الفكر المعاصر

تيارات وقضايا

السنة الثالثة

قسم العقائد والأديان

منشورات جامعة دمشق
كليّــة الشّـريعـة
قسـم العقـائد والأديـان

الفكر المعاصر

تيارات وقضايا

تأليف

الدُّكتُور محمد سـعيد رمضان البوطي رحمه الله

أستاذ في العقائد والأديان

قام بمراجعته وإعادة تنسيقه

الدُّكتُور حَسَّان القَارِي

أستاذ مساعد في قسم العقائد والأديان

جامعة دمشق

١٤٤٣ - ١٤٤٤هـ
٢٠٢١ - ٢٠٢٢م

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

فهرس الموضوعات

الموضوع	ص
مقدمة	١١
الباب الأول: نشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة وأبرز نماذجها	١٥
الفصل الأول: نشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة	١٧
المبحث الأول: الثقافة الغربية الحديثة	١٧
عوامل نشوء المفهوم الحديث للثقافة الغربية	٢٠
المبحث الثاني الثورة الفرنسية (أبرز حدث أحاط بنشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة)	٢٣
الأوضاع العامة قبل الثورة الفرنسية	٢٤
أسباب الثورة الفرنسية	٢٤
مراحل الثورة الفرنسية	٢٦
أهم مجريات الثورة الفرنسية وآثارها	٢٧
نتائج الثورة	٣٠
المبحث الثالث: الماسونية	٣٢
دور النشاط الماسوني في الفكر الغربي الحديث	٣٣
الفصل الثاني: الليبرالية وأركانها (الأنموذج الأبرز في الفكر الغربي الحديث)	٣٦
المبحث الأول: مفهوم الليبرالية ونشأتها وتمظهرها	٣٦
مفهوم الليبرالية	٣٦
نشأة الليبرالية وتطورها وتنوع تمظهرها	٣٧
المبحث الثاني: أهم مقولات الليبرالية والليبرالية الحديثة	٤١
المطلب الأول: الديمقراطية	٤١
مفهوم الديمقراطية	٤١
الأساس الفكري للديمقراطية	٤٢
عناصر الديمقراطية ولوازمها	٤٢
حقوق الأفراد في ظل النظام الديمقراطي	٤٣
علاقة النظام الديمقراطي بالدولة المدنية	٤٤
دعائم الدولة المدنية	٤٤
عيوب ومفاسد الديمقراطية	٤٥
المطلب الثاني: العلمانية	٤٦

أهم أسس الفكر العلماني الغربي الحديث	٤٨
هل للعلمانية مكان في ظل المجتمع الإسلامي	٥١
علمانية الحياد.. وعلمانية الكيد والعدوان	٥٢
خطة استشراقية مدبرة	٥٢
المطلب الثالث: الاستشراق وصلته بالتنصير واحتلال دول الشرق	٥٤
المطلب الرابع: العولمة	٥٨
مفهوم العولمة وحقيقتها	٥٨
وسائل فرض العولمة	٥٩
أبرز سلبيات العولمة في الجوانب الاقتصادية والثقافية	٦٣
المطلب الخامس: الصهيونية (فكرة غربية جُند يهود الغرب لتطبيقها)	٦٣
مصطلح (الصهيونية) واختلاط الدلالة	٦٣
ضرورة وضع تعريف للصهيونية مغاير لما سبق	٦٥
العناصر الأساسية في بناء فكرة الصهيونية	٦٥
العنصر الأول- المسألة اليهودية	٦٦
العنصر الثاني- الإمبريالية الغربية	٧٣
المطلب السادس: نهاية التاريخ	٨٢
بدايات الفكرة	٨٢
نقد الأطروحة	٨٤
غموض المصطلح	٨٤
خطأ نهاية الدولة	٨٥
لا انقطاع في حركة التاريخ	٨٦
النهاية المقطوعة للتاريخ	٨٨
إشكالية التحليل التاريخي	٨٩
ضرورة الاحتكام للاسس العلمية	٩١
عدم توظيف معطيات الاقتصاد	٩٢
حصيلة الموقف	٩٣
المطلب السابع: صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي	٩٦
نشوء فكرة صدام الحضارات	٩٦
تفكيك مفهوم الحضارة	٩٧
الغرب مقابل العالم	٩٧

ماهية الغرب	٩٨
ديانة الغرب	٩٨
مشكلة التحصن بالهوية	٩٩
صراع حضاري	١٠٠
الباب الثاني: نقض المذاهب الغربية المعاصرة	**١٠٣**
تمهيد: ميزان الإسلام للحكم على المذاهب والأفكار الحديثة	١٠٥
الفصل الأول: المادية الجدلية	**١١١**
الأساس الذي أقيمت عليه الفلسفة المادية: (جدلية هيگل)	١١١
التعريف بأصول الفلسفة المادية الماركسية وقوانينها	١١٥
١ – قانون تحول الكم إلى كيف وإليك معنى هذا الكلام	١١٧
٢ – قانون وحدة الأضداد وصراعها	١١٨
٣ – قانون نفي النفي	١١٨
لهذه القوانينالديالكتيكية مستلزمات ونتائج	١١٩
النقد العلمي لأصول هذه الفلسفة وقوانينها	١٢٠
أولاً: مسألة تحول الكم إلى كيف	١٢٠
ثانياً – مسألة وحدة الأضداد وصراعها	١٢٣
ثالثاً: نفي النفي	١٢٨
نقد المقولات (المستلزمات)	١٣١
١– دعوى أن المادة أساس الموجودات وينبوع الحقائق	١٣٢
٢– ملازمة المادة للحركة	١٣٤
٣– سرمدية العالم ووحدته	١٣٧
٤ – الوعي وظيفة الدماغ	١٤٠
٥ – السبب والنتيجة ظاهرتان طبيعيتان	١٤٣
الفصل الثاني: المادية التاريخية (دراسة ونقد علمي)	**١٥١**
التعريف بالمادية التاريخية	١٥١
نقد المادية التاريخية	١٥٥
أولاً – معضلات في طريق الربط بين المادية الجدلية والمادية التاريخية	١٥٥
ثانياً – مناقضة الواقع التاريخي لدعاوى الماديين التاريخيين	١٦٢
ثالثاً – مناقضات في التطبيق	١٧٠
موقف المادية التاريخية من المشاعر الوجدانية والأخلاق	١٧٦

الفصل الثالث: المذهب الوجودي (دراسة ونقد علمي)	**١٨٣**
أولاً – التعريف بالمذهب الوجودي	١٨١
▪ نشأة الوجودية	١٨١
▪ تعريف الفلسفة الوجودية وبيان أهم الأفكار التي تنهض عليها	١٨١
▪ أئمة المذهب الوجودي وأبرز المنادين به	١٨٧
▪ الوجوديون فريقان	١٨٧
▪ القاسم المشترك بين الفريقين	١٨٨
ثانياً – النقد العلمي لهذه الأفكار	١٨٩
▪ مقدمة، أو مدخل إلى النقد	١٨٩
▪ نقد المقولة الرئيسة: الوجود يسبق الماهية	١٩٠
▪ نقد أبرز الأفكار لدى أصحاب المذهب الوجودي	١٩٥
١. الوجود الجدير بهذا الاسم هو الوجود الإنساني دون سواه	١٩٥
٢. الوجود الإنساني المعتبر هو الوجود الفردي لكل على حدة	٢٠٠
٣. الوجود الإنساني متناه، وهو مبعث القلق في حياته	٢٠٦
٤. الزمان جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان، وليس مجرد ظرف له	٢١٤
٥. الحقيقة الجديرة بالاهتمام ما ينبثق من شعور الفرد الإنساني وينفعل به	٢١٧
٦. الحرية هي جوهر الوجود الإنساني	٢٢١
٧. القلق واليأس والسقوط من مستلزمات الوجود الإنساني	٢٢٥
تعقيب عام على الوجودية	٢٢٨
الفصل الرابع: نظريات التطور	**٢٣١**
مقدمة هامة	٢٣١
تحرير محل البحث	٢٣٣
عرض لأهم نظريات التطور	٢٣٥
١– النظرية اللاماركية	٢٣٦
٢– النظرية الداروينية	٢٣٩
٣– الداروينية الحديثة	٢٤٣
الكشف العلمي الذي قضى على فرضيات التطور كلها	٢٤٥
الفصل الخامس: الإنسانوية: من خلال أنموذج أنسنة الوحي	**٢٥٠**
الإشكالية والهدف ومعنى الأنسنة	٢٥٠

أولاً: الإشكالية التي نعالجها	٢٥٠
ثانياً: هدف هذه الدراسة	٢٥١
ثالثاً: معنى أنسنة الوحي	٢٥٢
المبحث الأول: مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي	٢٥٣
المطلب الأول: الوحي عند علماء الإسلام	٢٥٣
المطلب الثاني: الوحي عند الفلاسفة الإسلاميين	٢٥٩
المبحث الثاني: الوحي في الفكر الغربي التراثي	٢٦٠
المطلب الأول: الوحي في اليهودية	٢٦٠
المطلب الثاني: الوحي عند الفلاسفة الأقدمين	٢٦٥
المطلب الثالث: الوحي في النصرانية:	٢٧٠
المبحث الثالث: الوحي في الفكر الحديث	٢٧٤
المطلب الأول: الوحي عند فلاسفة الغرب المحدثين	٢٧٤
المطلب الثاني: الوحي عند المستشرقين	٢٧٨
المطلب الثالث: الوحي في الفكر العلماني العربي	٢٨١
المطلب الرابع: نقد أنسنة ا لوحي	٢٨٥
ما نخلص إليه من دراسة أنسنة الوحي	٢٩١
الخاتمة	**٢٩٣**
أهم المصادر والمراجع	٢٩٧
القسم العملي من كتاب: شرح العقائد النسفية للإمام سعد الدين التفتازاني	**٣٠٠**
القول فى حقائق الاشياء	٣٠٤
أسباب العلم	٣٠٦
العالم بجميع اجزائه محدث	٣١٣
دليل حدوث العالم وتقسيمه الى اعيان واعراض	٣١٤

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله وليّ كل نعمة، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على محمد النبي الأُمِّي وآله وأصحابه.. ربنا ألهمنا ما يرضيك وجنِّبنا عثرات القلم واللسان، وارزقنا نعمة الإخلاص لوجهك الكريم..

