الدوافع نحو المادية

آية الله الشهيد المطهري

معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية
في منظمة الاعلام الاسلامي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

۱۳۹۰
سازمان تبلیغات اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الدوافع نحو المادية

Mutahhari

المؤلف

الشهيد آية الله مرتضى المطهري

المترجم

حجة الاسلام الشيخ محمد علي التسخيري

(RECAP)
BP163
.M94412
1985

الكتاب: الدوافع نحوالمادية
المؤلف: الشهيد آية الله مرتضى المطهري
المترجم: حجة الاسلام الشيخ محمدعلي التسخيري
الناشر: منظمة الاعلام الاسلامي ـ معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية
عددالنسخ: ٥/٠٠٠ نسخة
المطبعة: سبهر ـ طهران ـ الجمهورية الاسلامية في ايران
التاريخ: الطبعة الثالثة: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الموضوع	الصفحة
مقدمة الناشر للطبعة الثانية.	٤
مقدمة الناشر للطبعة الثالثة.	٥
مقدمة المترجم.	٧
المؤلف في سطور.	١٠
مقدمة المؤلف.	١٤
المادية.	١٦
فطرة الانسان أهي موحدة أم مادية؟	١٩
الجذور التاريخية للفكرة.	٢٠
المادية في العصور الاسلامية.	٢٢
المادية في القرون الأخيرة.	٢٤
قصور المفاهيم الكنسية.	٢٦
التصوير الانساني لله.	٢٧
الله من وجهة نظر (أوغست كونت).	٣٠
الواجب الالهي.	٣١
المراحل التاريخية الثلاث لـ: (أوغست كونت).	٣٤
العنف الكنسي.	٣٦
قصور المفاهيم الفلسفية.	٤٠
٥ مشكلة العلة الأولى.	٤٢

- توضيح العالم بالدليل لا العلة. ٤٨
- وحدة الذهن والخارج. ٥٠
- سر الاحتياج للعلة. ٥٢

التوحيد والتكامل. ٦٢

أزلية المادة. ٧٤

الله والحرية. ٧٥

الصدفة، الله، العلية. ٧٨
- مفهوم الخلقة. ٨٢
- برهان النظام. ٨٨

عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية. ١٠٣

ابداء الرأي من قبل غير الاختصاصيين. ١٠٥

العبادة أو الحياة. ١٠٨

البيئة الأخلاقية والاجتماعية غير الملائمة. ١١٤

موقع البطولة والنضال. ١٢٠

النتيجة. ١٢٨

مقدمة الناشر للطبعة الثانية

الشهيد اية الله المطهري، علم من اعلام الفكر الانسانى الاسلامي الرائد، وقة من القمم الهادية الى علاء الامم وخلاصها من نير الظلم والكفر والاستعمار.

و هو بحق من اصدق من تخرّج من مدرسة قائد النهضة الاسلامية العالمية الكبرىٰ في هذا العصر الامام الخميني دام ظله على رؤوس المسلمين.

لقد بذل كل جهده وقدم للشعب المسلم عصارة روحه وذهنه، مما انتج جيلاً ثورياً واعياً استطاع تحت لواء القائد الامام ان يحطم امبراطورية الشاه المقبور.

وهذا الكتاب من كتبه المشهورة نقدم تزجمته للقراء العرب عسىٰ ان يكون لهم سراجاً في طريقهم الثوري الاسلامي الحاضر وقد آثرنا اعادة نشره على الشكل الذي نشر من قبل رعاية للامانة وتقديماً للصورة السابقة على ما كانت عليه من قبل والله تعالىٰ ولي التوفيق.

معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية
في منظمة الاعلام الاسلامي

مقدمة الناشر للطبعة الثالثة

الشهيد آية الله المطهري، علم من اعلام الفكر الانساني الاسلامي الرائد، وقمة من القمم الهادية الى علاء الأمم وخلاصها من نير الظلم والكفر والاستعمار.

وهو بحق من اصدق من تخرّجوا في مدرسة قائد النهضة الاسلامية العالمية الكبرىٰ في هذا العصر الامام الخميني دام ظله على رؤوس المسلمين.

لقد بذل كل جهده وقدم للشعب المسلم عصارة روحه وذهنه، فانتج جيلاً ثورياً واعياً استطاع تحت لواء القائد الامام ان يحطم امبراطورية الشاه المقبور.

وهذا الكتاب من كتبه المشهورة نقدم ترجمته للقراء العرب عسىٰ ان يكون لهم سراجاً في طريقهم الثوري الاسلامي الحاضر، وقد سعينا لاضافة ما أضافه المؤلف الشهيد بعد ذلك، وتنقيح ماجاء في الطبعة الثانية. ونسأل الله التوفيق.

معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية

في منظمة الاعلام الاسلامي

مقدمة المترجم

هدير الباطل يملأ الاجواء، واضواؤه تبهر العيون فتجليها و تسلبها رشدها... فنسمع في كل آن نغمة، ومع كل فترة نداء يدعو الناس الى الباطل باسم الحقيقة الناصعة! و باسم العلم والبحث العلمي! و باسم التقدمية! و باسم الثورة... الى آخر القائمة الطويلة من الشعارات البراقة.

وخُدع الجيل الغافي و بُهر. وظن أن آماله ورؤاه قد تحققت من خلال هذا النداء: نداء الحرية... وأن عليه الآن ان ينتفض و ينفض عنه غبار الماضي والقيود والتخلف الفكري والحضاري، والصور الهزيلة التي كونها عن الواقع الموضوعي.

و من هنا بدأت عملية الصيد تنجح... وحقق الباطل أهدافه من خلال شعارات طرحها في الساحة... و بدأنا نشهد على أرضنا الاسلامية أرتالا من الشباب الضائع يلتهم الفكر المادي التهاما ليسد جوعته و يشبع نهمته .

ونجحت المؤامرة... التي خطط لها الاستعمار بدقة وخبث ماكرين...

ذلك ان الاستعمار بعد ان تحرك في اعماقه وحشه الكاسر طالبا منه ان يحمل ما اسماه هو بعد ذلك برسالة الرجل الابيض فيغزو البلدان الفقيرة ليؤمن لنفسه المواد الخام التي تتوفر عليها البلدان الضعيفة من جهة، و يحتكر لنفسه اسواقها من جهة اخرى... فراح يهاجم هذه المناطق و منها المنطقة الاسلامية... هذا الاستعمار واجه حقيقة كبرى لم تكن تخطر له.. و تلكم هي

حقيقة البصيص المتبقي من العقيدة الاسلامية في خلد الامة وعواطفها. فان ذلك البصيص المتبقي ــ رغم ضآلته ــ كان كافيا الى حد ما في تجميع شمل الامة لمقاومة الاستعمار المهاجم ورد كيده الى نحره... و كانت المقاومة العنيفة جدا!

فماذا يفعل المستعمر وهو يواجه هذه الظاهرة؟ انه لاريب سيتجه الى ضرب هذا البصيص منبعا و آثارا... وهكذا كان الامر... و بدأت خيوط المؤامرة تحاك ... على ضوء الصراع الذي دار في الغرب بين الدين المزيف الذي دعت اليه الكنيسة وأولئك الذين تعشقوا العلم و بهرتهم نتائجه فتجاوزوا في تقديسه حدوده الواقعية، وصنعوا منه مقياسا للمعرفة بكل مجالاتها وانكروا أيَّ دور لأيِّ شيء آخر حتى ولو كان ذلك الشيء العقل! نعم العقل الذي به يتم العلم و يتميز الانسان العالم عن الحيوان الجاهل.

هذا الصراع كان يجد مبرراته في تلك الساحة على ضوء الظروف القائمة، وظلم الكنيسة وتخرصاتها، ونفسية الانسان الاوربي المتعشقة ــ منذ القدم ــ للمادة والتي لم تقبل حتى المسيحية إلاّ بعد أن صبغتها بروحها الوثنية وخلقت تواؤما بين الإلٰه المجرد المطلق والانسان المحدود المادي متمثلا في «ابن الله» المزعوم.

في حين لم تكن هناك اي مبررات له في الارض الاسلامية اذا نظرنا له من الزاوية النظرية الاسلامية وغضضنا النظر عن التطبيق المنحرف للاسلام بل وحتى لو لاحظنا ذلك التطبيق المنحرف فسوف لن نجد ــ الا نادراً ــ مايدعو للصراع بين الدين من جهة والعلم والحرية والثورة والتقدمية ــ بمفاهيمها الحقيقية الموضوعية ــ من جهة اخرى... هذا اضافة للغطاء الفكري العميق الذي كان يوفره العلماء الاسلاميون في مختلف المجالات لأيِّ مشكلة.

الا ان الاستعمار عمل ــ كما سبق ــ على نقله بكل ثقله الى عالمنا الاسلامي وذلك باساليب كثيرة لا تهمنا هنا الاشارة اليها فهي واضحة لدى الجميع و كان من اهمها هؤلاء الذين جاءوا يدرسون التاريخ الاسلامي من المستشرقين ليزيفوا صورته، وأولئك الذين تشبعوا بذلك الصراع من أبناء الشرق الحيارى فراحوا يبحثون في مجتمعهم عن مبررات له... ويخلقون الموجة الالحادية عاملين ــ بشعور اولاشعور ــ على خلق الصراع واذكائه، ممرِّرين من خلال ذلك

اهداف الاستعمار.

وكانت النتيجة... مانشاهده من حلقات مهولة مفزعة، وامراض اجتماعية كبرى هي نتيجة طبيعية جدا لترك السبيل القويم والسير في خط الضلال.

«ومنْ يُشْرِكْ باللهِ فَكأنَّمَا خَرَّ مِن السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ في مَكَانٍ سَحِيقٍ».

وهنا تفتتت وحدة الامة ــ الى حدٍّما ــ بعد ان فقدت مبررها وهو العقيدة من جهة، وكبلتها قيود (الحدود والوطنية والقومية والحزبية الضيقة والولاءات المتعددة وغير ذلك) من جهة اخرى.

ونجحت المؤامرة!

الا أنها أخطأت في حسابها مرة اخرى إذ ظنت ان وجودها الجاثم على قلب الشعوب الضعيفة ــ في نظرها ــ سيستمر!! فقد خلقت بهذا التحدي موجة وعي عارمة، ودفعت علماء الامة ليقوموا بواجبهم الحضاري تجاهها... واجب الصيانة، وتوضيح الحقيقة، وتزييف الغشاوات التي يحوكها القصور والظلم البشري مغطياً بها وجه الفطرة الاصيلة.

وولد هذا البحث وأمثاله لينير الطريق، و يضع النقاط على الحروف...و يوضح الحقيقة التي خلقت كل هذا الضجيج.

المؤلف في سطور

لم نستطع اعطاء صورة كاملة عن سماحة الاستاذ المؤلف واكتفينا باعطاء هذه السطور عن حياته اللامعة.

انه المفكر الاسلامي الكبير الشيخ مرتضى المطهري نجل العلامة الحجة المرحوم الشيخ محمد حسين المطهري.

ولد عام ١٣٣٨ هجرية قمرية في بلدة (فريمان) من توابع مدينة «مشهد» المقدسة حيث مدفن الامام الرضا(ع). وفي هذه المدينة درس على والده العلوم الدينية مابين عام ١٣٥٢ــ و عام ١٣٥٤ هـ. ق.

وفي رمضان سنة ١٣٥٦ هاجر الى مدينة «قم» واشتغل بدراسة العلوم الدينية في جامعتها العلمية وخصوصا الفقه والاصول والفلسفه والمنطق. و كان في هذه الا ثناء يدرِّس هذه العلوم ايضاً.

و بعد انتهاء هذه الفترة هاجر في شوال ١٣٧١ هـ الى طهران، وأقام فيها لحد الآن[1]. وفي طهران قام «سنة ١٣٧٤» بتدريس المنطق والفلسفة والفقه في كلية الالهيات في جامعة طهران وكان خلال دورتين من فترة تدريسه رئيسا لقسم الفلسفة فيها. كما انه اشتغل خلال الفترة ما بين ١٣٧٤-١٣٨٨ بالتدريس

---

(١) كتبت هذه المقدمة للطبعة الاولىٰ وكان الشهيد المطهري حياً آنذاك ، ولكنه استشهد بأيدي المنافقين (حزب فرقان) عام ١٣٩٩ هـ. تغمده الله تعالىٰ برحمته.

المتواصل للفلسفة ــ والفقه احيانا ــ في مدرسة «مروي» العلمية.

ويمتاز استاذنا الجليل بأنه يمتلك آراء دقيقة في مختلف العلوم النظرية الاسلامية، وله منذ ما يقرب من عشر سنوات بحث تفسيري منظم. و يدل على تبحره في العلم ماقامت الجامعة في طهران بتكثيره و توزيعه من دروسه فيها تحت عنوان «كليات الفقه» «كليات الاصول» «كليات الفلسفة» «كليات المنطق» «كليات الكلام» «كليات العرفان».

وهو فوق كل هذا خطيب بارع و محاضر عميق، وقد كانت أحاديثه تذاع من راديو طهران الى سنة ١٣٨٢ هـ.

وأول أثر علمي طبع له كان بشكل تعليقات على كتاب «اصول الفلسفة» للعلامة الحجة الطباطبائي وقد طبع منه لحد الآن اربعة مجلدات.

واذا تجاوزنا المقالات الكثيرة التي طبعت في سلاسل و نشرات مختلفة، والكتيبات الصغيرة المطبوعة المتضمنة لاحاديثه المختلفة و كذلك «مجموعة المقالات» التي طبعت بدون اذنه، اذا تجاوزنا كل هذا فانا يمكن ان نذكر مؤلفاته على النحو التالي:

١ــ پاورقي بر اصول فلسفه و روش رئاليسم. في خمسة مجلدات طبع منها لحد الآن اربعة.

٢ــ داستان راستان. في جزأين.

٣ــ انسان و سرنوشت.

٤ــ مسألة حجاب.

٥ــ عدل إلهي.

٦ــ علل گرايش به ماديگرى.

٧ــ جاذبه و دافعه امام على (ع).

٨ــ خدمات متقابل اسلام و ايران. في مجلدين.

٩ــ نظام حقوق زن در اسلام.

١٠ــ سيرى در نهج البلاغة.

١١ــ امدادهاى غيبي در زندگى انسان.

١٢ــ بيست حديث.

١٣ــ قيام و انقلاب مهدي (ع).
١٤ــ ختم نبوت.
١٥ــ پيامبر أمّي.
١٦ــ ولاها و ولايت ها.
١٧ــ اخلاق جنسى از نظر اسلام.
١٨ــ تصحيح حواشى كتاب تحصيل بهمنيار.
١٩ــ آشنائى با علوم اسلامى. في ستة مجلدات (في الفلسفة والاصول والمنطق والكلام والعرفان).*

وها نحن نقدم للقراء الاعزاء احد هذه البحوث الثرة ــ من خلال طبعته الثالثة ــ آملين ان يوفقنا تعالى لتقديم باقي البحوث للقراء العرب في اقرب فرصة

---

* ترجمة اسماء الكتب بالعربية وفقا للتسلسل المذكور في المتن:
(١) تعليقات على اصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ترجم مجلدان منه الى العربية لحد الآن.
(٢) قصص المخلصين.
(٣) الانسان والمصير، تمت ترجمته الى العربية وطبع.
(٤) مسألة الحجاب، تمت ترجمته الى العربية وطبع.
(٥) العدل الالهي، تمت ترجمته الى العربية وطبع.
(٦) الدوافع نحو المادية، تم نقله الى العربية وتم طبعه.
(٧) الجذب والدفع في شخصية الامام علي (ع)، تم نقله الى العربية وطبعه.
(٨) الخدمات المتقابلة بين الاسلام و ايران، تم نقله الى العربية في ثلاثة اجزاء بعنوان مختصر هو «الاسلام وايران» طبع جزءان منه والثالث قيد الطبع.
(٩) نظام حقوق المرأة في الاسلام، تم نقله الى العربية وطبعه.
(١٠) في رحاب نهج البلاغة، ترجم الى العربية وطبع.
(١١) الامدادات الغيبية في حياة الانسان، ترجم الى العربية وطبع.
(١٢) عشرون حديثا،
(١٣) نهضة الامام المهدي (ع)، ترجم الى العربية وطبع.
(١٤) ختم النبوة.
(١٥) النبي الأمي.
(١٦) انماط الولاء وانواع الولاية.
(١٧) الاخلاق الجنسية من وجهة نظر الاسلام، ترجم الى العربية وطبع.
(١٨) تصحيح وكتابة حواشي كتاب التحصيل لـ: بهمنيار بن مرزبان.
(١٩) كليات العلوم الاسلامية.

ممكنة.
والله الموفق للصواب.

محمد علي التسخيري

مقدمة المؤلف

هذه الرسالة هي حصيلة محاضرتين القيتا في قاعة المعهد العالي سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ بناءً على دعوة الجمعية الاسلامية لطلاب المعهد العالي في طهران و كانتا تحت عنوان (الدوافع نحو الاتجاه المادي).[١]

وقد أبدى الاعزة رغبتهم في طبع هاتين المحاضرتين لذا نقلوهما من جهاز التسجيل وأوصلوا المسودات إليَّ كي أقوم بتعديل بعض العبارات... وقد قنعت أول الامر بمثل هذا التعديل اللفظي... ولكن عدلت عن الاكتفاء به بعد ان كانت الرسالة معدة للطبع. فصممت على شيء من التفصيل والتوضيح وإضافة بعض المواضيع... وقد بلغ الامر في هذا ان كان التوضيح والتفصيل بمقدار ثلاثة أمثال الأصل مما جعل الرسالة تتحول من كراس الى كتاب.

موضوع بحثنا يمثل جانبا من تاريخ العقائد والافكار البشرية. و من المعلوم ان تحليل الوقائع التاريخية صعب الى حدٍّ ما لأنها ترتبط بعوامل معقدة وخصوصا اذا كان البحث يرتبط بالتطورات العقائدية البشرية.

ولست أدَّعي هنا أن بحثي في هذه الرسالة جامع مانع ــ كما يصطلح ــ ولكن آمل أن يكون قد فتح طريقا الى الغرض، وقد فصَّلتُ في بعض الأقسام واختصرت في البعض الآخر؛ إلاّ ان كل الفصول قابلة للتوسع.

---

(١) بالفارسية: «علل گرايش به ماديگرى».

وأما ماهو المدى الذي توفق اليه هذه الرسالة أولا توفق، وإذا وفقت فهل تفصل مطالبها أم لا؟ فان ذلك يرتبط بمقدار ماتؤديه هذه الرسالة من خدمة، وما تحصل عليه من موقع، وما يمكن أن تؤيد به في مجال هدفها المنشود.

مرتضى المطهري
مشهد المقدسة ٦/ج ٢/١٣٩١ هـ.

المادية

لما كنا نبحث في الدوافع نحو الاتجاه المادي فمن الطبيعي أن نتعرف على موضوع بحثنا: (المادية) من حيث المدلول الاصطلاحي المتداول فعلا، ومن حيث حدودها. ثم نلج البحث.

ولفظ (المادية) له استعمالات مختلفة لايمكن ان تكون كلها موضوع بحثنا هذا، فمثلا قد تطلق المادية و يراد بها مذهب «اصالة المادة» بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي الخارجي لها في قبال النظر اليها كأمر فرضي ذهني عرضي من قبل (المثالية) التي تنكر أن يكون للمادة واقع خارجي، وتعتبرها من مخترعات الذهن.

و وفق هذا المصطلح يعتبر الإلٰهيون ــ مسلمين كانوا أوغير مسلمين ــ ماديين، إذ كلهم يؤمنون بأن للمادة واقعا موضوعيا محددا بزمان و مكان، وأنها حقيقة متطورة متكاملة محسوسة عينية غير ذهنية وذات آثار معينة، وكون النظرة مادية بهذا المعنى لاينافي الاعتقاد بالله والتوحيد بل يكون عالم الطبيعة بما انه (وحدة عمل و وحدة منسقة مصنوعة) أفضل سبيل لمعرفته تعالى؛ إذ تتكشف إراداته الحكيمة من خلال ملاحظة التطورات المادية الدقيقة وهذا القرآن الكريم بنفسه يعتبر هذه الحوادث المادية آيات باهرة تقود للتعرف على الله تعالى.

وقد تستعمل هذه الكلمة (المادية) و يراد بها انكار الوجود اللامادي وحصر الوجود في العالم المادي، والقول بأنه لاوجود في الكون إلاّ وهو محكوم

بقوانين المادة و واقع في اطار الزمان والمكان والحس البشري، وان ماعدا ذلك وهم محض.

وما نبحثه في هذا الكتاب هو معرفة الدوافع نحو هذا الاتجاه (الحصري) و كيف توفرت العوامل التي دفعت بالبعض من افراد الانسانية لأن يؤيدوا هذا الاتجاه فينفوا ماوراء الطبيعة و كل وجود لامادي، و ينكروا الله بالتالي، و يعتبروا كل ما وراء المادة عدما محضا.

فطرة الانسان: أهي موحدة أم مادية؟

انـنـا اذ طرحنا بحثنا في هذا الكتاب على اساس التساؤل عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فذلك يعني اننا نتصور ان الطبيعة الانسانية طبيعة موحدة وان الاصل فيهـا هـو الـتـوحـيـد وعدم وجود مثل هذا الانحراف، وبما أن المادية خلاف الطبع والقاعدة فقد تساءلنا عن علة وجود هذه الحالة.

و بـعـبـارة اخرى: فان الاعتقاد بالله تعالى يمثل صحة الانسان و سلامته، في حين يـمـثـل الاتجاه المادي الحالة المرضية المنحرفة عن الصحة. والطبيعي في كل تساؤل هو البحث عن علل الانحراف والمرض دون البحث عن علل السلامة لانها توافق السير الطبيعي لنظام الخلقة.

وهـذا الـذي نـقـولـه يخـالـف تـمـامـاً النظريات المطروحة فيما يسمى بعلم (تاريخ الاديان) اذ يبحث الباحثون فيه عن علل الاتجاه الديني في حين أننا لانرى مجـالا لـلـتـسـاؤل عـن ذلك بعد ان نعلم انه الامر الذي تدفع الفطرة الانسانية نحوه، وانما ينبغي البحث عن سر الاتجاه اللاديني عند بعض الناس.

ولـسـنـا نحـاول ــ هـنـا ــ ان نـبحث في تفاصيل هذا الجانب واثبات ان الاتجاه الـديني اصيـل في حيـاة الانـسـان في حين يـكـون الاتجاه المادي امرا غير طبيعي، فذلك لامجال له هنا ولايرتبط به موضوعنا الاصلي.

على انه يجب الالتفات الى اننا حينما ندّعي فطرية الدين فاننا لاندّعي ان الـديـن عـنـدمـا يـطـرح على الـصعيد الفلسفي والعلمي فسوف لن يوجد اي تساؤل

حوله، كلاّ إننا لانقصد ذلك فان هذه المسألة ــ مثلها في ذلك مثل أيّ مسألة اخرى ــ وان كانت تؤيدها الغريزة الفطرية؛ الا انها عندما تطرح فكريا تظهر بعض الاشكالات والشكوك والشبهات للمبتدئين فيرد عليها بحلول رائعة بنفس المستوى.

وعلى هذا فلسنا نريد ان نعرض عن الشكوك الحاصلة لبعض الافراد ــ واقعا ــ او نعتبرها ناشئة من سوء سريرتهم؛ بل اننا نعتبر حدوث بعض الشبهات والشكوك في هذا المجال ــ عندما يحاول الانسان التعرف على صورة اكثر تفصيلا في هذه المسائل ــ أمراً طبيعي الحصول. وتكون هذه الشكوك دافعا للتحقيق والدقة والبحث العميق. ولذا فنحن نقدس مثل هذه التشكيكات البنّاءة الباحثة عن الحقيقة لأنها مقدمة اليقين والاطمئنان. وانما يذم الشك عندما يتحول الى (وسواس) هادم يشغل الانسان فكراً و عملا و ذلك كما نرى بعض الافراد الذين امتهنوا مهنة التشكيك لا لشيء الاّ للتشكيك، فهم يلتذون لهذه القدرة و يرون تكاملهم الفكري تاما بوصولهم الى مرحلة التردد والتشكيك، واذا كان الشك الاول مقدمة للكمال فالشك الثاني مقدمة للانحطاط. و من هنا نقول ان الشك منعطف ومعبر رائع. لكنه منزل و مقام سيّئ

وهذا البحث يوجه الى افراد و جماعات اعتبرت الشك آخر مراحل سيرها و ملجأها الاخير، والمادية ــ كما نعتقد ــ وان ادّعت لنفسها أنها مذهب قاطع جازم، و أن للمعرفة قيمتها الحقيقية عندها؛ الا أنها في الواقع من مذاهب الشك .. وهذا هو بالضبط ما يعبر عنه القرآن في هذا الصدد إذ تقول الآية الكريمة:

«وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» ٥٣:٢٨.

الجذور التاريخية للفكرة

ليست هذه الفكرة شيئا جديدا، ولا معنى لتصورها احدى نتائج التطور العلمي الحديث، وانها وجدت في القرنين الأخيرين ــ مثلاً ــ كباقي النظريات العلمية التي لم تكن معروفة من قبل ثم توصلت البشرية الى مضمونها اخيراً. كلا!

فالاتجاه المادي لايختص بالقرون الاخيرة ــ قطعاً ــ بل يعتبر من الافكار القديمة جداً؛ اذ نلاحظ في الفلسفة أن الكثير من فلاسفة اليونان القدماء قبل عصر سقراط و نهضته الفلسفية كانوا ماديين منكرين لماوراء المادة.

كما اننا نجد ان البعض من افراد العصر الجاهلي المقارن لعصر البعثة كانوا يعتقدون بذلك ولذا دخل القرآن معهم في صراع عنيف، ونقل كلامهم فقال:

«وَقَالوا ما هي إلاَّ حيَاتُنَا ٱلدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحيَا وَمَا يُهلكُنَا إلاَّ الدَّهر. ومالهُمْ بذلِكَ مِنْ عِلْم انْ هُمْ الاَّ يَظنُّون» ٤٥ــ٢٤.

المادية في العصور الاسلامية

ولورود كلمة (الدهر) في الآية الكريمة فقد اطلق على منكري الله تعالى اسم (الدهريين)، و نواجه الكثير من الافراد الذين كانوا دهريين و ماديين على مدى التاريخ الاسلامي و خصوصاً في العصر العباسي الذي نفذت و تسللت المذاهب الفلسفية والاساليب المختلفة فيه الى المجتمع الاسلامي. وقد استغل عدد من هؤلاء الحرية الفكرية في المجالات العلمية والفلسفية والدينية (طبعاً الى الحد الذي لايتنافى وسياسة العباسيين) فأعلنوا معتقداتهم، و عرفوا بمسلكهم المادي، و بدأوا يجادلون الالٰهيين، و يتباحثون معهم، و يعرضون أدلتهم و يشكلون على أدلة الموحدين، فيُسمِعون و يَسمَعون بكل حرية... وهذا التاريخ الاسلامي حافل بأخبارهم.

وقد كان بعض هؤلاء يعقدون جلساتهم في مسجد النبي(ص) وذلك في أيام الامام الصادق(ع) و يتحدثون في مسائلهم. وما كتاب «توحيد المفضل بن عمرو» إلاّ نتاجٌ لمواجهةٍ عقائديةٍ معهم.

يقول المفضل بن عمرو ــ أحد اصحاب الامام الصادق(ع) ــ

«كنت ذات يوم بعد العصر جالسا في الروضة بين القبر والمنبر. وانا مفكر فيما خص الله به سيدنا محمداً(ص) من الشرف والفضائل، وما منحه وأعطاه و شرّفه به وحباه مما لايعرفه الجمهور من الامامة، و ما جهلوه من فضله وعظيم منزلته وخطر مرتبته.

فإني لكذلك اذ اقبل ابن أبي العوجاء فجلس بحيث أسمع كلامه. فلما استقر به المجلس إذا رجل من أصحابه قد جاء فجلس اليه. فتكلم ابن ابي العوجاء فقال: لقد بلغ صاحب هذا القبر العز بكماله، وحاز الشرف بجميع خصاله، ونال الحظوة في كل أحواله، فقال له صاحبه: انه كان فيلسوفاً ادّعى المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى وأتى على ذلك بمعجزات بهرت العقول، وضلت فيها الاحلام، وغاصت الألباب على طلب علمها... فقال ابن ابي العوجاء: دع ذكر محمد(ص) فقد تحير فيه عقلي، وضل في امره فكري، وحدثنا في ذكر الاصل الذي يمشي به، ولاصانع له ولامدبر، بل الاشياء تتكون من ذاتها بلا مدبر، وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال».

وهنا يتألم المفضل ألماً شديداً و يواجههم بأعنف القول، ثم يلجأ للامام الصادق(ع) يحدثه بماجرى فيسكّن الامام خاطره، و يعده بتلقينه علوما و بدائع للصنعة يستطيع معها ان يواجه كلام الملحدين، ثم يبدأ بإلقاء أحاديث مفصلة في جلسات مطولة فيكتبها المفضل. مما أوجد لنا كتاب «توحيد المفضل»[1].

(١) بحارالانوار ج ٣ــ الطبعة الجديدة من ص ٥٧ــ ص ١٩٦.

المادية في القرون الاخيرة

من الواضح ان المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحولت الى مدرسة فكرية بعد ان لم تكن كذلك. اما مانراه من نسبة المادية الى بعض المدارس اليونانية فلانرى لذلك مبرراً؛ ذلك ان اغلب مؤرخي الفلسفة لم يكونوا فلاسفة، ولم يفرقوا بين المدرسة الفكرية والاتجاه نحو مضمون الفكرة فما ان تلوح لهم بعض الكلمات من بعض الفلاسفة حول القدم الزماني للمادة او ماهو من هذا القبيل حتى يتصوروا ان لازم ذلك انكار الله و انكار عالم ماوراء الطبيعة. و من هنا نقول انه لم يثبت ــ بنظرنا ــ انه كانت هناك مدرسة فكرية مادية وانما كل ماكان هو ميول فردية نحو المادية.

وهذا بعينه هو الذي اوجد احتمال ان يكون حصول المادية بشكل مدرسة مرتبطاً بشكل مباشر بالعلم والتقدم العلمي.

ومن الطبيعي ان يسعى الماديون لان يؤكدوا هذا الترابط كي يذعن الآخرون بان علة نضج المادية ورواجها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هو ظهور النظريات العلمية وتوسع الفكر التجريبي مما جر البشرية للايمان بالمادية!!

هذا الكلام في الواقع اقرب الى الهزل منه الى الجد، فالاتجاه نحو المادية كان في العصور القديمة سواء بين الطبقات المثقفة اوالجاهلة، والامر كذلك في العصر الحاضر فكما اننا نجدبين كل الفئات أفراداً ماديين؛ نجد أيضا على مختلف المستويات ــ و خصوصاً في طبقة العلماء ــ اتجاهات معنوية إلهية تؤمن بماوراء

الطبيعة.

ولو صح هذا الذي يدعيه الماديون لوجب ان نجد الانحراف نحو المادية موازياً لسير التطور العلمي و وجود العلماء الكبار في العالم، وان تكون الاتجاهات المادية في الطبقة العلمية اكثر من غيرها، و أن يكون التقدم العلمي عند أي فرد ملازما لتقريبه من المادية! مع ان الواقع يكذب ذلك تماما. فاننا كما نلاحظ اليوم أفراداً معروفين مثل (برتراند رسل) الذي يعد نفسه الى حد بعيد مادياً، و يقول: «ان البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق، أوغاية مقصودة. فأصل الانسان هو النمو والتطور. وحتى عواطفه مثل: الأمل و الخوف والحب والعقيدة فانها ليست الا مظهرا من مظاهر التلاقي العشوائي للذرات المختلفة»[1] و بهذا ينكر (رسل) وجود القوة العاقلة المدبرة الحاكمة للكون، وان كان يصف نفسه احيانا بانه من الشكاكين واللاأدريين، في نفس الوقت الذي نشاهد فيه امثال رسل؛ نشاهد أنشتاين ــ نابغة العلم في القرن العشرين ــ يقف في الطرف المقابل لنظرة رسل فيقول «في عالم المجهول توجد قوة عاقلة قادرة يكون هذا العالم شاهدا على وجودها»[2]. فهل من الممكن أن يقال: إن رسل كان مطلعاً على المفاهيم العلمية في حين لم يكن انشتاين بهذا المستوى؟! او ان نقول ان الفيلسوف الفلاني في القرن الثامن عشر أوالتاسع عشر كان مطلعا على المفاهيم العلمية في عصره في حين كان باستور المتديّن الموحّد جاهلاً بذلك؟!

وهل يمكن أن يقال إن ويليم جيمس الرجل الموحد بل العارف المتعبد في عصره، أو بركسون، أو الكسيس كارل و أمثالهم لم يكونوا مطلعين على مفاهيم عصرهم العلمية بل كانوا يفكرون بعقلية ما قبل ألف عام في حين أن البعض الذي لم يكن يملك معشار مايملك هؤلاء الافذاذ من معلومات، ولم يعتقد بالله... نقول عنه انه كان الاكثر اطلاعاعلى النظريات الحديثة؟

اننا نشاهد احيانا عالمين رياضيين احدهما يعتقد بالله والدين والثاني

---

(١) «اثبات وجود خدا» اي «اثبات وجود الله» الطبعة الثالثة ص ٩٩ كما ينقله ايرو ينج و ويليم نيلوج.

(٢) كتاب «اثبات وجود خدا» اي «اثبات وجود الله» الطبعة السادسة ص ٧٦ كما ينقله مادلين نيلوج بوكس كريدر.

مادي، وهكذا قد يرى عالمان فيزياويان و عالمان من علماء الأحياء أحدهما مادي والآخر ذو فكر إلهي. اذن لايمكن المجازفة والقاء القول على عواهنه و ادعاء ان العلم بتقدمه قد نسخ الايمان بعالم ماوراء الطبيعة؛ بل ان هذا يعد من كلام الطفولة التي لا تعي ماتقول!

