أثر وقوعه وتتابع الحوادث التدريجية أو الدفعية الكثيرة جداً .

وبعبارة اخرى ، ان الصدفة - في كلامهم - تعني ان الحركات اللارادية

الكثيرة لأجزاء المادة ، أوجدت نظاماً جزئياً ، وبتتابع الحركات واستمرارها وجدت أنظمة جزئية ، وانتهى انضمام بعضها الى بعض ، وتراكم بعضها على الآخر الى قيام النظام الكلي السائد في الكون وظهرت الانواع المختلفة في الارض والفضاء .

وبتوضيح أكثر ، ان الصدفة تطلق ، ويراد منها :

اما تحقق المعلول بلاعلة .

واما حدوث الانظمة البديعة أثر تراكم حوادث كثيرة من دون حالة فاعل

مسدبر .

وما ان وجود المعلول يكون لازماً لشخص العلة لانوعها .
والمراد هنا هو المعنى الثاني أي حدوث النظام الكلي السائد في الكون أثر حصول أنظمة جزئية تدريجية وتراكمها ، لا المعنى الاول اذ لايقول به الانسان العادي فضلا عن العاقل اللبيب ، ولا المعنى الثالث وهو ان نوع العلة لا يستتبع هذا المعلول في كل مورد ، وان كان شخص العلة في مورد ما يستتبع ذلك المعلول .

فحفر البئر - بما هو هو - لا يستتبع العثور على الكنز مطلقاً ، وان كان

قد عثر عايبه في شخص هذه العلة .

وحيث اننا قد بحثنا مطولاً في بطلان نظرية الصدفة حتى بالمعنى الثاني عند دراسة « نظرية التقدير والتدبير والخلق » في هذا الكتاب مستعرضين بعض البراهين الدالة على ذلك على فسادها ، فضلا عن ان نفس اثبات نظرية التدبير والتقدير والخلق تنفي صحة نظرية الصدفة على الاطلاق حيث أن تركيزنا البحث على النظرية الاولى واقامة براهين عديدة عليها لا يبقى أي مجال لنظرية الصدفة ، مضافاً الى ان الصدفة لا يمكنها أن تنتج الا الفوضى .

وحيث ان نظرية الصدفة كان مما يعتمدها الملحدون والماديون سابقاً ،
ولكنها بعد ظهور فسادها وتفاهتها فقدت هذه النظرية أنصارها الذين
عدلوا الى النظريات التالية فاننا نكتفي بهذا القدر من الحديث هنا راجين
من القارئ العزيز مراجعة الفصل السابق ، وما ذكرناه حول الصدفة .

نظرية الخاصية

ظلت نظرية الصدفة وتفسير النظام الكوني بها هي النظرية الوحيدة التي يتمسك بها الماديون بها منذ ظهورها في الاوساط العلمية ، ولايعتمدون على غيرها فترة من الزمان .

فكلما سئلوا عن علة النظام البديع السائد على الكون ، أجابوا بأن ذلك النظام وليد الصدفة ، والاتفاق !!.

غير أن هذه النظرية لم تلبث طويلا ، فقد أصبحت الان نظرية ممجوجة ترفضها العقول المتنورة ، بعد أن تبين فسادها و بطلانها في ضوء الادلة العقلية والعلمية القاطعة ، اذ لايمكن للعقل المتجرد عن الهوى ، المتحرر عن كل رأى مسبق أن يفسر هذا النظام المتقن الذي يبهر العقول بمثل هذه النظرية الحمقاء ، والفكرة الطفولية ، لان الصدفة أعجز من أن توجد شيئا من النظام ولاجل ذلك كله لجأ الماديون الى اصطناع نظرية اخرى يفسرون بها النظام الكوني البديع ، يمكن تسميتها بنظرية « خاصية المادة » وهي وان كانت تبدو

- في نظر أصحابها - أكثر معقولة ، ولكنها تفسير لظاهرة النظام الكوني بأمر مبهم جداً .

نظرية خاصية المادة باختصار :

وحاصل نظرية خاصية المادة ، هو أن الكون كتلة من المواد ، ولكل مادة خاصية معينة لا تنفك عنها وهذه الخواص هي التي جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام .

وبعبارة أوضح : ان لكل مادة خواصاً ظاهرة ، وخواصاً باطنة ، يبحث عنها إما في الفيزياء ، أو في الكيمياء ، فيقال مثلاً : خاصية الملح هي الملوحة وخاصية السكر هي الحلاوة ، وخاصية النار هي الحرارة ، وخاصية الضوء هي الاضاءة ، فالعالم ليس سوى مجموعة من المواد والخواص ، وقد أثرت هذه المواد بعضها في بعض ، فكان هذا النظام الكوني البديع ، وتنحصر مهمة العلوم الطبيعية في الكشف عن هذه الخواص ، وتقوم الصنائع برمتها على معرفتها .

فالنظام السائد في الكون - من جزئيه الى كليه - وليد خاصية المادة ، بمعنى ان خاصية الخلية البشرية - مثلاً - هي أن تتخذ صورة الجنين اذا استقرت في رحم الام ، وهكذا حتى تتخذ صورة الانسان الكامل ، فلاحاجة في تفسير ظاهرة النظام السائد في جسم الانسان الى افتراض وجود عامل خارجي ذي شعور وحكمة وعقل وتديبير هو الذي أوجد هذا النظام في الخلية ... وهكذا بالنسبة الى بقية المجالات .

فكلما سئل المادي عن علة النظام السائد في المخ أو القلب ، أو جهاز الهضم ، أو النظام السائد في عالم النباتات والاشجار ، أو النظام السائد في

الشمس والقمر ، والكواكب ، والمجرات عامة ، لاجابك بان ذلك النظام هو خواص هذه الاشياء .. أي ان خاصية كل شيء من هذه الاشياء ان تكون كذلك. فخاصية الشمس والقمر والمنظومة الشمسية ان يكون لها ذلك النظام من دون دخالة أي عامل خارجي وراء المادة !!

نقد هذه النظرية :

١ - ان نظرية الخاصية التي يفسر بها الماديون النظام الكوني ، الجزئي والعام ، والتي لجأوا ليها - في كتاباتهم مؤخرا ، بعد سقوط نظرية الصدقة ، دعوى بلا دليل ، فهو ليس أكثر من احتمال ، وتفسير النظام البديع المتقن والمدروس بصرف الاحتمال تفسير خاطيء لا يركن اليه أي عاقل يتحرى الحقيقة ، ويطلب الواقع ، فان اقصى ما يدعيه المادي - في هذه النظرية - هو ان النظام البديع نابع من طبيعة المواد. وان ذلك هو خاصيتها، لانه وليد عامل خارجي وفاعل حكيم ، بحجة انه لا يشاهد ذلك العامل الخارجي ، وانما يشاهد فقط حركة المواد باتجاه الانظمة التي تكون عليها. ومن هنا لا بد من القول بأن اتخاذ المادة لتلك الانظمة هو خاصيتها، أي أن خاصيتها هي أن تكون على هذا النظام . اذ يجاب عن ذلك: بأن هذه الحركة كما يمكن تفسيرها بنظرية الخاصية كذلك يمكن تفسيرها بدخالة عامل خارجي وفاعل حكيم أوجد ذلك النظام في المادة ، فالنظام البديع المتقن يحتمل أن يستند الى أحد الامرين ، فكيف اسنده المادي الى خاصية المادة حتماً، وتجاهل العامل الاخر، دونما دليل يرجح نظريته. وبعبارة أخرى : اننا كما يمكن أن ننسب هذا النظام الى خاصية المادة ، كذلك يمكن أن ننسبه الى خالق مبدع حكيم ، فلماذا نسبه المادي الى الاول وتجاهل احتمال اثباته عن الثاني ؟

ان الانصاف يقضي بان لا يرجح أحد هذين الاحتمالين الا بالدليل القاطع، والبرهان القوي ولكن المادي يكتفي بالمشاهدة ويقول: ان المشاهد لنا هو ظهور الخلية البشرية - مثلاً - في هذا الشكل من النظام البديع كلما توفرت شروطها ولا نلاحظ - بالحس أو التجربة - دخالة أي عامل خارجي في ظهور هذا النظام، ولهذا فلا يصح لنا تفسيره بوجود مثل هذا العامل، ودخالته وعليته!!

بيد ان المادى نسي أو تناسى ان الحس والتجربة لا يقدران الاعلى اثبات أونفي ما يقع في نطاقهما ومجالهما، لاما يكون خارج نطاقهما، والذي يدعيه الالهي من العامل الخارجي الموجد لهذا النظام ليس مما يقع في اطار الحس أو نطاق التجربة، بل هو على فرض صحته وثبوته مما يدركه العقل، ويمكن الوصول اليه بالاستدلال العقلي.

وخلص القول :

ان الحس والتجربة من أدوات المعرفة التي لا ينكرها الالهي، غير ان تلك الاداة لا تثبت الا ما يقع تحت نطاقها، ويكون في مجالها، وأما الامر الخارج عن اطار الحس والتجربة فلا يمكن اخضاعه للتجربة نفياً أو اثباتاً.

ولتوضيح هذه الحقيقة نذكر المثال التالي :

فنقول : ان الالهي يرى ان الانسان يتألف من بعدين: من الجسم والروح.. وان أحد الجزئين، وهو الجسم يخضع للتجربة والحس، وأما الجزء الاخر - على فرض صحته وثبوته - فخارج عن نطاق الحس والتجربة.

فلو أن المادي أنكر وجود الروح بحجة أنه لا يشاهدها كما يشاهد الجسم في المختبر وتحت المجهر والمبضع، كان انكاره غير مقبول، بل ومحاولة سخيفة، لان الروح على فرض صحته، كائن يسمو عن الخضوع لما اتخذته

المادي من أدوات للمعرفة ، فهو قد اتخذ ادوات لا تكشف الا ما كان يخضع للملاحظة بها ، لاما لا يخضع لذلك ، فعدم رؤيته للروح في تلك المختبرات ، لا يعد دليلا على نفيه فهذا نظير نفي الذرات المتناهية فى الصغر لعدم رؤيتها بالعين المجردة .

٢ - فرضية الخاصية لا تفسر التناسق الكونى :

ان تفسير النظام السائد في الكون بفرضية خاصية المادة ، وارجاع هذا النظام الى خواص الاشياء ، أمر كان من الممكن أن يكون مقبولا وصحيحا لو ان أشياء هذا الكون كانت مفككة ومتفرقة ومبعثرة ، لاترابط بينها ، ولاتعاون ولانه بحيث يكمل بعضها بعضاً ، ولم يتحسب فيها للمستقبل وحاجاته ، وللطواريء وضرورتها ، بل كانت مثل صيدلية فيها أدوية كثيرة ، وعقاقير مختلفة، أود كان بقاله فيها أشياء متنوعة كالفلفل والملح والسكر والعدس والرز والماش ، ففي هذه الحالة ربما يصح أن يقال : بأن خاصية كل واحدة من هذه الاشياء والادوية هي التي جعلته كذلك ، لا غير .

فخاصية السكر جعلته حلوا ، وخاصية الملح جعلته مالحا ، وخاصية الفلفل جعلته محرقاً ، وخاصية الدواء الفلاني جعلته مفيداً لعلاج ذلك المرض الخاص دون غيره .

ولكننا عندما نشاهد عالماً مترابط الاجزاء ، مرتبطاً ببعضه ببعض ، مثل هذا الكون ، قد تحسب فيه للحاجات المستقبلية ، والحالات الطارئة ، والضرورات الاحتمالية ، ونسقت فيها الاشياء بحيث يكمل بعضها بعضا ، ويمهد بعضها للبعض الاخر بحيث يكون من وراء ذلك هدف مقصود وغاية متوخاة ، وبمحيط يكون فيه شىء كثير من التوازن والتعادل، والتعاون والمحاسبة ، ففي هذه الصورة

لا يمكن تفسير كل هذا التناسق والانسجام والتحسب للمستقبل وحاجاته وطوارئه بأنه خاصية الاشياء ، فان خاصية كل شيء هو نظامه الخاص به - على فرض صحة هذه النظرية - لا التنسيق مع الاشياء الاخرى والتحسب للمستقبل ، والتهبوء للطوارئ.

وبعبارة اخرى : ان غاية ماتعطيه خاصية المادة ، هي ان تبلغ بنفسها فقط الى مرحلة معينة من التكامل الخاص ، والنظام المعين - على فرض صحة هذا القول - لأن تتحسب للمستقبل ، وتتهيأ للحاجات الطارئة ولا ان تقيم حالة عجيبة ورائعة من التناسق والانسجام بينها وبين الاشياء المختلفة ، والعناصر المتنافرة في الخواص والانظمة والتي تبلغ ملايين الملايين .

ان التحسب للمستقبل وحاجاته الطارئة لا يمكن أن يكون من خواص المواد ، فخاصية كل مادة تفيد في تحديد مسيرها التكاملي خاصة ، ولا يمكن أن تتحسب للمستقبل وتتهيأ الاشياء الاخرى التي تقع خارج نطاقها لنفسها . ولنأت بمثال لما ذكرناه عن مسألة التحسب للمستقبل وتهيئة الاجواء للحاجات ، وهو مثال واحد من آلاف الامثلة في هذا الكون: هب ان خاصية الخلية البشرية عندما تستقر في رحم المرأة ، هي ان تتحرك نحو الهيئة الجنينية ، ثم تصير انساناً ذا أجهزة منظمة . ولكن هناك في الكون في مجال الانسان تحسب للمستقبل ، وتهبوء الحاجاته القادمة لا يمكن أن يستند الى خاصية المادة (أي الخلية البشرية) وهو أنه قبل أن تتواجد الخلية البشرية في رحم الام وجدت المرأة ذات تركيبية خاصة ، فهي لها ثديان تنتهيان بحلمتين تتناسبان مع فم الرضيع ، وقد جعلت الحلمتان ذات ثقبون ونوافذ ينفذ اللبن من خلالها بالمقدار الذي يتناسب مع حاجة الطفل ، وجهزت الثديان بلبن سائغ لطيف يتناسب مع مزاج الرضيع ورقة أجهزته ، كما جعلت الثديان بشكل يمكن

للطفل أن يقبضهما بيديه ، الى غير ذلك من خصوصيات الثدي ، ثم ان هذا اللبن لا يتكون الا عندما يكون هناك جنين ، لافي غير ذلك من الحالات .
فمن ترى هيا غذاء الطفل وتحسب لحاجته قبل أن يتخلق .
ومن تحسب لكل هذه الخصوصيات في ثدي الام من قبل أن يولد
الطفل؟؟

هل يمكن أن نعتبر كل هذا التحسب من خواص الخلية البشرية ، وما علاقة هذا بذلك ؟

ان خاصية المادة تفسر نظام الشيء المفرد ، ولا يمكن تفسير التلاؤم والانسجام والتناسق الموجود بين شيئين بل أشياء متعددة، كالام والطفل ، واللبن بالخاصية؟؟ .

الأيديل ذلك التحسب للمستقبل وحاجاته وطوارئه ومتطلباته ، على ان لهذا الكون منظماً خبيراً ، ومنسقاً حكيماً هيا غذاء الطفل قبل أن يولد في بوجود آخر؟؟ وعلى الجملة فلو كان هذا العالم أشياء متفرقة لا ترابط بينها ، وموجودات مفردة لا علاقة بينها ولا تناسق لصح - افتراضاً - تفسير الانظمة القائمة بالاشياء المفردة بالخاصية ، والادعاء بأن النظام في كل شيء هو مقتضى خاصته ، وطبيعته . وأما اذا كان العالم سلسلة واحدة منسقة من حلقات كثيرة مترابطة خاضعة لنظام واحد تحسب فيه للمستقبل وتتهيء فيه للطواريء ، فلا يمكن ولا يصح أن يفسر الابانه من فعل خالق حكيم ، وفاعل قدير خبير ، نسق بين الاشياء المختلفة الخواص تنسيقاً دقيقاً ، لولاه لما أمكنت الحياة .

* * *

تقرير هذا الموضوع ببيان آخر :

ان التناسق في النظام الكوني العام لا يخرج - من حيث نشأته - عن أحد

فروض ثلاثة .

١ - اما أن يكون هذا التناسق أثر وخاصية كل واحد من المواد الموجودة في الطبيعة .

٢ - اما أن يكون هذا التناسق أثر وخاصية اجتماع المواد جميعها كيفما اتفق هذا الاجتماع .

٣ - اما أن يكون هذا التناسق أثر وخاصية اجتماع المواد جميعها، ولكن بنحو خاص .

وحيث لا يمكن القبول بالفرض الاول لبداهة عدم حصول هذا النظام من كل مادة بمفردها، بل لابد من انضمام المواد الى بعضها .

كما لا يمكن القبول بالفرض الثاني لان اجتماع الاشياء كيفما اتفق لا يمكن هو الاخر أن يحقق تناسقاً خاصاً يترتب عليه - دون سواه - هدف معين وآثار معينة .

فيبقى الفرض الثالث وهو ان يكون التناسق مرهوناً باجتماع هذه المواد بنحو خاص، وحينئذ نتساءل :

ما الذي سبب أن تجتمع هذه المواد ذات الخواص المتنوعة على هذا النحو الخاص - دون غيره من ملايين الصور الاخرى للاجتماع والتركيب - لان هذا النحو هو الذي يحقق - دون سواه - الهدف المطلوب في حين ان حصول مثل هذا التناسق الخاص والتركيب المعين وتحقيق الهدف المترتب عليه، لم يكن من الخواص الذاتية للمواد بمفردها - والا لصح الفرض الاول الذي ثبت بطلانه .

وللمزيد من التوضيح نقول: ان جملة (افلاطون كان فيلسوفاً) تتكون من (١٧) حرفاً، وهي عبارة عن (أ - ف - ل - ا - ط - و - ن - ك - ا - ن -

ف - ي - ل - س - و - ف - ا) ، فلو ان أحداً قال: ان لكل حرف من هذه الحروف صوتاً خاصاً يختص به ، وان هذا الصوت هو خاصية ذلك الحرف لمقال جزافاً .

ولكن لو قال بأن هناك وراء صوت كل حرف وخاصيته أمراً آخر وهو التناسق والتناسب والانسجام الذي يؤدي الى بيان ما يوجد في ذهن المتكلم من المعاني، هو كون افلاطون فيلسوفاً، وان هذا التناسق هو خاصية كل حرف من هذه الحروف .

أي ان خاصية كل حرف - مضافاً الى خاصية الصوت الخاص به - هو طرؤ هذا التناسق والتركيب الذي يعبر عما في ذهن شخص ، فقد ارتكب خطأ كبيراً، بل ادعى أمراً سخيفاً. فان خاصية كل حرف هي صوته الخاص به، ولا يستدعي الحرف هذا التناسق مع انه يمكن ان تتشكل وينشأ من هذه الحروف آلاف الاشكال والانظمة الاخرى، غير نظام « افلاطون كان فيلسوفاً » .

فاذا لم يصح هذا في جملة صغيرة مركبة من عدة احرف ذات أصوات مختلفة وخواص متنوعة ، فكيف بالكون والنظام الكوني العام المؤلف من بلايين المواد والخواص والانظمة الجزئية المتنوعة .

٣ - خاصية المادة والتنبؤ بالمستقبل :

اذا كان النظام الكوني هو من خاصية المادة فعلاً - كما تدعيه نظرية الخاصية - أي كان في المادة، (أو المواد) خاصية النظام والتناسق والانسجام، لزم أن تكون المعرفة بالمادة مستلزمة لمعرفة كل ما يطرأ عليها من نظام ، فالنظام - بموجب هذه النظرية - معلول لنفس المادة، فيلزم من التعرف على المادة التعرف على ذلك النظام المتولد منها، لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والحال ان الماديين

لا يقولون بهذا، لان هذا غير ممكن في المادة .
وهكذا تنهات فرضية خاصية المادة، ولا يبقى أمامنا - لتفسير النظام الكوني
العام - سوى طريق واحد ... هو الاعتقاد بوجود خالق مبدع وفاعل خبير ،
هو الذي أوجد هذا النظام، وأقام هذا التناسق العظيم .

* * *

نظرية «المادية الديالكتيكية»

قد عرفت - في ماسبق - نظرية «التقدير والتدبير والخلق» التي يفسر بها الالهيون الظاهرة الكونية ووقفت على البراهين والادلة التي يقيمونها في هذا المجال .

كما قد عرفت النظريات الثلاث الاخيرة (الخيالية والصدفة وخاصة المادة) والنظريتان الاخيرتان مما طرحهما الماديون .

غير ان الماديين حاولوا - مؤخراً - تفسير الظاهرة الكونية بنظرية رابعة، وهي تفسير الكون بالاصول الديالكتيكية .

وهذه النظرية تقوم - في حقيقتها - على اصول موروثه من الاغارقة اليونانيين غير ان « هيغل » الفيلسوف الالمانسي أشاد من هذه الاصول منطقاً خاصاً، وأعطاهها نظاماً جديداً، ثم اخذها عنه ماركس وأجرى عليها بعض التغييرات .

وهذه الاصول هي :

١ - تناقض التطور « او صراع المتناقضات »

٢ - حركة التطور «أوحركة المادة» .

٣ - التبدلات الكمية الى النوعية «أوقفزات التطور»

٤ - الارتباط العام «أوالعلاقات المتبادلة بين الظواهر»

هذه هي الاصول التي يبنى عليها الماركسيون مذهبهم الالحدادي الذي ينطوي على انكار العوالم الغيبية ونفي احتياج الكون الى خالق مدبر وادعاء ان المادة تتكامل هي بنفسها - في ضوء هذه الاصول - وتأتي بالتنوعات المختلفة وبهذه الطريقة يفسرون الظاهرة الكونية .

واليك في ماياتي توضيح هذه الاصول ومايرد عليها على نحو الاجمال ، مستندين - في ذلك - الى النصوص المنقولة عن أصحاب هذه النظرية ، ولجل أن يقف القارئ الكريم على كيفية تفسير الماركسية للظواهر الكونية وتحليلها بهذه الاصول نأتي بالمثال التالي .

يقول الماركسيون : قديصاب الانسان في اثناء حياته بجرائم مرضية فتسارع بعض الكريات الموجودة في الدم الى مواجهة الجرائم فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الانسان ضد المرض .ومادام هذا الصراع قائماًومستمرأ يواصل الانسان حياته فاذا غلبت الجرائم على الانسان حان آئذ وقت حصول التغيرات الكمية الى كيفية جديدة ويتحقق الموت .

وستظهر كيفية تحليلهم وتفسيرهم للظواهر الكونية بصورة أفضل من

خلال الابحاث والامثلة القادمة .

واليك فيماياتي عرض للاصول الديالكتيكية الاربعة :

صراع المتناقضات

يعتبر قانون « صراع المتناقضات » الاصل المهم في الديالكتيك لدرجة انه يسمى بـ « نواة الديالكتيك الماركسي وجوهره ولبه » . كما يتضح ذلك من كلمات وتصريحات مؤسسي هذا المذهب، وأقطابه .
فهذا « لينين » يقول :

« الديالكتيك بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض في صميم
جوهر الاشياء »^(١) .

وقال : « التطور هو صراع التناقضات »^(٢) .

وقال أيضاً : « شرط معرفة جميع عدائيات العالم في وجودها الحي هو معرفتها كوحدة المتضادات »^(٣) .

(١) راجع ما كتبه « لينين » في كتاب حول التناقض

(٢) المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار الكتاب السوفييت ص ٢٦١

(٣) المادية الديالكتيكية ص ٢٦٩

وهذا «ستالين» يقول :

« ان نقطة الابداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية هي وجهة النظر القائمة على ان كل اشياء الطبيعة وحوادثها تحوى تناقضات داخلية لان لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً ايجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل أو تتطور فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية»^(١) .

وهذا « ماوتسى تونغ » يقول :

«ان قانون التناقض في الاشياء اي قانون وحدة الاضداد هو القانون الاساسي

الاهم في الديالكتيك المادي»^(٢) .

وهذا الاصل كغيره من الاصول والقوانين الديالكتيكية ليس أصلامبتكراً كما ادعى « ماركس » حيث زعم بأنه هو الذي وقف عليه وقام بعرضه على الاوساط العلمية الى جانب غيره من القوانين الديالكتيكية المماثلة ، فهي بأجمعها متخذة من فلسفة « هيغل » الذي بنى فلسفته على الاصول الثلاثة التالية :

١ - ان الحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الاشياء

أي ان للتضاد دور المخالفة للحركة فهو الموجد لها، وهو منشؤها .

٢ - الحركة العامة في الطبيعة .

٣ - ان كل حركة متصاعدة نحو التكامل .

ثم ان الماركسية اخذت هذه الاصول ، وأجرت عليه بعض التحوير

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٢ .

(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٢ .

والتغيير وعممت نظريته على الذهنيات والعينية ووقائع المجتمع البشري جميعاً، وادّعت بأن تكامل الافكار والمفاهيم الذهنية ، وكذا الاعيان الخارجية وحصول التطورات والانقلابات في المجتمعات البشرية ناشىء برمته من الصراع الداخلي في صميم جوهر هذه الامور بمعنى ان لكل شيء من هذه الامور ثلاث مراحل :

١ - مرحلة الاثبات، او « تز » .

٢ - مرحلة النفي، او « انتي تز » .

٣ - مرحلة نفي النفي، او « سنتز » .

وتفصيل ذلك هو : ان المرحلة الاولى هي مرحلة وجود الشيء وهويته . ثم ينبع من صميم الشيء ما يصادده ويناقضه، ويصارع ذلك الشيء ويسعى لنفي وجوده، والاول هو « تز » والثاني هو « انتي تز » . ثم يتولد من هذا الصراع شيء ثالث هو « سنتز » . وهو عبارة عن نفي النفي .

وهكذا تنشأ جميع الحركات والتكاملات في ظل الصراع الداخلي في جوهر الشيء بين تز وانتي تز .

وبتعبير آخر : ان المرحلة الاولى هي مرحلة وجود الشيء قبل أن يقع في مسير الرشد والتكامل .

والمرحلة الثانية هي مرحلة وقوع الشيء في مسير الرشد والتكامل . وعندئذ يقع الصراع بين الامرين فتتولد المرحلة الثالثة بظفر الثاني على الاول ، وهذه المرحلة هي أكمل من المرحلتين السابقتين وهي ما تسمى بسنتز .

فالمرحلة الاولى تنتفي بالمرحلة الثانية ، وعندئذ يحصل من الصراع

بين تينك المرحلتين شيء ثالث من غير فرق - بين ذلك - بين المفاهيم الذهنية، أو العينيات الخارجية، وحوادث المجتمعات البشرية وتطوراتها .

ففي مجال « الطبيعيات » ذكروا الامثلة التالية :

١ - ان الحبة من الحنطة اذا وضعت تحت التربة تكون في مرحلة اثبات وجود نفسها، ثم انه يصارعها في صميمها ما يريد نفي وجودها، وثباتها، فيتولد من هذا الصراع اخضرار الحبة، ثم تطورها الى نبتة خضراء وهكذا تتطور في ظل هذا الصراع حتى تتحول الى شجرة وثمره .

٢ - ان الجذب و الدفع لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً شأن السالب والموجب ^(١) .

٣ - ان البيضة تحمل في باطنها ما يصاددها وبعد الصراع بين الاثبات والنفي يحصل الفرخ .

وفي مجال « الذهنيات » مثلوا بالمثال التالي :

عندما نقول: «الوردة هي زهرة» فنحن نعتمد على مفاهيم متقابلة فالوجيد (وردة) والعام (زهرة) ^(٢) .

وفي المفاهيم الذهنية كل ظاهرة فكرية في المرحلة الاولى وجود نفسها وهويتها، فاذا عارضتها فكرة اخرى وقع الصراع بين الفكرتين، ويؤول ذلك الى انتقاض الفكرة الاولى، بالفكرة الثانية، ويتولد من ذلك فكرة ثالثة وهكذا حتى يحصل التطور والتكامل في المفاهيم الذهنية والافكار .

وفي هذا المجال كتب مؤلفوا كتاب المادية الديالكتيكية يقولون :

« ان الحقيقة تنشأ وتبلسور ، في الجدال ، في اصطدام وجهات النظر

(١) المادية الديالكتيكية ص ٦٢ .

(٢) المادية الديالكتيكية ص ٢٧٠ .

والافكار والاراء المختلفة»^(١) .

وقال « لينين » معللاً ذلك :

« اذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس فذلك لان الواقع الذي يعكسه

فكرنا يحوي تناقضات فجدل الاشياء ينتج جدل الافكار وليس

العكس »^(٢) .

وفي مجال « الاجتماع » قالوا :

ان انتقال الدول الرأسمالية الى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة

بل نتيجة الحل القانوني للتناقضات الاجتماعية بين برويتاريا وبرجوازية هذه

الدول^(٣) .

أي اذا كان هناك في أحد المجتمعات البشرية نظام اقطاعي مثلاً، فانه يحمل في

باطنه ما يصادده ويناقضه فيقع الصراع بين ذلك النظام وما يصادده داخلياً ،

فيحصل من نفي ذلك النظام نظام آخر، وهو النظام البرجوازي وهو أيضاً يحمل

في باطنه ما يصادده فيقع الصراع بين المتناقضين فيتولد النظام الاشتراكي

وهكذا .

ويكون الاقطاع « تز » وما يصادده في داخله « انتي تز » والبرجوازية

الحاصلة من الصراع بين هذين المتناقضين « سنتز » .

كما تكون البرجوازية « تز » وما يصاددها في جوهرها « انتي تز » والاشتراكية

الحاصلة من نفي « انتي تز » لـ « تز » هي « سنتز » وهكذا .

ومثل هذا جار في العائلة فانها تحمل في باطنها ما يصاددها وهي في أوج

(١) المادية الديالكتيكية ص ٢٦٥ .

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٨٣ .

(٣) المادية الديالكتيكية ص ٢٧٧ .

قدرتها وشدة سلطانها ، فيصارعها نقيضها ، ويهدمها ، وتضمحل العائلة ويحل مكانها شيء ثالث جديد، وهكذا .

هذا هو خلاصة ماقررته الماركسية حول هذا الاصل، ولا يخفى على من له الامام بالفلسفة الاسلامية مافي كلماتهم من الخاط والخطب، والخطأ والاشتباه وفي ما يأتي بعض ما يمكن ان يقال حول هذا الاصل نذكره ضمن نقاط وامور : (١) .

* * *

١ - الفرق بين التضاد والتناقض

لقد استعمل الماركسيون في نصوصهم كلمتي التناقض والتضاد معاً ، وعطفوا أحدهما على الآخر وهم يظهرون بذلك انهما مترادفان مع ما بين الامرين من بون شاسع واختلاف كبير ، واليك تعريفهما وبيان ذلك الفرق بينهما .

ان الفلسفة الاسلامية تبحث عن الوحدة والكثرة ، وتقسم الكثرة الى أقسام (٢) منها التقابل وينقسم التقابل الى الاقسام التالية :

أ - تقابل التناقض .

ب - تقابل التضاد .

(١) للبحث حول النظريات الماركسية في مجال نظرية المعرفة، والاصول الفلسفية الاخرى وما يفسرون به تاريخ المجتمعات البشرية مجال آخر، ونحن هنا نكتفي ببعض المناقشات وبيان بعض المؤاخذات على الاصول الديالكتيكية التي تفسى بكسر شوكة هذه الاصول، وزعزعتها.

(٢) من أقسام الكثرة: المتماثلان، والمتخالفان، وربما يعبر عن الكثرة بالغيرية في مقابل الهوية التي هي تعبير آخر عن الوحدة .

ج - تقابل التضاييف .

د - تقابل العدم والملكة .

وقد عرف أهل المعقول كل واحد من أقسام التقابل هذه بنحو يمنعه عن الاختلاط بالآخر واليك هذه التعاريف باختصار :

أ - تقابل التناقض :

وهو عبارة عن تقابل الوجود والعدم مثل تقابل الانسان واللانسان (في التصورات) ، ومثل قولنا: زيد عالم وليس زيد بعالم (في التصديقيات) .

ب - تقابل التضاد :

وهو عبارة عن الوصفين الوجوديين اللذين يتعاقبان على موضوع واحد أي لا يجتمعان في موضوع واحد ، و زمان واحد ، ومكان واحد ومن جهة واحدة^(١) .
وذلك مثل تقابل البرودة والحرارة ، والبياض والسواد ، والفضيلة والرذيلة .

ج - تقابل التضاييف :

وهو عبارة عن تقابل الوجوديين اللذين يتعقلان معاً ، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ، ويجوز ارتفاعهما .

بتعبير آخر ، انه عبارة عن امرين وجوديين لا يتعقل احدهما الا مع تعقل

(١) يبحث التناقض عن والتضاد في علم المنطق لمناسبة وفي الفلسفة الاسلامية لمناسبة أخرى، وغير خاف على المعارف بهذه الابحاث نوع تلك المناسبات.

الآخر ، وذلك كالابوة والبنوة ، والعلة والمعلولية .
والفرق بين المتضادين والمتضايين (مع انهما يستحيل اجتماعهما في
موضوع واحد ، وظرف واحد ومن جهة واحدة) ، هو وجود الملازمة بين
الموصفين المتضايين في عالم التعقل ، دون المتضادين ^(١) .

وقد ذكر الحكيم «السبزواري» هذه الاقسام في منظومته الفلسفية : اذ قال :

قد كان من غيرية تقابل	عرفه أصحابنا الافاضل
بمنع جمع في محل قد ثبت	من جهة في زمن توحدت ^(١)
واذا تقابل الوجوديان	ان عقلا معاً مضايغان
ودونه ضدان بالحقيق صف	مع غاية البعد ولامعها أضف

الى آخر الايات :

٤ - تقابل العدم والملكة :

وهو عبارة عن تقابل^١ الوصفين اللذين لا يوصف شيء باحدهما مالم يصح
وصفه بالآخر مثل العمى والبصر ، اذ لا يوصف بالعمى من ليس من شأنه الابصار .
وبعبارة اخرى ، العدم والملكة يطلق على أمر وجودي (عارض لموضوع من
شأنه ان يتصف به) وعدم ذلك الامر الوجودي في ذلك الموضوع كالبصر
والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه ان يكون بصيراً .
وبذلك يظهران التضاد غير التناقض كما يظهر انهما غير التضايين ، وغير

(١) لاحظ كشف المراد طباعة لبنان ص ٦١-٦٢ وشرح المنظومة للسبزواري ص

١١٥ - ١١٦ ونهاية الحكمة للطباطبائي ص ١٤٦ - ١٥٣ .

(٢) هذا البيت تعريف لمطلق التقابل ، ثم اخذ الناظم يفسر اقسام هذا التقابل واحداً
بعد واحد ، ففسر المتضايين بقوله اذا تقابل الوجوديان ، كما فسر المتضادين بقوله : ودونه
ضدان الى آخر ذلك .

تقابل العدم والملكة .

فالتقيضان من قبيل الوجود والعدم، والايجاب والسلب، والوضع والرفع بخلاف الضدين فانهما من قبيل الامور الوجودية ، وان كان المتضادان لا يجتمعان في موضوع واحد .

وبذلك يعرف ان عطف التضاد على التناقض وتصويرهما شيئاً واحداً خطأ ناشيء عن عدم المعرفة بالابحاث العقلية .

* * *

٢ - استحالة الجمع بين الضدين والمتناقضين :

تصر الماركسية في نظريتها الديالكتيكية على امكان اجتماع النقيضين ، والضدين وتنفي بالحاح استحالة ذلك الاجتماع، بل وتصر على ان عالم الطبيعة يقوم على اساس التناقض والتضاد ، فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال يحصل بسبب التصارع الموجود بين النقيضين والضدين في صميم جوهر الاشياء ، وهي بذلك ترد على اهل المنطق ، والفلسفة الاسلامية التي تقوم اصولها وصرحها على استحالة اجتماع النقيضين والضدين .

ولكشف النقاب عن وجه الحقيقة تأتي بالبحث التالي فنقول :

أما استحالة اجتماع النقيضين فمن ابده البديهيات اذ لا يمكن لعاقل ان يحكم بجواز الجمع بينهما ، لان التأكيد على فكرة ، والاعتقاد الجازم بصحتها لا يتم الا بعد التأكيد على بطلان نقيضها والاعتقاد الجازم ببطلانه ، اذ لو صححت نفس الفكرة ، وصح في جنبها نقيضها لامتنع التصديق بصحة تلك الفكرة فلوقلنا: الاربعة زوج ، وصح مع ذلك انها ليست بزواج ارتفع التصديق بزوجيتها ولو انه لم يصح فان هذا ليس الا لاجل امتناع صدق المتناقضين .

ومثله ما اذا قلنا: العالم حادث ، فانه لا يصح مع صدق نقيضه (وهو العالم ليس بحادث) والا لما صح ولما امكن التصديق بحدوث العالم .
وبالجمله ، كلما صدق نقيض امتنع صدق النقيض الاخر ، ولذلك قال المنطقيون ان النقيضين لا يصدقان معاً ، ولا يكذبان معاً .
فزيد اما موجود في المكان والزمان المعينين ، واما هو غير موجود في ذينك المكان والزمان المعينين ، ولا يصح - ابدأ - ان يكون زيد موجوداً ولا موجوداً في ذينك الزمان والمكان المعينين ، كما لا يصح ان يكون موجوداً ولا غير موجود كذلك ، وذلك لان التناقض - كما عرفت عبارة عن حديث اجتماع الوجود والعدم ، والايجاب والسلب ، والنفي والاثبات المحال تحت شرائط خاصة (١) .

- (١) - يشترط المنطقيون لاستحالة اجتماع النقيضين وحدات ثمانية هي :
- ١ - الوحدة في الموضوع فيستحيل اجتماع : وجود زيد وعدم وجود زيد .
 - ٢ - الوحدة في المحمول فيستحيل اجتماع : والعلم نافع والعلم ليس نافعاً .
 - ٣ - الوحدة في الزمان فيستحيل اجتماع : الجو حار صيفاً والجو ليس بحار صيفاً .
 - ٤ - الوحدة في المكان فيستحيل اجتماع : الجو بارد في القطب الشمالي والجو غير بارد في القطب الشمالي
 - ٥ - الوحدة في الشرط فيستحيل اجتماع : الماء يصبح حاراً اذا غلى والماء لا يصبح حاراً اذا غلى
 - ٦ - الوحدة في الاضافة فيستحيل اجتماع : الواحد نصف بالنسبة ←

وامتناع واجتماع النقيضين - هذا - هو ام القضايا واساسها ، كيف لا
والماركسيون الذين يدعون وقوع الجمع بين النقيضين في كلماتهم ، يحيلونه
عملياً في فلسفتهم المادية الديالكتيكية .

فان الاصول التي يعتقدون بها ويرون صحتها فهل تصح نقائضها أولاً ؟
وعلى الاول يلزم تكذيب منهجهم وموقفهم تجاه مسألة التناقض ، اذ لو
صح قولهم : « ان المادة متحركة » وفي الوقف نفسه صح نقيضه وهو « المادة
غير متحركة » يلزم تكذيب ذلك الاصل ، والصيرورة الى ضده .

وعلى الثاني (وهو عدم صحة نقائض اصولهم) يلزم امتناع الجمع بين
النقيضين وهو المطلوب .

وصفوة القول ان كل من يدعي مطلباً او يطرح فكرة جازمة ، فان ما يذكره

الى الاثنين ←

والواحد ليس نصفاً بالنسبة

الى الاثنين .

٧ - الوحدة في الكلية والجزئية فيستحيل اجتماع : البستان كله ثمرة

والبستان ليس كله

ثمرراً .

٨ - الوحدة في القوة والفعل فيستحيل اجتماع : الطفل عالم بالقوة

والطفل ليس عالمًا بالقوة

وهناك وحدة تاسعة اعتبرها « صدر المتألهين الشيرازي » وهي وحدة الحمل

يطلب تفصيلها في محله . والجدير بالذكر أن هذه الشروط المذكورة لاستحالة

الاجتماع ليست شروطاً ارتجالية اعتبارية بل هي محققة للاجتماع ولولاها لما

صدق الاجتماع .

من القضية لا يتصف بالجزم والقطعية الا اذا ظهر امتناع نقيضها، والافلو صحت
الفكرة وصح - في الوقت ذاته - نقيضها لانقلب العلم الى الشك، والجزم الى
التردد .

ان العلم بصدق كل قضية مفروضة على وجه القطع، لا يتحقق الا بعد العلم
والقطع بكذب نقيضها ، فلو ايقنا بان المادة حادثة فلا بد ان نكون قد ادعنا -
في الوقت نفسه بكذب قدمها، كما لو اننا اذا ادعينا بان « افلاطون » هو معلم « ارسطو »
لابد ان ندعن بكذب نقيض ذلك وهو ان « افلاطون » ليس معلماً لارسطو .
وفي هذا الصدد قال الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي »
« وأحق الاقاول ما كان صدقه دائماً وأحق من ذلك ما كان صدقه أولاً ،
وأول الاقاول الحق الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة
بين الايجاب والسلب ، فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل ، وانكاره
انكار لجميع المقدمات والنتائج » ^(١) .

فما تدعيه الماركسية من امكان اجتماع النقيضين وما يسوقه اصحابها لذلك
من الامثلة جميعها خارجة عن نطاق المتناقضين اللذين ثبتت استحالة اجتماعهما
بالشروط المذكورة، وبالتالي فان ذلك الزعم الباطل اما ناشئ من كون ما يستشهدون
به من امثلة من غير باب المتناقضين، واما لانهم لم يلاحظوا الشروط المذكورة
للاستحالة ولم يراعوها . !!!