تنبعث مشكلة شيوع مظاهر الانحراف عن الدين من سوء فهم للأسس الاعتقادية، أو من شبهات تهجم على أفكار كثير ممن يعوزهم أبسط مبادئ الثقافة الإسلامية، أو من عصبيات مذهبية تقود بعض من يسخِّرون مبدأ الدعوة إلى الله والتعريف بدينه لتغذية عصبياتهم ولإروائهم الغليل ضد خصومهم المخالفين لآرائهم. ولا شك أن المشكلات التي تنبثق من الأسس الاعتقادية هي الأساس الذي ينبغي أن تبدأ المعالجة منه. ولذلك كان علينا الانصراف إلى معالجة الجذور التي اختُلِقَتْ منها مشكلات وهمية لا وجود لها. وأكثرها وافد إلى هذا البنيان الاعتقادي من التيارات الفكرية والمذهبية الحديثة الجانحة، والتي كانت ولا زالت أدواتٍ وآليات بأيدي محترفي الغزو الفكري، يستخرجونها من تحت الأنقاض، وينفضون عنها الأتربة والغبار.

وتشتمل خطة (قسم العقائد والأديان) دراسة التيارات الفكرية الحديثة التي تستورد منها الشبهات المصطنعة والمعنونة بعنوان العلم والفلسفة، في منهاج هذا القسم. وتم اعتماد خطة درسية جديدة لقسم العقائد والأديان في كلية الشريعة، استقلت بموجبه مفردات مقرر الفكر المعاصر (تيارات وقضايا) عن دراسة الفرق الإسلامية التي ضمت إلى دراسة الأديان، وصارت الحاجة إلى تعديل وتوسيع لمضمون المقرر، زيادة على المذاهب الفكرية المعاصرة التي كانت تدرس فيها، وهي: الماسونية، والمادية الجدلية والتاريخية، والفلسفة الوجودية، ونظريات التطور، والعلمانية. لتشمل معها بعض قضايا: الليبرالية والديمقراطية، ونهاية التاريخ، والعولمة، وصراع الحضارات، وغيرها من القضايا.

فغدا موضوع هذا المقرر هو دراسة المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام، بطريقة نقدية طبق منهج علمي حيادي، يكشف عن موقف موازين العلم وضوابطه من هذه التيارات الفكرية. لتتم تعريتها من كسوتها العلمية المزورة. فيظهر الدجل الذي كان مخبوءاً داخل عباءة المصطلحات العلمية والكلمات الفلسفية الطنانة الخادعة.

في الواقع إن الحاجة داعية إلى الوقوف في وجه هذا التيار الذي يدعي لنفسه صفة الفلسفة والانضباط بقوانينها، وإلى التعرف على مذاهبه المختلفة مع بذل كل ما يمكننا لهضمها. فنقف على ما في دخائلها من سماديرَ وأوهام، ومتاجرة بألفاظ العلوم مع الافتقار التام إلى استيعاب مضمونها.

وبالمراقبة والتتبع يظهر أن هناك سبيلين رئيسين، تسري منهما إلى بنيان وجودنا الإسلامي خطط الهدم والتخريب:

(١) التلاعب بأحكام الشريعة الإسلامية والعمل على تمييعها، باسم الاجتهاد والتجديد ومستلزمات الحداثة.

(٢) الشبهات المتنوعة التي تُسَرّب إلى الأسس الاعتقادية للإسلام باسم العلم وانتصاراً للفلسفة الحديثة.

ولا يغني الوقوف في وجه أحد هذين السبيلين بالبيان العلمي الذي يعري الدجل والجهالة وينتصر للحق عن الوقوف في وجه السبيل الثاني بالبيان ذاته. لأنهما طريقان متناغمان للكيد والعمل على إضعاف الوازع الديني الإسلامي الذي يتنامى بحمد الله في المجتمعات الإسلامية وكثير من المجتمعات الغربية، فلابدّ من تعرية كل منهما بالسبيل الذي لا بديل عنه، وهو سبيل البحث العلمي الحيادي الذي يحكّم شهادة العلم متحرراً من الأسبقيات والانتماءات كلها، والذي ينضبط بالشعار القرآني القائل: {وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} [سبأ: ٢٤/٣٤].

وإنك خلال النهوض بهذا الواجب لا تجد مشكلة تطرح من الشاردين عن الإسلام والمفتونين بالتيارات المتفلسفة الحديثة، أو المصرين على سلوك سبيل الحداثة

والعولمة والعلمانية، يمكن أن تستعصي على الحل لدى مواجهتها بالحق الصحيح، بل ما أكثر ما تجد فيهم من اهتدى إلى الحق بعد تعارف.. فتلاطف.. فنقاش.

بقي أن نوصي كل من شرفه الله بالنهوض بأعباء الدعوة إلى الله وتعريف الناس بدينه، أن يعلم علماً كافياً عن هذه التيارات الفكرية التي تستخدم اليوم أداة للتشكيك في عقائد الإسلام. ومن الخير أن ينال حظاً وافراً من التبصر بهذه التيارات على تنوعها. فإن من لم يكن بصيراً بحقيقة الشبهات وثغراتها ودلائل بطلانها، لا ينجح في التحذير منها، ولا يتأتى له إقناع المفتونين بها بالإعراض عنها. بل إن من شأن الهجوم على هذه الشبهات في هذه الحال، بالتسخيف والتزييف ودعوى بطلانها، دون الاعتماد على سند علمي يؤيد ذلك، أن يزيل الثقة بصاحب هذا الهجوم، ومن ثم لن يكون لأحكامه أو قراراته أي تأثير في الأوساط.

والله نسأل أن يعيننا على ما أقامنا فيه وأن يعلمنا ما ينفعنا وأن يزيدنا علماً، وأن يمن علينا بنعمة الصدق معه والإخلاص لوجهه.

إنه سميع مجيب

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الباب الأول

نشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة وأبرز نماذجها

الفصل الأول:

نشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة

المبحث الأول: الثقافة الغربية الحديثة

المبحث الثاني: الثورة الفرنسية

المبحث الثالث: الماسونية

الفصل الثاني:

الليبرالية (الأنموذج الأبرز في الفكر الغربي الحديث)

المبحث الأول: مفهوم الليبرالية ونشأتها وتمظهرها

المبحث الثاني: أهم مقولات الليبرالية والليبرالية الحديثة

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الفصل الأول

نشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة

المبحث الأول

الثقافة الغربية الحديثة

Modern Western culture

كان من العوامل الأساسيّة التي ساهمت في انبثاق **مفهوم جديد للثقافة في الغرب**، ظهور مفهومَي: **(التقدم العصري)** و**(فلسفة التاريخ)** مع الربط بينهما على النحو الآتي:

أولاً: أما مفهوم التقدم فخلافاً لما شاع في **القرون الوسطى (القرون ٥-١٥م)** من رؤى متشائمة حيال حركة التاريخ ساد في **عصر النهضة (بين القرنين ١٤-١٧م)** الشعور بأنّ الإنسان اكتشف أموراً جديدة هائلة، دون أنْ يكون [من خلال المنظور الغربي] قادراً على التعبير عن معنى هذه التطوّرات برؤية تاريخيّة. وفي بداية القرن الثامن عشر ظهرت في أوربا الغربيّة فكرة مفادها أنّ مكتسبات **العصر الحديث (من بداية القرن ١٦م)** أفضل وأرقى من مكتسبات **العصور القديمة (القرون ٦ق.م - ٥م) والوسطى.**

وقد تعزّزت هذه الفكرة بعدة عوامل من أهمها: الإنجازاتُ الإيجابيّةُ في مضمار **العلوم الطبيعيّة** - والتي تحقّقت بفضل روّاد من أمثال:

كوبرنيك Copernicus (١٤٧٣- ١٥٤٣م)[١]، وغاليليو Galileo ١٦٤٢م[٢]-؛ وانطلاق **فلسفة جديدة** لها أفكارها وطروحاتها الجديدة؛ إضافة إلى **الثروات** التي كانت تتراكم في أوربّا.

وفي منتصف القرن الثامن عشر كان ثمّة إجماع على **مبدأ التقدّم** بوصفه عنصرا مهما في بناء الثقافة الغربية الحديثة، وليس هذا فحسب بل على أسبابه أيضاً، وهي **تحرّر العقل من قيود الإيمان، وانتشار التنوير والعقلانيّة**، - وهذا مما يعني أن الفكرة العلمانية كانت قد شاعت في الثقافة الغربية الحديثة منذ منتصف القرن الثامن عشر-، وكانت تلك الأسباب تتمظهر في نقطتين: **المنهج التجريبي** في البحث العلمي، وقوانين الحركة الآلية **(القوانين الميكانيكية)**.

ثانياً: وأما مفهوم **(فلسفة ا لتاريخ)** فيرجع - في نطاق الفكر الغربي- إلى فولتير Voltaire[٣] فضل السبق إلى دراسة المفهوم العامّيّ: **(الأعراف والتقاليد Moeurs)**

---

[١] هو باللاتينية (كوبرنيكوس Copernicus) راهب وفلكي بولندي، عرف بأنه صاحب نظريّة مركزيّة الشمس للكون، التي عارض بها نظرية (بطليموس) عن مركزية الأرض للكون فقوضتها، وعدّ ذلك حدثاً ثوريّاً مهمّاً في تاريخ العلم، بعدما كانت الكنيسة في أوربا تتبنى مركزية الأرض، نظراً لموافقة ما في الكتاب المقدس من إعطاء دور مهم للأرض والإنسان الذي عليها.

وكان قد سبقه إلى كشف مركزية الشمس الفلكي الدمشقي المؤقت ابن الشاطر (٧٠٤-٧٧٧هـ = ١٣٠٤-١٣٧٥م) رئيس مؤذني الجامع الأموي بدمشق في عصره، الذي اخترع الاصطرلاب، وصنع عدة ساعات شمسية (المزولة) منها الجدارية ومنها الأرضية الأفقية وكانت تسمى بالبسيطة. ويبدو أن كوبرنيكوس الذي جاء بعده بقرنين ونصف قد تلقى نظريته الكوكبية ونشرها في أوربا فنسبت إليه، وقد عُدّ من القرائن الدالة على ذلك أن كوبرنيكوس لم يتمكن من فهم نموذج ابن الشاطر لكوكب عطارد بشكل صحيح.

[٢] بالايطالية (غاليلي Galilei) ١٦٤٢م، عالم طبيعة وفلكيّ إيطالي درس الطبّ والفلسفة والرياضيات. نشر ١٦٣٢م كتابه (حوار تُناقَش فيه لأربعة أيّام متوالية أهمّ نظريتين في العالم) فحُكم عليه بالخروج عن الدّين لمخالفته الكتاب المقدّس.

[٣] فرانسوا ماري آروويه (١٦٩٤ – ١٧٧٨م) يُعرف باسم شهرته فولتير. كاتب وفيلسوف فرنسي، عُرف بنقده الفلسفي الساخر، ودفاعه عن الحريات المدنية. وكان واحداً من بين الشخصيات البارزة في عصر التنوير، وتركت أعماله وأفكاره بصمة واضحة على مفكرين غربيين مهمين.