وانما يليق بنا ان نبحث ـ بدقة ـ عن العامل الذي اخرج المادية في اوربا، و مهدّ لأن تتحول الى مدرسة فكرية لها اتباع كثيرون... هذا وان كان القرن العشرون قد حدّ كثيرا من تقدم المادية، بل يمكن القول بأنه ألحق بها نوعاً من الهزيمة. اننا نرى ان هذه الاتجاهات المادية العامة لها سلسلة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تحتاج الى استعراض شامل نكتفي منه بما يلي مدركين اننا لم نعرفها جميعا وان هناك مجالا للبحث بصورة أوسع فيها، وقدعثرنا على علل ذكرناها، ونحتمل ان يعرف الذين لهم معلومات اكبر في المستويات الاجتماعية ـ و خصوصا في تاريخ أوربا ـ عللاً أخرى. و هذا ما توصلنا اليه في هذا المجال:

١ـ قصور المفاهيم الكنسية

الكنيسة ـ سواء من زاوية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الالٰهيات أو من زاوية سلوكها اللاإنساني مع عامة الناس و خصوصا مع الطبقة المثقفة المتحررة فكريا ـ تعتبر من العلل الرئيسة لتوجه العالم المسيحي بشكل مباشر والعالم غيرالمسيحي بشكل غير مباشر نحو المادية. و سنبحث في هذا العامل على صعيدين هما:

١ـ قصور المفاهيم الكنسية عن (الله و ماوراء الطبيعة).

٢ـ العنف الكنسي.

اما على الصعيد الاول فنقول:

في القرون الوسطى ـ حيث سلمت مسألة (الله) الى القساوسة ـ حدثت سلسلة من المفاهيم الطفولية جدا وغير الناضجة حول الله، بشكل لايتفق مطلقا مع الحقيقة. و مثل تلك التصورات إضافة الى أنها لم تكن لتقنع الأذكياء والواعين فانها قد نفّرتهم من المدرسة الالٰهية وحوّلتهم الى اعداء الداء لها.

التصوير الانساني لله

اعطت الكنيسة صورة انسانية لله و عرضته للآخرين في قالب بشري. وقد تلقى الافراد صورة الله في قالبها البشري منذ الطفولة ــ تحت تأثير النفوذ الديني للكنيسة ــ ولكنهم بعد النضج العلمي أدركوا أن تلك الصورة لا تتفق مع الموازين العلمية والعقلية الصحيحة.

ومن جهة اخرى لم يكن أغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد ليعوا انه يمكن ان تمتلك المسائل المتعلقة بماوراء الطبيعة نصيبا من الواقع و صورة معقولة وان الكنيسة هي الخاطئة. ولذا فانهم لما رأوا ان المفاهيم الكنسية لا تتلاءم والمقاييس العلمية، انكروا الأمر من أساسه.

وقد كتب اربعون عالما اربعين مقالاً في إثبات وجود الله وقد ترجمت الى العربية بعنوان (الله يتجلّى في عصر العلم) حاول كل منهم ان يثبت تلك المسألة من زاوية تخصصه ــ و كانوا مختلفي الاختصاص ــ وقد ذكر احد هؤلاء المفكرين و هو (والتر اوسكار لندبرك) في تحقيق خاص ضمن بحثه عن مبررات اتجاه البعض نحو المادية، ذكر ان هناك علتين: احداهما ما ذكرناه: أي عدم نضج المفاهيم الكنسية التي كانت تعطى بهذا العنوان في البيت او في الكنيسة. و نحن اذ نذكر اسم الكنيسة فليس ذلك لأن مساجدنا و منابرنا يحتلها دائما افراد واعون قادرون يعلّمون المفاهيم الدينية و يَعْلَمُونَ ماذا يعلّمون لانهم مطلعون على عمق التعاليم الاسلامية، بل ان ذلك:

أولا ــ لكون بحثنا في علل الميل نحو المادية، وهذا الميل انما حصل في المجتمعات المسيحية لا الاسلامية، وما وجد في العالم الاسلامي من ميل فانه

انعكاس و تقليد للاتجاه الاوروبي.

وثانيا ــ لانه توجد في البيئة الاسلامية ــ على مستوى الفلاسفة والمفكرين ــ مدرسة بامكانها ان تجيب على تساؤلات كل محقق فتمنع من ان ينجرّ الامر الى ما انجرّ اليه في اوربا، في حين عُدم المحيط الكنسي ذلك.

وعلى أيّ حال فان لندبرك يرى ان هناك عللا متعددة لعدم اتجاه بعض العلماء لادراك وجودالله من خلال مطالعاتهم العلمية ومنها علتان:

الاولى: انه غالبا ما كانت الظروف السياسية المستبدة اوالوضع الاجتماعي اوالتشكيلات الادارية توجب انكار وجودالخالق.

والثانية: هي ان الفكر الانساني يقع دائماً تحت تأثير بعض الاوهام وحتى لولم يكن للشخص اي مبرر للعذاب الروحي والجسمي فان فكره قد لايكون حراً تماماً في مجال اختيار الطريق الصحيح؛ ففي العوائل المسيحية كان اغلب الاطفال يؤمنون في اوائل عمرهم بوجود إله شبيه بالانسان. و كأن الانسان خلق بشكل الله، وهؤلاء الافراد انفسهم عندما يردون المحيط العلمي و يتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الانساني الضعيف عن الله لايمكنه ان يصمد امام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية، و بالنتيجة وبعدمدة من الزمان حيث يذوب اي امل لاي انسجام يترك المفهوم الالٰهي تماما ويخرج من ساحة الفكر، والعلة المهمة لهذا الامر هي أن الدلائل المنطقية والتعريفات العلمية، تؤثر تأثيرها فتبدل معتقدات هؤلاء و وجدانياتهم السابقة، فيكون احساسهم بان ايمانهم السابق بالله كان ايمانا مغلوطا الى جنب العوامل النفسية الاخرى باعثا على تألم وانزجار الانسان من هذا المفهوم وانصرافه كلياً عن المعرفة الالٰهية.[1].

---

(١) «اثبات وجود خدا» اي «اثبات وجود الله» ص ٥١.

وخلاصة الحديث

هي ان الملاحظ في بعض التعليمات الدينية ــ وقد يوجد عندنا ايضاً الى حدما ــ هو ان يُعطى مفهوم بخصائص معينة للطفل الصغير فينطبع في ذهنه، وعندما يكبر و يتوفر على بعض المعلومات يجد أن ذلك غير معقول ولا يمكن ان يوجد ــ فضلا عن ان يكون إلّها او غيرإلّه ــ ولذا فهو ينكر الالوهية بلا أيّ تفكير اوتصور لإمكان ان يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة. كلا و انما يتصور أن ماينكره هوعين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لانه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي أوحت بها اوهام العوام، دون ان يتصور ان الله الذي ينكره ــ حسب مايفهمه هو عنه ــ ينكره المؤمنون ايضا على تلك الصورة فانكاره ليس انكاراًلله بل انكار لما ينبغي ان ينكر، يقول «فلاماريون» في كتابه (الله في الطبيعة) «ان الكنيسة عرضت الله على اساس ان المسافة بين عينه اليمنى و عينه اليسرى تعادل ٦٠٠٠ فرسخ»! ومن البديهي جداً أن الافراد الذين يملكون حظا من المعرفة ــ ولو قليلا ــ لا يمكنهم الاعتقاد بهذا الموجود.

الله من وجهة نظر «اوغست كونت»

ينقل «فلاماريون» عن «اوغست كونت» ــ مؤسس المذهب العلمي «الوضعي» ــ قولا يعبر اصدق تعبير عن الصورة الالٰهية التي كان يتصورها آنذاك العلماء امثال «كونت» في المحيط الكنسي اذ يقول كونت: «لقد عزل العلم أبا الطبيعة عن عمله و ساقه الى الانعزال. بعد ان قدر له خدماته المؤقتة وقاده الى قمة عظمته» و يقصد بذلك ان كل حادثة حدثت في الماضي كانت تعلل بالاستناد الى الله. فعندما تصيب الشخص الحمى يثور هذا السؤال لماذا اصابته الحمى؟ و من الذي أوجدها؟ والجواب حينذاك هو أن الله هوالذي أوجد الحمى. ولم يكن هذا الجواب يعني ان الله هوالذي يدبر الكائنات و يحركها ومن هنا نسبت الحمى اليه؛ بل ان ذلك الجواب يعني ان الله مثله مثل الموجود الخيالي المهول ــ او الساحر الذي يسحر من عالم الغيب ــ صمم فجأة و بدون أية مقدمات على ان يخلق الحمى فخلقها!! في حين جاء العلم بعد ذلك فاكتشف ان المرض لم يأت به الله وانما أوجده نوع خاص من الميكروبات. وهنا يتراجع الله خطوة الى الوراء ثم يكشف العلم علة مجيء الميكروب فيتأخر الله خطوة اخرى وهكذا يكشف العلم العلة تلو العلة و يتراجع الله خطوة خطوة بالمقدار الذي اتسعت فيه العلوم وهكذا امتلك العلم صفة التعميم، و كشف العديد من علل الحوادث وحصل اليقين بان تلك المعاليل المجهولة العلل تمتلك عللا من سنخها، فأقال الانسان الله عن عمله لانه قد استنفد غرض الايمان به فلا محل له في علل الوجود. فعادالله شبيها بعامل

في مؤسسة اسند اليه عمل مهم ــ اضطراراً ــ حتى اذا ما وُجِدَ الافراد ذوو الخبرة والاطلاع الاكثر فانه يفقد مهامه بالتدريج حتى يبقى بلاعمل. وحينها فان مدير المؤسسة سيقدم له شكر الهيئة المشرفة على خدماته السابقة، ويقبل عذره للاستقالة الى الابد، ويبلغه وثيقة إنهاء خدماته، ويمنحه الاجازة الدائمة!!

والملاحظ ان «اوغست كونت» يعبر عن الله بأنه (ابوالطبيعة) وهو تعبير عن الاسلوب الفكري الكنسي له، فهو وإن كان يخالف الكنيسة الا ان اسلوب تفكيره اسلوب كنسي اذ لم يستطع ان يحرر فكره من تأثيراتها واطرها المنحرفة.

ثم ان كلام اوغست كونت يبدي لنا بوضوح ان الله ــ من وجهة نظره ــ يشبه جزءاً معينا من أجزاء العالم، وانه عامل الى جنب باقي العوامل الكونية الا انه عالم خفي مجهول. ومن زاوية اخرى فان الحوادث الكونية تنقسم الى نوعين: معلومة العلة ومجهولتها، ويفسر النوع الاول على اساس ذلك العامل الخفي، وكلما اكتشف السبب المادي للحوادث خرجت عن نطاق تأثير ذلك العامل المجهول وصغرت دائرة تأثيره.

ان هذا النمط من التفكير لم يكن اسلوبا خاصا بكونت، وانما كان هوالاسلوب العام لذلك العصر.

الواجب الآلهي

فالعمدة في البين ان نشخص بدقة مقام الالوهية وواقعه في هذا الكون، فهل ان مقام الالوهية يعني ان نجعل الله في الوجود الى صف احد موجودات هذا العالم كجزء منه ثم نخصه بعمل معين من بين الاعمال في العالم كجزء من برنامج لتقسيم العمل في الكون! وعند محاولة تشخيص حدود وظيفة الله نستقرئ الآثار المجهولة العلة من بين مجموع الظواهر والآثار في الكون فننسب تلك الآثار المجهولة العلة الى الله وبتعبير آخر، نبحث عن الله في اطار مجهولاتنا ومن الطبيعي حينذاك ان كل اكتشاف علمي سوف يضيق نطاق المجهولات فتضيق دائرة الوظيفة الآلهية وهكذا حتى نصل الى الحد الذي نستغني فيه عن فرض وظيفة إلهية بعد انكشاف المجاهيل البشرية بمجموعها.

ووفقا لهذا الاسلوب من التفكير فان بعض الموجودات الكونية فقط هي التي يمكن أن تعد آيات و مظاهر لعظمة الله، و براهين على وجوده وهي خصوص الموجودات المجهولة العلة اما التي اكتشفت اسرارها وعللها فلا كشف لها عن الذات الالٰهية.

...وهنا يقع الانسان في دهشة كبرى عندما يواجه هذا المنطق! فما اعظم هذا الغلط والضلال في هذا المجال! وما اكبر الجهل الذي يعبر عنه في مجال معرفة الله ــ سبحانه ــ فيلجأ للقرآن و يردد معه «وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِه» (٦-٩١).

ان من اوليات معرفة الله هي انه ــ تعالى ــ إلٰه كل العالم، وان نسبته الى جميع الاشياء على حد سواء، وانها كلها مظاهر لقدرته وعلمه وحكمته وارادته و مشيئته، وآيات تحكي كماله وجماله وجلاله بلافرق في ذلك بين معلومة العلة ومجهولتها، فالعالم كله قائم بذاته تعالى، وهو متقدم على الزمان والمكان، والمكانيات، متناهية، اوغير متناهية اي سواء كانت سلسلة الزمان منتهية او ممتدة من الازل الى الابد، او كانت الابعاد المكانية والفضائية، منتهية الى مكان معين أم لا، و بالتالي سواء كانت دائرة الموجودات أعم من كونها في مكان و زمان غير متناهيين او متناهيين كل هذه ــ على أي فرض ــ متأخرة عن ذاته و وجوده، وهي فيض من فيوضه.

فمن الجهل الفظيع ان نفكر تفكيرا كنسيا وننتظر ــ مثل اوغست كونت ــ ان نكتشف مرتبة وجود الله في زاو ية معينة وضمن بحثنا عن علة شيء خاص... وحينها نحتفل، ونفرح... ان قدوجدنا الله وعثرنا عليه اما اذالم نجده تشاءمنا وأنكرنا وجودالله رأسا.

وعلى العكس من هذا النمط الواطئ من التفكير فانه يجب أن ننكر الله في هذه الصورة فقط أي في الصورة التي يكون فيها جزءاً كباقي أجزاء العالم و يُكتشف ــ ضمن البحث عن ظواهر الكون ــ كظاهرة من الظواهر، فليس ذلك إلٰها ويجب انكاره قطعاً.

واذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة اوضح قلنا ان هذا الاسلوب من التفكير شبيه بحالة شخص يبصر ساعة يدو ية و يقال له ان لها صانعا فيذهب ليبحث عن صانعها ضمن أدواتها وأجزائها المشكلة لها وعندما لايعثر على اي اثر لمثل هذا

الصانع يعود فينكر وجوده، او بحالة شخص تقدم اليه بدلة مخيطة بشكل أنيق و يقال له ان لها خياطا ماهرا فيذهب ليبحث عن هذا الخياط في جيوبها واذا لم يعثر عليه ينكر ان لها خياطا مطلقا.

ان مثل هذا النوع من التفكير غلط مئة بالمئة من وجهة التصور الاسلامي. وان الله ــ من هذه الوجهة ــ لايقف الى صف العلل الطبيعية لنتساءل: هل ان هذا الموجود الخارجي صنعه الله أو العلة الطبيعية المعينة؟

كلا! ان هذا الترديد غلط محض ولا معنى له، فلا ترديد ولا مجال لعبارة (أو) بين الله والعلل الطبيعية ليأتي هذا السؤال بهذا النمط.

ومثل هذا التصور تصور لا إلهي تماماً فان التصور الالهي الصحيح هو ان نَنظُرَ للكون من أوله الى آخره جميعا كوحدة متناسقة خلقها الله، لا أن نُرَكِّزَ على جزء من هذه الوحدة فنتساءل من الذي صنعها أهوالله أم الطبيعة؟ فاذا لم نعرف العلة بوضوح نسبناه الى الله، اما لوعرفنا علته قلنا هو مخلوق للطبيعة ولا ربط له بالله تعالى.

المراحل التاريخية الثلاث لـ: «أوغست كونت»

يقسم كونت مراحل الحياة الانسانية الى ثلاث مراحل. و مما يؤسف له ان نجد ان مثل هذا التقسيم مقبول الى حدما وعلى اختلاف في درجات القبول في حين نجد أنه يمثل تصورا طفوليا لاأكثرعند من لهم أدنى اطلاع على الفلسفة الاسلامية.

فهويقول: ان البشرية مرت في حياتها بالمراحل الثلاث التالية:

١ـ المرحلة الإلٰهية: حيث كان الانسان يفسر الحوادث بتفسير يربطها بعالم ماوراء الطبيعة، فهويرى ان علة كل شيء هوالله أو الآلهة.

٢ـ المرحلة الفلسفية: وقد توصل الانسان فيها الى مبدأ العلية، الا انه لم يكن قد توصل الى معرفة علل الاشياء بالتفصيل فهو ـ لإيمانه بمبدأ العلية ـ يحكم بأن أي حادثة لابد و ان تمتلك علة موجودة في نفس الطبيعة. وهكذا فقد توصل الى وجود قوى في الطبيعة، وحكم اجمالاً بأن الطبيعة تحوي سلسلة من القوى التي تشكل المحرك الاساس لكل ظواهرها.

ولما كان الانسان ـ في هذه المرحلة ـ يفكر تفكيرا كليا فلسفيا فانه لم يستطع ان يبدي رأيه الا في مجال «ان لكل حادثة علة». ولكن لم يكن بمقدوره تشخيص هذه العلة وتعيينها.

٣ـ المرحلة العلمية:

وقد توصل الانسان في هذه المرحلة البشرية الى معرفة علل الاشياء في

الطبيعة بالتفصيل.

وقد أعرض الانسان في هذه المرحلة عن التفكير الكلي الفلسفي واتخذ لنفسه اسلوب التجربة والملاحظة العلمية وبدأ يعلل الظواهر بعضها بالبعض الآخر.

لقد آمن الانسان في هذه المرحلة ان هناك ترابطا مستحكما بين الظواهر، الامر الذي صححه العلم وأكده مما دعانا لتسمية هذه المرحلة بالمرحلة العلمية.

هذه هي الدورات التاريخية الثلاث التي بينها «اوغست كونت» وهي وان أمكن أن تمتلك جانبا من الصحة في مجال النظر السطحي للعامة بمعنى انه في احدى المراحل يرى الناس ان علة احدى الحوادث ــ كالمرض مثلا ــ هي الموجودات غير المرئية كالغيلان والجن وأمثال ذلك كما انه يوجد الآن بين المثقفين وحتى الاوربيين من يعتقد بذلك ولكن هؤلاء اطلعوا على وجود نظام طبيعي، وعينوا علل المرض بما يحيط بالمريض من أمور، وعرفوا اجمالاً ان هناك تأثيرات من جانب الطبيعة كانت هي السبب في هذا المرض ــ تماما كما يتصور كل اولئك الذين لم يطلعوا على الطب ــ ولكنهم يؤمنون بالتنظيم الطبيعي.

أما في المرحلة الاخرى فقد اكتشفوا الروابط بين الظواهر عن طريق التجربة العلمية، وهذا ايضاً ليس بالامر الجديد فقد كانت هذه النظرة قديما كما هي موجودة اليوم، وان كان الميل الانساني نحو معرفة الظواهر وتفسيرها ببعضها أصبح اشد في المرحلة الجديدة. الا أن تقسيم مراحل الفكر البشري على هذا النحو أمر غير صحيح، فاذا أردنا ان نقسم مراحل الفكر البشري وجب علينا ان نلاحظ تطورات آراء المفكرين ــ لاعامة الناس و جمهورهم ــ فنجعلها مقياسا لتمييز الدورات عن بعضها، و بتعبير آخر يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الانساني وحينذاك نجد أنَّ تقسيم اوغست كونت لم يكن الا خرافة، فلم يمر الفكر البشري ــ الذي يمثله المفكرون في كل دورة ــ بمثل هذه المراحل الثلاث المزعومة.

وتعتبر من مراحل الفكر أو الحلقات الفكرية: مرحلة التفكير الاسلامي.

فمن زاوية المنطق الاسلامي يمكن أن تجتمع هذه الانماط اجتماعا من

نوع خاص بمعنى انه في شكل خاص من التفكير ـ نسميه نحن بالتفكير الاسلامي ـ يمكن ان تجتمع الانماط الثلاثة معا، وبعبارة أخرى فانه يمكن أن يكون الفرد في هذا المنطق يمتلك أسلوبا فكريا إلّهيا وفلسفيا وعلميا. فمن وجهة نظر المفكر المطلع على الفكر الاسلامي ليست هناك مسألة من هذا القبيل. اي ان علة الحادثة هل هي ما يؤكده العلم او ماتبينه الفلسفة على شكل قوة او ان علتها مايسمى باسم (الله)؟

فيجب اذن ان يذكّر أمثال أوغست كونت بأن هناك أسلوبا رابعاً في الكون غفل عنه ولم يأخذه بعين الاعتبار وهو الاسلوب الجامع.

٢ـ العنف الكنسي:

بيّنا ـ فيما سبق ـ دور الكنسية في تموين الاتجاه المادي من زاوية قصور المفاهيم الالّهية الكنسية، ولكنّ للكنسية دور آخر مهم في مجال دفع الناس الى أحضان انكاراالله وقد يكون هذا الدور أهم من دورها الاول وهو دور فرض العقائد والنظريات الكنسية ـ الخاصة في المجالات الدينية والعلمية ـ على الناس، وسلبهم أي نوع من أنواع الحرية العقائدية في هذه المجالات.

فقد كانت للكنيسة ـ علاوة على العقائد الدينية الخاصة ـ سلسلة من المبادئ العلمية حول العالم والانسان كانت لها غالباً جذور فلسفية يونانية ثم تقبلها بالتدريج كبار العلماء في الدين المسيحي فعادت أصولاً مسيحية الى جانب أصول العقائد المذهبية، وصارت مخالفة تلك العلوم الرسمية أمراً ممنوعاً، بل ان الكنيسة قد حاربت كل مخالفة من هذا القبيل.

ونحن لن نحاول التعرض هنا لمسألة الحرية العقائدية الدينية وان مثل هذه المبادئ العقائدية لايمكن الاجبار عليها، وانما يجب التحقيق الفكري الحر النزيه حولها والا فالضغط الفكري يخالف روح المذهب والدين القائمة على أساس الهداية. ذلك ان الاسلام هوالذي حمل لواء الاطروحة الداعية الى التحقيق في أصول الدين ونبذ التقليد العقائدي الاعمى والاكراه الفكري، خلافا للمسيحية التي تعتبر أصول الدين من (المناطق المحرمة) على العقل البشري.

ان خطأ الكنيسة الاساسي كان يكمن في جهتين أخريين:

الاولى: جعلها بعض المعتقدات العلمية البشرية الموروثة عن الفلاسفة الاقدمين وعلماء الكلام المسيحيين، الى جانب المبادئ الدينية الاصيلة واعتبارها كل مخالفة لها موجبة للارتداد عن الدين.

الثانية: انها لم تكن لتكتفي بتعقيب وطرد كل من يعلن أو يثبت ارتداده من المجتمع المسيحي؛ وانما أنشأت جهازا بوليسيا يتتبع عقائد الناس، ويحلل ما في ضمائرهم، و يسعى لان يثبت التهمة بأدنى مناسبة على المفكر، فما ان تبرق اقل علامة على مخالفة لتلك العقائد الدينية في فرد اوجماعة حتى ينصب العذاب الاليم على ذلك الفرد او تلك الجماعة بشكل فظيع جدا.

و من هنا فلم يكن العلماء والمحققون ليجرؤوا على التفكير فيما لا تراه الكنيسة واقعا علميا، اي كانوا مكرهين على التفكير بما تفكر به الكنيسة وقد خلق هذا الضغط الشديد على الافكار من القرن الثاني عشر الى القرن التاسع عشر ـ في اقطار مثل فرنسا، وانكلترا، والمانيا، وهولندا، والبرتغال، و بولندا واسپانيا ـ ردود فعل سيئة جدا بالنسبة للدين بشكل عام.

انشأت الكنيسة محاكم تسمى بـ «الانكيزيسيون» او محاكم «تفتيش العقائد» و اسمها يدل على الغرض منها. يتحدث ويل ديورانت عن هذه المحاكم و كيف كانت لمحكمة تفتيش العقائد قوانين و لوائح خاصة بها، فيقول:

«قبل تشكيل ديوان المحاكمات في أية مدينة يعلن من على المنابر والكنائس، الامر الصادر بالايمان، و يطلب من الناس ان يوصلوا الى اسماع اعضاء محكمة التفتيش اخبار كل ملحد ولاديني ومبتدع، فكانوا ـ بهذا ـ يحرضونهم على التميمة واتهام الجيران، والاصدقاء والاقارب، و يضمن للنمامين ان تبقى اسرارهم طي الكتمان، اما من كان يعرف ملحدا ولم يفضحه أو يعمل على اخفائه في منزله فانه سيبتلى باللعن والتكفير... و كانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الامكنة والازمنة فتارة كانوا يشدون يدي المتهم الى الخلف ثم يعلقونه منهما، كما ان من الممكن ان يوثقوه وثاقا محكما بحيث لايقدر على الحركة ثم يضخون الماء في بلعومه حتى يختنق، كما كان من الممكن ان يشدوا يديه و رجليه بالحبال بقوة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل الى العظم...» وفي موضع آخر يقول «ان عدد الضحايا من عام ١٤٨٠-١٤٨٨ اي خلال ٨ سنوات يقدر بـ

٨٨٠٠ محروق و ٩٦٤٩٤ محكوما بالاشغال الشاقة والعقوبات الأخرى، ومن عام ١٤٨٠ الى ١٨٠٨ احرق ٣١٩١٢ شخصا و حكم على ٢٩١٤٥٠ شخصا بالاشغال الشاقة و باقي العقوبات الشديدة»[1]

وقد عنون جورج سارتن استاذ تاريخ العلم المتخصص وأحد رواده المعروفين في كتابه «الاجنحة الستة» فصلا بعنوان «السحر» كشف فيه عما فعلته الكنيسة من جنايات باسم مكافحة السحر فكتب قائلا «ان العلماء الالهيين ورجال الدين اعتبروا ــ عن شعور او لاشعور ــ ان الزندقة والسحر شيء واحد، فان الانسان يصل بسرعة الى استنتاج يقول: ان من لا يتفقون معي هم اناس او باش حقراء!

و كان السحرة رجالا او نساءً باعوا ارواحهم للشيطان . و على فرض ان يكون الزنادقة و غير المتدينين يمتلكون علاقة من نوع ما مع الشيطان فان عقابهم وتنبيههم و تعذيبهم كان يعتبر جائزا بكل سهولة ... اما أولئك المتدينون المستقيمون على دينهم فكان من الممكن ان يقولوا لانفسهم: هؤلاء المشاغبون المثيرون للفتن سحرة ويجب ان نعاملهم كذلك فهم لايستحقون ان يمتلكوا ايمانا صحيحا ولا ان يقعوا موقع العفو».

ثم يحدثنا جورج سارتن عن كتاب باسم «مطرقة السحرة» كتبه قسيسان دومينيكيان بايعاز من البابا اينوسنت الثامن (وقد احتل كرسي البابوية من ١٤٨٤ الى ١٤٩٢ م) وهو يشكل في الحقيقة تعليمات لكيفية تفتيش عقائد المتهمين بالزندقة والسحر فيقول: «وكتاب (المطرقة) يعتبر تعليما عمليا لارشاد المفتشين لعقائد الناس فكانت تبدو فيه اساليب كشف السحرة والحكم عليهم ومعاقبتهم... وكان الخوف من السحرة يشكل العلة الاصلية لقتلهم ونفس قتلهم كان يسبب ازدياد التخوف فقد ابتلى العامة آنذاك بمرض نفسي شعبي لم يرله شبيه الى عصر النور الحاضر. وقد أثبتت محاضر الجلسات أن مفتشي العقائد هم أناس طيبون بل وكانوا يرون أنفسهم أعلى مستوىً من الناس العاديين ــ على الأقل ــ اليسوا هم الذين يعملون و يسعون بجهد متواصل

(١) يراجع: تاريخ الحضارة ج ١٨ ص ٣٥٠ و ص ٣٦٠ من الترجمة الفارسية والجزء ١٦ من الترجمة العربية.

لاعلاء كلمة الحق واسم الله؟!

وقد سبب نيكولارمي مفتش عقيدة لورن ان يحرق ٩٠٠ ساحر خلال خمسة عشر عاماً (من ١٥٧٥ الى ١٥٩٠) م و كان رجلا ذا وجدان وقد أحس بانه مذنب في آخر عمره لانه غض النظر عن قتل بعض الاطفال وهل يستطيع احد ان يتجنب قتل ولد الافعى؟ وقد اصدر بترينزفلد اسقف ترز امراً باعدام ستة آلاف وخمسمئة شخص».

ثم يقول:

«ما ان يصل مفتشو العقيدة الى ناحية جديدة حتى يعلنوا انه يجب على من يظن سوءاً بساحر ان يقدم معلوماته، واذا اخفى احد معلوماته فانه يتعرض للنفي و يؤخذ منه مبلغ كغرامة على ذلك».

«وكانت مسألة تسليم المعلومات في هذا المجال تتخذ صبغة واجب ولا يفشى اسم من يعطيها، اما المتهمون ــ و كان من الممكن ان يكون بينهم اناس و شى بهم من له عدواة شخصية و بدون حق معهم ــ فلا يخبرون بنوعية التهمة المنسوبة اليهم، ولا بالأدلة المقامة ضدهم. فانّه كان يفترض و يقبل ان هؤلاء اناس مذنبون ومسيئون وان عليهم ان يثبتوا معصيتهم، و كان الحكام يستعملون كل الوسائل الفكرية والبدنية ليجبروا هؤلاء على الاقرار بالذنب وافشاء اسماء المتعاونين معهم، ولأجل ترغيبهم كانوا يعدونهم بتخفيف العقوبة، ولكن أولئك المحكمين كانوا يتصورون ان ليس هناك اي ملزم اخلاقي للوفاء بالعهد المعطى للسحرة وغير المتدينين الا انهم كانوا يلتزمون بهذا الوعد خلال مدة قليلة يقول فيها المتهم كل ما يقال. و كان هؤلاء يجيزون لانفسهم اي عمل خارج عن حدود الشرف يعامل به هؤلاء المتهمون لانه يملك هدفاً مقدساً و كلما كانوا يعذبون الناس كانوا يرون ذلك اكثر ضرورة. و كل هذا الذي قلناه يمكن ان يؤيد بكل سهولة عند مراجعة (المطرقة) والكتب الاخرى و كذلك و بشكل اكثر حسية عند مطالعة محاضر جلسات المحاكمات المتوفرة كثيرا»[1].

---

(١) كتاب «شش بال» اي «الاجنحة الستة» ص ٢٩٦ــ٢٩٨ من الترجمة الفارسية.

قصور المفاهيم الفلسفية

يعتبر قصور المفاهيم الفلسفية في اوربا العلة الثانية في مجال الدفع نحو المادية دفعا عاما.

والحقيقة هي: ان اوربا متأخرة جدا في مجال الفلسفة الآلهية وقد لايمكن ان يتصور البعض و يقبلوا ان اوربا لم تصل بعد الى عمق الفلسفة الآلهية في الشرق وخصوصا الفلسفة الاسلامية فان الكثير من المسائل الفلسفية التي تحدث دويا هائلا في اوربا تعتبر من الامور البسيطة في مجال الفلسفة الاسلامية.

واننا لنعثر على امور مضحكة حقا في ترجمات الفلسفة الاوربية ولكنها تعنون على انها مفاهيم فلسفية ابدعها فكر فلاسفة عظام في اوربا... كما اننا نجد ان هنا امورا في الفلسفة الآلهية عجزت عن حلها فلاسفة كبار و كلت مقاييسهم في مجال الجواب عنها.

ومن الواضح جدا ان انماط القصور هذه تهيّئ أرضية صالحة للمادية بلاريب.

و يضيف سارتن بعد صفحات قائلا:

«ان الايمان بالسحر في الواقع مرض في الدماغ، وهو اشد خطراً من السفلس وقد سبب الموت الموحش لآلاف من الرجال والنساء الابرياء.

هذا بالاضافة الى ان ملاحظة هذا الجانب يكشف عن نقطة مبهمة من عصر الرونسانس (النهضة). وهي نقطة تحمل عادة خداعاً اقل من الاشياء الاخرى التي تقل ــ عادة ــ عن هذه الفترة، الا ان معرفتها ضرورية لتحقيق إلمام صحيح بحوادث هذه الفترة. ان النهضة شكلت فترة ذهبية للفن والادب ولكنها كانت في نفس الوقت فترة عدم التسامح الديني والقسوة ايضا. بحيث لاتجد لذلك نظيراً الا في عصرنا الحاضر»[1]

وهكذا اصبح الدين على هذه الصورة البشعة التي تحدث عنها، رغم انه دليل الهدىٰ ورسول المحبة، فكانت صورة الدين والله تحمل معها القسوة والعنف والضغط والاستبداد.

ومن البديهي ان رد فعل الناس في قبال مثل هذا الاسلوب ليس الا رفض الدين اساساً. ورفض ماهو اساس للدين وهو الله.

فمتى ما كان القادة الدينيون للناس ــ وهم على أية حال يعتبرون في نظر الناس الممثلين الحقيقيين للدين ــ يلبسون جلد النمر و يكشفون عن انياب الضبع و يلجأون للتكفير والتفسيق ــ و بالاخص في تحقيق اغراضهم الخاصة ــ متى ما كانوا كذلك فانهم سيوجهون بعملهم هذا اكبر ضربة الى البناء الديني كله ولصالح المادية بلاريب.

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٣.

مشكلة العلة الاولى

ومن المفيد هنا ان نتعرض الى بعض النماذج وأحدها قصة «العلة الاولى» في الفلسفة الاوربية، ورغم ان السير في مراحل هذه المسألة فيه قدر من الصعوبة الا اننا نأمل ان يتحمل القراء ذلك.

«هيجل» احد الفلاسفة الكبار المعروفين في العالم ولا يمكن ــ انصافا ــ ان تنكر عظمته وان في كلامه كثيرا من الامور الصحيحة.

ونحن هنا ننقل عنه موضوعا في مجال احدى اهم المسائل الالٰهية ثم نعمل على مقارنته بالفلسفة الاسلامية... وهذا الموضوع يدور حول (العلة الاولى) اي حول ذات واجب الوجود من حيث كونه علة للموجودات.