واليك بعض الامثلة التي يقيمونها وحقيقة الحال فيها :

- ١ - مثال اجتماع الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة .
- ٢ - مثال اجتماع التقدم والتراجع في المعركة الواحدة .
- ٣ - مثال اجتماع النصر والهزيمة كذلك .

(١) الاسفار ج ١ ص ٨٩ - ٩٠ .

٤ - مثال اجتماع الموت والحياة في الجسم الانساني .

٥ - مثال البذرة والشجرة .

فانه مع غض النظر عما في هذه الامثلة من الضعف وان اكثرها ليس من مقولة النقيضين ، نقول : ان امكان اجتماع النقيضين في هذه الموارد انما هو لفقدان أحد الشروط والوحدات الثمانية التي سبق ان أشرنا اليها .

ففي الهجوم والدفاع لا يتوفر شرط وحدة الزمان أو وحدة الموضوع فالهجوم وقع في وقت أو من فئة ، والدفاع وقع في وقت أو من فئة أخرى ، وهكذا الحال في النصر والهزيمة ، والتقدم والتراجع .

واما مثال الحياة والموت في الجسم الانساني ، فلا يتوفر فيه شرط وحدة الموضوع تارة ، اذ تموت خلية وتولد خلية أخرى ، وشرط وحدة الزمان تارة أخرى ، اذ الخلية التي ولدت الان تموت في وقت آخر ، فلا تجتمع الحياة والموت في وقت أو موضوع واحد .

واما مثال البذرة والشجرة فلا يتوفر فيه شرط وحدة القوة والفعل حيث ان أحدهما موجود وهو البذرة بالفعل ، والاخر وهو الشجرة موجود بالقوة فأين اجتماع النقيضين الذي يدعيه الماركسيون ؟ !

ان هذه الامثلة تشبه قولنا : ان السماء تمطر الان في هذا البلد ، ولا تمطر في ذلك البلد ، او ان السماء تمطر الان ولا تمطر غداً .

فان القضيتين في كل من المثالين صادقتان لعدم توفر أحد شرائط الاستحالة في المقام وهو الاتحاد في الزمان .

وبالجملة ، ان من يدعي استحالة اجتماع النقيضين لا يدعيه على وجه الاطلاق ، بل يدعيه في نطاق خاص وتحت شرائط معينة بحيث لو انتفى أي واحد من تلك الشرائط لا يمكن اجتماع النقيضين ، ولكنه في الحقيقة ليس باجتماع ،

ولا يعد هذا نقضاً لذلك القانون العام أعني قانون «استحالة اجتماع النقيضين». هذا ونؤكد مرة أخرى ان هذه القضية: « وهي استحالة اجتماع وارتماع النقيضين » من أوضح القضايا وأصدقها ولا يشك في هذه الاستحالة الاالشكاك، أو المنكرون لكل واقعية خارجية .

كما نضيف ان صدق كل قضية والاذعان بها لا يتحقق الا بعد التسليم بتلك الاستحالة ، فما لم يسلم باستحالة ذلك الجمع وذلك الرفع ، لا يمكن الاذعان بتضية من القضايا العلمية ، والفلسفية ، ولأجل ذلك سميت بأول القضايا وأبده البديهيات، وأول العلوم ، وأساسها .

فكل عالم باحث في ظواهر الطبيعة، وحقائقتها لا يمكنه ان يدعن لاية قضية في العلوم مثل الفيزياء ، والكيمياء ، ما لم يتسلح بهذا القانون العام ولو خلع نفسه عن هذا السلاح ، ونظر الى العلوم مع التشكك فسي تلك القضية لما أمكنه اثبات شيء في العلوم والفلسفة ، هذا كله حول استحالة الجمع بين النقيضين ، واليك البحث حول استحالة اجتماع الضدين .

استحالة اجتماع الضدين

لقد عرفت ان المتضادين عبارة عن وصفين^(١) متزامين وجوديين لا يجتمعان في موضوع واحد ووقت واحد، لما بينهما من غاية الاختلاف .
وبعبارة اخرى: هما كفتان متزامتان للجسم لا يجتمعان معاً في ذلك الجسم فلا يعقل اجتماع البخل والسماحة والجبن والشجاعة في شخص واحد، وظرف

(١) هذا على القول باختصاص التضاد بالاعراض، واما على القول بشمول التضاد للصور الجوهرية فيجب التعريف بنحو آخر حتى يعم الصور الجوهرية المتضادة أيضاً ، والتفصيل يطلب من موضعه.

واحد ، أي لا يعقل أن يكون الانسان جباناً وشجاعاً ، وبخيلاً وسمحاً في آن واحد .

كما لا يمكن ان يكون الجسم أبيضاً وأسوداً والبيت مظلماً ومضاءً في زمن واحد .

غير انه يجب علينا ان نعرف ان التضاد المصطلح عليه في المنطق غير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة، وان الخلط بين الامرين هو الذي سبب في ان تتوهم الماركسية امكان الجمع بين الضدين ، فما يدعونه من الضدين المجتمعين انما هو من قبيل التضاد الفلسفي الذي لم يقل أحد بامتناعه واليك بيان ذلك في البحث التالي :

* * *

٣ - التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي

اذا عرفت حقيقة التضاد المنطقي يلزم أن تقف أيضاً على التضاد الفلسفي حتى يتبين ما ذكرناه عن الماركسية من توهم التضاد المنطقي مكان التضاد الفلسفي فنقول :

ان التضاد الفلسفي عبارة عن: الطاقات المختلفة المتنوعة الموجودة في الجسم، والتي يؤثر بعضها في البعض الاخر، ويحصل من التفاعل والتمازج بينهما شيء ثالث .

أو بعبارة اخرى : ان المتضادات الفلسفية عبارة عن العناصر المختلفة الموجودة في الشيء والذي يحصل من التفاعل بينها مزاج ثالث ، وعنصر جديد .

ووجود مثل هذا التضاد والمتضادات في عالم الطبيعة من أوضح الامور

بل قوام الطبيعة لا يحصل الا بتفاعل تلك المتضادات فان العالم مركب من عناصر مختلفة متضادة (وهي اما اربعة كما عليه بعض علماء الطبيعة القدامى أو ١٠٥ كما عليه علماء الطبيعة الجدد) متفاعلة فيما بينها تفاعلا ينتج نوعاً جديداً من الطبيعة، أو تمازجة أو مؤثرة بعضها في بعض بحيث يتولد مزاج آخر ، وهكذا تحصل التنوعات المختلفة في الطبيعة ، فالماء يتركب من عنصري الاوكسجين والهيدروجين والملح يتألف من تركيب الصوديوم والكلور . وهذا أمر قد سبقت « الفلسفة الاسلامية » الى التصريح به ، قبل أن يولد ماركس، وقبل ان تولد الماركسية التي تدعى انها الكاشفة لناмос التضاد في الكون والطبيعة .

فهذا هو الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي » يصرح بوجود هذا التضاد في الكون، وبأن هذا التضاد هو السبب لظهور التنوعات المادية المختلفة في الطبيعة اذ يقول عند البحث عن وقوع الشرور في جانب الخيرات :

« ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد، فانه لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، والنفوس الانسانية لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة ، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض »^(١) .

وقال في موضع آخر :

« اقتضت العناية الازلية وقوع الاستحالة (أي تأثير العناصر في بعض) والتضاد في عالم الكون والفساد، ولولا التضاد لماصح الكون والفساد ، ..

وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قد علمت انها من لوازم وجودها المادي، ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادها، فصح انه لولا التضاد ماصح دوام الفيض من المبدأ الجواد، ولوقف الوجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود^(١).

ثم ان لصدر المتألهين بياناً مفصلاً حول تأثير المتضادين بعضها في بعض وبالتالي حصول الكائنات بأنواعها فمن أراد أن يقف عليه فلينظر الى محله^(٢) فماتدعيه الماركسية من مسألة التضاد، وأن كل شيء يحتوى على ضده الذي ينبع من صميم جوهره ويصارعه ويناضله حتى ينفي وجوده، ويحصل من هذا الصراع والنضال شيء ثالث، يرجع - في الحقيقة - الى «التضاد الفلسفي» الذي لاريب في وقوعه في الكون وعالم الطبيعة كما عرفت من كلمات الفلاسفة، دون التضاد المنطقي.

بل النصوص الدينية من الكتاب العزيز والسنة الشريفة مصرحة بوجود مثل هذا التضاد في عالم الطبيعة.

فالروح الانسانية تتألف من طاقات مختلفة كما هو الحال في الجسم الانساني.

فقد صرح الفلاسفة ان الجوهرة الانسانية تتألف من غرائز متنوعة، والكائن الانساني مسرح لمختلف الضغوط والمطالب، ومركز لتجمع مختلف القوى العقلانية والنفسانية، ولا تتجلى عظمة الانسان الا في كونه حاوياً لمثل هذه القوى المتضادة، فلو انحصرت القوى المزروعة في كيان الانسان في القوى العقلانية، أو النفسانية خاصة لم يتمتع بماله من المكانة والاهمية التي

(١) المصدر السابق ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق ج ٥ الفن الرابع الفصل ١١ ص ١٩٢ - ١٩٣.

يمتاز بها على سائر الكائنات الاخرى .

ان أهمية الانسان تكمن في كونه واقعاً في هذا المعترك من القوى المتضادة المتصارعة في ذاته، وفي تغليبهِ للقوى الخيرة على القوى الشريرة . وقد أشار القرآن الكريم الى اجتماع هذه القوى في الكيان البشرى اذ قال تعالى :

« انا خلقناه من نطفة امشاج نبئليه فجعلناه سميعاً بصيراً »
(الانسان - ٢) .

وقال تعالى :

« ونفس وماسواها * فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس
الآيات ٧ - ٨)

وقال سبحانه :

« وهديناه النجدين » (البلد - ١٠) .

فهذه الآيات تصرّح أو تفيد بأن الفطرة الانسانية مركبة من القوى الداعية الى الفجور والتقوى، وان الانسان يعيش دائماً معتركاً حامياً بين هذه القوى . كما وانا نجد التصريح بوجود القوى المتضادة في كيان البشر في وجود الانسان في الحديث، ومن ذلك مقاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في هذا المجال :

« معجوناً بطينة الالوان المختلفة والاشياء المؤتلفة
والاضداد المتعادية والاخلاط المتباينة من الحر والبرد
والبلية والجمود »^(١) .

وقال **عَلَيْهَا** أيضاً :

« مؤلف بين متعادياتها ومقارن بين متبايناتها، ومقرَّب بين متباعداتها ،
مفرَّق بين متدانياتها »^(١) .

* * *

٤ - تزوانتي تز مكان القوة والفعل

ان المتتبع للفلسفة الاسلامية يجد بوضوح كيف تتمتع هذه الفلسفة
بالنضج في التعبير والدقة في الاصطلاح ، وبالعمق في المطالب والتحقيق
في التعاريف ، فالفلاسفة الاسلاميون يطرحون مسألة « القوة » و « الفعل »
ويبحثون فيهما على وجه التفصيل معتمدين بأن الحركة تتم على أساس القوة
والفعل .

فالببضة التي طالما يتمثل بها الماركسيون تتمتع بفعلية خاصة حيث أن لها
صورة جوهرية محسوسة وملموسة لكل أحد، فان لها قشراً سميكاً في الخارج
وجلدة رقيقة في الداخل، ومائعين أبيض وأصفر في بطنها ، فهي اذن تتمتع
بفعلية ، بيد ان فيها - مع ذلك - قوة (أوقالية) ان تتبدل الى فعلية أخرى
وتقع في طريق التكامل ، لكن لا مطلقاً ، بل في اطار شرائط خاصة ، فاذا
حصلت تلكم الشرائط وتوفرت تلكم الظروف تبدلت تلك القوة (أي قوة
أن تكون فرخاً) الى فعلية أخرى ، بأن تصير الببضة فرخاً بالفعل فالمادة بما
انها حاملة لقوة فعلية أخرى اذا تحركت نحو الفعلية واتجهت القوى والاستعدادات
فيها نحو القابليات يتحقق التكامل .

فما يسميه « هيجل » بـ « تز » يعادل الفعلية الاولى وما يسميه بـ « انتي تز »

هو القوة والقابلية الموجودة في المادة، فاذا اخذت القوة بالتبدل الى الفعلية سمي ذلك « صراعاً » ونضالاً بين تز وانتي تز، واذا حصلت وتحققت الفعلية الجديدة سمي ذلك « سنتز » .

فلم يأت « هيجل » وماركس وأشياهما بأمر جديد الا تغيير الاصطلاح الدارج في الفلسفة الى اصطلاح آخر بعيد عن الازهان، غريب عن الافهام . والحاصل ان ماتسميه الماركسية بـ « تز وانتي تز » وتوهم الصراع بينهما و « سنتز » تنطبق على الفعلية والقوة، وأخذ القوة بالاتجاه نحو الكمال والفعلية الجديدة ليس الا .

فليس التكامل مبنياً على الصراع والتضاد كما صوره هيجل ، وخلفه ماركس وأنصارهما ، بل هو مبني على ان في كل نوع من الانواع المادية قوة كمال آخر ، وامكان التبدل الى نوع آخر وما ربط هذا بالتناقض و التضاد؟! .

نعم ان القوة لا تتبدل الى الفعلية في كل الشرائط والظروف ، بل لا بد من توفر شرائط خاصة حتى تثبت تلك القوة وتتبدل الى الفعلية الجديدة، وهذا أمر صرحت به الفلسفة الاسلامية بوضوح .

* * *

٥ - انتحار الماركسية بيدها

ان الاصل الذي اعتمده « هيجل » في تفسير الظاهرة الكونية وجعله قانوناً عاماً لتفسير الكون لا يختص - حسب تصريحهم - بمورد دون آخر ، ولا بموضوع دون موضوع، بل يعم جميع الامور الطبيعية والذهنية . فهو يعتقد بانه يبعث من داخل كل واحد من هذه الامور ومن صميم ذاته

« ضد » يعارضه ويناضله ، ويقع الصراع العنيف بين ذينيك الضدين الى أن يغلب « الضد » على الاول ويتبدل الى شيء آخر، وموضوع جديد . ولما كان هذا القانون يشمل في نظر «هيجل» وأتباعه كل شيء حتى الافكار الكلية، والمناهج الفلسفية فان لنا أن نسأل الماركسية حينئذ :

هل يشمل هذا القانون « الفكر الماركسي » نفسه والاصول الديالكتيكية نفسها أولاً ؟

فان أجاب بالاثبات ، واعترف بأنه توجد في بطن الفكر الماركسي ، والاصول الديالكتيكية فكرة اخرى يضاددها ويصارعها من داخلها ومن ثم يقع الصراع بينه وبين هذه الاصول حتى يغلبها، ويقضي عليها، ويثبت خلافها أو أكمل منها، فان ذلك ينجر الى انتحار الماركسية بيديها اذ عندئذ تتحول الاصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم الى اضدادها وهذا يعني بطلان هذه النظرية، وانهدام ما قامت عليه من القوانين والاسس ، فانه اذا تحولت الاصول الديالكتيكية الى اضدادها تصير النتيجة تبدل المادية الى الميتافيزيقية ، والحركة الى الجمود ، والصراع الى التوافق، الى غير ذلك .

وان أجاب بالنفي ، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات وتبدل الشيء الى ضده للاصول الديالكتيكية كان ذلك نقضاً للقانون الذي طلع به الماركسيون وخرقاً لقواعدهم التي يجب أن تعم ولا تتخصص أو تتوقف في نقطة .

وبعبارة أخرى: ان صدق على « الفكر الماركسي » انه «تز» وصدق على ما يبعث من داخله ويصارعه في صميم ذاته انه « انتى تز » فما هو « سنتز » الذي سيؤول اليه هذا الصراع ، وينتهي اليه هذا النضال . ؟

فان حاولوا استثناء « الفكر الماركسي » عن القانون لزم من ذلك نقض

الاصول الديالكتيكية وعدم شموليتها .

ان الماركسية ترى ان النظام الاشتراكي هو النظام الافضل التي ستتحول اليه جميع المجتمعات البشرية بعدما يقع فسي داخلها من الصراع والنضال بين البرجوازية ونقيضها ولنفترض ان المجتمعات البشرية انتهت الى مثل هذا النظام، ولكننا نتساءل: ان الاشتراكية ستكون حينئذ بمثابة «تز» فما هو «انتي تز» الذي ستفرزها الاشتراكية من داخلها، وما هو « سنتز » الذي يجب ان يتبدل اليه بعد الصراع؟ هل ستوقف الحركة هنا وتنتهي مقولة تز وانتي تز وستنز في هذه النقطة أم تستمر؟

فان توقفت - هنا - كان نقضاً للقاعدة التي ادعى الماركسيون شموليتها وعموميتها لكل شيء ولكل فكر، وان استمرت فما هو سنتز بعد الاشتراكية؟ لقد كان على اتباع ماركس و أنصار مذهبه أن يجيبوا على جميع هذه التساؤلات المحرجة، ولكنهم يمرون عليها كان لم يسمعوا بها، فراراً من نتائجها السلبية على نظريتهم .

* * *

٦- التلاقى ، التركيب ، الانتاج

ان الماركسية تتصور ان رضى التكامل وتولّد الانواع الجديدة في عالم الطبيعة يدور حول الامور التالية :

- ١ - وجود الشيء نفسه وتحققه بالذات .
 - ٢ - الصراع المنبعث من داخله .
 - ٣ - انتاج نوع جديد في ظل الصراع المذكور .
- فعلى ذلك - هناك - أمور ثلاثة يقوم التكامل على أساسها هي: وضع الشيء

والصراع الداخلي ، ثم تولد نوع جديد .

وهذه الاطروحة - لو صحّت في بعض الامثلة والموارد التي يذكرها الماركسيون في مؤلفاتهم مثل قصة البيضة ، والنواة فانها لاتصح في كثير من الموارد التي يقوم التكامل فيها على أساس أمور أخرى .

فان أساس حصول الكيفيات الجديدة في كثير من الموارد مبنية على الامور

التالية :

١ - تلاقى الشيتين أو الاشياء .

٢ - حصول التركيب بعد التلاقي .

٣ - تولد نوع جديد من هذا التلاقي .

ويمكن أن تلمس هذه الحقيقة في الامثلة التالية التي امتلا بها وبأمثالها كتب

الكيمائيين والاجتماعيين .

١ - الماء مثلا يحصل من تلاقى عنصرى الاوكسجين والهيدروجين

تحت شرائط خاصة من الحرارة والضغط ثم التركيب والتمازج بينهما وثم يتولد شىء جديد هو الماء .

وكذا الملح فانه يتحقق بتلاقي عنصرى الصوديوم والكلور ، ثم التركيب

بينهما تحت شرائط خاصة ، ثم يتولد ما يسمى بالملح .

وهكذا كل المتركبات الكيمائية فانها تتألف من تلاقى عنصرين او اكثر

ثم التركيب والتمازج بينها ، ثم يتولد شىء جديد .

فليس ها هنا اثر من تز وانتي تز والعبور من قناة الصراع للوصول الى

محطة «سنتز» .

٢ - ان الخلية البشرية الاولى لا يتحقق تواجدها وتكاملها على الاساس الذي

يصور الماركسيون بل تنشأ هذه الخلية من تلاقى حويمن الرجل مع بويضة

الانثى ثم بعد التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية الحية. وعلى هذا الاساس فان الاشياء في عالم المركبات الكيمياوية وفي مجال الخلية البشرية تتولد على اساس تلاقي العناصر المتنوعة والتركيب بينها ، ثم حصول كيفية جديدة لا «الوضع» ثم «التصارع الداخلي» ثم «الانتاج» اى تز و انتى تز وستنز او الاثبات ثم النفي ثم نفي النفي .

٣ - ان الذرة - كما يوضح لنا علم الذرة - لا تقتصر عن ما ذكرناه فى المركبات الكيمياوية ، فلا نجد للمراحل الثلاث التي تسديها الماركسية اى اثر فيها ، بل هناك ذرات تتوالف ، وتدور حول محور واحد الى ان تنفصل عن محورها ، وتتركب مع الذرات الاخرى ، وينشأ نوع جديد .

فالتكامل والتوالد فى العالم بني على اساس التآلف والوثام والتمازج والتعاشق لاعلى اساس التنازع والنضال والتصارع وكان الفكرة الاجتماعية التي كانت تعتنقها الماركسية هى التي دفعتها الى اختلاق مثل هذا التفسير فى عالم الطبيعة والمادة مع ان كل من له المام بالعلوم الكيمياوية وعلم الاحياء يجد ان اساس التكامل وتولد الانواع والكيفيات الجديدة يقوم على اساس التجاذب لاعلى التخالف ، على اساس الوفاق لاعلى اساس الصراع .

وما ذكرناه من الامثلة ليس سوى نماذج واضحة فى هذا المجال ، ويمكن الوقوف على امثلة ونماذج اكثر بالخوض فى العلوم الطبيعية .

* * *

٧ - الحركة فى ظل عامل خارجى

تصر الماركسية على الزعم بان التكامل يقوم على نهج خاص وذلك هو ان التكامل نتيجة عامل داخلي وهو «الصراع الداخلي» بين الشئ ونقيضه الذى

ينجر الى انقلابه الى شيء آخر من دون تأثير اي عامل خارجي وتدخله وتأثيره
واذا رأى تدخل عامل خارجي فى تحقق التكامل سمي ذلك بالشروط المساعدة
للعوامل المؤثرة ، وبذلك يحاول الفرار من النقوض التى ترد عليه في هذا
المجال .

غير ان هذا النوع من التحليل يشبه رأى وتحليل من اغمض عينيه وتجاهل
كيفية تحقق التكامل في الموجودات الحية ، وفي المجتمعات البشرية ، فان
الرشد والتكامل في هذه المجالات يتم دائماً في ظل عامل خارجي .
ان المعلومات الحديثة المتوفرة عن كيفية التحولات الحاصلة فى عالم
الكيمياء قد قضت على زعم الماركسية هذا ، فانها قد اثبتت ان النظام المفتوح^(١)
لا يتكامل ولا يتحرك الا بتأثير عوامل خارجية .

فالنبات والحيوان والانسان التى هي من قبيل الانظمة المفتوحة لا تتكامل
الا عن طريق الاستعانة بالعوامل والمؤثرات الخارجية كالشمس والقمر ،
والهواء ، وغيرها .

والانظمة المفتوحة عبارة عن تلك الموجودات التى لها علاقات وروابط
مع ما يقع خارج ذواتها ، فهي تأخذ ما تحتاج اليه من الطاقات اللازمة ، والمواد
الغذائية من الخارج ، ثم تمسك ما ينفعها ، وتدفع الفاضل ، والزائد .
فالحلية النباتية - مثلاً - غير مستغنية عن الخارج لتحقق نموها ورشدها
وتكاملها وانشطارها وهكذا غيرها .

(١) هناك نظامان فى الاشياء المادية الطبيعية على غرار ما فى الادوات الصناعية
نظام مفتوح ونظام مغلق : فالنظام المغلق مثل اسطوانة الغاز حيث لا منفذ فيه ، والنظام
المفتوح مثل سخانة الماء فى الحمام الذى له منفذ لخروج الماء كما له مدخل لدخول
الماء فيه فى النظام المفتوح يستعيد الشيء ما فقده باستمرار بخلاف النظام المغلق .

وعلى هذا الاساس فان الفعاليات الحيوية رهن بتأثير وتدخّل العوامل الخارجية ، ولذلك نجد الانظمة المغلقة المنطوية على نفسها كالببضة - مثلاً - لاتتكامل ولا تتمتع باية فعالية مادامت منغلقة على ذاتها ، غير متصلة بالعوامل والمؤثرات الخارجية .

فالشمس لكونها تتمتع بنظام مقفل منغلق لانستعين بغيرها ، ولا تستمد منه ما يجعلها في مسير التكامل ، لانرى فيها أي أثر للتكامل ، بل هي سائرة نحو الشيخوخة والاهتراء - كما ثبت في القانون الثاني للديناميكا الحرارية لانها تحتوى على طاقات محدودة تنفذ شيئاً فشيئاً من دون ان تقدر على ان تعوض ما يزول بعوامل خارجية .

وبهذا تبين ان التكامل ليس لاجل الصراع والنضال الداخلي من دون تأثير ودخالة عامل خارجي بل هو لدخالة عامل خارجي .

نعم وجود « القابلية للتغير » في ذات الشيء كالحبة - مثلاً - شرط اساسي لتحقيق التكامل ، الا ان العامل المؤثر ليس هو القوة ، والقابلية ، بل هناك عوامل خارجية كالشمس ، فللشمس والمواد السكرية اثر خاص في تكامل الحبة الى الثمرة .

وعلى ذلك فما ادعته الماركسية من ان التكامل انما هو نتيجة الصراع في جوهر الشيء وذاته تجاهل للعلّة الواقعية ، وتنكر لتأثيرها ، واسناد للامر الى ماله دخالة ضعيفة لدخالة اساسية .

وعند ما تطرح هذه الاسئلة على الماركسيين يجيبون بأن تأثير الشمس وغيرها من العوامل الخارجية مثل تأثير حرارة بدن الطير في تبدل الببضة وتكاملها الى فرخ ، اي انه شرط معد للتكامل وليس عاملاً مؤثراً .
وأنت خبير بأن القياس هنا ، قياس مع الفارق فهل يمكن ان نعتبر تأثير

التربة بما فيها من المواد الأولية والشمس والهواء والغازات الجوية في نمو الحبة وتكاملها الى شجرة وثمره من قبيل تأثير الطير الام في تفريخ البيضة . فان العوامل المذكورة هي المكونة للانواع بحيث ترجع الثمرة - في الحقيقة - الى نفس تلك المواد .

* * *

٨ - تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي

ان المتتبع لاحوال المجتمعات البشرية وتاريخها يرى ان تبدل نظام اجتماعي فيها الى نظام اجتماعي آخر كان ولم يزل بتأثير وفعل عوامل خارجية ، فان سقوط النظام الكسروي والقيصري في ايران والروم لم يكن الا بتأثير العامل الاسلامي لابتأثير الصراعات الداخلية كما ان سقوط الفراعنة وغيرها من النظم كان لاسباب خارجية مماثلة .

هذا في قديم الزمان ، واما في العصر الحاضر فان ماجرى ووقع في بلاد المنظومة الاشتراكية والشيوعية خير دليل على تأثير العامل الخارجي في قيام الانظمة الاشتراكية والشيوعية فيها .

فان هذه الانظمة قامت في هذه البلاد وانضمت هذه البلاد الى قطب الاتحاد السوفيتي بسبب تدخل الاتحاد السوفياتي عسكريا فيها بدليل انها كانت لاتزال في دور الطفولة من حيث النظام الرأسمالي ولم يحن بعد وقت الانقلاب الشيوعي فيها .

ان النظام الشيوعي لم يقم في هذه البلاد بسبب التناقضات الداخلية بل بسبب التدخل العسكري السوفياتي فيها صريحا وفي وضوح النهار وهي حقيقة لا يشك فيها من وقف على مجريات الاحداث في الساحة العالمية وما وقع في الحرب العالمية الاولى والثانية .

وافغانستان الجريحة والمحتلة من قبل القوات الروسية الغازية أحدث شاهد وأقوى برهان على مثل هذا الامر .

* * *

٩ - القوى المتنوعة تكمل بعضها بعضاً

ان الاصل الماركسي في التناقض يقوم على أساس (أوبالاحرى على تصور) ان القوى المختلفة المتنوعة ينفي بعضها بعضاً ، فيتبدل الشيء عبر هذا التخاصم الى نوع جديد ، مع ان الواقع في عالم الخارج يكشف لنا عن ان القوى المتضادة تكمل بعضها بعضاً ، وتعدل بعضها الاخر ، لا ان البعض ينفي الاخر ويقضي عليه بالمرّة ، ويحل محله كاملاً .

ونمثل لهذه الحقيقة بالانسان الذي نعرفه أكثر من غيره من الكائنات . فالانسان ينطوي - كما نعرف - على سلسلة من الغرائز السفلى، وسلسلة اخرى من الغرائز العليا .

والغرائز السفلى كالشهوة ، وحب الذات وحب المال، والغضب ، وما شاكل ذلك تجره الى الانسياق نحو الميول الجنسية، وتحصيل العجاة والمقام من أي طريق اتفق .

وهذا النوع من الغرائز يشكل قسماً من جانبه الروحي ، ولاشك في انها مفيدة بل وضرورية لحياته وبقائه، اذ لولاها لانقرض النوع الانساني، واستحال استمرار الحياة البشرية .

غير ان الكيان البشري ينطوي كما قلنا على غرائز عالية في قبال تلك الغرائز ، كالميل الى الحق والرغبة في العدل ، وحب الاخرين، وتعشق الكمال والجمال وغير ذلك وهي غرائز عجنت بحقيقة الانسان وطبيعته وجوهره عجنا لا ينفك عنه .

فلكل هذه الغرائز دخالة كاملة في تكوين شخصية الانسان الكاملة بحيث لو فقدوا واحدة منها لاصبح انساناً ناقصاً .
غير ان هذه الغرائز لاتفني شيئاً من الغرائز الاخرى بل تعدلها ، وتجعلها في حجمها المناسب ومسارها الصحيح ، وبالتالي ينشأ من تلاقي هذه الغرائز السافلة وتلك الغرائز العالية وتركيبها الانسان الكامل المعتدل في خلقه ومواقفه ، السوي في عقله وشخصيته .

وعلى ذلك لا يصح مايقوله الماركسيون "من ان تكامل الشيء ناشيء من الصراع الداخلي في جوهر الاشياء عامة ومن نفي الثاني للاول بل الحقيقة الساطعة هي ان القوى المختلفة المتنوعة يكمل بعضها بعضاً ، ويعدل بعضها الاخر .

* * *

١٠ - دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة

تعتمد الماركسية في تفسيرها للكون ، ولمايقع في المجتمعات البشرية من تحولات ، على مبدأ « الصراع الطبقي الداخلي » ، فتزعم ان ذلك الصراع هو العامل الوحيد في بناء المجتمع البشري وحضارته العلمية والاخلاقية والفنية ولكنها غفلت عن ان الصراع الطبقي - على فرض تأثيره - ليس الا أحد العوامل في هذا المجال ، فثمة عوامل اخرى لايقصر تأثيرها عن تأثير عامل الصراع الطبقي الداخلي ان لم تكن أقوى منه ، وهي عوامل روحية موجودة في النفوس الانسانية قاطبة ، وقد كشف عنها علماء النفس في بحوثهم ودراساتهم عن الشخصية الانسانية وهي عبارة عن :

١ - غريزة حب الاستطلاع .

٢ - غريزة حب الخير .

٣ - غريزة حب الجمال .

٤ - غريزة التدين .

ولقد كان لكل واحد من هذه الغرائز أثره البالغ في انتعاش الحضارة الانسانية ، وتقدمها ، ونموها في مختلف الابعاد .

فقد تجلّى « حب الاستطلاع » الذي يتمتع به كل انسان في الابحاث والدراسات وتأليف الكتب والتحقيقات العلمية ، وتحت تأثير هذه الغريزة ظهرت العلوم ، وانطلق المكتشفون والمخترعون يسدرسون ، ويبحسون ، ويتعمقون في الظواهر الطبيعية ، ولا يحدوهم - في ذلك - الاحب الاستطلاع والاطلاع على الحقائق ، والوقوف على الاسرار ، متحملين في هذا السبيل كل عناء ، وتعب .

وقد تجلّت غريزة « حب الخير » في الاعمال الخيرية مثل تأسيس الجمعيات الخيرية، وتشيد المؤسسات الانسانية، وتقديم الخدمات والمساعدات المجانية للمحتاجين وغير ذلك. كما ان على أثر هذه الغريزة مال الانسان الى كل نبيلة ، وكره كل رذيلة ، وأحب كل انسان طيب وكره كل انسان شرير ، بل وظهرت القيم الاخلاقية التي لها آثار كبيرة وعظيمة في بناء المجتمع الانساني السليم .

وتجلّت غريزة « حب الجمال » في الاعمال الفنية الرائعة ، وعلى أثر هذه الغريزة ظهرت المعماريات الانيقة ، وأنواع الفنون الجميلة، والابداعية.

وتجلّت غريزة « التدين » في ظهور كل مظاهر التعبد والخشوع لله ، واقامت - على أثر هذه الغريزة - المعابد وشيدت الهياكل ، وانشدت القصائد الدينية، بل وكان لهذه الغريزة تأثير كبير في وقوع الانتفاضات الشعبية العظيمة.

ولم ينحصر ظهور كل هذه التجليات المتنوعة لتلك الغرائز بمنطقة دون

أخرى ، أوجماعه بشرية دون جماعة بشرية ثانية ، بل نجدها في كل دورة من أدوار التاريخ البشري ، وكل نقطة من نقاط الارض حطت للانسان فيها قدم ، وليس ذلك الا لملازمة مبادئها (وهي تلك الغرائز الاصيله الاربع) للانسان دائماً وأبداً .

ان لكل واحد من هذه الغرائز أثراً بالغاً في بناء جانب من جوانب الحضارة الانسانية ، وتحقق تطور عظيم وعميق في ناحية من نواحي الحياة البشرية . وهي بالتالي متعاونة فيما بينها لبناء الحضارة الانسانية ، فهي أشبه بفنيين من ذوي الاختصاصات المختلفة الذين يتعاونون لبناء قصر جميل المنظر ، منسق الأركان .

فما اتفه قول مار كس بأن «الصراع الطبقي» هو العامل الوحيد والاساسي لجميع التطورات والتحويلات الاجتماعية والفلسفية والفنية والعلمية وغيرها ، فهذا الكلام أشبه بمن يريد تفسير زلزال عظيم يهبوط صخرة من قمة جبل .

* * *

١١- الاسباب المتنوعة للتحويلات الاجتماعية

تصر الماركسية على ان تفسر جميع التحويلات الاجتماعية في الحياة الانسانية وكل تغيير لنظام اجتماعي الى نظام اجتماعي آخر بالاصل الديالكتيكي المزعوم وهو : « الصراع الطبقي » في حين أن ما وقع ، أو وقع ، في حياة البشر من تحولات وتطورات لها مناشيء وعوامل أخرى غير ما ذكره ، وتوضيح ذلك ان التحويلات المؤدية - في الاغلب - الى تأسيس الانظمة السياسية أو تغييرها تنوع الى ثلاثة أنواع :

النوع الاول : ما يقع بواسطة بعض الطغاة الذين يعمدون الى التوسل

بكل وسيلة وحيلة للحصول على السلطة على الناس بحجة انهم أولى من غيرهم بالحكم والسلطان، لما يتمتعون به من قوة ومال وعشيرة، فلا يدفعهم الى ايجاد مثل هذه الاوضاع الدافع حب الجاه والمنصب، وحب الذات، والشهوة وهم بالوصول الى مآربهم ومطامعهم في الحكم والسلطان يرضون رغبتهم، ويشبعون جوعهم الى السلطة، ويروون عطشهم الى الشهوة والشهرة .

ويوجد في مقابل هذا الفريق فريقان آخران، الفريق الاول: المحرومون المسلوبوا الحقوق الذين ينهضون في وجه الحكام، ويثورون على أنظمتهم السائدة لانقاذ حقوقهم، ودفع الحرمان عن أنفسهم، ويقع التصارع والتنازع بينهم وبين تلك الاجهزة الحاكمة، وينتهي أحياناً بانتصار المحرومين، وأحياناً بهزيمتهم، لقوة الحكام وضعف وسائل المحرومين، وهذا هو النوع الثاني من التحولات الاجتماعية التي لها عامل آخر يختلف عن النوع الاول . وفي هذا النوع يكون للعامل الاقتصادي دور بارز في اشتعال الثورات وقيام الكادحين من العمال والفلاحين وغيرهم من المحرومين في وجه الحكام وأرباب السلطة والمال والعمل .

الفريق الثاني وهم : الذين لا تدفعهم الى مقاومة الحكام، والثورة على الانظمة القائمة، الا الدوافع الانسانية النبيلة مثل حب العدل والحق وحب النوع الانساني والرحمة وغيرها من الغرائز الانسانية العالية^(١)، فهم يندفعون تحت تأثير هذه الدوافع - الى الثورة على الحكام الجائرين الذين يجورون ويظلمون، وينهبون الثروات، ويهدرون كرامة الانسان دون أن يكونوا في ثوراتهم ودعواتهم مدفوعين بأي دافع شخصي، ودون أن تكون نهضتهم لتحقيق أي مكسب لانفسهم .

(١) هذا اذا لم نأخذ في الاعتبار التكليف الالهي لهم .

ويتألف هذا الفريق في الاغلب من الانبياء العظام ومن سار على نهجهم من العلماء والمصلحين .

فهذا هو النبي العظيم «ابراهيم الخليل» في وجه «نمرود» لانه تمرد وتفرعن واتخذ عباد الله خوفاً ، ومال الله دولا ، وعاث في الارض فساداً .

وهذا هو النبي العظيم « موسى الكليم » ينهض في وجه فرعون ، لانه عبّد الناس ، واستغلهم ، وقتل الرجال واستحيا النساء ، واستضعف شعبه ، وعلا وطني في الارض .

وهذا هو رسول الله ﷺ - خاتم النبيين وهو من أعز قبيلة في العرب ، وهو تلك الشخصية المكرمة المحترمة يقوم في وجه الاصنام وأصحابها ، ويثور على طغاة مكة بل وكل الطغاة والمستكبرين حاملا الى البشرية جمعاء ، رسالة الاسلام الالهية التي هي رسالة التحرير والخلاص ، والسعادة والفلاح .

وقد تحمل جميع هؤلاء الرسل العظام في طريق دعوتهم وقيامهم أشد أنواع الاذى والعذاب من قومهم والطغاة في عصورهم دون ان يدفعهم الى ذلك اي دافع غير الدافع الانساني والمسؤولية الالهية الملقاة على عاتقهم ، ومن دون ان يكون الدافع لهم هو تعرض مصالحهم الشخصية للخطر بل كان العامل المؤثر هو المسؤولية التي تحملوها من جانب الله اولا ، ومن جانب ضمائرهم ثانياً ، ولهذا نرى المجاهدين المسلمين في صدر الاسلام عند ماسئلوا عن علة اقدمهم على فتح ايران اجابوا قائلين :

«الله جاء بنا وهو بعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد الى

عبادة الله ، ولنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا الى

سعتها ، ومن جور الاديان الى عدل الاسلام»^(١) .

وهكذا لا يندفع هذا الفريق الى مكافحة الانظمة السائدة واحلال أنظمة اخرى مكانها الا بدافع انساني وآلهي لاقتصادي وطبقي .

اذن فالاسباب الداعية الى الثورة ، والباعثة على مكافحة الحكام ، وقلب الانظمة وبناء مجتمع انساني جديد لا تنحصر في مذكرته الماركسية من الصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية بل هي :

اما العامل النفسي المنحرف المتمثل في حب الذات والمال ، والشهرة ، والسلطان .

واما العامل الاخلاقي والروحي المتمثل في غريزة حب العدل والقسط ، والرحمة على البشر ، أو المسؤولية الالهية المتمثلة في الرسائل السماوية .

ولا يمكن مع ذلك انكار أن للعامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي دوراً في وقوع طائفة من التحولات وليس جميعها .

* * *

١٢ - دور الصراع الداخلي في ظهور التنوعات

ان الهدف من طرح قانون «الصراع الطبقي» في المادية الديالكتيكية هو تفسير ما للكون من الكمالات والعمليات ، من هذا الطريق وبالتالي ادعاء ان للصراع والتناقض دور البناء والخلاقية في الطبيعة ، فكل ما يبدو للعيان في الطبيعة من الكمال والتنوع ناشيء من التضاد والصراع الداخلي ، فهو بمنزلة العلة الفاعلية (أي معطي الوجود) في الفلسفة الالهية . وهنا لا بد لنا من الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة ، والوقوف على مدى دور التضاد والصراع الداخلي في ظهور الانواع والكمالات في صفحة الطبيعة ، فنقول :

لاشك ان للتضاد دوراً هاماً في الامرين التاليين :

١ - حدوث جمال الطبيعة وتنوعها ، فلو لا وجود عناصر مختلفة ، وطاقت متنوعة فى الكون والطبيعة لم يكن من الجمال المشهود الان أي اثر أو خبر ، أي لو كان فى العالم عنصر واحد او طاقة واحدة لبقى العالم على صورته البسيطة البدائية .

٢ - ازالة الفعليات السابقة ومحوها وتجريد المادة عن الفعلية الاولى ، وهذا هو المشاهد فى التضاد الخارجى بلا اشكال ، فلو لم يكن للنار ضد من الماء او الريح او غيره لبقيت المادة اسيرة فى قبضة الصورة السابقة ، غير ان ورود الضد عليه ، أوجب انخلاع المادة عن الصورة السابقة ومثله التضاد الداخلى ليس له الاخلع المادة من الفعلية السابقة ، فالبيضة - حسب فرض ماركس - بما انها تحتوى على تناقض داخلى فان هذا التناقض والصراع يوجب تحرير مادتها عن الصورة السابقة .