الذي انبثق من صميمه المفهوم العلميّ لمصطلح (**الثقافة** Culture)، كما أنه نَحَتَ في سنة ١٧٦٥م مصطلح (**فلسفة التاريخ**)، إذ كانت له ريادة حركة فكريّة في الغرب تهدف إلى تحقيق دراسة علميّة للمجتمعات البشريّة وتطورها، وقد بلغت هذه الحركة ذروتها على يد (هيگل Hegel)[١] سنة ١٨٣٧م في كتابه: (فلسفة التاريخ).

وكانت جميع تلك المحاولات تطمح إلى تشخيص جوهر **التاريخ الإنسانيّ المتطوّر**، من أجل الوصول بمقارنة العديد من الثقافات والحضارات إلى كشف **القوانين والقواعد التي تحكم المسار العام للتقدّم**[٢].

وقدم (تايلور Tylor)[٣] في كتابه (الثقافة البدائية: Primitive culture) أوّل تعريف غربيّ لهذهِ المفردة بشكل علمي، فعرف (**الثقافة Culture**) بأنها: «تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة الي أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع»[٤]. واكتسب هذا المصطلح طابعاً عالمياً وشمل معناه: فهم الإنسان.

---

[١] جورج فيلهلم فريدريش هيگل Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١م) من أبرز مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة. طور المنهج الجدلي الذي ذهب فيه إلى أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما، أو بتعبير آخر: الأطروحة والطباق والتركيب. وكان هيگل آخر بناة "المشاريع الفلسفية الكبرى" في العصر الحديث، ولفلسفته أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. وفي مقدمة كتابه «فلسفة التاريخ»، يوضح هيگل وجهة نظره حول مسار التاريخ البشري كله، فيقول: (تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية) ولعل هذه الجملة تعبر عن تحديد للفكرة الرئيسة للكتاب بالكامل، بل لمشروع هيگل الفلسفي.

[٢] وهو ما سبق أن عبر عنه نص القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[الأحزاب ٦٢].

[٣] إدوارد بيرنت تايلور (١٨٣٢ـ١٩١٧) إنكليزي يُعدّ مؤسّس (الانثروبولوجيا الثقافية). وهي جانب من العلم الباحث في أصل النوع الإنساني والظواهر المتعلقة به بما يشمل تاريخه وثقافته (نظير الجانب الطبيعي من هذا العلم الخاص وهو ما يختص بمكونات جسم الإنسان).

[٤] انظر مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص٢٥-٢٦، ١٣٠.

عوامل نشوء المفهوم الحديث للثقافة الغربية:

ترجع نشأة الثقافة الغربية الحديثة بالجملة إلى عدة عوامل:

١) الجذور الثقافية للإنسان الغربي:

ينتمي الإنسان الغربي إلى ثقافتين: اليونانية والرومانية، وكانتا وثنيتين، وإن تباينت أقوال الفلاسفة اليونانيين في حل مسألة الوجود. وسارت الرومانية على ذلك، إلى أن كان أول حاكم روماني اعتنق النصرانية هو قسطنطين، ومع ذلك لم يعرف التوحيد بل كان صاحب الدور الأهم في في دعم القائلين بالتثليث في مجمع نيقية. فكان لهذا كله دور كبير في تقبل الانسان الغربي لهذه المذاهب المادية لأنه لم يعرف العقيدة الصحيحة في تاريخه.

٢) تحريف الكتب المقدسة:

ليس لدى الإنسان الغربي كتاب مقدس محفوظ من التحريف فكان سهلا ان ينجرف وراء هذه المذاهب المنحرفة. حيث أن دعوة المسيح عليه السلام ظهرت في ظل الاضطهاد الروماني والتعذيب لأتباع المسيح من الحواريين وغيرهم، يؤازرهم في ذلك اليهود، حتى زعموا قتله وصلبه. ولما فشلت خطط اليهود في القضاء على دعوة المسيح بالتعذيب والقتل والاضطهاد حاول بولس "شاول" اليهودي الأصل هدمها من الداخل بالتحريف. وكانت أبرز العقائد التي وضعها هي الاعتقادُ بأن المسيح ابن الله صلب تكفيرا للخطيئة التي لحقت بالبشرية، ومنحُ رجال الدين الصلاحية لمغفرة الذنوب لدى المذنبين.

٣) غموض العقائد النصرانية وتحريفها:

ومن أسباب اعتناق الغرب هذه المذاهب الفكرية غموض العقائد النصرانية، مثل:

أ. عقيدة التثليث: الأب،الابن،روح القدس، إله واحد، وهم متساوون في القدرة والمجد. بمعنى أنهم أقانيم يمتاز عن بعضهم منذ الأزل وإلى الأبد. فكل واحد منهم إله واحد حقيقة منذ الأزل!!.

ب. عقيدة الصلب والخطيئة إذ يعتقدون أن الإله الابن صلب لتكفير خطيئة البشرية الأولى.

ت. عقيدة العشاء الرباني الذي هو قطع من الخبز وكأس من الخمر يعتقدون أنهما يتحولان إلى لحم المسيح ودمه، وإن كان ذلك مخالفاً لحقيقة المحسوس، إذ لا بد من الإيمان. ويؤكل في يوم الفصح وغيره لكن في الكنيسة، فيعلن عنه قبل أسبوعين. ولم تقبل طائفة البروتستانت القول بتحول الخبز والخمر إلى لحم ودم المسيح وإنما تجعله رمزاً لما حل بالمسيح وذكرى لصلبه من أجل البشر.

ث. الكهنوت الكنسي وهو أن الكنيسة هي وحدها التي لها الحق في الحديث باسم الدين وهي المعصومة في قراراتها وأقوال رجالها. بل دخول الجنة والنار بيدها، فلها حق الحرمان من الجنة. وإعطاء صكوك الغفران، وهي التي لها وحدها حق تفسير الإنجيل.

ج. الأسرار المقدسة حيث لا يحق للشخص أن يستفسر عن تلك العقائد غير المفهومة فجاء في كتاب سر الأزل لأحد القساوسة " إن الثالوث سر يصعب فهمه وإدراكه ومن يحاول إدراك سر الثالوث تمام الإدراك كمن يحاول وضع مياه المحيط كله في كفه".

٤) الطغيان الكنسي:

لقد مارست الكنيسة ورجالها أنواعا من الطغيان الذي لا حدود له فتجاهلت كون الذين تتعامل معهم بشرا لهم إنسانيتهم، ومن أنواع ممارساتها على الانسان الغربي:

أ. الطغيان الديني: أن الدين ليس من عند الله بل من وضع الكنيسة فحتى العقيدة إنما توضع من المجامع فروح القدس وهو الاله الثالث فلم يصد القرار بالوهيته إلا في مجمع القسطنطينية٣٨١م.

ب. الطغيان الروحي: فعلاقة النصراني ليست مع إلهه أو ثالوثه الباطل بل مع رجل الكنيسة، فلا يكون الشخص نصرانيا حتى يعمده القس ولا تقبل توبته إلا أن يعترف بين يديه ويدفع من ماله على قدر ذنبه، بل له أن يطرده فيما يسمى" بالحرمان" وإذا مات لا بد من القس حتى تغفر ذنوبه وهي ما تسمى "المناولة الأخيرة"

ت. الطغيان السياسي: فالكنيسة هي المهيمنة على العملية السياسية في أوربا فلا يكون الحاكم شرعيا حتى يباركه البابا فهو بزعمهم خليفة الله في أرضه. وربما يخلع الحاكم بأمر من البابا: وقد خلع البابا جريجوري السابع سنة١٠٧٧م الإمبراطور الألماني هنري الرابع.

ث. الطغيان العلمي: فقد كانت كتب النصارى المحرفة تضم ما يناقض العلم الصحيح، ومع تطور العلوم وظهور العلم التجريبي، أخذت الكنيسة تحارب الحقائق العلمية الجديدة، فعذبت وسجنت بل وأحرقت بالنار آلاف العلماء فزاد ذلك من نقمة الشعوب الأروبية على الكنيسة

ج. الطغيان المالي: وقد مارست الكنيسة ورجال الإقطاع ألوانا من الظلم والطغيان على الناس ويجعلونهم يعملون عبيدا أو في حكم العبيد، فضاقوا ذرعا بالكنيسة ورجال الإقطاع وحكم الاستبداد والظلم.

٥) الاستبداد السياسي.

كانت السلطة لفئات هم: الكنيسة، والملوك، والسادة النبلاء الذين يمثلون نظام الاقطاع. وصار هؤلاء هم الحكام الحقيقيون منذ سنة ٤٧٦ م، إذ كانت الدول تنقسم إلى إقطاعيات على رأس كل إقطاعية سيد أو نبيل، وسائر الشعب عبارة عن أرقاء في هذه الإقطاعيات. وتوجد محكمة إقطاعية، يكون الإقطاعي فيها هو القاضي والمشرع والمنفذ. وبرز الإقطاع واضحا في غرب أوربا منذ القرن التاسع الميلادي وذلك بازدياد نفوذ الملاك وزوال الحكومات المركزية. وبهذا تكون الصورة السياسية للقارة الأوروبية هي وجود ملوك ليس لهم سلطة فعلية، وانقسام الدولة الواحدة إلى مجموعة إقطاعيات عليها سادة أو" نبلاء " يتحكمون في الفلاحين تحكما تاما، مارسوا عليهم ألوانا من العذاب والذل.

المبحث الثاني

الثورة الفرنسية

أبرز حدث أحاط بنشأة المذاهب الفكرية الغربية الحديثة

كانت الثورة الفرنسية أهم معلم من معالم الإطار الزمني الذي نشأت فيه المذاهب الفكرية الغربية في العصر الحديث. حيث شملت فترة مؤثرة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية.

سيطرت بسببها البورجوازية المتحالفة مع طبقة العمال على زمام الأمور في فرنسا، وأثمرت إحقاق مجموعة من الحقوق والحريات للطبقة العاملة والمتوسطة من شعبها، وأسقطت الملَكية وأسست الجمهورية. ثم شهدت فترات عنيفة من الاضطراب السياسي، انتهت بديكتاتورية نابليون التي كانت سببا في الانتشار السريع لكثير من مبادئها، عن طريق تصدير الأزمة الاجتماعية السياسية الإنسانية الناتجة عن سيطرة الأرستقراطية (الأوليغارشية Oligarchy) [حكم الأقلية ذات النفوذ] على فرنسا وثرواتها، بتحويل بوصلتها بواسطة التوسع الاستعماري – إثر التفوق الذي شهدته فرنسا علميا وتقنيا – إلى أوروبا الغربية، حيث كان لها تأثيرات عميقة على العالم الغربي عموما. وكذلك إلى عدد من بلاد الشرق من خلال الحملة الفرنسية على مصر، إلى أن انتهت تلك الاضطرابات باحتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م.