يذكر فروغي في كتابه «سير الحكمة في اوربا»[1] ان هيجل كان يقول: يجب ان لانبحث عن العلة الفاعلة عندما نريد حل لغز عالم الخلق. ذلك لان الذهن من جهة لايرضى بالتسلسل فيلجئنا للقبول بالعلة الاولى، ومن جهة اخرى فانا لولاحظنا العلة الاولى فان اللغز لم ينحل بعد، ولم يقتنع الطبع بذلك اذ المشكلة باقية والتساؤل باق على حاله: فلماذا كانت العلة الأولى أولى؟

ولأجل ان ينحل اللغز والمشكلة يجب ان نعرف غاية الوجود او وجهه او دليله، فاننا لو عرفنا لماذا وجد، وبعبارة اخرى... فاننا لو علمنا بان الوجود امر معقول، اقتنع الطبع ولم يعد يبحث عن علة اخرى. وطبيعي ان كل شيء يحتاج الى توجيه وتبرير لازم. اما التوجيه والتبرير نفسه فلا يحتاج الى توجيه».

ولم يستطع شارحو كلامه ان يلتفتوا الى مراده ولكن قديمكن ــ بعد اعمال الدقة ــ ان ندرك السر الذي دعاه لهذا القول.

لو اردنا ان نعبر عن الامر بلغة فلسفتنا نحن وبشكل يتطابق مع ما قال او يقرب مما قال ــ على الاقل ــ وجب ان نقول: اننا يجب ان نقبل الله بصورة امر يقع موردا لقبول الذهن مباشرة ــ لا بشكل امر يجبر الذهن على قبوله ــ.

ففرق بين امر يدرك الذهن لميته مباشرة ويكون قبوله له قبولا طبيعيا، وامر آخر يقبله ايضاً ولكن لا لشيء الا لان الدليل الملزم قام على بطلان الفرض

---

(١) بالفارسية: «سير حكمت در اروپا».

المقابل لذلك الامر، فهو في الحقيقة انما يقبل هذا الامر لانه لايستطيع ان يجيب عن الدليل الذي يثبت بطلان ماينا قض الامر، واذا ثبت للذهن ان نقيض هذا الامر امر باطل ــ بالبرهان الملزم ــ فانه يكون ملزماً بالطبع لقبول الامر نفسه بعد بطلان نقيضه، فلا يمكن ان يصدق الشيء ونقيضه. وانما يجب قبول احد النقيضين، فبطلان احدهما دليل على صحة الآخر.

ان قبول مطلب ما على اثر بطلان نقيضه يشكل نوعا من الالزام والاجبار للذهن، ولكنه لايوجد الاقناع، وفرق واضح بين الاجبار والالزام الذهني، والاقناع والارضاء له.

فما اكثر ما يحدث ان يسلم الانسان امام دليل لانه لايملك مايرده به، ولكنه يبقى شاكا في عمق وجدانه، ويحس بشيء من عدم الرضا به.

وهذا التفاوت نجده بين «البرهان المباشر» و «برهان الخلف» فقد يعبر الذهن «المقدمة» و «الحد الاوسط» بشكل طبيعي وعادي وواع و يصل الى النتيجة، والنتيجة هي الوليد الطبيعي لـ «الحد الاوسط» وذلك كما نلاحظه في البراهين اللمية، فان الذهن في مثل هذه البراهين يستنتج النتيجة بشكل طبيعي من المقدمات وتكون النتيجة ــ لدى الذهن ــ بمثابة وليد يولد من أب وام بشكل عادي. ولكن «برهان الخلف» ليس كذلك وحتى البرهان الآني فانه لايكون كذلك.

ففي برهان الخلف، يقبل الذهن النتيجة مكرها و تكون حالة الذهن آنذاك حالة انسان محكوم لقوة طاغية لايمكنه إلاّ الاستسلام أمامها فهو يستسلم لانه لايستطيع المقاومة.

ففي مثل هذه البراهين، ولأن البطلان ينصبُّ على أحد الطرفين فان الذهن يلجأ لقبول الطرف الآخر، وانما وقع الطرف الآخر مورداً للقبول لان الطرف الاول قد ورد عليه الاشكال وقام البرهان على بطلانه ولما لم يمكن رفض الطرفين معاً فان الذهن مكره على قبول الطرف الآخر وإلاّ للزم ارتفاع النقيضين وهكذا يكون قبوله لهذا الطرف قبولا اجباريا غير طبيعي.

ان هيجل يريد ان يقول... ان لجوءنا للعلة الاولى انما هو من النوع الثاني من البراهين، فلايدرك الذهن العلة الاولى بشكل مباشر، ولكنه يؤمن بها فرارا من

التسلسل، إذ لا يمكنه أن يقر التسلسل، ولكنه مع ذلك لايمكنه ان يدرك الفرق بين العلة الاولى و باقي العلل فلماذا احتاجت باقي العلل للعلة في حين استغنت العلة الاولى عنها أو ـ كما عبر هو ـ لايمكن ان يفهم لماذا صارت العلة الاولىٰ علة اولى؟ الا اننا اذا تتبعنا الوجه والغاية فاننا نصل الى وجه وغاية تكون الوجهية والغائية فيه عين ذاته فلا تحتاج الى علة وغاية وراء ذاتها.

واننا لنجد هذا الكلام عند كلٍّ من (كانت) (وسبنسر) اذ يقول سبنسر: «ان المشكلة تكمن في ان عقل الانسان من طرف يتطلب العلة لكل امر، و من طرف آخر لايمكنه ان يقبل الدور والتسلسل، كما انه لايجد العلة التي لاعلة لها ولا يفهمها ايضا تماماً كمايقول القسيس للطفل ان الله خلق العالم، فيعود الطفل ليسأله: ومن خلق الله»؟.

وكذلك نجد شبيه هذا الكلام ـ بل وأسخف منه ـ عند جان بول سارتر الذي قال في هذا الصدد ـ كما ينقله عنه بول فولكييه ـ «ان من التناقض ان يكون وجودٌ ماعلّة لنفسه» ثم يعقب فولكييه على قول سارتر موضحا فيقول: «ان البرهان المذكور الذي لم يفصله سارتر، يعرض ـ عادة ـ على النحو التالي:

إن ادعينا اننا بانفسنا ابدعنا وصنعنا انفسنا فانه يجب التصديق باننا كنا موجودين قبل وجودنا وهذا هوالتناقض الواضح الذي يبدو في هذا الادعاء»[1].

ويجب الآن ملاحظة كيفية (التصوير الواقعي) لنظرية (العلة الاولى) على الصعيد الفلسفي. فهل هو بهذا النحو الذي بينه سارتر و امثاله حيث يوجد شيء نفسه او يضع اسس بناء نفسه هو، وهذا يلزمه ان يكون الشيء علة نفسه و معلولا لها؟

او ان الامر كما يتصوره «كانت» و «هيجل» و «سبنسر» باعتبار العلة الاولى موجوداً حصل فيه استثناء من مبدأ العلية، بمعنى انه رغم احتياج كل شيء للعلة وانه لايمكن ان لايكون بلاعلة فان العلة الاولى كانت بلا علة كحالة استثنائية؟

وهل ان امتناع التسلسل الذي يلزمنا بالقبول بالعلة الاولى، يلزمنا ايضا

---

(١) رسالة «اگزيستانسياليسم» اي «الوجودية» ـ بول فولكييه ـ الترجمة الفارسية ص ٩٦.

ان نقبل بان يكون شيء ما علة لوجوده؟ وهل ان ذهننا يلزم بالاقرار بمحال فراراً من الوقوع في محال آخر؟ ولماذا؟ فاذا كان البناء على عدم قبول المحال فلماذا الاستثناء من ذلك؟.

وطبقا لصورة سارتر فان العلة الاولى محتاجة ـ ككل الاشياء ـ الى علة إلاّ أنها تؤمّن احتياجها، في حين أنه طبقا لتصور كانت وهيجل وسبنسر يجب علينا ان نستثني شيئا من الاشياء المتساوية ـ في نظر العقل ـ ونقول ان كل الاشياء تحتاج للعلة إلاّ واحدا وذلك الواحد هو العلة الاولى.

اما لو تساءلنا ما الفرق بين العلة الاولى و سائر الاشياء التي تحتاج كلها للعلة في حين استثني ذلك الفرد منها؟ فان الجواب هو ان العقل ـ مع انه لايرى فرقا بينهما الا انه لأجل الفرار من التسلسل الممتنع ـ مجبور على ان يفرض احد الاشياء مستغنيا عن العلة. وهكذا نجد انه لم يفرض في هذا التصوير: ان العلة الاولى محتاجة للعلة وهي تؤمن حاجة نفسها (كما رأينا في تصوير سارتر) بل فرض ان العلة الاولى لاتحتاج الى العلة التي توجدها اي انها مستثناة من القاعدة اما لماذا لاتحتاج؟ ولماذا هي مستثناة؟ فانه لا جواب على ذلك.

ولما كان التصوير الاولي طفوليا، لايملكه عن الله اي فيلسوف او نصف فيلسوف بل واكثر الناس العاديين، فاننا نبحث باختصار حول التصوير الثاني موضحين في الاثناء التصوير الصحيح.

ومن وجهة نظرنا فان الشك ـ والتردد الذي لاحظنا عند امثال كانت و هيجل و سبنسر حول العلة الاولى ـ يرجع الى موضوعين فلسفيين اساسيين لم يكن اي منهما قد حل في الفلسفة الغربية وهما:

مسألة «اصالة الوجود» و مسألة «مناط الاحتياج للعلة» وليس هنا مجال البحث والتوضيح في مسألة (اصالة الماهية) او (اصالة الوجود) التي تقابلها... وانما نكتفي بتوضيح نقطة في البين هي انه بناءً على اصالة الماهية (وذلك ايضاً على اساس من نظرة سطحية غير عميقة اي افتراض ان الله له ـ كسائر الذوات ـ ماهية و وجود وهي نظرة يرفضها حتى انصار أصالة الماهية حيث يعتبرون الله وجوداً محضا) بناءً على هذه الاصالة يكون هناك مجال للبحث والتساؤل بمايلي: لماذا كانت كل ذات تحتاج الى علة في حين نرى الذات الآلهية غنية عن ذلك؟

ولماذا تكون احدى الذوات واجبة الوجود والبواقي ممكنة الوجود؟ أليست كل الذوات ماهيات يعرض عليها الوجود؟

لكنه بناءً على نظرية (اصالة الوجود)ــ و بطلها من حيث الاثبات الفلسفي واقامة البراهين هو صدر المتألهين الشيرازيــ يتغير الموقف، فعلى ضوء النظرية الاولى ينطلق تصورنا للاشياء على اساس ان ذواتهاــ بماهيــ هي غير (الوجود) وان (الوجود) شيء يفاض على الذوات من قبل موجود آخر وهذا الموجود الآخر هوالعلة، ولكن طبق (اصالة الوجود) تكون الذوات الحقيقية للاشياء نفس حظها من الوجود ولا يكون الموجود ذاتا يمنحها الوجود موجود آخر وعليه فلو لزم ان تفيض العلة الخارجية على الاشياء فالامر المفاض هو ذوات الاشياء التي هي عين وجودها لا انه امر عارض زائد على ذوات الاشياء. وهنا ينطرح موضوع آخر وهو هل يجب ان يكون الوجودــ من حيث انه وجود (اي في اي شكل ومظهر و مرتبة كان)ــ مفاضا من قبل موجود آخر ولازم ذلك ان يكون الوجودــ من جهة كونه وجوداــ عين الافاضة وعين الفيض وعين التعلق وعين الاثر والمؤثر و بالتالي فهو عين المحدودية، او ان هناك جهة اخرى في البين؟

والجواب هو: ان حقيقة الوجودــ وهي في نفس الوقت الذي تمتلكفيه مراتب ومظاهر مختلفة ليست الاحقيقة واحدة لاغيرــ لا تستلزم الاحتياج والفقر لشيء آخر، ذلكلان معنى الاحتياج والافتقار في الوجود (خلافا للاحتياج والفقر الذي فرض سابقا في الماهيات) هو ان يكون الوجود عين الحاجة والفقر، واذا كانت حقيقة الوجود عين الافتقار والاحتياج لزم ان يكون لها تعلق بحقيقة اخرى غيرها في حين انه لا يُتصوَر للوجود غيرٌ و ماوراء. ان غير الوجود ليس إلاّ العدم وإلاّ الماهية وهي على الفرض (امر اعتباري) فرضي لاغير فهي توأم العدم، وهكذا فان حقيقة الوجودــ من جهة كونها حقيقة الوجودــ تقتضي الاستقلال والغنى، انها توجب ان لا يكون هناك سبيل أو اي لوثة للعدمــ بأي لونــ فيها. اما الفقر والتعلق وكذلك المحدودية والتشابه مع العدم فهي كلها ناشئة من اعتبار آخر يوجب الاستغناء والاستقلال عن العلة، اما الاحتياج للعلة (و بعبارة اخرى كون الوجود في مرحلةٍ و مرتبةٍ ما محتاجاً للعلة) فانه من عدم كون الشيء غير حقيقة الوجود ليصدر من الله بشكل فيض من فيوضه، ولازم كونه فيضا هو التأخر

والاحتياج بل ليس هو ــ في الحقيقة ــ الا التأخر والاحتياج. و من هنا نعرف:

انه بناءً على اصالة الوجود اذا قصرنا النظر على حقيقة الوجود وجدنا الغنى والأولية، و بعبارة اخرى، فان حقيقة الوجود تساوي الوجود الذاتي. او نقول ــ بتعبير يرتضيه هيجل ــ ان الوجه المعقول لحقيقة الوجود هو الاستغناء عن العلة. اما الاحتياج لعلة ــ بتعبيرنا ــ فهو حاصل من اعتبار اضافي على حقيقة الوجود وهو ذلك التأخر وتلك المحدودية، أي ان الاحتياج للعلة هو عين تأخر مرتبة الوجود عن حقيقة الوجود فيكون الاحتياج للعلة وجها غير معقول للوجود ــ بتعبير هيجل ــ.

وهذا هو معنى مايقال: من ان الصديقين اذ ينظرون الى حقيقة الوجود و يركزون على الوجود بقطع النظر عن اي قيد او اضافة فان اول امر يكتشفونه هو ذات «واجب الوجود» و «العلة الاولى» ثم يمضون ليعرفوا ــ عبر معرفة ذات واجب الوجود ــ الآثار والمعلولات له والتي هي ليست وجودا محضا بل وجودات محدودة توائم العدم. وهذا هو معنى القول بانه لا يكون اي شيء واسطة لا ثبات ذات الله ــ في مثل هذا المنطق ــ فذات الله نفسها شاهدة على وجودها «شهدالله أنه لاإله إلاّ هو والملائكة وأولو العلم».

ومن هنا يقول الشاعر الفارسي

آفتاب آمد دليل آفتاب　　گردليلت بايدازوى رخ متاب
سايه گرازوى نشانى مى دهد　　شمس هردم نورجانى مى دهد

و يقصد انه: انما تقوم الشمس دليلا على الشمس، فان اردت دليلا عليها فانك لن تجد خيرا منها دليلاً عليها... واذا امكن ان يكون الظل شاهدا على الشمس فان الشمس نفسها في كل لحظة تملأ الكون نورا و روحا.

ومن هنا يعلم سخف قول من قال: بان فرض العلة الاولى يستلزم التناقض لانه يستلزم ان يكون شيء ما مؤسسا و بانيا لنفسه وان يكون موجودا قبل نفسه هو.

وكذلك قول من قال: لنفرض اننا اثبتنا بالدليل ان العلة الاولى هي التي خلقت كل الاشياء ولكن يبقى سؤال بلا جواب وهو: اذن من الذي اوجد العلة الاولى؟ وهكذا تكون العلة الاولى استثناءً بلادليل.

توضيح العالم بالدليل لا العلة:

اعتقد هيجل ان توضيح العالم عن طريق العلة الاولى ــ سواء تصورنا ان هذه العلة هي الذهن أو المادة او الله ــ امر غير ممكن، ذلك أن نفس العلة الاولى غير قابلة للتوضيح فيجب ــ اذن ــ أن نبحث عن طريقة أخرى لتوضيح العالم.

انه قال: يجب ان نعرف معنى التوضيح اولا:

اننا ــ عادة ــ عندما نقول ان امرا معينا قد وضح لنا فانما نقصد ان علته قد انكشفت، واذا لم نستطع ان نعين تلك العلة قلنا ان ذلك الامر ظل دون توضيح وتبيين.

الا أنه من غير المستطاع توضيح الكائنات بهذا الاسلوب فاذا فرض ان للكائنات علة فان تلك العلة اماهي بنفسها معلولة لعلة سابقة او لا؟ واما ان تسير سلسلة العلل الى اللانهاية او يمكن الوصول الى علة العلل او العلة الاولى التي لا تكون بدورها معلولة لاي علة سابقة.

فاذا كانت هذه السلسلة غير متناهية فان الحصول على توضيح غائي و نهائي يعود غير ممكن، كما انه لو كانت هناك علة اولى في البين فان هذه العلة الاولى بنفسها أمر غير قابل للتوضيح... ولا ريب في ان توضيح الكائنات بمعونة شيء هو بنفسه سر غائي لا يستطيع ان يحل لنا أية مشكلة.[1]

وتابع هيجل قوله: ان مبدأ العلية ليس عاجزا عن توضيح الكائنات فحسب بل انه يعجز عن توضيح الامور الجزئية ايضا.

ان توضيح شيء ما عبارة عن بيان العلاقة المنطقية بينه و بين شيء آخر ومتى ما استنتج (شيء) من (شيء) آخر بشكل منطقي فانه يكون قد توضح

---

(١) «فلسفة هيگل» اي فلسفة هيجل تأليف استيس ــ ترجمة الدكتور حميد عنايت (الى الفارسية) صفحة ٦٨.

بوساطة هذا (الشيء الآخر).

فمثلا عندما نعلم ان زاوية (الف) تساوي زاوية (ب) و زاوية (ب) تساوي زاوية (ج) فانا نستنتج بشكل منطقي ان زاوية (الف) تساوي زاوية (ج) و ان الذهن يدرك هذه النتيجة بالضرورة وانها لا يمكن ان تكون غير ذلك ... اي انه يستحيل و يمتنع ان تكون غير ذلك... وهكذا تتوضح مسألة مساواة زاوية (الف) لزواية (ج) بمعونة المقدمتين.

وتانك المقدمتان هما دليل مساواة زاوية (الف) لزاوية (ج) لاعلة لها.

اما العلية فلا توضح شيئا. ان العلية انما توضح (قضية وجودية) لا (قضية ضرورية) ذلك ان العلية انما نحصل عليها من خلال التجربة لا من (الاستنتاج العقلي).

اننا ندرك بالتجربة ان الماء يتبخر بالحرارة و يتجمد بالبرودة ومن هنا نقول: ان الحرارة هي علة التبخر، والبرودة هي علة الانجماد، ولكن ذهننا سوف لن يحكم مطلقا بان الامر هو كذلك ضرورة و بشكل منطقي. فلنفترض اننا عرفنا بالتجربة عكس ذلك اي ان الماء راح ينجمد دائما مع الحرارة، و يتبخر مع البرودة فان الامر لا يختلف لدى الذهن، ولذا فان هذا الفرض من وجهة نظر الذهن ليس امرا محالا وممتنعا. وهذا بخلاف فرض عدم مساواة زاوية (الف) لزاوية (ج) في المثال الماضي وهو فرض لأمر محال وممتنع. ان العلية توضح لزوم كون ماهو المعلول معلولا، و انه يجب ان يكون كذلك بشكل منطقي، وان ما هو العلة يجب ان يكون بشكل منطقي علة. و عليه فيجب ان نوضح العالم عن طريق (الدليل) لا عن طريق (العلة). والفرق بين (الدليل) و (العلة) هو ان العلة شيء (منفرد) اي انها وجود مستقل عن معلوله وذلك خلافا للدليل فانه لا يشكل وجودا (منفردا) و مستقلا عن المدلول.

فمساواة زاوية (الف) لزواية (ب) و مساواة زاوية (ب) لزواية (ج) تشكلان دليلا لمساواة زاوية (الف) لزاوية (ج) ولكن ليس لهذا الدليل في الخارج وجود مستقل منفصل عن مدلوله نظير امتلاك العلل وجودات مستقلة عن معلولاتها.

وحدة الذهن والخارج:

ثم يتناول هيجل مبدأ آخر يعبر عنه بمبدأ (وحدة المعرفة والوجود) او مبدأ (وحدة الذهن والعين) او مبدأ (وحدة العقل والخارج).

ولقد سعى ليحطم حاجز الاختلاف بين الذهن والخارج... انه يرى «ان الذهن والعين (الخارج) ليسا حقيقتين مستقلتين ومختلفتين عن بعضهما بمعنى أنهما ليسا شبيهين بشيئين متفاوتين تماما يقوم كل منهما في قبال الآخر بل هما معا شيء واحد. ذلك لانهما اسلوبان مختلفان لحقيقة واحدة.. اما حكمة الاعتقاد بهذا الحكم وسره فتكمن في اننا لو لم نقبل هذا الموضوع فان مسألة امكان المعرفة تبقى غير ممكنة القبول ـ ظاهرا ـ (!)»[1]

ومن هذين المبدأين: اي مبدأ ان الدليل يستطيع أن يوضح العالم لا (العلة) ومبدأ وحدة المعرفة والوجود (وحدة العلم والمعلوم) يبدأ فلسفته من هذين المبدأين، و بالخصوص يبدأ من اول دليل وهو (الوجود) بزعمه و يستنتج من (الوجود) (العدم) و يصل بالتالي من خلال ذلك الى (الصيرورة) وهو مفهوم الحركة وهكذا يواصل ديالكتيكه.

والواقع اننا لانستطيع ـ هنا ـ ان نعمد الى نقد فلسفة هيجل ونعرض الى الجذور الرئيسة لأخطائه على ضوء المعايير الفلسفية الاسلامية اذ ان لذلك حديثا ممتعا مطولا. ولكننا نكتفي هنا بان نشير الى انه بناء على فلسفة (اصالة الوجود) وبملاحظة البرهان الخاص (للصديقين) تذوب هذه الهوة التي افترضها هيجل بين (العلة) و (الدليل) و (الله الثبوتي) و (الله الا ثباتي).

ان العلة الاولى بناء على هذه الفلسفة غنية لاتحتاج الى علة، و واضحة بنفسها دون الحاجة الى دليل... انها علة كل الاشياء ودليلها و موضحها في نفس الحين.

وكذلك فانه ليست هنا اية ضرورة لحل مسألة المعرفة لمبدأ وحدة المعرفة والوجود ـ كما افترض ذلك هيجل ـ.

ذلك ان لهذه المسألة ـ وهي من اعقد المسائل الفلسفية ـ اسلوب حل

---

(١) نفس المصدر السابق ص٩٧.

آخر.

و نحن نرجئ توضيح هذين الموضوعين الى محل آخر.

لقد أوضحنا أنه بناء على (أصالة الوجود) يكون هذا السؤال بلا معنى مطلقا، الا اننا نقول هنا انه على اساس من الاصالة الماهية لا معنى لهذا التساؤل، إلّا اذا الزمنا بان نفترض ان لواجب الوجود ــ مثله مثل سائر الاشياء ــ ماهية و وجودا عارضا عليها. ولاملزم مطلقا لمثل هذا الفرض بل نحن ملزمون بفرض خلاف ذلك... بمعنى ان الضرورة التي دعتنا ــ بحكم امتناع التسلسل ــ لان نقبل العلة الاولى التي هي واجبة الوجود، وضرورة امتناع ان يكون واجب الوجود حقيقة مركبة من الماهية والوجود، هاتان الضرورتان تفرضان علينا ان نحكم بانه وجود محض و «آنيّة صرفة» فينتفي مجال السؤال طبعا.

وهذا الاستدلال تام ايضا ــ بناءً على اصالة الماهية وقد سلكه امثال ابن سينا. نعم. إذا بقي سؤال فهو من جانب آخر وهو انه اذا كانت حقيقة واجب الوجود:الوجود الخالص، فما هي حقيقة سائر الاشياء؟؟ هل حقيقة سائر الاشياء ماهياتها اما الوجود فيها فأمر اعتباري وعند ذلك يكون العالم ذا حقيقتين؟ أو حقيقة سائر الاشياء هي نصيبها من الوجود؟

ان الجواب الصحيح على هذا التساؤل هو ان نختار الشق الثاني. وهذا هو القول بـ(اصالة الوجود).

وطبيعي ان نلتفت الى هذه النكتة وهي ان امثال ابن سينا لم يكونوا لينكروا اصالة الوجود... فلم تكن آنذاك قد طرحت مسألة اصالة الوجود و اصالة الماهية بين الفلاسفة وغيرهم.

ولذا فسؤالنا الذي تساءلنا به حول بيان ابن سينا كان سؤالا لم يطرح آنذاك لااشكالا على بيانه. وعلى اي حال فبقطع النظر عن اصالة الوجود فان اشكال امثال كانت وهيجل و سبنسر ليس صحيحا.

ولننتقل الى موضوع (ملاك الاحتياج للعلة) فنحاول توضيحه:

سرالاحتياج للعلة:

يعتبر قانون العلية ورابطة السببية والمسببية بين الاشياء من أوضح المعارف البشرية وأشدها جزما، فارتباط المعلول بالعلة ليس أمراً صوريا و ظاهريا بل هو عميق في وجود المعلول و واقعه، بمعنى ان المعلول بتمام واقعه يرتبط بالعلة بحيث انه لولا واقع العلة لكان تحقق واقع المعلول محالا.

وقد بنيت العلوم البشرية على اساس من هذا القانون، وقد أثبتنا في محله ان الفرار من هذا المبدأ يساوي نفي أي نظام في الوجود ورفض أي قانون علمي او فلسفي او منطقي اورياضي ولذا فلانحتاج لأن نبحث هنا اكثر من هذا حوله.

وقد طرح الفلاسفة الاسلاميون في هذا المجال مسألة[1] (مقدمةً من جهة على مبدأالعلية) وهي انه ما هو ملاك الاحتياج للعلة وسره؟ وعليه فينطرح سؤالان في كل مورد، فمثلا في مورد علية (أ) لـ (ب) انه ان وجد (أ) وجدت (ب) وان لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعا، فوجود (أ) نفسه يشكل جوابا على سؤالين هما:

الاول: لماذا وجدت (ب)؟ وجوابه ان وجود (أ) اقتضى وجود (ب) وان لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعا، فوجود (أ) نفسه يشكل جوابا على السؤال الاول، فاذا فرضنا ان بيتا تهدم في اثناء جريان السيل وسئلنا لماذا تهدم البيت؟ أجبنا: لمجيء السيل.

الثاني: لماذا كانت (ب) محتاجة لـ (أ) ولا يمكن ان توجد بدونه؟ ولماذا لم تكن (ب) مستغنية عن (أ)؟ ومن البديهي أنه لايجاب على هذا السؤال بأن وجود (أ) هوالذي اقتضى ذلك وانما يجب البحث عن جواب آخر.

وهنا نقول: ان جواب السؤال الاول يمكن ان يجيب عنه العلم الذي هو حصيلة تجارب و ملاحظات بشرية، ذلك لأن وظيفة العلم هي كشف روابط

---

(١) هذا التساؤل طرح اول ما طرح من قبل الفلاسفة الاسلاميين وكان ككثيرمن المسائل الاخرىٰ نتيجة لمناقشات واعتراضات من قبل المتكلمين عليهم والحقيقة أن للمتكلمين من هذه الزاوية الحق الكبير على الفلسفة لأنهم بهذه الاشكالات دفعوا الفلسفة لان تطرح بحوثا خاصة يبحث حولها بعمق ودقة مما أثروا معه الفكر الفلسفي.

العلية والمعلولية بين الاشياء[1].

فاذا سئلنا عن علة (ب) أجبنا ــ مستعينين بالعلوم ــ علة باء هي ألف. اما موضوع لماذا كانت باء محتاجة لألف؟ ولماذا لم تكن مستقلة ومستغنية عن ألف وأي علة أخرى؟ فانه خارج عن نطاق العلوم، ولا يمكن الجواب عليه بالاستعانة بالتجربة والملاحظة والتجزئة والتركيب والادوات المختبرية وهنا يبدو لنا ان الدور الرئيسي هو للتحليلات الفلسفية والحسابات العقلية الدقيقة، ذلك لان مورد السؤال ليس ظاهرة عينية حسية، فان احتياج المعلول للعلة ــ في نفس الوقت الذي هو فيه حقيقة لا تقبل الانكار ــ ليس ظاهرة منفصلة عن العلة والمعلول، فليس في الخارج ظواهر ثلاث، العلة والمعلول واحتياج المعلول للعلّة. ولهذا بالضبط فان العلم عاجز عن الاجابة لان عمله هو في مجال معرفة الظواهر العينية في حين نرى الفلسفة ــ وهي قادرة على كشف هذه الروابط والنفوذ الى عمق الحقائق ــ هي المسؤول الوحيد عن الاجابة عن مثل هذه التساؤلات.

ومن وجهة نظر الفلسفة فان الامر لا يكمن في انه مادمنا لم نر (ب) توجد بدون (الف) فان باء اذن محتاجة لألف وهكذا كل معلول آخر بالنسبة لعلته، وانما ترى الفلسفة ان المعلول يستحيل ان لا يكون معلولا و يكون مستقلا عن علته، فتعلق المعلول و ارتباطه لاينفك عن واقع المعلول بل هو عين واقعه. ومن هنا ــ و بلا التفات لمعلولية خصوص باء لألف ــ طرحت الفلسفة مسألة كلية: وهي انه أين يكمن سر الارتباطات العلية والمعلولية والاحتياجات القطعية العلية والمعلولية؟ وهل ان الاشياء محتاجة للعلة لأنها (أشياء) و (موجودات) اي ان الشيئية والموجودية لا تشكل ملاك التعلق والاحتياج واذا كان البناء على ان يكون مجرد الشيئية والموجودية ملاكا لشيء فيجب ــ على القاعدة ــ أن يكونا ملاكا لعدم الاحتياج وعدم التعلق لاملاكاً للاحتياج والتعلق، وان الذي يناسب أن يكون ملاكا للاحتياج والتعلق هو النقص في الشيئية والموجودية لا الكمال في الموجودية

---

(١) واضح ان البيان المذكور اعلاه مبني على نوع من التسامح، فان العلم نفسه عاجز عن اثبات رابطة العلية والمعلولية اي اثبات احتياج المعلول للعلة، فاقصى مايمكن ان يثبت في المجال العلمي هو اثبات التقارن او التوالي بين الظواهر وقد اوضحنا هذا المعنى في حواشي الجزء الثاني من (اصول الفلسفة) بشكل تام.

والشيئية؟

ولم يفترض أي من الفلاسفة او المتكلمين الاسلاميين الذين طرحوا هذا البحث ان صرف الشيئية والموجودية هي ملاك الاحتياج والتعلق حيث يكون لازم ذلك وجوب أن يكون الموجود متعلقا من جهة كونه موجودا و انما اعتبروا أن من المقطوع به ان حيثية الاشياء وجهاتها الاخرى التي تعود الى جوانب النقص والعدم يجب أن يكمن فيها سر الاحتياج للعلة، وقد أبديت في هذا المجال نظريات ثلاث هي:

الاولى: نظرية المتكلمين: وقد رأى المتكلمون ان ملاك احتياج المعاليل للعلل وعدم استقلالها هو (الحدوث) أي سبقها بالعدم في حين يكون ملاك الغنى وعدم احتياج الشيء للعلة هو (القدم) و كون الشيء (دائميا)... فقد قال هؤلاء انه اذا كان موجودٌ ما مسبوقا بالعدم، وكان عدمه يسبق وجوده و بعبارة أخرى كان معدوما في زمان و موجودا في زمان بعده فمثل هذا الموجود ــ لانه كان معدوما ثم وجد ــ محتاج للعلة التي توجده و يكون وجوده وجودا مرتبطا بالغير، اما لو فرض ان موجوداً ما كان موجوداً دائما ولم يكن معدوماً في زمن ما فان مثل هذا الموجود مستقل مستغن عن العلة ولا يرتبط أي ارتباط بغيره.

وهكذا صرح المتكلمون أن معنى علية شيء لشيء أساسا مثلاً معنى علية ألف لباء هو ان ألفاً نقلت باءً من العدم الى الوجود وهذا انما يتصور في حالة كون باء مسبوقة بالعدم أما اذا فرض ان باء كانت موجودة دائما، ولم تكن معدومة في أي زمان فلا معنى لعلية ألف لها.

فهم في الحقيقة يرون ان النقص الذي صار منشأ لاحتياج الاشياء وارتباطها وتعلقها بغيرها هو العدم السابق أي العدم المقدم على الوجود زمانا، في حين رأوا ان منشأ الاستغناء والاستقلال عن الغير هو القدم وعدم وجود «سوء سابقة» عدمية وعليه فمن وجهة نظرهم يكون الموجود اما ناقصا ومحتاجا وحادثا و مرتبطا بالغير او كاملاً ومستغنيا وقديما ومستقلا عن الغير.

الثانية: نظرية قدماء الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا حتى عصر صدر المتألهين. وقد أورد هؤلاء على نظرية المتكلمين ــ التي تجعل الحدوث والعدم السابق ملاك النقص والاحتياج والارتباط بالغير ــ اشكالات أساسية لامجال هنا لذكرها، اما نظريتهم هم فقد قالوا: «صحيح ان كل حادثة تحتاج للعلة ولكن

ملاك الاحتياج في الحادث ليس حدوثه وانما هوأمر آخر، كما انه ليس (القدم) ــ بأي وجه ــ ملاك الكمال وعدم الاحتياج والاستغناء والاستقلال».

وانما ادعوا ان ملاك النقص والكمال والاحتياج والغنى في الاشياء يجب أن يكمن في مرتبة ذاتها و ماهياتها لافي سبقها بالعدم وهو مايسمى (بالحدوث)، ولا في أزلية الوجود الذي يدعى (القدم).

فان الاشياء في مرتبة الذات ومن حيث الوجود على نحوين، او انها تفرض على نحوين:

النحو الاول: ماكان الوجود عين ذاته. أي ليس له ماهية غير الوجود و بعبارة أُخرى: فان ماهيته ووجوده شيء واحد.