غير ان الماركسية تدعي أمراً زائداً على هذا وهو دور الخلاقية للصراع والتناقض وهذا ما نبهت عليه فى المقطع التالى :

١٣ - هل للتضاد دور الخلاقية للفعليات ؟

ان الماركسية تدعي ان للتضاد دوراً آخر مضافاً الى هذين الامرين وهو دور الخلاقية ، واليك تحليل هذه النقطة من فلسفتهم فنقول :

ان الماركسية تصر على ان للتضاد الداخلى دور الخلاقية بمعنى انه هو السبب فى ظهور الفعليات والكمالات الجديدة، وان للتضاد والتصارع الداخلى اثراً مباشراً فى ازالة ومحو صورة البيضة عن مادتها ثم افاضة صورة الفرخ على تلك المادة فهو اذن ، بمنزلة العلة الفاعلية عند الالهيين .

والسؤال المطروح هنا هو: بأي دليل جنح ماركس وانصاره الى هذا الرأى ، واعطوا للتضاد الداخلى مثل هذه المنزلة اعني دور الخلاقية بمعنى ايجاد الصورة

الجديدة ، والكيف الجديد .

أوليس ذلك لان الماركسيين لا يرون لظهور الصور والعمليات الجديدة علة أخرى .

أجل ان دافع الماركسية الى اتخاذ مثل هذه الفكرة ليس الا اتخاذها موقف مسبق في تحليل الظاهرة الكونية وعملياتها، فانها اذا اتخذت المادة أصلاً، وأنكرت وجود كل العوالم غير المادية، نظرت الى العالم من زاوية هذه الفكرة الخاصة فلم تجد ما يصلح لاسناد ظهور العمليات اليه غير «الصراع والتناقض الداخلي» في جوهر الاشياء فاعتبرته علة مفيضة للعمليات وسبباً بناءً للكمالات ، فأقامته مقام العلة الفاعلية في الفلسفة الالهية .

ترى هل يصح لمن يحاول تفسير الكون بموضوعية وجدبة أن يعتمد على مثل هذه الفكرة التي لا دليل له عليها سوى الموقف المسبق ؟ !

وهانحن نلفت نظر القارئ الى أمرين لا ثبات عدم كفاية التضاد الداخلي لظهور ما في الكون من الحركات والتنوعات والتوجه نحو الكمال تاركين التفصيل الى محله :

الاول/ ان المادة - في حركتها - تتوارد عليها فعاليات جديدة ليست من سنخ المادة، كالشعور والادراك والمشاعر النفسانية التي برهن العلماء في الفلسفة الاسلامية على تجردها عن المادة، فما هو العلة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يمكن أن نعتبر «الصراع الداخلي» علة لظهور الارواح والنفوس والحالات الروحية والنفسانية^(١)؟ والمادي وان كان ينكر كل شيء يتصور وراء المادة ، الا انه لا قيمة لانكاره بعد اطباق الادلة الفلسفية والتجارب العلمية على وجود تلك العوالم والحقائق في ما وراء الطبيعة والمادة .

(١) وقد عرفت بعض الادلة على تجرد الروح عن المادة فلاحظ من هذا الكتاب .

الثاني/ انه سيوافيك في مبحث « الحركة الجوهرية » ان الحركة ليست جارية في سطوح الاجسام، وظواهر الطبيعة وقشورها بل هي نافذة الى أعماقها وصميم جوهرها، فالكون بأعراضه وجواهره متحرك غير ساكن وماهو متحرك ذاتاً وجوهرأ يجب أن يكون له محرك من غير نفسه اذ لايمكن أن يكون ذلك المحرك هو نفسها ، لانه يستحيل أن يكون الشيء المتحرك محركاً لنفسه لان الحركة من مقولة «الانفعال»، والمحركة من قبيل « الفعل » ، وهما لايجتمعان في شيء واحد ، لان ملاك الاول هو : الفاعلية والاختية ، وملاك الاخر هو : المالكية ، والاعطائية ، ومن هنا يكون اقامة « التضاد الداخلي » مكان العلة الفاعلية أشبه بالهزل .

بل سيوافيك ان معنى الحركة الجوهرية ونتيجتها فوق هذا الذي ذكرناه من كون المادة متحركة ومحتاجة الى المحرك، بل ان معنى الحركة في الجوهر هو كون الطبيعة ذات وجود سيال مستمر ونابع كنبعان الماء من منبعه ، وجريان الزمان وتصرفه ، فعالم المادة - على ذلك - أشبه شيء ^(١) بالوجود والتحقق من جانب والانعدام والفناء من جانب آخر ، وماهذا شأنه يحتاج الى علة فاعلية تضيء عليه الوجود في كل آن وحين ^(٢) .

١) انما عبرنا بقولنا أشبه لان الطبيعة المتصرمة الماضية وان كانت غير موجودة في القطعة اللاحقة غير انها موجودة في ظرفها ومحلها ، ولايمكن سلب الواقعية عن شيء بعد تحققه في ظرفه بنحو الاطلاق ولاجل ذلك يقول الالهيون «المتدرجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر» .

٢) وسيوافيك تفصيل هذا البحث عند دراسة الاصل الثاني من الاصول الديالكتيكية وهو « الحركة » .

٤١- الاصول الديالكتيكية لاستلزم الالحاد

ان الاصول الديالكتيكية التي طرحها الفيلسوف الالماني « هيغل » لم يهدف من ورائها الالحاد ، وانكار العوالم الغيبية وراء المادة ، ولكن تلميذه « فورباخ » هو الذي استنتج منها « الالحاد » ورتب عليها انكار الخالق حيث تصور ان العالم بما فيه من « الصراع الداخلي » وان المادة بما تحتوي من الجدلية والتضاد يمكن أن يفسر تحول المادة وتكاملها من جانب نفسها، ومن دون الحاجة الى أي عامل خارجي !! مع ان الالهي و المادي سواء تجاه هذه الاصول ، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبية ووجود الخالق يستلزم نفي هذه الاصول ولا اثبات هذه الاصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية .

فان هذه الاصول - على فرض ثبوتها - لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمة في الطبيعة تنجر الى ظهور تنوعات ، وكمالات في المادة .
فليس وجود هذه الاصول في عالم المادة والطبيعة دليلاً على عدم وجود يدغيبية وراء العالم المادي، أو وجدت فيه هذه القوانين، وأرست فيه هذه السنن.
فان الاصول الديالكتيكية الاربعة لا تتجاوز عن كونها شرحاً وتوضيحاً للنظام السائد في داخل المادة ، فهي مثل آلاف القوانين والسنن المكتشفة بواسطة العلماء والاختصاصيين في دراسة الطبيعة وغيرها ، أو ليس هذا النظام وهذه السنن تدل على ان هناك وراء هذا الكون قوة عليا شاعرة عاقلة قد أرست هذه الاصول والقوانين والسنن ، وأودعت في المادة هذا النظام الخاص دون غيره، اذ أن انفجار المادة كان من المستحيل - لو تم عفواً وبدون تدير علوي - أن يكون مولداً لتلك الاصول .

هذه هي أبرز النقاط والمآخذ على هذا الاصل (وهو صراع المتناقضات) وتفسير تنوعات الطبيعة بها، وثمت مأخذ اخرى كثيرة اعرضنا عن ذكرها هنا.

حركة المادة

ومفاد هذا الاصل هو أن كل شيء في هذا الكون خاضع للتطور والسيرورة، أي ان كل شيء يتحرك ويتبدل في هذا الكون من أصغر الصغريات الأولية الى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة ، ويدعي اصحاب الديالكتيك انهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة حالة حركة وتغير دائمين .

قال « ستالين » : « ان الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية لايعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود ، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين، حالة تجدد وتطور لاينقطعان ، ففيها دائماً شيء يولد ، ويتطور، وشيء ينحل، ويضمحل ، لهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر الى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض ، ومن حيث تكيف بعضها لبعض بصورة متقابلة ، بل ان ينظر اليها ايضاً من حيث حركتها من حيث تغييرها وتطورها من حيث ظهورها واختفائها » (١) .

وقال « انجلز » : « ينبغي ان لاننظر الى العالم وكأنه مركب من اشياء ناجزة، بل ينبغي ان ننظر اليه وكأنه مركب في ادماغتنا . ان هذا المرورينم عن تغير

لا ينقطع من الصيرورة والانحلال ، حيث يشرق نهار التقدم في النهاية ، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات الموقنة الى الوراء»^(١) .
وقال مؤلفوا كتاب المادية الديالكتيكية في شرح هذا الاصل في الصفحة : ٩٠

كل شيء يتحرك ويتبدل في هذا العالم (من أصغر الصغريات الاولية الى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة) . وفي الكائنات الحية يحدث تبادل مستمر للمواد، انها تتفاعل مع الوسط المحيط بها، والارض التي نعيش عليها تدور حول محورها وتتم دوارنها حول الشمس، والشمس ذاتها ليست ثابتة، انها تسبح مع مجموعتها الكوكبية الدائرة حولها، في الفضاء الكوني، والكيان الذي يتألف منه الشمس يشبه الاعصار الناري الهائج الجامح باستمرار. كل جسم يتكون من ذرات تتحرك باستمرار، وكل ذرة تعج بالحركة الداخلية .

ففي الغشاء الخارجي للذرات تتحرك الاليكترونات، أما في النواة فتتحرك البروتونات والنترونات بسرعة كبيرة .. وحركتها لا تقتصر على مجرد الانتقال من نقطة الى اخرى في النواة ، بل تشمل كذلك تحول بعضها الى بعضها الاخر بذبذبات مذهلة .

ان الحركة ليست حالة عرضية للمادة ، وليست شيئاً ما منفصلاً عن الخصائص الاساسية للجسام المادية ، وليست شيئاً ما خارجياً بالنسبة اليها ، والاشياء لا تكون في الحال التي هي عليه الا بفضل الحركة الملازمة لها ، فالمجموعة الشمسية لاتبدو جسماً مادياً نوعياً الا لان جميع الكواكب التي تشكلها تتسم بحركة معينة، ملازمة لكل كوكب منها».

نظرة عابرة الى ناموس الحركة

ان حركة المادة ليست امراً اكتشفه «ماركس» «وانجلز» وسبقا فيها الاخرين ، بل هي حقيقة ساطعة يقف عليها كل انسان مدرك ، تعامل مع الطبيعة منذ طفولته والى آخر لحظة في حياته .

فالفلاح - مثلا - يرى كيف ان البذرة التي يدفنها في التربة تفتح ثم تنبت ثم تصبح شجيرة ، ثم شجرة كاملة مثمرة ، وبالتالي يرى - بعينه - كيف تطرأ عليها الحركات التطورية المتتالية ، وتتحول من حال الى حال ، ومن شكل الى آخر .

بل الانسان اذا لاحظ نفسه ، رأى بام عينيه كيف تتوارد عليها التطورات والتحويلات المستمرة من طفولة الى شباب الى كمال ثم الى شيخوخة .
وبهذا يتبين ان مازعمه «ستالين» من ان الحركة التطورية حقيقة لا يدركها الا المادي خاصة ، وان الالهيين الميتافيزيقيين ينظرون الى الكون على انه شيء جامد وساكن لاحراك فيه محض كذب وافتراء على الالهيين .

ولا غرو فهذا هو دأب الماركسيين الذين يتبعون الاصل الميكافيلي القائل «الغاية تبرر الوسيلة» فانهم لم يكذبوا في هذا المقام فقط بل غلطوا وكذبوا في بقية اصولهم ، حيث ادعوا بأنهم هم الذين اكتشفوها في حين نجد لها أبحاثاً في الفلسفة الاغريقية ، كما نجد ان الفلاسفة الاسلاميين القدامى قد ذكروا هذه الاصول وبحثوا فيها في مؤلفاتهم وبينوها بأفضل بيان .

فهاهو الفيلسوف الاغريقي «ارسطو» قد استدل على وجود الخالق الصانع بـ : «الحركة» الموجودة في الطبيعة ، وقال بأن كل حركة لا بد لها من محرك غير متحرك ، وقد عرف هذا البرهان باسمه في ما بعد ، ونقل عنه في

المؤلفات الفلسفية^(١) .

ومع ذلك كيف يدعي الماركسيون انهم هم الذين وقفوا على قانون الحركة، ولم يسبقهم اليه أحد؟!!

كيف يدعون ذلك وهاهو الفيلسوف الاسلامي الكبير «ابن سينا» والفيلسوف الالهي «صدر الدين الشيرازي» قد بحثا مسألة الحركة بتفصيل يقف عليه كل من راجع كتابي «الشفاء» لابن سينا و«الاسفار» للشيرازي ، الى غيرهما من كبار الفلاسفة والمتكلمين في كتبهم؟!!

بل صرح القرآن بوجود الحركة الذاتية^(٢) في الطبيعة حيث قال الله

سبحانه :

« وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب ، صنع الله الذي أتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون»
(النمل - ٨٨) .

وقال تعالى عن تطور السماء وتكاملها من الغازات الى ماهي عليه الان :

«ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض :

(١) وقد عزي ابن سينا الاستدلال بالحركة على الصانع الى الطبيعيين حيث قال في ص ٦٦ من ج ٣ من الاسفار : « والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لالى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول » .

وقال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية ص ١٤٧ .

ثم الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سييلا سلكه

وراجع الاسفار لصدر الدين الشيرازي ج ٦ ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) المراد من هذه الحركة هو الحركة في ذات الشيء لا في اعراضه وأطواره

وهذا هو مايسمونه بالحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها مفصلا عما قريب .

اثنيا طوعاً، أو كرها، قالتا أتينا طائعين» (فصلت - ١١)
 كما انه سبحانه وتعالى صرح بوجود هذه الحركة في الكائن البشري
 حيث يستعرض مراحل تخلقه مذ كان نطفة والى أن يصير انساناً كاملاً .
 اذ يقول سبحانه :

«ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين * ثم جعلناه نطفة
 في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه
 مضغه فخلقنا المضغه عظماً فكسونا العظام لحماً ، ثم
 انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (المؤمنون
 ١٢ - ١٤) .

افبعد هذه التصريحات بوجود الحركة في كل جوانب الكون من الذرة
 الى المجرة في القرآن الكريم ومؤلفات الالهيين العظام يصح أو يجوز
 لسائلين ورفاقه ان يتهموا الالهيين بانكار الحركة في الطبيعة والادعاء بأن
 الميتافيزيين يعتقدون بأن الطبيعة جامدة يخيم عليها السكون وكل شيء فيها
 ثابت لا يتغير ولا يتبدل وجميع هذه الدلائل تدل على انهم صرحوا بها قبل أن يجد
 ماركس طريقه الى الحياة .

نعم هناك مسائل في هذا الصعيد ربّما غفل عنها الماديون أو أسدلوا
 عليها ستاراً من الاهمال والاعغال لا بد من الاشارة اليها ، والا فنفس الاصل
 أعني أصل « حركة التطور » أمر مسلم بين الفلاسفة الاسلاميين عامة .
 واليك هذه الامور واحده تلو الاخرى :

* * *

أولاً - ماهى حقيقة الحركة ؟

لقد عرّفت الحركة بتعاريف مختلفة أسدّها وأصحها هو ما جاء في الفلسفة الاسلامية والالهية من ان الحركة عبارة عن « خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدرج » والقوة عبارة عن امكان الشيء وقابلية وجوده والفعل عبارة عن وجوده حقيقة .

فهذا التعريف يشمل كل انواع الحركة: الجوهرية منها والعرضية وحتى المكانية (الانتقالية) فان نواة البرتقال تنطوي على قابلية خاصة وهي قابلية أن تكون شجرة، في المستقبل، فاذا وقعت تحت التراب تحوّلت تلك القابلية الى الفعلية وبالتدرج تخرج من القوة الى الفعل .

وكذا الخلية الانسانية لها قابلية أن تتحول الى انسان كامل، فاذا تحركت هذه الاشياء نحو تحقق ما تنطوي عليه من الاستعدادات والقابليات فانها تكون - بالحركة - خارجة من القوة الى الفعل ومن القابلية للشيء الى الوجود الحقيقي له .

وهذا التعريف كما يصدق على الحركة الجوهرية للاشياء يصدق - أيضاً - على الحركات الانتقالية فان الجسم المتحرك في مكان، له قابلية الانتقال الى مكان آخر، فاذا أخذ بالحركة فقد أصبح بصدد ان تصير تلك القوة والقابلية الى الفعل، ولو بعامل خارجي .

وعلى هذا فان التعريف الذي ذكره الالهيون يشمل كل أقسام الحركة التي سنبينها في المستقبل .

وربما عرّفت الحركة في بعض الكتب بانها عبارة عن « كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان آخر » أو ما يقرب من ذلك مثل « كون الشيء بين

المبدأ والمنتهى» وما أشبه ذلك ، ولكن هذا التعريف لا يشمل الا الحركة الانتقالية وان كان التعريف الاخير أفضل من الاول^(١) .
الا ان التعريف الجامع الشامل لعامة أنواع الحركة هو ما ذكرناه .

* * *

ثانيا - الحركة قانون عام في المادة

ان الحركة التي صرح بها الفلاسفة الالهيون والاغارقة ، ولم نجد لها منكرًا إلا ما نقل عن زينون^(٢) اصل عام في عالم المادة خاصة ، لا في عالم

(١) ولكنه يشمل الحركة التوسطية دون الحركة القطعية ، والفرق بين الحركتين واضح لمن له العام بالفلسفة الاسلامية وعندنا أن الحركة الواقعية هي القطعية ، وأما التوسطية فهي أمر انتزاعي على خلاف ما ذهب اليه الحكيم السبزواري ، وما ذكرناه هو المأخوذ مما حقه الحكيم صدر المتألهين .

(٢) وهو الذي أنكرو وجود الحركة أى التغييرات المتسلسلة المتلاحقة السيالة، وزعم ان كل ما يسمى بالحركة، انما هو من قبيل الامور الدفعية الانبية المنفصلة بعضها عن بعض - حقيقة - وان كانت حسب الحس اموراً متصلة ، حتى انه أكد على ان حركة المسافر من أقصى الارض الى أقصاها ليست الاسلسلة من تغييرات دفعية تتخللها سكنات متعاقبة فلا تدرج فى الوجود .

من هنا يعرف ان الذى هو مدار البحث والنقاش بين مثبتى الحركة ، ومنكريها ، ليس هو نفس التغيير والتبدل فالمنكر للحركة معترف بالتغيير وشاهد له بعينه وحسه ، بل المدار فى النقاش هو ان هذه التغييرات هل هى سلسلة متسلسلة لا يتخللها توقفات وسكنات أو هى عبارة عن التغييرات الدفعية من دون أن يكون لها وجود سيال تدريجى والمنكر (مثل زينون) على الثانى .

وبذلك تعلم قيمة ما يقوله الماركسيون فى هذا المقام . فانهم خلطوا التغيير بالحركة وزعموا مساوقة التغيير للحركة ، ولأجل ذلك نرى انهم كثيراً ما يستعملون التغيير مكان -

الوجود بأسره لان الوجود أعم من المادة .

فلو كانت المادة ملازمة للحركة لم يعن ذلك ان الحركة تعم كل مسافي الوجود ، ول اجل ذلك نجد الفلاسفة الالهيين مع اعتقادهم بالحركة لايقولون بشمولها لعامة مافي الوجود . بل يقصرونها على « المادة » فحسب ، وما ينقل عن «هيراقليط» من انه لايمكن للانسان أن يسبح في ماء واحد مرتين وذلك بسبب التحول المستمر الذي يطرأ على ذرات الماء يصدق على الوجود المادي خاصة لاعامة الوجود الذي هو أعم من المادة وغير المادة ، ولهذا نجد هناك اموراً خارجة عن نطاق المادة ، وبالطبع خارجة عن نطاق قانون الحركة .

واليك فيما يأتي نماذج من هذه الامور :

(١) : القواعد الرياضية ، والقوانين الفيزيائية المحققة ، والاصول الفلسفية

المسلمة ، فانها جميعاً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل أبداً .

فقانون استحالة اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما ، أو احتياج المعلول الى العلة ، وغيرها من القضايا الفلسفية ، مثلاً قضايا ثابتة ، لا يجري عليها أصل الحركة الجاري ، في عالم المادة .

وكون هذه القوانين منطبقة على الامور المادية لا يعني ان نفس القوانين أمور مادية أيضاً ، فما أكبر الفرق بين نفس القانون ، ومورد القانون ، فمورد القانون مثل «ورقة مربعة» تجري عليه الحركة وأما القانون (أي كون المربع

تـ الحركة ، ويزعمون تساوقهما مع ان بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلقاً ، فكل حركة تغير ، وليس كل تغير حركة ، ولو اننا استعملنا لفظ التغير مكان الحركة ، فانما هو من باب اطلاق العام واردة قسم منه .

حيث انهم عبروا عن الحركة في مقام التعريف ، بالتغير مع انك قد عرفت ان التغير والتبدل ليس هو مدار الجدل والنقاش .

ماتساوى جميع اضلاعه الاربعة) فمما لا يتصف بالتغير والحركة ، بل هو أمر ثابت مدى الدهور والايام .

ويشبه هذا قولنا : « كل معلول يحتاج الى علة » فان كل واحد من العلل المادية ومعاليها تعمه الحركة ويطرأ عليها التغير، ولكن نفس القانون لا يتبدل ولا تتغير وهكذا .

وما يرشد الماديين الى أن أصل الحركة محصور بالامور المادية خاصة وأنه لا يعم القوانين الحاكمة عليها هو كون الاصول الديالكتيكية - عندهم - أصولا كلية ثابتة لاتجري عليها سنة التغير ولايشملها قانون الحركة ، لدرجة انه لا يجوز لاحد أن يחדش فيها ، ويشكك في صحتها وكأنها - كما يقول ستالين - قد سبكت من فولاذ وهي بالتالي حصون منيعة لاتطالها يد التغير ولا تشملها حركة التحول والتطور . اذ لو اعترفوا بخضوعها للتغير أيضاً لزم من ذلك بطلان منهجهم من الاساس .

فان تبدل هذه الاصول (أي تبدل أصل الحركة الى أصل السكون، أو أصل الارتباط العام الى الانفصام ، أو التناقض الى التوافق) يستلزم سقوط الاصول الديالكتيكية، وانهيار ما بني عليها من بناء، فلامناس اذن من ادعاء ثباتها وديمومتها مدى العصور والدهور وخروجها عن سنة التحول والحركة والتغير .

(٢) : ان الادلة القاطعة أثبتت - كما عرفت - ان وراء هذا العالم المادي عالماً مجرداً غير خاضع لسنة التبدل والتغير ، والحركة والتطور ، لما قلناه من الاعتقاد بوجود الحركة في عالم المادة ، ليس بمعنى سريانها في عالم الوجود على الاطلاق، ولهذا فان وجود الله سبحانه والارواح ، وغير ذلك من العوالم الغيبية يتعالى على سنة الحركة ، ولا يخضع لقانونها الجاري على كل شيء مادي .

ان المادي لما جعل الوجود مساوياً للمادة (أي تصور ان المادة هي كل ما في الوجود وان الوجود ليس غير المادة) وجعل الحركة من خصائص المادة زعم ان الحركة تعم الوجود بأسره ، وتلك غفلة فضيعة من الماديين عن ان دائرة الوجود أوسع وأعم من المادة وان الجسم والجسمانيات ليس سوى قسم من الوجود .

ثم ان المجردات التي لاتخضع لسنة الحركة وقانون التطور لاتنحصر في ما ذكرناه، بل هي أكثر من ذلك غير اننا اكتفينا بذلك تنبيهاً على ان أصل الحركة خاص بالمادة لانه من خصائص الوجود ، اذ المادة قسم من الوجود ليس الا .

* * *

ثالثاً - الحركة لاتلازم التكامل دائماً

لقد ادعى أصحاب نظرية « المادية الديالكتيكية » أن الحركة تنتج دائماً نحو التكامل ، أي ان كل حركة في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورة أكمل من الصورة السابقة .

والماركسيون لا يهدفون من هذا الكلام الا اثبات أصل اجتماعي ، وهو ان كل نظام اذا تبدل الى آخر كان اللاحق أكمل وأفضل من النظام السابق . فالبرجوازية - مثلاً - اذا تبدلت الى الاشتراكية كانت الاشتراكية نظاماً أفضل من البرجوازية وهكذا ..

ولاجل أن يعتمدوا في اثبات هذا الامر على أصل فلسفي ادعوا بأن كل حركة تسيير حتماً باتجاه التكامل ، أي تفرز باستمرار نوعاً أكمل وأفضل ، وبهذا استخدموا أصلاً فلسفياً غير مبرهن لاثبات مطلب اجتماعي سياسي .

وليس هذا الموقف يقتصر على هذا الاصل، فان تلك الجماعة استخدمت
أصولاً أخرى لا تثبت أفكارهم الاجتماعية والسياسية من دون أن يكون بين تلك
الأفكار وهذه الاصول أي ارتباط مقبول .

ان التكامل من الامور التي يعترف بها الاختصاصيون في شتى شعب العلوم
بل ويبحثون عنه دائماً .

فالجولوجيون مثلاً يبحثون عنه في مجال الحضارات لمعرفة حلقاتها
المتكاملة .

وعلماء الاحياء يبحثون عنه أيضاً بمقايسة الحيوانات البرية والبحرية
بعضها الى بعض ودراستها لذلك الهدف وهكذا يفعل غيرهم في المجالات
العلمية الأخرى .

ولاجل ذلك يعد التكامل من الحقائق التي لا يمكن لاحد انكاره كما ان
انتهاء الحركة الى التكامل في الجملة وفي بعض الاحيان مما لا مجال للمناقشة
والتشكيك فيه ، ولكن البحث انما هو في ثبوت القاعدة الكلية التي يدعيها
الماركسيون وهي: « ان كل حركة على الاطلاق ملازمة للتكامل ومنتهية اليه
حتماً » .

فلا بد هنا من وقفة لاستجلاء حقيقة الحال، ولا بد ان نسأل ماذا يراد من
ملازمة الحركة للتكامل؟ فان التكامل يطلق على معنيين اليك ييانهما :

ألف - التكامل: تبدل القوى الى الفعليات

فان التكامل قد يطلق ويراد منه ان الحركة تلازم تبدل القوى والقابليات
الى الفعليات وان كل حركة لا تخلو من ذلك، فهذا صحيح ومقبول، وقد سبق
ان قلنا - في تعريف الحركة - انها ليست الا تبدل القوى والقابليات الى
الفعليات .

ولكن الاعتراف بالتكامل بهذا المعنى لا يعني ان الفعليات اللاحقة أفضل وأكمل من الفعليات السابقة ، بل ربما تكون الفعليات اللاحقة متساوية مع السابقة وربما تكون أنزل مستوى، وأحط نوعية من السابقة ، كما نلاحظ ذلك في الخشب المتحول الى الرماد ، والشجر المتبدل الى التراب ، والفاكهة الجيدة المتغيرة الى فاكهة متعفنة .

وبعبارة أخرى : لو اريد من ملازمة الحركة للتكامل ان كل حركة تقع في عالم الطبيعة تستلزم تبدل القوى والقابليات الى الفعليات فذلك مما لا ريب فيه ولا نقاش، فان حقيقة جميع الحركات الجوهرية والعرضية هو تبدل القوى الى الفعليات ، وهذا جار في كل موارد الحركة اذ لا مناص فيها من تبدل القوى الى الفعلية، حتى في انتقال الجسم من مكان الى آخر، فان الجسم قبل الحركة الى المكان الثاني فيه « قابلية » أن يكون في المكان الثاني ، وبالحركة تتبدل تلك « القابلية » والقوة الى التحقق والفعلية .

أي ان « قوة » الكون في مكان آخر تصير بمثل هذه الحركة « فعلية » لحصول الجسم في مكان آخر، وان لم تستعقب تلك الحركة انتاج نوع جديد وأفضل في المتحرك .

باء - التكامل: حصول فعلية متكاملة

قد يطلق التكامل ويراد منه ملازمة الحركة لحصول نوع أفضل وأكمل من السابق بمعنى ان الجسم يكتسب كيفية جديدة أعلى من الكيفية السابقة . كما يتبناه الماركسيون وهذا مرفوض حساً ووجداناً ، اذ ليست كل حركة تنتج كيفية جديدة وعالية في المتحرك حتماً ودائماً ، بل ربما تكون الكيفية العارضة اللاحقة احط من الكيفية السابقة بمراتب ودرجات، ويظهر ذلك في الحركات الدورانية وغيرها وتوضيح هذا المطلب واثباته نشير الى الامثلة التالية:

١ - ان تبدل الانسان^(١) وتغيره من شباب الى شيخوخة، وتغير الحيوان من الحياة الى الموت ، والشجر الى الذبول لا يمكن ان يعد سيراً باتجاه التكامل .

٢ - ان العالم الحاضر مليء بالحركات الميكانيكية والفيزيائية، والحركات الدورانية (كتبدل الشيء الى شيء آخر ثم الى نفسه وهكذا) كما انه مليء أيضاً بحركة الاليكترونات حول نفسها .

كما انه مليء أيضاً بحالات تبدل الغازات الى الجوامد وبالعكس فلا يصح تسمية جميع هذه الحركات بتسمية واحدة وهي الحركة التكاملية بمعنى التحول الى الافضل والاكمل .

أبعد هذه المشاهدات الحسية والوجدانية يبقى مجال لان نقبل بمادعاه « انجلز » من ان كل شيء في العالم في حركة تكاملية صاعدة بمعنى ان كل تغير انما هو عبور من الدرجات السافلة الى الدرجات العالية؟! أليس التفوه بمثل هذا الكلام المخالف للوجدان والحس محاولة لاثبات ما كان هو واتباعه يقصدونه وهو أفضلية النظام الاجتماعي والسياسي الماركسي كما مر عليك سابقاً؟؟

* * *

رابعاً - هل الحركة والسكون من الاعراض

لقد توهم علماء الطبيعة لما تصّوروا ان الحركة من عوارض المادة

(١) نعم كون هذه الحركات والتبدلات متضمنة لحصول نوع من الجوهر الافضل والاكمل من النوع المادى وهو الروح المجردة لا يعد نقضاً لما ذكرناه ، كما هو محقق في محله .

وطواربها كالبياض والسواد العارضين للجسم ، وهذا هو اللائح بوضوح من عباراتهم .

ولاشك ان النظر الى مسألة الحركة بهذا المنظار نظر سطحي لا يقصر عن نظر العامة البسطاء الى الكون ونظامه الدقيق، في حين ان واقع الحركة هو غير ما يصفه هؤلاء ، فان ما توصلت اليه تحقيقات الفلاسفة الالهييين وأفكارهم هو: ان الحركة ووجود المادة متساوقان، بمعنى ان الحركة والمادة تعبيران عن شيء واحد فالحركة نفس المادة والمادة عين الحركة ، والحركة ليست الاً أمراً مبنياً لكيفية وجود المادة ، وبالتالي الحركة في المادة نحو وجود لها .

وبما ان تساوق المادة والحركة ، وان الحركة ليست عارضة للمادة بل هي نفسها ، مما يصعب على بعض الافهام هضمه وفهمه يلزم توضيح ذلك ، وان كان البحث في هذه المسألة خارجاً عن اطار ورسالة هذا الكتاب .
وهذا التوضيح يأتي ضمن البحوث التالية وقد أدرجناها تحت تسلسل أبحاث هذا القسم :

* * *

خامساً- تقسيم المادة الى الجواهر والعرض

ان تقسيم الممكن الى الجواهر والعرض من التقسيمات الراجحة بين الاغارقة والفلاسفة الاسلاميين فكل ما في الوجود من الامور الممكنة وخاصة الامور المادية لا يخلو من كونه اما قائماً بنفسه ، أو قائماً بغيره .
فالشيء الممكن القائم بنفسه من دون ان يحتاج في تحققه وعينيته الى

شيء يقوم به «جواهر» كالانسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها^(١) .
 واما العرض فهو مما يتوقف في تحققه في الخارج على العروض لشيء
 آخر ، وذلك مثل الالوان والطعوم والروائح والاشكال القائمة بتلك الاجسام .
 ولاجل ذلك نرى ان الفلسفة تقسم الممكن الى الجواهر والعرض .
 كما انها تقسم العرض الى أقسام تسعة منها : «الكَم والكيف والوضع
 والايُن» وغير ذلك مما يأتي ذكره .

فالتفاحة «جواهر» ولونها «كيف» ووزنها ومقدارها «كم» والهيئة الحاصلة
 من نسبة بعض اجزائها الى بعض ، ونسبة المجموع الى الخارج «وضع» .
 كما أن الهيئة الحاصلة لها من كونها شاغل الحيز (-وان شئت قلت :
 النسبة الحاصلة من احاطة المكان بالمكين-) «ايُن» .
 فالتفاحة التي هي جواهر تكون بهذه الحثيات : متكيفة متكمة (أي ذات
 كم) متوضعة (أي ذات وضع) متأينة (أي ذات أيُن) .
 ومثلها سائر الاعراض المبرهن عليها في محلها .

* * *

سادساً - الحركة في الاعراض

لقد اتفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الاعراض الاربعة (الكيف
 والكم والوضع والايُن) واختلفوا في امكان وقوعها في غيرها من الاعراض .

(١) لا بد ان نعلم ان عدم احتياج الجواهر في تحققه الى الموضوع هو غير كونه
 غير محتاج الى العلة التي تخرج الشيء من العدم الى الوجود .
 فالجواهر وان كان غير محتاج في وجوده الى موضوع يقوم به ولكنه كالعروض محتاج
 الى العلة الموجودة له .

ولتوضيح ذلك نمثل بالتفاحة فانه تطراً عليها - وهي على الشجرة - الالوان الواحد تلو الاخر، فتتحرك من بياض الى صفرة الى حمرة الى لون قاتم يميل الى السواد .

وهذه هي حركة التفاحة في «الكيف» .

كما ان تحركها من الصغر الى الكبر وتعاضم حجمها حركة في «الكم» وعندما تدار على مركزها بحيث تتغير نسبة أجزائها الى الخارج وان لم يتغير مكانها كان ذلك حركة في «الوضع» .

وان سقطت من الشجرة على الارض وانتقلت من مكان الى مكان آخر بحيث اتخذت مكاناً سيالاً فهو حركة في «الايين» .

وبهذا المثال يسهل تصور وجود الحركة والتصديق به في هذه الاعراض الاربعة .

ويمكن التمثيل ، بما هو اوضح من كل ذلك في هذا المجال : فحركة الماء من البرودة الى السخونة حركة في الكيف .

وحركة الرحى على مدارها حركة في الوضع .

ونمو الشجرة من حيث الحجم (أي تعاضمها من حيث الطول والعرض) حركة في الكم .

وحركة السيارة من مكان الى مكان آخر حركة في الايين .

هذا عن الحركة في الاعراض الاربعة .

وأما بقية الاعراض (التسعة) فهي عبارة عن :

١ - مقولة الفعل (أي تأثير شيء في شيء) .

٢ - مقولة الانفعال (أي تأثر شيء عن شيء) .

٣ - مقولة متى (أي كون الشيء واقعاً في الزمان) .

٤ - مقولة الاضافة (أي نفس الانتساب كالأبوة والبنوة) .

٥ - مقولة الجدة (أي الهيئة الحاصلة من احاطة شيء على شيء كالتعمم الحاصل من احاطة العمامة على الرأس، والتقمص الحاصل من احاطة القميص على اللباس) .

وأما أنهم لماذا لم يجوزوا الحركة في الاعراض التسعة جميعها فللبحث عنه مجال آخر ، وقد تعرض لهذه المسألة الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في اسفاره^(١) .

غير ان القول بالحركة الجوهرية أوجد في الفلسفة تصوراً خاصاً في صعيد الاعراض كلها ، اذ على القول بالحركة الذاتية الجوهرية للمادة لا يبقى فرق بين عرض وآخر ، فان العالم بهويته الذاتية متبدل متغير سيال ، وفي حال التواجد المستمر^(٢) .

وهكذا يقود التحقيق - بناء على القول بالحركة الجوهرية - الى ان حركة المادة شاملة لكل مالها من الاعراض والصفات من غير فرق بين الاعراض الاربعة الاولى ، والخمسة الباقية .

* * *

(١) الاسفار ج ٣ ص ١٨٦ .

(٢) والمقصود من التواجد المستمر هنا هو كون الشيء ذا وجود مستمر بحيث يصح أن يقال انه في حال الوجود والعدم ، وانه يوجد من جانب وينعدم من جانب آخر وان كان حقيقة الحركة فوق هذا التوصيف فالحركة وجود سيال في بعد الزمان كالخط الذي له وجود سيال في بعد المكان ، فكما ان كل جزء من أجزاء الخط موجود في رتبته ومكانه ، وان كان غير موجود في مكان الجزء الاخر فهكذا أجزاء الحركة ، فان كل جزء منها موجود في ظرفه وان كان معدوماً في ظرف الجزء الاخر .

وعلى الجملة البعد الزماني لا يختلف عن البعد المكاني فكما ان الامتداد المكاني

لا يوجد الا بانعدام الاجزاء بناتاً فكذا ماله بعد وامتداد زماني .

سابعاً - الحركة في الجوهر

لقد تبين في البحث السابق وقوع الحركة في الاعراض وكيف اتفقت كلمة الفلاسفة على جوازها وجريانها في أربعة منها ، وان اختلفوا في الخمسة الباقية ، وقد أشرنا الى جريانها في الجميع بناء على القول بالحركة الجوهرية وقلنا ان العالم بذاته خاضع للحركة والتبدل واذا كان الامر كذلك لم يبق فرق بين عرض دون عرض .

ولهذا يتحتم علينا ان نبحث في الحركة الجوهرية بوجه يتناسب مع حجم وهدف هذا الكتاب . فنقول :

ان مكتشف هذه الحركة هو الفيلسوف الاسلامي الكبير «صدر المتألهين الشيرازي»^(١) فقد توصل بالبراهين العقلية الى ان التغير والحدوث المتجدد لا يختص بصفات المادة وعوارضها بل يتطرق هذا التغير الى ذات المادة بمعنى ان الكون بجميع ذراته في تحول وتغير مستمر ، وان ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس الا من خطأ الحواس اذ الحقيقة هي غير ذلك ، فكل ذرة من ذرات المادة خاضعة للتغير والتبدل والسيلان والصيرورة .

وبفضل هذا الكشف تبين تعدي التغير من سطوح الطبيعة الى اعماقها ، ومن ظواهرها الى بواطنها .

وبما ان هذه المسألة قد احتلت مكان الصدارة في الفلسفة الاسلامية فاننا

(١) ولنعم ما قيل في حقه وفي تاريخ وفاته :

ثم ابن ابراهيم صدر الاجل في سفر الحج (مريضاً) ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء يروى عن الداءاد والبهاثي

نستعرضها هنا ، ونشير الى أهم البراهين والادلة المقامة على صحتها ، بعد ان ننقل ما يحتج به المانعون من «الحركة الجوهرية» تمهيداً لمآنتوخاه من الاستنتاج.

* * *

ثامناً - حجة المانعين من الحركة فى الجوهر

لقد كان الفلاسفة - قبل صدر الدين الشيرازي- يمنعون من وقوع الحركة فى الجوهر لان الحركة متحققة بانصال اجزائها السابقة باللاحقة بحيث تعد مجموع الاجزاء أمراً واحداً لان حد الحركة هو « سيلان الوجود وتدرجه »^(١) وهذا المعنى محفوظ فى الاعراض اذا وقعت فى مجال الحركة دون الجوهر، لان الحركة فى الجوهر تستلزم انقطاع الاجزاء اللاحقة عن الاجزاء السابقة فلا يمكن عد اللاحق والسابق شيئاً واحداً . وتوضيحه كمايلي :

ان الحركة لا تتحقق الا بامور ستة منها: المبدأ والمنتهى، ومنها الموضوع والمقولة ، ومنها الفاعل (المحرك) والزمان .
والمراد من المبدأ والمنتهى واضح، كما ان المراد من المحرك هو فاعل الحركة ، وموجدها .

كما ان المقصود من الزمان هو مقدار الحركة .
والذي يحتاج الى التوضيح هو التفاوت بين الموضوع والمقولة فنقول:
اذا تحرك الجسم الجوهري (كالتفاحة) فى جهة من الجهات كالكيف أو الكم فهناك موضوع وهو نفس التفاحة ، وهناك مقولة وهي الجهة التي تتحرك فيها التفاحة وتتكامل فى تلك الناحية ، وهي فى المقام كيف التفاحة وكمها ، وغير ذلك من الصفات العارضة لها .

(١) نهاية الحكمة للطباطبائى

ان الحركة عبارة عن وجود سيال لماهية المقولة بحيث يعد الجزء الاول من وجود تلك المقولة مع الجزء الاخر شيئاً واحداً وذلك كحركة التفاحة في كيفها وكمها فهناك لون سيال بعرضه العريض وكم سيال كذلك .
فمجموع مايتوارد عليه من الالوان والكميات شيء واحد سيال متفاوت الدرجات .

وبعبارة أخرى : ان حقيقة الحركة عبارة عن التبدل والتغير التدريجين اللذين لايقع الفصل بين أجزائها حقيقة بل هي شيء واحد سيال توجد أجزاءه من جانب وتنعدم من جانب آخر على وجه الاتصال والتلاصق حسب ما أوضحناه في التعليقة السابقة .