وقد تبنت الثورة الفرنسية أفكارا ليبرالية وراديكالية[1]، غيرت بشكل عميق مسار التاريخ الحديث، وأدت إلى إسقاط الملكيات المطلقة على مستوى العالم واستبدالها بالجمهوريات –وإن كانت الثورة الإنكليزية قد سبقتها في هذا السياق–، كما

---

[1] تعود هذه الكلمة إلى أصول يونانية، وهي تعبّر عن نهج تتبعه الأحزاب والحركات السياسية لإحداث تغيير جذريّ وشامل في المجتمع، وغالبا ما يكون قائما على أساس إطلاق الحريات العامّة الثقافية والاقتصادية. وصارت تطلق حديثاً على الجماعات المتطرفة، والمتشددة في مبادئها.

أطلقت صراعات عالمية مسلحة امتدت من البحر الكاريبي غرب المحيط الأطلسي إلى بلاد شرق البحر المتوسط (ما يسمى بالشرق الأوسط).

الأوضاع العامة قبل الثورة الفرنسية:

كان المجتمع الفرنسي يعرف سيطرة ثلاث طبقات رئيسة، تسيطر على الحكم وتستحوذ على القدر الأعظم من العائدات الاقتصادية للبلاد وهم: الملك وحاشيته، وطبقة الأرستقراطيين الذين يسمون أنفسهم بالنبلاء، وطبقة رجال الدين الذين اصطلح عليهم بالإكليروس.

وكان المجتمع مرتبا على شكل هرم طبقي، على رأسه الملك وحاشية الملك ثم طبقة الأرستقرطيين الذين يسمون أنفسهم بالنبلاء، ثم رجال الدين الذين اصطلح عليهم بالإكليروس، وهؤلاء الثلاثة كانوا يستقيذون ويسيطرون على الأوضاع العامة للبلاد ومداخلها. أما في الواجهة الأخرى فتأتي بعدهم الطبقة الثالثة التي تتكون من الطبقة البورجوازية التي صعد نجمها منذ الاكتشافات الجغرافية، حيث تعود أصولهم الأولى إلى مغامرين وبحارة يقومون بتجارة أعالي البحار، وقد أكسبتهم استثماراتهم مداخيل هامة وجعلت منهم طبقة جديدة في المجتمعات الأوربية، بعد صعود نجمهم اهتموا بالثقافة والعلوم، وصارت طبقتهم من المثقفين والأدباء ومهتمين بشتى مجالات العلوم، ولكنها كانت محرومة من المشاركة والفعل السياسي والدفاع عن مصالحها في نظام تقليدي، أمام الأرستقراطيين والإكليروس. وفي قاعدة الهرم الاجتماعي نجد الفلاحين والعمال والحرفيين وغيرهم، ضمن طبقة لم تكن تمتلك أية حقوق اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية.

أسباب الثورة الفرنسية:

قامت الثورة الفرنسية نتيجة أسباب معقدة كانت ومازالت محل جدل المؤرخين، لكنها في مجملها تتمحور حول دوافع وتطلعات نحو الأفضل، كالرغبة في القضاء على الحكم المطلق، الاستياء من الامتيازات الممنوحة للإقطاع وطبقة النبلاء، الاستياء من تأثير الكنيسة على السياسة العامة والمؤسسات، والتطلع نحو تحقيق المساواة الاجتماعية

والسياسية والاقتصادية، والتطلع نحو الحرية والتخلص من الأرستقراطية التقليدية، ويمكن عرض مضمونها بشيء من التفصيل فيما يلي:

١. الوضع المعيشي البائس: إذ كان الجوع وسوء التغذية منتشرًا بين الفئات الفقيرة مع ارتفاع أسعار المواد الأساسية كالخبز، بسبب الكوارث الطبيعية، وعدم كفاية وسائل النقل مما يعيق نقل القمح من المناطق الريفية إلى المراكز السكانية الكبيرة، وهو ما أضعف القوة الشرائية وأثر على ميدان الصناعة، فأضر بالطبقة البورجوازية والعمال على السواء، مما زعزع لدرجة كبيرة استقرار المجتمع الفرنسي في السنوات التي سبقت الثورة.

٢. إفلاس الدولة بسبب التكلفة الكبيرة للحروب السابقة، لاسيّما بعد مشاركتها في حرب الاستقلال الأمريكية، وفقدان فرنسا لعدد من ممتلكاتها الاستعمارية في أمريكا الشمالية، وتزايد هيمنة بريطانيا التجارية. وارتفاع الدين العام إلى ما يقارب ملياري ليفر.

٣. مما أدى إلى عجز الدولة أمام الأعباء والمسؤوليات الاجتماعية المتولدة من الحرب.

٤. تركيبة النظام الملكي الفرنسي: حيث كان يُنظر إلى الديوان الملكي في فرساي – تحت قيادة الملك لويس السادس عشر ذي الصلاحيات المطلقة، والقرارات المترددة– على أنه منعزل عن الواقع وغير مبال بالطبقات الدنيا من الشعب. خاصة مع عدم تخفيض النفقات الحكومية، على الرغم من الأزمات الاقتصادية. فكانت ميزانية الدولة عشوائية وغير مستقرة بل تحدد حسب النفقات، وهي غير آمنة بسبب نفقات الحرب والتبذير والاختلاسات واللجوء إلى المزيد من القروض. إلى جانب أن البرلمان قد قام بإحباط محاولات كثيرة لسنّ قوانين إصلاحية لازمة، وهو ما أدى إلى ترسيخ نظام مالي غير قادر على إدارة الديون الوطنية وتسديد أقساط القروض التي كفلتها الحكومة.

٥. استثارة الرأي العام من قبل المعارضة: حيث كان معارضو حكم لويس السادس عشر ونظامه الملكي يوزعون منذ ما قبل الثورة مناشير سريّة حملت في كثير من

الأحيان معلومات مبالغ فيها، تنتقد الحكومة وإدارته لها. وهو ما أدى إلى تأجج الرغبة في القضاء على الحكم المطلق، والاستياء من الامتيازات الممنوحة للإقطاع وطبقة النبلاء، والاستياء من تأثير الكنيسة على السياسة العامة والمؤسسات، والتطلع نحو الحرية الدينية والتخلص من الأرستقراطية الدينية، وتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية سيّما مع تقدم الثورة للمطالبة بنظام جمهوري.

٦. وقد يضاف إلى ذلك سوء نظرة الفرنسيين إلى الملكة ماري أنطوانيت واتهامها – زوراً في أغلب الأحيان – بأنها جاسوسة النمسا، وأنها مبذرة، وأنها كانت سبب اغتيال وزير المالية الذي كان محبوباً من قبل الشعب.

مراحل الثورة الفرنسية:

استمرت الثورة الفرنسية عشر سنوات من ١٧٨٩ حتى ١٧٩٩م ومرت بثلاث مراحل أساسية:

١- المرحلة الأولى: تموز ١٧٨٩ – آب ١٧٩٢م فترة الملكية الدستورية: كان خلالها تأسيس الجمعية الوطنية واحتلال سجن الباستيل، وإلغاء نظام الحقوق "الفيودالية" الذي كان ينظم مفهوم الدولة والمواطنة والعلاقة بين السيد الإقطاعي والأقنان المرتبطين بالأرض خلال العصور الوسطى، وإصدار بيان حقوق الإنسان، ووضع أول دستور للبلاد. ثم ظهرت صراعات سياسية بين مختلف التجمعات الليبرالية وأنصار الجناح اليميني الموالي للنظام الملكي.

٢- المرحلة الثانية: آب ١٧٩٢ – تموز ١٧٩٤م فترة بداية النظام الجمهوري: وتصاعد التيار الثوري حيث تم إعلان إلغاء الملكية، ثم إعدام الملك، وإقامة نظام جمهوري متشدد.

٣- المرحلة الثالثة: تموز ١٧٩٤ – تشرين الثاني ١٧٩٩م فترة تراجع التيار الثوري: بعودة البورجوازية المعتدلة التي سيطرت على الحكم، ووضعت دستورا جديدا وتحالفت مع الجيش، كما شجعت الضابط نابليون بونابرت للقيام بانقلاب عسكري، ووضع حد للثورة وإقامة نظام ديكتاتوري توسعي.

أهم مجريات الثورة الفرنسية وآثارها:

بعد حرب السنوات السبع التي وقع بين مجمل الدول الأوربية ١٧٥٦ - ١٧٦٣م، وحرب الاستقلال الأمريكية ١٧٧٥-١٧٨٣م، كانت الحكومة الفرنسية غارقة في الديون لصالح كبار مالكي الأموال من المرابين اليهود الذين تآمروا فيما بينهم على إغراق النظام الملكي الفرنسي بالديون الربوية، ثم عينوا - بروتستانتيا حليفا لهم - مراقبا ماليا على النظام الملكي الكاثوليكي، فوضع القيود التي تضغط على الحكومة التي حاولت استعادة وضعها المالي من خلال خطط ضرائب استفزت استياء شعبيا بين العامة، وساهمت في انعقاد مؤتمر الجمعية العامة في أيار ١٧٨٩م الذي كان وراء انطلاق الثورة، التي تسلل كبار مالكي الأموال من المرابين اليهود إلى دائرة التخطيط لها وتوجيه الجماهير الثائرة، وصاغوا مطالب التغيير من خلال أفكار تنويرية تسقط امتيازات رجال الدين والحكومة، وتابعوا تأجيجها وإدارتها إلى أن تمكنوا من ضمان امتيازاتهم الاقتصادية التي تؤمن لرأس المال الذي يملكونه سلطة القرار بعد انتهاء الثورة.

أقامت الثورة سياستها الخارجية على تهديد دول الجوار وحققت بذلك إنجازات استعصت على الحكومات الفرنسية السابقة لعدة قرون.

أما على الصعيد الداخلي، فأدى التحريض الشعبي - الذي لعب النفوذ اليهودي المنظم دورا مهما فيه- إلى جعل الثورة متطرفة بشكل كبير، فتم خلالها تحويل المجتمع عن المسيحية، وأعدم ما قد يصل إلى أربعين ألف مدني من قبل محاكم ثورية، ثم تولى مجلس تنفيذي معروف باسم المديرين[1] السيطرة على الدولة الفرنسية في ١٧٩٥. اتسم حكمهم بإيقاف الانتخابات والاضطراب المالي واضطهاد رجال الدين الكاثوليك وفتوحات عسكرية كبيرة في الخارج، ثم تمت الإطاحة بهذا المجلس في انقلاب قادهُ نابليون بونابارت في ١٧٩٩م، الذي أصبح بطل الثورة الفرنسية بسبب حملاته العسكرية الشهيرة.