النحو الثاني: ماكانت ذات الشيء أمراً غير الوجود والعدم.

ونُسمّي النوع الاول: واجب الوجود والنوع الثاني: ممكن الوجود. ولما كان واجب الوجود عين الوجود ولامعنى لان يخلو الشيء من نفسه بل محال أن لايوجد وهو عين الوجود، لماكان كذلك فهو غني عن العلة اذ العلية عبارة عن أن تمنح العلة الوجود لذات المعلول فاذا كانت ذات الشيء عين الوجود وليس فيها ــ من هذا الجانب ــ خلأ مطلقا فلا احتياج له للعلة. اما ممكن الوجود فانه نظراً لعدم كونه عين الوجود ولا عين العدم فهو متساوي النسبة اليهما ولا يقتضي احدهما فلديه خلأ بالنسبة لهما، ونظراً لذلك يحتاج الى شيء آخر يملأ ذلك الخلأ وهو العلة، فوجود العلة يملأ ذلك الخلأ في الوجود و يصبحُ ممكنُ الوجود بالذات واجبَ الوجود بالغير، في حين يملأ عدم العلة الخلأ الحاصل من جانب العدم و يعود ممكنُ الوجود بالذات ممتنعَ الوجود بالغير.

وقد أسمى الفلاسفة هذا الخلأ باسم (الامكان الذاتي) وهم يقولون: ان ملاك احتياج الاشياء للعلة هو (الامكان الذاتي) كما انهم يسمون ذلك (الملء) الوجودي باسم (الوجود الذاتي).

فالحقيقة هي ان ذلك النقص الذاتي الذي يجعل الموجودات ــ في نظر الفلاسفة ــ محتاجة وناقصة ومتعلقة بالغير هو (الخلأ الذاتي)، وان ذلك الكمال الذاتي الذي هو منشأ كمال الموجودات والذي يجعلها غنية عن الارتباط بالغير هو (الامتلاء الذاتي) اي كون الذات عين الوجود.

وعليه ولما كان ملاك الاحتياج هوالخلأ الذاتي لاالسابقة العدمية فلو فرضنا وجود موجود قديم في العالم بحيث لم يأت زمان كان فيه معدوما ولم يكن يتطرق اليه عدم زماني ولكنه كان ممكن الوجود فان مثل هذا الموجود معلول و مخلوق و مرتبط بالغير و ان كان أزليا و أبديا.و يعتقد الفلاسفة بوجود مثل هذه الموجودات و يدعونها (العقول القاهرة).

الثالثة: نظرية صدرالمتألهين و مدرسته.

فصدر المتألهين يقبل ان كل حادث محتاج، و يقبل ان كل ممكن الوجود محتاج للعلة، و يرى ان اشكالات الفلاسفة على المتكلمين اشكالات واردة، كما انه يقبل رأي الفلاسفة في انه لامانع من كون موجود ما قديما زمانيا و دائم الوجود اي أزليا وأبديا و وجوده ــ في نفس الوقت ــ مرتبط مخلوق و معلول، كما ارتضى رأي الفلاسفة في ان ملاك الاحتياج والارتباط يجب ان يبحث عنه في داخل الاشياء لافي العدم السابق. ولكنه أثبت من جهة أخرى انه كما ان الحدوث لايمكنه ان يشكل ملاك الاحتياج فان الامكان الذاتي و بتعبيرنا (الخلاء الذاتي) لايمكنه ايضا ان يكون ذلك الملاك ، و ذلك لأن الامكان الذاتي من أحكام الماهية، فالماهية هي التي يقال انها في مرتبة ذاتها متساوية النسبة الى العدم والوجود معا وانها جوفاء وخالية في داخلها ويجب أن يكون هناك غيرٌ يملأ هذا الفراغ...

ولكن لما كانت الماهية أمرا اعتباريا لا واقعيا؛ لذا فهي خارجة من نطاق الاحتياج وعدم العلية والمعلولية والتأثير والتأثر بل من حريم الموجودية والمعدومية، فلا يستطيع (الامكان الماهوي) أن يكون السر الاصلي للاحتياج للعلة، فكل هذه الامور أي الموجودية والمعدومية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه يمكن ان تنسب للماهية ولكن بالمجاز والعرض أي تنسب اليها بتبع الوجود الذي تنتزع منه الماهية وتعتبر، فالاساس الاصيل للاحتياج الحقيقي يجب أن يكون في نفس الوجود.

وقد كان صدرالمتألهين قد أثبت أصالة الوجود وأثبت معها التشكيك والمراتب في الوجود أي أثبت ان الوجودَ حقيقةٌ لها مراتب. وعليه فكما ان الغنى ليس خارجا عن حقيقة الوجود، فكذلك الاحتياج، وكما ان الكمال ليس خارجا

عن حقيقة الوجود فان النقص كذلك. فحقيقة الوجود هي التي تقبل في داخلها النقص والفقر، والاحتياج وعدمه، والشدة والضعف،والوجوب والامكان واللامحدودية والمحدودية، بل هي عين كل هذه الامور.

وما هو الواقع ان حقيقة الوجود بما هو وجود وفي مرتبة ذاته مساوٍ للكمال والاستغناء وعدم الاحتياج والشدة والوجوب واللامحدودية. اما النقص والفقر والاحتياج والامكان وأمثال ذلك فهي تنبع من التأخر عن مرتبة الذات و من المعلولية التي تلازم النقص.

وهكذا فان صدرالمتألهين يرى ان مسألةَ الخلو الذاتي للماهية عن الوجود والاحتياج لشيء آخر يملأ ذلك الخلو مسألة صحيحة ولكن على أساس اصالة الماهية لاعلى أساس اصالة الوجود. فان نسبة الاحتياج والخلو الذاتي للماهية، وان هناك شيئا آخر باسم العلة يملأ الخلو الذاتي لها نسبة تسامحية فلسفية، اذ ان العلية والمعلولية والاحتياج وعدمه كلها من شؤون ماهو عين الواقع اي الوجود، فسر احتياج وجود لوجود آخر هو القصور الذاتي والمحدودية الذاتية لذلك الوجود.

وعلى أساس من نظرية صدرالمتألهين ــ وخلافا لنظرية المتكلمين وجمهور الفلاسفة ــ فان الاحتياج والمحتاج وملاك الاحتياج ليست أمورا منفصلة فهي جميعا شيء واحد، فان بعض مراتب الوجود بحكم قصورها الذاتي و تأخرها الذاتي عن المنبع الاصلي للوجود هذا البعض هو عين الاحتياج لمرتبة أخرى من الوجود.

ولما كان صدرالمتألهين قد طرح مسألة (ملاك الاحتياج للعلة) بالنحو الكلاسيكي فقد اتبع أسلوب أمثال ابن سينا في ذلك، ولكنه في مكان آخر يبين نظره في هذه المسألة بما يشكل نتيجة حتمية للاصول التي أسسها والتي لايمكن أن تكون غير ذلك، ولما كان الملاصدرا قد طرح المسألة وفق الاسلوب القديم فقد ظن المتأخرون واتباع مدرسته ــ مثل المرحوم السبزواري ــ ان صدرالمتالهين ليست له نظرية مستقلة. في حين اننا بينا هذا الامر ــ ولأول مرة ــ في حواشي (أصول الفلسفة) مما يفتح السبيل لاستفادة الآخرين من ذلك.

وعلى أي حال: فان المسلَّم به ــ بناء على أساس كل هذه النظريات ــ ان سر الاحتياج للعلة ليس مجرد كونها (أشياء) او (موجودة) وان الاشياء ليست محتاجة للعلة لأنها موجودة، كلا فان الموجودية بدلا من أن تكون دليلا على

الاحتياج صارت دليلاً على الغنى والاستقلال.

وهكذا تبين من مجموع ماقلناه أمران:

ألف ــ ان مانقوله احيانا من (ان كل شيء أو كل موجود يحتاج للعلة) أمر غير صحيح بل هو غلط فظيع، فالتعبير الصحيح هو ان (كل ناقص يحتاج الى علة) وقد رأينا أن مذاهب مختلفة بحثت هذا الموضوع واختلفت أنظارها حول ملاك الاحتياج للعلة ولكن القدر المسلم به هو ان كل ناقص يحتاج للعلة لا كل شيء سواء كان ناقصا او كاملا.

باء ــ توضح ــ عبر هذا ــ تصورنا عن (العلة الاولى).

وعلمنا ان (العلة الاولى) التي هي الذات القديمة الكاملة الواجبة الوجود واللامتناهية، انما كانت علة اولى لأن الوجود عين ذاتها، وهي الوجود الكامل لا الناقص، والوجود اللامحدود لا المحدود ليوجد فيها منشأ و ملاك للاحتياج للعلة فليس معنى العلة الاولى هو انها علة نفسها ومبدعة نفسها و مؤسسة لها، كما انه ليس معناها انها لاتختلف عن الاشياء الاخرى من حيث الاحتياج للعلة ولكنها خرجت عن قانون العلة بمقتضى استثناء معين.

ويمكن هنا ان يحصل سؤال آخر لدى بعض الافراد الذين لا تمرس لهم في مثل هذه المسائل وهو انه: صحيح ان العلة الاولى غنية و غير محتاجة لأيّ تعلق لانها قديمة و كاملة ولا محدودة و واجبة الوجود، وان سائر الاشياء محتاجة و متعلقة لانها ليست كذلك ولكن لماذا كانت العلة الاولى علة اولى؟ بمعنى انه لماذا كانت هي بالخصوص قديمة و كاملة ولا محدودة من بين جميع الموجودات؟ ولماذا لم تكن حادثة وناقصة؟ ولماذا لم يحز موجود آخر من الموجودات التي هي الآن ناقصة و محتاجة مقام واجب الوجود؟

ولكن بملاحظة ماتقدم يتضح جواب هذا التساؤل فقد فرض في هذا التساؤل انه كان من الممكن ان لايكون واجبُ الوجود واجبَ الوجود وتدخلت علة وجعلته واجب الوجود لاممكن الوجود، وكان من الممكن ان لايكون ممكن الوجود ممكن الوجود، ولكن على أثر تدخل علة خاصة صار ممكن الوجود و بتعبير آخر انه كان من الممكن ان يكون وجود كامل الذات اللامحدود وجوداً ناقصا محدودا، وان يكون وجود الناقص والمحدود، كامل الذات لا محدودا ولكن تدخل

عامل وجعل هذا كامل الذات لامحدوداً وجعل ذلك ناقص الذات محدوداً.

ولكن المتسائل غير ملتفت الى ان مرتبة أيّ موجود هي نفس ذات ذلك الموجود تماما كما ان مرتبة أيّ عدد هي ذات ذلك العدد، وعلى هذا فلو ان موجوداً استغنى عن العلة بحكم الغنى الذاتي و الكمال الذاتي، فانه لايمكن لأيّ علة أن يكون لها أيُّ دخل فيه، ولم توجده أيُّ علة، ولم تجعله أيُّ علةٍ في مرتبته التي هو فيها.

ان سؤال: لماذا صارت العلة الاولى علةً أولىٰ ؟ــ وهو سؤال بقي بلا جواب في الفلسفة الغربية ــ هو سؤال بلامعنى، فان موجودية العلة الاولى عين حقيقتها وعين ذاتها، و كونها علة اولى عين ذاتها وهي من كلتاهاتين الحيثيتين غير محتاجة للعلة.

ان هذا السؤال هو تماما كمالو قلنا: لماذا كان العدد الاول واحدا و ليس اثنين والعدد الثاني اثنين و ليس واحداً ولم يحل محل العدد واحد؟!

وقد بحثنا بشكل أكثر تفصيلا في كتاب (العدل الالٰهي) حول موضوع (ان مرتبة كل موجود هي عين ذاته) و لن نكرر البحث هنا.

وفي ختام هذا المقطع من البحث وجدنا ان من المناسب ان ننقل كلاما لبراتراند رسل الفيلسوف المعاصر و ذلك حول العلة الاولى لنعرف تصوره الفلسفي حول هذه المسألة الغامضة.

فان لرسل كتاباً صغيرا باسم «لماذا لم أكن مسيحيا؟» لايقصر انتقاده فيه على المسيحية بل يوسع من نطاقه ليشمل أساسا كل الافكار الدينية عموما وفكرة الالوهية بالخصوص والتي يقبلها بعض غير المعتقدين بالدين ايضا.

ومن جملة الاشكالات ــ في هذا الكتاب ــ نجده يشكل على (برهان العلة الاولى)... ولأجل أن نعرف كيف تصور رسل هذه المسائل في ذهنه ننقل شيئا من أقواله... انه يقول:

«ان اساس هذا البرهان عبارة عن ان كل ماتراه في هذا الكون له علة واذا تتبعنا سلسلة العلل فسوف نصل بالنهاية الى علة أولى وهذه العلة الاولى نسميها علة العلل أوالله».

ومن ثم يبدأ بنقده كمايلي:

«لم أكن إبان شبابي لأفكر في هذه المسائل بعمق، و كنت أقبل برهان علة العلل الى مدة من الزمن مديدة، الى ان طالعتني جلة من كتاب كنت اتصفحه ــ وانا في الثامنة عشرة ــ وهو كتاب (الا توبيوغرافية) لجان ستيوارت ميل.. و كانت هذه الجملة تقول: (كان أبي يقول: إن سؤال: من الذي خلقني؟ لاجواب له لانه ينطرح سؤال آخر بعده مباشرة وهو: من الذي خلق الله؟)

وهكذا وضحت لي هذه الجملة ــ على بساطتها ــ كذب برهان علة العلل ومازلت اراه كاذبا... فاذا كانت العلة ضرورية لكل شيء فهي ضرورية لله ايضا. واذا أمكن لشيء ان يوجد بلاعلة فان هذا الشيء يمكن ان يكون هوالله اوالعالم. وسخف هذا البرهان انما هو لهذه الجهة بالخصوص».

ولكن كلامنا الذي مروضح سخف كلام رسل هذا. فليس الكلام انه هل يجب ان يكون لكل شيء علة أو أنه استثناء استطاع موجود ما ان يوجد بلاعلة؟ واذا امكن ان يوجد وجود مابدون علة فما الفرق بين ان يكون هوالله اوالعالم؟

وانما نقطة التركيز في الكلام هي ان كل شيء وكل موجود ــ من زاوية كونه شيئا وله بنوع ما وجود ــ ليس فيه ملاك الاحتياج للعلة ولاملاك عدم الاحتياج ليقال ماالفرق بين الاشياء من هذه الجهة، الا انه يوجد بين الاشياء والموجودات موجود هو صرف الوجود، وهوالكمال المطلق، و كل كمال منه واليه، ولان وجوده عين ذاته فهو غير محتاج للعلة ــ خلافا للاشياء التي لها وجود مستعار من الغير ــ فان مثل هذا الموجود لايفتقد الوجود ولاكمالات الوجود ليطلبها و يسعى نحوها، بل لايمكن ان يفقدها مطلقا.

ومن جانب آخر فانا نعيش في عالم كل شيء فيه له جهة موقتة، و كل شيء يسعى باحثا عن شيء آخر لايملكه، و كل شيء يفقد مالديه في وقت وآخر، نعيش في عالم كل شيء فيه في معرض الزوال والفناء والتغير، وتبدو علائم الفقر والحاجة والاستعارة والاعتماد في ناصية كل شيء وجزء من اجزاء هذا العالم فلايمكن اذن ان يكون هذا العالم علة اولى و واجب الوجود، وهذا هو الاستدلال الابراهيمي الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى «وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين ٭ فلماجن عليه الليل رأى

كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين ٭ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ٭ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما أفلت قال: يا قوم إني بريء مما تشركون ٭ اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا وما أنا من المشركين»[1].

وخلاصة الاستدلال هي انه يجد نفسه ــ وفق فطرته وبحكم البديهة العقلية ــ مربوبا و مقهورا، فهو اذن في بحث دائب عن ربه و قاهره، واول مايلفت نظره، الكوكب. ثم القمر، ثم الشمس ولكن بنظرة وملاحظة بسيطة يدرك آثار المربوبية والمقهورية فيها ايضا وهي اشد الموجودات اشراقا وكان اهل عصر ابراهيم يعتبرونها مدبّرة و مديرة لهذا العالم، نعم يرى فيها وفي غيرها علائم المخلوقية والمربوبية... وهنا يتجه بقلبه وعقله نحو القدرة القاهرة التي هي (الرب المطلق) و (القاهر المطلق) الذي لاأثر فيه للمربوبية والمقهورية والحدوث والفناء والفقر. فهو يتعرف عن طريق انواع الفقر والفناء والحدوث والزوال والمربوبية والمقهورية، على وجود ذلك القاهر الكامل.

---

(١) الانعام: ٧٥ــ٧٩.

التوحيد والتكامل

و من جملة المسائل التي كان لها تأثير كبير ــ في نظري ــ في ايجاد الدوافع نحو المادية مسألة توهم التضاد والتنافي بين «مبدأ الخلقة» من جهة و «مبدأ الترانفوميسم» أي «مبدأ التكامل، و خصوصا تكامل الاحياء» من جهة اخرى. و بعبارة اخرى توهم ان (الخلقة) مساوية مع كون الوجود آنيا ودفعيا وان التكامل مساوق لعدم وجود خالق للاشياء.

وما يعرضه لنا التاريخ هو ان الغرب بالخصوص كانت فيه بعض الافكار القائلة بان كون العالم قد اوجده الله يستلزم ان تكون جميع الاشياء ثابتة و بنمط واحد ابدا، فلايحدث اي تغيير في الكائنات وخصوصا في اصول الكائنات اي (الانواع) فالتكامل اذن غير ممكن. وخصوصا التكامل الذاتي اي التكامل المستلزم لتغير ماهية الشيء و نوعيته...

في حين أن المشاهد انه كلما تقدمت المسيرة العلمية وتوسعت ابعادها تثبت و تتبرهن مسألة التكامل في الاشياء ــ وخصوصا الاحياء ــ و انها تقطع خطا متصاعدا متكاملا. وعليه فان العلوم ــ وبالاخص علوم الحياة ــ تخطو في الاتجاه المعاكس للالٰهية.

وكما نعلم فان نظريات «لامارك» و «دارون» ــ وخصوصا دارون ــ قد اثارت ضجة كبرى في اوربا. فقد عرضت نظريات «دارون» على انها نظريات الحادية مئة بالمئة في نفس الوقت الذي كان فيه دارون نفسه شخصا

معتقدا بالله والدين ويقال انه كان يضم الكتاب المقدس الى صدره اثناء الاحتضار وقد أكد هو ايمانه مرات عديدة.

وهنا يمكن ان يقال: ان الترانفوميسم بشكل عام (والدارو ينية بشكل خاص و خصوصا فرضية دارو ين حول ان اصل الانسان من القرد وان كانت هذا الفرضية قد ردت بعد ذلك) انما اعتبرت الحادية لانها تخالف ماجاء في الكتب الدينية المقدسة، فان الكتاب الديني عموما يؤكد ان خلق الانسان بدأ من انسان اول اسمه (آدم) و يظهر منها ان (آدم) خلق مباشرة من التراب، ولذا فلم يكن باطلا ان يعرف دارو ين والداروينيون بل و كل انصار التكامل بانهم منكرون لله. اذ لا يمكن خلق التلاؤم بين الاعتقاد بالدين والاعتقاد بمبدأ (التكامل) فلابد ان يختار احد المبدأين و يطرح الآخر.

والجواب هو:

اولا: ان مابينته العلوم في هذا المجال لم يَعْدُ أن يكون مجرد فرضيات تتغير دائما وتبطل وتحل محلها فرضيات اخرى، وعليه فلايمكن ان نعمل ـ على اثر هذه الفرضيات المتغيرة القلقة ـ على رفع اليد عماجاء في كتاب سماوي اذا كان قد بين بشكل صريح لايقبل التوجيه؛ ونجعل تلك الفرضيات المتبدلة دليلا على عدم صحة اصل الدين، و تكون عدم صحة الدين ـ بالتالي ـ دليلا على عدم وجودالله.

ثانيا: فان العلوم قد سارت في اتجاه التأكيد على حصول التغييرات الاساسية في الاحياء، و خصوصا في المراحل التي تتغير فيها النوعية وتتبدل الماهية على نحو الطفرة الفجائية فلم تعد مسألة التغييرات البطيئة جدا واللامحسوسة والمتراكمة مسألة مقبولة... وعندما عاد ممكنا ـ من وجهة نظر العلم ـ ان يطوي الطفل في يومه الاول طريق مئة سنة فما المانع من ان يطوي الموجود في اربعين ليلة طريق مئات الملايين من السنين.

ولنفرض ان ماجاء في الكتب المقدسة يؤكد بصراحة ان آدم خلق مباشرة من التراب و بشكل يبين انه ملازم مع نوع من التأثير في الطبيعة وقدجاء في بعض النصوص الدينية ان طينة آدم عجنت خلال اربعين يوما، فمن يعلم« ان من الممكن ان كل المراحل التي تمر بها الخلية الحية بشكل طبيعي خلال المليادات من السنين حتى تنتهي الى حيوان من نوع الانسان، هذه المراحل طوتها في اربعين

يوما طينة آدم الاول وفقا للشرائط غير العادية التي وفرتها لها يد القدرة الآلهية تماما كما يقال من ان نطفة الانسان في الرحم تطوي خلال تسعة اشهر كل المراحل التي يقال ان الحدود الحيوانية للانسان قد طوتها في خلال مليارادات السنين.

ثالثا: ولنفرض ان ما في هذه العلوم يتجاوز حدود الفرضية و يصبح قطعيا ــ من وجهة نظرها ــ ولنفرض ايضا ان من غير الممكن ان تتوفر الشرائط والظروف الطبيعية التي تمكن المادة من ان تطوي في ايام المراحل التي يجب ان تطويها بأبطأ من ذلك بكثير في شروط اخرى، كما لنفرض ان العلم قطع بأن اجداد الانسان كانوا حيوانات معينة، لنفرض كل هذا فانا نقول: أليست ظواهر النصوص الدينية قابلة للتوجيه؟ اننا اذا جعلنا القرآن الكريم ــ خصوصا ــ محور كلامنا فسوف نجد أنه يبين قصة آدم كنموذج، ولايستفيد من كيفية خلقة آدم العجيبة لاثبات العقيدة الآلهية وانما يركز عليها لبيان المقام المعنوي للانسان و بيان مجموعة من المسائل الاخلاقية. وعليه فمن الممكن تماما لانسان يعتقد بالله والقرآن ان يحتفظ بايمانه هذا وفي نفس الوقت يوجه قصة آدم بتوجيه معين. فلدينا اليوم افراد معتقدون بالله والرسول و القرآن وهؤلاء يفسرون خلقة آدم في القرآن بتفسير ينطبق تمام الانطباق على ما جاء في العلوم الحديثة.

ولم يدّع أحدٌ ان تلك النظريات تخالف الايمان بالقرآن ونحن ــ انفسنا ــ اذ نراجع الكتب التي تضمنت عرض تلك النظريات نجد انها تحوي بعض النكات الملفتة للنظر والتي تستدعي التأمل الفائق وان لم نقتنع بها تماما.

وعلى اي حال فليس من الانصاف حقا ان تجعل امثال هذه الامور ذريعة لانكار القرآن والدين فضلا عن انكار الله.

رابعا: لنفرض ان ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلة للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض انه ثبت علميا ان الانسان له نسب حيواني مما كان يدعو ــ فرضا ــ لانكار الكتب الدينية ولكن لماذا انكارالله؟ فانه يمكن ان توجد اديان اخرى في العالم لا تصرح كما صرحت التوراة بان اصل الانسان هو من التراب مباشرة. ثم ما هي الملازمة بين عدم قبول دين معيّن أو عدم قبول الأديان كلها و بين عدم قبول الله؟ ونحن نجد دائما اناسا كانوا ولايزالون يؤمنون بالله ولكنهم لاينتمون

الى اي دين.

من كلّ ماسبق عُلِمَ: ان فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدأ التكامل لايشكل ذريعة وعذرا للاتجاه نحو المادية. وانما يكمن سرالامر ــ في الحقيقة ــ في ان الماديين الاوربيين تصوروا ان فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الآلهية عقلا و منطقا، سواء كانت منسجمة مع الدين ام لم تكن. لهذا كانوا يؤكدون اننا اذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسألة الايمان بالله.

ولهذا فنحن الآن ندخل في هذا البحث لنعرف انه هل يوجد اي تناف بين المسألتين ــ عقلا ومنطقا ــ ام لاوانما كان قصور المفاهيم الفلسفية في اوربا هوالذي انتج تصور هذا التنافي؟

وعلى اي حال يجب ان نعرف الاسلوب الذي فرض معه الماديون وجود مثل هذا التنافي؟

وهنا نقول إنه يمكن ان نعرض كلامهم بنوعين من العرض:

العرض الأول: انه بظهور نظرية التكامل سُلب الآلهيون اهم دليل لديهم إذ ان عمدة ادلة الآلهيين على وجود الصانع العليم الحكيم هوالنظام المتقن في العالم. ان هذا النظام المتقن يبدو بوضوح و بالخصوص في الاحياء اي النباتات والحيوانات. وكان الاستدلال عن طريق النظام المتقن في الموجودات صحيحا لانه لم يكن من المقبول عقلا ان يوجد موجودٌ ما دفعةً بدون ان تكون وراءه قدرة مدبرة مع انه مزود بمجموعة كبرى من التشكيلات الدقيقة التي تظهر ان هذا التنظيم والترابط قائم على اساس اهداف خُطِّطَ لها بدقة. الا انه لوكانت خلقة الموجودات تدريجية وحاصلة في طول الزمان ــ اي خلال مئات الملايين من السنين ــ بالنحو الذي تتغير فيه الاجهزة شيئا فشيئا مع توالي القرون وتراكم الاجيال حتى تصل الى الحال الذي نجده عليها، فانه لامانع من ان لايوجد من قبل اي تخطيط اواستهداف، اي لامانع من عدم فرض قوة مدبرة مشرفة على مسيرة هذا الكائن بل نفترض ان انواع الصدفة ومحاولة التلاؤم الجبرية مع الظروف هي التي شكلت منشأ لهذه الانظمة والتشكيلات

وعليه فلو قبلنا وثبتت لدينا نظرية (التكامل) فان عمدة دليل الإلهيين تنهدم وهذا بنفسه كاف في ترجيح كفة الماديين فيميل البعض للطرف المادي.

الا ان هذا التوجيه في حد ذاته ليس صحيحا. اذ لو عرض هذا الكلام على مدرسة إلٰهية حية لاجابت ــ في الحال ــ بانه:

اولا: ليس دليل اتقان الصنع هو الدليل الوحيد على وجودالله، كما انه من المبالغة ان يقال انه عمدة الادلة على وجوده تعالى.

ثانيا: ان نظام الخلقة لاينحصر في بناء الأجهزة الداخلية للحيوانات ليقال ان التكامل التدريجي للاحياء كاف في تفسيرها تفسيراً صدفتيا.

ثالثا: ان المهم والجواب الاساس على هذا الاشكال هو ان الظهور التدريجي والتغيرات التصادفية للبناء التكويني في النباتات والحيوانات لايمكنه باي حال ان يفسر مثل هذا الاتقان والدقة المتناهية في اجهزتنا. ذلك ان التغييرات الاعتباطية انما يمكنها ان تشكل تفسيرا كافيا لهذا الاتقان والدقة في حالة افتراضنا انه على أثر صدفة عمياء، اونشاط غير هادف، او يستهدف شيئا غير ما حصل من نتيجة، على اثر ذلك يحصل تغيير تصادفي في بناء الكائن الحي فمثلا يحصل غشاء بين اصابع رجلي الوز، وهذا التغيير التصادفي ينفع للسباحة ثم ينقل الحيوان هذا التغيير بالوراثة الى الاجيال التالية ويبقى قائما فيها.

في حين انه:

١ـ ان علم الوراثة يتردد كثيرا في مجال انتقال الصفات المكتسبة والفردية الشخصية، وخصوصا (المكتسبة) بل انه ينكر الانتقال.

٢ـ إنه ليس كل الاعضاء والجوارح والتشكيلات شبيهةبغشاء الوز فغالبا ما نجد ان كلا من الاعضاء يشكل جزاءً من جهاز منظم مترابط معقد مثل جهاز الهضم و جهاز التنفس، والجهاز البصري، والسمعي وغيرها فان كل هذه الاجهزة تحوي نظاماً دقيقا مترابطا مالم توجد كل اجزائه لا تترتب النتائج المرجوة منه. فمثلا الاغشية البصرية ليست هي بحيث اننا نفترض ان لكل منها عملا مستقلا للبدن وان كلا منها وجد في البدن خلال ملايين من السنين، وانما العين بكل اغشيتها و سوائلها واعصابها وعضلاتها ــ ولها من حيث كثرتها و تنوعها وتنظيمها وتشكيلها نظام محير عجيب ــ تقوم بمجموعها بعمل واحد دقيق. وهكذا فليس من المقبول حقاً ان تكون التغييرات التصادفية ولوخلال ميلياردات السنين قد اوجدت بالتدريج الجهاز البصري اوالسمعي اوغيره.

ان مبدأ التكامل يثبت اكثر من ذي قبل وجود القوة المدبرة الهادية في وجود الموجودات الحية و يبين بوضوح (الغائية) في الكون، ودارو ين نفسه عندما تحدث حول اصل التوافق مع البيئة ابدى نظره بشكل قيل له معه بأنك تتحدث حول هذا المبدأ كمبدأ يستمد من ماوراء الطبيعة. والحقيقة هي كذلك بالضبط فان قوة التوافق والتلاؤم مع البيئة والظروف في الاحياء ــ وهي قوة مجهولة جدا ومحيرة ــ قوة غير مادية، تنبع من عالم ماوراء الطبيعة ؛ فهي مسخرة لنوع من الهداية والشعور بالهدف وليست ــ بأيّ حال ــ قوة عمياء و بلا هدف.

ودلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في أمر العالم لا تقل عن دلالة أيّ مبدأ آخر.

وسرّ كون دارو ين و كذلك الكثير من علماء بعده موحدين والٰهيين هوذلك . فان الاصول والقوانين الطبيعية من قبيل التنازع للبقاء و الوراثة، وانتخاب الاصلح، والتطابق مع البيئة «اذافسر على انه مجرد رد فعل طبيعي عادي أعمى في قبال البيئة» كل هذه القوانين لايمكن باي وجه أن تفسر لناخلقة الموجودات الحية النباتية والحيوانية... وطبيعي اننا لانقول انهم رأوا ان هذه القوانين غير لازمة ولذا فانهم رجعوا للقول بالوجود الدفعي ؛ ولكن نقول انهم رأوا انها لا تكفي في تفسير تلك الخلقة.

والحقيقة هي ان السر في جعل نظرية التكامل نظرية ضد الاستدلال الالٰهي بدليل (اتقان الصنع) على وجودالله يكمن في ضعف الاجهزة الفلسفية الالٰهية، فبدلا من ان تجعل هذه الاجهزة ظهور القول بمبدأ التكامل مؤيدا للمدرسة الالٰهية فقد تلقت هذا المبدأ شيئا ضد المدرسة الالٰهية بعد ان فرضت ان الموجودات ــ وخصوصا الاحياء ــ لو انها تكاملت خلال ملايين السنين فانه سوف لن يكون اتقان الصنع دليلا على وجود قوة مدبرة شاعرة، وان من الممكن ان تنتج الصدف العمياء المتكررة مثل هذا الاتقان.

العرض الثاني... وملخصهُ أنهم افترضوا انه لو فبلنا وجودالله وجب ان تكون الاشياء قد وجدت وفقا لتصميم مسبق. بمعنى ان وجودها قد خطط له قبلا في العالم الالٰهي ثم خلقت بالارادة والمشيئة الالٰهية القاهرة.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم اي دخل للصدفة في البين، اذ

الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبلي، فالامر الحاصل بالصدفة هوالامر الذي لم يتنبأبه من قبل ولم ينتظر ولم يكن مما يقبل التنبؤ.

ولكننا نعلم ان للصدفة دورها الكبير المهم في خلق الكائنات فاننا إذا قلنا ان الصدفة لا تكفي لخلق الاشياء فانه لايمكننا انكار وجودها و دورها المؤثر. فمثلا نفس الارض التي هي مهد الاحياء، كانت قطعة انفصلت عن الشمس على اثر صدفة و هي قربُ الشمس من كرة سماو ية كبيرة و وقوعها تحت تأثير جاذبيتها.

فاذا كان هناك في البين تصميم قبلي، وحسب الاصطلاح تقدير أزلي فانه لم يكن للصدفة مجال لتؤدي أيَّ دور مطلقا.

فالنتيجة هي أنه إن كان هناك موجود إلٰهي فان الاشياء توجد طبق تصميم قبلي، وتنبؤ سابق لها في العلم الأزلي الإلٰهي، واذا كانت الاشياء قد صمم لها في العلم الازلي الالٰهي لم تكن هناك اي صدفة في البين، ولان للصدفة دورا مؤثرا في الخلقة فالنتيجة هي ان خلق الاشياء لم يكن مقرونا بتصميم قبلي، ولانه لم يكن مقرونا بتصميم قبلي فليس هناك وجود إلٰهي في البين.

علاوة على هذا فان كانت الاشياء قد وجدت بالارادة والمشيئة الازلية فمن اللازم ان تكون وجدت آنا ودفعة، لأن ارادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة، ولازم كون ارادة الله مطلقة و بلا مانع و غير مشروطة ان يوجد اي شيء يريده بدون اي فاصل متصور. ولهذا جاء في الكتب الالٰهية أنه «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» فاذا كان العالم وموجوداته قد وجدت بمقتضى الارادة والمشيئة الالٰهية لزم ان يوجد العالم من الاول بالشكل الذي ينتهي اليه، اي بآخر صورة كاملة متصورة له.

ونتيجة هذين البيانين ــ اللذين كان احدهما يرتبط بالعلم الازلي. والآخر بالمشيئة الازلية ــ هي انه لوكان هناك إلٰهٌ في العالم فان هناك علما ازليا ومشيئة أزلية، ومقتضى العلم الأزلي و كذلك مقتضى المشيئة والارادة الأزلية هو أن توجد الاشياء دفعة واحدة.