فاذا كانت حقيقة الحركة هو ظهور المقولة (الكيف أو الكم مثلا) بوجودها الوحداني السيال فلا بأس في وقوعها في الاعراض ، وذلك لان الحركة وان كانت ذات أجزاء مبعثرة ومتشتتة لكن الذي يجمع شملها هو الموضوع (أي التفاحة) الذي تتوارد عليه الكيفيات والكميات المختلفة .

وبتعبير آخر: ان وحدة الموضوع تصير سبباً لعد مجموع المتفرقات في عمود الزمان شيئاً واحداً بحيث يعد مجموع الدرجات من اللون والكم: كيفاً واحداً سيالاً، وكمأ واحداً كذلك، وليس ذلك الا لان وحدة الموضوع حافظة لوحدة الحركة .

ولاجل ذلك يسهل التصديق بإمكان وقوع الحركة في العرض .
واما الحركة في الجوهر فبما ان التغير نافذ فيها الى واقعية الموضوع (أي نفس التفاحة) فعندئذ لا يمكن أن يعد السابق من هذا الجوهر مع اللاحق شيئاً واحداً ، ولا يمكن أن يقال: ان هذه التفاحة هي نفس التفاحة السابقة قبل لحظة اذ لارابط هنا .

وبعبارة أخرى، ان الموضوع والحركة في الاعراض شيثان، فالتغير وان كان نافذاً في وجود المقولة لكن ثبات الموضوع يوجب عد جميع الاجزاء السابقة واللاحقة شيئاً واحداً وهذا بخلاف القول بالحركة الجوهرية، لان التغير والتبدل هنا كما هو نافذ في جانب المقولة كذلك نافذ في جانب الموضوع بل الموضوع والمقولة - هاهنا - شيء واحد لان الصورة الجسمية الحيوانية والنباتية هي المقولة، وفي الوقت نفسه هي الموضوع، فاذا كانت الطبيعة الجوهرية متبدلة في ذاتها، سيالة في حقيقتها، فكيف يمكن القول بأن هناك شيء واحد متحرك ومتكامل، وسيلان واحد لاغير .

هذا هو عمدة الاشكال في تصور الحركة الجوهرية .

وقد اشار الحكيم الالهي « السبزواري » الى هذا الاشكال وذلك في شرح منظومته بقوله : ان الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص ، أولاً ، فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية وان لم يبق فقد بطل جوهر ، وحصل جوهر آخر ^(١) .

* * *

تاسعاً - جواب مكتشف الحركة الجوهرية

والجواب عن هذا الاشكال هو : ان للمتجددات المتسلسلة والمتصدمات المتلاحقة نحو بقاء ، ونحو وحدة فان الماء النابع السيلال يعد شيئاً واحداً ، وان كان ذا ابعاد واجزاء، والحركة وان كانت ذات ابعاض واجزاء الا ان تلاحق اجزائها وتلاصقها على وجه لا تنقع بينها فترة يوجب عند الجميع شيئاً واحداً

(١) المنظومة ص ٢٤٠ ، وهذا الاشكال هو من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره في نفى الحركة في الجوهر ، وقد نقله صدر المتألهين في اسفاره بتفصيله ، لاحظ ج ٣ ص ٨٥ .

بالحقيقة وعلى ذلك فالوحدة لاتختص بالذوات القارة من الاشياء بل تعمها والمتصرمات ، اذا كانت ذات تسلسل وتتابع ^(١).

واماتقسيم الحركة حسب المقياسات المختلفة فانما هو للاغراض الحياتية، ولو اننا اغمضنا العين عن ذلك لم تكن للحركة اجزاء بالفعل منفصلة بعضها عن بعض ، بل هي ذات اجزاء بالقوة ، ولذلك لاتخرج عن كونها شيئاً واحداً. ويمكن تقرير الجواب بتعبير آخر وهو: ان حافظ الوحدة في الحركة في « الاعراض » ليس هو الموضوع بل الحافظ عبارة عن « اتصال » اجزاء الحركة وتلاصق درجاتها ، بحيث لو فرض امكان قيام العرض بنفسه لعدم مجموع الاجزاء السابقة واللاحقة للكيفيات والكميات شيئاً واحداً ، وليس ذلك الا للاتصال والتلاصق .

فاذا كان هذا هو الملاك في وحدة الحركة في الاعراض، كان بنفسه موجوداً في الحركة في الجوهر فلان مانع منها. هذا كله توضيح لما افاده مكتشف الحركة الجوهرية في الاجابة على اشكال النافين لها ، واليك نص عبارته :

«ان هناك وجوداً واحداً شخصياً متصلاله حدود غير متناهية بالقوة ، ففيه وجود انواع بلانهاية بالقوة والمعنى ، لا بالفعل والوجود ، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي والكمي ، وبين حصول الاشتداد الجوهري في كون كل منهما استكما لا تدرجياً ، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان مافيه الحركة كماً أو كيفاً ، او جوهرأ ، وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان تكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية مافيجوز له التبدل في خصوصيات

(١) لاحظ ما علق به العلامة الطباطبائي على الاسفار في هذا الصدد ج ٣ ص ٨٧ .

كل منهما» (١) .

وقال ايضا : « ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية ، كما ان السواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلاً بين المبدأ والمنتهى من حفظاً وحدته ، بواحد بالعدد وكذلك للجوهر عند استكمالها التدريجي كون واحد زمني مستمر باعتبار ، ومتصل تدريجي باعتبار ، وله حدود كذلك ، والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك ، فان كلا منهما متصل واحد زمني ، والمتصل الواحد له وجود واحد ، والوجود عين الهوية الشخصية .

ولولم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقاً» (٢) الى هنا تبين ضعف اشكال المانعين من وقوع الحركة في الجوهر ولنستعرض معاً أبرز براهين مكتشف هذه الحركة على وقوعها في الجوهر ايضاً .

* * *

عاشراً - براهين الحركة في الجوهر

استدل الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي » على هذا القسم من الحركة ببراهين نشير هنا الى برهانين بارزين منها فقط :

البرهان الاول :

ان وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر أي ان حركة الجسم وتكامله التدريجي في الاوصاف خير دليل على حر كته، وتكامله وتدرجه من حيث الذات والجوهر .

(١) لاحظ الاسفار ج ٣ ص ٨٦- ٨٧

(٢) الاسفار ج ٣ ص ٩٦

وبعبارة اخرى، ان الشيء الذي يتحرك في ناحية الكيف أو الكم تلازمه حركة أعمق من مانشاهده في سطوح الجسم وظواهره وهي الحركة في الذات والجوهر .

هذا هو خلاصة البرهان واليك تفصيله ويظهر ذلك من بيان مقدمتين :
 (الاولى) : ان علينا ان نقيّم نسبة الحركة الى المتحرك ، ونسأل: كيف يتصف الشيء بالحركة ؟

أوبعبارة أخرى . يجب أن ندرس كيفية تحرك الشيء في أوصافه وأعراضه كالكميات العارضة لها من حيث اللون أو الطعم أو غير ذلك .

ان هناك ثلاث احتمالات في هذا المجال :

١ - ان تكون الحركة بمنزلة شيء يستعيره الجسم من الخارج، ويتصف به على نحو عروض الشيء للشيء أي ان تعرض الحركة على الجسم كما يعرض الطلاء على الابواب والجدران .

٢ - ان تكون هناك ذرات حاملة للحركة فتعرض الحركة للشيء بواسطة دخول تلك الذرات في داخل الجسم، كما يجيء نظيره في تفسير عروض السخونة للماء .

٣ - ان يتحرك الجسم بنفسه وذاته أثر توافر شرائط وظروف خاصة فيكون هو الموجد للحركة في صفاته واعراضه ضمن شرائط اعدادية .
 ففي القسمين الاولين فرضت الحركة أمراً خارجاً عارضاً على الجسم على سطوحه بنفسه أو بواسطة الذرات الحاملة للحركة .

وأما في القسم الاخير فليس فيه للحركة وجود مستقل عارض للجسم وانما الجسم هو الذي يوجد الحركة في ظروف وشرائط خاصة .
 ولتوضيح الفرق بين هذه الفروض نأتي بالمثال التالي :

ان في تسخن الماء فروضاً واحتمالات ثلاثة :

١- ان تنتقل السخونة بصفتها وصفاً قائماً بالغير ، من الخارج الى الجسم وتعرض عليه .

٢ - أن تكون هناك ذرات حاملة للحرارة كالذرات النارية تدخل في الماء ، ويصير الماء حاراً ساخناً لاجل مجاورة أجزائه لهذه الذرات النارية الحاملة للحرارة .

٣ - ان يتحرك الماء بنفسه الى الحرارة أثر توفر شرائط وظروف خاصة فيصير الماء حاراً بنفسه، لا ان الحرارة تعرض له من الخارج، أو يترائي حاراً بسبب مجاورة أجزائه للذرات النارية .

والشق الاول باطل جداً ، لان الحرارة وصف وعرض لا يمكن أن يقوم بنفسه ، وانما يقوم بغيره وعلى هذا القول يلزم أن يكون العرض في حال الانتقال شيئاً مستقلاً قائماً بنفسه وان كان قائماً بالغير بعد الانتقال .

ولاجل ذلك يقول الفلاسفة باستحالة انتقال العرض من مكان الى مكان آخر لانه وان كان في الحالة السابقة واللاحقة قائماً بالغير لكنه في حالة الانتقال يلزم أن يكون قائماً بالنفس ولو آنأ واحداً مع انه قائم بغيره .

والشق الثاني وان كان رائجاً الى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي ، كما كان موضع تأييد كبار الطبيعيين نظير « لابلاس » و « لافوازييه » غير انه رفض مؤخراً من قبل الخبراء في العلوم الطبيعية نظير « كارنو » و « ماكسول » وقامت مكانه النظرية الاخيرة .

فلا يبقى الا الشق الثالث وهو الذي يتفق العلم والفلسفة فيه .

ولئن قلنا بصحة الشق الثاني في مورد الحرارة وان معنى كون الماء حاراً

هو دخول الذرات النارية في الماء ^(١) الا أنه لايمكننا القول به في «الحركة» لان الحركة ليست جسماً قائماً بالنفس حتى يعرض على المتحرك ، أو يحل في المتحرك حلول الذرات النارية في عناصر الماء ، فلا مناص من القول بالشق الثالث ، وهو ان معنى كون الجسم متحركاً في صفاته واعراضه هو : حصول شرائط وظروف للجسم بحيث يتحرك الجسم بنفسه في جهة أعني تكامله من حيث الصفات والكميات أو غير ذلك، ويكون هو المحرك لنفسه في تلك الجهة .

وبذلك يعلم ان «المحرك» في الحركة في الاعراض هو نفس الجسم فنفس الجسم هو العلة، والحركة في الاعراض هي المعلول .
ونستنتج من هذا ان أوصاف الجسم (مثل اللون والحجم) معلول لذات الطبيعة التي تخلق تلك الاوصاف في اطار شرائط، ومعدات خاصة .
الثانية) : ان علة المتحرك متحركة، وعلة الساكن ساكنة ، ويتضح ذلك بالمثال التالي :

لو اننا سرنا في طريق مظلم وقد حملنا بأيدينا مصباحاً ليضيء طريقنا .
فلو أردنا أن يكون الضوء متحركاً وجب أن يكون المصباح الذي هو علة ذلك الضوء متحركاً أيضاً اذ توقف المصباح في نقطة يوجب توقف الاضاءة والضوء فيها .

وفي المقام الذي نحن فيه الان، لما كانت الاوصاف والاعراض بدرجاتها

(١) وان الحار - حسب هذه النظرية - هو تلك الذرات النارية غير ان اللامسة حيث تعجز عن التفكيك بين الذرات النارية عن عناصر الماء والتميز بينهما تتصور حرارة الماء لشدة مجاورة أجزائه للذرات النارية مع ان الشيء الحار هو الذرات النارية المتداخلة مع الماء .

المختلقة معلولة لطبيعة الجسم وذاته - كما ثبت في المقدمة السابقة - فاننا نتساءل :

هل هذه الدرجات بأجمعها معلولة لطبيعة الجسم ، أم ان كل درجة من هذه الدرجات معلولة لدرجة معينة ومرحلة خاصة من الجسم؟؟
وحيث ان الاول غير صحيح لانه لو كانت جميع الدرجات من العرض (كاللون والحجم) معلولة لطبيعة الجسم وذاته لزم ان تكون جميع هذه الدرجات وأشدّها، فعلية (أي موجودة بأجمعها بالفعل) بمجرد وجود الجسم الذي هو علة لتلك الدرجات ، والالزم انفكاك المعلول عن علته (١) .

اقول : حيث ان الاول باطل لزم القول بالثاني وهو ان كل درجة من اللون أو الكم معلول لدرجة معينة من الجسم ، فلا مناص من فرض طبيعة المادة متحركة متكاملة مواجة غير هادئة ولا ساكنة وبالتالي ذات درجات في جوهرها فهي تتحرك على نسق حركة كيف الجسم وكمه .

وبعبارة اخرى : اذا فرضنا ان الاجسام متحركات في ناحية الكيف او الكم، وقلنا ان ذلك ناشىء من طبيعة الجسم وذاته - حسب ما قررناه - وفرضنا ان العلة ايضا متحركة متكاملة تدريجاً وانها ايضا ذات درجات ومراتب فعندئذصح ان تكون كل درجة خاصة من اللون أو الكم معلولة لدرجة خاصة من تلك الطبيعة فلا مانع من حصول التكامل تدريجاً في ناحية المعلول (وهو العرض) اثر حصول التكامل التدريجي في ناحية العلة (وهي الجسم) .

(١) قال صدر الدين الشيرازي :

« لا بد في الوجود من متحرك بالذات وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم (أى قطعاً) وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركاً والالزم تخلف العلة عن معلولها » .

راجع الاسفار ج ٣ ص ٣٩ - ٤٠ .

واما لو كانت الذات والطبيعة ساكنة وفاقدة للدرجات والمراتب لما امكن التكامل التدريجي في ناحية الكيف أو الكم ، لان المفروض ان الطبيعة علة لمجموع الدرجات ، من الكيف والكم ، وهي بنفسها وثباتها كافية في تحقق كل تلك الدرجات (وحصول اقصى المراتب من الكيف والكم دفعة واحدة) فيجب أن تكون جميع المراتب من اللون والحجم حاصلة بالفعل من دون تدرج .

وبتعبير ثالث: حيث ان الطبيعة الجرمية بهويتها الثابتة وشخصيتها الواحدة علة لجميع الدرجات والاشتدادات في ناحية المعلول ووجب ان يحصل مجموع تلك الدرجات دفعة واحدة بلا تدرج لفرض وجود العلة التامة لمجموع تلك الدرجات والمراتب ، ولكن المفروض خلافه ، اى المفروض حصول تلك الدرجات بالتدرج وذلك يكشف عن التدرج فى الطبيعة الجرمية ايضاً والا حصل الانفكاك بين العلة التي هي الطبيعة الجرمية والمعلول وهي الاعراض في درجاتها. وعلى الجملة لا يمكن فرض التدرج فى المعاليل مع فرض الثبات والسكون في جانب العلة ، فان فرض التدرج فى ناحية المعلول يكون بمعنى عدم وجود علة لجميع المراتب والدرجات ، بينما فرض الثبوت في جانب العلة يكون بمعنى حصول علة جميع الدرجات والمراتب بالفعل .

ففرض الثبوت في احدهما والتدرج فى الآخر اشبه شيء بفرض المتناقضين . وبعبارة رابعة : لو كانت العلة ثابتة يجب ان يكون لها معلول واحد، مع انا حسب الفرض نواجه في كل لحظة ظاهرة جديدة لم تكن قبلا ، فالحالة الجديدة في ناحية الكم أو الكيف ، بسدليل اختلافها مع السابقة واللاحقة تكشف عن اختلاف عللها وتفاوتها وتدرجها ولما كان المفروض انه ليس هناك علة سوى الطبيعة التي قامت بها الاوصاف يلزم ان تكون الطبيعة متبدلة متفاوتة

ذات درجات ومراتب حسب درجات معاليها .

إذا وقفت على هاتين المقدمتين يسهل عليك التصديق بما قلناه باختصار في مطلع هذا البرهان من «ان وجود الحركة في الاوصاف والاعراض خير دليل على وجودها في الجواهر والاجسام» .

وقد لخص العلامة الطباطبائي هذا البرهان بقوله :

«ان الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية (اي كالجمادية والنباتية والحيوانية) التي لموضوعاتها ، وعلّة المتغير يجب ان تكون متغيرة ، والالزم تخلف المعلول بتغيره عن علته وهو محال فالطبائع والصور الجوهرية التي هي الاسباب القريبة للاعراض اللاحقة ، التي فيها الحركة ، متحركة في وجودها ، متجددة في جوهرها»^(١) .

وعلى ضوء هذا البرهان يجب ان يكون للاجسام هوية سيالة كهوية الاعراض وان كنا لانحس بذلك السيلان والتدرج والحركة ، فكما ان حركة الفلز في الحرارة تلازمه فسي كل لحظة حرارة خاصة يعدّ المجموع بسبب الاتصال والتلاصق حرارة واحدة فهكذا يجب ان تكون للذات والجوهر في كل لحظة هوية جديدة ، ولكن تلك الهويات - لاجل الاتصال - تعدّ شيئاً واحداً ، وهذه الوحدة الاتصالية أوجدت شخصية واحدة في ظل الوحدة الاتصالية .

* * *

البرهان الثاني :

لاشك في ان البعد الزمني من الامور الواقعية التي يلمسها كل انسان ، فلا يمكن - مثلاً - انكار البعد الزمني بين السيد المسيح - عليه السلام - ونبينا الاكرم

- صلى الله عليه وآله - وتقدم الاول وتأخر الثاني .
ولهذا فان البعد الزمني لا ينكره الا من انكر العالم من الاساس ، ونحن
في فسحة عن مناقشته وجداله .

غير ان كل من اعترف بان للزمان واقعية وجد نفسه امام السؤال التالي :
ما هو حقيقة الزمان واين مبدؤه ومنشأوه ؟

اننا نرى تقدماً وتأخراً توصف به الكائنات فما هو منشأ (او بالاحرى
ملاك) توصيفها بالتقدم وبالتأخر ؟

هل يكفي أن يقال : أن وصف الاشياء والظواهر بالتقدم والتأخر ، انما هو
لانطباق أحدها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها ، او بوقوع احدها في
اول الشهر ، والآخر في نهايته ؟

ان هذه الاجابة - رغم صحتها في نفسها - وان كانت تقنع العامي، ولكنها
لا تقنع الفيلسوف المتحري للحقيقة لانه سيسأل أيضاً : وبماذا نصف طلوع
الشمس بالتقدم وغروبها بالتأخر ، وما هو الملاك لهذا الوصف ؟
ولو اجيب بأن هناك ملاكاً آخر لتوصيف طلوع الشمس بالتقدم ،
والغروب بالتأخر لنقل السؤال الى ذلك الملاك أيضاً ، وهكذا .

ولهذا لجأ الفلاسفة - لحل هذا الاشكال - الى القول بأن هناك بعداً
مستقلاً مستمراً وسيلاً جاريًا تتصف أجزاءه بالتقدم والتأخر اتصافاً ذاتياً ، أي
ليس التقدم والتأخر صفة عارضة له بل هويته هوية مستقلة وعين التقدم والتأخر
وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية ، الا من حيث كونها وعاءاً لهذه
الكائنات والظواهر المادية ، وليس هذا البعد الا الزمان .

نعم اذا قيست الكائنات والظواهر المادية الى هذا البعد والوجود المستقل
اتصفت تلك الاشياء بالتقدم والتأخر .

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أي تقدم أو تأخر، أي ليست الكائنات المادية متقدمة أو متأخرة بالذات بل قد استعارت وصف التقدم والتأخر من الزمان ، لاجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك ، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما اتصفت تلك الكائنات المادية بالتقدم والتأخر . وهذا القول (أي وجود بعد مستقل هويته نفس السيلان والجريان وذاته عين التقدم والتأخر وهو في حد نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وان أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك توصيف بعض الكائنات بالتقدم ، والبعض الآخر بالتأخر ، الا أنه ليس بمرضي عند الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي » الذي تعرض له بالنقد بالبيان التالي .

ان محصل هذا القول هو : ان الزمان شيء والكائنات شيء آخر، وليس الزمان بعداً للموجودات المادية داخلاً في جوهرها ، واقعاً في حقيقتها ، وانما هو وعاء يقع العالم فيه ، فيما ان لاجزاء ذلك البعد تقدماً وتأخراً بالذات ، اتصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً ، وعندئذ ينطرح السؤال التالي :

لو كانت طبيعة الكائنات المادية منزهة بالذات عن الزمان، وعارية عنه بحسب ذاتها ، استحال وصفها بالتقدم والتأخر على وجه الحقيقة ، اذ على هذا يكون ذلك البعد السيل المتقدم بعضه والمتأخر بعضه الآخر ، خارجاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكون ، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونه وعاء وظرفاً للكون والكائنات ، وعند ذلك فكيف يصح وصف تلك الكائنات بأنها متقدمة أو متأخرة حقيقة والحال ان المتقدم والمتأخر - في الحقيقة - هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون ؟

أولست نسبة هذا الامر واسناده الى الظواهر المادية - على هذا القول - نسبة خاطئة واسناداً مجازياً غير حقيقي ، مع أن مانجده هو خلاف هذا فاننا عندما نصف كائناً بالتقدم وآخر بالتأخر ونسند اليهما هذين الوصفين نفعل ذلك على وجه الحقيقة لاالمجاز ، أي اننا نعتبر التقدم والتأخر صفة لنفس الظاهرة حقيقة .

ان قولهم بأن التقدم والتأخر خارج عن حقيقة الكائنات المادية غير انها يسند اليها التقدم والتأخر بالمجاز والعناية يشبه توصيف الجسم الذي لايقبل الحرارة بأنه حار حقيقة ، أو الذي لايقبل الاحتراق بأنه محترق بالحقيقة . فلو كانت الكائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها ، ثابتة في صميم طبيعتها ، استحال أن توصف بالاقرار واللاثبات ، والتقدم والتأخر الا بالمجاز والعناية ويكون توصيفها من قبيل الوصف بحال المتعلق^(١) . ولكن اتصافها بالتقدم والتأخر والتصرم والانقضاء والمضي والاستقبال ، على الحقيقة خير دليل على ان لهذا الاتصاف منشأ في ذات الجسم وطبيعته ، وحقيقة جوهره .

ولاجل ذلك نرى أن الموجودات الخارجة عن أفق الزمان (كالمجردات) لاتقع في نطاق الزمان ولاتوصف به ، ولاتوصف بالتقدم والتأخر^(٢) أي لا تكون ضمن الزمان ولامعه بل هي خارجة عنه غير متصفة به ، ونسبتها الى الزمان المتقدم والمتأخر سواء .

(١) مثل قولنا : زيد طويل ثوبه .

(٢) ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل $٢ + ٢ = ٤$ فان هذا الامر نزيه عن الزمان وان كان كل واحد من مصاديق هذه الارقام اموراً زمانية ، ولكن تلك القاعدة الكلية منزهة عن الزمان مبرأة من السيلان وهو أشبه شيء بالمجردات في عالم الاعيان غير المادية .

وهذا بخلاف الكائنات المادية فان نسبتها الى الزمان ليست على نحو واحد فيها المتقدمات وفيها المتأخرات على وجه الحقيقة لا المجاز .
ولاجل ذلك يجب أن نقول ان «ملاك» الاتصاف بالتقدم والتأخر، موجود في نفس هويات الكائنات وطبائعها ، وان لها هوية سيالة متقدمة ومتأخرة .
وبعبارة أخرى : ان مثل الكائنات المادية ونسبتها الى الزمان مثل نسبتها الى المكان ، فكما ان البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية ، بمعنى ان الجسم يمتد بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يتصف الجسم بالسيلان والجريان (وان شئت قلت : بالزمان) بالذات .

فكما أن الشيء اذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيز استحال استعارة المكان له من الخارج، كذلك اذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته استحال أن نستعير له الزمان من الخارج أيضاً .

فهذا الاتصاف أدل دليل على أن العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة ، وان سيلان الجسم وتدرجه ولاقراره هو منبع تولد الزمان واتصافه به .
وبعبارة أوضح : ان اتصاف الجسم بالمكان كما أنه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة هي : (الطول والعرض والعمق) بالذات ، كذلك اتصافه بالزمان علامة على ان للجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان» ؟ .
فلو أن الفلاسفة أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرفين له بأنه ما يكون له أبعاد ثلاثة فان نظرية الفيلسوف « الشيرازي » في الحركة الجوهرية تضيف الى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني فلا بد من تعريفه بأن الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدم والتأخر .

وبما ان حقيقة الجسم ذات تصرم وسيلان انتزع منه الزمان ، ووصف بالتقدم

والتأخر ، وكان الزمان على هذا عجيباً بالجسم وجزءاً من جوهره وبعداً رابعاً له الى جانب الابعاد الثلاثة الاخرى .

فعلى هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفناؤها ، كما ان قرار الزمان وثباته عين فئائه وموته .

واليك نص عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: « لاشبهة في ان كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده ، كما ان كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده .

فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئاً من الاشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب بوجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود ، بحيث لا يختلف عليه الاوقات، ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز ، ومن جواز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه ، ولسانه ضميره .

فاذن كون الجسم بحيث يتغير وتبديل عليه الاوقات ويتجدد له الماضي والحال والاستقبال مما يجب أن يكون لامر داخل في قوام وجوده وذاته ، حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات، غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد» (١) .

ويقول أيضاً :

« ان الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدم والتأخر، والسبق واللاحق والمضي والاستقبال ، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا

ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض .

والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه ، بالذات ،
 لا الزمان، لان الزمان عرض عندهم ، ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به، فالزمان
 عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما
 أن الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للابعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان
 ولها مقداران أحدهما: تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر
 زمانيين ، والاخر : دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين^(١) .
 انظرأيها القاريء الكريم الى هذه الفكرة التي توصل اليها الحكيم والفيلسوف
 الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرح بأن الاجسام (أو ماسماه بالطبائع
 الجرمية) ذات أربعة أبعاد : والطول والعرض والعمق والزمان ، قبل أن يقف
 عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر .

وعلى ذلك تصير النتيجة - بناء على هذا البرهان - ان وجود الاجسام -
 كالزمان الذي له وجود سيال غير قارّ الذات حتى لحظة واحدة ، بل ويكون
 قراره : فناؤه ، وسكونه : انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سيالة غير
 قارة يجري وجودها، ويتدرج - على غرار جريان الزمان وسيلانه - وما ذلك
 الا لاجل كون الطبيعة عجينة بالزمان ، ولكون الزمان داخلا في هويتها ، فلا
 يمكن أن يختلفا في الحكم^(٢) .

(١) الاسفار ج ٣ ص ١٣٩ - ١٤٠

قال العلامة الطباطبائي في تعليقه على هذا الكلام: « هذا صريح في انه يرى للطبائع
 الجرمية أربعة ابعاد الطول والعرض والعمق والزمان » راجع ص ١٤٠ من هذا الجزء .
 (٢) وما نراه من السكون في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس وليس الثبات في
 الحقيقة الا كنبات الصورة للانسان الناظر في الماء الجاري، حيث يرى صورة مستقرة ←

ثم ان الحكيم والفيلسوف الشيرازي صاحب هذه النظرية والفكرة رتب عليها ابحاثاً وأفكاراً عالية نشير اليها اجمالاً .

* * *

١١ - النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية

قد وقفت على حقيقة « الحركة الجوهرية » وأبرز براهينها ، ونصـوص مكتشفها، والذي ينبغي أن نختم به هذا البحث هو الاشارة الى النتائج المترتبة على هذه النظرية استكمالاً لهذا البحث . واليك فيما يلي بيان هذه النتائج :

الف) : الزمان وليد حركة المادة وسيلانها

ان للحكماء والمتكلمين - قديماً وحديثاً - مذاهب وأقوالاً شتى في حقيقة الزمان ، يطول المقام بذكرها .

فمن ذاهب الى نفي وجود الزمان مطلقاً قائلاً بأن الزمان ليس الا الماضي والحاضر والمستقبل ، والماضي عدم ، والمستقبل لم يوجد بعد ، والحال اما جزء من الماضي، أو جزء من المستقبل .

الى قائل بأن للزمان وجوداً وهمياً وهو مذهب المتكلمين ، والفرق بين

← في الماء مع أنها تتجدد صورة بعد صورة بسبب جريان الماء .

ثم ان للحكيم الكاشف لهذه الحركة برهاناً ثالثاً يبتنى على الدقة في كيفية وجود العرض ، وانه عنده من مراتب الجوهر وتجلياته، ولاجل ذلك لا يمكن أن تعرض الحركة لها الا من طريق الجوهر، وقد أوضحه في اسفاره ج ٣ ص ١٠٤ ، وشرحه الحكيم الالهي العلامة الطباطبائي في كتابه « نهاية الحكمة » تحت عنوان « حجة أخرى » ص ٢٠٨ - ٢١٠ الطبعة الجديدة .

وبما ان في مذكرناه غنى لطاب الحق اكتفينا بالبرهانين المذكورين .

القولين هو : ان الثاني وان قال بوهمية الزمان الا انه يعتقد ان له منشأ انتزاع وهو وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم ، والعالم نفسه بعد خلقه (١) .
 فالعقل بالنظر الى وجود الواجب وثباته وعدم فئاته ، ينتزع منه الزمان ، كما انه بالنظر الى وجود العالم وبقاته ينتزع منه ذلك أيضاً .
 الى ثالث (وهو المعروف عن افلاطون) يقول بأن الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة ، فاذا اعتبرت نسبته الى الماديات المتغيرة المقترنة سمي بالزمان .

فليس الزمان الا البعد الممتد المقترن بالمتغيرات (٢) .
 وهذا القول يصور الزمان بأنه بنفسه بعد سيال مستمر موصوف بالتقدم والتأخر ، وانه لأول له ولا آخر ، وأن الاشياء انما تنصف بهذا الوصف بمقايستها ومقارنتها للزمان .

وبتعبير آخر: ان الزمان سيلان أزلي أبدي يشبه النهر الجاري الذي لا بداية له ولا نهاية ، وهو مستقل عن المادة ، والمادة واقعة فيه وقوع الشيء في ظرفه .
 وبعبارة ثالثة: ان الزمان موجود مستقل سواء أكان هناك موجود آخر أم لا ، وسواء ادارت الشمس والقمر أم لا وسواء أكان هناك انسان أم لا ، بحيث انه

(١) الاولى تسمية الزمان على هذا المذهب بالامر الانتزاعي لا الوهمي للفرق الواضح بينهما فان « انياب القول » من الامور الوهمية ، وليست من الامور الانتزاعية بخلاف الفرقية والتحتية ، فانهما من الامور الانتزاعية.

وبالتالي فان الفرق بين النوعين هو ان الامور الانتزاعية وان لم تكن موجودة في الخارج ، الا ان الخارج يشتمل على حيثية تصحح انتزاع تلك المفاهيم منها بخلاف الامور الوهمية .

(٢) لاحظ للوقوف على سائر الاقوال : الشفاء لابن سينا قسم الطبيعيات ص ٣٤٧ .

يوجد حتى اذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الاشياء ، وبحيث لما خلق الله المادة صارت جليسة للزمان ، فالمادة في سكونها وثباتها ، والزمان في سيلانه وتصرفه كالجالس في نهر جار .

غير ان نظرية الحركة الجوهرية قدفدت هذا الرأي وأبطلت هذا الاتجاه، وأثبتت - في المقابل - انه ليس هناك وراء المادة شيء آخر، وان الزمان وليد حركة المادة وسيلانها وتجدها الذاتي تجدداً مثل تجدد الزمان ، وان كان للزمان تقدم وتأخر، فانما هو في ظل تقدم المادة وتأخرها، وسيلانها وتدرجها المستمر .

فاذا كان الزمان لا يمكن ان يتقدم جزء منه على الاخر لان القبلية والبعديّة ذاتية لاجزائه ، فهذا الحكم جار في نفس المادة ، فالحوادث بما ان الزمان منبعث من صميمها ، والتقدم والتأخر ذاتيان لها لا يمكن ان تزول عن اماكنها ومواضعها ، حتى ان عدم امكان التقدم والتأخر للزمان انما هو لكونه ناشئاً من سيلان المادة ، وتقدمها وتأخرها ، وفي ضوء ذلك فالكائنات كل واحد منها واقع في محله نظير وقوع كل عدد في موضعه ، فكل كائن لا يمكن ان يتقدم على كائن آخر ، او يتأخر عنه على غرار ما يتصور في الزمان حيث انهم كانوا يتصورون بانه لا يمكن ان يتقدم الجزء المتأخر ، او يتأخر الجزء المتقدم .

فالحال في الحوادث والكائنات المترتبة المتدرجة في وجودها كالحال في الاعداد المتسلسلة ، فكما انه لا يمكن ان يتقدم العدد تسعة على موضعه الخاص به، ولا ان يتأخر عنه بحيث يصبح بعد العشرة او قبل الثمانية ، هكذا الكائنات المادية ، بل التغير والتبدل فيها يساوي فناءها وعدمها .

وعلى ذلك فلكل حادث موضع معين ومرتبة خاصة به يساوق الخروج منه الخروج عن وجوده بالتالي يساوق عدمه وبالنتيجة فالزمان في التقدم والتأخر

تابع للكائنات المادية لالعكس .

وهذه هي النتيجة الاولى التي تترتب على القول بالنظرية الحركة الجوهرية .

* * *

(باء) : الزمان مقدار حركة المادة

ان الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة فللحركة حيثتان :

حيثية الوجود الذي تشاركه فيه سائر الاشياء .

وحيثية السيلان والجريان والتدرج والتصرم، وليس الزمان الاحيوية سيلان

الوجود وجريانه وتدرجه .

والحركة بوجودها ترسم شيئين :

أ - وجوداً وتحققاً في عالم الوجود .

ب - زماناً ومقداراً لسيلان ذلك الوجود وجريانه .

وعلى ذلك فالزمان - في الحقيقة - تعبير آخر عن سيلان الوجود وجريانه .

اذا كانت الحركة مبدأ للزمان ، ومولدة له ، وكان الزمان صورة اخرى

لسيلان الوجود والحركة ، كانت كل حركة منشأ للزمان وكان لكل حركة

زمان خاص ، وعلى ذلك فليس في العالم زمان واحد بل ازمنة متعددة ، حسب

تعدد الحركة ، لان كل حركة تولد وترسم زماناً خاصاً .

نعم اذا لوحظت المادة وعالم الطبيعة كشيء واحد كانت حركة المادة

بأجمعها مبدأ لزمان واحد .

رأما اذا لوحظ كل جزء من الطبيعة والمادة منفكة عن الاجزاء الاخيرة

تعدد الزمان حسب تعدد مناشئه (اي حسب تعدد الحركة) .

وفي هذا الصدد يقول « صدر المتألهين الشيرازي » :

« ان اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه (الى أن يقول :) ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم انه ليس كالعوارض الخارجية^١ للأشياء كالسواد والحرارة بل من العوارض التحليلية (اي تظهر لدى التحليل العقلي الذهني) لماهو معروضه بالذات (اي المادة المتجددة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الابنفس وجود معروضه، والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا اذا عنوا بان ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء ، والزمان كميتها .

والحاصل ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غابته من حيث هي حركة ، فهو لا يزيد عليها في الاعيان»^(١) .

وبهذا التقرير تعرف ان التعبير بان الزمان مقدار الحركة ليس تعبيراً دقيقاً مبنياً لواقع الزمان بالنسبة الى الحركة فانه يوهم بان الزمان شيء ، والحركة شيء آخر يقدر مقدارها بالزمان ، مع انك قد عرفت - ايها القارىء العزيز - ان نسبة الزمان الى الحركة ليست الا كنسبة الشيء الى احد وجهيه ، وبالتالي فان الحركة والزمان وجهان لعملة واحدة.

* * *

جيم) - العالم حادث زمانى

أوجدت مسألة حدوث العالم حدوثاً زمانياً ضخمة كبرى بين المتكلمين وغيرهم من الالهيين .

فالمتكلمون تبعاً لما ورد فى الشرائع السماوية التي نصت على كون العالم حادثاً زمانياً، وان الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء، ذهبوا الى القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي انه كان زمان لم يكن فيه للعالم أي أثر .

غير انهم عجزوا عن البرهنة والاستدلال على معتقدتهم هذا، اذ ان الحدوث الزماني عبارة عن «سبق عدم العالم في زمان خاص وانه كان زمان لم يكن للعالم فيه خبر ولا أثر» .

وهذا الرأي أوقعهم في مشكلة لانه ينقل الكلام الى نفس «الزمان» فهل لهذا الزمان حدوث زماني أو لا ؟

فان اختاروا الاول لزم أن يكون للزمان زمان أي أن يكون ثمت زمان لم يكن فيه من الزمان اللاحق أثر ولا خبر، وهذا باطل جداً لانه ينقل الكلام الى الزمان السابق وهكذا يتسلسل .

وان اختاروا الثاني استلزم ذلك قدم الزمان وهم يفرون من كل قديم زماني .

هذا وقد طال البحث والجدل حول هذه المسألة التي هي خارجة عن اطار هذا البحث .

غير ان نظرية « الحركة الجوهرية » قد حلت العقدة وأثبتت الحدوث الزماني للمادة بأوضح الوجوه لانه اذا كان الزمان منبعثاً من تجدد المادة وتدرجها فكل قطعة من المادة السيالة ترسم عدم القطعة اللاحقة ، فتصير كل قطعة من المادة موصوفة بأنها لم تكن مع القطعة السابقة، وبالنتيجة لم تكن في الزمان السابق على القطعة اللاحقة .

وبتعبير آخر: اذا كان كل قطعة من المادة السيالة وكل درجة منها متعاقباً مع الزمان، ولم يكن من القطعة اللاحقة أثر ولا عين فيها، صح توصيف القطعة اللاحقة بالحدوث الزماني، وهو انه لم تكن القطعة اللاحقة في ظرف القطعة السابقة ، وهكذا الحال اذا وضعنا البنان على كل جزء جزء من تلك المادة السيالة .

وبهذا يثبت الحدوث الزماني بالطبيعة من دون أي اشكال .

وفي هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازي :

« لقد تبين ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها، وان صورتها صورة التغير، وكل منها حادث الوجود مسبق بالعدم الزمني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ، ولا لطبائعها المرسله ، والطبيعة المرسله وجودها عين شخصياتها وهي متكررة ، وكل منها حادث ولا جمعيه لها في الخارج حتى يوصف بأنها حادث أوقديم »^(١) .

وقال : « ان الطبائع المادية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها مسبوق بالعدم الزمني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقه بعدم زمني غير منقطع في الازل »^(٢) .

* * *

دال)- الحركة بحاجة الى محرك

ان الحركة - بتمام أبعادها في عالم المادة - تكشف عن وجود محرك مقوم للعالم ، أي انها تكشف عن موجود ينبت الحركة من داخل المادة ويدفعها الى الامام ، فاذا كانت المادة متجددة في كل آن مندفعه الى الامام ، زائلة من جانب ، وحادثه من جانب آخر، فلا بد أن يكون هناك فاعل للمادة ، وخالق لها، ومنبت لها من الداخل والاصل، ودافع لها الى الامام .

فاذا كان القدماء يتصورون ان المادة متوقفة والزمان هو السيل، وان سيلان المادة ليس الا ثوباً استعارته المادة من الزمان (أي من مقايستها به) فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن ان ذات المادة بعمقها وبجوهرها في

١ و ٢) الاسفار ج ٧ ص ٢٩٧ و ٢٨٥ وأيضاً راجع المصدر نفسه ص ٢٩٢ -

حال السيلان والتدرج وان الحركة ليست مختصة بظواهر المادة وسطوحها (أي باعراضها) بل السيلان والتدرج والزوال والحدوث، يعم جوهرها وصلبها ووجودها وهويتها أيضاً .

فالشيء بوصف كونه زائلاً حادثاً لا يمكن أن يكون مستقلاً وغنياً عن الفاعل ومستغنياً عن المتكأ والمعتمد .

ان الحركة تشكل كيفية وجود المقولة فلا سنخية له الا سنخية نفس وجود المقولة .

وبعبارة اخرى: ان الحركة ليست الا تعبيراً آخر عن كيفية وجود الشيء أي ان لوجود كل شيء صورتين أو كيفيتين :

١ - وجود قار ثابت .

٢ - وجود متحرك متدرج .

فاذا كانت المادة وكان الكون متحركاً في جوهره وذاته فان معنى ذلك ان لها وجوداً سيالاً متدرجاً ينقضي بعضه بوجود البعض الاخر ، فاذا كان هذا هو حال العالم، فهو اذن « موجود حادث لم يكن من ذي قبل » فيحتاج الى المحدث، لاحتياج كل حادث الى ذلك .

وصفوة القول ان البراهين السابقة الدالة على الحركة الجوهرية أثبتت ان العالم بذاته وجوهره في حال تغير وتبدل مستمرين ، وان الكون بمادته وجوهره يشبه نبعاً دائماً التدفق ينبع من جانب وينعدم في جانب آخر ، وان الطبيعة بظواهرها وباطنها ، بشكلها وجوهرها ، في حال التبدل والتغير المستمرين .