---

[1] شكل الحكومة الذي اعتمد من قبل الجمهورية الفرنسية الأولى ما بين ١٧٩٥-١٧٩٩م، وتألفت من خمسة مدارء أوكلت إليهم السلطة التنفيذية.

وكان من آثار الثورة الفرنسية على الصعيد العالمي أنها ساهمت في الإسراع بصعود الجمهوريات والديمقراطيات، وتأثرت بها كل الحركات الثورية فيما بعد كسلف لها، حتى في رموزها وشعاراتها، مثل نشيد لامارسييز[1]، وشعار: حرية، مساواة، إخاء[2]، التي أصبحت رموزا مركزية للاضطرابات الرئيسية الأخرى في التاريخ الحديث، ومن ضمنها الثورة الروسية بعد أكثر من قرن. ولا تزال قيم ومؤسسات الثورة تهيمن على السياسة الفرنسية إلى هذا اليوم. كما أصبحت نقطة محورية لتطوير كل الإيديولوجيات السياسية الحديثة، وأدت إلى انتشار الليبرالية والراديكالية والقومية والاشتراكية ونصرة المرأة والعلمانية ومفاهيم أخرى عديدة.

وشهدت الثورة أيضا ولادة الحرب الشاملة من خلال تنظيم موارد فرنسا وحياة مواطنيها نحو هدف الغزو العسكري.

إذا فقد كان الصراع في غضون الثورة متمحورا حول التفاوت الطبقي الصارخ بين فئات المجتمع، فمن جهة كانت هناك الفئة العريضة من الشعب الفرنسي مهمشة وهي تتكون من الكادحين الفلاحين والعمال الذين يعانون من الفقر والجوع وإلى جانبهم الطبقة البورجوازية **(المنتجة فكريا واقتصاديا)** والتي كانت مثقلة بالضرائب الفاحشة، ومن جهة أخرى كانت الطبقة الأرستقراطية من الحكام والإقطاعيين ورجال الكنيسة تنعم بثرائها الفاحش على حساب الآخرين، وتعيش حياة ذات نمط باذخ وشره في معظمه. ليتحول الصراع فيما بعد – أي بعد قضاء الثورة الفرنسية على الحكم الملكي الإقطاعي الكنسي مستعينة بالجيش من خلال جنرال ذي أصول إيطالية يدعى نابوليون بونابارت– إلى صراع على شكل نظم اشتراكية شيوعية تعلن حماية حقوق طبقة الكادحين من

[1] هو النشيد الوطني للجمهورية الفرنسية، تم كتابته عهد الثورة الفرنسية، وإعتمدته فرنسا نشيدا بموجب اتفاقية لمدة تسع سنوات، من ١٤ يوليوز ١٧٩٥ إلى غاية عهد الإمبراطورية الفرنسية سنة ١٨٠٤، وفي زمن الجمهورية الفرنسية الثالثة تم ترسيمه بشكل دائم.

[2] من المعروف أنه الشعار المعلن للتعبير عن أهداف الماسونية ذاته، وأن الثائرين لما وصلوا فرساي كانوا يرددونه، مما يعد قرينة تؤكد على تمكن الماسونية اليهودية من التوغل في عمق الأطراف الفاعلة في توجيه الثورة الفرنسية.

العمال والفلاحين، ونظم رأسمالية تحمي مصالح الطبقة البورجوازية التي لعبت دورا كبيرا في عصر الأنوار.

ثم أخذ الصراع بعدا أوربيا وعالميا بعد الثورة الروسية ليغدو بين المعسكرين الشرقي والغربي، ويمتد إلى تاريخ ما يصطلح عليه بالحرب الباردة.

وقد أطلق عصر الأنوار على القرن الثامن عشر حيث ظهرت فيه حركة فكرية فلسفية واسعة في أوروبا وفي فرنسا على الخصوص، اتخذت من الإنسان وحقوقه أساسا للمواضيع المتناولة، سواء في الميدان العلمي أو السياسي أو الإنساني، وجعل العقل حكما لرفض أو قبول أي شيء كان، والعمل على إنشاء مجتمع جديد يقوم على الديمقراطية والحرية والمساواة.

وكان من أهم رموز هذه الحركة: مونتسكيو[1] الذي طالب بفصل السلطات، وفولتير الذي انتقد التفاوت الطبقي الصارخ، وروسو[2] الذي ركز بشكل كبير على قيم الحرية والمساواة، فعمد في خطابه الشهير عن أصل الظلم واللامساواة بين البشر إلى تفكيك كل الأفكار القديمة التي تبرر الامتيازات والتفاوتات الطبقية، وقال بأنه لا أصل لها ولا شرعية على الإطلاق. وأكد إسحاق نيوتن أن باستطاعة الإنسان إذا ما اعتمد على نور العقل، تفسير الظواهر الطبيعية وإدراك دوره في العالم المجهول

---

[1] شارل لوي دي سيكوندا Charles Louis de Secondat المعروف باسم مونتيسكيو Montesquieu (١٦٨٩ – ١٧٥٥م) قاض ورجل أدب وفيلسوف سياسي فرنسي، من الشخصيات البارزة في عصر التنوير. وهو صاحب نظرية فصل السلطات المعتمد في العديد من دساتير العالم اليوم.

[2] جان جاك روس Jean-Jacques Rousseau (١٧١٢ – ١٧٧٨م) كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات، يعد من أهم كتاب عصر التنوير، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، وأثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. ويعد كتابه: (العقد الاجتماعي) حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث.

نتائج الثورة:

كانت نتائج الثورة متعددة ومتنوعة على المستوى الاقتصادى والاجتماعى أو حتى السياسي على صعيد أوروبا والولايات المتحدة:

١. **النتائج السياسية:**

قضت فعليًا ونظرياً على فكرة حق الملوك الإلهي وعوض النظام الجمهوري الملكية المطلقة، وأقر فصل السلطات مع إقامة نظام الحكم البرلماني، أصبح البرلمان هو صاحب الكلمة العُليا في شؤون الحكم وفصل الدين عن الدولة والمساواة وحرية التعبير.

٢. **النتائج الاقتصادية:**

تم القضاء على النظام القديم الإقطاعي، وفتح المجال لتطور النظام الرأسمالي وتحرير الاقتصاد من رقابة الدولة وإلغاء الحواجز الجمركية الداخلية، واعتماد المكاييل الجديدة والمقاييس الموحدة. فكان من النتائج الاقتصادية: زراعيا توسيع الرقعة الزراعية بتجفيف المستنقعات، وممارسة زراعات حديثة وتحديث تربية الماشية. وتجاريا هيمنة الأسطول البحري على التجارة العالمية مما أدى إلى ظهور بوادر النظام البنكي الحديث. وصناعيا استخراج المعادن والتعدين، وصناعة القطن والنسيج.

٣. **النتائج الاجتماعية:**

تم إلغاء الحقوق الإقطاعية وامتيازات النبلاء ورجال الدين ومصادرة أملاك الكنيسة، كما أقرت الثورة مبدأ مجانية وإجبارية التعليم والعدالة الاجتماعية، وتوحيد وتعميم اللغة الفرنسية.

٤. **النتائج الفكرية:**

هذا هو أكثر ما يهمنا في سياق دراستنا هذه، إذ نتج عن الثورة الفرنسية على الصعيد الفكري – بصورة مباشرة وغير مباشرة– كم هائل من التيارات والمقولات والمذاهب الفكرية التي تنوعت بين فلسفية ومنهجية علمية وطبيعية وإنسانية نفسية واجتماعية وأدبية وفنية. نذكر منها: العلمانية، والاستشراق والتنصير والاستعمار، والحداثة،

والديمقراطية، والشيوعية، والليبرالية، والفردية، والرأسمالية، والإمبريالية، والصهيونية، والعولمة، والبراجماتية، والوجودية، ونظريات التطور، وصدام الحضارات، ونهاية التاريخ، وغير ذلك. وكان منها ما كانت بدايته أثناء أحداث الثورة، ومنها ما جاء تباعا، أو ناتجا متأخرا عن زمن الثورة بعد سنوات طويلة، أو متولدا عما أنتجته بعد عقود مديدة. وسندرس أهم هذه الأفكار والمذاهب تحت عنوان: (أهم التيارات الفكرية التي نتجت عن ظروف البيئة الغربية الحديثة).

المبحث الثالث

الماسونية

الماسونية هي من أقدم التنظيمات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية. وهو تنظيم حزبي موغل في السرية، سواء من حيث أهدافه الأساسية البعيدة أم من حيث تنظيماته الإدارية والشكلية.

إلا أن أعضاءه ودعاته كانوا وما زالوا، يبثون في الناس أنه تنظيم إنساني يستهدف إقامة شبكة من التعاون الإنساني المطلق على أوسع رقعة فوق الأرض دون أن تضيق من مساحتها أو يغض من قيمة هذا التعاون أي فوارق دينية أو مذهبية أو عرقية أو طبقية.

والماسونية تستهوي كثيراً من الناس أملاً منهم بالاستفادة من هذا الاتجاه والهدف الإنساني العام، لاسيما أولئك الذين تظلّ لهم مصالح متشعبة هنا وهناك، متناثرة في أيدي أناس يصعب الوصول إليهم فضلاً عن التعرف عليهم، وفي مقدمتهم أصحاب الطموحات السياسية والمناصب الرفيعة.

غير أن الذي ثبت لجميع الباحثين في مختلف بقاع العالم، أن الماسونية واحدة من أخطر التنظيمات اليهودية القديمة المتجددة. وهي تقوم على دعامة التناصر الإنساني في الظاهر لتجذب إليها أكبر قدر من أولي المصالح والنفوذ في العالم، حتى إذا انجذبوا إليها وشملهم نظامها السري وخضعوا لتعليماتها الصارمة الخفية، اتجهوا جميعاً من حيث يشعرون أو لا يشعرون لتنفيذ المخططات اليهودية السرية الكبرى، على مستوى العالم كله، ثم تكوّن من جراء سعيهم هذا عامل من أخطر العوامل لشلّ فاعلية سائر النشاطات الإسلامية أو الإنسانية الأخرى، دون شعور حتى منهم أنفسهم في كثير من الأحيان.