والجواب انه لا العلم الازلي يؤدي الى دفعية الوجود ولا الارادة الازلية وانه لم يطرح حتى الالٰهيون في العالم او الكتب الدينية هذه المسألة بهذا النحو.

فلقد جاء في الكتب المذهبية ان السماوات خلقت في ستة أيام... وأيّاً كان المراد من الايام الستة أهي الدورات الست، اوالايام الربوبية الستة التي كل يوم منها يعادل ألف سنة، أوالايام العادية التي تساوي ستة منها ١٤٤ ساعة؟ ايا كان الامرفانه يفهم منها التدرج. ولم يطرح الالٰهيون مطلقا المسألة بهذا النحو فيقال ان العلم الازلي او الارادة الازلية اوالمشيئة الالٰهية المطلقة تستوجب ان تكون السموات قد خلقت في لحظة وآنٍ واحد وإلا فلماذا نجد الكتب الدينية تصرح بانها خلقت تدريجا وخلال زمان معين؟

و كذلك القرآن يعرض الخلقة التدريجية بكل صراحة و يعتبرها دليلا على معرفة الله. فلم يقل احد لحد الآن ان لازم العلم الازلي والمشيئة الازلية ــ التي ان تعلقت بشيء قالت له كن فيكون ــ هو ان يتكون الجنين في لحظة واحدة.

هذا من زاوية نظر الكتب الالٰهية اما من الزواية الفلسفية: فان ما قيل من انه لااثر للصدفة يحتاج الى توضيح؛ ذلك انه ــ من وجهة نظر الفلاسفة ــ ليس هناك شيء اسمه صدفة او اعتباط. أما مايسميه الناس صدفة فهو في الواقع ليس بصدفة مطلقا، ولا تفاوت من حيث الماهية بينه و بين سائر العلل والمعلولات والمقدمات والنتائج ابدا.

فكلمة الصدفة تستعمل في موردين:

الأول: في مورد حصول حادثة بدون علة فاعلية، اي ان نفرض حصول ظاهرة لم تكن ثم حصلت بنفسها و بدون تأثير اي عامل. و مثل هذا النوع من الصدفة مردود من قبل كل الاتجاهات الاعم من الالٰهية والمادية. فان الماديين ايضا لايقبلون مثل هذا العرض في خلق العالم. ومثل هذا النوع خارج فعلا عن محل بحثنا ايضا، فان الذين يدعون ان تغييرات شكل و بناء الحيوانات كانت بنحو الصدفة لايقصدون هذا النوع.

الثاني: لاستعمال هذه الكلمة هو ان يفرض حصول نتيجة من مقدمة معينة ليست هي مقدمة لتلك النتيجة فتحصل النتيجة من مقدمة ليست هي نتيجتها بل هي نتيجة طبيعية لمقدمات اخرى لم توجد بعد.

فمثلا اذا ركبت سيارة من طهران واتجهت نحو مدينة قم و بعد ساعتين أو ثلاث وصلت الى قم فانك لن تقول تحركت بالسيارة في هذا الطريق ووصلت الى

قم صدفة اذ اللازم الطبيعي لهذا السير الوصول الى قم ولكنك اذا كانت لك صداقة قديمة مع شخص ثم لم تره بعد ذلك الى سنين عديدة وعندما كنت متجها الى قم لم تكن ابدا تفكر فيه او في البحث عنه ولكنك حين وصلت الى محطة من محطات الاستراحة في الطريق فأوقفت السيارة الى جانب المقهى ودلفت الى الداخل لتستريح وجلست الى طاولة بعد ان وجدت كرسيا فارغا... وما ان رفعت رأسك حتى وجدت فجأة صديقك القديم الذي لم تره منذ عشرين سنة والذي علمت انه كان في شيراز ــ التي تقع قم بينها و بين طهران ــ وقد تحرك منها صوب طهران وقد لجأ الى هذه المحطة ليزيل شيئا من تعبه للحظة وها قد تواجه معك ... فانه في مثل هذه الحال سوف يقول كل منكما: لقد التقينا صدفة في طريق طهران وقم. إنَّ الذي جعلكما معا تعتبران هذا اللقاء صدفة هو ان هذا اللقاء ليس ملازما عاما للطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم و من قم الى طهران. والا للزم ان يحصل تحت اي ظرف واي زمان واي شرائط تتحرك فيها من قم الى طهران مع انه ليس كذلك. وانما هذا السفر فقط والذي كان سفرا خاصا في زمان خاص مقرونا بشرائط خاصة هوالذي انتج هذه النتيجة، ولهذا لم يكن هذا اللقاء منتظرا ومتوقعا لامن قبلك ولا من قبل صديقك ولا من قبل اي شخص آخر مثلك، واذا كنت قد صممت من قبل على تنفيذ خطة معينة في سفرك فانك لم تكن لتستطيع مطلقا ان تأخذ بعين الاعتبار الامور التي هي من اللوازم الطبيعية للحركة بين قم و طهران. اما اذا غضضت نظرك عن الطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم وقصرت النظر على تلك الحركة الخاصة التي قمت بها في زمان خاص و شرائط خاصة وتصورتها وهي محفوفة ومقرونة بمجموعة من الظروف والاوضاع والحوادث الاخرى، فانك سترى ان ذلك اللقاء مع الصديق في تلك النقطة المعينة وفي تلك اللحظة المعينة لم يكن صدفة ابدا بل كان ضروريا طبيعيا ونتيجة قهرية لحركتك من قم وانه كان من الممكن للمطلع على احوالكما انت و صديقك ان يتنبأ بهذا اللقاء.

وهكذا يكون هذا اللقاء صدفتيا من زاوية من ينظر للطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم، ومن الطبيعي ان الطبيعة الكلية لهذه الحركة لها سلسلة من اللوازم المحدودة وما يخرج عن حدود هذه اللوازم المحدودة يعتبر ــ من

هذه الزاوية ــ امرا تصادفيا ولكن الموجود ليس الطبيعة العامة فحسب بل توجد ــ علاوة عليها ــ الشرائط والضمائم و بانضمامها تحدث تلك الصدفة.

فاللقاء في الطريق انما يكون صدفة عند الشخص المحدودة معلوماته بحدود الطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم. واما من زاوية نظر من له اطلاع على ذلك وعلى الشرائط والضمائم وسائر الارتباطات العلية والمعلولية فان ذلك المطلع عليها لايعتبر بالنسبة اليه صدفة.

ولنفرض شخصين عضوين في دائرة حكومية واحدة فهما يتسلمان الاوامر من مركز واحد، واحدهما وهو(أ) موظف في خراسان مثلا والآخر وهو (ب) موظف في اصفهان، و يصدر الامر من العاصمة لألف ان يتحرك الى نقطة معينة اصيبت بكارثة في يوم معين للقيام بعمل معين، و بعد مدة يصدر الامر لـ (باء) كي يتحرك الى نفس النقطة في نفس اليوم للقيام بوظيفة معينة وحينذاك فمن الطبيعي ان يلتقي الرجلان في ذلك المحل و يكون هذا الالتقاء التقاءً صدفتيا فيقول كل منهما: لقد التقينا في اليوم الفلاني في النقطة الفلانية صدفة اذ ان كلاً منهما اذا لاحظ طبيعة عمله لم يجد ان لازم ذلك ان يلتقيا، كمايرى ان هذا اللقاء لم يكن مما يقبل التنبؤ به من قبل أيٍّ منهما. اما من زاوية نظر المركز الذي وجه المأموريتين اللتين يبدو انهما لم تكونا مرتبطتين، فان اللقاء ليس صدفة بأيِّ وجه. فالمركز الذي اوجد هذا المسير من اصفهان الى تلك النقطة وذلك المسير من خراسان الى تلك النقطة ايضا ونظم الامر بحيث يصل كل منهما في يوم معين الى تلك النقطة، هذا المركز لايمكنه ان يقول «لقد ارسلت الشخصين وقد صادف ان التقيا في نقطة واحدة» كلا فان لقاء هما بالنسبة لهذا المركز امر طبيعي قهري.

وعليه فالصدفة والاتفاق امر نسبي بمعنى انه صدفة بالنسبة لغير المطلع وليس كذلك بالنسبة للمطلع على الحوادث والاوضاع والشرائط الخاصة.

وعليه نقول انه ليس في الواقع اي مجال للصدفة والاتفاق وهذا معنى مايقال: من انه «يقول الاتفاق جاهل السبب».

و من هنا يعلم انه بالنسبة لذات الباري «تعالى» وفي الحقيقة يجب ان نقول انه من حيث الواقع ونفس الامر لامجال للصدفة فما يقال من انه «اذا كنا نؤمن بالله وجب ان نقبل ان حوادث العالم كانت وفق تصميم قبلي وقابل للتنبؤ

وانه لاصدفة ولااتفاق في البين، في حين ان العلوم اثبتت دورا مهما للصدفة والا تفاق» هذا القول كلام فارغ لا معنى له.

اما مسألة الارادة الازلية والمشيئة الازلية.

فان هذا الاشكال أوهىٰ من الاشكال السابق. فمن العجب حقا هذا التصور اي تصور ان لازم القول بالمشيئة المطلقة الازلية هو وجود كل المخلوقات بشكل دفعي آني! نعم انه اشتباه عظيم! ان لازم المشيئة والارادة المطلقة هو ان يوجد كل شيء كما يريد و بالشكل الذي يشاء بلا اي مانع او رادع، وان لايكون هناك اي فاصل بين ارادته تعالى والشيء المراد؛ لا ان اللازم هو ان يوجد الشيء المراد دفعة اي ان يكون دفعي الوجود. وتوضيح ذلك:

انه لما كانت اراداتنا ومشيئتنا ناقصة محدودة فاذا اردنا شيئا وجب ان نتوسل اليه بالاشياء الاخرى، وما لم تحصل هذه الاشياء والاسباب لم يكن هناك اي تأثير لإرادتنا، كما انه يجب ان نرفع مجموعة من الموانع و مع وجودها فلا تأثير لارادتنا ايضا، اما الله فلانه تعالى محيط بالجميع و كل شيء بارادته، فالاسباب والوسائل وزوال الموانع كلها وليدة ارادته ومشيئته، وليس يوجد في المرتبة التي تكون فيها ارادته هي الحاكمة أيُّ شيء في قبالها بعنوان شرط اوسبب اومانع، اذ كل الشروط والاسباب والموانع وزوالها هي في مادون الارادة ومحكومة وتابعة لها، فكل ما يريده يكون كما يريد بدون اي تردد اوتوقف.

فاذا كان وجود شيء موقوفا على سلسلة من الشرائط أمكننا القول من زاوية ذلك الشيء انه مشروط بشرائط معينة ولكن ليس من الصحيح ان يقال ذلك من زاوية الارادة الالٰهية، فليست ارادة الله مشروطة بشيء اذ ارادة الله تعلقت به و بشرطه، وهو يكون قد وجد بلا اي توقف بالنحو الذي أريد.

فمعنى كون الارادة الالٰهية مطلقة هو أن كلَّ ما اراده الله يحصل بالنحو الذي اراده عليه، بدون ان يكون تنفيذ ارادته متوقفا على امر وراء الارادة وعليه فاذا اراد الله ان يوجد الشيء بشكل دفعي وآني وجد كذلك وان اراده ان يوجد بشكل تدريجي وجد ذلك الشيء بشكل تدريجي. فالامر اذن يرتبط بنحو وجوده والشكل الذي اراده الله ان يوجد عليه؛ فاذا تعلقت ارادة الله و مشيئته وحكمته بان توجد الاحياء بشكل تدريجي متسلسل وخلال مليارادات السنين فان هذه

الموجودات ستوجد بالطبع على هذا النحو. فغلط اذن ان نقول ان لازم المشيئة الآلهية المطلقة هو ان يكون كل شيء دفعي الوجود. كلا فان لازم المشيئة الآلهية المطلقة هو ان يوجد كل شيء بالنحو الذي اريد له سواء كان ذلك النحو دفعيا او كان تدريجيا بلا اي توقف على امر في ماوراء ارادة الله تعالى.

وقد اثبت صدرالمتألهين نوعا من الحركة اسماها «الحركة الجوهرية» و بناءً على هذا الاصل فليس هناك اي امر ثابت في الطبيعة ولايمكن ان يوجد مثل هذا الشيء الثابت فيها فكل شيء في الطبيعة تدريجي الوجود ولا يمكنه ان يكون الا كذلك، هذا الفيلسوف ــ وهو من العارفين الآلهيين ــ لم يخطر بباله قط ان يأتي أناس ــ في هذا العالم ــ يرون ان لازم العلم الازلي الآلهي اوالمشيئة الازلية الآلهية هو ان توجد الاشياء دفعة.

قد كتبنا قبل سنين مقالا تحت عنوان (التوحيد والتكامل) في المجلة الفصلية «مكتب تشيع» بيّنا فيه سبل اشتباه فلاسفة الغرب في تصورهم التضاد بين التوحيد و مبدأ التكامل.

ازلية المادة

و كذلك فان من جملة انماط القصور في الفلسفة الغربية تصورها ان القبول بازلية المادة ينافي الاعتقاد بالله مع انهما مسألتان لا ترتبطان ببعضهما اي ارتباط.

كتب احد العلماء الروس في مقال ترجم الى الفارسية ونشر في المجلات قبل سنين، يقول: «ان ابن سينا كان يتردد و يضطرب بين المادية والمثالية».

ولكن لماذا يبدي نظره هكذا حول ابن سينا في حين نجد ان احد مشخصات ابن سينا هو انه سار على اسلوب واحد في عقائده و آرائه فلايرى اي تذبذب وتناقض في كلماته، ولربما اعانته ذاكرته القوية جدا وغير العادية على ان لاينسى افكاره فشكل ذلك احد علل هذه الخاصية اي خاصية الاسلوب الواحد المتقن.

ولكن هذا العالم الروسي رأى من جهة ان ابن سينا يقول بازلية المادة ولايرى للزمان بداية فظن انه مادي ومن جهة اخرى رآه يتحدث عن الله والخلق والعلة الاولى فظن في نفسه ان ابن سينا مثالي وهكذا تردد في نظره بين المادية والمثالية ولم تكن له عقيدة ثابتة في هذا المجال.

والذي دفع هذا العالم الروسي لان يكون هذه الصورة عن ابن سينا هو انه تصور التنافي بين نظرية ازلية المادة مع كونها مخلوقة وكون العالم جميعا مخلوقا.

في حين انه في منطق ابن سينا الذي طرح مسألة (مناط الاحتياج للعلة) وجعله هو (الامكان الذاتي) لا (الحدوث)، في هذا المنطق لامجال لاي تناقض بين المسألتين. وهذه المسألة تحتاج الى توضيح اكثر لانرى ــ فعلاً ــ المجال له.

الله والحرية

هناك مسألة مشهورة في علوم الفلسفة والكلام عرفت باسم (الجبر والاختيار) وتبحث حول كون الانسان مجبورا في اعماله فلاحرية له او انه حر مختار:

كما ان هناك مسألة اخرى باسم (القضاء والقدر). و يعني القضاء والقدر الحكم القطعي الالٰهي في ماجريات الاعمال في العالم وحدودها ومقاديرها، و يبحث فيها عن عمومية القضاء والقدر الالٰهيين وشموليتهما لكل الاشياء والحوادث وعدم ذلك. وانهما لو كانا عامين فما الحرية الانسانية؟ وهل يمكن ان يكونا عامين مع الاحتفاظ بدور الانسان في اعماله بكل حرية واختيار؟

والاجابة على هذه الاسئلة هي بالايجاب. ذلك اننا بحثنا في كتاب (الانسان والقدر)[1] فاثبتنا عدم وجود اي تناف بين عمومية (القضاء والقدر) الالٰهيين من جهة، والاختيار والحرية الانسانية من جهة اخرى. ولم يكن ذلك ــ بالطبع ــ بدعاً من الافكار او يقال لاول مرة وانما اقتبسنا ماقلناه من القرآن الكريم، وقد استفاد ذلك ايضا من قبلنا آخرون وخصوصا كبار الفلاسفة المسلمين الذين وفوا هذا البحث حقه.

والآن نجد في اوربا افرادا من مثل (جان بول سارتر) قد ضاعوا في تعقيدات هذه المسألة؛ ولما لم يستطيعوا التوفيق فانهم أنكروا الله بعدان ركزواعلى الحرية الانسانية. يقول سارتر: «لاني اعتقد وأؤمن بالحرية، فاني لااستطيع ان

(١) الاصل بالفارسية: «انسان وسرنوشت».

اكون مؤمنا معتقدا بالله، لانه لو قبلت الله فلا محالة من قبول القضاء والقدر. ولو قبلت القضاء والقدر لم يمكني ان اختار حرية الفرد، ولأني اريد اختيار الحرية وأؤمن واعتقد بها فلست مؤمنا بالله».

واذا ركزنا على وجهة النظر الاسلامية رأيناها تعتبر الاعتقاد والايمان بالله مساويا لكون الانسان حرا مختارا، وان الحرية بمعناها الواقعي هي الجوهرة الانسانية الاصيلة.

اذ نجد القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على عظمة الله بكل معاني العظمة ويصر على عمومية ارادته ومشيئته، يدافع بقوة عن الحرية فيقول:

«هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا. انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا إنا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا»[1].

وواضح ان هذه الآيات تؤكد حريته في اختيار الطريق المستقيم او اختيار طريق الكفر بالنعمة.

و يقول القرآن الكريم ايضا:

«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا. ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا، كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا»[2].

نعم هذا هومنطق القرآن الذي لايرى أيَّ تناف بين القضاء الالٰهي العام والحرية والاختيار الانساني.

وهذا ما اثبت بالنظر الفلسفي البرهاني في محله وقد بحثنا فيه الى حدٍّ ما، في رسالتنا: «الانسان والقدر». ولكن فلاسفة القرن العشرين تخيلوا انهم لن يكونوا احراراً إلاّ اذا رفضوا الله، وذلك ايضا مبتنٍ على اساس انهم في هذه الحالة يمكنهم ان يفصلوا ارادتهم عن الماضي والحاضر (التاريخ والبيئة) ومن ثم ـ و بمثل

---

(١) سورة الدهر: ١ـ٣.

(٢) سورة الاسراء: ١٨ـ٢٠.

هذه الارادة المنفصلة عن تاريخها و بيئتها ـ يحاولون اختيار مصيرهم ومستقبلهم!

هذا في حين انه لا ترتبط مسألة الجبر والاختيار كثيراً بمسألة قبول الله اونفيه. اذ مع قبول الله تعالى يمكن الاعتراف بالدور الفعّال الحرّ لارادة الانسان، كما انه مع رفض القبول ايضا يمكن ـ وفقا لمبدأ العلية العام ـ أن نعترض على فرضية حرية الانسان. اذ ان جذور الجبرية، أوتوهم الجبر؛ هي الاعتقاد بنظام العلية والمعلولية القطعي الذي يعتقد به كلٌّ من الإلٰهي والمادي في آن واحد. فلو لم تكن هناك منافاة بين النظام القطعي للعلية والمعلولية و بين الحرية الانسانية والارادة الانسانية ـ كما هو الواقع ـ فالاعتقاد بالله لايسبب انكار الحرية... وتفصيل الموضوع يتم ـ الى حدما ـ بمراجعة كتاب (الانسان والقدر)[1].

كل هذا الذي عرضناه يعبر ـ بنماذجه ـ عن عدم نضج المفاهيم الفلسفية وخصوصا في الفكر الغربي.

(١) بالفارسية: «انسان وسرنوشت».

الصدفة، الله، العلية

لكي نقف ـ اكثر مما سبق ـ على اسلوب التفكير الغربي الاعم ـ من الالهي والمادي ـ حول الله نرى من المستحسن ان نطرح هذا البحث ايضا.

فقد تصور البعض ان اثبات الله رهين بالاعتراض على قانون العلية، ومبدأ الضرورة القائمة بين العلة والمعلول اي انهم جعلوه مرهونا بابطال اهم اساس لاثبات وجود الله، بل انه ليس اهم اساس لاثبات وجود الله فحسب وانما هو اساس الاذعان لأية نظرية علمية وفلسفية.

ولقد ذكر (برتراند رسل) في كتابه (النظرة العلمية للكون) فصلا تحت عنوان (العلم والدين) ذكر فيه مسائل زاعما أنها أمور يتعارض فيها العلم والدين، واحدى هذه المسائل هي المسألة التي طرحها تحت عنوان (الاختيار) وسبب ذكرها بهذا العنوان ان الاختيار والحرية المطروحين في المجال الانساني يعبران ـ في التصور الغربي ـ عن تحرر من قانون العلية والضرورة العلية والمعلولية. فاذا انكرنا قانون العلية وقانون الضرورة في الطبيعة كنا في الواقع من القائلين بنوع من الاختيار في مجال الطبيعة ومن هنا طرح (رسل) هذا البحث تحت هذا العنوان.

ونحن نتصور ان طرح هذه المسألة تحت هذا العنوان يقوم ـ بدوره ـ دليلا آخر على المستوى الهابط الذي بلغه التفكير الغربي في مثل هذه المسائل.

وعلى اي حال

فان (رسل) يقول: «لقد كانت الفلسفة الكاثوليكية ـ الى فترة متأخرة ـ تقبل مبدأ الاختيار، كما كانت تميل ـ في نفس الحين ـ الى الاذعان للقوانين الطبيعية في عالم الوجود، الا ان هذا المبدأ كان يواجه استثناء في مجال القبول بالمعجزات و يعدل الى حد ما.

... ويمكننا ان نعتبر احدى مراحل النمو الملحوظ ـ الذي بدأ حديثا في اسلوب عمل الباحثين ا لدينيين ـ هذا السعي لانقاذ الاختيار بمعونة جهلهم باسلوب الذرات... فمن السابق لأوانه لحد الآن أن نؤكد ـ بأي درجة من التأكيد ـ ان هناك قانونا يشمل بشكل اصولي كل انماط حركات الذرات، او أن حركات مثل هذه الذرات تتم الى حد ما بالصدفة... فهناك حالات مختلفة تقع في عالم الذرة وليس بينها اي تتابع مستمر، فتنفصل عن بعضها بفواصل ضئيلة.. ان الذرة يمكنها ان تطفر مرة واحدة من حالة الى حالة اخرى ومثل هذه الطفرات تقع بكثرة للذرة. وليس هناك فعلا قانون يوضح وقوع طفرة معينة في حالة خاصة ومن هنا فانه يقال انه ليس هناك اي قانون يحكم حركة الذرة ولكنها تملك خاصية يمكن ان نعبر عنها بـ (الاختيار) من حيث التشابه بينهما.

وهذا أدينغتون[1] في كتاب (ماهية العالم الفيزياوي) عبر هذا الامكان يرسم ميدانا واسعا امامنا».

ومن ثم يحاول (رسل) ان يستعرض تاريخا موجزا لمبدأ عدم الموجبية (عدم الضرورة) و يضيف:

«اني لاستغرب من تمسك ادينغتون لتأييد (الاختيار) بمثل هذا المبدأ الذي لا يظهر مطلقا ان هناك اختيارا في مسيرة الطبيعة».

ثم يبحث حول أن ما يستنتج من ميكانيك كوانتومي ليس هو نفي العلية وانما هو نفي مبدأ الموجبية... (ومبادئ ضرورة ترتب المعلول على العلة) فيقول:

«فانه في مبدأ عدم الموجبية لا يوجد ما يدلنا على وقوع حادثة فيزياو ية بدون علة.. والآن لنرجع الى الذرة والاختيار المتصور فيها.. ويجب ان نعلم اولا انه من غير المعلوم أن حركة الذرة حركة عفو ية تماما وادعاء الجزم في تأييد هذه

---

(١) آرثر استانلي ادينغتون، احد الفيزيائيين المعروفين في القرن العشرين.

النظرية او نفيها على مستوى واحد من عدم العلمية والخطأ. ذلك ان العلم وفق في الفترة الاخيرة لكشف هذه النقطة وهي ان الذرة لا تندرج في تحركها باطار عمل القوانين الفيزياوية القديمة، وقد راح بعض الفيزيائيين ــ دون اي اباء ــ يستنتجون من هذه المقدمة:

«ان الذرة اصلا لا تدخل في اطار عمل (القانون).. كم يجب ان يكون الانسان لا أباليا عند ما يقيم صرح بناء فلسفي على اساس من الجهل الذي لا يقبل الثبات الا للحظة.. هذا بالاضافة الى وجود اعتراضات علمية محضة ضد الايمان بالاختيار.. وقد اوضحت البحوث التي اجريت في مجال سلوك الحيوانات او الموجودات الانسانية انه يمكن الوصول الى قوانين علمية في هذا المجال مثلها مثل المجالات الاخرى؛ وهذا ما تعلمناه من تجارب بافلوف..

صحيح اننا لا نستطيع ان نتنبأ بسلوك الانسان بأية درجة من العموم ولكن هذا الامر يرتبط ــ الى حدما ــ بالتعقيد في التركيب الانساني ولا يعبر مطلقا عن عفوية محضة ثبت بطلانها في كل الموارد التجريبية. وسوف لن يصل أولئك الراغبون في ابعاد العالم الفيزياوي عن القانون الى ما يرغبون اليه كما أتصور.. ان كل استنتاجاتنا من ماجريات الطبيعة يقوم على اساس مبدأ العلية، فاذا لم تكن الطبيعة تحت سيطرة القانون كانت استنتاجاتنا خاوية. ولن نستطيع ــ والحال هذه ــ ان نحصل على ادراك عن شيء لم نجرب كل جوانبه بتجربة شخصية مباشرة، حتى اننا لو تحدثنا باسلوب اكثر جدية لقلنا ان ادراكنا سينحصر بتجاربنا نحن فقط، وذلك ايضا في خصوص لحظة الادراك، ذلك ان قوة التخزين الذهني هي بدورها مشمولة بقوانين العلية بشكل عام. وفي هذه الحالة اذا عجزنا عن أن نمتلك استنباطا موجبا عن وجود الآخرين او حتى عن ماضينا نحن فان استنباطنا ــ عن الله او أي شيء آخر يتمناه الحكماء الالهيون ــ يتضاءل الى حد بعيد.

والواقع انه ليس هناك اي دليل مقنع على افتراض ان حركات الذرات غير تابعة للقانون. فقد حدث في الفترة الاخيرة ان اكتشفت الاساليب التجريبية بعض المعلومات عن حركات الذرات المجردة، ولا يبعد مطلقا ان تكون القوانين

المسيطرة على هذه الحركات من الامور التي لم تكتشف بعد»[1]

ونحن بدورنا نؤيد رأي (رسل) القائل بأنه لم يقدم اي دليل مقنع على عدم كون الحركات الذرية منضبطة في قانون بل ندعي انه من المحال ان يكون مثل هذا الدليل قد وجد أو أنه سيوجد في المستقبل، كما يرى ايضا صحة رأيه تماما في ان قانون العلية لو لم يكن في البين وكان العالم غير محكوم لأي قانون فان كل استنباطاتنا حول العالم وحول الله وحول اي شيء آخر تصبح خاوية.

وما قاله (رسل) في الرد على من ادعوا عدم وجود القانون في العالم (على الاقل في داخل الذرة) هو نفسه الذي ذكره الحكماء الالٰهيون الاسلاميون في الرد على الاشاعرة الذين حاولوا انكار ضرورة العلية والمعلولية وقد ذكرنا في هوامش كتاب (المذهب الواقعي واصول الفلسفة)[2] وكتاب (الانسان والقدر)[3] رأينا حول هذا المبدأ.

الا اننا لا نستطيع أن نخفي عجبنا حول امرين:

الاول: ان مجموعة إلٰهية ــ كما تسمي نفسها ــ حاولت ان تثبت وجود الله من خلال نفي العلية وكما تدعي من خلال الاختيار، ومن خلال نفي الضرورة بين العلية والمعلولية وانكار السنخية بين العلة والمعلول (العلة المعينة توجد معلولا معينا) هذا في حين ان من يمتلك أقل معرفة بالبحوث الالٰهية الاسلامية يعلم أن الاذعان لمبدأ العلية، ومبدأ الضرورة بين العلية والمعلولية ومبدأ السنخية بين العلة والمعلول يعد من أبجديات المعارف الالٰهية.

والثاني: ان السيد (رسل) تصور أنه من خلال انكار مبدأ العلية فان الضربة الموجهة للعلوم انما تقوم على عدم امكان تعميم نتائج التجربة العلمية؛ ذلك لأن تعميم المورد الذي لم تنله تجاربنا يبتني على مبدأ (ان العلل المتسانخة في الموارد المتسانخة تؤدي الى نتائج متسانخة) ولكنه غفل عن اننا لو انكرنا مبدأ العلية لم يكن باستطاعتنا حتى في المورد الذي جربنا كل جوانبه ان نحصل على معلومات في

---

(١) رسل: «جهان بينى علمي» اي «النظرة العلمية للكون» ترجمة حسن منصور الى الفارسية. ص ٨٢ــ٨٨.

(٢) بالفارسية: «اصول فلسفة و روش رئاليسم»

(٣) بالفارسية: «انسان و سرنوشت»

تلك الجوانب التي جربناها. ذلك ان ادراكنا الحسي والتجريبي عن الخارج يتبع قانون العلية، فلو لم يكن في البين مبدأ العلية لم نحصل على شيء. ان السيد رسل يؤكد في كتابه عن النظرة الكونية ــ بشكل مكرر ــ ان الفيزياء الحديثة تتجه الى التأكيد على عدم وجود قانون في العالم.

اما الامر الاساسي في البين فهو أن قانون العلية ليس قانونا فيزياويا. انه قانون فلسفي؛ لذا فان الفيزياء لا تستطيع اثباته كما لا تستطيع نفيه الا ان رسل لايعتقد بأي قانون فلسفي مستقل عن حصيلة العلوم ولذا فهو مضطر الى الحيرة والضلال في هذه المستنقعات.

وقد بحثنا في هوامش و اصول الفلسفة والمذهب الواقعي في مقال (حدوث الكثرة في الادراكات)[1] حول منشأ حدوث مفهوم العلية وكيفية انتقال الذهن الى هذا المفهوم والتصديق بواقعيته ولذا فانا نرجع القارئ الى هذا الكتاب.

مفهوم الخلقة:

و يعتبر موضوع تحليل الخلقة وبحثها من الموارد التي ضل فيها الفكر الغربي من الناحية الفلسفية وهي ترتبط بمسألة العلية.

فما هي الخلقة؟ هل تعني ان الخالق يوجد امرا معدوما؟ او انها بمعنى ان يوجد موجودا؟ ان كلا هذين الفرضين لا يملكان مفهوما معقولا في حين انه ليس هناك في البين فرض ثالث.

و بعبارة اخرى، فان ما يخلق بواسطة قوة ما اما موجود او معدوم فان كان موجودا كان ذلك من قبيل تحصيل الحاصل ذلك ان ايجاد الموجود بمعنى ان نعطي الموجود ما كان يملكه هو كأن نجعل الخط المستقيم مستقيما، وان كان معدوما فان خلقه يعني نوعا من ايجاد التناقض. فايجاد الشيء المعدوم يعني تبديل العدم الى وجود، وتبديل العدم الى وجود يعني صيرورة العدم وجوداً وهو التناقض.

فالخلقة اذن اما تبديل الوجود الى وجود او تبديل العدم الى الوجود، والاول تحصيل للحاصل والثاني تناقض وكلاهما محال.

هذه هي الشبهة المعروفة هنا بين العلماء المسلمين، والأهم من كل ذلك

---

(١) بالفارسية: «پيدايش كثرت در ادراكات».

ان من ألقى هذه الشبهة هو الامام فخر الدين الرازي.

وقد فتح الفلاسفة الاسلاميون لها بحثا مستقلا يعرف بـ (مسألة الجعل) وقاموا ببحوث وتحليلات عميقة لمفهوم العلية والخلقة وامثالهما واجتثوا هذه الشبهة من جذورها. فقد بينوا:

اولا: انه لو كان هذا الاستدلال صحيحا لكان علينا ان نرفض مبدأ العلية رفضا كليا سواء على صعيد العلية الطبيعية اي التحريك وتبديل شيء بشيء آخر، أو على صعيد العلية الالٰهية أي الايجاد والخلقة.

ثانيا: كما حققوا انه يمكن تصور نوعين من العلية والجعل، احدهما الجعل البسيط والثاني الجعل المركب، وكل الموهومات والأخطاء ناتجة من تصور كل انواع الجعل والعلل من نوع الجعل والعلية المركبة. ولسنا هنا بصدد تحقيق تلك المسألة الواسعة الابعاد، اذ لو دخلنا في البحث و بينا كل جوانبه لطال علينا المقام، وانما نحن بصدد بيان علل الاتجاه المادي من حيث عدم النضج الفلسفي للفكر الغربي مما يضطرنا الى طرح هذا الموضوع بالشكل الذي يبين جذور هذا الاتجاه المادي. وأحد هذه الجذور هو عدم التوصل الى حل لمشكلة الخلقة، و بعبارة اخرى عدم وجود تحليل دقيق لمفهوم العلية الذي طرحته الفلسفة الاسلامية في الفصل المعروف بمبحث (الجعل).