وعندئذ يصير العالم نفس الحركة، ونفس التغير وذلك بالبيان التالي :

ان الحركة بالنسبة الى وجود المقولة ليست أمراً عارضاً لها - كما

عرفت - بل هي مبنية لكيفية وجود المقولة .

فمقولة الكيف والكم اذا عرضت عليها الحركة كان معنى ذلك ان وجود تلك المقولة وجود تدريجي غير قار الذات، وفي ضوء هذا اذا كانت مقولة الجواهر متحركة صار معناه ان وجود تلك المقولة وجود تدريجي سيال ، غير قار الذات، فاذا كان العالم بجواهره واعراضه متحركاً سيالاً ، كان وجوده وجوداً سيالاً متدرجاً متقضيماً .

فاذا لم تكن الحركة سوى نحو وجود للمقولة يصير وجود المقولات على غرار وجود الحركة سيالاً زائلاً ، وعندئذ يصير عالم المادة بجواهره واعراضه نفس الحركة ، وبذلك يعلم صحة قول الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازي بأن « الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة لاشيئاً زائداً عليه^(١) » فلفظة المادة عبارة اخرى عن الحركة ولفظة الحركة عبارة اخرى عن المادة ، فيصير الكون حركة كله وسيلاً ، وزوالاً وتقضيماً كله ، والكون الذي هذا هو حاله كيف يمكن ان يوجد بنفسه ، اليس هذا يعني ان توجد الحركة من دون محرك ؟

ان لنا ان نتسأل هنا: اذا كانت حقيقة العالم هي نفس الحركة ونفس الصيرورة التي سنخها سنخ الانفعال والتأثر فلا بد ان يكون هناك محرك خارج عن الطبيعة

(١) والضابطة الكلية - فى المقام - هى ان كل ما يوجد أزيد من مقولة فهو لا يدخل تحت مقولة خاصة بل يكون فى كل مقولة نفسها ، وهذا كالحركة والعلم والوحدة التى يوجد فى كثير من المقولات ، ولجل ذلك لا يمكن تحديد كل واحد منها بمقولة خاصة ، فلا يمكن ان يقال : ان العلم من مقولة الكيف او الجواهر بل يجب ان يقال : ان العلم فى الكيف كيف ، وفى الكم كم .

وهكذا الحركة فى الكيف كيف وفى الكم كم ، ومثلها الوحدة . والنفصيل متروك

حتى يوجد الحركة فيها، اي يوجد الوجود المتغير السيال ، والايلازم ان تكون جهة الانفعال نفس جهة الفعل اي ان يكون التحرك عين المحركة ، والمحرك عين المتحرك .

قال الفيلسوف الاسلامي الكبير « صدر الدين الشيرازي »: « ان الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بدلها من « قابل » ولكونها حادثة ، بل حدوداً ، لا بدلها من « فاعل » ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً ، وفاعلاً ، فعلاً وقبولاً ، تجدديين واقعيين تحت مقولتين متخالفتين ، وهما مقولة ان يفعل وان يفعل ، والمقولات اجناس عالية متباينة ، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً ، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه ، فتكون حركته بالفعل من جهة ماهو بالقوة ، وهذا محال ، والمسخن لا يسخن نفسه بل لامر تكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل ، وفاعلها لا بدوان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة ، وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة ، اذ ليست الحركة كما لا لما هو موجود بالفعل من جهة ماهو موجود بالفعل^(١) .

فتبين من هذا البحث الضافي امور :

أ- ان عالم المادة بما ان وجوده متدرج وسيال فلم يزل من حدوث الى حدوث ، لا ينفك عن محدث له .

ب- اذا كان العالم في كل لحظة متجدداً في جوهره واعراضه تبين معنى قول الله سبحانه في القران الكريم : « كل يوم هو في شأن » .

ج- اذا كانت واقعية المادة هي نفس الحركة ولم يكن في مكان الحركة ان

تقوم بنفسها فواقعيتها نفس التعلق والتدلي عرفنا صحة قول الحكيم السبزواري من « ان الموجودات الامكانية متدليات بنفسها متعلقات بغيرها » .
وهكذا أدت فكرة « حركة المادة » التي تمسك بها الديالكتيكيون لنفي وجود الخالق المحرك، الى ابطال دعواهم هذا، واثبات عكس مقصودهم وهو وجود ذلك الخالق الفاعل المحرك .

* * *

هاء) - الحركة تلازم الغاية

ان الحركة لما كانت تعني خروج الشيء من القوة الى الفعلية لم تخلو من غاية حتماً .

فان الحركة ايسر الا توجهاً من نقطة الى نقطة أخرى ، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون بلا غاية ولا غرض يناسب سنخ الحركة ، فان الشجرة عندما تتحرك ابتداءً من البذرة فانها تهدف غاية وهي أن تصل الى مرحلة الثمرة المعينة المطلوبة .

وهكذا حركة الحيوان .

وعلى هذا الاساس أي اذا كان عالم الطبيعة متحركاً بالذات ، متبدلاً في الجوهر صح توصيفه بأنه متجه من نقطة الى أخرى ، ومن جهة الى جهة ، وليست تلك الجهة الا ما يعبر عنها في السنة الشرائع السماوية بالمعاد، وكل هذا انما هو لاجل ان الحركة لا يمكن أن تكون بدون غاية .

والى هذا يشير قول الله سبحانه في القرآن الكريم: « اذا السماء انفطرت *
واذا الكواكب انتثرت * واذا البحار فجرت * واذا القبور بعثرت * علمت
نفس ما قدمت وأخرت » (الانفطار ١ - ٥) .

* * *

١٩) - الحركة الجوهرية والتحولات الكيميائية

ان علماء الطبيعة أثبتوا حركة دائرية لاجزاء الذرة ، وتحولات للانجم ،
أوتحولات كيميائية تؤول الى تغيرات وتبدلات .

ولكن هذه الحركات والتحولات - مع صحتها في حد ذاتها - لانتمت الى
الحركة الجوهرية بصله لان الحركة الجوهرية هي الحركة النابعة من مواطن
الاشياء، وصميمها، فمالم تكن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء وذاته لايمكن
أن تكون هناك حركات في سطوحه وظواهره .

فحركة الذرة حركة في الاين ، والتبدلات الحاصلة في الانجم من قبيل
الحركة في الكيف ، نعم كل ذلك انما هو بفضل « الحركة الجوهرية » .
وان شئت التعبير عن هذه الحركات والتحولات وتسميتها باسم قسمها بـ :
« الحركة في الحركة » .

وبعبارة أخرى : ان هذه الحركة (أي حركة الاعراض في ضمن حركة
الجوهر والتي هي من قبيل الحركة في الحركة) هي احدى النتائج الظاهرة
لنظرية «الحركة الجوهرية» حيث ان الحكماء - قبل اكتشاف هذه الحركة -
كانوا يعدون الحركة في الحركة أمراً محالاً ، ويستدلون لذلك بأنها من قبيل
التدرج في التدرج المحال ، ولذلك كانوا يعدون تحقق الحركة في مقولتي
الفعل والانفعال أمراً محالاً، لان الفعل هو التأثير التدريجي والانفعال هو التأثير
كذلك، وحيث اعتبر التدرج في نفس ماهيتهما امتنع أن تعرض عليهما الحركة
لانه يستلزم وقوع التدرج في التدرج .

لان الامر التدريجي وان كان تدريجياً من حيث الوجود ، والنحقق، لكنه
في تحقق وصف التدرج يجب أن يكون فعلياً لاتدرجياً حتى في هذه الناحية.

غير ان مكتشف هذه الحركة (أعني صدر المتألهين) أبطل ذلك الدليل وأثبت جواز الحركة في الحركة وجعل حركة الاجسام والانواع في اعراضها في ظل حركاتها في صميم ذواتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة .

نتائج اخرى

تلك هي بعض ما يترتب على نظرية الحركة الجوهرية من النتائج التي لا تنحصر في ما ذكرناه ، فقد رتب الفيلسوف الاسلامي صدر الدين الشيرازي على نظريته في الحركة الجوهرية ، نتائج وفوائد اخرى :

منها : تبين الصلة والعلاقة الوثيقة بين البدن والروح ، وان البدن ليس من قبيل القفص والروح من قبيل الطائر المحبوس ، بل الطبيعة في ضوء الحركة الجوهرية تصل الى مقام تتعلق بها الروح، أو توجد الروح في أحضانها فالروح جسمانية الحدوث ، وان كانت روحانية البقاء .

ومنها : ربط الحادث بالقديم الذي يعد من المشكلات والمعضلات الفلسفية ، ومعناه ان العلة ، وهو الله تعالى اذا كانت قديمة ، وكان المعلول ، وهو العالم حادثاً فكيف يمكن الانفكاك بينهما، وكيف تأخر المعلول عن العلة؟ وقد قام رحمه الله بحل هذه المشكلة وغيرها وغيرها في ضوء نظريته .

وبما ان البحث حول هاتين النتيجتين وغيرها يوجب الاطالة طويلاً الحديث هنا آملين أن نعود اليه عند الكلام حول صفات الله سبحانه .

قانون انتقال التبدلات الكمية الى التبدلات الكيفية

يذهب الديالكتيكيون الى ان التبدلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربما تصل الى حد يفتقد فيه الجسم قدرته على تحمل هذه التغيرات بشكلها الخاص ، والتدريجي ، فيقع في الجسم تحول فجائي آني تحصل على أثره كيفية جديدة للمادة .

وبعبارة اخرى : ان التطور الديالكتيكي للمادة لوانان : أحدهما تغير كمي تدريجي يحصل ببطء ، والاخر تغير كيفي فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة بمعنى ان التغيرات الكمية حين تبلغ مرحلة الانتقال تتحول من كمية الى كيفية جديدة .

قال ستالين :

« ان الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة لانؤدي التغيرات الكمية فيها الى تغيرات كيفية بل يعتبرها تطوراً ينتقل

من تغيرات كمية ضئيلة وخفية الى تغيرات ظاهرة وأساسية أي الى تغيرات
كيفية ، وهذه التغيرات ليست تدريجية بل هي سريعة فجائية ، وتحدث بقفزات
من حالة الى اخرى .

ان من الواجب فهم حركة التطور لامن حيث هي حركة دائرية ، أو
تكرار بسيط للطريق ذاته ، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة»^(١) .
وقال انجلز :

« بالامكان تسمية الكيمياء بعلم التبدلات النوعية في الاجسام تلك التبدلات
الصادئة عن تأثير تبدلات الكيان الكمي »^(٢) .

وهذا الاصل موروث من الفيلسوف الالمانى « هيجل » الذي مثل له
بالمثال التالي الذي يستشهد به الماركسيون في كتاباتهم أيضاً :

ان الماء عند التسخين ترتفع درجة حرارته بالتدريج وتحدث بسبب هذا
الارتفاع التدريجى تغيرات كمية بطيئة ولكن اذا زيدت حرارته الى درجة (١٠٠)
فسوف ينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان الى الغازية وتتحول من الكمية
الى كيفية .

كذلك البرودة الساردة على الماء قد تصل الى حد لا تقبل طبيعته تلك
البرودات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص فتتحول فجأة وفي آن واحد الى
جليد .

وقد استخدم ماركس وأتباعه هذا الاصل لاثبات نظريتهم الاجتماعية وهي
ان التغيرات والتحويلات الحاصلة في المجتمع ربما تصل الى درجة لا يقدر فيها

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ٨ - ٩ .

(٢) دياكتيك الطبيعة ص ٤١ والمادية الديالكتيكية تأليف جماعة من المؤلفين

المجتمع على قبول هذه التغيرات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص ولذلك يحدث فيها انقلاب دفعي وتغيير فجائي حتماً فيتبدل الى نظام من نوع آخر وكيفية اخرى. ولهذا يتبدل الاقطاع الى الرأسمالية ، والرأسمالية الى الاشتراكية وهكذا. وقد تثبت الماركسيون لاثبات هذا الاصل الفلسفي الذي استخدموه لاثبات نظريتهم الاجتماعية في الانقلاب بأمثلة جزئية ، مثل تبخر الماء عند ارتفاع درجة حرارته الى مائة ، وأمثلة من الحوامض العضوية الكيميائية التي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها وجليانها حيث بمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز الى حالة كيفية جديدة .

فحامض النمليك - مثلاً - درجة غليانه (١٠٠) ودرجة انصهاره (١٥) .
وحامض الخليك نقطة غليانه (١١٨) ونقطة انصهاره (١٧) .
فالمركبات الهيدوركاربونية تجري طبقاً لقانون القفزات والتحويلات الدفعية في غليانها وانصهارها^(١).

كما ان ما يذهب اليه مندليف من ان خصائص العناصر الكيميائية متعلقة بمقادير وزنها الذري ، فكل عنصر كيميائي يتحدد بمقدار شحنة نواته، ويؤدي التبدل الكمي في هذا المقدار الى تحولات نوعية للعناصر^(٢).

ويقصد أصحاب الديالكتيك من هذا الاصل اثبات ثلاثة امور :
١- ان الحركات الواردة في الطبيعة ليست حركات دائرية بل هي حركات تكاملية صاعدة .

٢ - ان التغيرات الفجائية الدفعية التي يسمونها بتغير الكمية الى الكيفية أصل عام ومطلق في الطبيعة .

(١) ضد دوهرنغ ص ٢١٤ .

(٢) المادية الديالكتيكية ص ٣٣٦ .

٣ - ان هذا الاصل يعم المجتمع أيضاً ويجري في مجاله كما يجري في مجال الطبيعة .

وقبل أن نتحدث حول هذه النتائج ونناقشها لابد أن نشير الى أمر مهم في المقام وهو :

ان التعبير المنقول عن الفيلسوف الالمانى « هيغل » في هذا المقام هو : الانتقال من التبدلات الكمية الى كيفية وقد مثل لذلك بالماء المتبدل الى بخار أثر ارتفاع درجة الحرارة .

فنقول : ان التبدلات الواردة على الماء عند تصاعد السخونة انما هو من قبيل التبدلات الكيفية لا الكمية ، لان التبدلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن : تزايد الماء وتناقصه ، وأما تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء ، ولهذا لا يكون من قبيل التبدلات الكمية بل هو من التبدلات الكيفية فكيف سمي « هيغل » تصاعد السخونة بالتبدلات الكمية .

ثم ان تبدل الماء الحار الى بخار ليس تبدلاً كيفياً حاصلاً في الماء ، بل البخار نوع جديد يغير الماء بدليل تغاير آثارهما ، فالاولى أن يعبر «هيغل» عن مقصوده بأن التغيرات الكيفية التدريجية ربما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة الى نوع آخر ، فينبغي أن يقال في مثال الماء : ان التبدلات الكيفية التدريجية في الماء تتحول الى التبدلات النوعية^(١) .

ولهذا السبب نجد بعض المؤلفين الديالكتيكيين مع انهم عبروا عن هذا

(١) ان الكيف من المقولات العرضية كالكلمة ، والنوع أحد أقسام الجوهر ، وهذا واضح لمن له الملم بالفلسفة الاسلامية وقد خلط الماركسيون بين الكيف والنوع وهو بدوره خلط بين العرض والجوهر .

الأصل عند بحثهم لأصل «صراع المتناقضات» بالتبدلات الكمية إلى «كيفية»^(١) عبروا عند بيان أصل «قفزات التطور» بقانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات «النوعية»^(٢).

مناقشة النتائج الثلاث :

وهانحن نناقش النتائج الثلاث التي رتبها الماركسيون على الأصل الحاضر. أما النتيجة الأولى وهي : كون جميع الحركات صاعدة لادائرية فنمنع شموليتها لكل التطورات والتبدلات الحاصلة في شتى مجالات الطبيعة، وذلك لما قلناه في مبحث الحركة ، من ان الحركة لاتنجر دائماً إلى التكمال وحدوث أنواع جديدة ، بل هناك حركات تؤول إلى النقص والنزول في الشيء المتحرك، فلا يصل الدور إلى الأصل المذكور (أعني انتهاء التبدلات التدريجية الجزئية إلى تكامل كلي ، وحصول نوع أكمل ، فاننا نرى في الطبيعة كثير أمن الحركات الدائرية (الفرجالية) لا يوجد فيها أي تكامل تصاعدي، وذلك مثل تبدل البيضة إلى فرخ والفرخ إلى طائر ثم إلى بيضة وهكذا ، ومثل تبدل البذرة إلى نبتة ، والنبتة إلى بذرة وهكذا .

وهذه الامثلة تنقض النتيجة الأولى التي بناها الماركسيون على الأصل المذكور ، وان حاولوا توجيه وتفسير هذه الحركات الدائرية أيضاً بما يوافق مادعوه !

ولعل من أوضح الأدلة على أن بعض الحركات دائرية وليست تكاملية صاعدة مياه البحار فانها تتبخر اثر اشراق الشمس عليها ثم تتحول إلى أبخرة

١) المادة الديالكتيكية لجماعة من كبار المفكرين الروس ص ٢٥٧ .

٢) نفس المصدر ص ٢٢٧ .

ثم الى قطرات المطر، ثم تنزل وتتحول الى سيول تنحدر الى البحار لتتحول ثانية الى البخار وهكذا .
 فهل يمكن أن تسمى هذه الحركة وأشباهاها الكثيرة في الطبيعة بحركة تكاملية صاعدة؟^(١)

نعم يمكن أن يقال ان البذرة الواحدة عندما تتحول الى نبتة أو شجرة تتبدل الى بذور كثيرة ، بسدل بذرة واحدة فتصبح التفاحة الواحدة تفاحات كثيرة ، والحنطة الواحدة حبات عديدة من الحنطة، ولكن هذا التبدل والتطور ليس تطوراً وتبدلاً نوعياً ولا كيفياً ، بل هو تطور وتحول كمي ، كما هو واضح . فان تبدل بذرة واحدة الى آلاف البذور تحول عددي لاتكامل كيفي، ولا تحول نوعي ، اذ ليست هناك لا كيفية جديدة ولانوع جديد .

وهذا يرشدنا الى ان النتيجة الاولى ، وهي ان جميع الحركات الحاصلة في الطبيعة حركات تكاملية صاعدة غير صحيحة لكونها منقوضة بما يخالفها .
 يبقى أن نشير هنا الى ضابطة لمعرفة وتمييز التغيير الكمي عن الكيفي فنقول: ان الظاهرة الطبيعية اذا بقيت بعد تحولها أو خلال هذا التحول محتفظة بآثارها وخواصها ، ولم يوجب التحول فيها الى فقدان آثارها السابقة وبروز آثار جديدة كان تبدلها وتحولها من قبيل التحولات والتبدلات الكمية .
 وأما اذا وصلت التحولات والتغييرات الجزئية في ظاهرة ما الى حد فقدت فيه تلك الظاهرة الطبيعية الآثار السابقة وظهرت آثار جديدة ، فعندئذ تكون تلك الظاهرة قد تبدلت الى نوع جديد ، وكيف حادث .

* * *

(١) والغريب ان السديالكتيكيين عندما يريدون التمثيل لاجتماع المتناقضات يستخدمون مثال البيضة والفرخ، ولكنهم يتجاهلون هذا المثال هنا لانه لا يتفق مع هذا الاصل !!!

وأما النتيجة الثانية وهى: ان التبدلات الجزئية التدريجية تتبدل بصورة « فجائية وقاهرة » الى تكامل نوعي أو كيمي في جميع الموارد ، فهي أيضاً ليست أصلاً عاماً لاننا نشاهد في الطبيعة تبدلات نوعية كثيرة حصلت تدريجاً ، وشيئاً فشيئاً ، لادفعة وفجأة وبالقفزة ، واليك فيما يأتي بعض الامثلة :

(أ) النطفة البشرية تتدرج في التكامل فى الرحم فهي ترتقي من مرحلة دنيا الى مرحلة عليا تدريجاً لافجأة ، فليس في مسير التكامل البشري أي تغير أو تحول فجائي الا في موردين هما : ظاهرة ولادة الانسان ، وظاهرة بلوغه .

ولو اننا أغمضنا العين عن هذين الموردين لم نجد في التكمالات الحاصلة في الكائن البشري أية تكاملات تدريجية لافجائية ودفعية .

وبكلمة أوضح : ان الحالة الجديدة ليست الا عبارة اخرى عن تراكم مجموع التبدلات الجزئية التدريجية وانضمام بعضها الى بعض ، لاشيئاً آخر يغير مجموع تلك التغيرات .

(ب) الارض وان انفصلت عن الشمس فجأة - كما تقول بعض النظريات الفلكية - ولكن التكمالات الواردة عليها حصلت خلال ملايين السنين شيئاً فشيئاً ، وفي نفس الوقت حصلت تبدلات في الارض ادت الى تحقق انواع جديدة ، ولكنها برمتها حصلت تدريجاً ، فان المعادن عبارة عن العناصر الموجودة تحت الجبال ، او تحت طبقات الارض والتي تحولت - عبر الاف السنين بل وملايين السنين - الى تلك الانواع ، وهكذا حصل كل شيء في الارض بصورة تدريجية ، وجزئية لادفعية ولافجائية وبصورة قاهرة .

(ج) هناك فلزات ومعادن لا يوجب حدوث التغيرات الجزئية فيها الى ظهور نوع جديد ، وكيفية جديدة ، بل ربما يوجب صلابتها اكثر ، أوليونتها ، وذلك كالذهب او النفضة مهما بلغت التغيرات فيهما .

(د) الطائر يتبدل الى بيضة ، والبيضة الى فرخ طائر ، وهذه التبدلات المنجزة الى هذا الانواع تحصل شيئاً فشيئاً أي يكون النوع الحاصل نتيجة تراكم أو انضمام التبدلات الجزئية بعضها الى بعض .

هـ- اللغة وهي من الظواهر الاجتماعية تتحول وتتطور ، ولكنها لاتخضع لقانون الديالكتيك ، فان التاريخ لا يخبرنا عن تحولات كيفية دفعية في اللغة ، بل تتحول اللغة تدريجاً ، ولهذا لا توجد نقاط فاصلة في حياة اللغة تتحول فيها من شكل الى شكل آخر ، نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة .

(و) ان المشاهدات العينية في مجال انتقال المجتمعات من النمط الزراعي الى النمط الصناعي تثبت أن كل ذلك كان يحدث شيئاً فشيئاً عبر مدة طويلة لابلعجأة والقفزة .

ز) ان تغيير نظام الرق ، وتحرير الانسان بعدما عانى من العبودية والاستعباد في بعض المجتمعات القديمة لم يتم بصورة دفعية فجائية في جميع المناطق بل كان يتحقق في اكثر المناطق بصورة تدريجية ، وحدث ذلك بصورة دفعية وقافزة في بعض المناطق نادر وقليل .

ح) ان ذوبان الزجاج وشمع العسل يتم تدريجاً كما ان الموت والحياة يحدثان بعد حصول تغيرات تدريجية .

ان جميع هذه الامثلة وغيرها مما لم نذكرها رعاية للاختصار ، تشهد بان حصول الانواع ، او الكيفيات الجديدة ، لا يتحقق دائماً بصورة قافزة ، وان صدقت هذه المقولة في بعض الموارد ، فلا يصح مراتبه الديالكتيكيون على الاصل الذي ذكره في مطلع هذا البحث .

* * *

واما النتيجة الثالثة وهي : شمول هذا الاصل (وهو انتهاء التغيرات

الجزئية السى انقلاب آني دفعي) للمجتمع ، فيردها ان الانقلابات والتغيرات القافزة ليست امراً حتمياً في جميع المجتمعات البشرية، بل ربما تؤدي التغيرات الجزئية الى حصول نظام جديد من دون ان تتوسط بين النظامين قفزة ، فيكون النظام الجديد حصيلة اجتماع نفس التغيرات الجزئية التدريجية ، من دون ان يحدث من تلك التغيرات شيء دفعي .

ومن هنا ينطرح السؤال التالي وهو: هل الاصلاح الاجتماعي يتم دائماً عن طريق الانقلاب والثورة الدموية أو انه يتم عن طريق الاصلاحات التدريجية أم ان هناك نظرية اخرى ثالثة .

الحق هو ان هناك نظرية ثالثة ، هي الصحيحة وهي الحق، ويتضح ذلك بالبيان التالي:

ان المجتمعات - من حيث درجة انحطاطها وشدة فسادها - على نوعين : نوع استشرى فيه الفساد وضرب باطنابه على جميع أرجائه ، ونفذ الى أعماقه ففي هذه الصورة لم يكن بد من سلوك طريق الثورة الكاسحة والانقلاب الفجائي، لاصلاح مثل هذا الوضع ، لان الاصلاحات الجزئية والتدريجية لا تحقق أي نجاح مادام هناك قوى وعناصر مضادة تبطل مفعول هذه الاصلاحات التدريجية وتقضي عليها، وتعيدها من بعد الغزل انكاثاً، ومن بعد البناء خراباً ، فان مثل هذه العناصر مثل الجرائم القوية التي تتقوى وتشتد ضد أي استعمال تدريجي للدواء فلا يسد في مثل هذه الصورة من بتر العضو الفاسد أو احرقه لاستئصال تلك الجرائم معها ، والتخلص عن شرها تخلصاً كاملاً ، والقضاء على جذور الفساد ومنابعه ومصادره قضاءً تاماً .

وأما النوع الاخر من المجتمعات فهو ما كان الفساد فيه سطحياً غير مستشر ولا نافذ الى اعماقه، وكان لا يزال هناك رجال طيبون، وقلوب تستجيب، وعقول

يكفيها بعض الاثارة ونفوس يجديها بعض الاصلاح، فلا داعي لنسف كل شيء ولا داعي لسلك طريق الانقلاب الدموي المهدم الذي يأكل الاخضر و اليابس .

من هنا لا يصح مارتبته الماركسية على الاصل المذكور في مطلع هذا البحث من حتمية سلوك طريق الانقلاب الاجتماعي بنحو مطلق ، بل لا بد من تقييم الازواض والحالات في المجتمع ، وملاحظة نوع المجتمعات ومعرفة مدى استشراف الفساد في سطوحها ونفوذها في أعماقها .

وتتجلى صحة هذا الموقف اذا لاحظنا أمراً مهماً وهو ان المجتمعات الانسانية مجتمعات حرّة ذات عقل و ارادة وعند ذلك يمكن أن نحاسب ونرى ماهو الاصلح للوصول الى الضالة المنشودة .

وأما بناء على ما ذهب اليه ماركس وأتباعه من تصوير المجتمعات البشرية وكأنها آلة صماء تجرى في مضمار التكامل وتتحول من نظام الى آخر من دون اختيار وحرية ، فليس أمام المرء الا أن يسلك طريقاً خاصاً واحداً ، وهو استخدام اسلوب الثورة العارمة والانقلاب الدموي من دون أن يكون أمامه أية خيارات أخرى .

وسنفصل هذا فيما يأتي من الابحاث .

ثم ان هناك أسئلة أخرى تطرح نفسها على الديالكتيكيين ونظريتهم لم يجدوا لها اجابات صحيحة مقنعة نذكر بعضها هنا .

ان الماركسية تريد اجراء أصل الانقلاب في المجتمع وتعتقد انه أصل كلي وحتمي الوقوع في جميع المجتمعات مع اننا نرى بعض المجتمعات تقع فيها الانقلابات الاجتماعية في مدة عشر سنين حيث تنجر التناقضات والصراعات الداخلية فيها الى الثورة والانقلاب ، ونرى الى جانب تلك

المجتمعات ، مجتمعات أخرى يمر عليها أكثر من مأتي عام دون أن تقع فيها انقلابات مماثلة ، فرغم فسادها وتراكم ذلك لانرى فيها أثراً لتبدل الكميات الكثيرة الى كيفية جديدة، ولاتنجر التناقضات الداخلية فيها الى حركة وانقلاب على غرار ما يصوره أو يتصوره الماركسيون فى هذه النظرية ، ونمثل لذلك بمايلي :

ان الماركسية تعتقد بأن الثورة الفرنسية الكبرى ثورة رأسمالية ، وقد تحققت هذه الثورة عام ١٧٨٩ ، أي انه يمر على تلك الثورة قرابة مأتي عام، ومع ذلك لم تنجز التناقضات الداخلية فيها الى الانقلاب الاشتراكي ! والافضح من هذا هو الانقلاب الواقع فى المجتمع البريطاني عام ١٦٨٠ - ١٦٨٨ ، وهو الانقلاب الذي جرّ بذلك المجتمع الى الرأسمالية وأنهى عهد الاقطاع ، فانه رغم مرور ثلاثة قرون على هذه الثورة، وتكامل وسائل الانتاج فيها، لم يتغير نظام ذلك المجتمع الى النظام الاشتراكي، ولم تحصل أو تقع أية ثورة على العلاقات الاقتصادية الظالمة الحاكمة هناك ، (ونقصد بالعلاقات الاقتصادية كيفية مالكية الانسان لوسائل الانتاج) .

فى حين ان المجتمع الروسي انقلب الى النظام الرأسمالي عام ١٩٠٥ ولم يمر سوى اثني عشر عاماً الا وانقلب الى الاشتراكية .

فلو كانت التبدلات الجزئية التدريجية والتناقض الداخلي تنتهي دائماً الى حدوث كيفية جديدة ، فلماذا لم تحدث تلك الكيفية فى انجلترا وفرنسا؟!

أوليس هذا خير دليل على ان جريان هذا الاصل فى المجتمع لا يخضع لضابطة مطردة، وانه لو صحّ جريانه فانما يجرى فى طبيعه خاصة .

اذا كان الماركسيون يعتقدون ان الانقلاب فى المجتمع يحدث بعد تكامل

ادوات الانتاج ، ذلك التكامل الذي ينجر الى تغيير العلاقات ، الملازم لتغيير النظام سألناهم: الا يبلغ حجم التطور فى وسائل الانتاج فى فرنسا خلال مأتى عام حجم التطور فى هذه الادوات فى روسيا فى ظرف ١٢ سنة ، فلماذا مع ذلك تغيرت العلاقات الاقتصادية فى روسيا وحدث الانقلاب فيها، ولم تتغير هذه العلاقات فى فرنسا بل هي باقية على حالها رغم تطور الالة فيها ؟

وما هذا الا لان المجتمع الانساني ليس آلة صماء محكومة لقوانين خاصة قهرية ، بل له بما جبل عليه من الاختيار والحريية ، ان يقوم بعمليات خاصة تؤخر أو تعجل فى وقوع الانقلاب أو تقضي على جذوره قضاء تاماً، كماستعرف .

لقد اعتمدت الماركسية هذا الاصل وتمسكت به لانه يخدم نظريتها الاجتماعية ويبررها ، ولو عجز هذا الاصل عن تبرير نظريتها ولم تجدها فى هذا المجال لاعرضت عن الاخذ به ، وبدل على ذلك ان الماركسيين أخذوا من الاصول التي جاء بها هيغل وغيره من الفلاسفة ، خصوص ما يخدم ويبرر نظريتهم وتركوا ما لا ينفهم فى هذا الواقع، وان كانت تلك الاصول المتروكة تعكس الواقع .

ان الماركسيين حاولوا اثبات نظرية اجتماعية فى الحياة البشرية بواسطة قانون جار فى الطبيعة، أي انهم أرادوا العبور الى النظام الحياتي للانسان من خلال القوانين الطبيعية الحاكمة فى عالم المادة، وادعوا بأن كل ما يجري فى الطبيعة الصماء يجري فى المجتمع البشري حرفاً بحرف وهذا مما لا يرتضيه أي فيلسوف واقعي النظرة ، لما بين عالم الطبيعة الصماء ، وعالم الانسان ، من الفارق الكبير، فالموجودات الطبيعية كائنات عمياء صماء لا ارادة لها ولا حريية والانسان كائن عاقل حر، مختار يفعل ما يريد، ويترك ما لا يريد .

ان تجاهل هذا الفارق الشاسع بين الانسان العاقل الحرو والمادة العمياء الصماء هو الذى أوقع الديالكتيكيين في هذا الخطأ الفضيع ، ودفعهم الى تعميم أحكام الطبيعة الصارمة الجارية فيها قهراً وقسراً ومن دون علمها وارادتها على الحياة البشرية التي يمكن للانسان صياغتها بنفسه ، وكيفما يريد ، وبدل على ذلك ان السلطات التي تواجه الانقلاب ربما منعت من وقوع الانقلاب (الذي يبدو حتمي الوقوع) أو تأخير وقوعه باعطاء بعض الحريات أو الحقوق ولاجل الفرق الواضح بين عالم الطبيعة العمياء والانسان العاقل الحر نرى تأخر وقوع الانقلابات في بعض المناطق والمجتمعات الى مدة (٢٠٠) سنة كما عرفت بينما وقعت مثل هذه الانقلابات في بعض المناطق والبلاد في مدة لا تزيد على اثنتي عشرة سنة !! .

وما هذا الا لان المجتمع الانساني كائن حر ومفكر له كمال الحرية فسي التصرف ، وله كمال القدرة على التسبب بالاسباب، فله ان يوقد لهيب الثورة ويعجل في وقوع الانقلاب، وله أن يؤخر ذلك أو يطفىء نائرة الثورة ويقلعها من الاساس .

* * *

أجل ان المشكلة الاساسية هي ان الماركسيين ارادوا تطبيق نظرية اجتماعية معينة فاستعاروا لها أصلاً فلسفياً من عالم الطبيعة ، متجاهلين الفارق الكبير بين العالمين : عالم الطبيعة وعالم الانسان .

وقد كان هذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الحكومات الفاشية التي كانت تعاني من نزعات عنصرية ، فان هذه الحكومات لما رأَت تفوق بعض الاجناس على البعض الاخر في الطبيعة ذهبت الى ان هذا التفوق يجب ان يكون في مجال الحقوق الانسانية أيضاً ، وان الاجناس المتميزة في الواقع يجب ان

تحظى بالامتيازات السياسية والحقوقية على الاجناس الاخرى أيضاً ، حسب ما هو جار في عالم الطبيعة .

ان تعيين الوظائف والواجبات الاجتماعية والقوانين التي يجب ان تسود الحياة البشرية في ضوء القوانين السائدة على الطبيعة المقهورة والمادة غير الشاعرة خطأ كبير وتجاهل لارادة الانسان ، واعتقاد بجبريته وهل هناك اهانة توجه الى الانسان العاقل الحر اكبر من هذه الاهانة بأن نعتبر التغيرات الاجتماعية الحاصلة في حياته نتيجة عوامل حتمية وقهرية خارجة عن اطار ارادته كما هو الحال في الطبيعة العمياء الصماء المقهورة .

ثم ان تعميم حكم الطبيعة الصماء على المجتمع الانساني الحر العاقل وتصوير المجتمع الانساني كالطبيعة والادعاء بان القوانين الجارية على الطبيعة جارية على المجتمع البشري على نحو الحتم والجبر سواء اراد الانسان أم لا، من الافكار الواهية التي يكذبها تاريخ الانقلابات ، والثورات ، والتحوللات الاجتماعية .

فان حاصل النظرية الماركسية هو ان المجتمع مكتوف الايدي في مقابل حتمية الانقلاب ومحكوم بها بحجة ان التبدلات الكمية في مجال وسائل الانتاج ستنتج الى التبدلات الكيفية في العلاقات الاقتصادية ومن ثم في الانظمة السياسية والفلسفية والاداب والفنون ، تماماً مثلما يتبدل الماء الى البخار اثر التبدلات والتغيرات الكمية الحاصلة في الماء ، من دون ان يكون للمجتمع الانساني وللقادته أي تأثير في حصول التغيرات السياسية، ووقوع الانقلابات. وعلى هذا يكون الانسان متفرجاً على التاريخ لاصانعاً له ، ناظراً للاعباً مداراً لامديراً .

ولاشك في ان هذا مما أجمع علماء الاجتماع والتاريخ على خطأه وبطلانه

فان كثيراً من الانقلابات العظمى في التاريخ البشري قد تحققت أثر قيام شخص أو أشخاص معينين من المصلحين بتوعية الناس وإيقافهم على ما يحيط بهم من الفساد والانحطاط الاخلاقي والمعنوي وما يؤول اليه أمرهم من السقوط في حضيض الحيوانية اذا استمروا على هذه الوتيرة، فنهض الناس على أثر توعية هؤلاء المصلحين المخلصين ، وأطاحوا بالاوضاع السائدة و الانظمة القائمة بمحض ارادتهم، رغم انهم كانوا يعيشون في الاغلب حياة الرفاهية من الجانب المادي ولم تكن ثمة اية تناقضات اجتماعية داخلية .

وربما طالت المدة حتى استيقظ الناس وأثرت فيهم دعوة المصلحين ، فعرفوا الحقائق بعد زمن وأدركوا بعد لاي ما كشف عنه المصلحون، وعلموا بخطورة الموقف ثم نهضوا نهضة رجل واحد في وجه الانظمة السائدة حتى استأصلوها من جذورها ، وتخلصوا منها وأقاموا مكانها أنظمة صالحة تضمن كرامة الناس وتوفر حياة الطهر والحق والصلاح لهم .

وفي هذه الحالة لم تكن التبدلات الكمية عللا لحدوث التبدلات الكيفية في المجتمع البشري ، بل لم تكن من التبدلات والتغيرات في مجال وسائل الانتاج أي أثر في تلك المجتمعات ، وانما نهضت تلك المجتمعات في وجه أنظمتها السائدة لفساد القيمين عليها وانحرافهم وخيانتهم وابتعادهم عن جادة الدين الصحيح، وتنكبهم عن طريق العقيدة الالهية، ولخيانتهم لتعاليم الانبياء المقدسة. فهذه هي الثورة الحسينية لم تخضع للقانون المذكور ، بل نهض الامام الشهيد « الحسين » عليه السلام في وجه الطاغية «يزيد» لطغيان يزيد وفساده، وانحرافه عن جادة الدين، بل ومعاداته لتعاليم النبي، وهي حقيقة يلخصها الامام «الحسين» عليه السلام حيث يقول :

« اللهم انك تعلم انه لم يكن ما كان منا تنافساً في سلطان ،

والالتماساً لفضول الحطام ولكن لنري المعالم من دينك
ونظهر الاصلاح في بلادك ويأمن المظلومون من عبادة
وتقام المعطلة من حدودك ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك»
وقد أوجدت هذه الثورة العظيمة ثورات أخرى كان لها الاثر الكبير في
الاطاحة بالنظام الاموي الفاسد ، مثل ثورة المختار ثم ثورة زيد بن علي ، ثم
ثورة يحيى بن زيد ، فقد توالى الانتفاضات والثورات وتلاحقت الواحدة تلو
الآخرى حتى سقط النظام الاموي من أساسه .
وهذا هو نموذج واحد من ماحدث في التاريخ البشري من دون أن يكمن
عامل الانقلاب والانتفاضة والثورة ، في تطور وسائل الانتاج أو التضاد الداخلي
على النحو الذي يصوره الديالكتيكيون .

الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي

يصر الماركسيون - بالاعتماد على الاصل أو القانون الجاري على الطبيعة -
على ان الانقلاب في المجتمع البشري وانتقاله من الكم الى الكيف في النظام يجب
أن يتم بصورة طبيعية ذاتية، من دون تدخل أية عوامل خارجية ، أي على غرار
التبدلات والتغيرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي .
غير ان كيفية حصول الثورات الشيوعية في روسيا مهد الماركسية أبطلت
هذه النظرية ، فان لينين وستالين هما اللذان هيئا وخططا للثورة ، وهما اللذان
أيقظا شعور طائفة من العمال ودفعوا بهم الى الثورة والنهضة .
فالحتمية الماركسية ترى ان حركة المجتمع حركة طبيعية تقع وتحقق
من دون حاجة الى تدخل العمال أو الفلاحين أو أي شخص آخر، والقيام بازالة
النظام السائد وبدون حاجة أرائر للدعاية الماركسية، ولكن الواقع في الاتحاد

السوفيياتي كان على العكس من هذا، فاذا بالانقلاب الاختياري يحل مكان الانقلاب الجبري الحتمي .

ثم ان هذا المذهب الذي كان يقوم على الاقتصاد حتى ان فلسفته بنيت على هذا الاساس اتخذ لنفسه منهجاً سياسياً يخالف هذه الفلسفة ، فان أصحابها يتدخلون في البلاد المختلفة، ويدبرون فيها الثورات، ويصنعون فيها الانقلابات وبعد أن يهيئون لها بالدعاية والاعلام ، واستئجار العملاء ، وهكذا نجد كل الثورات والانقلابات الاشتراكية والشيوعية الواقعة في المنظومة الاشتراكية لم تقع ولم تتحقق الا تحت تأثير عوامل خارجية وتدخل خارجي علني أحياناً وسري تارة أخرى ونمثل لذلك بالمجر، ويوغسلافيا، وبلغاريا، وچيكسولوفاكيا وألبانيا ، ورومانيا ، وبولونيا (وافغانستان) .

فان الانقلابات الاشتراكية والشيوعية فيها حصلت ووقعت بتدخل عسكري مباشر .

وهكذا لم يبق من النظرية الديالكتيكية في هذا المجال وهو « تبدل الكم الى الكيف نتيجة التضاد الداخلي الذاتي » سوى القشور الميتة، والالفاظ الخاوية.