ويتدرج أعضاء هذا التنظيم في مراتب كثيرة ذات أسماء متنوعة، بشروط صارمة لابدّ من اجتيازها، كما يخضع أعضاؤها في مراحل معينة لرقابة وتهديدات مخيفة، حفاظاً على سرية هذا التنظيم وتكتيكاته، ومن أهم ما يلزمون به – في مراحل معينة من مراتبهم التي يتدرجون فيها – عدم إقامة أي وزن للفوارق الدينية ومبادئها وفي مقدمتها الإسلام.

ولأعضاء الماسونية رموز خاصة يتعارفون بها في صمت، وسرعان ما يبذل بعضهم لبعض كل تناصر وعون على أساس ذلك، وهذه الرموز تتناسخ وتتبدل من حين لآخر، حتى تظل في طيّ السرية والكتمان.

وإنه لمما يجب الانتباه إليه في سياق دراسة الفكر الغربي الحديث، أن اليهود في ظل هذه الحركة يقومون بابتكار نظريات عالمية تقود العالم لتحقيق أهدافهم، حيث شكلوا أصول الاقتصاد العالمي وتمكنوا من رسم التوجهات الفكرية والسياسية. فتجد على رأس هذه المجالات أسماء كل من: نيكولو مكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) في السياسة، وفي الاقتصاد آدم سميث (١٧٢٣- ١٧٩٠م) مؤسس الرأسمالية، وماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م) الذي أسس الشيوعية، وصاغ داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) نظرية التطور، ويترأس دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م) توجيه علم الاجتماع، وفرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩م) علم النفس، وهؤلاء كلهم يهود.

وفي الحقيقة فإن الماسونية من أبرز التنظيمات الاجتماعية والسياسية الهدامة، غير أن من أخطر مظاهر هذا التنظيم بالذات أنه قائم في جوهره على نبذ الإسلام والكيد له، وأنه يستهدف قطع شرايينه الاجتماعية وشلّ حركته عن طريق استقطاب الناس في أوسع دائرة عالمية باسم التناصر والتعاون الإنسانيين. فلا جرم أن الانضواء في هذا التنظيم، (مع معرفة ما له من هذه الأهداف والأبعاد القائمة في مجملها على محور الصهيونية العالمية) يستلزم خروجاً عن الملة الإسلامية الحنيفة.

أما الذين يستهويهم الانتساب إلى هذه المنظمة دون علم بحقيقتها وخلفياتها وإنما رغَّبهم فيها العمل على تيسير السبيل إلى مصالحهم الدنيوية، فلا يجوز إخراجهم بذلك عن الملة، وإنما ينطبق عليهم المثل القائل: «صاحب الحاجة أرعن لا يروم إلا قضاءها» وإنه لبحاجة إلى من يعرفه على ما يجهل ويوقظه من رعونته قبل أن يصبح ضحية لها.

دور النشاط الماسوني في الفكر الغربي الحديث:

تدخل اليهود النورانيون (The Illuminat) من خلال المنظمة الماسونية التقليدية للتحريض على الثورات الأوربية والتخطيط لها ومحاولة توجيهها إلى ما يحقق مصالحهم،

وكان لهم دور بارز في كل من الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية، والثورة البلشفية الروسية لإنهاء حكم القياصرة، وغيرها.

وقد دبروا مكائدهم لاستغلال الهياج النفسي الذي وصلت إليه الشعوب الأوروبية، لا سيما الشعب الفرنسي ذو المزاج الثوري الانفعالي الحاد، فأعدّوا الخطط اللازمة لإقامة الثورة الفرنسية، الرامية إلى تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية. وقامت هذه الثورة بالفعل، واستطاع اليهود أن يجنوا الثمرات لأنفسهم، وأن يظلّوا في الخفاء بعيداً عن الأضواء، ويزوّروا كثيراً من الحقائق التاريخية لستر مكائدهم وغاياتهم. واستطاعوا أن يصوروا هذه الثورة وما جرّت وراءها بالصورة الجميلة المحببة، وأن يجعلوها إحدى الأعمال التاريخية المجيدة، وذلك عن طريق الدعايات والإشاعات المزخرفة المقرونة بالشعارات البراقة التي انخدعت بها الجماهير، وأخذت ترددها بغفلة وجهل وحماقة، وهي لا تدري الهدف الذي ترمي إليه. ووضع اليهود لهذه الثورة شعاراً مثلثاً هو: (الحرية – المساواة – الإخاء). وهو في الحقيقة أحد أبرز الشعارات الماسونية المعلنة.

أما أصل مخططات هذه الثورة فقد وضعها جماعة النورانيين من الحاخامين اليهود، واستخدموا للبدء بالدعوة إليها بين سادة المال اليهود العالميين، الثري المرابي الكبير (روتشيلد الأول) ثم ابنه (ناتان روتشيلد).

فدعا (روتشيلد الأول) اثني عشر رجلاً يهودياً من أرباب المال العالميين إلى (فرانكفورت) وتدارسوا في إعداد الخطب اللازمة لإقامة الثورة الفرنسية، واتفقوا على وضع إمكاناتهم المالية لتنفيذها. ثم عرض عليهم الوثائق المكتوبة التي عهد إليه بها جماعة النورانيين من الحاخامين اليهود وقرأها عليهم. وتتضمن هذه الوثائق تنظيم خطة للعمل مرسومة بعناية فائقة وتتمحور حول عدد من النقاط لخداع الجماهير بشعارات الحق والحرية، والإيقاع بين الأمم الأخرى (الجوييم) وإثارة الجماهير وتسخيرهم بالثورات والفوضى، والسيطرة بالمال وفرض حق القوة، وإضعافهم بالفساد المالي والخلقي والمخدرات والإباحية، وأن (الحرية) و(المساواة) و(الإخاء) ليست سوى شعارات يتظاهر

اليهود بتبنيها، ويضعونها في أفواه الجماهير لترددها كالببغاوات. ثم بحث موضوع التسلل إلى قلب الماسونية الأوروبية، فذكر أن الهدف من ذلك الإفادة من تغلغل الماسونية وسريتها. وأشار إلى أن الأعضاء الذين سوف تضمهم هذه المحافل الماسونية سيعهد إليهم بعد التدريب والتعليم بمهمة نشر العقائد الإلحادية والمادية بين صفوف (الجوييم). ويبن ضرورة إنشاء احتكارات عالمية ضخمة، تدعمها ثروات اليهود المتحدة بمجموعها، حتى تصل هذه الاحتكارات إلى درجة من السلطان والهيمنة لا يمكن معها لأي ثروة وطنية يمتلكها (الجوييم) في البلدان التي تسمح شرائعها بامتلاكها، إلا أن تقع تحت وطأة هذه الاحتكارات اليهودية.

وقام اليهود بتنفيذ مخططهم المرسوم بكل دقة، وقامت الثورة الفرنسية الكبرى سنة (١٧٨٩م). وانطلق المحرضون والمجرمون والانتهازيون يذبحون ويقتلون ويغتصبون علناً. وأخذ الذين جهزوا للقيام بالثورة بتصفية كل الذين عرفوا بولائهم للملك والبلاد. وجرت الأمور وتتابعت لصالح اليهودية العالمية، وزُورت الحقائق التاريخية، وسميت هذه الثورة اليهودية في حقيقتها بالثورة الفرنسية الكبرى[١].

---

[١] انظر: كواشف زيوف للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة ص٦٠ وما بعدها.
من خفايا الثورة الفرنسية https://www.naseemalsham.com/subjects/view/18976
الثورة الفرنسية الضحية الثانية لآل روتشيلد https://www.al-binaa.com/archives/article/53060
النورانية وعلاقتها بالماسونية http://kamaspirit.blogspot.com/2011/06/blog-post_13.html

الفصل الثاني

الليبرالية وأركانها

الأنموذج الأبرز في الفكر الغربي الحديث

المبحث الأول

مفهوم الليبرالية ونشأتها وتمظهرها

مفهوم الليبرالية:

تعود كلمة "ليبرالية" Liberalism إلى اللفظ اللاتيني (Liber) ومعناها: سخي، نبيل، جدير، طليق. وقد ارتكزت الليبرالية على معنى "الشخص الحر". ومن هنا عرفت بأنها: (المذهب الفردي).

وهي فلسفة سياسية تؤكد مبدأ الحرية من حيث المبدأ، ونتيجته الطبيعية المسؤولية الفردية، ويقوم على تقييد السلطات.

وتعتبر الليبرالية مصطلحًا غامضًا لأن معناها وتأكيداتها تبدّلت بصورة ملحوظة بمرور السنين[1]، حتى قيل: إن الليبرالية تتعدد بتعدد الليبراليين، وكل ليبرالي فهو مرجع ليبراليته. وتاريخ الليبرالية مشحون بالتجارب المتنوعة، وكثيرا ما تكون متناقضة. والنتاج

[1] عن: الليبرالية نشأتها ومجالاتها، عبد الرحيم السلمي. (موقع ليبرالي lebraly.com).

الثقافي المتمحور حول قيم الليبرالية كلها مراجع ليبرالية، لكن أياً منها ليس مرجعًا ملزمًا، ومتى ألزم أو حاول الإلزام سقط من سجل التراث الليبرالي[1].

ثم صار لفظ الليبرالية يشير إلى لون من الفلسفة السياسية، ظهر في ظل الرأسمالية، ويختزل دعاة الليبرالية مذهبهم في "الحرية".

هذه الكلمة تستعمل في إنكلترا خصوصًا بالمعنى الاقتصادي، بينما تكاد تستعمل دائمًا في إيطاليا بالمعنى السياسي الديني.

ويحاول ألكسيس دو توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩م)- أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر - أن يحدد معناها فيقول: "إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلا يستطيع حسن التصرف، يملك حقًا لايقبل التفويت في أن يعيش مستقلا عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية".

ويقابل الليبرالية مجموعة من المصطلحات المناقضة لمفهوم الحرية بمعناها الليبرالي أبرزها: **الاستبدادية** (autocrtisme)، والحكومة الأوتوقراطية هي الحكومة الفردية المطلقة المستبدة.

نشأة الليبرالية وتطورها وتنوع تمظهرها:

ترجع نشأة هذا الاصطلاح بوصفه يمثل فكرا معينا إلى ما بين منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر فيما عرف بعصر التنوير في أوروبا، في مواجهة الحكم الاستبدادي، حيث تضرب الليبرالية جذورها الفكرية في مذاهب لوك والمتنورين الفرنسيين. وحينئذ صارت تمثل البرنامج الأيديولوجي للبرجوازية الفتية، التي كانت تناضل ضد بقايا الإقطاعية وتلعب دورا تقدميا شعبيا. ثم انتشرت من خلال المفكرين في كل أنحاء أوروبا، ولاسيما بعد نجاح الثورة الفرنسية، لتتطور في القرن التاسع عشر مع المفكر الفرنسي فيكتور هوغو، وأخذت في نهاية القرن التاسع عشر بدأت تتبلور بوصفها رؤية مذهبية لها أبعاد متعددة: اقتصادية وسياسية وفكرية واجتماعية.