وهنا مرة اخرى نعود الى (رسل) كفيلسوف مادي غربي لنجده في كتابه المذكور يطرح بحثا بعنوان (الله الخالق) يتعرض فيه للنظرية المشهورة للفيزياء الحديثة والقائمة على اساس ان العالم يتجه نحو التلاشي والنقصان مما يدل على ان للعالم نهاية، وهو بدوره دليل على ان للعالم بداية من حيث الزمان. ذلك لان ماليس له بداية لا نهاية له وما له نهاية له بداية حتما الا ان من الممكن ان تكون للشيء بداية و يدوم الى الأبد ومن هنا يستنتج ان هذا العالم خلقته قوة وتبطل بالتالي نظرية دارو ين.وهنا ينبري رسل ليفند كون هذه النظرية مؤيدة لرأي الالهيين فيقول:

«من احدث المشكلات التي يواجهها العلم في العصر الحاضر ما ينشأ من حقيقة أن العالم يسير ظاهرا نحو الاضمحلال، ويمكننا ان نذكر عناصر الاكتيوتية كنموذج لذلك.ان مثل هذا العنصر يتجزأ بشكل دائم الى عناصر أبسط ولم يعرف

هناك اي نشاط له باتجاه عكسي اي باتجاه تركب العناصر البسيطة في عنصر أعقد. وطبيعي ان هذا الجانب لا يعتبر أهم جانب وأعقده في مجال اضمحلال العالم ذلك اننا وان لم نعرف اية تفاعلات أخرى تسيرنا بالاتجاه المعاكس المذكور، لكن يمكننا أن نتصور وجود هذه التفاعلات. فمن الممكن ان يقع مثل ذلك في نقطة من نقاط العالم الا اننا عندما نصل الى قانون الترموديناميك نجد أمامنا مشكلةً أكثر تعقيداً. ففي الحالة الكلية يقول القانون الثاني للترموديناميك. بان الاشياء في العالم لو خليت وحالها فسوف تتجه نحو عدم الانتظام وسوف لن تسترجع تركيبتها الاولى أبدا. ومن هنا فيمكن ان نتصور العالم وقد كان يمتلك وصفا منظما احتل كل شيء فيه موضعه، ثم راح يتجه نحو الفوضى بشكل مطرد الى الحد الذي لا يستطيع معه ــ اليوم ــ ان يقوم اي عمل ــ الا ان يكون بشكل هزة قوية جدا ــ بمهمة اعادة النظام الاولي له»[1].

و بعد توضيحات يقدمها (رسل) في هذا المجال يواصل حديثه فيقول:

«... بالمقدار الذي نرجع فيه الى الازمنة التاريخية في وجود هذا العالم فاننا سنصل بعد سنين محدودة[2] ــ ومع فرض صحة قانون الترموديناميك ــ الى مرحلة لم يكن فيها وجود للعالم. وهذا عبارة عن تلك الحالة الاولية التي يمر فيها توزيع الطاقة بأشد حالة اختلال ممكن»[3].

ثم يعمد الى عرض لكلام (ادينغتون) وحيرته في الاعتقاد بأي النظريات واختيارها حيث يقول ادينغتون:

«ان مشكلة وجود ماض غير متناه مشكلة مرعبة، انه ليستعصي على الفهم ان نتصور أنفسنا ورثة لزمان تمهيدي غير محدود، كما ان مسألة وجود لحظة لم تسبقها لحظة اخرى بدورها ليست بأقل من تلك المشكلة استعصاءً على الفهم»[4].

(١) «جهان بيني علمي» اي «النظرة العلمية للكون» ص ٩٢ــ٩٣.

(٢) وهنا يقول رسل ساخراً وواضعاً عبارته بين قوسين «على أي حال سوف يتجاوز عدد السنين ٤٠٠٤ سنوات».

(٣) «جهان بيني علمي» ص ٩٤.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٩٤.

واخيرا نجد (رسل) نفسه يطرح رأيه على النحو التالي:

«... اما ان لا يصدق القانون الثاني للترموديناميك في كل زمان ومكان او اننا نكون قد اخطأنا في تصورنا لمحدودية عالم الوجود من الزاوية المكانية، ولكن ما دامت مثل هذه الاستدلالات رائجة فاني ارجح ان نقبل ــ بشكل مؤقت ــ ان العالم من خلال زمانه المتناهي ابتدأ ولكن من نقطة مجهولة لدينا. ترى هل نستطيع من هنا ان نستنبط ان العالم خلقه خالق؟..

اننا اذا لجأنا الى القوانين القائمة على اسلوب الاستنباط العلمي الموجه فان الجواب سيكون بالنفي طبعا. فليس هناك من دليل على ان العالم لم يوجد دفعة واحدة غير مسألة الاستغراب من مثل هذا الامر ولكنه ليس هناك في الطبيعة أي قانون يدل على ان ما يبدو بتصورنا امرا غريبا يجب الا يقع.

ان استنباطنا عن الخالق يساوي استنباط (علة ما) والاستنباطات العلية انما يسمح بها في المجال العلمي اذا بدأت من القوانين العلية (الخلق من العدم شيء يمتنع بالتجربة) ومن هنا فان تصور ان يكون هناك خالق للعالم ليس بأية حال أكثر منطقية من فرض ان العالم وجد من غير علة. ذلك ان كلا الفرضين ينقضان قوانين العلية التي نقدر على مشاهدتها بقوة معينة»[1]

ما قلناه يشمل قسمين:

أحدهما: يتعلق بالفيزياء الحديثة: وابداء الرأي فيها ليس من صلاحية العلوم الالٰهية.

اما من زاوية العلم الالٰهي فان الخلقة لا يمكنها ان تكون محدودة و تكون لها نقطة ابتداء كما أنها لا يمكنها ان تتوقف عند حد معين. ذلك ان الفيض الالٰهي ــ سواء من حيث البدء او من حيث الختام ــ فيض مستمر لا تناهي له ولا انقطاع.

ان العالم الحالي بالشكل الذي تتصوره الفيزياء يمكنه ان يشكل حلقة من حلقات الفيض الالٰهي المترابطة والمتصلة بعضها بالبعض الآخر ولكنه لا يستطيع ان يشكل حلقة وحيدة من زاوية العلم الالٰهي. ان فكرة كون العالم قد بدأ في

---

(١) «جهان بيني علمى». ص: ٩٦ ــ ٩٧.

زمان متناه هو ان هذا المقطع من الخلقة له نقطة بدء لا ان الخلقة قد بدأت في زمان متناه.

والثاني: يتعلق بهذه الآراء الفلسفية لفيلسوف القرن العشرين:

والهدف الرئيس من عرض حديثه هو هذا القسم بالخصوص. انه في الحال الحاضر ــ حيث أيدت الفيزياء الحديثة نظرية التلاشي التدريجي للعالم ــ يرجح ان يقبل ان العالم ابتدأ في زمان متناه، ولكنه من نقطة مجهولة، الا انه و ما دام قد اضطر للاذعان بان العالم قد بدأ في زمان متناه فان هناك نظريتين تنطرحان أمامه: **احداهما** ان العالم ــ في لحظة البدء ــ قد خلقه خالق، **والأخرى** ان العالم قد أوجد نفسه دون تدخل أي عامل في البين، و هو يدعي أنه من حيث قوانين العلية لايوجد اي ترجيح لاحدى هاتين الفرضيتين على الأخرى، فكلتاهما تنقضان قوانين العلية بشكل متساو، فكما أن حدوث العالم بشكل ذاتي يخالف قوانين العلية؛ فان حدوثه بواسطة قوة خالقة يخالف قوانين العلية ايضا. ذلك ان قوانين العلية التي نستطيع مشاهدتها انما تجيز الاستنتاجات ــ في مجال العلية ــ اذا كانت قد بدأت من قوانين العلية. بمعنى انها انما تقبل العلية التي تكون فيها العلة بدورها معلولة لعلة اخرى. أما فرض علية و معلولية لاتكون العلة بدورها معلولة فهو يخالف مبدأ العلية المعتبر في المجال العلمي.

ان فرض علاقة علية و معلولية لم تنشأ العلة فيها بدورها من علة اخرى يستلزم ان يكون الخلق من العدم، والخلق من العدم شيء اثبتت التجربة امتناعه.

وهنا نقول:

اولا ــ ان السيد (رسل) يتصور قانون العلية من نوع المشهودات والمحسوسات وهو بهذا لم يلتفت او لم يشأ الالتفات الى ان العلية والمعلولية ليست من الامور الحسية، والمحسوس هو توالي الحوادث و تعاقبها لا عليّتها و معلوليتها، ولا القوانين الكلية للعلية والمعلولية؛ بل ان التعاقب والتوالي بنفسيهما غير محسوسين و انما هما معقولان انتزاعيان.

ثانيا ــ يقول: ان قانون العلية والمعلولية انما يصدق في مورد تكون فيها العلة بدورها معلولة لعلة اخرى، وان فرض علية ومعلولية لا تكون فيها العلة معلولة

لأخرى يخالف قانون العلية والمعلولية.

وهنا نسأل لماذا ذلك؟ لنفترض اننا قلنا بكون قانون العلية قانونا تجريبيا فمن اين يأتي هذا التحديد والتقييد؟

أليس تصورنا للعلية والمعلولية هو ان أي حادثة تحتاج الى عامل يوجدها؟ اما نفس كون العالم المذكور ايضا حادثة استعانت في وجودها بعامل آخر وهذا الاخير بدوره يحتاج الى الاستعانة بعامل ثالث وهكذا الى مالا نهاية فهو أمر لم يستق من أي تجربة.

ثالثا ـ ما معنى أن الخلقة من العدم ممتنعة بالتجربة؟ ترى هل ان الضرورة والامتناع من الامور التجريبية؟ وهل الامتناع والضرورة حادثة أو حالة مادية تقبل التجربة والاحساس؟ ان اقصى ما يمكن أن يقال اننا لم نشاهد الخلقة من العدم اما امتناع ذلك بالتجربة فماذا يعني؟

رابعا ـ ما هو الفرق بين العلية والمعلولية التي تكون العلة فيها معلولة لعلة أخرى، والعلية والمعلولية التي لا تكون العلة فيها معلولة لعلة اخرى ليقال ان الاولى لا تعني الخلق من العدم والثانية هي خلقة من العدم؟ فان هناك في كلا الموردين وجودا مرتبطا بوجود آخر و ناشئاً من وجود آخر فلو كانت الخلقة قد حصلت من العدم فانها كذلك في الحالتين، واذا لم تكن كذلك فهي لم تحصل في الحالتين معا.

خامسا ـ طبقا لما قاله هذا الفيلسوف فان الفيزياء الحديثة قد اعلنت نقض قانون العلية. ذلك ان هذه الفيزياء تلزم بالاذعان بوجود نقطة ابتداء للعالم وليس هناك اكثر من فرضين لابتداء العالم وكلاهما ينقضان قانون العلية بقوة واحدة فيجب ان نذعن بأن كل استنتاجاتنا حول الطبيعة والعالم هي استنتاجات واهية؛ ذلك ان نفس السيد (رسل) قد قبل من قبل ان ا ستنباطاتنا عن الطبيعة تقوم على اساس العلية، ولو لم تكن الطبيعة في اطار القانون فان مجموع مثل هذه الاستنتاجات سوف يعود مجرد نقوش على صفحة الماء تنمحي في لحظة.

ان طبيعة الوجود اما ان يحكمها قانون العلية او لا، فان حكمها قانون العلية فان الحدوث أيضا يجب ان يتبع قانون العلية؛ و الا فليس من الممكن ان

توجد الطبيعة الجامعة غير المنضبطة ثم يوضع اللجام بعد ذلك في فمها.

ونحن نرد كلام (رسل) عليه. انه يقول:

«قد يكون مبدأ العلية مقبولا او لا، ولكن من يذعن بانه فرض غير مقبول لايستطيع ان يفهم النتائج المترتبة على نظريته، انه عادة يحافظ على المجموعة التي يرتضيها من قوانين العلية من أن تنالها يد النقد والرفض؛ فلا يشك مثلا ان الطعام الذي يأكله يوجب شبعه ونموه، او انه مادام لا يوجد له رصيد كاف في المصرف فان الصكوك التي يصدرها سوف لن تجد مجالا للدفع الا انه في نفس الوقت يعمد الى القوانين الاخرى التي تخالف هواه فيعترض عليها. فمع ملاحظة هذه الحالات نجد ان الاسلوب المذكور ــ على أي حال ــ أسلوب ساذج الى حد غير طبيعي»[1].

وما يبدو هو ان هذه الكلمات تنطبق على نفس السيد (رسل) قبل غيره. اننا نحس في مجال البحث الالٰهي ان الذي قاده الى انكار الله ليس المنطق والاستدلال، وانما السبب هو نوع من عدم الرغبة بل ا لتعصب السلبي.

اما ما هو سبب عدم الرغبة هذا فانه يحتاج الى بحث نفسي مفصل لهذا الرجل، وفي هذا الاطار يجب ان لا نغفل عن الالٰهيات والمعلومات التي يمتلكها حول عالم ما وراء الطبيعة والتي استقاها في مطلع طفولته من جدته الامر الذي ذكره مرات عديدة.

برهان النظام:

يعد برهان النظام الكوني من ابسط البراهين التي تقام على وجود الله واعمها.وهذا القرآن الكريم يذكر موجودات العالم على اساس انها (آيات) اي دلائل على وجود الله...

وفي هذا السبيل يذكر عادة ان وجود النظام والتنسيق بين الاشياء دليل على وجود قوة منظمة في البين.

و يقال في هذا الصدد انه خلافا لسائر البراهين من قبيل برهان المحرك الاول، و برهان الوجوب والامكان، وبرهان الحدوث والقدم وبرهان الصديقين

(١) «جهان بيني علمي». ص: ٨٧ ــ ٨٨.

التي لها ماهية فلسفية وكلامية وعقلية محضة نجد ان برهان النظام برهان طبيعي تجريبي له طبيعة حسية تجريبية مثله مثل سائر البراهين والاستدلالات التي هي حصيلة تجارب البشرية.

وفي الغرب اورد الفيلسوف الانكليزي للقرن الثامن عشر (دافيد هيوم) اشكالات على هذا البرهان، ومنذ ذاك والغربيون يعتقدون ان برهان النظام ــ وهو اكبر مستند للالٰهيين ــ قد فقد اعتباره.

واننا لنلاحظ ان سقوط ادلة اثبات الله و خصوصا دليل النظام عن الاعتبار يعد احدى علل الاتجاه نحو المادية لعالم الغرب.

فلندرس اشكالات السيد هيوم هذا، وما هي؟

لقد ألف هيوم كتابا اسماه (محاورات حول الدين الطبيعي) يقوم فيه شخص خيالي باسم (كلئانتس) بمهمة الدفاع عن برهان النظام، وشخص خيالي آخر باسم (فيلون) بالاشكال عليه وهكذا تستمر المحاورات بين هذين الشخصين.

ولم يكن هيوم ماديا ولكن كان يسعى ليثبت ان الادلة التي يقيمها الالٰهيون لا تملك المتانة العلمية، وكذلك ادلة الماديين.

انه يعتقد ان الايمان امر قلبي، واذا اردنا ان نجعل برهان النظام ملاكا فانه يمكن القول ــ من زاوية عقلانية ــ «ان النظام المشهود في الطبيعة، ان لم يكن دليلا كافيا فهو على الاقل قرينة احتمالية على ان علة النظام أوعلله في العالم تشابه العقل الانساني. أمّا وراء ذلك؛ فلسنا نملك سبيلا لبسط هذا الدليل وتعميمه بهدف اثبات خصوصيات هذه العلة أو هذه العلل»[1].

وهيوم بنفسه ــ من الزاوية الفلسفية ــ يعد من الشكاكين واللا أدريين؛ الا أنه يصر على ان يثبت نقص برهان النظام بل الاشكال عليه بقوة.

يقال: «ان هيوم كان ــ طول عمره ــ يبحث حول قيمة الادلة المختلفة التي مفادها اثبات وجود موجود الٰهي..

...ولقد وجه هيوم نقدا شديدا ــ في ما كتبه ــ للاستدلال الذي قام به بعض الفلاسفة الدينيين وربما كان هذا لأجل شيوع برهان النظام في تلك الايام ولقد عمل حوالي خمس وعشرين سنة بشكل مطرد لينتج كتابه المشهور؛ محاورات

(١) «كليات فلسفه» بالفارسية وتعني كليات الفلسفة: تأليف رينشارد بابكين وآوروم استرول. ترجمة الدكتور السيد جلال الدين مجتبوي. ص: ٢٣١.

حول الدين الطبيعي»[1].

و يقرر هيوم برهان النظام على لسان (كلئانتس) على النحو التالي:

«انظروا الى انحاء العالم، وقفوا على كل جزء وكل ما فيه فانكم سوف تتوصلون الى ان العالم ليس الا ماكنة عظيمة تنقسم بدورها الى عدد غير متناه من المكائن الأصغر ثم هو يقبل التقسيم اكثر فاكثر الى الحد الذي لا يمكن للحواس والقوى الانسانية ان تتابعه وتعينه. وكل هذه المكائن المتنوعة وحتى اصغر اجزائها تعمل بدقة متناهية الى الحد الذي يثير اعجاب كل الذين يفكرون فيها و يدعهم غارقين فى عظمتها ودقتها، ان هذا التناسق الرائع للوسائل بالنسبة للغايات في ارجاء الطبيعة كلها يشبه بكل دقة وبمستوى اكثر سمواً المعطيات والاختراعات الانسانية وحصيلة التخطيط والتفكير والذكاء الانساني.

وعلى هذا فمن التشابه القائم بين الآثار الطبيعية والمعطيات الانسانية نستطيع ــ من خلال القياس ــ ان نحكم بالتشابه بين العلل حيث يكون صانع الطبيعة شبيها بروح الانسان، وان كان صانع العالم يملك قوى اعظم بشكل يتناسب وعظمة الطبيعة نفسها.

اننا بهذا الدليل غير الاولي (اي المتأخر عن التجربة) نستطيع ان نثبت بسرعة وجود الله وكونه شبيها للروح والعقل الانسانيين»[2].

ثم يطرح (هيوم) على لسان (فيلون) الشكاك مخاطبا كلئانتس واشكاله على رأيه هذا فيقول:

«اننا لو رأينا بيتا ياكلئانتس! فاننا نستنتج باقوى يقين واطمئنان انه كان لهذا البيت معمار و بناء؛ ذلك لان هذا بكل دقة من نوع المعاليل التي جربنا انها تصدر من نوع تلك العلل.

ولكننا لن نصدق ــ بشكل اكيد ــ ان للعالم شبها بهذا البيت لنستطيع ان نستنبط ــ بمثل ذلك اليقين والطمأنينة ــ ان له مشابهة أو أن نقول ان الشبه هنا تام وكامل، ان عدم التشابه هنا واضح الى حد يجعل أعلى مدعى تستطيع أن

---

(١) ــ بالفارسية «كليات فلسفه» ص: ٢١١.

(٢) ــ نفس المصدر ص: ٢١٠.

تدعيه لايتجاوز الحدس والظن والفرض حول علة مشابهة».

«ان من الممكن ان تكون المادة بالاضافة للروح تحمل مبدئيا منبع النظام و منشأه في داخلها. وتصور وجود أروع نظام و ترتيب بين عدة من العناصر بواسطة علة داخلية غير معروفة ليس باكثر تعقيدا من افتراض حصول النظام والترتيب بين صورها و معانيها في الروح العالمية الكبرى بواسطة علة داخلية غير معروفة مماثلة».

«هل هناك من يستطيع ان يقول حقا ان عالما منظما يجب ان ينشأ من فكر وصناعة شبيهة بالصناعة الانسانية ذلك لا ننا جربناه؟ لكي يتحقق هذا الاستدلال من اللازم ان تكون لنا تجربة بمبدأ العوالم ولا يكفي بكل تأكيد ان نكون قد شاهدنا السفن والمدن قائمة على اساس من صناعة واختراع انسانيين...

... هل تستطيع ان تدعي ان بامكانك ان ترى مثل هذا الشبه بين بناء بيت وحدوث العالم؟ وهل رايت الطبيعة في وضع نظير لاول نظام و ترتيب تم بين العناصر؟ وهل امتلكت مجال مشاهدة تمام انماط التقدم في ظاهرة (الفنومن) من مطلع ظهور النظام الى الكمال النهائي؟ ان كنت تملك ذلك فأرنا تجربتك و نظريتك».

ثم: انك ــ ووفقا لنظريتك ــ لا تملك دليلا على اسناد الكمال لله، او لفرض انه منزه ومبرأ من أي خطأ و اشتباه او عدم تنظيم في فعله.. انك يجب ان تعرف على الاقل انه من غير الممكن ان تدعي ــ من خلال افكارنا و آرائنا المحدودة ــ انه لو قيس هذا النظام بسائر النظم الممكنة وحتى الواقعية فان ذلك سيؤدي الى اشتباهات وأخطاء كبرى، أو هو أمر يليق بالتقدير والاعجاب.

ترى لو قرئت أبيات «الثيد» ــ وهو الشعر الحماسي لـ(فرجيل) على فلاح، فهل يستطيع ان يبدي رأيه في عدم وجود أي نقص في هذه الابيات؟ أو يستطيع ان يبدي رأيه في مكانه اللائق به من بين نتاجات الفكر الانساني في حين انه لم يشاهد نتاجا غيره أبدا؟»

«اما لو كان هذا العالم نتاجا كاملا فانه لايعلم ايضا و يشك في ان كل حسنات الأثر يمكنها ان تنسب الى الصانع، فاذا لاحظنا سفينة فن الطبيعي أن نحصل على تصور سام رفيع حول ذكاء صانع مثل هذا الجهاز المعقد المفيد الجميل.

ولكن ترى هل يبقى لدينا هذا الاحساس لو علمنا ان ذلك الميكانيكي لم

يكن سوى رجل خامل الذهن تأسى بالآخرين، وقلد صناعتهم التي تطورت بعد مراحل وعصور متوالية، وبعد مجموعة من التجارب والاشتباهات والتصحيحات والقياسات والمحاورات فأصلحت بالتدريج وحصلت على شكل متطور؟

انه من الممكن ان نتصور أنه من قبل ان يحصل هذا النظام الموجود حدثت عوالم كثيرة في ارجاء الازل ومشت في تقدم و تحسن بطيء ولكنه مستمر خلال مراحل وعصور غير متناهية تطورت معها صناعة بناء العالم... في مثل هذه المسائل ايمكن لأحد ان يعين ماهي الحقيقة؟ أو حتى يمكنه ان يحدس بين الفروض التي يمكن ان تطرح في البين او تتصور ايها اكثر احتمالا؟»

«اننا لا نملك اية معلومات لابداء الرأي حول تكوين العالم (الرأي حول مناشئ العالم) وتجربتنا ــ التي هي بدورها من حيث مجالها ومن حيث استدامتها واستمرارها ناقصة محدودة الى هذا المستوى ــ لا تستطيع ان تمنحنا أية فرضية حول كل الاشياء... اما اذا لم يكن بد من ان نختار فرضية ما فوفق اية قاعدة ينبغي أن نعين اختيارنا هذا؟ هل هناك قاعدة اخرى سوى كثرة التشابه بين الاشياء التي نقارن بينها؟ ألا يكون النبات او الحيوان الذي ينبت او يولد اكثر شبها بالعالم من ماكنة مصنوعة نشأت من عقل و تدبير»؟.

«لنفرض ان الاستدلال التمثيلي المستخدم في ذلك البرهان اثبت وجود منظم فانه لا يستطيع ان يثبت ــ باي وجه ــ وجود الصفات الحسنة التي تنسب الى ذلك المنظم، ان تصور إله حسن الفعل، عادل، رحيم لا يستنتج من قياس الآثار الطبيعية بالاعمال الانسانية. اذا فرض ذلك المنظم نظيرا للانسان فليس هناك دليل على فرض وجود صفة اخلاقية خاصة تتعلق بخالق الطبيعة.

عندما يطالع شخص ما هذا النتاج ــ نتاج الطبيعة ــ وكل أوصافه السيئة ــ أي الاعاصير والزلازل وصراعات جزء من الطبيعة مع جزء آخر ــ فهل يستطيع ان يستنتج ان ذلك التخطيط ناشئ من عقل سليم حسن؟»[1]

ويمكننا هنا ان نلخص آراء هيوم في تقريره وتوضيحه لبرهان النظام بالنقاط التالية:

---

(١) بالفارسية «كليات فلسفه»، ص: ٢١٢ــ٢٢٤.

أ ــ ان برهان النظام ليس برهانا عقليا محضا قائما على البديهيات الأولية وانما هو برهان تجريبي وليد التجربة الطبيعية ويجب لذلك ان يكون واجدا لشروط البراهين التجريبية.

ب ــ ان هذا البرهان يدعي انه من خلال التجارب المتواصلة حول الطبيعة يبدو لنا شبه كامل بين الطبيعة و نتاجات الانسان من قبيل السيارة والباخرة والبيت.

و يتوضح ان العالم من حيث ترابط اجزائه مع بعضها ومن حيث الانسجام بين بناء العالم والآثار والنتائج المترتبة عليها يشبه ماكنة كبيرة تماما.

ج ــ وطبقا للقاعدة العامة التي استخدمت في البراهين التجريبية فان تشابه المعلولات دليل على تشابه العلل، ولما كانت معلولات الانسان ومصنوعاته تنشأ من روح وعقل وتفكير؛ فالعالم ايضا ينشأ من روح و عقل وتفكير عظيم.

اما خلاصة رده ونقده لهذا البرهان فهي:

أ ــ ان اساس هذا البرهان هو التشابه بين مصنوعات الطبيعة ومصنوعات الانسان وان العالم من حيث تركيب اجزائه وتأليفه شبيه ببيت او سيارة ربطت بين اجزائها قوة خارجية ذات شعور (اي عقل وروح) وذلك للحصول على مجموعة من الاهداف. ولكن هذا الشبه ليس كاملا اي انه ليس قطعيا يقينيا؛ وانما هو ظن واحتمال، ولا يمكن القول بأن شبه العالم بماكنة اكثر من شبهه بنبات أو حيوان له قوة تنظيمية داخلية وليست هناك اية قوة تنظم وجوده من الخارج.

ب ــ هذا البرهان انما يكون تجريبيا حينما تتم تجربته بشكل مكرر، أي إنه قد صدرت عوالم بهذا الشكل والوضع والنظام من موجودات شاعرة تشبه الانسان وحينما نحس ــ بالتجربة ــ العلاقة بين مثل هذا المعلول مع مثل العلة التشبيهية للانسان و بعد هذا فاذا راينا عالما شبيها بالعوالم التي طبقت عليها التجربة من قبل نحكم بان لهذا العالم علة نظيرة للانسان.

ومع ان الامر ليس كذلك، فان التجربة التي نملكها حول بناء الباخرة والبيت والمدينة تختلف عن التجربة التي يجب ان نملكها عن العالم. لقد وجد العالم خلال مليارات السنين و بشكل تدريجي، وهو بهذا لا يشبه تكوين الباخرة

والبيت.

ج ـ وبغض النظر عن هذا فان هذا الدليل يراد له ان يثبت وجود الباري تعالى وهو مساو للحكمة البالغة والقدرة اللامتناهية والكمال المطلق.

فلنفترض ثبوت كون مبدأ العالم موجودا كالانسان ولكن هذا لا يكفي لاثبات المدعى.

انه انما يكفي لاثبات ذات الباري حينما نكون قد اثبتنا بالتجربة ان هذا العالم هو اكمل عالم ممكن ومنسجم مع الحكمة البالغة هذا في حين اننا لم نتعامل الا مع هذا العالم ولم نر عالماً اخر لنقوم بعملية المقارنة بينهما مما لا يفسح المجال لنا لكي نصل الى ان هذا العالم خلق وفق الحكمة البالغة، اي انه افضل العوالم الممكنة تماما كما رحنا نطلب من فلاح لم يقرأ سوى كتاب واحد (ولنفرض ان هذا الكتاب هو اروع الكتب وانفسها) ان يبدي رأيه حول الكتاب الوحيد الذي قرأه والحكم بانه افضل الكتب.

د ـ لنفترض ان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن وليس بالامكان ان يوجد عالم افضل منه ولكنه مع ذلك لا يمكنه ان يكون دليلا على وجود الباري تعالى الذي هو كمال مطلق وغني بالذات وواجب الوجود (حسب الفرض).

ذلك ان هذا البرهان انما يكون دليلا على وجود ذات الباري تعالى اذا أمكنه ان يثبت ـ علاوة على ان هذا العالم هو افضل عالم ممكن ولا يمكن فرض افضل منه ـ انه أول عالم خلقه الله وان الله لم يخلق قبله عالما ثم راح يتدرج ويكمل ما خلق وبالاضافة الى ذلك يجب ان لا يكون قد قلد غيره. ولا يمكن اثبات اي من هذه الامور، فكيف يمكن ان نعلم ان صانع هذا العالم لم يتعلم هذه الصنعة من مكان آخر؟ وكيف نعلم انه في عالم الازل جرب صناعة العالم مرات وبلغ الى هذه المرتبة وهذا التقدم العظيم في الصناعة؟

هـ ـ ومع التجاوز عن كل ما مضى فانه توجد في العالم الحالي نقائص وشرور لا تنسجم مع الحكمة الالهية من قبيل الاعاصير والزلازل والامراض.

كانت هذه خلاصة لاشكالات هيوم بيناها نحن بتعبير شرقي ـ نسبيا ـ.

ولندرس الآن هذه الاشكالات:

(١) من الخطأ ماتصوره هيوم ان برهان النظام له ماهية تجريبية كسائر

البراهين التجريبية الاخرى. ذلك ان البراهين التجريبية انما تأتي في الموارد (التي نحاول فيها اكتشاف العلاقة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة اخرى تقبل الاحساس).

وبعبارة اخرى فان البرهان التجريبي انما يأتي في مورد الكشف عن العلاقة بين جزأين من الطبيعة مورد العلاقة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. فالتجربة انما تتيسر حينما نشاهد الظاهرة في الطبيعة ونحاول معرفة علتها او عللها عبر التجربة او معرفة آثارها ونتائجها ومعلولاتها. وذلك كاكتشاف العلاقة بين حرارة الماء وتبخره او بين برودته وانجماده عبر التجربة. فبعد ان نشاهد تعاقب العاملين ونتأكد من عدم تدخل اي عنصر آخر نحكم بان احدهما علة للآخر. اذن فشرط كون العلاقة تجريبية ان يكون طرفا العلاقة قابلين للاحساس وفي دائرة مشاهدتنا الحسية.

والآن لنعرف هل ان الاستدلال من خلال نظام الكون على وجود المنظم العاقل يعد برهانا تجريبيا؟

وقبل الدخول في بحث ماهية برهان النظام يلزمنا ان نعرف ماهية استدلال آخر يعتبره هيوم تجريبيا مئة بالمئة ويجعل برهان النظام أمرا شبيها به وهو الاستدلال على وجود العقل والتفكير والذكاء الانساني بمصنوعات الانسان.

ترى هل ان استدلالنا الشائع والعادي حول الانسان ــ حيث نكتشف قدر معلوماته وتفكيره من خلال معطياته ونتاجاته ــ هو دليل تجريبي من نوع التجارب التي تجري حول معرفة العلاقات بين اجزاء الطبيعة مثل علاقة الحرارة بالتبخر، والبرودة بالانجماد اولا؟

وبعبارة اخرى هل يعد اكتشاف مالدى الصانعين من عقل وذكاء وعلم ــ من خلال مصنوعاتهم ــ دليلا تجريبيا او برهانا عقليا؟

من اين نكتشف ان ابن سينا مثلا كان فيلسوفا وطبيبا، وان سعدي كان شاعرا اديبا ذا ذوق مرهف رفيع؟ وعندما نتعامل ــ بشكل مستمر ــ مع اشخاص متنوعين من الاحبة والاصدقاء والمعلمين والتلاميذ من اين نعرف ان هذا ذكي والآخر غبي والثالث لديه معلومات والرابع قليل العلم وهكذا. بديهي اننا نرجع الى آثارهم الصادرة عنهم... الى احاديثهم التي نسمعها... الى سلوكاتهم التي نعايشها... الى كتاباتهم التي نطالعها.

اننا لا نستطيع رؤية ذكائهم وعقلهم ومعلوماتهم او لمسها بشكل مباشر ذلك ان أشياء من قبيل التفكير والمعلومات ليست اساسا مما يقبل الحس واللمس، لنفرض اننا شرحنا ادمغتهم أو صورناها بوسائلنا فاننا قد نشاهد مجموعة من التغييرات فيها ولكنا لن نستطيع مطلقا ان نشاهد الأفكار والآراء او نلمسها بل اننا لانستطيع ان ندرك بشكل مباشر ما هو من قبيل الفكر والعقل والذكاء الا بمقدار ما نملكه منها في اعماقنا نحن.. اننا نتصل فقط بمعلوماتنا وعقولنا وافكارنا بشكل مباشر فقط، وعلى هذا فليس هناك أي عقل أو تفكير في متناولنا لنستطيع ان نكتشف علاقة أثر ما به، بل اننا من حيث التفكير التجريبي جاهلون بوجود عقل وتفكير سوى عقلنا وتفكيرنا نحن.

ولكن لماذا و بأي دليل نجد انفسنا نحكم بوجود العقل والتفكير في سائر الافراد، ولا نشك في ذلك؟، و بأي دليل نصل الى عقولهم وذكائهم ومعلوماتهم واذواقهم واحساساتهم من خلال آثارهم ومصنوعاتهم ومظاهرهم العملية؟

ألم يقل (ديكارت) بان الحيوانات عموما ــ باستثناء الانسان ــ هي اجهزة لا شعور لها وقد صنعت بنحو تستجيب معه للمؤثرات كما تستجيب الموجودات الشاعرة؟ فلماذا لا يكون الامر كذلك؟ اليس من المحتمل انه ليست الحيوانات لوحدها أجهزة ــ لا روح فيها ولا شعور ــ تظهر آثارا شبيهة بالموجودات التي لها روح، بل ان كل انسان غيري يتصف بهذه الصفة؟ انني بنفسي لم استطع ان ادرك مباشرة وجود اي عقل وأية فكرة واحساس غير عقلي وفكري واحساسي، قد يكون العقل والفكر والاحساس منحصرا بوجودي انا دون غيري من الموجودات الاخرى؛ واي دليل تجريبي يثبت خلاف ذلك؟ ان حصولي على معرفة عقلي و فكري لا يكفي لان احكم بوجود نظير ما املك لدى الآخرين ذلك ان هذا وفق الاصطلاح المنطقي يعد تمثيلا بجعل فرد واحد معيارا للافراد الآخرين، ولا يعد تجربة لانها عبارة عن ممارسة التجربة على افراد كثيرين من نوع واحد حتى يحصل اليقين بان الآثار المتعلقة لا تختص بالفرد الذي وقع موقع التجربة وانما توجد في مجموع أفراد النوع كلها.

والحقيقة هي ان اكتشاف العقل والذكاء في الاناس من خلال آثارهم ومصنوعاتهم ليس من قبيل التمثيل المنطقي، كما انه ليس من قبيل الاستدلال

التجريبي، بل من نوع البرهان العقلي.