الارتباط العام

وهذا هو الأصل الأخير الذي استندت إليه الماركسية في تفسير الظاهرة الكونية والتنوعات والتحويلات في عالم الطبيعة والحياة البشرية ، وقد فسره ستالين بقوله :

« ان الديالكتيك خلافاً للميتافيزية ، لا يعتبر الطبيعة تراكما عرضياً للأشياء ، او حوادث بعضها منفصل عن بعض ، او أحدها منعزل مستقل عن الآخر بل يعتبر الطبيعة كلا واحداً متماسكاً ، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً ، ويتعاق أحدها بالآخر ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة »^(١).
وقال انجلز قبل ذلك :

« ان الطبيعة التي تضمنا تؤلف بمجموعها منظومة ماتؤلف مجموعة مافي العلاقات بين الاجسام ، ونقصد هنا بكلمة « جسم » كل واقع مادي بدء من النجوم وانتهاء بالذرة »^(٢) .

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ٦

(٢) انجلز ديالكتيك الطبيعة ص ١٨٤

ويقول مؤلفوا كتاب « المادية الديالكتيكية » في شرح هذا الاصل تحت عنوان : « العلاقة المتبادلة بين الظواهر » :

« اثبت العلم ان العالم عبارة عن كل واحد ترتبط اجزاؤه المختلفة وظواهره وعملياته ارتباطاً وثيقاً فيما بينها » (١) .

ولم يكن لهذا القانون او الاصل اي اثر في افكار ماركس واصوله الديالكتيكية وانما اضافه اليه رقيقه انجلز، واستدل عليه وهو يصف كيفية توصله الى هذا الاصل الفلسفي بامور ثلاث - او بالاحرى باكتشافات ثلاثة تحققت في عصره وهو القرن التاسع عشر الميلادي وانتقل على اثرها الى هذا الاصل والقانون الطبيعي وهي :

اولاً : اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلها بطريق التكاثر والتمايز ، بمعنى ان جميع العضويات النباتية والحيوانية ترجع الى الخلية مما يدل على وحدة كل التنوعات .

ثانياً : اكتشاف تحول الطاقة، الذي يبين لنا ان سائر القوى المؤثرة اولاً في الطبيعة غير العضوية ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمر كل منها الى الاخرى بنسب كمية معينة .

ثالثاً: ماجاء به دارون من تطور الانواع الذي ينص على ان جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة - بما في ذلك البشر - ماهي الانتاج عملية طويلة من التطور » (٢) .

هذا هو الاصل الرابع للديالكتيك وهانحن نلفت نظر القارئ الى ما يرد على الماركسيين في هذا المجال :

(١) المادية الديالكتيكية ص ١٨٥

(٢) لودفيج فيورباخ ص ٨٨

اولاً! : الماركسيون وتهمة التجزيئية

ان الماركسية تتهم الالهييين بانهم ينكرون الارتباط العام وينفون العلاقة المتبادلة بين ظواهر الطبيعة بحجة انهم يدرسون كل ظاهرة من الظواهر الكونية وكل نوع من الانواع على حدة ، وبصورة مستقلة عن الظواهر الاخرى ، ويصفون كل نوع بتعريف خاص ، فيعرفون الانسان - مثلاً - بانه « حيوان مفكر » والحيوان بانه « جسم متحرك بالارادة » وبهذا يعزلون الانسانية والحيوانية من ظروفها وملابساتها ، وينظرون الى كل واحدة من هذين النوعين بصورة مستقلة معزولة عن مجموع الطبيعة .

ولكن الحقيقة هي غير ذلك فان تعريف الميتافيزيين لشيء ومطالعتة ودراسة مستقلا ليس بمعنى نفي ارتباطه بالاشياء الاخرى ، لان التعريف للشيء انما هو في مقام التعليم والتعلم وهما لا يمتان الا بشرح الموضوع وتحديدته بمقدار الحاجة الى لاجلها دون العلم . فان المتعلم الذي يريد مثلاً التعرف على الخلية او التعرف على عنصر معين او ميكروب خاص فانه لا يهتم ان يعرف مدى ارتباطه وكيفية علاقته بالاشياء الاخرى ، وكذا بالعلوم والقوانين العامة السائدة في الكون بل يهتم فقط ان يتعرف على ذلك الشيء بمقدار ما يلزم على المتعلم تعلمه ، واما كون هذه الخلية ، او ذلك الشيء مرتبط بسائر الاشياء في عالم الطبيعة مثل ارتباطه حتى باشعة الشمس ، أو دوران القمر ، او ماشاكل ذلك فليس مطروحاً بالنسبة الى هذا المتعلم الجالس وراء المجهر .

ولئن كان تعريف شيء على حده دليلاً على انكار الارتباط العام والعلاقة المتبادلة بين الظواهر فليكن فعل الماركسيين حين تعريفهم لاصولهم - من هذا القبيل فانهم حينما يعمدون الى تعريف « المادة » أو « الحركة » أو « العلة »

أو « التكامل » أو غير ذلك من الاصول ينظرون اليه مجرداً عن أي شيء آخر
 فهل يعني فعلهم هذا انهم ينكرون الارتباط العام؟؟
 و خلاصة القول ان ثمة فرقاً كبيراً وبونا شاسعاً بين عدم كون شيء موضع
 الحاجة، وبين انكاره .

* * *

ثانياً - هذا الاصل ليس بجديد :

ان هذا الاصل ليس أصلاً جديداً ، بل هو أصل قديم سبق ان تعرضت
 لذكره الفلسفة الاغريقية .

فهذا هو معلم المشائيين « ارسطو » قد أخذ هذا الامر أصلاً موضوعياً
 واعتبره أمراً مفروغاً عنه، عند الاستدلال على كون خالق الكون واحداً، حيث
 استدل بوحدة العالم على وحدة الاله (١) .

يقول الحكيم السبزواري في تعريف هذا البرهان :

« نريد أن نبرهن على انه لا شريك له في الالهية والفاعلية فمهدنا أولاً
 وحدة العالم ثم أثبتنا وحدة الاله » .

بل ذهب قدماء الفلاسفة في اعتبار العالم كلا واحداً، والى القول بارتباط
 أجزائه المتنوعة أبعد حد حتى انهم شبهوه بانسان واحد ، فأعطوا لكل جزء
 من أجزائه اسماً من أسماء الاعضاء في الجسم الانساني وهذا هو ما سبقه
 الحكيم السبزواري في قالب الشعر اذ قال :

ان السماء كله أحياء والشمس قلب غيره أعضاء

وقال في شرحه :

كما ان القلب الصنوبري في الانسان الصغير اشرف الاعضاء وله الرئاسة كذلك الشمس في الانسان الكبير سيد الكواكب والافلاك وله الرئاسة على الاجسام وغيرها الاعضاء الاخر للانسان الكبير من الرئيسة والمرؤوسة .
الى أن يقول :

فبالنظام الجملي العالم شخص من الحيوان لابل آدم
لكن لا رأس له ولا ذنب كما له ليس تشبه وغضب^(١)
هذا عن الفلاسفة الاغريق .

وأما الفلاسفة الاسلاميون فقد أشاروا الى ذلك الارتباط العام والاتصال بين ظواهر الطبيعة وأجزائها بل صرّحوا به في دراساتهم ومصنفاتهم .
قال العلامة الطباطبائي عند تفسير قوله تعالى « ماترى في خلق الرحمان من تفاوت » :

«المراد بنفي التفاوت اتصال التدبير، وارتباط الاشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض فاصطكاك الاسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشا جر كفتي الميزان وتصارعها بالثقل والخفة والارتفاع والانخفاض ، فانهما في عين انهما تختلفان تتفقان في اعانة من بيده الميزان فيما يريد من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد رتب الله تعالى أجزاء الخلقة بحيث تؤدي الى مقاصدها من غير ان يفوت بعضها غرض بعض ، أو يفوت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة »^(٢) .

بل وصرّحت النصوص الاسلامية بذلك من قبل حيث جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش

(١) المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة ص ١٥٠-١٥٣ .

(٢) الميزان ج ١٩ ص ٣٥٠ تفسير سورة الملك الاية ٣

عما يصفون» (الانبياء - ٢٢ -) .

وقوله سبحانه : « وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بماخلق ولعلا بعضهم على بعض فسبحان الله عما يصفون » (المؤمنون - ٩١) .

وذلك يعني ان كل واحد من الالهة المدبرة لو أراد ان يتفرد بتدبير مجموع العالم باستقلاله للزم تعدد التدبير والنظام السائد ، لتعدد المدبر وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود فيه وهذا ما يعنيه قوله تعالى: « لو كان فيهما آلهة الا الله (أي الله الواحد) لفسدتا) .

وأما اذا دبر كل واحد منهما قسماً من الكون لزم أن يكون لكل جانب من الكون نظام خاص مغاير لنظام الجانب الاخر وغير مرتبط به أصلاً وهو أيضاً خلاف ما يشاهد في الكون من الارتباط والانسجام ووحدة العالم ووحدة نظامه، والى هذا أشار قوله سبحانه « اذن لذهب كل اله بماخلق » .

كما وقد صرح بهذه الوحدة والارتباط والانسجام في الكون والطبيعة في الحديث الشريف حيث يقول الامام الصادق عليه السلام « فلما رأيت الخلق منتظماً والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر (أي تعاقبهما بانتظام) دلّ صحة الامر والتدبير، واختلف الامر على ان المدبر واحد» (١) .

وقال عليه السلام أيضاً في جواب من سأله عن دليل وحدانية الرب :

«اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال الله عزوجل (لو كان فيهما آلهة الا

الله لفسدتا) (٢) .

* * *

(١) توحيد الصدوق ص ٢٤٤ .

(٢) توحيد الصدوق ص ٢٥٠ .

ثالثاً - الماركسية ونظرية التطور الداروينية

ان ما اعتمده « انجلز » لاثبات أصل الارتباط العام من نظرية تطور الانواع الداروينية وهي مما لا يمكن ان تتخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الاحداث لان « داروين » وبعض المساهمين معه في بناء النظرية المذكورة وتعديلها، يفسرون تطور نوع الى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم على ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية، أو أسباب خارجية محدودة كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة الى أبنائه . . ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض والاختلاف نظرية « داروين » وبين الطريقة الديالكتيكية العامة ففي النظرية الداروينية هناك المصادفة أو الأسباب الخارجية من البيئة والمحيط وحصول النوع على مميزات وخصائص من هذا الطريق لا بسبب تناقض وصراع داخلي .

كما ان هناك في نظرية « داروين » تبقى المميزات، وتنتقل الى الاجيال القادمة دون تطور بل تضاف الى الجيل الجديد ميزة اخرى بسبب الظروف الخارجية الجديدة، وهي تخالف نظرية ولادة « سنتز » جديد كما في النظرية الديالكتيكية .

* * *

رابعاً - النتائج المترتبة على نظرية الارتباط العام

لاشك ان الماركسية لا تريد من تحليل العالم التوصل الى التعرف على الطبيعة شأن كل حكيم متحرر للحقيقة .
بل تسعى من خلال هذا التحليل الى تبرير افكارها المسبقة، وتصحيح

مواقفها ونظرياتها الاجتماعية ، ومن هنا فهي تتوخى من اثبات الارتباط العام ،
والنأكيد عليه اموراً منها :

١ - اثبات أن البنية الفوقية في الحياة البشرية ويعنون بها (الدين والاداب
والفنون والثقافة والعلاقات الاقتصادية) تابعة أبدأ ودائماً للبنية التحتية وهي
كيفية وسائل الانتاج ، فأى تغير في وسائل الانتاج مؤثر لا محالة في الاداب
والفنون والثقافة والروابط الاقتصادية بالنظر الى قانون « الارتباط العام » الذي
مفاده ومحصله هو تأثير كل شيء في كل شيء ، وهذا هو في الحقيقة أهم ما
تتوخاه الماركسية من اثبات أصل « الارتباط العام » .

٢ - تبرير العيوب والنواقص الموجودة في الحياة الاشتراكية والنظام
الماركسي القائم بتقرير ان انخفاض أجور العمال مثلا، أو تأخر الجانب الزراعي
لايعنى عجز النظام الماركسي عن ضمان احتياجات الطبقة العمالية ، وتحقيق
امال الكادحين أو فشله في سياسته الزراعية لان مثل هذا التصور ينشأ من النظرة
التجزئية الى الامور بخلاف ماذا نظرنا الى الامور مسن حيث المجموع ،
كما يقتضى أصل الارتباط العام فان مثل هذه النظرة الشاملة تكفى لان تبرر
لنا هذا النقص اذ تقول ان هذا النقص اما هو نتيجة عوامل أخرى (لاعجز النظام
الماركسي) واما لانه لو كان هنا عجز فان ذلك لا يعد عجزاً اذا نظرنا الى مجموع ما حققته
الماركسية في العالم وأيضاً ما حققته للعمال من الانتعاش والتقدم في الجوانب الأخرى .
وقد صرح بعض الكتاب مثل « جورج بوليتزر » بهذا الموضوع في كتاباتهم
بهذا الموضوع ، والتحليل .

وهكذا يسعى الماركسيون - من خلال اثبات هذا الاصل - تبرير فشل
النظام الاشتراكي الماركسي في تحقيق ما ظلت تنادي به من الحياة السعيدة
والرفاه للعمال والفلاحين .

ولكن هذه النظرية التي تبناها الماركسيون يبطله ما عليه علماء الاجتماع

والنفس، فان ماتسميه الماركسية بالبنية الفوقية لانتغير بسبب التغيرات الحاصلة في البنية التحتية، بل هناك عوامل لهذا التغير في البنية الفوقية (أعني الدين والاخلاق والاداب والفن وغير ذلك) من الغرائز وتلاقى المجتمعات، والاحاسيس وتأثير الشخصيات وغير ذلك مما مر ذكره، في مطلع نقاشنا للاسس الديالكتيكية.

٣ - تصحيح وتبرير كل عمل عدواني، وكل رذيلة يرتكبه النظام الماركسي للوصول الى مآربه، فانهم بهذا الاصل يريدون أن ينكروا قداسة جميع القيم الاخلاقية والمثل الانسانية المقدسة بحجة انهم لو ارتكبوا جريمة هنا، فانه بحكم كونه يرتبط بفائدة أخرى في مكان آخر، أو لكونه يشد من ساعد الثورة الشيوعية لا يصح اللوم عليها، لان النظر الشمولي الى الاحداث والظواهر الاجتماعية - بناءً على أصل الارتباط العام - يقتضى أن ننظر الى الامور والاحداث والظواهر من حيث المجموع لا بنظرة تجزيئية وتجريدية .

وقد صرح بهذا اقطاب الماركسية مثل «لينين» واشباهه ولهذا أنكروا الاخلاق وتنكروا للقيم، وجعلوا المقياس الحزبي فوق كل مقياس، والمعياري الثوري فوق كل معيار .

وهذا هو الاصل الميكافيلي : « الغاية تبرر الوسطة » وهو ولاشك أخطر فكرة على البشرية اذ معها لا يبقى للاخلاق والحدود والحقوق والقيم الانسانية أي وجود ولا تقوم لها أية قائمة .

الى هنا انتهى نقد النظرية المادية الديالكتيكية بأسسها الاربعة، وتبين عدم صحة تفسير نشأة الكون بها .

ولاشك ان البحث في هذه الاسس يحتاج الى مجال أوسع ولكننا استكمالا لهذا البحث الاعتقادي تناولنا هذه النظرية بشيء من النقد والتحليل راجين أن نعود الى دراستها وتحليلها ونقدها في وقت آخر ان شاء الله .

وهكذا تبين بطلان النظريات المطروحة لتفسير نشأة الكون ونظامه البديع وتعليلهما (وهي نظرية الخياليين و الصدفة والخاصية والمادية الديالكتيكية) بعد أن تبين في ضوء ما سقناه من أدلة في نظرية الخلق والتدبير الالهية ان الكون بمادته ونظامه مخلوق لخالق قادر عليم وصانع قاهر حكيم .

الفصل الخامس

التوجه الى المادية في الغرب لماذا؟

في هذا الفصل

- * التوجه الى المادية في العالم الغربي لماذا ؟
- * عوامل التوجه الى المادية ونبذ الدين :
- ١ - التصورات الخاطئة عن الله .
- ٢ - عدم وجود فلسفة جامعة ونظام عقائدي صحيح .
- ٣ - انهيار بعض النظريات العلمية القديمة .
- * الغرور العلمي الكاذب
- * العلماء الطبيعيون يعترفون بالعجز والقصور العلمي
- ٤ - ضجة الداروينية
- * نقد النظرية الداروينية
- ٥ - النار من محاكم التفتيش الكنسية
- ٦ - احلال التجربة مكان الاستدلال العقلي
- ٧ - انتشار الفساد الاخلاقي
- * التلازم بين الماديتين الاخلاقية والفكرية

التوجه الى المادية فى الغرب لماذا؟

لقد اثبتت الابحاث المفصلة السابقة اتفاق العلم والفلسفة واطباقيهما على ان الكون مخلوق لعله عليا متصفة بالعلم والقدرة ، وان الطابع العام السائد فى الشعوب والاقوام كان هو « التدين » والاعتقاد بوجود آله للكون وخالق لنظامه وان النزعة المادية التى كانت تظهر بين الفينة والفينة ، وبين الاونة والاخرى لم تكن سوى استثناء فى هذا الاصل فهى لم تكن شائعة ومتفشية لدى الامم ، كما هو الحال فى التدين .

غير اننا - رغم ذلك - لا يمكن ان نتجاهل ان هذه النزعة قد تبلورت فى ظل الحضارة الغربية، واتخذت شكلا اقوى، ومال اليها بعض العلماء والمشتغلين بالعلوم الطبيعية والمكتشفين وارباب الاختراع .

ان هذه الظاهرة تدعونا ، وتدعو كل باحث اجتماعي الى ان يبحث عن اسباب اعراض هذا الفريق من العلماء عن المسألة الدينية ، والاقبال على المادية مع ان تكامل العلوم ، وانكشاف المزيد من الحقائق العلمية وظهور ما كان خافيا على الانسان من اسرار الطبيعة وقوانينها وسننها كان يقتضى انتشار التدين والاعتقاد بوجود الله فى هذه الطبقة قبل بقية الطبقات وفى هذا الوسط قبل بقية الاوساط ، حتى لا يبقى على وجه البسيطة اى معتق للمادية، واى منكر لما وراء الطبيعة ، فى حين اننا نجد العكس حيث نشاهد اقبال فريق من العلماء فى الغرب على المادية وسلوك طريق اللاحاد فما هو السبب وماذا هو الدافع الى ذلك ؟

عوامل التوجه الى المادية

ان ظاهرة الاقبال على المادية لا تنحصر - في الحقيقة - في عامل واحد ، بل هناك عوامل ودوافع متعددة تعاضدت فيما بينها فسببت ظهور النزعة المادية لدى هذه الطبقة من العلماء، والمفكرين - وهم كما قلنا ليسوا بكثيرين - وهانحن نشير الى أهم هذه العلل والعوامل التي تتراوح بين عوامل فكرية ، واجتماعية، وسياسية :

١ - التصورات الخاطئة عن الله

ان التصورات الخاطئة والانطباعات المغلوطة عن الله تعالى والاصناف المنحرفة التي اعطيت له كان لها اكبر الاثر في دفع بعض العلماء والمفكرين في الغرب الى الاعراض عن الدين والاقبال على المادية ، فان بعض التصورات عن الله سبحانه وان كانت تلقى قبولا من الدهماء الا انها لا يمكن ان تلقى مثل ذلك القبول لدى ارباب الفكر ورجال العلم والتحقيق .

فان الدهماء تقبل كل شيء دون ان تفكر في مدى انسجامه مع الموازين العقلية بخلاف المفكرين والعلماء فانهم لا يقبلون شيئاً الا اذا ثبتت صحته ومعقوليته ، وثبت امام النقد والنقاش .

كما اننا يجب ان لانغفل عن ان ما يقال عن الله خطأ مما يلقي الى الاشخاص في فترة الطفولة مثل وصف اله مجسم موجود في مكان ما في السماء يرى بالعين ويسمع بالاذن - مثلاً - وان كان لا يضر بالنسبة لمن يبقى على نفس المستوى من التفكير والعقلية الطفولية الا أنه ولاشك سوف يكون مضرراً اذا توسعت معارف الاشخاص ، وتعمقت معلوماتهم ، واتسعت مداركهم ونضجت

عقولهم ، ولم يعودوا يقبلوا بالاشياء عن تقليد .

فان الذين يبلغون درجة سامية من العلم لا يمكنهم ان يتعقلوا رباً ذا مواصفات جسمانية واحتياجات على غرار المواصفات والاحتياجات البشرية ولهذا فان امثال هؤلاء يندفعون الى انكار الموضوع من الاساس ، ورفض مسألة الدين من الاصل .

ولهذا سرت « النزعة المادية » فى الغرب وتفتت ظاهرة انكار الخالق في اوساط خاصة هي اوساط العلماء وبعض الفلاسفة ممن تحرروا عن التقليد ، وواجهوا قضايا الدين وغيرها بالنقد والتحليل، والمناقشة والاستفهام ، فوجدوا ما كان يلقي اليهم عن الله وما طالما سمعوه من رجال الكنائس لا يوافق العقل ، ولا يتفق مع العلم فبادروا الى انكار اصل وجوده سبحانه وقد كان السبب في كل ذلك هم ارباب الكنائس ، وما جاء فى الكتب المنسوبة الى السماء من الترهات والتوافه^(١) مثل جهل الله وندمه ومغلوبيته .

ولاجل التوضيح نذكر فيما يلي نصاً من العهد القديم :

جاء في الاصحاح الثالث من سفر التكوين من العهد القديم :

« وسمعا صوت الرب الاله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الاله في وسط شجر الجنة ، فنادى الرب الاله آدم وقال له : أين أنت فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لاني عريان!!! هكذا يصف العهد القديم خالق الكون والاله فهو يتمشى في الجنة ، ويغني ويجهل مخبأ آدم !!!

(١) لاشك ان الكتب السماوية الواقعية لا تحتوى على اية فكرة تضاد احكام العقل السليم فما هو السبب لمثل هذه التوافه انما هو الدس والتحريف الذى تعرضت له تلك الكتب على ايدي القساوسة والبابوات والاحبار .

وجاء في الاصحاح الثاني والثلاثين من سفر التكوين منه أيضاً :

« فبقى يعقوب وحده ، وصارعه انسان حتى طلوع الفجر ولما رأى انه لا يقدر عليه ضرب حق فخذته فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعة معه ، وقال : اطلقني لانه قد طلع الفجر ، فقال : لا اطلقك ان لم تباركني . فقال : ما اسمك ؟ قال : يعقوب . فقال لا يدعى اسمك في مابعد يعقوب بل اسرائيل لانك جاهدت مع الله والناس وقدرت ، وسأل يعقوب وقال : أخبرني باسمك ، فقال : لماذا تسأل عن اسمي ، وباركه هناك .

فدعسا يعقوب اسم المكان فينيثيل قائلاً : لاني نظرت الله وجهاً لوجه ، ونجيت نفسي » .

وجاء في رسالة هوشع عن يعقوب انه : « جاهد مع الله ، جاهد مع الملاك وغلب » .

هكذا تصف التوراة اله الكون ، الهاً اسطورياً عاجزاً ، مغلوباً على أمره مقهوراً للبشر .

ولم يكتف الاباء الكنسيون بهذا بل جعلوا المسيح الهاً مجسداً ، نزل الى الارض ليطهر البشر ويخلصهم عن النجاسة ثم صلب فداء عن الناس ، ثم نزل من الصليب ودفن ثم قام الى آخر ما هنالك من السفاسف والسخائف كما هو موجود في العهد الجديد .

فهل يمكن لعالم متبحر أو حكيم مفكر أن يقبل باله من هذا النوع يقتل ويصلب ويدفن ويفدي بنفسه جميع الخلائق ويتحمل اللعنة عنهم ، ويسمح لهم بالخطيئة وغير ذلك .

أم هل يمكن أن يقبل العلماء والمفكرون بفكرة التثليث الخاطئة التي راحت الكنيسة تصر عليها اصراراً بالغاً ، وتعتبره من صميم الدين ، فاذا جادلهم

أهل التوحيد قالوا نحن موحدون واذا سئلوا عما في عقيدتهم من التثليث قالوا : انه لا يصادد التوحيد وادعوا بأن الله واحد في حال كونه ثلاثاً ، وثلاث في حال كونه واحداً .

فهاهو المستر هاكس الامريكي يقول عن التثليث : « ان الطبيعة الالهية تتألف من ثلاثة اقانيم متساوية الجوهر أي الاب والابن وروح القدس والاب هو خالق جميع الكائنات بوساطة الابن والابن هو الفادي ، وروح القدس هو المطهر وهذه الاقانيم الثلاثة مع ذلك في رتبة واحدة ، وعمل واحد »^(١).

فكيف يمكن أن يقبل المفكرون بهذا التناقض الواضح ، وهل أمامهم الا طريق واحد وهو نبذ هذه الترهات التي وصفت مع الاسف بأنها جزء من الدين الامر الذي سبب الفجور من الدين لدى هذه الطبقة من الناس في الغرب. أم هل يمكن أن يقبل المفكرون باله يصلب على خشبة دون أن يستطيع الدفاع عن نفسه ، أو دون أن يستطيع شريكه أو جزؤه الاخر من تخليصه .

فقد جاء في انجيل متى في الاصحاح السادس والعشرين المقطع ٢٩ : « وكان المجتازون (على المسيح عندما كان مصلوباً على الخشبة) يجدفون عليه وهم يهزون رؤوسهم قائلين : ياناقض الهيكل وبانيه في ثلاثة أيام خلص نفسك ان كنت ابن الله فانزل عن الصليب ... قالوا : خلص آخرين وأما نفسه فما يقدر أن يخلصها ، ان كان هو ملك اسرائيل فلينزل الان عن الصليب فتؤمن به . قد اتكل على الله فلينقذه الان ان اراده لانه قال : أنا ابن الله .

(١) قاموس الكتاب المقدس . قارن هذا بالتوحيد الذي نادى به الاسلام ودعا اليه، وقرأ سورة الاخلاص اذ يقول سبحانه « قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » واحكم أيهما هو المعقول الموافق للنظرة السليمة والمعقل المستقيم : التوحيد أم التثليث .

وبذلك أيضاً كان اللسان اللذان صلباً معه يعيران معه «!!!» .
 أم كيف يمكن أن يقبل العقلاء والمفكرون أن يتحول بدن المسيح الاله
 الى خبز يستحيل الى مسيح آخر في جسم كل انسان أكله ، أو يتحول خمر
 الى دمه في كيان كل من شربه .

استمع الى انجيل متى الاصحاح السادس والعشرين المقطع ٢٦ :
 « وفيما هم يأكلون أخذ يسوع (المسيح) الخبز وبارك وكسر واعطى
 التلاميذ وقال : خذوا كلوا هذا جسدي وأخذ الكأس وشكر واعطاهم قائلاً :
 اشربوا منها كلكم لان هذا هو دمي »^(١)!!! .

وقد كانت هذه السخافات حول اله الكون هي السبب الجوهرى لثورة
 بعض القساوسة على أفكار الكنيسة ، وانكارها ، والارتداد عنها ، والدعوة الى
 تصحيحها لما فيها من المحال، واللامعقول في شأن اله الكون ، وخالقه وبارئه
 سبحانه .

هذا وقد أشار بعض المفكرين الغربيين الى أثر هذا العامل (أي وجود
 الخرافات حول اله الكون) في ارتداد بعض المفكرين والعلماء عن الدين
 والحادهم، وهو « وولتراوسكار لندبرج » عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية
 اذ قال :

« في جميع المنظمات المسيحية تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون
 منذ طفولتهم في اله هو على صورة الانسان بدلا من الاعتقاد بان الانسان قد
 خلق خليفة لله على الارض . وعندما ينمو العقل بعد ذلك ويتدرب على
 استخدام الطريقة العلمية فان تلك الصورة التي تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن
 تنسجم مع اسلوبهم في التفكير أو مع أي منطق مقبول، وأخيراً عندما تفشل

(١) وهذا هو الذي يسمى بالعشاء الربانى، أو العشاء السرى .

جميع المحاولات في التوفيق بين تلك الافكار الدينية القديمة، وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمي ، نجد هؤلاء المفكرين يتخلصون من الصراع بنبذ فكرة الله تعالى كـ«كَلْبَة»^(١) .

* * *

٢ - عدم وجود فلسفة جامعة وصحيحة

لم يتوفر خلال التحولات التي وقعت في الغرب^(٢) ، وأنت على الكثير من الفروض والنظريات الفلسفية والرياضية والطبيعية والفلكية السائدة، أي منهج فلسفي رصين وصحيح يستطيع ان يعالج ما برز عند العلماء والمفكرين من مشاكل فكرية وشبهات اعتقادية في مجال المعارف الالهية ، ولم يتح عرض أصول الفلسفة الالهية ومبادئها ومفاهيمها فيما يتعلق بالله سبحانه وصفاته وأسمائه وكل ما يتعلق بما وراء الطبيعة عليهم .

فان العالم الغربي كان اذا حصلت له بعض الشبهات لم يجد منهجاً فلسفياً اعتقادياً ، صحيحاً وجامعاً يتلقى منه اجابات شافية ومقنعة تريح وجدانه ، وترضي عقله ويستريح اليها فكره، وتزيح شكوكه وتبدد حيرته .

وقد كان فقدان هذا الامر هو أحد العوامل القوية في اعراض بعض العلماء والمفكرين في الغرب عن الدين ، والاقبال على المادية والالحاد، وفيما يأتي نذكر شواهد على ذلك للبرهنة على مدى تأثير خلو الساحة الغربية من مثل هذا المنهج الفلسفي الاعتقادي القادر على حل المشكلات وعرض المفاهيم الصحيحة :

* * *

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٣٢ .

(٢) خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين .

الشاهد الاول

ان من أبرز الشواهد في هذا المجال هو مقاله الفيلسوف الفرنسي « اوجست كونت » مؤسس الفلسفة الوضعية عن الله والعلم :
 « ان العلم أعفى الله أبا الطبيعة عن شغله وساقه الى زاوية العزلة مقدراً له اتعابه » !!!

ان هذه العبارة تكشف عن مدى تصور هذا الفيلسوف الغربي عن الله ، وعن فكرته حول خالق الكون ودوره سبحانه بالنسبة الى النظام الكوني ، وهو يدل على عدم وجود ما يزيح له هذا الابهام ويريه سواء السبيل .
 وتوضيحاً لكلامه ولكي نقف على مواقع النظر فيه نقول :
 ان « كونت » تصور ان الالهيين كانوا يعتقدون بأن الله هو والد الطبيعة ، وانه موجد الظواهر الطبيعية مباشرة .

فهو يقول : ان البشر البدائي كان في عصور الجهل يعتقد بأن كل الظواهر الطبيعية من صنع الله مباشرة ، فهو الذي يوجد الزلازل ، وهو الذي ينزل المطر ، وهو الذي ينبت الثمر ، وهو وراء هبوب الرياح ، وانه بالتالي يستند اليه كل شيء من الحوادث والظواهر الطبيعية دون تدخل شيء .

وقد كان البشر على هذا الاعتقاد يوم لم يكتشف بعد العلل المادية ، والاسباب الطبيعية لتلك الظواهر فقد كان - بحكم فطرته التي تقضي بان لكل معلول علة يسند كل ذلك الى الله ، ويربح بذلك نفسه ويرضي وجدانه .

ولكنه ما ان اكتشف العلم الاسباب والعلل المادية للحوادث والظواهر ، واثبت ان لهطول المطر ، وحدوث الزلازل ، ونبات الثمر اسبابها الخاصة وعللها المناسبة استغنى بالاعتقاد بالعلل التي كشف عنها العلم عن الاعتقاد

بالله ، ولم يعد الله في نظره أي شغل ولا أية مسؤوليات في الكون ، وبهذا انزوى الاله في عزلة بعد ان كان له سلطان على عقل البشر وضميره .

ان ابرز ما يلوح للنظر من هنات في كلام « كونت » هو :

أولاً : انه لم يستطع التحرر من مفاهيم الكنيسة - رغم معاداته لها - فهو استخدم في كلامه لفظة « الاب » و « الابن » وهي من الفاظ الكنيسة ومصطلحاتها لانها تعتقد بالثالوث المكون من الاب والابن .. الى اخر ذلك ، فهو يعتبر خالق الكون بمنزلة الاب للطبيعة ، والطبيعة بمنزلة الابن لله تعالى ، وهو يشعر بمدى تأثره بالعقائد الكنسية المنحرفة .

ثانياً : ان ما ذكره « كونت » يكشف عن جهله بمنطق الالهيين ، وتصورهم عن دور العلة العليا بالنسبة الى النظام الكوني .

فقد جهل وغاب عنه ان الفلسفة - كما اسلفنا - لاتسند الظواهر الطبيعية الا الى عللها المادية الخاصة، ولاتحاول - مطلقاً - اثبات وجود الخالق عن طريق اسناد هذه الظواهر اليه ليكون اكتشاف العلة والاسباب المادية الحقيقية لهذه الظواهر سبباً للاستغناء عن وجود الله ، ثم نفي وجوده بالمرّة .

بل ان الفلسفة الالهية تعتقد بان المستند اليه هو مجموع النظام البديع بما فيه من الاسباب والمسببات والعلة والمعلولات الطبيعية المنظمة فهو صادر عنه ، ومخلوق له ، وموجود بفعله، لاستحالة ان يصدر مثل ذلك النظام البديع الا من فاعل خبير ، وصانع قادر عليم .

وهذا هو ما يرمي الى اثباته برهان النظم وغيره من البراهين التي قررناها في الابحاث السابقة .

غير ان « كونت » تصور - مع الدهماء - ان الله جزء من الطبيعة والنظام الكوني ، وانه في عرض العلة المادية بحيث تستند الظواهر الطبيعية - على

فرض وجوده - اليه مباشرة . فلما كشف العلم الحديث القناع عن الاسباب والعلل المادية لكل ظاهرة من الظواهر الطبيعية لم يعد الكون بحاجة الى «الله» لحلول العلم محله !

ان هذا التصور يكشف - بوضوح - عن عدم وقوف هذا الرجل على دور «العلّة العليا» ومكانتها من النظام البديع ، ويحكي عن جهله بأن الله خالق المادة ، وما يسود عليها من نظام علي ومعلولي ، فهو الذي أوجدها ، وهو الذي ارسى فيها نظام السببية والعلية ، ومن ثم فان تقدم العلوم والوقوف على المزيد من قوانين الطبيعة يعزز مكانة «الله» الخالق لانه يزلزلها فكلما ترقى العلم ، وكشف الانسان عن البواطن ، ووقف على اسرار المخلقة، وتجلّى له نظام العلل والمعلولات، تعمق لديه الاعتقاد بوجوده سبحانه لان كل ذلك النظام البديع يستحيل ان يكون صادراً الا عن خالق مبدع حكيم ، وفاعل قادر خبير .

وقد تقرر - في مطلع هذه الدراسة - أن اسناد ظهور الاعتقاد بالله في الحياة البشرية الى جهل الانسان من أسوء الاخطاء ، وأفسد الاراء ، وثبت أن البشر لم يتدين بسبب جهله بالعلل المادية الطبيعية ، وانما ساقه الى ذلك - منذ اقدم العصور - أحد البراهين والادلة التي وقفت عليها في خلال البحوث السابقة والتي ترجع في اساسها الى قانون العلية الوجداني العقلي .

* * *

الشاهد الثاني :

ومما يدل على أثر خلوا الساحة الغربية من فلسفة صحيحة في ظهور المادية ما كتبه الفيلسوف الانجليزي راسل في كتابه : «لماذا لست مسيحياً» حيث قال ما حاصله : انه في شبابه كان يعتقد بما يعتقد به الالهيون ، ولكنه عدل عن تلك

العقيدة حينما تنبه الى ان ازلية الخالق التي يدعيها الالهيون ما هي الا تخصيص في القاعدة العقلية التي تقول بأن لكل موجود علة ، وحينما طرح على نفسه ، هذا السؤال : ومن خلق الله ، ولم يجد له عند الالهيين جواباً اعرض عن العقيدة الدينية ، واختار المادية والاحاد !! .

في حين ترد على مقالة «راسل» هذه عدة اشكالات وهي :
أولاً : ان من العجيب ان يصير هذا السؤال سبباً في ارتداد «راسل» عن الايمان بالله ، وهو من ابسط الاشكالات التي أجاب عنها الالهيون منذ أمد بعيد .

بل واعجب من ذلك انه تنبه اليه في أخريات حياته وهو من الاسئلة التي تطرح نفسها على الانسان في أيام شبابه ، فكيف لم يتنبه اليه «راسل» طوال هذه المدة المديدة ، وكيف لم يعثر على جواب عليه .

أليس هذا يدل على ان «راسل» وأضرابه لم يتعرفوا على الفلسفة الصحيحة ولم يقفوا على المفاهيم والمبادئ الاعتقادية التي يعرفها كل الهي عادي فضلاً عن الفيلسوف والعالم ؟

ثانياً : ان هذا السؤال ليس متوجهاً الى الالهيين خاصة ، فالمادي والالهي امامه سواء ، لان المادي والالهي كلاهما يعترفان بانتهاء الكون الى «مبدأ ازلي» غير مخلوق لشيء ولا معلول لعلة ، وهو عند المادي «المادة الاولى» وعند الالهي الخالق سبحانه وتعالى ، فكيف وجه راسل هذا السؤال الى الالهيين ، ولم يوجهه الى الماديين القائلين بازلية المادة أيضاً ؟!

ثالثاً : ان «راسل» اخطأ خطأ فضيعاً عند ما تصور ، وادعى بان كل «موجود» بحاجة الى علة ، ولهذا استنتج من ذلك بأن الله باعتباره موجوداً لا بدله من علة فما هي علته ، ومن أوجده ؟ .

وقد غفل «راسل» أن ملاك الاحتياج ليس هو الوجود بل وجود الشيء بعد ان كان معدوماً فالموجود الذي لم يكن له وجود سابق بل كان مسبوقاً بالعدم هو الذي يحتاج الى علة لتوجدّه ، أي تنقله من كتم العدم الى حيز الوجود لاكل موجود .

فاننا لو افترضنا الله موجوداً أزلياً لم يسبق وجوده أي عدم ، ولم ينفك عنه الوجود لحظة أبداً كما اسلفنا في بحث «ازلية الخالق» ، لم يكن حينئذ بحاجة الى علة ، لانه لم يحتاج الى الابداج ليحتاج الى علة ، حتى يكتسب الوجود منها ، ويلبس رداء التحقق بسببها ، وقد سبق منا ان امتناع التسلسل يحتم علينا القول بلزوم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات الى موجود واجب وجوده ازلي كونه ، لم يسبقه عدم ، ولم يلحقه وجود بل الوجود والوجوب ذاته وعينه .
 وحق القول ان « راسل » لم يكن فيلسوفاً متخصصاً في قضايا الفلسفة بل كان عالماً رياضياً واجتماعياً ومن هنا التبس الامر عليه وغابت الحقيقة عنه .
 ثم ان هذا يدل على انه لم يجد منهجاً فلسفياً صحيحاً ورصيناً يزبح له شبهاته ويعالج له مشكلاته .

* * *

الشاهد الثالث :

ماذهب اليه اوغست كونت في كتابه محاضرات في الفلسفة الوضعية من تقسيم تاريخ تطور الفكر الانساني الى ثلاث مراحل :

الاولى : «المرحلة اللاهوتية» وهي التي فسر الانسان الحوادث والظواهر الطبيعية فيها باسم الاله وأسندها اليه مباشرة .

الثانية : « المرحلة الميتافيزيقية » وفيها فسّر الانسان الحوادث باسم عناصر خارجية ماراء الطبيعة ومبادي مجردة كالفوى الروحية والنفوس والعقول .

الثالثة : « المرحلة الوضعية » التي أخذ الانسان يفسّر فيها الاحداث باعتبارها خاضعة لقوانين عامة يمكن ادراكها بالمطالعة أو بالمشاهدة العلمية والتجارب .

وقد أخطأ « كونت » في نقطتين :

الاولى : انه تصور ان هذه المراحل - في الفكر - مراحل طولية وعمودية وان البشر كان يأخذ في بعض العصور بالانفسير الاول ثم أخذ - في مابعدا - بالانفسير الثاني ، ثم أخذ في العصر الحاضر بالانفسير الثالث ، وانه من غير الممكن لشخص واحد في زمان واحد ان يجمع بين كل هذه التفاسير الثلاثة للظواهر الكونية ، في حين لا يوجد أي تزاخم بين هذه المراحل والتفاسير في معتقد الاهلي ، فان الفلسفة الالهية كما تعترف بالنظام العليّ الماديّ السائد على الكون ، وقيام هذا النظام بالقوى المجردة فانها تعترف بالعلّة العليا التي ينتهي اليها مجموع هذا النظام الطبيعي والقوى المجردة .

فليس الاعتقاد بهذه التفاسير (التفسير اللاهوتي والتفسير بالمجردات والتفسير الطبيعي العلمي) اعتقاداً بامور متضادة متباينة لان هذه العلل واقعة في طول الاخرى لافي عرضها ، فان العلل المجردة والمادية امتداد لخلاقيته سبحانه ، فانه سبحانه ينفذ مشيئته في الكون عن طريق العلل المجردة والمادية وهذا هو سر نسبة الظواهر الطبيعية الى الله سبحانه - في مواضع عديدة من القرآن الكريم - تارة ، والى عللها المادية الطبيعية أو المجردة كالملائكة تارة اخرى ، فهو لاشعار ان هذه الاسباب تؤثر بارادته سبحانه ، وانه سبحانه شاء ان ينفذ ارادته ومشيئته عن طريق الاسباب في عالم الطبيعة ، وهو بحث سيأتي تفصيله عند دراسة صفاته سبحانه وأسمائه .