---

[1] الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) (wikipedia.org).

فكانت تؤكد التحررية الاقتصادية وتسعى إلى حماية مصالح الملكية الخاصة، وتدعو إلى إقامة السوق الحرة، وتوفير المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي تلك المصلحة الخاصة الفردية تتحقق المصلحة العامة. وقد نشأت التحررية وتوسعت مع نشأة الرأسمالية، للتعبير عن الحرية الفردية.

والتحررية السياسية هي نظام سياسي يسعى إلى ترسيخ مبادئ الديمقراطية وإشاعة الحياة الدستورية وإقامة الأنظمة الجمهورية. ويقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع، وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي. كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الْحَكَم بين مختلِف الفئات، وبالمحافظة على الأمن والنظام.

وكمثال على التحررية الفكرية يطلق لفظ الليبرالية على حركة في البروتستانتية المعاصرة تؤكد على الحرية العقلية. وتسمى أحيانا باللاهوت التحرري، وهو مصطلح يغطي عادة الكثير من الحركات الفلسفية الدينية المسيحية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي لا تدل هنا على حركة سياسية يسارية أو على مجموعة خاصة من العقائد، بل على حرية الجدل العملي في المسيحية والمرتبط بفروع الفلسفة الدينية المختلفة والذي نمى وتطور إبّان عصر التنوير، وهو حركة فكرية وفلسفية هيمنت على عالم الأفكار في القارة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر.

وفي أوائل القرن العشرين ظهرت نظريات مناقضة لها، فكانت في مقدمة ذلك الثورة الروسية عام ١٩١٧ التي اعتمدت النظام الاشتراكي عوضاً عن الليبرالي.

ومع دخول الرأسمالية طور الإمبريالية (الاستعمار Imperialism)- الذي وصفه لينين بأنه أعلى مراحل الرأسمالية- راحت الليبرالية تدافع باطراد عن تدخل الدولة الواسع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتنحو صوب النزعة الإصلاحية الاجتماعية.

ثم عادت تتبلور في العصر الحاضر بدءا بتسعينات القرن العشرين، تزامنًا مع انهيار الاتحاد السوفييتي بعد سقوط الشيوعية كآيديولوجية كانت تهدد الفكر الليبرالي الغربي،

صعود نظيره الليبرالي، اغتر الغربيون كثيرًا بمبدأ (الليبرالية)، وصاروا يبشرون به في كل محفل، واحتفاء المفكرين والفلاسفة به فوظفوا طاقاتهم الفكرية والإعلامية ويزعمون أنه هو خيار الإنسانية الوحيد، بدعم سياسي واقتصادي رهيب لنقل هذا النور !! الى الإنسانية كلها، على أنه النظام السياسي الاقتصادي الوحيد القادر على تنظيم المجتمع.

ولعل أبرز نتاج فكري يدل على الغرور الكبير بهذا المبدأ عند الغربيين كتاب: (نهاية التاريخ) لمؤلفه فرانسيس فوكوياما وهو أمريكي الجنسية ياباني الأصل، وقد ظهر فيه بوضوح مدى الغرور الكبير بالمنهج الليبرالي حيث عده نهاية التاريخ الإنساني وليس الأمريكي فحسب.

ولقد استغل الغربيون الليبراليون الإمكانيات الكبيرة المتاحة لديهم لنقل هذا المذهب إلى أقصى الدنيا، وصناعة الحياة الإنسانية على أسسه ومبادئه عن طريق القوة السياسية والاقتصادية، وتوظيف وسائل الإتصالات التي تمكنهم من مخاطبة كل الناس وفي كل الأرض، ولعل من أبرز نتائج الليبرالية في مجال الاقتصاد: (العولمة) وما تحمله من مضامين فكرية وقيم أخلاقية وأنماط حضارية، وهي تحمل الرغبة الغربية في السيطرة في كل اتجاه: الحربي والسياسي والقيمي والحضاري والإقتصادي، على الرغم مما تحمله من الدمار للإنسانية في معاشها الدنيوي، وقد ظهرت آثار الرأسمالية في الحياة الغربية قبل مرحلة العولمة التي هي تعميم للرأسمالية على العالم كله، مما جعل البعض يعدُّ القرن الحادي والعشرين هو قرن المفكر الشيوعي كارل ماركس لما يرى من تكدس الثروة بيد طبقة من الناس، وانتشار الفقر والعوز في الناس، وأخذ الأموال من البشر بأي طريق، والتفنن في احتكار السلع الضرورية، وتجويع البشر وإذلالهم باسم الحرية الاقتصادية.

وفي مقابل ذلك الاحتفاء نشأ توجه مناهض لليبرالية على أساس أنها مجرد قناع للرأسمالية، وأنها غير قادرة حتى على تحقيق شعاراتها، ومنها دولة الرفاه التي لا يمكن تحقيقها في ظل جشع الرأسمالية. فهو يؤدي إلى واقع متوحش لا يحتكم لأي قيمة إنسانية، بل يسوده قانون الغاب.

ولقد أصبح من الواضح الجلي تأثير العالم الغربي في الحياة الإنسانية في كافة المجالات، ونحن المسلمين جزء من هذا العالم الذي يتلقى التأثير من الغرب في كل وقت، بل ربما نكون معنيين بهذا التأثير أكثر من غيرنا لأننا - مع ضعفنا وهواننا على الناس- أمة منافسة في قوة الدين الذي نحمله، وهذا ما جعل هنتجتون في مقاله: (صراع الحضارات) يرشح المسلمين للصراع في المرحلة الحالية والقادمة كبديل للشيوعية بعد سقوطها أكثر من الجنس الأصفر (الصين واليابان ودول شرق وجنوب آسيا) لأن الدين الذي يحمله المسلمون فيه من عوامل البقاء والقدرة على الصراع وإمكان التفوق والصعود مرة أخرى ما يلاحظه أي مراقب في الحركة التاريخية والمسيرة الواقعية له، والدعوة الإسلامية إذا استطاعت أن تواجه المشكلات الداخلية فيها - مثل التفرق والفوضوية ومخالفة الهدي النبوي وغيرها- فإن أكبر ما يواجهها هو التيار الليبرالي في البلاد الإسلامية.

المبحث الثاني

أهم مقولات الليبرالية والليبرالية الحديثة

المطلب الأول

الديمقراطية Democracy

مفهوم الديمقراطية :

ازداد تداول هذه الكلمة في أوروبا منذ القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر وذلك من خلال ازدهار الليبرالية السياسية، أما بالنسبة للعرب فلم تدخل كلمة الديمقراطية اللغة العربية إلا من خلال الغرب في أواخر القرن التاسع عشر.

نظام سياسي اجتماعي يوناني النشأة، يستند الى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية.

نظام اجتماعي سياسي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية. ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها.

ففي الجانب السياسي هي أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة لا تمييز بين الافراد بسبب الأهل أو الجنس أو الدين أو اللغة. وتخضع الأقلية لإرادة الأغلبية.

وحكم الشعب من قبل الشعب او ممثليه المنتخبين، أو وحدة سياسية أو اجتماعية يسوسها جميع أعضائها. إذاً فهي تجعل السلطة في التشريع للشعب والأمة، أما في الممارسة والواقع، فالسلطة للمجالس البرلمانية، وقد تكون للحزب ذي الاغلبية النيابية.

ولابد من انتخابات حرة تجري في أوقات تفصلها فترات منتظمة، مع اشتراك عدد غير محدود من الأحزاب السياسية.

الأساس الفكري للديمقراطية:

والديمقراطية يقتصر نظرها في حدود صلاح دنيا الانسان، وبالمقاييس الدنيوية بل المادية فقط. إذ تقوم على أساس علماني لا ديني، على اساس عدم تدخل الدين في السلطة، ولذلك فان البرلمانات الغربية والمجالس أياً كان اسمها، هي التي تسن القوانين وتشرع، فمن الممكن أن تخرج مثلا في هذا العام قانوناً فحواه: ان الشذوذ الجنسي مثلاً مباح، فيكون مباحاً - كما هو الجدل الدائر الآن في أمريكا وغيرها-، دون التفات إلى موقف الدين ومبادئه من القضايا التي يقررها، فكما سبق أن علمنا كانت نشأة العلمانية ثمرة وغاية للثورة الفرنسية التي رفعت شعار: إعدام آخر ملك أو إقطاعي بأمعاء آخر قسيس.

عناصر الديمقراطية ولوازمها:

أهم عناصر الديمقراطية عنصران:

- **الأول:** سيادة الشعب: أي أن الشعب هو سيد السلطات الثلاثة التشريعية والقضائية والتنفيذية، فالسلطة التشريعية فيها يشرع الشعب ما يريد، والسلطة القضائية فيها يقضي الشعب بما شرعه، والسلطة التنفيذية فيها ينفذ الشعب ما قضى به.
- **الثاني:** الحقوق والحريات مكفولة: أي أن كل واحد حر، ففي النظام الديمقراطي حرية الردة مكفولة، إلى حد الاعتداء بالسب والطعن على أديان الآخرين تحت مظلة القانون الديمقراطي، وفي النظام الديمقراطي تحمل المرأة من سفاح فحريتها مكفولة، وفي النظام الديمقراطي لا دين ولا رجولة ولا أنوثة كلهم سواسية[1].

---

[1] في المقابلة الشهيرة للمنتج ومخرج الأفلام الأمريكي أرون روسو كشف النقاب عن سر ظهور حركات تحرير المرأة وتبين أن المسئول عنها هي الماسونية العالمية وبطلها نيكولاس روكفيلر من أفراد عائلة فاحشة الثراء في الولايات المتحدة الأمريكية، ذكر فيها أن الهدف الأساسي لهذه الحركة هو تحقيق هدفين. الأول: تحصيل الضرائب من النساء إذا خرجن للعمل!. والثاني: تفكيك الأسر بإنشغال الأمهات، وايداع أطفالهم في المدارس في سن مبكرة، مما يتيح برمجة عقول الأطفال بأية أفكار وتوجهات عن طريق زرعها في المناهج =

أما اللوازم التي لابد منها للنظام الديمقراطي:

فلابد من وجود خمسة لوازم ضرورية لاعتبار النظام ديمقراطيًا، وهي:

١- توافر الحريات الأساسية مثل حرية التعبير عن الرأي، حرية الصحافة، حرية إنشاء جمعيات سياسية، وكذلك الحرية الدينية.