فصحيح ان الانسان يدرك فقط وجود موجود باسم العقل والارادة، والفكرة في وجوده هو بشكل مباشر و يتعرف على نوع عملها وهو التدبير والتقدير والاختيار اي ملاحظة كل الامكانات المتوفرة وانتخاب احدها لانه ينسجم مع الهدف. ولكنه حينما يطالع اعمال الآخرين فانه وان لم يشهد العقل والشعور فيهم الا انه يشاهد عملية الانتخاب في سلوكاتهم: بمعنى انه عندما يستعرض اعمالهم يرى انهم ــ بشكل دائم ــ عندما يواجهون انواع الاعمال بل الآلاف من الاشكال والصور يركزون على خصوص الشكل والصورة التي توصل الى النتيجة و يتركون الصور التي لا توصل اليها.

فلو ان انسانا مثلا امسك بالقلم و اراد ان يمر به على الورقة ليترك سوادا بشكل ما عليها فان هناك آلاف الاشكال الممكنة واحدها مثلا الحرف (م) واذا استمر وراح يسحب القلم على الورقة فان امامه ايضا آلاف الاشكال التي يمكن رسمها وأحدها الحرف (ن) واذا استمر في محاولاته فان امامه ايضا آلاف الاحتمالات واحدها الحرف (ه) وهنا لو ان هذا الانسان امسك بالقلم وكتب كلمة (منة) فانه في الواقع اختار احتمالا في قبال آلاف آلاف الاحتمالات المطروحة امامه، فاذا رأيناه استمر في كتابة الجملة على النحو التالي:

(لله عزوجل المنة حيث طاعته توجب القربة وشكره مزيد النعمة، وكل نفس نحصل عليه يمدنا بالحياة، وعندما نلفظه تفرح معه الذات ففي كل نفس توجد نعمتان وكل نعمة تستحق الشكر).

وحينئذ فان احتمال ان تكون هذه الحروف قد حدثت بالصدفة لا على اساس الانتخاب والاختيار ضعيف الى الحد الذي لا يقبل التصور بمعنى ان عقل الانسان يراه مستحيلا عادة ومن هنا فهو يحكم بوجود قوة الاختيار (اي نفس ما يسمى بالعقل والارادة).

وهذا هو ما أكدناه من ان الاستدلال على وجود العقل والفكر في الافراد من خلال مصنوعاتهم ومعطياتهم ليس مجرد تمثيل منطقي يتم بمجرد أن يجعل الانسان نفسه مقياسا للآخرين. تماما كما لو كان مبتلى بوجع البطن و يتصور الآخرين مبتلين بهذا الوجع عموما، كما انه ليس دليلا تجريبيا باعتبار قيامه

بشكل مكرر بالتجربة على العلاقة بين مثل هذه الآثار مع عقل الاناس الذين وقعوا موقع التجربة ؛ بمعنى انه وضع عقولهم وآثارها تحت التجربة بشكل مباشر واكتشف العلاقة بينها بل هو نوع برهان عقلي يشبه البرهان الذي يقيمه الذهن في مورد صدق القضايا التاريخية المتواترة[1].

وهكذا علمنا ان معرفتنا وحصولنا على وجود العقل والذكاء لدى الافراد الآخرين غيرنا ليست من نوع الدليل التجريبي فضلا عن ان يكون برهان النظام في مورد الكون وعلاقته بذات الباري تعالى من نوع الدليل التجريبي.

وقد رأينا في الفترة الاخيرة ان مثل هذا الخطأ قد وقع فيه بعض الكتاب المسلمين العرب ومن تبعوهم من الايرانيين فتصوروا ان دعوة القرآن الكريم لمطالعة (آيات التكوين) هي في الحقيقة دعوة لمعرفة الٰهية تجريبية. انهم تصوروا ان مجرد مطالعة آيات التكوين والوصول الى الله يعني اننا عرفنا الله بدليل تجريبي.

«ومن هنا فقد وصلوا الى استنتاج آخر يوجب السخرية وهو اننا في مجال الالٰهيات نسلك نفس السبيل الذي سلكه العلماء الطبيعيون لمعرفة الطبيعة، وحينئذ فلا حاجة معه للبحوث الفلسفية الدقيقة في المسائل الالٰهية، بل إننا ولكي نمسح عن انفسنا عار جهلنا بها يجب ان نعلن سخافة تلك البحوث كلها.

ولكنهم غفلوا عن ان حد التجربة انما هو مجرد معرفة آثار الله. اما معرفة الله بمعونة آثاره من خلال التجربة فهي نوع من الاستدلال العقلي المحض.

(٢) ظن هيوم ان الالٰهيين يسعون لاثبات شبه العالم ــ تماما ــ لآثار و مصنوعات الانسان ومن خلال ان تشابه المعلولات يعني تشابه العلل ارادوا أن يثبتوا ان للعالم صانعا تماما كما ان لهذه السيارة او البيت صانعا.

ثم يعقب هيوم فيقول: «ان الامر ليس كذلك فان العالم قبل ان يكون شبيها بباخرة او سيارة او بيت، شبيه بجهاز نبات أو حيوان يعمل من خلال تنظيم ذاتي»

وهنا نقول:

اولا: اننا نقول للسيد هيوم ان معنى كلامك هو ان العالم ليس كسيارة او

(١) قمنا بالبحث الاكثر تحقيقا و تفصيلا حول ماهية مثل هذه الاستدلالات في بحوث «شناخت» اي المعرفة ونرجو ان نوفق لنشرها.

باخرة وانما شبيه بنفسه!!

وهل كنت تنتظر ان لا يشبه العالم بنفسه؟ أليس النبات والحيوان جزء من العالم؟ ان الكلام في الواقع حول نفس النبات والحيوان الذي صنع كما قلت بشكل جهاز صناعي متقدم جدا ــ أرقى الف درجة من الباخرة والماكنات البشرية ــ يتمتع بتنظيم ينبع من اعماقه.

فعلائم الصنع في النبات والحيوان اكثر من الباخرة والماكنة فاذا كان صانع الباخرة والماكنة متمتعا بعقل وتفكير فان صانع العالم ــ ومن أجزائه النبات والحيوان ــ يملك عقلا وعلماً بطريق اولى.

ثانيا: ان ما يقوله السيد هيوم من ان هذا البرهان من حيث الماهية النوعية تشبيه، والهدف اثبات كمال الشبه بين صنع صانع الطبيعة وصنع الانسان؛ من الاغلاط.

فمن المحال ان يكون صنع صانع الطبيعة (الله) يشبه تماما صنع الانسان بل ان صانع الطبيعة يتنزه عن شبه الانسان من حيث ذاته وصفاته.. يتنزه عن هذا الشبه من حيث فعله وصنعه.

ان الانسان جزء من الطبيعة، وهو ــ بحكم جزئيته هذه ــ موجود في حالة الصيرورة والتكامل، كل سعيه ان يوصل نفسه من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال، كل سعي الانسان نوع حركة من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال. وكذلك فانه بحكم كونه جزءاً من الطبيعة ــ لا خالق الطبيعة ــ يكون تصرفه في الطبيعة على شكل ايجاد علاقة صناعية (لاطبيعية) بين اجزاء الطبيعة، ان مصنوعات الانسان كالمدينة والبيت والباخرة عبارة عن مجموعة من المواد الطبيعية التي ركبت وربطت لاجل هدف وغاية. هذا الهدف والغاية هو هدف صانعها لاهدف المصنوع، ان الصانع ينبغي من خلال هذا الارتباط الصناعي ان يصل الى هدف وغرض معين.

فقوام الصنع الانساني امران:

أ ــ ربط الاجزاء المصنوعة، ربطا صناعيا لا طبيعيا.

ب ــ الهدف والغرض المقصود من هذه الصناعة هدف الصانع وغرضه، بمعنى ان الصانع هو الذي يحاول الوصول الى هدفه بواسطة هذا المصنوع و يرفع ما

لديه من نقص و يوصل نفسه بنحو من القوة الى الفعل.

ولا يمكن ان يوجد اي من هذين الركنين في صنع الباري تعالى فلا يمكن ان تكون العلاقة بين الاجزاء المصنوعة مع بعضها علاقة غير طبيعية ولا يمكن ان يكون الهدف هدفا للصانع بل يجب ان تكون الرابطة بين الاجزاء رابطة طبيعية تماما كالعلاقة بين اجزاء المنظومة الشمسية او المجموعة الذرية أوالموجودة في مركب طبيعي جمادي او نباتي او حيواني او انساني.

وهذا هو معنى ما يقوله الحكماء الالٰهيون من (ان غايات افعال الباري كلها غايات للفعل لا غايات للفاعل) او يقولون ان حكمة الانسان هي بمعنى اختيار افضل الوسائل لافضل الغايات اما حكمة الباري تعالى فهي بمعنى ايصال الموجودات الى غاياتها.

«اذ مقتضى الحكمة والعناية ايصال كل ممكن لغاية».

وهذا هو معنى قولهم (العالي لا يلتفت الى السافل) فالمقام السامي فوق عوالم الوجود لايتطلب غاية في المقام الادنى لهذا العالم.

وهذا هو معنى قولهم ان لازم موجودية المخلوقات وصدورها من الذات الكاملة على الاطلاق ان تكون كل الموجودات ذات غاية، وان يسري العشق في كل الموجودات وغاية الغايات هي ذات الحق ــ جل وعلا ــ.

وهذا هو معنى قولهم ان فاعلية الافراد بالقصد، وفاعلية الحق تعالى فاعلية بالعناية.

والحقيقة هي ان تصور هيوم وكل فلاسفة الغرب ــ منذ العصور القديمة الى عصرنا الحاضر ــ عن برهان النظام هو هذا التصور الطفولي العامي القائل بأن الله صانع مثل الصناع البشريين وهم يبحثون حول نفي أو إثبات مثل هذا الصانع.

والحال اننا باثبات مثل هذا الصانع لم نثبت الله مطلقا وانما اثبتنا وجود مخلوق كالانسان.

ان دراسة النظرية الذائعة الصيت اليوم لهيوم في مجال شرح برهان النظام والتي شغلت الغرب لثلاثة قرون تكشف مرة اخرى عن ضعف البنية الفلسفية الغربية سواء الالٰهية منها او المادية. و نوضح ان تصور الغربيين عن برهان النظام لايملك مطلقا اي شكل فلسفي. وماهومطروح في الفلسفة الاسلامية باسم (العناية)

لاوجود له مطلقا في الغرب.

ان تصور الغربيين عن هذا البرهان هو في حد تصور عوام الناس او هو في حده الاعلى نظير تصور المتكلمين الاشاعرة او المعتزلة لا على مستوى تصور الحكماء والفلاسفة الاسلاميين.

ثالثا ــ يقول هيوم: «لنفترض اننا عبر هذا البرهان أثبتنا أن صانع العالم يتمتع بعقل وذكاء كعقل الانسان وذكائه فان المدعى وهو اثبات الكمال الالٰهي اللامتناهي لم يثبت بعد».

وسر الاشتباه الذي وقع فيه هيوم هو تصوره بأن القائلين بأن الله كمال مطلق غير متناه اعتمدوا على برهان النظام وهو في تصوره برهان تجريبي.

ولقد أوضحنا في الجزء الخامس من (اصول الفلسفة)[1] ان قيمة برهان النظام هي بحيث توصلنا الى حد ما وراء الطبيعة ان هذا البرهان انما يثبت ان للطبيعة ماوراءها، وأنها مسخرة له وهذا الموجود فوق الطبيعة شاعر بذاته وافعاله اما كونه واجبا او ممكنا، حادثا او قديماً واحدا أو كثيرا، محدودا او غير محدود، وكون علمه وقدرته متناهيين او غير متناهيين هي امور خارجة عن حدود نتائج هذا البرهان، انها مسائل تقع فقط وفقط على عاتق الفلسفة الالٰهية التي تثبتها ببراهين أخرى.

رابعا: يقول السيد هيوم:

«لنفرض ان عالمنا هو افضل عالم ممكن ولكن من اين نعرف ان صانع العالم لم يقلد في علمه هذا موجودا آخر، أو أنه اكمل ما صنع بالتدريج والممارسة وكسب الخبرة...؟»

وهذا الاشكال ايضا ناشئ عن غفلة هيوم عن حدود عمل برهان النظام، انه تصور أن كل مسائل الالٰهيات تستنتج من برهان واحد وهو برهان النظام، وقد قلنا في الجزء الخامس من (اصول الفلسفة)[2] ان غاية ما يثبته دليل النظام هو ان الطبيعة لم تترك لنفسها وان قواها هي قوى مسخرة، والطبيعة كما يصطلح الفلاسفة ــ فاعلة بالتسخير ــ و بعبارة اخرى هناك عالم وراء الطبيعة وهو

(١) يعني «اصول فلسفه وروش رئاليسم» اي «اصول الفلسفة و المذهب الواقعي».

(٢) نفس المصدر السابق.

حاكم عليها ومدبر لها.

و برهان النظام قادر على الايصال الى هذا الحد.

اما كيف يكون هذا العالم وهل ان كماله ذاتي او مكتسب ــ مثلا ــ وهل حصل عليه بالتدريج او هو كذاته قديم وامثال ذلك فهي مجموعة من المسائل التي تقبل التحقيق عبر سلسلة من البراهين الاخرى.

ولو فرضنا انها لا تقبل التحقيق عبر البراهين الاخرى وكونها من المسائل التي لم تحل للبشرية ولن تحل الى الابد ــ وهو امر غير صحيح ــ فان ذلك لا يقلل من قيمة برهان النظام.

ان هدف برهان النظام هو ان يقود الى ماوراء الطبيعة اما اوصاف عالم ما وراء الطبيعة فهي خارجة عن عهدته.

خامسا: يذكر هيوم مسألة الشر والآفات والاعاصير والزلازل كنقص للنظام المعقول في العالم.

ولما كنا قد بحثنا هذا الموضوع بشكل مفصل في كتابنا (العدل الالهي) فاننا سنقتصر على بحثنا هناك ونطلب من القراء ان يرجعوا اليه.

عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية

و يعتبر عدم نضج بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية ثالثة العلل التي دفعت للالتجاء للمادية.

فنحن نطالع في تاريخ الفلسفة السياسية انه متى ماطرحت مفاهيم اجتماعية وسياسية خاصة، وعرضت مسألة الحقوق الطبيعية و بالاخص مسألة الحكم، فان عدة من انصار الاستبداد السياسي لاتعترف بأي حق لجماهير الشعب في قبال الحكم، فليس لها الا ان تطيع وتخضع.

ولاجل تثبيت هذا الاستبداد وتقوية اسس نظرياتهم السياسية المستبدة التجأ هؤلاء الى مسألة (الله) وادّعوا ان الحاكم مسؤول فقط امام الله لاغير.

هنا ستحدث ــ بالطبع ــ ملازمة في الاذهان بين الحكم الشعبي الحر من جهة و انكارالله من جهة اخرى، كما تحدث ملازمة بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بلزوم التسليم في قبال الحاكم وعدم وجود اي حق يتدخل بموجبه اي شخص في اعمال من اختاره الله لرعاية الامة وحفظها وجعله مسؤولا امام الله فقط.

كتب الدكتور محمود صناعي في كتاب (حرية الفرد وسلطة الدولة)[1] يقول: «في اوربا كانت مسألة الاستبداد السياسي، وان الحرية ــ اصلا ــ للدولة لا للافراد، تعتبر توأما لمسألة الايمان بالله».

فقد كان الافراد يظنون انهم ان قبلوا الله كان عليهم ان يقبلوا استبداد القدرات المطلقة ايضا، وان الفرد لاحق له قبالة الحاكم مطلقا، وان الحاكم غير

(١) بالفارسية: «آزادي فرد و قدرت دولت»

مسؤول ايضا بأي وجه امام الفرد بل هو مسؤول امام الله فقط. فقبول الله في ظنهم يعني قبول حالة (خنق الحرية) في حين انهم ان ارادوا التحرر كان عليهم انكارالله، و بالتالي فقد رجحوا الحرية.

على انا اذا استعرضنا وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام نجد ان الاعتقاد بالله لايبعث مطلقا نحو قبول الحكم الاستبدادي المطلق وعدم مسؤولية الحاكم امام الشعب بل انها تعتقد ان الاعتقاد بالله هوالذي يستطيع ــ لوحده ــ ان يجعل الحاكم مسؤولا في قبال الوظائف الاجتماعية ويمنح الافراد حقوقهم ويجعل المطالبة بالحقوق أمرا شرعيا ملزما.

فهذا اميرالمؤمنين(ع) القائد السياسي الاجتماعي والامام المعصوم والمعين من قبل الله تعالى يتحدث مع الناس في فتنة صفين فيقول:

«اما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقا بولاية امركم ولكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم...، لايجري لاحد الاجرى عليه ولا يجري عليه الاجرى له ولوكان لاحد ان يجري له ولايجري عليه لكان ذلك خالصالله سبحانه دون خلقه لقدرته على عباده ولعدله في كل ماجرت عليه صروف قضائه»[1]

وهذا النص يؤكد على ان الحق متبادل فكل من استفاد منه كانت عليه مسؤولية في قبال ذلك.

فالمفاهيم الدينية ــ من وجهة نظر الاسلام ــ كانت تساوق الحرية دائما على العكس تماما مما حدث في اوربا ــ وفق نقل الدكتور صناعي ــ حيث كانت المفاهيم الدينية وخنق الحريات الامر الذي لاينتج سوى هروب الافراد من الدين وسوقهم للمادية ومعاداة الدين والله وكل شيء له صبغة إلٰهية.

هناك علل ثلاث أخرى للاتجاه نحو المادية ينبغي ان تذكرهنا وهي متوفرة بيننا و بين المسيحيين وترتبط بالاسلوب التبليغي اوالعلمي الذي اتخذه أتباع الاديان في الماضي و الحاضر.

وهي كما يلي:

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢١٦ (صبحي الصالح: ص ٣٣٢ ــ ٣٣٣).

ابداء الرأي من قبل غير الاختصاصيين

هناك ظاهرة نلمحها بسرعة عند مطالعة احوال الناس اذ نجدهم يمنحون لانفسهم الحق في ابداء الرأي في مختلف الامور.

وكمثال على ذلك فان الامور الطبيعية ــ قديماً ــ كانت من هذا القبيل. فما ان يشكو احد من ألم في منطقة معينة حتى تنهال عليه اجتهادات الناس المختلفة وكلٌ يبدي وجهة نظره في تعليل المرض وآثاره وعلاجه. فوجهات نظرهم محفوظة تجاه هذه الظاهرة المرضية، واذا ما كان لهؤلاء نوع من النفوذ او كان المريض يتصف بحالة من التبعية لهم فانهم يجبرونه على استعمال وصفتهم الطبية القطعية النتيجة.

اما الذين يفكرون بأن إبداء وجهة النظر في الامور الصحية والطبية يحتاج الى تخصص معين ومن ثم دراسة نوعية المرض، ومعرفة الدواء بعد ذلك فان هؤلاء قليلون ومازلنا نلمح هذه الظاهرة في مختلف الحقول.

وهكذا كان الحال في المسائل الدينية ومازال قائما. فكلٌ يمنح لنفسه الحق في ابداء رأيه فيها في حين انها ــ و بالخصوص المسائل الالٰهية والتوحيد ــ تعتبر من اعقد المسائل العلمية التي لايملك كل احد حق ابداء الرأي فيها.

صحيح ان اساس المعرفة الالٰهية الذي يجب معرفته والايمان به امر فطري بسيط واضح إلاّ أننا اذا تقدمنا في البحث خطوة اخرى فانا سنواجه بحث الصفات والاسماء والافعال الالٰهية والقضاء والقدر الالٰهي. و يتعقد الامر حينذاك حتى

ليعبر الامام اميرالمؤمنين (ع) عنه بأنه «بحر عميق...»

نعم ان المعرفة العامة والاجمالية لله تعالى امر فطري سهل ولكلٍّ ان يستدل عليه و يصل اليه. اما معرفة صفات الذات الالٰهية والتحقيق فيها فليس امراً يمكن لكل احد القيام به، والحال اننا نرى أن الكلّ يعتبرون انفسهم من اهل النظر في مثل هذه الامور فيتحدثون عن صفاته تعالى ــ مثلاً ــ بكل سهولة.

وليست هذه الظاهرة مختصة بأمةٍ دون غيرها، بل هي في كل الامم فقد قيل ان قسيسا أراد أن يثبت الغائية في الكون و بيان الهدفية في النظام وان الكون يسعى نحو هدفه بكل دقة وان الله تعالى حكيم عليم مريد ــ وهو امر ليس اثباته بصعب فكل موجود دليل على ذلك ــ فماذا فعل؟

لقد ذكر الخطوط التي نشاهدها على قشرة ثمرة (البطيخ) مثالا على ذلك، وذكر ان علة وجود مثل هذه الخطوط المنظمة هي اننا متى ما أردنا ان نقسم البطيخة بين افراد العائلة وجدنا تقسيما طبيعيا خطط من قبل مما يهيئ لنا سبيل العدالة في التقسيم ويمنع من تنازع الاطفال وعلو الضجيج!!

ولنذكر بعد هذا مثالا من واقعنا. فانه يقال ان شخصا عنون هذا السؤال: لماذا اعطى الله تعالىٰ للطيور اجنحة وحرم الابل منها؟ ثم اجاب: ان الحكمة في ذلك انه سوف لن تبقى لنا حياة اذا امتلكت الابل اجنحة! اذ سيطير الجمل ليحط على بيوتنا الطينية فيسلمها للخراب.

وقد سئل آخر عن دليل على وجود الله تعالى فاجاب «مالم يكن هناك شيء، لم يقل الناس فيه اشياء».

وهكذا فضعف الحجج التي يسوقها الجاهلون غالبا في مايرتبط بالحكمة الالٰهية والعدل الالٰهي، والقضاء والقدر الالٰهيين، والارادة والمشيئة الالٰهيتين، والقدرة الكاملة، والجبر والاختيار، وحدوث العالم وقدمه، والقبر والبرزخ والمعاد والجنة والنار والصراط والميزان وغير ذلك، ضعف هذه الحجج وظن المستمعين ان هذه الحجج هي تعاليم دينية اصيلة وان هؤلاء قد بلغوا الى اعماق تلك التعاليم كل ذلك يعتبر من الموجبات الكبرى للتوجه نحو المادية.

فما اشد الرزية حين يرى المطلع احيانا بعض الافراد البعيدين عن مناهل معرفة المدرسة الالٰهية والمدرسة المادية واصولها، وقد استفادوا من الحالة السائدة

في الاساليب التبليغية الدينية بما فيها من هرج وفوضى، فراحوا يكتبون في الرد على المادية بشكل ليس فيه الا الخيال المنسوج ومالاطائل تحته.و بديهي ان مثل هذه الاساليب في التبليغ تؤدي الى نتائج هي في صالح المادية بلاريب.

ويمكننا هنا ان نعين الكثير من الكتب المؤلفة على هذا المنوال!

العبادة اوالحياة

لابد هنا من مقدمة نوضح من خلالها الغرض فنقول:

لايمكن للانسان ان يتنصل من غرائزه التي غرست في اعماقه لتجره الى هدفه الذي خلق من اجله. ولا نعني بهذا ان على الانسان ان يتبع الغرائز اتباعا اعمى و بشكل تام، وانما نعني انه لم تخلق في اعماقه هذه الغرائز عبثا، وانه لايمكن غض النظر عنها اواهمالها او معارضتها والصراع معها دائما. نعم يجب ان تهذب ويمتلك الانسان دفة الموقف الذي تعمل فيه الغرائز وقيادتها وهذا امر آخر.

فمثلا يوجد في الانسان ميل طبيعي للاولاد، وليس هذا امرا بسيطا بل هو من اروع مظاهر الخلقة الالٰهية. اذلو لم يوجد هذا الميل لم تدم سلسلة الوجود الانساني... منتهى الامر اننا نجد ان هذا الميل قدصب ــ في مصنع الخلقة ــ في اعماق كل حيوان بنحويبعث على اللذة والشوق اللذين ينتجان ان يكون كل جيل في خدمة الجيل اللاحق له في نفس الوقت الذي تكون فيه لهذه الخدمة لذة معينة.

ولم يغرس هذا الميل في الجيل السابق فقط وانما هو كذلك في الجيل اللاحق بالنسبة للجيل السابق وان لم يكن بنفس المستوى من الشدة... وهذه العلاقات هي رمز التلاحم الاجتماعي.

وكما سبق فانه لايمكن الصراع مع امر طبيعي وغريزي بمعنى تعطيله عن العمل دائما... ذلك ان بعض الغرائز قد يعطل الى زمان ما وبالنسبة لبعض

الاشخاص الا اننا لايمكن ان نصرف الانسانية تماما عن مقتضيات بعض الغرائز و بصورة دائمة.

ومن جملة هذه الغرائز غريزة البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والاستطلاع. فانه يمكن ان نصرف الناس في زمان ما و بصورة مؤقتة عن التحقيق والعلم والاستطلاع، ولكن لايمكننا دائما ان نكبت روح البحث عن الحقيقة وطلب العلم.

كما ان من جملة الغرائز غريزة حب المال فهي و ان لم تكن امرا مستقلا بذاته بمعنى ان يحب الانسان المال للمال وانما لانه بالطبع والغريزة يطمح لقضاء حوائجه المادية في حياته حيث يتوقف قضاء الحوائج في بعض المجتمعات ــ كمجتمعنا نحن ــ على المال والثروة فاذا امتلكه امتلك مفتاح حل المشاكل والا فالابواب موصدة. ولهذا فهو يحب المال كمنفذ إلى تحقيق احتياجاته وحل مشاكله المرتبطة بالجانب المادي في حياته.

ولايمكن ــ طبيعة ــ الوقوف بوجه هذا الميل الطبيعي نحو المال ومعارضته دائما. وان امكن الى مدة وجيزة فهو لايمكن دائما... نعم لايمكن ان نقنع الجميع ليرضوا ــ والى الابد ــ ان تسد امامهم كل الابواب، ومن ثم نطلب منهم الابتعاد عن ذلك المفتاح السحري بعنوان انه امر قبيح ومنفر.

فاذا عارضنا هذه الغرائز باسم الدين، واعتبرنا التجرد والانعزال والرهبنة امرا مقدسا، والزواج امراً قبيحاً، و بنفس العنوان اعتبرنا الجهل موجبا لخلاص الانسان، والعلم سبباً للضلال، وهكذا نظرنا الى الثروة والقدرة على انها السر الاساس للشقاء في حين ان الفقر والضعف والعجز اساس السعادة!! اذا كانت نظراتنا على هذا النمط فما الذي يتوقع له ان يحدث بعد ذلك؟

لنلق نظرة على الانسان وهو يقع تارة تحت جاذبية الدين وتعاليمه بالشكل الآنف، وتجذبه غرائزه تارة أخرى اليها فيظل قلقاً بينهما وعليه أن يختار أحد الأمرين أو يعيش القلق والاضطراب فيصبح من أولئك الذين قال فيهم الشاعر الفارسي:

يكدست بمصحفيم و يكدست بجام گه نزد حلاليم و گهي نزد حرام

اي ترانا نحمل المصحف في يد والكأس في الاخرى فنحن تارة عند الحلال وأخرى عند الحرام.

فنفسيتهم حينذاك نفسية مذبذبة فهم لاالى هؤلاء ولا الى هؤلاء... وهم عرضة للامراض النفسية بكل ما لهذه الامراض من عوارض وآثار.

فلايمكن ــ اذن ــ محو الغرائز حتى باسم الدين، كما انه ليس من رسالة الدين محو الغرائز وانما تعديلها وتهذيبها، و امتلاك أزمتها، وهدايتها نحو العمل الطبيعي المطلوب.

وطبقا لهذه الحقيقة الآنفة فان من المتوقع حقا ان نجد المجتمعات ــ التي حوربت فيها الغرائز باسم الدين وجُعلت السعادة فيها والعبادة أمرين متضادين لايمكن جمعهما ــ تتجه نحو المادية، وتروج فيها المدارس الالحادية اللادينية بعد ان تنهزم امامها تلك التعاليم.

لهذا يجب ان يقال ــ بلاريب ــ ان هؤلاء (الزهاد!) الجهلة ــ وهم موجودون عندنا الى حدما مع الاسف ــ يعتبرون ــ اينما كانوا ــ من العوامل المهمة للجوء الناس الى المادية.

يقول رسل: «ان التعليمات الكنسية تجعل البشرية بين أحد شقاءين وحرمانين، فإمّا شقاء الدنيا والحرمان فيها من النعم وإمّا شقاء الاخرة والحرمان من حورها وقصورها» هكذا يصور لنا رسل هذه التعليمات الكنسية التي تلزم الانسانية بتحمل أحد الشقاءين اما شقاء الدنيا والحرمان والانزواء في قبال نعم الآخرة، واما شقاء الآخرة اذا لم يشأ الانسان الحرمان من نعم الدنيا.

والملاحظ ان بعض المتزهدين ــ عندنا ــ يمتلكون نفس المنطق لسوء الحظ. واول تساؤل يواجه هؤلاء هو من ناحية نفس عقيدة التوحيد والمعرفة الالهية اذ يقال لهم:

لماذا يلزم الله الانسانية بتحمل احد الشقاءين؟ ولماذا كان الجمع بين السعادتين مستحيلا؟ وهل ان الله بخيل ــ والعياذ به ــ؟ وهل تنقص خزائنه؟ وما المانع من ان يريد لنا خير الدنيا والآخرة؟

ولو كان الله موجودا بكل كماله وعلائه وجوده وقدرته اللامتناهية وجب ان يريد لنا السعادة الكاملة، ولوأرادها فهو يريد سعادة الدنيا والآخرة معا.

ولقد كان «رسل» واحداً من الذين آلمتهم بشدة هذه التعاليم الكنسية ويمكن ان يكون لها الاثر الفعال في لجوئه الى الالحاد واللادينية.

ثم ان اولئك الذين روّجوا لهذه الفكرة ــ او يروجون ــ تخيلوا ان الدين يحارب البهجة والسعادة، وان الله اراد ان يكون الانسان شقيا في الدنيا ليصبح سعيدا في الآخرة ومن هنا فقد حرم الخمر والميسر والزنا والظلم وغيرها لانها امور تجلب السعادة للانسان، في حين ان الامر على العكس من ذلك تماما اذ كل النواهي والحدود المقررة في الشريعة انما هي لاجل كون هذه الامور و امثالها من موجبات الشقاء ونفي السعادة في هذه الحياة، فاذا امرنا ــ تعالى ــ بترك شرب الخمر فهذا لايعني اننا ان شربناها سعدنا في هذه الحياة السعادة التي تتنافى مع سعادة الآخرة. وانما لاجل ان الخمر توجب شقاء الدنيا و الآخرة معاً ولذا منعنا عنها. وهكذا كل المحرمات بمعنى انها لولم توجب الشقاء (حتى في هذه الدنيا) لما كانت محرمة.

وكذلك الحال في مجال الواجبات اذ صارت واجبات لضرورتها لسعادة الانسان بمعنى ان لها تأثيرها الايجابي الخير في الحياة الدنيا ايضا. لا انها وجبت لتمنع بعض لذائذ الدنيا.

والقرآن الكريم ــ بكل صراحة ــ يوضح فوائد الواجبات ومصالحها ومضار المحرمات و مفاسدها. فمثلا نجده يبين في آيتين معطيات الصلاة والصوم فيقول: «وَاسْتَعِينُوا بالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ»[1] و يقول حول الصوم «يَا أَيُّهاَ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[2]

وتعني ان عليكم ان تصلوا و تصوموا لكي تتقوى روحيتكم وتذادعنها الاخلاق السيئة اذ الصلاة والصوم نوع من الاعمال والممارسات التربوية التي تمنع عن الفحشاء والمنكر.

فلم تجعل المسائل المادية ــ في هذه التعاليم ــ غير متنافية مع المسائل

---

(١) البقرة: ٤٥.

(٢) البقرة: ١٨٣.

المعنوية فحسب بل جعلت المسائل المعنوية وسيلة من وسائل التلاؤم مع الجو الاجتماعي السعيد.

وهكذا علمنا ان بعض التوجيهات غير الواقعية لبعض المبلغين اوجبت ان ينفر الناس من الدين ويجعلوا الله والدين سببا من اسباب شقائهم ــ والعياذ بالله ــ.

البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة

يعتبر الجو الروحي والاخلاقي غير الملائم لفكرة المعرفة الآلهية وعبادة الله عاملا آخر من عوامل الانحراف نحو المادية، اذ تستلزم هذه الفكرة والعبادة نوعا من التعالي الخاص.

ان البذرة التي تنمو في الاراضي الطيبة بشكل جيد، تفسد و تموت في الاراضي الفاسدة المالحة.

فاذا كان الانسان ماديا شهوانيا في عمله، غارقا في عبادة المادة والشهوات فانه بصورة تدريجية ستنسجم آراؤه وافكاره مع البيئة الروحية الاخلاقية هذه وفقا لمبدأ التلاؤم مع المحيط و يعني ذلك ان الافكار السامية للمعرفة الإلهية، والعبادة الإلهية والمحبة الإلهية تمنح مكانها للافكار المادية السافلة فيصبح الكون في نظره مجرد عبث ولغو فلا حساب ولا كتاب في عمل هذا العالم. فلنغتنم هذه اللحظات ولو بأتفه الامور.

ذلك ان كل فكرة تحتاج للارضية المساعدة لتنمو وتبقى تماما كالبذرة التي يراد لها ان تنمو في ارض معينة. فقد ورد في بعض النصوص الدينية انه لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو صورة كلب.

واذا قلنا بتأثير الجو الروحي غير الملائم فقد يتساءل عن تأثير الجو الاجتماعي كيف يكون؟ فنجيب بانا ذكرنا العلة المباشرة. كما انه لاشك في ان للجو الاجتماعي دخلا في البين ولكن تأثيره غير مباشر حيث ان له تاثيراته

الفاسدة على الجو الروحي الذي يعيق بفساده نمو الافكار السامية. و يتلاءم اكثر مع نمو الافكار السافلة. ومن هنا نجد الاهتمام الاسلامي الشديد بمسألة اصلاح الجانب الاجتماعي، كما ولهذا السبب نجد الأيدي المأجورة الكافرة والمنحرفة تعمل جهدها على تهيئة الارضية المساعدة للفساد الاخلاقي والعملي لاجل انتزاع الفكر الراقي من الامة وإضعافه بشتى الوسائل التي يملكونها لتلويث المحيط الاجتماعي.