هذا وقد أشار الامام جعفر بن محمد [الصادق] عليه السلام اذ يقول :

« أبى الله أن يجري الاشياء الا بأسباب فجعل لكل شيء

سبباً وجعل لكل سبب شرحاً .. » (١)

على ان الدليل الواضح الذي يعتمد عليه كل الالهيين ويمكن عرضه على عامة الطبقات من الناس هو الاستدلال بالنظام البديع السائد على الكون الذي يقوم على العلل والمعاليل التي تنسق الظواهر الطبيعية وتربطها ببعض . فهذا النظام البديع بهذا المعنى كان ولم يزل وسيلة لجميع الالهيين منذ أقدم العصور ومطمح نظرهم .

وللتدليل على ذلك ننقل لك مقتطفات من الحوار المفصل الذي دار بين سقراط واريستوديم الذي علم سقراط عنه بأنه ترك التوجه الى الاله، والتقرب اليه بالصلاة والدعاء :

قال سقراط : قل لي يا اريستوديم ! أترى انه يوجد رجال يستحقون منك

الاعجاب في مهارتهم وحسن أعمالهم ؟

قال اريستوديم : بلى

قال سقراط : الا تخبرنا عن أسمائهم

قال اريستوديم: اني في نوع الشعر التاريخي أعجب (بهومير) وفي الحماسة

يطربني (ميلاتييد) وفي المراثي يشجوني (سفوكل) ، و بروقني في التماثيل

(بوليكييت) ويعجبني (زوكسيس) في فن التصوير .

قال سقراط: قل لي أيهما أحقهم من اعجابك بالقسط الاكبر، الذين يعملون

صوراً لاشعور بها ولاحرك، أم الذين يخلقون الكائنات الحية المتمتعة بالادراك؟

(١) اصول الكافي ج ١ - كتاب الحجة - باب معرفة الامام، وبقية الحديث كالتالي:

« وجعل لكل شرح علماً . وجعل لكل علم باباً ناطقاً عرفه من عرفه وجهله من جهله ذلك

هو رسول الله - صلى الله عليه وآله - ونحن » .

قال اريستوديم : وحق الاله ، ان الاحق بالقسط الاكبر من الاعجاب هم الذين يخلقون الكائنات المتمتعة بالحياة، اذا لم تكن تلك الكائنات نتيجة الصدفة، بل كانت نتيجة حكمة و ارادة .

قال سقراط : أ رأيت لو عرضت عليك مصنوعات مختلفة منها ماهو خفي المنفعة ، ومنها ماله منفعة ظاهرة وحكمة في الوجود باهرة ، فأيهما أولى بأن تظنه من نتائج الصدفة والاتفاق ، أو نتائج العقل والحكمة ؟ .

قال اريستوديم : تقضى علينا بداهة العقل ، ان نقول ان الذي له حكمة في الوجود ظاهرة ، ومنفعة في نظام العالم بينة هو من فعل العقل والحكمة .
 قال سقراط : ألا ترى معنا ان الذي خلق الانسان وسواه قد أعطاه كل عضو من أعضائه لمنفعة خاصة ، وفائدة بينة ، وتمع من الاجزاء والاجهزة بما يحس ويشعر بواسطته ، فتمع بعينين ليرى بهما المحسوسات وباذنين ليسمع بهما الاصوات؟ ألا ترى اننا كنا نتمتع بادراك الحلو والمر من الطعام، وبالالتذاد بمحبوبات الفم لولم يكن لنا ذلك اللسان الذي وضع لتمييزها والحس بها ؟
 ألا ترى ان من دلائل التدبير والحكمة أن تمتع العين وهي ضعيفة بجفون تنفتح وتنغلق عند الحاجة وتنطبق عند النوم طول الليل، وأن توهب تلك العين غربالا من اهداب لتقيها فعل الرياح النائرة وأن تمنع تلك الحواجب كميزاب يمنع عنها غوائل العرق المتساقط من الرأس ، وأن تصنع الاذن على صورة لا تكمل من سماع الاصوات ولا تعيا من الحس بها، وأن تعطى جميع الحيوانات أسناناً أمامية لقطع الاغذية وأضراساً جانبية لطحنها وسحقها ، وأن يكون الفم الذي تدخل منه الحيوانات الاغذية الصالحة لها الى أجوافها موضوعاً قريباً من العينين والمناخير، وان المحل الذي يحصل منه الافراز للمواد المستفردة بعيد عن مرمى النظر، أ ترى نفسك بازاء كل هذه الاعمال التي تدل على تدبير

وحكمة لاتزال متردداً بين عزوها الى الصدفة والاتفاق وبين اسنادها للحكمة والعلم؟.

قال اريستوديم: لاوالاله، فان أقل نظر في هذه الكائنات يدلنا على ان هنالك ذات عالم رحيم خلقها وأبدعها .

قال سقراط: زد على هذا الميل المودع في الطبائع للتكاثر والرحمة المودعة في قلوب الامهات لتغذية صغارها واعالتهن وماغرس في نفوس تلك الصغار من عواطف حب الحياة والهرب من الموت .

قال اريستوديم : لاشك ان كل هذا يدل على انه اختراع موجود حكيم أعد الارض وهياها لسكنى الحيوانات (١) .

وهذا الاستدلال العميق الذي اقتطفنا منه مايهننا في هذا البحث يكشف عن ان الالهيين كانوا - منذ أقدم العصور - يعتمدون الاستدلال والبرهنة لاثبات الخالق، ويكشف عن ان النظام البديع السائد في الكون هو الذي قادهم الى الاعتقاد بوجود ذلك الفاعل العالم الحكيم. وان اعتقاد جماهير المؤمنين بالله كان ولم يزل يرتكز على البرهان والدليل لا ان جهلها بالعلل الطبيعية هو الذي دفعها الى افتراض علة واحدة باسم الاله لتسند اليه كل الحوادث والطوارئ المسببة عن الاسباب المادية .

هذا وقد سبق بعض الكلام في هذا الخصوص عند الحديث عن أسباب ظهور العقيدة في الحياة البشرية .

وخلاصة القول ان هذا الحوار الذي دار بين ذلك الفيلسوف الالهى الكبير الذي كان يعيش في ما قبل الميلاد يكشف عن مدى توجه الالهى الى نفس النظام المادى للعلل والمعاليل .

(١) راجع الاسلام فى عصر العلم لمحمد فريد وجدى ص ١٦٢ - ١٦٤ .

ولاجل ذلك نجد ان الحكماء العظام يشنعون على كل من يريد اثبات وجود الخالق سبحانه أو شيء من صفاته بالحوادث الاستثنائية التي تجري على خلاف ما تقتضيه العلة المادية .

يقول الحكيم الالهي صدر الدين الشيرازي في تخطئة من يريد اثبات مذهب التأله بالحوادث الاستثنائية :

«واعجب الامور ان هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات أصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع أو اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطباع التي أودعها الله فيها، ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها ، وهذه عادتهم في اثبات أكثر الاصول الاعتقادية»^(١) .

ونعود لنقول ان «كونت» تصور ان هذه المراحل من التفسير للظواهر الكونية غير قابلة للجمع في الاعتقاد ، فالمرء اما ان يكون الهياً ، أو عقلياً ، أو علمياً تجريبياً ، في حين يمكن ان يكون الانسان المعتنق للفلسفة الالهية الهياً وعقلياً وتجريبياً في آن واحد أي ان يعتقد بجميع تلك التفاسير والعلل ، دون ان ينطوي ذلك على أي تناقض في الاعتقاد ما دامت العلة المجردة والمادية امتداداً للعللة الالهية العليا كما عرفت ، ومادام الانسان في ظل الفلسفة الالهية يعتقد بالاله ، الخالق للعلل المجردة وما قد ينشأ منها من الظواهر الطبيعية أو ما يحصل منها من تدبير كما يصرح القرآن الكريم بذلك في شأن الملائكة^(٢) هذا اولاً .

(١) الاسفار الاربعة ج ٩ ص ١٥٨ ويقصد بالرابطة العقلية رابطة العلية التي يحكم بها العقل ، وبالترتيب الذاتي الوجودي الارتباط بين الاسباب ومسبباتها .

(٢) حيث نرى ان الله سبحانه ينسب التدبير الى نفسه اذ يقول « ثم استوى على العرش يدبر الامر - يونس : ٣ والرعد : ٢ » ويصرح في نفس الوقت بمدبرات أخرى وهم الملائكة اذ يقول : « فالمدبرات أمراً - النازعات : ٥ » وما ذلك الا تصريح واعتراف

وثانياً : ان كونت أخطأ حيث جعل مـلاك التقسيم التصورات والافكار العامة السائدة في أوساط الرعا ع الدارجة بين الدهماء ، وقال بأنهم كانوا - في العصور البدائية - يسندون كل الظواهر والحوادث الجزئية الطبيعية الى الله جهلاً بمبادئها واسبابها الحقيقية ، ثم لما ازداد وامعرفة بالطبيعة اعتقدوا بالعلل المجردة (كالارواح) الى جانب العلة الاولى ولما جاء عصر العلم وكشفت الابحاث العلمية عن الاسباب المادية والعلل الواقعية للظواهر الطبيعية انتقل الى المرحلة الثالثة ولم يعد يعتقد بوجود الله وتأثيره مطلقاً .

ولقد كان يتوجب على باحث مثله ان يجعل ما يدور في أوساط المفكرين والعلماء والفلاسفة والحكماء ملاكاً لدراسة تاريخ الفكر البشري لا ما يدور في أوساط الدهماء والجهلة ، بالاضافة الى انه ليس في الاوساط العلمية أي أثر لهذه المراحل الثلاثة .

* * *

الشاهد الرابع

ان الشاهد الاخر على مدى تأثير غياب منهج فلسفي قويم، ومدرسة اعتقادية صحيحة في الاقبال على المادية ورواجها في الغرب هو ما تمسك به بعضهم لانكار الخالق وهو عدم رؤية الله سبحانه في المختبرات ومشاهدته بالعين، وهو يكشف عن جهلهم بمنطق الالهيين والمؤمنين بالله، وتصورهم عن الذات الالهية المقدسة وهوانها ليست من مقولة الاشياء المادية حتى يمكن رؤيتها كما ترى الاشياء المادية .

بوجود وتأثير القوى الروحية كالملائكة وغيرهم ممن يسميهم الرحي العزيز بجنوده سبحانه اذ يقول : « وما يعلم جنود ربك الا هو - المدثر : ٣١ »

هذا مضافاً الى ان مثل هذا الاشكال يعود الى حصر ادوات المعرفة في الحس والتجربة خطأ وجهلاً ولهذا بادروا الى انكار كل ما لا يدرك بالحس ولا يخضع للتجربة في حين ان هناك وسيلة اخرى للدراك هو العقل .

هذه هي بعض الشواهد الدالة على ما كان يعاني منه بعض العلماء والمفكرين في الغرب من ابهامات وانحرافات في جراء عدم وجود فلسفة الاعتقاد والتصور من الهية صحيحة جامعة تعالج المشكلات ، وتجيب على التساؤلات وتعرض المفاهيم الاعتقادية الدينية والمعارف الالهية في صورتها الصحيحة المعقولة التي ترضي العقول ، ويرتاح اليها العقلاء والمفكرون .

على ان فقدان مثل هذه الفلسفة الصحيحة الجامعة لم يترك أثره على الملحدن في الغرب بل كان له تأثير في تصورات واعتقادات المؤمنين هناك أيضاً ، ويتضح ذلك من بعض الاستدلالات الواهية التي كانوا يستدلون بها على وجود الله سبحانه .

فها هو ديكارت مثلاً يقول : «لما كانت فكرة الاله التي تساورني أكبر من عقلي ومخي فلا يمكن ان تكون مخلوقة لفكري وعقلي فلا بد انها قد أودعها في نفسي جوهر لامتناهي له مطلق الكمال وذلك هو الله» .

وقد غاب عنه ان ما لا يتسع له مخه هو حقيقة وجوده سبحانه لامفهوم ذلك الوجود واسمه، وما يكون العقل والمخ محلاً له انما هو المفهوم لاحقيقة الوجود غير المتناهي ، ولهذا لا يصح هذا المبنى ، اذ ما أكثر الاشياء التي يتصورها الانسان وهي أكبر من مخه وعقله ، وأخيراً هناك بعض الشواهد الاخرى على فقدان منهج فلسفي صحيح يقوم بهداية الافكار وحل المعضلات والمشاكل الفكرية ، وقد مر بعضها عند الاجابة على الاسئلة التي طرحها الفيلسوف الانجليزي «ديفيد هيوم» فراجع فصل الاسئلة والاجوبة المتقدم .

٣ - انهيار بعض النظريات العلمية القديمة

لقد كان سقوط وانهيار بعض الآراء والنظريات الطبيعية والفلكية القديمة إبان التحول العلمي الذي حدث في الغرب أحد العوامل الجوهرية التي دفعت ببعض العلماء والمفكرين إلى الشك في كل ما يتصل بالقديم من آراء وأفكار ونظريات، شأن كل ثورة علمية أو اجتماعية، فإنها لاكتفي باجتياح ما هو باطل فقط، بل تجتاح تحت تأثير العامل النفسي السلبي كل شيء يتصل بما قبل الثورة حقاً كان أو باطلاً، صحيحاً كان أو خطأ، ولم تسلم الأفكار والمعتقدات الدينية من هذا القانون، فلقد كان لانهيار بعض الآراء والنظريات الفلكية مثلاً تأثير كبير على المعتقدات الدينية أيضاً حيث تعرضت هذه الأخيرة - بسبب ذلك - لموجات من التشكيك، والنقد والاعراض.

وللمثل ظلت نظرية بطليموس الفلكية التي كانت تعتبر الأرض مركزاً للكواكب بما فيها الشمس التي سميت فيما بعد بالمنظومة الشمسية، وتعتبر الأفلاك اجساماً وطبقات رتبت بعضها فوق بعض مثل قشور البصل، وثبتت فيها الكواكب والنجوم كما تثبت المسامير في الجدران أو المصابيح في السقوف، وانها (أي الأفلاك) هي التي تدور حول (الأرض) في صورة دائرية، وتدور معها الكواكب المثبتة فيها تبعاً لها، وان هذه الأفلاك تنحصر في تسع، والكواكب تنحصر في عدد معين لا أكثر.

لقد ظلت هذه النظرية التي صاغها بطليموس في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد مسيطرة على الأوساط العلمية قرابة خمسة عشر قرناً من الزمان حتى إذا جاء التحول العلمي في الغرب انهارت هذه الفرضية بانهيار أركانها، بعد أن توصل أربعة من العلماء الكبار إلى حقائق جديدة في عالم الفلك والفضاء تخالف ما ذهب إليه بطليموس واتبعه فيه الكثيرون طوال كل هذه القرون العديدة.

هؤلاء العلماء الاربعة هم :

- ١ - كوبرنيك البولندي الاصل الذي فنّد مركزية الارض ، واثبت في المقابل مركزية الشمس ووصف الكواكب بانها اجسام معلقة في الفضاء لامتبته في جدار الفلك ، واعتبر الارض من السيارات التي تدور حول الشمس كبقية الكواكب وبذلك طوى قصة الافلاك التسعة ومركزية الارض .
 - ٢ - كبلر الفلكي والرياضي الالماني الذي اثبت ان السيارات تدور حول الشمس بشكل بيضوى وليس بشكل دائري، وان السيارات الاقرب الى الشمس اكثر سرعة واشد دوراناً .
 - ٣ - جاليليو الذي اكتشف - بعد اختراع التلسكوبات القوية - وجود نجوم لاتحصى في درب التبانة عدا الكواكب التي جاء ذكرها في نظرية بطلميوس الفلكية .
 - ٤ - نيوتن : السذي اكتشف قانون الجاذبية العام ، وبذلك اثبت ان الكواكب والانجم معلقة في السماء بفعل الجذب والدفع بينها وليست مثبتة في جسم الفلك كما ذهبت اليه هيئة بطلميوس .
وبذلك انهارت نظرية بطلميوس الفلكية وكان سقوطها، رغم سيادتها قروناً عديدة ، سبباً للشك والارتياب في صحة جميع المعارف الاخرى لما ذكرناه في مطلع البحث .
- فان العالم والباحث الغربي بعد ان رأى تهافت وسقوط هذه النظرية وبعض القضايا الاخرى امام الكشوف والمعلومات الجديدة اخذ يتساءل : اذا كان القدماء يخطأون مثل هذا الخطأ الكبير في امور حسية كهذه فكيف بالامور الغيبية والمرتبطة بالعوالم الروحية التي لاتدرك بالحس، ومن هنا نشأ شكه وموقفه السلبي حتى من المفاهيم الدينية والمعارف الاعتقادية فبنّدها واعرض عنها ظناً ببطلانها

جميعاً، شأنها شأن بعض النظريات القديمة التي تهاوت تحت مطارق العلم الحديث ، والكشوف الجديدة .

الغرور العلمي الكاذب :

وقد ذكرنا ان هذا هو طبيعة كل ثورة في أية امة من الامم ، فانها تثور على كل شيء يتصل بالعهد المباد وكل ما يرتبط بالتقديم من دون ان تفرق بين الحق والباطل ، والصحيح والخطأ .

ويشند هذا الامر اذا رافقه شيء من الغرور الحاصل بسبب النجاحات المحرزة في بعض الحقول .

والحق ان الغرب قد احرز - في تلك الفترة - بعض النجاحات الباهرة في ميادين العلوم ، فقد استطاع بفضل جهود المحققين والعلماء الدوينة ان يكتشف بعض النواميس والقوانين الحاكمة في الطبيعة وجملة من اسرارها ، ولكنهم تصوروا انهم اكتشفوا كل شيء ، ووقفوا على جميع الحقائق ، وفتحوا جميع الاغلق ، وجابوا جميع الافاق ، وان ما اكتشفوه - رغم ضآلته بالنسبة الى عظمة الكون وكثرة اسراره - يكفي لابطال كل ما يتصل بالتقديم او التشكيك فيه ، والاعراض عنه .

وقد صرح بعضهم بذلك وها نحن نذكر نموذجين من كلماتهم :

قال « بطرس بيل » (١٦٧٤ م) ان الالحاد افضل من التمسك بالاضاليل .
وقرر البارون هولباخ الالمانى في كتابه نظام الطبيعة ان كل شيء محصور

في الطبيعة وان كل ما يتخيل وراءها وهم في وهم^(١)

غير ان هذه التصورات لم تكن الا غروراً بالغاً جداً بالنسبة الى عظمة الكون

(١) على اطلال المذهب المادى ج ١ ص ٣٠

وزخارة اسراره وكثرة قوانينه ونواميسه، ولهذا سرعان ما اعترف الغرب بالعجز والجهل والقصور في العلم البشري رغم ضخامة ما توصل اليه من معلومات واليك بعض ما قاله العلماء في هذا الصدد :

العلماء الطبيعيون والاعتراف بالعجز العلمي :

١ - يكتب الاستاذ « جوستاف لوبون » وهو من اشهر المشتغلين بالعلوم الطبيعية في كتابه (تحول المادة):

« ادرك الناس على عجل انهم كانوا مخدوعين، واسرعوا يتسائلون عما اذا كانت الاصول المكونة للمقررات اليقينية لمعارفنا الطبيعية لم تكن الافتراضات واهية تعجب تحت غشائها جهلاً لا يسبر له غور »^(١)

٢ - كتب الميسو « لوسيان بوانكاريه » يقول : « انه لا توجد لدينا نظريات كبرى الان يمكن قبولها قبولاً تاماً ويجمع عليها المجربون اجمعاً عاماً بل يسود اليوم على عالم الطبيعة نوع من الفوضى »^(٢).

٣ - قال الاستاذ « كاميل فلانماريون » :

« لقد عجز الاساتذة عن حل مسألة استمرار الوجود ودوامه ولذلك فهم مقرون بضرورة وجود الخالق وتأثيره السدائم المستمر ليتمكنهم تفسير تعاقب الكائنات وادراك سر وصول الاشياء »^(٣).

* * *

(١) على اطلال المذهب المادى ج ١ ص ٣٩

(٢) على اطلال المذهب المادى ج ١ ص ٤٠

(٣) الايمان والعلم الحديث ص ٢٣

٤ - ضجة الداروينية

لقد كان لظهور نظرية التطور التي تسرى ان الحيوانات والنباتات الحية تكونت من أشكال سبقتها نتيجة تحول تدريجي مستمر ، بعكس مبدأ الخلق المستقل القائل بأن كل كائن حي خلق خلقاً خاصاً وانه لم يتحول من نوع آخر. لقد كان لهذه النظرية أثر كبير في اعراض بعض العلماء الغربيين عن المفاهيم الدينية والاقبال على المادية والالحاد .

وقد يدعى ان الانسان بدأ يطرح مسألة التطور منذ زمن الاغريق القدماء الا ان بدايات نظرية التطور أخذت في الظهور بعد منتصف القرن السادس عشر باختراع المجهر ودراسات التصنيف ، وعلم الاجنة .

وكان لامارك العالم الفرنسي المعروف (١٧٤٤ - ١٨٢٩) صاحب أول نظرية تطورية واضحة واعتمد تفسير لامارك على توريث الصفات المكتسبة .

ثم جاء تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) فقضى أعواماً عديدة جمع فيها الأدلة ثم صاغ نظرية التطور التي عرفت فيما بعد بالداروينية، وتقدم داروين بنظرية عام ١٨٥٩ عندما ظهرت الطبعة الأولى من كتابه (أصل الأنواع) وشهد منتصف القرن (١٩) ظهور الداروينية^(١).

ثم انه رغم ان اسس نظرية التطور التي طلع بها داروين كانت موجودة في ثنايا ماعرضه لامارك ولكنه لقي من الاستقبال ما لم تلقه نظرية لامارك لان الوقت الذي عرض فيه داروين نظريته كان مناسباً ، فقد طرحها على المجتمع الغربي يوم كانت اوربا في صراع شديد مع الكنيسة وحرب على مبادئها ومفاهيمها فكانت هذه النظرية التي استفاد منها البعض أنها تعارض مبادئ الكنيسة

(١) الموسوعة العربية الميسرة - راجع التطور - الداروينية .

خير سلاح شهره أعداء الكنيسة ضدها .
 وقبل أن نرى كيف تمسك الماديون بهذه النظرية لتبرير الحادهم ومروقهم
 عن الدين ينبغي أن نستعرض الاصول الاربعة التي تركز عليها نظرية التطور
 كما قررها داروين .

* * *

الاركان الاربعة لنظرية التطور

ان مذهب داروين في (النشوء والارتقاء) يتلخص في ان الاحياء خاضعة
 لاربعة نوااميس :

١ - ناموس تنازع البقاء :

ويعني ان هناك كفاحاً من أجل البقاء بين أفراد الاحياء أي ان الحيوانات
 في تنازع دائم مع بعضها .

٢ - ناموس الانتخاب الطبيعي وبقاء الاصلح :

ويعني ان الافراد ذات التغيير الاكثر ملائمة يكون لها حظ أوفر من البقاء
 فمن امتلك صفات تؤهله للغلبة والبقاء كتب له البقاء ، ومن لم يمتلك ما يؤهله
 للبقاء انقرض ، وفني ، وبهذا يؤدي الانتخاب الطبيعي الذي يحركه الصراع
 على البقاء الى بقاء الاصلح .

٣ - ناموس الوراثة :

ويعني ان كل ما تحصل عليه الاحياء من صفات ، تنتقل بالوراثة الى
 الاخلاف وتكون في أول الامر جزئية وعرضية ثم تصبح بعد مرور الازمنة الطويلة
 جوهرية وتظهر بصورة الانواع .

٤ - ناموس الملائمة مع البيئة :

ويعني ان التغيرات الحاصلة في الكائن الحي انما تكون بسبب الضرورات والحاجات التي تفرضها البيئة التي تعيش فيها فعلى ذلك تتكون في الحيوانات الاعضاء والحواس حسب احتياجات البيئة .

وعلى هذا فقد كان الانسان وغيره من الانواع كائنات حية بسيطة ثم تطورت حسب الاصول والنواميس المذكورة الى أن بلغت هذه التطورات حداً جعلته نوعاً ممتازاً على سائر الانواع .

ثم ان داروين أشار - حسب حسده - الى الحلقات التي مر بها الكائن الانساني منذ كان كائناً حياً بسيطاً الى أن بلغ الصورة التي هو عليها الان وتعرف عند علماء الطبيعة بشجرة الانسان أو سلالة الانسان .

وعلى هذا الاساس لم يكن الانسان يوم وجد على اديم الارض على هيئة الانسان الذي نراه اليوم بل كان كائناً عضويّاً بسيطاً صيرته التطورات الكثيرة في القرون المديدة انساناً في صورته الفعلية ، والانسان في النتيجة هو أرقى الكائنات العضوية الحية .

ولتوضيح النواميس الاربعة في نظرية التطور نأتي بمثال :

اذا افترضنا وجود سرب من الابقار الوحشية في غابة تسير متحدة كعادتها في البحث عن غذائها فان لاح لها مرعى تراحمت عليه وتنازعته وفازت بأطايبه أقواها وأصبرها فالذي يحدث من ادمانها على هذا العمل أن أقواها تزداد قوة على قوتها ، وأضعفها يزداد ضعفاً على ضعفه وهذا معنى ناموس تنازع البقاء .

فان ازعج هذا السرب من موطنه ، واضطر للانتقال الى مدى بعيد ماراً بوغور ومجاهل لا يقوى على اختراقها الا الممتازون بالقوة والجلد لم يبق من هذا السرب بعد أن يصل الى سأمته الا أفراد ممن امتازوا بهذه الصفات، وهذا

هو مؤدى ناموس الانتخاب الطبيعي وبقاء الاصالح .

وهذه الطائفة الباقية لا يتولد منها الا افراد حاصلون على ارقى صفات سريهم الممتاز، فان اتفق وجودها في بيئة جديدة منها أحوال معيشية لم تعدها وأدمنت المعيشة في هذه البيئة الجديدة اضطرت بحكم تغير الاحوال الى اكتساب صفات جديدة : جسدية ونفسية تناسب هذه الاحوال، وهذا هو فحوى ناموس الملائمة مع البيئة والتغير على حسبها .

ثم ان النسل السدى يأتي منها يولد حاصلًا على تلك الصفات الجديدة المكتسبة ويورثها هو أيضاً نسله وهلم جراً فتصبح ثابتة في النوع وهذا هو مغزى ناموس الوراثة .

فالخلية الاولى التي تكونت منها هذه الاحياء كلها تكاثرت أولاً بحكم طبيعتها فصارت نباتات دنيئة أو حيوانات دنيئة فتولتها النواميس الاربعة التي ذكرناها قروناً تعد بعشرات الالوف فلبثت تتنازع البقاء فلم يبق منها الا الاصالح ، ثم تتغير عليها البيئة فنكتسب صفات جديدة تورثها ذرياتها فيحدث فيها تنوع تباين به غيرها مما هي في بيئات اخرى وهلم جراً حتى تكون من هذه الجراثومة الاولى كل ماتراه ماثلاً أمامك من سكان هذه الارض^(١).

هذه هي خلاصة نظرية داروين في النشوء والارتقاء بركائزها الاربعة . وقد كانت هذه النظرية أحد الدوافع لمعارضة الدين والاقبال على المادية والالحاد وشيوعهما في بعض الاوساط الغريبة . فلقد استفاد الماديون من هذه النظرية ما يبرر مسلكهم واستدلوا بها على مذهبهم الالحادي بوجهين :

(١) على اطلال المذهب المادي ج ١ ص ٨٩

أولاً : معارضة نظرية التطور للكتب المقدسة

فان نظرية التطور - سواء أكان تطوراً تدريجياً أم دفعياً - تعارض ما جاء في الكتب المقدسة التي تنص على خلق الانسان من الطين دون الاشارة الى تطور أو مراحل تكاملية في خلقه .

وهذا يدفع الى الشك في صحة الكتب المقدسة بل وفي سائر المفاهيم والمعارف الدينية !!

والجواب على ذلك هو كالتالى :

١ - ان نظرية تطور الانواع وارتقائها لم تستقر بعد، بل هى كبقية الفرضيات الاخرى عرضة للنقد والاصلاح ، والتغيير والتحوير .

ويشهد بذلك ان مادعا داروين في هذه النظرية يخالف بعض ما ادعاه سلفه لامارك فيها، والنظرية الداروينية نفسها لم تلبث ان قضي على بعض أصولها وتعرضت لشيء كثير من التعديل الذي ادى الى ظهور الداروينية الجديدة ، ولم يمر على هذه المذاهب التطورية التدريجية الأربع : (اللاماركية - اللاماركية الجديدة - الداروينية - الداروينية الجديدة) حتى قضي عليها بنظرية جديدة تقول بالتطور الفجائى التى واجهت هى أيضاً مشكلات وتعرضت لاعتراضات من زاوية العلم الطبيعى ، وبالتالي فان البحث العلمى الحديث أثبت خطأ الكثير من مبادئ هذه النظريات .

وصفوة القول هي : ان ما طرحه داروين ومن سبقوه أو لحقوه لا يتعدى كونه فرضية من الفرضيات فليست حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة المستقرة حتى تصلح معياراً لتقييم ما تحتويه الكتب المقدسة فى هذا المجال .

وكم من نقود وجهت الى تلك النظرية بحيث أسقطتها عن كونها نظرية

علمية قطعية وسيوافيك بعضها قريباً .

أفهل يمكن رفض الكتب المقدسة الثابتة بالادلة القطعية بهذه الفروض العلمية المتزلزلة التي تتشكل في كل يوم بثوب جديد وبيان حديث ؟

* * *

٢ - على فرض ثبوت واستقرار نظرية التطور - تدريجياً كان أوفجائياً - فان نصوص الكتب المقدسة بشأن خلقه الانسان ليست بنحو لايقبل التأويل ، فلو فرض ثبوت الاصول الداروينية في المستقبل لامكن تأويل نصوص هذه الكتب ، أو أن يقال بأن هذه الكتب اكتفت ببيان خلقه الانسان من الطين والتراب ولم تبين التطورات التي مرت على هذا الكائن حتى صار انساناً كاملاً ، ولكن عدم بيانها ام يكن لاجل عدم الاعتقاد بهذه التطورات بل كان لعدم قدرة العقول التي عاصرت نزول تلك الكتب على هضم مسألة التطور والارتقاء من حالة الى حالة .

هذا فيما اذا ثبتت صحة نظرية التطور ثبوتاً قاطعاً كالشمس في رائعة النهار ، ولم تبلغ هذه المرحلة قط الى الان . فلقد تبين ان معظم أصول هذه النظرية بل كلها سقطت تحت مطارق الاعتراضات العلمية القوية ، وكيف انها كانت ولا تزال هدفاً لسهام النقد ، حتى لم يبق منها الا الاسم ، والمظهر الخاوي .

* * *

٣ - ان التطور - سواء أكان تدريجياً ام دفعياً - لا يكون قط دليلاً على عدم وجود خالق مدبر لهذا الكون بل هذا التطور خير دليل على وجود نظام ومنظم لهذه الكائنات اذ نجد كيف ترتقي الكائنات الحية من الاضعف الى الاقوى ، ومن الناقص الى الكامل ليتوفر لها حظاً أكثر في البقاء والاستمرار ، وتبقى الكائنات الحية محافظة على وجودها مع صعودها في سلم التكامل ، والارتقاء المناسب .

ان الاعتقاد بوجود خالق مدبر وراء وجود هذه الكائنات يبقى هو التفسير الصحيح للكون بما فيه من كائنات حية وغير حية، وما يسوده من نظام واتقان ونواميس وقوانين، سواء انتصرت نظرية ثبات الانواع، أو نظرية تطور الانواع اذ ليس ما يتمسك به الالهي هو ثبات الانواع كما يتصور البعض بل هو النظام والتنسيق والمحاسبة والتقدير وهي موجودة في كلا الصورتين الخلق المستقل الخاص والتطور .

كما وليس القول بثبات الانواع (أى الخلق المستقل للانواع) دليلاً على وجود الاله، وهكذا لا يكون القول بتطورها دليلاً على نفي وجوده، فالثبات والتطور عند الالهي سواسية، لان ما يتمسك به الالهي انما هو النظام البديع السائد على المادة، ولا يمكن ان يكون نابعاً منها، سواء كانت الانواع مخلوقة بهذه الصورة منذ وجدت، ام انها خلقت - في الابداء - بصورة بسيطة ثم تطورت وتكاملت وارتقت حسب الاسس والاصول والنواميس المذكورة .

وهذا هو ما فطن له جماعة من علماء الطبيعة والمشتغلين بالعلوم الطبيعية: قال الدكتور ادوارد لوثر كيسيل الاخصائي في علم الحيوان والحشرات: برغم ان صبيحات الماديين والطبيعيين قد حجبت كثيراً من الباحثين الامناء عن الحقيقة فان فكرة التطور الخلقى لا يمكن أن تكون منافية للعقيدة الدينية بل على النقيض من ذلك نجد الحماسة والتناقض في الرأي ان يسلم الانسان بفكرة التطور ويرفض ان يسلم بحقيقة وجود الخالق الذي أوجد هذا التطور .

وقال: وكلما استرسلت في دراستي للطبيعة والكون ازداد اقتناعي وقوي ايماني بهذه الأدلة فالعمليات والظواهر التي تهتم العلوم بدراستها ليست الامظاهر آيات بينات على وجود الخالق المبدع لهذا الكون، وليس التطور الامرحلة

من مراحل عملية الخلق (١) .

وقال عالم الطبيعة والاحصائي في الاشعاع الشمسي والبصريات الهندسية والطبيعية:

ان التطور الذي تكشف عنه العلوم في هذا الكون هو ذاته شاهد على وجود الله فمن جزئيات بسيطة ليس لها صورة معينة وليس بينها فراغ نشأت ملايين من الكواكب والنجوم والعوالم المختلفة لها صور معينة وأعمار محددة تخضع لقوانين ثابتة يعجز العقل البشري عن الاحاطة بمدى أبداعها (٢) .

وعلى كل فان التطور المذكور - تدريجياً كان أو دفعياً - يكشف عن ان لهذا الكون منظماً ، وان لهذا اليبس رباً مدبراً ، لان اختيار هذه الصورة المفيدة للحياة والبقاء دون غيرها يستحيل ان يصدر من دون ارادة حكيمة ، ومنظم خبير .

هذا هو الوجه الاول لكيفية استفادة الماديين من نظرية التطور ما يبرر الحادهم ، وهذه هي اجوبتها .

* * *

ثانياً : التطور التدريجي في عموم الكون

ان التطورات الجزئية العارضة للكائن الحي كان هو الضامن لبقائه ، والموجب لفناء فاقدها فكلما انضمت الى هذا التكامل تكاملات اخرى صار الحي انجح في ميدان التنازع ، كما كان الاخر اقرب الى الفشل والفناء ، وعلى هذا الاساس تكاملت الانواع الحية الى ان بلغت الذروة .

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٣٠

(٢) الله يتجلى في عصر العلم ص ٤١

فلو كان هذا اساساً لتكامل الانواع الحية فلماذا لم نقل به فسي مجموع العالم فالتطورات الجزئية فسي المادة صارت سبباً وعاملاً لعروض تطورات اخرى حتى بلغت التطورات الى مرحلة صارت سبباً لظهور هذه النشأة العظيمة .

هذا هو النتيجة الثانية الذي استنتجها الماديون من نظرية التطور، واستدلوا به على نفي وجود الخالق المبدع لهذا الكون ، ولكن الدليل غير صحيح في المقيس عليه فكيف بالمقيس والميك الاجابة عليه .

١ - ان الدار وينية زعمت ان التطورات العارضة للكائن الحي كلها من قبيل طروء الغشاء بين اصابع جلد البط ، فادعت ان بروز غشاء ولو بصورة جزئية في هذا النوع صار سبباً لنجاح واجده وفناء فاقده، فكلما ازداد التطور في هذا النوع صار انجح في البقاء .

غير انه عزب عنها ان التطورات ليست كلها من قبيل الغشاء حتى يكون جزئيه مفيداً ، بل من التطورات ما لا يكون مفيداً الا اذا حصلت في الكائن الحي جملة واحدة ، ودفعة واحدة .

فالتطور الجزئي غير البالغ الى مرحلة الكمال سواء وجوداً وعدمياً في هذا الصنف من الكائن الحي، فلا يكون موجباً لنجاحه ، وفناء فاقده .
ولنمثل لذلك بمثالين :

أ) العين فان العين لايمكن ان تؤهل الحيوان على الابصار بمجرد ظهور شيء قليل من الجفن مثلا بل لابد من وجود العين بكامل أجزائه الدقيقة الكثيرة في آن واحد ولكي نتعرف على اجزاء العين يكفي أن نعرف أن عدسات عينك تلقي صورة على الشبكية ، فتنظم العضلات العدسات بطريقة آلية الى بؤرة محكمة، وتتكون الشبكية من تسع طبقات منفصلة هي في مجموعها

ليست اسماك من ورقة رفيعة ، والطبقة التي في اقصى الداخل تتكون من أعواد ومخروطات ، ويقال ان عدد الاولى ثلاثون مليون عود ، وعدد الثانية ثلاثة مليون مخروط ، وقد نظمت هذه كلها في تناسب محكم ، بعضها الى بعض وبالنسبة الى العدسات ، ولكن العجب أنها تدير ظهورها للعدسات وتنظر نحو الداخل لانحو الخارج ، واذا استطعت ان تنظر في خلال العدسات فانك ترى عدوك مقلوب الوضوع ، والجانب الايمن منه هو الايسر ، وهذا امر يربكك اذا حاولت ان تدافع عن نفسك .

ولذا فان الطبيعة قد عرفت بطريقة ماذا سيحدث ، ولذا أجرت ذلك التصميم قبل أن تقدر العين على الابصار ، ورتبت اعادة تنظيم كاملة عن طريق ملايين من خويطات الاعصاب المؤدية الى المخ ، ثم رفعت مدى ادراكنا الحسي من الحرارة الى الضوء ، وبذا جعلت العين حساسة بالنسبة للضوء وهكذا نرى صورة ملونة للعالم من الجانب الايمن الى فوق ، وهو احتياط بصري سليم . وعدسة عينك تختلف في الكثافة ولذا تجمع كل الاشعة في بؤرة ، ولا يحصل الانسان على مثل ذلك في أية مادة من جنس واحد كالزجاج مثلاً . وكل هذه التنظيمات العجيبة للعدسات والعيدان والمخروطات والاعصاب وغيرها ، لا بد انها حدثت في وقت واحد لانه قبل أن تكمل كل واحدة منها كان الابصار مستحيلاً فكيف استطاع كل عامل أن يعرف احتياجات العوامل الاخرى ويوائم بين نفسه وبينها ؟ ^(١) .

* * *

ب) الارض فان حجمها وبعدها عن الشمس ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحياة وسمك قشرة الارض وكمية الماء ، ومقدار ثاني اوكسيد الكربون ،

وحجم النتروجين ، وظهور الانسان وبقائه على قيد الحياة كل اولاء تدل على خروج النظام من الفوضى ، وعلى التصميم والقصد ، فان هذه الامور اذا لم تكن مجتمعة على الارض في وقت واحد لاستحال توفر الحياة على هذه البسيطة فكيف يمكن القول بأنها توفرت شيئاً فشيئاً عبر ملايين بل بلايين الاعوام ومع ذلك كانت الحياة موجودة في حين ان كل واحد منها شرط أساسي بفقدانه تستحيل الحياة .

وخلاصة القول ان التكامل التدريجي قد ينفذ حياة الحيوانات في الاعضاء البسيطة لو كان مثل الغشاء الموجود بين أصابع أرجل البط ، ولكنه غير مفيد مطلقاً في الاجهزة المعقدة كجهاز السمع والبصر والهضم وأمثالها فانها مالم تتوفر بكامل أجزائها في وقت ومكان واحد لم يكن للكائن الحي أي حظ في البقاء .

ان المسألة - على حد تعبير اميل كوينو الاستاذ بجامعة جنيف - ليست على غرار سباق الخيول بحيث يكون طول اذن أحد الخيول ولو بمقدار سنتيمتر واحد سبباً لتقدمه وسبقه على الخيول الأخرى في حلبة السباق بل المسألة هي ان البقاء قد يحتاج الى أجهزة معقدة جداً كالعين التي لا بد من توفر جميع أجزائها حتى تقدر على الابصار لتوفر حظاً في البقاء. فاذا بان الخطأ في المقيس عليه علمنا منه حال المقيس أي مجموع العالم غير ان في القول بالتكامل التدريجي في مجموع العالم عرضة أخرى فإليك بيانها .

* * *

٢ - ان التكامل التدريجي، وتطور الانواع الفعلية من صور وكائنات بسيطة جداً الذي يدعيه أصحاب وأنصار نظرية التطور ويسحبه الماديون الى الكون باسره يحتاج الى أزمنة نجومية أي بلايين البلايين من السنوات بل القرون ،

في حين ان عمر الارض والسماء المحدود - كما يقدره الخبراء - لا يسمح بذلك ولا يكون كافياً لذلك التكامل البطيء .

* * *

٣ - لو صح مايقوله أصحاب هذه النظرية بأن التصادفات الكثيرة سببت نشوء موجودات متكاملة نسبياً وغير متكامل كذلك فبقى الاصلح الاكمل وفنى غيره الى أن أدى توالي التكاملات بهذا الشكل الى هذه الانواع الكاملة، لوجب أن يقف الفاحصون في طبقات الارض على أنواع ناقصة نقصاً هائلاً من الحيوانات والحال انهم لا يجدون الا أنواعاً متفاوتة بعض التفاوت بالنسبة الى الموجودات في الزمن الحاضر ، ولا يعد التفاوت نقصاً فاحشاً غير مؤهل للبقاء وعلى الجملة التفاوت بين الحاضر والماضي ليس بالشكل الذي لا يستطيع الفاقد على العيش والبقاء .

وقد مر موجز البحث عن هذا المطلب في السؤال الخامس من الاسئلة الموجهة على برهان النظم فلاحظ (١) .

الى هنا عرفت بطلان احتجاج الماديين الذاهبين مذهب الالحاد بهذه النظرية (أي نظرية التطور) لانكار وجود خالق مبدع للكون بمادته وصورته، ونواميسه وأنظمتها .

بقى ان نعرف قيمة نظرية التطور نفسها في نظر العلماء والمشتغلين في العلوم الطبيعية لتعرف هل تصلح - أساساً - للتمسك بها والاحتجاج بنتائجها أم لا .
واليك في مايلي بعض نصوصهم في هذا المجال :

آراء العلماء حول نظرية دارون :

١ - كتب فون باير العلامة الالمانى الكبير ومؤسس علم الامبريولوجيا

(علم الاجنة) وهو من اقطاب الفزيولوجيين و الحفرين والبيولوجيين في كتابه المسمى (دحض المذهب الدارويني) قائلاً :

ان الرأي القائل بأن النوع الانساني متولد من القرده هو بلاشك أدخل رأي في الجنون قاله رجل على تاريخ الانسان ، ويستحيل أن يقوم دليل على هذا الرأي المضحك من جهة المكتشفات الحفرية ^(١) .

٢ - وقال الاستاذ فيركو الالمانى وهو من اعلام علم الانثروبولوجيا (التاريخ

الطبيعي للانسان) :

ان جميع الترقيات الحسية التي حدثت في دائرة علم الانثروبولوجيا السابقة على التاريخ تجعل القرابة المزعومة بين الانسان و القرده تبعد عن الاحتمال شيئاً فشيئاً فاذا درسنا الانسان الحفرى في العهد الرابع وهو الذي يجب أن يكون الانسان فيه أقرب الى اسلافه نجد انساناً مشابهاً لنا كل الشبه، فان جماجم جميع الرجال الحفرين تثبت بطريقة لا تقبل المنازعة بأنهم كانوا يؤلفون مجتمعاً محترماً للغاية وكان حجم الرأس فيهم على درجة يعتبر الكثير من معاصرينا أنفسهم سعداء اذا كان لهم رأس مثله ^(٢) .

٣ - كتب ايلي دوسيون من كبار علماء الفيزيولوجيا في كتابه (الله والعلم) .

بعد أن قاوم المذهب الدارويني عشرين سنة تلك المكافحات الحقبة التي قصده بها خصومه قضى عليه قضاء غريباً ^(٣) .

هذه هي بعض نصوص العلماء الطبيعيين حول هذه الفرضية وللقارىء الكريم اذا أراد التوسع أن يراجع كتاب على اطلال المذهب المادي من صفحة ١٠٣ الى صفحة ١٠٨ ج ١ .

(١) على اطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٠٤

(٢-٣) نفس المصدر ص ١٠٨

٥ - الثأر من محاكم التفتيش الكنسية

يعتبر سلوك أرباب الكنائس في الغرب مع كل من كان يعارض أفكارهم - حتى الباطلة منها - من العوامل والدوافع القوية التي دفعت بعض المفكرين والعلماء والمثقفين نحو المادية .

فمحاكم التفتيش التي أقامها أرباب الكنيسة لمحاكمة كل من كان يخالف ما يعتقدونه من آراء وأفكار ، وما اقترفته هذه المحاكم من جرائم بحق العلماء الطبيعيين الذين توصلوا الى بعض الحقائق في الطبيعة نتيجة التجارب، والملاحظات العلمية، كان لها أثر كبير في تخلي طائفة من هؤلاء العلماء عن الدين، والاقبال على المادية .

بل قد أقدمت تلك المحاكم على اباده كل من ارتد عن المذهب الكاثوليكي الذي كان سائداً آنذاك في اوربا واعدامه حرقاً بالنار .

لقد تحولت هذه المحاكم من ملاحقة ومعاقبة المرتدين عن العقيدة الكاثوليكية الى ملاحقة ومعاقبة العلماء والمفكرين، وكل من ينقد أو يشك في صحة ما ذكره القدامى من آراء في الكون والطبيعة ، بحجة أنها حركة موجهة ضد الكنيسة وكتبها .

ويقدر أحد الكتاب النصارى ان عدد من عاقبتهم هذه المحاكم يبلغ ثلثمائة ألف، احرق منهم اثنان وثلثون ألفاً أحياء كان منهم العالم الطبيعي المعروف «برونو» الذي نعت منه الكنيسة وحكمت عليه بالقتل واقترحت بأن لاتراق قطرة من دمه وكان ذلك يعني أن يحرق حياً وكذلك كان (١) .

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ١٩٤

ان التاريخ يتذكر كيف ان «برونو»^(١) الذي نهض لحياء نظرية «فيثاغورث» حول حركة الارض والسيارات في مواجهة نظرية «بطلميوس» تعرض لملاحقة محاكم التفتيش الكنيسة واتهم بالزندقة ، وقتل حرقاً بالنار .

كما ان التاريخ يتذكر ان «غاليلو» الذي أيد نظرية «كوبرنيك» في دوران الارض حول الشمس حوكم من قبل هذه المحاكم الكنسية وأرغم على نبذها^(٢) ويتذكر كيف ان «جاليلو» عندما نشر نتائج تحقيقاته الفلكية واستطاع بفضل منظاره الفلكي الذي صنعه لأول مرة أن يكشف ان الطريق اللبني أو (درب التبانة) بها عدد لا يحصى من النجوم ، واكتشف أربعة أقمار للمشتري وبذلك ابطل ما ذهب اليه نظرية «بطلميوس» الفلكية من حصر الكواكب في سبعة ، كيف أثار بذلك غضب الكنيسة وسخطها لانها كانت تعتقد بنظرية «بطلميوس» ، وتصر على ان رقم الكواكب لا يتجاوز السبع ، وان هذا الرقم شيء يجب أن يبقى محفوظاً لا يتغير ، ولذلك يكون عدد الشموع المستخدمة في الكنيسة سبعة ، والثقوب الموجودة في رأس الانسان سبعة وعدد الفلزات لا يتجاوز سبعة .

ولهذا اعتبرت نظرية «جاليلو» التي تقول بأن عدد النجوم والرقم يفوق الرقم «سبعة» وكذا نظريته حول دوران الارض مخالفة صريحة لمعتقدات الكنيسة ، ولهذا تعرض «جاليلو» للاعتراضات الشديدة الكثيرة ، وحوكم واجبر على ان يعلن عن توبته عن آرائه .

(١) فيلسوف ايطالي اسمه الكامل چوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠م) اتهم بالزندقة واحرق بالبندقية (راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٣٦٣)

(٢) جاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عالم ايطالي اشتغل بالفلك والرياضة والطبيعة (راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٥٩٧) .

لقد تطورت « محاكم التفتيش » الكنسية الى جهاز جهنمي للوقوف في وجه التقدم العلمي ، والى شكل من أشكال الرقابة على الفكر مستخدمة في هذا السبيل أعنف الوسائل ، ومستعملة أفسى الاساليب الامر الذي أوجد في نفوس الاغلبية الساحقة من العلماء والمفكرين ، وغيرهم ، كراهية شديدة تجاه التعاليم الكنيسة التي كانت أكثرها تخالف بديهيات العقل ومسلمات الفطرة ، وبالتالي تجاه الدين المسيحي نفسه لان أرباب الكنيسة صبغوا آراءهم الخرافية بصبغة دينية ، وعدوها من تعاليم الدين واصوله التي يجب الاعتقاد بها ، ونبذ كل ما يعارضها^(١).

ولهذا عندما اخذت سلطة هذه المحاكم في التقلص والتضاؤل ، وفقد « البابا » قوته وسلطانه انطلق الناس نحو المادية واللاحاد انتقاماً من الكنيسة، وكردة فعل لممارسات ومضايقات محاكم التفتيش وضغوطها وجرائمها بحق الناس الابرياء والعلماء خاصة ، وذلك تحت غطاء الدفاع عن الله والدين وعلى أيدي القساوسة ، والرهبان ، والبابوات .

لاشك ان لمثل هذه الممارسات اللانسانية ومثل هذه الرقابة على الفكر والحيلولة دون الرقي والتقدم العلمي أثراً سلبياً وسيئاً في النفوس المتعطشة الى التقدم ، المتطلعة الى التجديد .

أنها توحى بمعارضة الدين للعلم بل كان شعار فصل الدين عن العلم هو الشعار الذي رفعته الكنيسة، وطلبت من الناس الايمان الاعمى بكل ما يلقى اليهم. فقد جاء في ما يسمى بالتوراة ، الاصحاح الثاني المقطع ١٥ : « وأخذ الرب الاله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها وأوصى الرب الاله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلا وأما شجرة معرفة الخير والشرف فلا تأكل

(١) راجع للمزيد « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » للدوى .

منها « فكيف يمكن أن يسكت عليها أو يرضى بها العلماء والمفكرون ؟ ولهذا السبب مضى بعض العلماء في الغرب يلهبون مشاعر العداة لدى الناس الذين قلما سلموا من مخالاب هذه المحاكم ، وراحوا يثيرونها ضد الكنيسة وأصحابها فكان ذلك العصيان الكبير والتمرد الشامل ضد الدين وما يرتبط به من تعاليم وأجهزة ومؤسسات . فلم تكن الكنائس وأربابها هم الذين وحدهم عرضة لنقد الناقدين، واستهزاء المستهزئين، وعداء الجماهير، بل تعرضت المسيحية نفسها - باعتبارها تمثل العقائد الدينية التي باسمها قتل من قتل واحرق من احرق - لذلك النقد والاستهزاء والعداء .

ولكن لم يمض وقت طويل حتى عادت تلك المجتمعات - وبعد تلك الثورة العاصفة التي شملت الصحيح وغير الصحيح ، والعصيان الغاضب على الكنيسة وأربابها وتعاليمها - عادت الى رشدتها، وبدأت عملية الفرز بين ماهو الصحيح من العقائد الدينية وما يرتبط بها من ثقافة وعلم وأخلاق وآداب، وما هو غير صحيح من آراء ودساتيس رجال الكهنوت المسيحي ، وممارساتهم المنحرفة ومواقفهم الباطلة من العلم والمعرفة، فاذا بالعلماء والمفكرين يعودون الى حلبة الايمان ، والاعتقاد بالمفاهيم الفلسفية الصحيحة في ضوء ما اكتشفوه من قوانين ونواميس وأنظمة وحقائق في الكون الفسيح ونظامه البديع ، وقد أعلنوا ذلك كله في ما كتبوه ونشروه من مقالات وكتب^(١).

والعجيب ان بعض الشباب المنخدعين ببعض الكتابات المترجمة تصوروا ان مطلق الاديان تعارض العلم ولم يعرفوا ان الذي يعارض العلم والمعرفة انما

(١) ولعل أفضل ما في هذا المجال هو كتاب الله يتجلى في عصر العلم الذي يحتوى على ما يقرب من ثلاثين مقالا حول وجود الله وبعض صفاته بقلم علماء واختصاصيين فسي مختلف العلوم الطبيعية .

هودين الكنائس ، أي ما اخترعته الكنائس وأضافه أربابها الى التعاليم السماوية من آراء جاهلة ، وأفكار باطلة يجعل عنها دين السيد المسيح ، ودين النبي الاكرم محمد ﷺ القائمين على المعرفة والعلم .

ان القرآن الكريم يزخر بالآيات التي تحث على العلم ، وتحصيله، والتي ترفع من شأن العالم وتبرز أهميته ببيان لم يسبق له نظير ، واليك نماذج من هذه الآيات :

١ - ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . قَالُوا : سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا بِالْأَسْمَاءِ إِلَّا الَّذِي عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ : يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، قَالَ : أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ . وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ . »
(البقرة - ٣١ - ٣٤)^(١)

٢ - ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ﴿﴾
(آل عمران - ١٨)

٣ - ﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴿﴾
(الحج - ٥٤)

٤ - ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴿﴾
(المجادلة ١١)

(١) قارن هذا بالنص السابق المنقول عن التوراة .

الى غير ذلك من الايات التي تدعو الى العلم والمعرفة والايان على أساسهما .

وكذا الايات الداعية الى النظر والتدبر في الايات الكونية الانفسية والافاقية للوصول عن طريقها الى الايمان بوجود الله .
وأما الاحاديث الواردة حول العلم وتحصيله بأنواعه فأكثر من أن تحصى^(١).
ثم ان الحضارة الاسلامية، وما اتخذته قادة الاسلام من موقف عملياً من العلوم أفضل شاهد على مدى التقاء العلم والدين في الفكر والنظام الاسلامي .

٦ - احلال التجربة مكان الاستدلال العقلي

لقد كان من جملة معطيات التحول العلمي الذي تحقق في الغرب هو التركيز البالغ على دور « التجربة » واهمال دور الاستدلال العقلي الى درجة القول بأن الاشياء اما أن تخضع للتجربة ، واما انها غير موجودة مطلقاً ، أو انه لا يمكن الحكم فيه بشيء على الاقل .

وظهور مثل هذا الموقف أدى الى رفض كل الحقائق الغيبية التي تشكل عمدة المعارف الدينية بحجة انها لا تخضع للتجربة ، ولا يمكن الوقوف عليها تحت المجهر أو مبضع التشريح .

ان التجربة - ولاشك - هي احدى أفضل الطرق لاكتشاف الحقائق والمجهولات والوصول الى المعارف اليقينية بدليل انها عندما كانت مهمة في اوربا ، وكان العلماء يكتفون بمطالعة ما كتبه العلماء والفلاسفة القدامى ويكتفون بالنقد والمناقشة العقلية فحسب كانت اوربا تغرق في جمود علمي كبير ، ولكن منذ ان اعطيت التجربة العلمية بعض الاهتمام تقدمت العلوم

(١) راجع كتاب العقل والجهل، وكتاب فضل العلم في الجزء الاول من اصول الكافي.

واكتشف الكثير من الحقائق ، وتغير الكثير من المعارف .
وقد أولى المسلمون - قبل أن يقف الغرب على أهمية التجربة - هذه
الوسيلة اهتماماً كبيراً وأخذوا بها ، ونبغ فيهم من توصلوا بسببها الى حقائق
علمية جمة مثل : جابر بن حيان ، وابن سينا ، والرازي وغيرهم وذلك انطلاقاً
من تعاليم الدين الاسلامي الحنيف الذي يؤكّد على النظر والمشاهدة في
الايات بل وتؤكد على أهمية التجربة بالذات ، وبصراحة ، كما نلاحظ ذلك
في النصوص الاسلامية :

قال تعالى : ﴿ قُلْ انظروا ماذا في السماوات والارض ﴾

(يونس - ١٠١)

وقال : ﴿ قُلْ سيروا في الارض وانظروا كيف بدأ الخلق ﴾

(العنكبوت - ٢٠) .

وقال : ﴿ وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها

(البقرة - ٢٥٩)

لحمًا ﴾

وقال : ﴿ فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض

(الروم - ٥٠) .

بعد موتها ﴾

وغيرها من الايات التي تستعرض الحقائق الطبيعية وتدعو الانسان الى أن ينظر
اليها ويفكر فيها بشكل وآخر ولاشك ان المطلوب ليس هو النظر السطحي
العابر انما هو استكناه الحقائق الذي لا يتحقق الا بالتجربة والاختبار، والانطلاق
من ذلك الى معرفة العوالم الغيبية ، والايمان بها .

ويؤيد ذلك ان قادة الاسلام صرحوا بلفظ التجربة ودعوا اليها بصراحة

لالبس فيها . يقول الامام علي عليه السلام .

١ - « في التجارب علم مستأنف [أو مستفاد] ^(١) .

(١) تحف العقول ص ٩٦ من خطبة الوسيلة .

٢ - « العقل عقلا ن : عقل الطبع وعقل التجربة وكلاهما يؤدي الى المنفعة »^(١).

٣ - « رأي الرجل على قدر تجربته »^(٢).

٤ - « لولا التجارب عميت المذاهب »^(٣).

٥ - « العقل غريزة يزيد بالعلم والتجارب »^(٤).

وغيرها من النصوص الكثيرة جداً .

الا ان الحس والتجربة ليست هي الاداة الوحيدة بل هي احدى الادوات الموصلة الى المعرفة فهناك وسيلة العقل والتعقل والاستدلال العقلي، وقد بحث المفكرون عن قيمة كل واحد منهما في بحوث « نظرية المعرفة » .

بيد ان علينا - هنا - أن نعرف مورد كل واحد منهما فان أدوات المعرفة هذه تختلف حسب اختلاف المجالات المتنوعة .

فالعلوم الطبيعية هي علوم تجريبية يقف الانسان على حقائقها عن طريق الحس والتجربة والاختبار .

أما المسائل العقلية المحضة التي هي الفلسفة الحقيقية فلا تستنبط الا من طريق العقل والاستدلال العقلي ، فلكل من هذه الادوات مجاله ولكل حظه الذي لا يمكن تجاهله أو تغييره .

فاذا أردنا أن نستنبط « قانوناً طبيعياً » كالجاذبية أو « عنصراً مادياً » من العناصر يجب علينا أن نستعين بأداة الحس والتجربة ، لان محاولة الوقوف

(١) بحار الانوار

(٢) غرر الحكم - الفهرس الموضوعى .

(٣) غرر الحكم

(٤) غرر الحكم

عليهما عن طريق التفكير المحض والاستدلال العقلي البحث لا يؤدي بنا الى شيء ولا يزيدنا الا بعداً لانها ليست أداة مناسبة لهذا المورد .
 كما ان اثبات « قانون فلسفي كلي » عن طريق التجربة الحسية مثل القول بأن لكل معلول علة أو بطلان الدور والتسلسل غير ممكن فان الوصول اليها عن طريق الحس محاولة للوصول الى الشيء من غير طريقه ، اذ المجال هنا هو مجال التعقل والاستدلال العقلي لا المشاهدة الحسية ، والتجربة المختبرية . هذا هو ما يمكن بيانه - باختصار - في هذا المقام وأما التفصيل فمتروك لبحوث « نظرية المعرفة » التي تعرضت لذكر أدوات المعرفة ، وقيمة ، ومجال كل واحدة منها باسهاب .

غير ان التحول العلمي الذي وقع في الغرب قد أحل التجربة محل العقل وأقامها في جميع المجالات العلمية التجريبية والفلسفية على السواء ، وأعطاهما كل القيمة بلا استثناء ، وأنكر أن يملك الانسان حقائق وراء عالم التجربة ، ولم يكن ذلك الا ردة فعل على السنة السائدة - قبل ذلك - في اوربا حيث كانوا - كما ذكرنا - يكتفون بمطالعة الكتب الفلسفية للفلاسفة الاغريقين ، دون أن يقوموا بتجربة ما فيها من أفكار وآراء علمية ، ولذلك تجمدت الحركة العلمية ولم تتوصل اوربا الى أية انجازات تذكر في مجال العلوم ، فان استخدام أداة العقل في الظواهر الطبيعية التي من شأنها أن تعامل بالتجربة لا يثمر الا الخيال ، بخلاف ما اذا استخدمت فيها أداة الحس والتجربة فانها تزيد الانسان معرفة حقيقية بما في هذا المجال من الحقائق وتعينه على فتح آفاق جديدة واكتشاف امور واقعية .

ولكن ما ان تحول الغرب عن هذه السنة وتوجه الى أداة التجربة والحس حتى وقف على الحقائق وتبين له بطلان بعض ما جاء في كتب الاقدمين ، واذا

به يفرط في هذا الجانب افراطاً غريباً كانت نتيجته تحكيم « التجربة » حتى في المجالات العقلية الفلسفية كما كان نتيجة التفريط تحكيم « العقل » المحض حتى في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية .

لاجل هذا قطع بعض العلماء الطبيعيين في الغرب على أنفسهم أن لا يقبلوا شيئاً الا اذا اثبتته التجربة الحسية ، بأن يروه في المختبرات ، تحت المجهر والميكروسكوب ، أو تحت مبضع التشريح !!!

ولكنهم غفلوا عن ان الذي يقع في نطاق الحس والتجربة الحسية انما هو « المادة » وآثارها ، وأما الوجود غير المادي فلا يقع في اطارها ونطاقها ، ولا يخضع للمشاهدة الحسية ، ولو خضع للتجربة والمشاهدة لكان غير ذلك . اجل كان هذا هو احد الدوافع للاعراض عن المفاهيم الدينية والقضايا الغيبية ، والاقبال على المادية .

ثم ان هناك عاملاً آخر لاتخاذ هذا الموقف السلبي الراض من المعارف الفلسفية الالهية وهو ان كل من توغل في علم ، وصرف حياته فيه صبغ ذلك العلم شخصيته الفكرية والنفسية بصبغته بحيث لم يعد ينظر الى الاشياء الا من زاوية ذلك العلم الذي اشرب به وجوده ، وبحيث يعتبر ذلك العلم محوراً لتقييم كل ما يحيط به من الامور .

وبعبارة اخرى : ان الذهن الانساني قد يصبح بسبب التركيز على علم أو شيء معين ذا بعد واحد ، فلا يرى الاشياء الا من خلال ذلك البعد ، ولا يفسر الامور الا من خلال ذلك المنظار .

فمن شغلت المسألة الاقتصادية فكره وعقله نظر الى جميع الاشياء من زاوية اقتصادية ، وفسر جميع الاحداث تفسيراً اقتصادياً .

ومن شغلت السياسة فكره ونفسه نظر الى جميع الحوادث من هذه الزاوية

وفسر جميع الظواهر تفسيراً سياسياً .

وهذا هو ما وقع فيه بعض الغربيين، فهم بعد أن أسرتهم المادية، وتحققت على ايديهم بعض الكشوف الطبيعية تحولت رؤيتهم الى رؤية مادية محضة فأصبحوا يفسرون كل شيء بتفسير مادي محض ، ويرفضون كل مالا يدخل ضمن هذا النطاق .

ومن هنا جاء رفضهم للامور والقضايا الدينية في مجال المعتقدات لانها لاتدخل في نطاق المادة والامور المادية ، ولاسبيل اليها بالوسائل المادية .
يقسى ان نعرف انهم في تركيزهم على دور التجربة والحس واعتبارها الاداة الوحيدة لاكتشاف الحقائق وتقييمها غفلوا عن ناحية مهمة جداً وهي ان جميع القوانين والعلوم الطبيعية المكتشفة لم يكن من الممكن الوقوف عليها الا بمعونة اصول عقلية ثابتة في الفلسفة بحيث لولا انضمامها الى اداة التجربة لما كانت لاكتشافاتهم أية نتائج ، واليك بيان ذلك .

الاستدلال العقلي يعضد التجربة :

لقد ثبت في « نظرية المعرفة » ان التجربة وحدها لا يمكن أن تؤدي الى اكتشاف قانون « كلي » يعتمد عليه من دون أن تنضم اليه قاعدة عقلية فلسفية .
وبكلمة واحدة: ان العملية التجريبية - من حيث نشعر أولان نشعر - تحتوي على اقيسة منطقية وقضايا أولية عقلية .

فعندما تثبت التجربة ان الحديد يتمدد بالحرارة أي ان العالم الطبيعي يكرر التجربة على قطع حديدية اخرى في مناطق مختلفة يقف على ان العامل الوحيد للتمدد هو الحرارة وطبيعة الحديد فان هذا هو آخر ما يمكن أن يحصل عليه العالم من التجربة، اما تعميمه لقانون « التمدد بسبب الحرارة » في كل

قطع الحديد غير المجربة، الموجودة في الازمنة السابقة والحاضرة واللاحقة فيتوصل اليها بتوسيط قاعدة عقلية مسلّمة وهي « حكم الامثال فيما يجوز وما لايجوز واحد » .

يعني اذا كانت طبيعة الافراد متساوية ومتماثلة من جميع الجهات فلا بد من ثبوت الحكم (الثابت للفرد) في جميع الافراد لافي بعض دون بعض اذ ليس ثبوته في بعض دون بعض الا ترجيحاً بلا مرجح وهو بمنزلة ظهور معلول بلا علة ، لان العلة للتمدد اما ذات الحرارة والحديدية فهي موجودة في جميع الافراد فيجب ان يشملها الحكم .

واما ان تكون العلة غير ذلك ، فهو خلاف الفرض ، لان المفروض هو ان التجارب المتكررة اثبتت ان العلة الواقعية للتمدد ليست الا النار والحديدية. وهذا هو مايعنيه علماء المعرفة من قولهم : « في جنب كل تجربة حكم عقلي » وانه لايمكن اسراء نتيجة التجربة الا بمقدمة عقلية .

بل وهذا هو الذي يجعل كل نتائج التجربة اموراً يقينية لاختيالية .

ونعود لنقول : ان علماء الطبيعة المسلمين كانوا يختلفون عن الغربيين والاغريقين معاً فقد كانت وسيلتهم المستخدمة في تحقيق العلوم الطبيعية هي « التجربة » على خلاف الاغريق، ووسيلتهم في تحقيق العلوم العقلية والفلسفية هو « العقل » على خلاف الغربيين .

وبهذا حقق المسلمون في مجال العلوم الطبيعية انجازات عظيمة وهائلة ، وان كانت قليلة بالنسبة الى المجالات الاخرى لشدة اقبالهم على المعارف الالهية دون العلوم الطبيعية .

فهاهو ابن سينا يصرح بأنه كان يستخدم التجربة في مجال العلوم :

ففي مجال الطب النفسي بعد ان يذكر - في قانونه - مسألة طبية يقول :

« فانا قد جرّبنا هذا ، واستخرجنا به ماكان من الوقوف عليه منفعة » (١) .
 وفي مجال علم الحيوان بعد ان يذكر مسألة في هذا الميدان يقول: « انه
 قد جرّب وعرف » (٢) .
 وفي مجال قضايا الملك والفضاء بعد ان يذكر تجربته يقول: « وقد تواترت
 مني هذه التجربة بعد ذلك مراراً » (٣) .
 وتذكر المستشرقة الالمانية زيغريد هونكه نماذج مسن تجارب المسلمين
 في المجالات العلمية المتنوعة منها قولها :
 وكان ابن الهيثم أول من أجرى تجارب بواسطة نوع من «الالة - الثقب»
 التي هي في الواقع صورة اولى وابتداء لالة التصوير فيما بعد والتي برهنت
 له تمدد اشعة الضوء بخط مستقيم .

٧ - انتشار الفساد الاخلاقي

صحب التحول العلمي في الغرب والذي وفر الكثير من وسائل العيش
 والترفيه ، فساد عريض وانحطاط غريب في الاخلاق والسلوك ، لان ماحدث
 في الغرب من ثورة صناعية وعلمية لم ترافقها قيادة حكيمة وصالحة توجه المجتمع
 الى حسن استخدام معطيات ذلك التحول العلمي الصناعي الهائل .
 ولذلك استخدمت تلك المعطيات في سبيل اللذة والهوى ، وترتب على
 ذلك ان انطلق الناس في شهواتهم بلا حدود ومضوا يمارسون أبشع أنواع السلوك .
 ان معطيات الحضارة الصناعية وخاصة في مايتعلق بوسائل الترفيه كالسينما

(١) الشفاء - قسم الطبيعيات ص ٤١٤

(٢) الشفاء - قسم الطبيعيات ص ٢٦٦

(٣) القانون طبعة بولاق ج ٣ ص ٧١ - ٧٢

والراديو وغيرهما من وسائل الاتصال والاعلام سيف ذو حدين ، ان أحسن المرء استخدامها أت بأفضل النتائج .

ولكن ما حدث في الغرب - ابان ظهور هذه الاجهزة وبسبب غياب التوجيه السليم والقيادة الصالحة - كان هو العكس ، فقد استخدم الناس هذه الاجهزة والوسائل أسوء استخدام ، وخاصة عندما أخذت تدر على أصحابها بالارباح الطائلة فراحوا يقدمون من خلال كل مايدر عليهم الارباح اكثر فأكثر حتى لوكان ذلك على حساب القيم الاخلاقية والفضائل الانسانية .

ومن هنا سقط المجتمع الغربي سقوطاً أخلاقياً غريباً وأصبح تحت تأثير الاباحية التي اجتاحت الغرب وشملت كل طبقات المجتمع هناك أسير الفرائز الملتهبة الرخيصة الا النادر الذي لا يذكر .

ولما كانت المفاهيم الروحية والمعتقدات الدينية لاتنمو الا في أجواء مساعدة كما لاتنمو البذور الا في أرضية صالحة لم تستطع هذه المعتقدات والمفاهيم الدينية من الاستمرار والبقاء في ذلك المجتمع الفاسد .

التلازم بين الماديتين : الاخلاقية والفكرية :

فالمادية الاخلاقية جرت الغرب الى المادية الفكرية ودفعه الانحطاط الاخلاقي الى أن يتنكر للمعتقدات الدينية كالايان بالله ، والاخرة والحساب والعقاب بعد أن غرق الى قمة رأسه في الشهوات والمجون ، وصارت همته اشباع بطنه ، واطفاء غريزته ، وبعد أن أنحصرت وظائف الكنيسة ودورها في اجراء بعض المراسيم الجوفاء للموتى أو المواليد والقيام ببعض شؤون الاحوال الشخصية مثل الزواج وماشابه ذلك ، لالتيوجه للمجتمع والنظارة على مايجرى في الساحة الاجتماعية ومراقبه التحول العلمي والصناعي ونتائجه

ومكافحة آثاره السلبية .

لقد كان من المستحيل الفصل والنفيك بين طريقة السلوك وطريقة التفكير لان بين العمل والفكر رابطة العلية والمعلولية فمايفكر به المرء ينعكس على عمله ومايعمله ويصر عليه يؤثر في فكره .

صحيح ان من الافكار مالاتأثير له على السلوك كالمعلومات الرياضية والجغرافية مثلا بيد ان هناك من الافكار ماتستحوذ على وجود الانسان بأسره، وتصبغ سلوكه وتحدد اتجاهه في الحياة وذلك مثل معرفة الله والايان بوجوده فان هذه المعرفة ليست مجرد أفكار خاوية معزولة عن واقع الحياة لاشأن لها بالسلوك ولاتأثير لها في الاخلاق والعمل ، بل هي معرفة تجر وراءها أفكاراً ومعارف اخرى تؤدي بالانسان الى اتخاذ موقف معين في الحياة .

فمن يعتقد بوجود الله تعالى سيجره هذا الاعتقاد حتماً الى الاعتقاد بأنه سبحانه خالق حكيم وقادر عليم خلق الحياة والكون لهدف ، وأوجد الانسان لغاية وحكمة ، فلا بد انه طلب منه شيئاً وأراد منه تكاليف وهكذا في ضوء هذه الافكار المتلاحقة المترابطة ينتهي المرء الى أن يغير اسلوبه في الحياة وينحو منحى يناسب تلك المعارف وتمليه عليه تلك الافكار وهكذا الحال في العمل فانه يعمق هذا الايمان ويزيد من قوته في النفس فاذا ترك الانسان العمل بمقتضى ايمانه ، ضمير ذلك الايمان في وجوده ، واختفى شيئاً فشيئاً .

وقد أشار القرآن الكريم الى هذه العلاقة بين الايمان والعمل حيث قال سبحانه : ﴿اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (١٠ - فاطر) .

وليس المقصود من الكلم الطيب هو كلمة لاله الا الله بماهي ألفاظ وحروف بل المراد هو الاعتقاد القلبي والايمان الواقعي في قلب الموحد الذي تناطبه سعادة الانسان وليست هذه هي المرة الاولى التي يستخدم فيها القرآن لفظه

الكلم والكلمة للايمان القلبي والعقيدة التوحيدية فان لذلك نظيراً كقوله سبحانه:

﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها

ثابت وفرعها في السماء ﴾ (ابراهيم - ٢٥) .

كما ان المراد من الصعود هو تقريب الموحد بهذه العقيدة من الله سبحانه

قرباً معنوياً لامكانياً .

ثم ان القرآن أشار الى ان العمل الصالح السني هو ثمرة هذا الاعتقاد

يوجب رسوخ هذه العقيدة في القلب والتصعيد من قوتها في قرارة الضمير وهذا

هو ما عبر عنه بقوله سبحانه : « والعمل الصالح يرفعه » أي ان العمل الصالح

يرفع الكلم الطيب الذي هو الايمان والعقيدة التوحيدية.

ان وزان « العقيدة والعمل الصالح » وزان الجذور والسيقان في الشجرة

فكما ان تقوية الجذور مؤثرة في قوة السيقان وكمال الشجرة وجودة ثمرتها

فكذلك تهذيب السيقان ورعايتها بقطع الزوائد عنها وتشذيبها وتعرضها لنور

الشمس مؤثرة في قوة الجذور . انها علاقة تبادلية بين العمل والعقيدة كالعلاقة

التبادلية بين الجذور والسيقان .

أجل ذلك هو الحال بالنسبة الى تأثير الايمان في العمل وهكذا الحال

بالنسبة الى تأثير العمل في الاعتقاد فان الذي ينطلق في ميدان الشهوة بلا قيد

ويمضي في اشباع غرائزه الى أبعد الحدود يستحيل عليه أن يبقى محافظاً على

أفكاره واعتقاداته الدينية وقيمه الروحية .

انه كلما ازداد توغلاً في المفاصد ازداد بعداً عن قيم الدين لانها تمنعه عن

المضي في سبيله والتمادي في عصيانه، وهكذا يتحرر عن تلك المعتقدات شيئاً

فشيئاً وينسلخ منها ، وينبذها وراءه ظهرياً .

وقد أشارت النصوص الدينية الى هذه الحقيقة أيضاً حيث قال سبحانه :

﴿ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى ان كذبوا بآيات الله﴾ (الروم - ١٠) .
 وبهذا يعتبر الفصل بين العمل والفكر ، بين العقيدة والسلوك نظرية خاطئة
 ناشئة من الغفلة عن التأثير المتقابل بين هذين البعدين .
 ولهذا يسعى المستعمرون دائماً الى افساد الاجواء الاجتماعية بهدف افساد
 الاخلاق والسلوك تمهيداً لتغيير الافكار والقضاء على المعتقدات .
 وصفوة القول: ان الغرب بسبب ما حصل عليه من تقدم في وسائل العيش
 والترفيه اصيب - بسوء استخدامه لها - بسقوط أخلاقي وفساد كبير دفعته الى
 تجاهل المعتقدات الدينية والتكرار لها ونبذها ، وبذلك كان شيوع الفساد الاخلاقي
 أحد العوامل للاعراض عن الدين ، والاقبال على الالحاد والمادية ، الفكرية
 الاعتقادية .

أهم المصادر

بعد القرآن الكريم (١)

المؤلف	الكتاب
أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من علماء القرن السادس الهجري	١ - الاحتجاج
صدر الدين الشيرازي المتوفى عام ١٠٥٠ هـ	٢ - الاسفار الاربعة
محمد فريد وجدى المصرى	٣ - الاسلام فى عصر العالم
عبدالله بن سينا المتوفى عام ٤٢٧ هـ	٤ - الاشارات والتنبيهات
العلامة محمد حسين الطباطبائى المتوفى عام ١٤٠٢ هـ	٥ - اصول الفلسفة
الاستاذ جعفر السبحانى	
محمد بن يعقوب الكليني المتوفى عام ٣٢٨ هـ	٦ - اصول الكافي
سعيد الخورى الشرتونى	٧ - أقرب الموارد
مقالات بقلم ثلاثين من العلماء المختصين	٨ - الله يتجلى فى عصر العالم
الكسيس كاريل	٩ - الانسان ذلك المجهول
محمد باقر المجلسى (العلامة) المتوفى عام ١١١١ هـ	١٠ - بحار الانوار
صحيفة سوفيتية رسمية	١١ - البرافدا
السيد هاشم البحرانى المتوفى عام ١١٠٧ هـ	١٢ - البرهان فى تفسير القرآن
موريس دبس	١٣ - البلوغ
الشيخ منصور على ناصف المصرى	١٤ - التاج الجامع للاصول
شبلى نعمان	١٥ - تاريخ علم الكلام

(١) لقدراجنا فى تأليف هذا الكتاب عشرات الكتب الفلسفية والكلامية والنفسية والاجتماعية وغيرها من الكتب المؤلفة بيد أشهر الاساتذة فى تلك الفنون غير اننا أتينا هنا بأهم المصادر التى نقلنا نصوصهم فى هذا الكتاب .

- ١٦ - تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم
- ١٧ - تجريد الاعتقاد الحكيم محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي المتوفى عام ٦٧٢ هـ
- ١٨ - تحف العقول على بن حسن بن شعبة من أعلام القرن الرابع
- ١٩ - تطور الفلسفة في اوربا القروغى
- ٢٠ - التكامل فى الاسلام أحمد أمين (العراقى)
- ٢١ - التوحيد محمد بن على بن الحسين بن بابويه الصدوق المتوفى عام ٣٨١ هـ
- ٢٢ - توحيد المفضل أمالى الامام الصادق (ع) على المفضل بن عمر الجعفى
- ٢٣ - حول التناقض ماوتسى تونغ
- ٢٤ - دائرة معارف القرن العشرين محمد فريد وجدى المصرى
- ٢٥ - الدعاء الكسيس كاريل
- ٢٦ - شرح الاشارات المتكلم محمد بن عمر الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ
- ٢٧ - شرح الاشارات الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي
- ٢٨ - شرح المنظومة الحكيم الشيخ هادى السبزوارى
- ٢٩ - الشفاء (الطبيعيات والالهيات) الحكيم ابن سينا
- ٣٠ - الصحيفة السجادية أدعية الامام زين العابدين على بن الحسين (ع)
- ٣١ - العالم كما أراه آينشتاين
- ٣٢ - علم النفس لدى يونج فريد افورد هام
- ٣٣ - العلم يدعو للايمان كريسى موريسن
- ٣٤ - على اطلال المذهب المادى محمد فريد وجدى المصرى
- ٣٥ - غرر الحكم ودرر الكلم كلمات الامام على (ع) جمع الامدى التميمى المتوفى عام ٥١٠ هـ
- ٣٦ - فرويد والفرويدية فليسبن شاله
- ٣٧ - فلسفة التاريخ امرى انف
- ٣٨ - فلسفتنا المفكر الاسلامى الشهيد محمد باقر الصدر
- ٣٩ - الفلسفة اليونانية البير ريفو ترجمة عبدالحميد
- ٤٠ - القاموس المحيط الادب محمد بن يعقوب الفيروز آبادى المتوفى عام ٨١٦ هـ
- ٤١ - القانون الحكيم ابن سينا

- ٤٢ - قصة الحضارة ويل دورانت
- ٤٣ - كارل ماركس منشورات روسية
- ٤٤ - الكشاف محمود بن عمر الزمخشري المتوفى عام ٥٣٨ هـ
- ٤٥ - كمسمل قيرقيزى منشورات روسية
- ٤٦ - كمسمل موسكو منشورات روسية
- ٤٧ - لماذا لست مسيحياً؟ براتراند راسل
- ٤٨ - المادية الديالكتيكية جماعة من كبار الكتاب السوفييت
- ٤٩ - المادية الديالكتيكية والمادة التاريخية ستاين ترجمة خالد بكداش
- ٥٠ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين أبو الحسن الندوى
- ٥١ - مباحج الفلسفة ويل دورانت
- ٥٢ - مجمع البيان المفسر فضل بن حسن الطبرسى المتوفى عام ٥٤٨ هـ
- ٥٣ - مسند أحمد الامام أحمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ
- ٥٤ - المعجزة الخالدة السيد هبة الدين الشهرستانى
- ٥٥ - مناهل القرآن محمد عبدالعظيم الزرقانى المصرى
- ٥٦ - الملل والنحل محمد بن عبدالكريم الشهرستانى المتوفى عام ٥٤٨ هـ
- ٥٧ - الموسوعة العربية الميسرة لجنة من الاساتذة والمفكرين برئاسة محمد شفيق
غربال
- ٥٨ - الميتافيزيقيا وليسين شاله
- ٥٩ - الميزان فى تفسير القرآن المفسر العلامة الطباطبائى
- ٦٠ - النظام الشيوعى
- ٦١ - النهاية المبارك بن محمد الجزرى (ابن الاثير) المتوفى عام ٦٠٦ هـ
- ٦٢ - نهاية الحكمة العلامة الطباطبائى
- ٦٣ - نهج البلاغة المختار من كلام الامام على (ع) جمع الشريف الرضى المتوفى
عام ٤٠٦ هـ
- ٦٤ - هجرة الافكار ت. شفيق أسعد



PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 051396669

مَسُورَات
مِنْ مَسَائِدِ تَرْجُومَةِ الْعَرَبِيَّةِ
إِرَان - قَمِ الْقَنَّة

الْقَنْ ٩٥ نَوْمَانَا أَوْ مَا يَدُولهَا