ولتوضيح تأثير الجو الروحي غير الملائم في صنع الانحراف وخلق الاتجاهات المادية ينبغي ان نرجع الى ماقلناه سابقا من ان المادية ماديتان: عقائدية واخلاقية. وتعني المادية الاخلاقية: ان يكون الشخص معتقدا بما وراء الطبيعة ولكنه يسلك في حياته سلوكا ماديا لاينسجم مع معتقده، والمادية الاخلاقية ــ كما تقدم ــ هي احدى موجبات المادية العقائدية.

و بعبارة اخرى فان الغرق في الشهوانية واللامسؤولية، يشكل احد موجبات الاتجاه الفكري المادي. فالمادية الاخلاقية لا تقوم الا على اساس عبثية الحياة وليست الحياة الدنيا الاصبابة يجب ان تغتنم في مجالي اللذة وليس له فيها أي وجهة نظر اخلاقية.

وهكذا يمكن ان نتصور شخصا إلهي العقيدة ولكن عمله لايعبر عن عقيدته فهو مادي العمل، كما يمكن ان يكون الشخص مادي العقيدة في حين ترى حياته طيبة بعيدة عن التصنع والظلم والتجاوز.

فانفكاك المادية الاخلاقية عن المادية العقائدية وان كان ممكنا وواقعا بكثرة الا انه ليس ظاهرة عامة يمكن ان تجعل أساساً لحكم معين، ذلك لان الانفكاك حالة غير طبيعية ولن تدوم حالة تخالف الطبيعة والسير الطبيعي للاسباب والمسببات فيحصل التلاؤم بين السلوك والعمل والعقيدة بأن يغلب احد الطرفين الآخر ــ إما الفكر او العمل ــ فقد يضحي بالفكر في سبيل العمل وقد يكون العكس.

ومن هنا فيبعد جداً ان يقضي شخص ماعمره إلهي العقيدة، مادي السلوك ، ولابد ان يتغلب أحد الجانبين على الآخر فاما الى هذا الاتجاه او الى ذاك.

كما ان ذلك الشخص الذي يعيش المادية فكراً وايماناً، والنزاهة عملا

سيرجع ــ أراد أم لم يرد، قرب العهد ام بعد ــ فيصبح إلهيا اذا كان يعيش عالما اخلاقيا نزيها. اللهم الا ان تنقلب النزاهة العملية الى تلوث مادي اخلاقي.

ان هذين الشكلين من المادية ــ الاخلاقية والعقائدية ــ يشكلان علة ومعلولا لبعضهما كنمط من انماط التأثير المتقابل؛ فكل منهما يؤثر في الآخر و يتأثر به. فترى المادية الاخلاقية تنشأ تارة إثر المادية العقائدية. وذلك عندما ينتهي تفكير الانسان الى ان هذا الكون لايمتلك هدفا معينا وليس فيه أي ادراك اوشعور اوتعقل، وان الانسان خلق نتيجة للصدفة وعلى اساس من العبث، وان صحيفة الانسان ستغلق بعد موته، وعندئذ سيفكر مثل هذا الانسان المادي عقائديا في ان يغتنم الفرصة لاشباع اللذة إذ لا معنى للتفكير حينئذٍ في الحسن والقبح واتلاف العمر في ذلك.

ان اسلوب اللاهدفية الكونية في التفكير لابد وان ينتهي الى المادية العقائدية خصوصا اذا لاحظنا ان مثل هذا النمط من التفكير يظل يعذب الانسان عذابا شديدا لايمكنه ان يتحمله. فترى مثل هؤلاء غالبا ما يريدون الفرار من انفسهم (اي من افكارهم) اللاسعة لوجودهم لسع الافاعي و يلجأون الى مايبعدهم عنها و يُلقي بهم في عالم النسيان من المخدرات والمسكرات وعلى الاقل يلجأون الى مجالس اللهو والطرب والفاحشة لاجل نسيان انفسهم وافكارهم بالتدريج غارقين في المادية الأخلاقية.

وليست علة انتهاء المادية العقائدية الاخلاقية منحصرة في انها ــ و بصورة منطقية ــ تزلزل اسس الاخلاق التي تتحكم بالعفاف والتقوى، فلا يبقى مبرر لغض النظر عن اللذائذ المادية، وانه ما ان يرتفع الحاجز المعنوي للافكار الإلهية حتى تندفع الشهوات في تأثيرها الجامح، بل ان هناك علة اخرى في البين وهي ان الافكار المادية حول العالم والحياة والخلقة تضع الانسان في عذاب وضغط دائمين، وتخلق فيه حالة الميل الى الفرار من هذه الافكار والالتجاء الى ما يوجب النسيان كمجالس اللهو والفاحشة والمخدرات والمسكرات فتأثير هذه الافكار ليس بأقل من تأثير جاذبية اللذات المادية.

وعكس هذه الحالة ممكن ايضا بمعنى انه كما تؤدي المادة العقائدية الى المادية الاخلاقية فان المادية العملية الاخلاقية تؤدي في النهاية الى المادية

العقائدية، وكما ان الفكرة والرأي يؤثران في الجانب الأخلاقي والعملي، فإن الأخلاق والعمل أيضاً يؤثران في التفكير وصياغة الرأي. وهذا هو ما عنيناه حين عنونا هذا الفصل بـ (البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة).

وهنا قد يتساءل عن العلاقة بين العمل والفكر مع انهما أمران مختلفان ويمكن أن نفترض انسانا يفكر بنمط معين ويمتد في تفكيره من خلال اطرثابتة الا ان عمله واخلاقه لايطابقان اسسه الفكرية بل يسلكان سبيلا آخر. فنقول في الجواب: ان الايمان والاعتقاد ليس فكرا مجردا جافا يشغل حيزا معينا من الذهن ولايرتبط مع سائر جوانب الوجود الانساني. صحيح انه يوجد كثير من الافكار التي لا ترتبط بالعمل ــ مثل الافكار الرياضية و بعض المعلومات الطبيعية والجغرافية ــ الا أن بعض الافكار ما ان توجد في الذهن الانساني حتى تمد نفوذها الى كل جوانب وجوده وتتحكم بها، كما تستتبع هذه الافكار افكاراً اخرى مترتبة عليها ومحولة لحظ سير الانسان.

ان ذلك يشبه تماما مانقل من أن طفلا طلب منه استاذه ان يتلفظ بـ (ألف) كبداية لتعليمه الحروف الأبجدية، فرفض أن يقول ذلك وعندما سئل عن سبب الرفض علله بأن قول (ألف) لايسد باب السؤال بل يفتحه على مصراعيه اذ سيطلب منه ان يقول الحرف الثاني والثالث وهكذا. فلماذا لايقطع الماء من منبعه؟

و يقول الشاعر الفارسي سعدي:

دل گفت مرا علم لدنى هوس است
تعليم كن اگر ترا دسترس است
گفتم: كه (ألف). گفت: دگر« گفتم: هيچ
در خانه اگر كست يک حرف بس است

و ينقل فيه حوارا بينه و بين قلبه اذ يطلب منه القلب أن يعلمه ــ عند الامكان ــ العلم اللدني لشوقه اليه فيقول له: (ألف) فيرد القلب بأنه ثم ماذا فيجيبه: لاشيء ويعلل ذلك بقوله «يكفي حرف واحد لمعرفة من في الدار ان كان فيها ديّار».

والمسألة الآلهية هي من هذا القبيل تماما اذا ما ان ينطق الشخص بـ

(الالف) حتى يتطلب منه الامر ان يتبعها بـ (الباء) وهكذا يسري في أبجدية المعرفة.

وعندما يذعن الانسان بوجود الله يذعن ايضا بأنه عالم السر والخفيات والقادر المطلق والحكيم المطلق، ولا مجال للعبث في خلقه وعمله و بالتالي فلابد أن يكون هناك هدف من خلقة الانسان فلا عبثية فيها... وهذا يستتبع بالطبع التساؤل عن حدود الحياة وهل تقتصر على هذه الدنيا وان تفكيره يدور في اطارها او ان هناك حياة و وظيفة اخرى؟ وهل عين الخالق للانسان تكليفاً ام لا؟ وان كانت هناك واجبات وتكاليف فما هي؟ وكيف يجب ان يسلك الانسان في الحياة على ضوئها؟.

هذا هو حرف (الالف) الذي لايترك الانسان الا أن يسلّم له كل وجوده بمعنى ان هذا هو الخط الذي يرسمه حرف (الالف) الالٰهي للانسان.

وعلى هذا فان المعرفة الالٰهية تحتاج الى الجو الروحي والعلمي المساعد ولو لم يوجد مثل هذا الجو فان نفس الجذور الاصيلة يصيبها الجفاف والفناء. تماما كالبذرة التي توضع في رحم الارض فهي تنمو وترعرع إن صادفت الجو المساعد والا فاما أن تيبس أو أن تؤثر في محيطها غير الملائم ــ ان كانت قوية ــ فتجعله مساعداً لها.

ان التوحيد يقتضي ارضية روحية مساعدة للتعالي، ليعمل هو على ترجيح كفة الروح ليجعلها منسجمة مع الاهداف الحياتية الكبرى ولهذا نجد القرآن الكريم يتحدث كثيرا عن القابلية والطهارة والاستعداد فيقول مثلا «هدى للمتقين» و «لتنذر من كان حيا».

ومن زاوية اخرى نلاحظ ان أنماط العصيان الاخلاقية والعملية تهبط بالروح من مقامها السامي؛ لذا فمن الطبيعي ان يتصارع هذا الفكر وهذا العمل كقوتين متضادتين.

وهذا المعنى لا يأتي فقط في المفاهيم الدينية المقدسة وانما هو حاصل في كل مفهوم مقدس وان لم يكن دينيا. فان الشرف والشهامة والشجاعة الروحية لا تنمو عند كل أحد، وهكذا العزة والحرية وطلب العدالة وحب البشرية، اذ كل هذه تسير في الانسان الشهواني نحو الاضمحلال. على العكس من الانسان

المضحي إذ تتنامى فيه.

ومن هنا نجد المجتمع المائل نحو الشهوات تموت فيه السجايا الانسانية و يعود الانسان فيه غارقا في خضم الاخلاق السيئة وهذا هو السبب الاصيل ــ في الواقع ــ لانهيار المجتمعات والحضارات.

وأكبر مثل تاريخي على هذا الامر قصة سقوط اسبانيا المسلمة، فان الكنيسة لم تستطع ــ رغم كل جهودها ــ ان تنتزع اسبانيا من المسلمين فوضعت خطة دقيقة جدا سلبت المسلمين فيها التعالي الروحي، وعودتهم على اتباع الشهوات، وسلبتهم الغيرة والشرف، ومن ثم سلبتهم سيادتهم واستقلالهم، وأخيرا قضت على دينهم وعقيدتهم تماما.

وهذا هو مادفع الاولياء المخلصين لله لأن يُغْضُوا عن اللذات و يترفعوا حتى عن المباحة الحلال منها أحيانا لئلا تصيدهم حبائلها بعد أن علموا ان الانسان متى ما أنشَدَّ الى اللذة فَقَدَ التعالي الروحي فضلا عن ابتلائه بحالة انشداد بالذنب نفسه.

من كل هذا نستنتج ان احدى علل الانحراف نحو المادية هي البيئة غير المساعدة على التعالي والتسامي. وقد عبر عن هذا في النصوص الاسلامية بان الانسان اذا أذنب فان الذنب سيؤثر في ظلمة القلب وسواده.

وبعبارة اخرى

فان العمل الاسود يوجد القلب الاسود، والقلب الاسود ينتهي اليه العمل الاسود.

«ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى ان كذّبوا بآيات الله».

موقع البطولة والنضال

العلل التي مر ذكرها كان بعضها يرتبط بالتاريخ فلا دور لها فعلا في خلق الانحراف و كان بعضها الآخر عللا عامة لاتختص بعصرنا الحاضر.

أما اذا ركّزعلى الانحرافات التي حدثت في عصرنا نحو المادية رأينا ان للمادية في هذا العصر نوعا ما جاذبية خاصة وان لم تصل في شدتها الى جاذبية المادية في القرنين السابقين حيث ارتبطت بالثقافة والفكر والعلم. وقد رأينا ان عدم نضج المفاهيم الكنسية والفلسفة الاوربية كان له أثره في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في خلق موجة مبنية على انه: اما العلم واما الدين والله ولكن لم يمض طويل وقت حتى تلاشت تلك الموجة وتوضح سخف مدعاها.

والناحية الخاصة في الجاذبية المادية في عصرنا هي انها اتخذت لنفسها صفة (الثورية ومعاداة الاستعمار).

وقد استقر في بعض النفوس وخصوصا الشباب ـ على اختلاف في الشدة والضعف ـ أن الانسان اما أن يكون إلّهيا مسالما طالبا للعافية متقوقعا جامدا، واما ان يكون ماديا متحررا ومناضلا معاديا للاستعمار والاستثمار والاستبداد!

اما لماذا وجدت هذه الفكرة طريقها الى أذهان الشباب؟ ولماذا اقترنت المادية بهذه الخاصة في حين اقترنت الالّهية بتلك؟ ومن أين يستفاد ذلك من المادية اومن الدين؟! فان جواب ذلك واضح، اذ لايلزم عند هؤلاء، ان يستنبط ذلك من تعاليم كل من المبدأين ولاربط للشباب بهذا الاستنباط المنطقي؛ ذلك انه

يرى شيئا واحدا يكفيه للاستنتاج! انه يرى ان الثورات والصراعات في كل مكان يقودها الماديون اما الإلٰهيون فهم على العموم في الطرف الساكن الجامد! ان هذا يكفي دليلا ومحفزا للطبقة الشابة كي تستنتج تلك النتيجة وتحكم ضد المبدأ الالٰهي مؤيدة المادية.

ولا مجال لانكار حقيقة ان الجزء المهم من الصراع البطولي ضد الاستبداد والاستعمار في الحال الحاضر يقوده أناس لهم ميول مادية ــ ان قليلا اوكثيرا ــ ولا شك في انهم يشغلون مواقع البطولة الى حد كبير فهم الى حد معين قد خصوا أنفسهم بخاصية مقارعة الاستعمار والنضال ضده. كما انه يجب الاعتراف بأن الحماس للمفاهيم الدينية في عصرنا قد قل.

واذا أدركنا مدى الردود التي يحدثها الظلم لدى الطبقات المحرومة والمظلومة، كما أدركنا الى جنب ذلك غريزة الكمال وحب البطولة المغروسة في أعماق الانسان، اذا أدركنا كل هذا عرفنا القيمة الايجابية التي تمنحها هذه الدعاية العلمية للمادية والقيمة السلبية لذلك السلوك العملي لدى الالٰهيين في الاضعاف والنفور من المعسكر الالٰهي.

وهذا الامر غريب جدا فالواقع يقتضي أن يكون الامر على العكس. اذ انه من لوازم الايمان بالله تعالى ومعرفته ان يترفع الانسان عن الاهداف المادية و يستهدف ماوراءها مضحيا بما يملك على خلاف المادية التي تربط الانسان ــ بالطبع ــ بالمادة والماديات ومايرتبط بحياته الفردية الشخصية ضمن الاطار المادي للحياة فقط.

وعلاوة على هذا نجد أن التاريخ يؤكد لنا دائما ان الذين كانوا يقفون على مرالتاريخ ضد الفراعنة والجبابرة و يدكون معاقل الشيطان هم الانبياء واتباعهم. اذ كانوا هم المحركين لقوى الايمان في الطبقات المحرومة المستثمرة ضد الطبقات الغنية المترفة والقرآن الكريم يقول في سورة القصص:

«ونُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذين اسْتُضْعِفُوا في الأَرْض وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارثِينَ ونُمَكِّنَ لَهُمْ في الأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَونَ وَهامَانَ و جُنودَهُمَا مِنْهُم مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»[1].

(١) القصص: ٥ــ٧.

و يقول في موضع آخر: «وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا واللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ. وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرنا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَآتَاهُمُ اللهُ ثَوَابَ الدُّنيا وَ حُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللهُ يُحِبُّ المحْسِنِينَ»[1].

و بعد أن رأينا ان آيات سورة القصص تؤكد على ان الله يريد أن يمكنهم في الارض؛ تلوح لنا آية أخرى موضحة سلوك اتباع الانبياء عندما يتمكنون في الارض، إذ يقول تعالى في وصفهم: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمور»[2].

فهم يعملون على أي حال وسواء وصلوا الى الغاية المرجوة ام لا فذلك أمر تابع لسلسلة العلل والمصالح التي هي بيد الله.

كما انه ورد في آيات سورة القصص ان الله يريد أن يجعلهم أئمة وهناك آية أخرى في سورة السجدة توضح من هم الأئمة وماهي خصائصهم؟ اذ تقول: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ»[3].

و يقول القرآن في موضع آخر: «فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِم عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً و كُلاً وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً»[4]. و يقول أيضاً: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوص»[5].

و يعرض لنا ــ في موضع آخر ــ هدفهم البطولي فيقول على لسانهم: «رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَينا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقدامَنا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ»[6].

ولاينحصر الامر بهذه الآيات فما اكثرها في القرآن الكريم... و لكن هل

---

(١) آل عمران: ١٤٦ــ١٤٩.

(٢) الحج: ٤١.

(٣) الم السجدة: ٢٤.

(٤) النساء: ٩٥.

(٥) الصف: ٥.

(٦) البقرة: ٢٥٠.

يمكن ان نتصور حماساً فوق هذا الحماس؟

إن القرآن حافل بآيات البعث والحماس والدفع نحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلِمَ تراجعَ الإلٰهيون عن موقع الثورة ــ والحال هذه ــ واحتله الماديون؟

قد يكون الجواب سهلا بالنسبة للأديان الاخرى ــ غير الاسلام ــ الا ان ما هو غريب حقا ان يترك اتباع القرآن هذه المواقع...! ولا عجب من الكنيسة ذلك لانها كانت تطعن وتشمت ــ لقرون عديدة ــ بالاسلام و نبيه و قرآنه، وتنعى عليه تركه الصوامع والرهبانية وانطلاقه الى الحياة و وقوفه بوجه الظلم والظالمين والمتحكمين في النفوس، وعدم عمله بقاعدة «ماالله لله ومالقيصر لقيصر!» نعم لاعجب منها (الكنيسة) ولكن العجب كل العجب من اتباع القرآن!

اننا نعتقد ان تخلية هذا الموقع من الإلٰهيين واحتلاله من قبل الماديين ينتمي كل منهما الى علة مستقلة عن الاخرى.

فقد أخلي موقع البطولة وقيادة النهضة ضد الظالمين من قبل الإلٰهيين نتيجة سريان روح التقاعس وطلب العافية والراحة في من ادعوا لأنفسهم القيادة الدينية. و بعبارة أصح فان هذه الظاهرة حدثت يوم أن تسلم القيادة أناس يتطلبون قبل كل شيء العافية والدنيا او كما تعبر النصوص «أناس من أهل الدنيا بدل الانبياء وقادة الدين الحقيقيين». وهكذا ربّى أولئك المدّعون الناسَ غلطا على روحية تخالف تماما الروحية التي أرادها الانبياء لهم. وإن كان هناك شبه بين الحالتين فليس الا شبها في المنظر والمظهر لاغير.

وطبيعي ان يحوّلَ هؤلاء المفاهيم الدينية و يوجهوها وجهة تسقط عنهم التكاليف الكثيرة وتنسجم مع طلبهم للتقاعد والتقاعس والراحة. وقد حرفوا ــ عن عمد او غير عمد ــ بعض المفاهيم الدينية واستعملوها ضد الدين نفسه.

فمثلا يوجد في التشيع مبدأ معقول يؤيده القرآن والعقل وهو مفهوم (التقية) وهي عبارة عن التكتيك والتنظيم المعقولين لتحقيق أهداف الصراع مع الباطل من جهة وحفظ القوى وتنميتها من جهة أخرى.

وطبيعي ان تكون هناك قيمة عملية لكل فرد ينتمي لجهة هادفة معينة سواء من حيث كونه فردا منتميا او من حيث امكانياته الاقتصادية والاجتماعية،

وان من المهم لتلك الجهة ان تحتفظ بطاقاتها في صراعها مع الجهات الاخرى. وتسعى جهدها لحفظها وعدم هدرها لتستفيد منها وقت الحاجة فلا تبذر بها من دون مبرر، ولا تضعف القدرات بلا دليل للحفاظ على قدرة وكفاءة عاليتين يمكن بهما تحقيق الهدف في الوقت المناسب.

فالتقية حكمة عملية في مجال الصراع وهي مشتقة من مادة وق بمعنى حفظ، اذ ليس من واجب المجاهد المناضل ان يحطم عدوه فقط بل من واجبه ايضا ان يحافظ على نفسه و طاقاته، والتقية تعلمه كيف يؤثر أكبر التأثير و يتأثر بالحد الاقل من التأثر وهي تخطيط معقول حكيم في مجال الصراع.

الا اننا نجدمفهوم هذه الكلمة قد انحرف تماما واتخذ له صفة تقوقعية بل ومعارضة لكل نوع من انواع الصراع ضد الباطل و مبررة لحالات الراحة والتكاسل لأولئك الذين عملوا على التحريف، وعادت التقية تعني الهروب من الساحة وتسليمها للعدو، فلا وظيفة للمتقي الا المناقشة والمجادلة والصراخ و بعد ذلك التسليم!

هذا بالنسبة لعامل تخلية مواقع الثورة من قبل الإلٰهيين. أما عامل احتلال الماديين له فيمكن ان يقال ان تخلية الإلٰهيين لهذا الموقع دعا الماديين لاحتلاله ولكنه غير صحيح اذ ان هناك عاملا آخر في البين.

ونحن نركز على الكنيسة باعتبارها المسؤولة تماما عن ذلك. ففي اوربا وجدنا ان الكنيسة عرضت للناس مفاهيم خرافية عن الله والعالم الآخر والمسيح لم تكن الافكار الحرة الواعية لتستطيع تقبلها. وكذلك لاحظنا هزال ما كان يعرض على الناس بعنوان انه فلسفة إلٰهية من قبلها (أي من قبل الكنيسة) الا أن ذلك لم يكن هو السبب الأعمق وإنما اضافت الكنيسة الى أعمالها عنصر الوقوف الى جانب الظلم والاستبداد مما ولّد في الاذهان علاقة مصطنعة بين الايمان بالله و مشروعية الاستبداد من طرف و بين المادية اوالالحاد وحقوق الشعب في حكم نفسه والنضال في سبيل تحقيق أهدافه المشروعة من طرف آخر.

كل هذا أوجب أن ينهض بعض المصلحين الاجتماعيين ــ ممن لهم تغطية جماهيرية ــ فينكروا الايمان بالله وكل مفهوم يتفرع عنه، و يتحولوا الى المادية في سبيل ان يحرروا انفسهم من قيود الكنيسة في طريق نضالهم

الاجتماعي الطويل.

وهذا المعنى جرَّاتباعهم الذين كانوامبهورين بأعمالهم ومخدوعين بها الى السير على هذا الطريق تدريجا منتظرين من المادية ان تصنع لهم المعاجز التي لم يعرفوها بعد، بعد ان قدمت لهم المعجزة الاولى وهي ايجاد مثل هؤلاء القادة المناضلين في حين ان الواقع يقول: ان هؤلاء لم يكتسبوا قواهم من المادية وانما قويت المادية بهم فاكتسبت اعتبارا وحيثية لذلك، وانه لم تكن علة انحراف هؤلاء نحوها هي احساسهم بميزات خاصة في المادية تبعث على النضال والعمل؛ وانما كان ذلك من ردود فعل ضغط الاجهزة الدينية ـ كما تدعي ـ والمفاسد الفكرية والاخلاقية والاجتماعية التي اصيبت بها.

ونحن نشاهد ـ فعلا ـ نوعا من الارتباط المدَّعى بين الاشتراكية كمذهب يرتبط بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع وبين المادية؛ هذا الارتباط حدث في اذهان البعض من قصار النظر مع انه لا ترابط مطلقا بينهما. والحقيقة ان المادية أوجدت لنفسها ـ كمامر ـ سبقا واعتباراً بارتباطها الكاذب بالاشتراكية.

وبديهي اننا لانريد أن نبالغ فندعي ان المادية استطاعت ان تحتل كل مواقع النضال الثوري والتقدمية والبناء الحديث من الإلٰهيين بل ان هذا المعنى لايصدق كليّاً وبأي حال في العالم الاسلامي... وهذا تاريخ النصف الثاني من القرن العشرين خير شاهد على نوعية النضال ضد الاستعمار في الارض الاسلامية... وان وعاة الاحداث ليتنبؤون للمسلمين الواعين باحتلال هذه المواقع ـ التي هي حقهم الطبيعي ـ واحدا بعد الآخر حتى انه ليقال ان النهضات القومية في جنوب شرق آسيا والتي أصبحت مثار اعجاب العالم لم تكن ـ خلافا للدعاية المادية ـ لتستمد جرأتها من المادية بل من نوع من الامور المعنوية المضادة للمادية.

لكننا يجب ان لاننكر ـ الى جنب هذا ـ ان الامر كان كذلك الى زمن قريب، وان الماديين مايزالون يُعتبرون المحتلين الاصليين لتلك المواقع.

ولم يعلم هؤلاء ان مطالعة نظام الخلقة تعتبر الخطوة الاولى لا الاخيرة! فان اقصى مانصل اليه بهذه الخطوة هوالحد الفاصل بين الطبيعة وماوراء الطبيعة لااكثر.

وقد ذكرنا في هوامش الجزء الخامس من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)(١) طرقا مختلفة للايمان بالله تعالى و منها طريق الحس والعلم؛ بمعنى أننا قيّمنا أسلوب دراسة الطبيعة و بيّنا حدوده وأثبتنا:

أولا: ان الباب مفتوح لتحصيل المعارف الإلٰهية ومعارف ماوراء الطبيعة بالاسلوب العلمي البرهاني المتقن.

وثانيا: ان الناس مكلفون ــ إسلاميا ــ أوعلى الاقل مسموح لهم بمعرفة حقائق ماوراء الطبيعة كما يتعرفون على المعلومات التحقيقية والاستدلالية والبرهانية لاالتقليدية.

وثالثا: ان طريق الحس والعلم، اوطريق الطبيعة؛ طريق توصلنا الى الحد الفاصل بين الطبيعة وماوراءها. فليست توصل الانسان من الطبيعة الى الألوهية او كما يقول الفلاسفة (من الخلق الى الحق) بل تنتهي عند حدود الطبيعة. بمعنى انها تثبت فقط ان للطبيعة شيئا خارجا عنها يسخرها. اما مسألة كون ذلك الخالق مخلوقا ومسخرا لغيره ام لا؟ واذا لم يكن هناك شيء وراءه فهل هو بسيط ام مركب؟ وهل هو واحد ام كثير؟ وهل يتناهى علمه وقدرته ام لا؟ وهل ينتهي فيضه ام لا؟ وهل ان الانسان مجبور ام حر؟ كل هذه التساؤلات وعشرات الاسئلة امثالها لايمكن لطريق دراسة الطبيعة لوحده ان يجيب عنها.

ولكن هناك علم يستطيع ان يجيب عن هذه الاسئلة و يوصلنا بقواعده البرهانية من (الخلق الى الحق) و يستطيع ان يمشي بنا بالحق في الحق و يطلعنا على معلومات مهمة حول الله تعالى.

وعلى اي حال فان من خطوات الصراع مع المادية ان نعرض مدرسة إلٰهية تستطيع اشباع الجوع الفكري لباحثي البشرية.

وفي الخطوة التالية علينا أن نشخص الترابط بين المسائل الإلٰهية والمسائل

---

(١) الاصل من الفارسية: «اصول فلسفه و روش رئاليسم».

الاجتماعية والسياسية، ونعرف ماهي النظرات السياسية والحقوق الاجتماعية التي يسندها او يعارضها الاسلام لئلا نقع بالتالي فريسة نظرة الناس الى الايمان بالله على انه يعني الرضا بالضغط والاستبداد.

ولحسن الحظ فان التعاليم الاسلامية غنية بذلك وبشكل خارق. فواجب العلماء المسلمين الواعين هو تعريف الامة الاسلامية بالمدرسة الحقوقية للاسلام من مختلف الزوايا السياسية والاقتصادية على الاخص.

اما في الخطوات التي تتبع هذه الخطوة فانا نحتاج بجد للتخلص من هذه الفوضى التبليغية وإبداء الرأي من قبل غير المتخصصين حول الاسلام فلا تعرض تلك الحِكَم الجافة السخيفة عن خطوط قشرة البطيخ او أجنحة الابل!!

كما يجب الاهتمام البالغ بمسألة البيئة الاخلاقية والاجتماعية الملائمة للمفاهيم المعنوية السامية. ولهذا دفع الاسلام اتباعه للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الارضية ضرورية جدا بعد ذلك للنمو الفكري للمفاهيم المعنوية العالية.

ونعتقد ايضا بالضرورة الملحة لان يقوم المطلعون على المفاهيم الاسلامية الحقة في عصرنا بعملية تعيد الحماسة من جديد وهي ركن اساس من اركان هذه المفاهيم؛ وهذا يحتاج الى جهاد فكري ولفظي شديد يتبعه جهاد علمي صادق واع لاهدافه المجيدة.

والسلام على من اتبع الهدى.

النتيجة

ما هي النتيجة العملية التي يجب أن نحصل عليها بعد ملاحظة العوامل السابقة وآثارها المخرِّبة؟

قبل الاستنتاج نود ان نقول بأننا لانعتبر هذا البحث بحثا جامعا تاما إذ يمكن ان تكون هناك عوامل اخرى سقطت من حسابنا، كما يمكن ان نكون مخطئين في تقييمنا لدور البعض من العوامل لأن من المسلّم به أن أولئك الذين يبنون التاريخ وحركته على أسس اقتصادية اوغيرها يوجهون هذه الحوادث بتوجيه آخر، و ينظرون للمستقبل نظرة اخرى.

نعم نحن وان لم نعتبر هذه الدراسة كافية لتكوين الرأي القطعي حول عوامل الانحراف نرى بو المادية ونعتبر ان الموضوع يحتاج الى تحقيق أدق وأعمق، الا اننا غير مستعدين مطلقا لتقليد الآخرين تقليداً أعمى، والتسليم بما يقولون دون نقد أو تمحيص.

بعد هذا فاننا نحاول أن نعرض واقع ما توصلنا اليه لنرى وجهة نظر أولئك الذين يعملون على نشر كلمة «التوحيد» و يرون ان نجاة الانسانية مرهونة بالايمان بالله، وان الجنة الروحية هي أسمى ضروري من ضروريات حياة الانسان الفردية والاجتماعية، وان لاأمل ببقاء الانسانية وحضارتها بدونها اذ ستفني نفسها وحضارتها والارض التي تستقر عليها بيدها هي. فما هي وسيلة الخلاص؟ وما الذي يجب عمله؟

اذا راجعنا ماسبق ودرسنا تلك العلل عرفنا النتائج التالية:

أولا: ان علينا ان نعرض الفكر الإلهي بشكل علمي معقول مبرهن صحيح فلانعطي الله شكلا انسانيا، ولا نجعل له عينا وأذنا ونعين المسافة بين عينه اليسرى وعينه اليمنى، ولا نبحث عنه في المختبرات أو فوق السحب أو في السماوات أو في قعر المحيطات، بل نلاحظ تماما مسألة التنزيه التي اعتمد عليها القرآن كثيراً ونجعله تعالى فوق القياس والخيال والظن، و نعتقد به مبدئاً للكون وقيُّوما عليه، ولا نجعله يتقاسم العمل هو والعلل الزمانية، ونرفض كل التصورات المغلوطة حول العلم الازلي والارادة الازلية.

وخلاصة الامر: ان نقف بوجه أي انحراف فكري في المسائل الالهية. وهذا لايمكن ــ طبعا ــ الا حينما تكون لدينا مدرسة استدلالية مترابطة التصورات تكون بمستوى هذه المهمة.

والمعلومات الاسلامية في هذا المجال غنية الى حد كبير جدا. وتستطيع أن تحقق ذلك بشكل رائع. وقد استطاع الفلاسفة المسلمون ــ باستلهام من القرآن الكريم و كلمات الرسول الاكرم(ص) والائمة الاطهار(ع) ــ أن يوجدوا مدرسة على أساس الاستدلال القوي المتين.

لذا فاننا سوف لن نتوقع لمن له هذه المعرفة بمثل هذه المدرسة أن يقول: بأن معنى العلة الاولى هو أن يضع الشيء بنفسه أسس وجوده أو يقول: انه لو كان كل شيء معلولا للعلة الاولى فما الذي أوجد العلة الاولى نفسها؟ ولا يقول ايضاً: بأن مشكلة العلة الاولى مشكلة لاتحل كما انه سوف لايتصور ــ غلطا ــ انه اذا قلنا بوجودالله وجب ان يكون للزمان ابتداء زماني، او انه اذا أثبتنا الله نفينا الحرية، او يقول بتردد الامر بين الايمان بالله والحرية وامثال ذلك وقد حاول بعض الكتاب ان يغلقوا باب المعارف بعنوان ان ماوراء الطبيعة عالم مجهول وغير معروف للانسان وخارج عن طاقة العقل والتفكير ونحن غير مكلفين شرعا بورود هذا الوادي المجهول، وتخيلوا ان الحد الاعلى لفهم الإلهيات ان نطالع النظام الكوني ثم نعض على أصابعنا من الحيرة والدهشة وهذا هوالحد الاكثر من الايمان بالله. فتكفي مطالعة دورة كاملة من التاريخ الطبيعي لمعرفة كل المسائل الإلهية. فكتب أمثال «موريس مترلنغ» تعتبر «دراسة الهية كاملة»!

2 2178

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa
May-June 1988
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 060154927
BP163
.M94412
1985

منظمة الاعلام الاسلامي
معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية
طهران- ص.ب- ١٤١٥٥/١٣١٣
الجمهورية الاسلامية في ايران

السعر : ١٧٠ ريال