٢- وجود انتخابات حرة ونزيهة تعقد بشكل دوري كل سنتين أو مرة كل أربع سنوات.

٣- التعددية السياسية بمعنى وجود حزبين سياسيين أو أكثر تتنافس للوصول إلى السلطة.

٤- فصل السلطات، وهو فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، وكذلك فصلهما عن السلطة القضائية مع تحديد وظيفة كل من هذه السلطات.

٥- مبدأ سيادة القانون، وهو أن الجميع متساوون أمام القانون حتى ولو كان رئيسًا للدولة أو أعلى منصب سياسي في الدولة، فمن يخالف القانون يجب أن يحاكم ويعاقب.

حقوق الأفراد في ظل النظام الديمقراطي:

١ – حق الانتقال: لم يكن حق التنقل من مكان الى مكان مكفولاً في ظل الاقطاع، فقد كان معظم الناس عبيداً أو في حكم العبيد، وكان هذا من المظالم التي قامت الثورة الفرنسية لتحطيمها

٢ – حق العمل: في ظل الاقطاع الذي عاشت فيه اوروبا اكثر من الف عام لم يكن " حق العمل " شيئاً معروفاً لكن الثورة الصناعية قلبت هذه الاوضاع كلها وغيرتها

٣ – حق التعليم: لم يصبح التعليم حقاً للشعب في اوروبا الا بعد كفاح مرير.

ولذلك كانت الامية هي الغالبة على " الشعب " وكان المتعلمون قلة نادرة في كل ابواب التعليم، ثم جاءت الثورة الفرنسية ثم الصناعية فغيرت تلك المفاهيم.

الدراسية. ولهذا قامت المخابرات الأمريكية بتمويل عدد من الحركات والمجلات النسائية إذ أنها في الواقع تخدم تحقيق تلك الأهداف.

٤ – الحقوق السياسية: وهي: حق الانتخاب، حق الترشيح، حق حرية الكلام، حق الاجتماع، حق الاحتجاج.

ومع نمو الديمقراطية نمت الحقوق السياسية للشعب، بل إن الحقوق السياسية هي في الواقع أبرز سمات الديمقراطية في صورتها النهائية التي استقرت عليها. وخلاصة الحقوق السياسية ان يكون للشعب حق الإشراف على الحكومة وتوجيهها وحق نقدها والاعتراض على أعمالها.

علاقة النظام الديمقراطي بالدولة المدنية:

لا يقوم النظام الديمقراطي بداية إلا في دولة مدنية أو نستطيع أن نقول بعبارة أخرى: إن الدولة الديمقراطية هي بالضرورة دولة مدنية. والدولة المدنية هي دولة تقوم على أساس المواطنة المتساوية، بمعنى أن كل مواطن في الدولة يتساوى مع كل مواطن آخر فيها. فالمواطنون فيها سواء في الحقوق والواجبات لا تفرقة بينهم لأي سبب من الأسباب ما داموا يحملون جنسية الدولة، والدولة المدنية على هذا النحو لا يمكن أن تكون دولة دينية أو دولة بوليسية.

ويقال إن الدولة المدنية ليست معادية للدين، فالدين ضرورة اجتماعية وضرورة أخلاقية، ولكن الدين يجب أن يظل بعيدًا عن السياسة والسياسة يجب أن تظل بعيدة عن الدين.

- ***دعائم الدولة المدنية:***

ترتكز الدولة المدنية The civil state على دعائم ثلاثة وهي:

١- العلمانية أو اللادينية Secularism.

فالدولة المدنية الحديثة دولة علمانية، والعلمانية تعني فصل الدين عن الحياة، وعدم الالتزام بالعقيدة الدينية أو الهدي السماوي.

٢- القومية أو الوطنية Nationalism.

الدولة المدنية الحديثة دولة قومية معاملاتها الداخلية والخارجية وفق نظرة ضيقة تتعصب للوطن ولأبناء الوطن، وتسعى لاستعلاء هذا الوطن وأبنائه على غيرهم، وهذه

الغاية تبرر اتخاذ كافة الوسائل لتحقيقها دون ارتباط بقيم أو مراعاة لمبادئ وإن كانت سماوية، وصارت القومية والوطنية غاية تبرر الوسيلة، والويل كل الويل للشعوب المغلوبة من استعلاء الشعوب المنتصرة، وتحولت حياة الشعوب إلى صراع من أجل العلو في الأرض والزعامة الدنيوية، والإسلام يرفض استعلاء جنس على جنس أو قومية على قومية، ودعوة الإسلام دعوة عالمية، لا تنحصر في إقليم أو حدود أرضية أو جنس.

٣- الدولة المدنية الحديثة دولة ديمقراطية تمثل حكم الشعب Democracy:

تبنت الدولة المدنية الحديثة النظام الديمقراطي في الحكم، ليكون الحكم بمقتضى مصالح كل شعب ورغباته، فالحق والصواب ما يحقق منافع الأمة الدنيوية، والخطأ والباطل ما كان لا يحقق مصالحها، وتقدير المنافع والمصالح تحدده رغبات الشعوب وأهواؤها، وما كان مرفوضًا بالأمس يقبل اليوم، وما يقبل اليوم قد يرفض غدًا.

عيوب ومفاسد الديمقراطية:

نذكر هنا اثنين من عيوبها:

١- لا تعطي أهمية للاختصاص إذ حينما ينتخب الشعب ويختار بأكمله الحاكم يتساوى في ذلك الرجل والمرأة والجاهل والعاقل والصغير والكبير والذكي والغبي والصالح والمجرم[١].

٢- سيطرة الجهة ذات النفوذ على تصويت العموم بالعبث في التقسيمات الإدارية أو التزوير في الانتخاب أو شراء الأصوات أو الضغظ على المقترعين إما بالقوة، أو غسيل أدمغة العامة باستخدام آلة الإعلام الرهيبة. وبناء على ذلك فهي في حقيقتها حكم أصحاب النفوذ والحيلة للشعب وليست حكم الشعب للشعب كما هو الزعم في التنظير الفكري المثالي.

---

[١] قارن بما في الإسلام من قيام اهل الحل والعقد بانتخاب الإمام من خلال أهل الحل والعقد من العلماء والوجهاء والفضلاء.

المطلب الثاني

العلمانية Secularism

تغري هذه الكلمة قارئها بأن أصلها نسبة على غير بابها إلى (العلم)، وأنها وصف لأي فكرة أو اتجاه أو بحث لا يقوم إلا على السند والمنهج العلمي. غير أنها في ذاتها ترجمة غير دقيقة للفظ: Secularism؛ إذ هي في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا دون سواها، فمعناها إذن: الدنيوية الخالصة، ويلزم من هذا معنى: اللادينية. والفعل منه: Secularize أي: ينزع عن الشيء صفته الدينية أو السيطرة الإكليركية الكنسية. ولذلك استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى: (المصادرة الشرعية للممتلكات الكنسية لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح: (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولا، فصارت العلمانية تعني أيضا: (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، وإلى استبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة). والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية عامة، تسخر لخدمة الأمور الزمنية.

ثم إن البديل عن الخضوع للصفة الدينية تمحور مع الزمن متمثلاً في الخضوع للعلم الذي غدا السبيل الذي لا بديل عنه في الغرب إلى تطوير المتع الدنيوية، ويعبرون عن ذلك بالعلمنة. فتولد بهذا الاعتبار استعمال مصطلح (العِلمانية) تعبيراً عن النتيجة التي آلت إليها اللادينية الدنيوية: Secularism وهي الاحتكام إلى العلم (بمعناه الخاص) بدلاً عن الدين.

ومما يقصد إليه عرض هذا التشقيق والربط بأصل المعنى اللغوي، الدلالة على أن كلمة (عَلمانية) بفتح العين لا وجه لها أصلا، لا من حيث قواعد الاشتقاق العربي، ولا من حيث الرجوع إلى الكلمة المتداولة بالإنكليزية. فلا علاقة لها بمعنى الاعتبار الدنيوي البديل عن الدين، ولا بالاحتكام إلى العلم الذي هو مفتاح المكاسب والاعتبارات الدنيوية – وإنما هي من آثار الرطانة التي عرف بها عدد من مثقفي شمال إفريقية.

ثم إن الكلمة بقطع النظر عما ذكرناه غدت تعبيراً ذا إطار سياسي عن مذهب معين في نظام الحكم. فالعلمانية في الاصطلاح السياسي والاجتماعي تعني ذلك النظام الاجتماعي والسياسي المتحرر عن سلطان الدين والمتخذ لنفسه نهجاً حيادياً بالنسبة إليه، فهو لا يؤيده ولا ينابذه، ويدير مبادئه وأحكامه على مقتضيات العلم وحده.

وتعود نشأة العلمانية في نظام الحكم والحياة الاجتماعية، إلى تاريخ ثورة أوربة على الكنيسة، بعد أن تفاقم شرها واشتدت ضراوتها وازداد بغيها على العلم والعلماء كما هو معروف ومدروس.. وقد سميت تلك الثورة، في كثير من الأحيان، (تلطيفاً لها ومراعاة لمشاعر رجال الدين واحتراماً لمظهر الدين نفسه) بالإصلاح الديني.

فلقد كانت النتيجة التي استقرت عندها حركة ذلك الإصلاح، قصر صلاحيات الكنيسة على ما يخص صلة الإنسان بربه، بعيداً عن قضايا السياسة ونشاطات العلم. وإعادة اعتبار الكنيسة والعودة إلى الخضوع لسلطانها، ولكن ضمن هذا النطاق، ودون أي تجاوز له.

ولقد تحققت هذه النتيجة على الصعيد الاجتماعي والسياسي، واتخذت مضمونها القانوني والرسمي لأول مرة، في أعقاب الثورة الفرنسية التي قامت في نهاية القرن الثامن عشر. حيث أعلنت العلمانية أساساً لنظام الدولة ومنهجاً متبعاً لها.

أما السبب الرئيس لتلك الثورة التي أدت إلى هذه النتيجة، نتيجةِ التحررِ من سلطان الكنيسة وإعلان العلمانية، فهو أن الفكر الديني الذي كانت تنهض عليه الكنيسة كان ولا يزال معزولاً عن الضوابط العلمية ومقتضياتها، فهو يتخذ لنفسه خطاً موازياً لخط العلم منفصلاً عنه، بدءاً من أول سيره إلى آخر ما ينتهي إليه، سواء فيما يتعلق بعقائده وتصوراته الذهنية، وفيما يتعلق بالنظر إلى السلوك والحياة.

ولقد لاقت المجتمعات الأوربية، من جراء هذا الازدواج المتشاكس، عنتاً شديداً ومآسي طويلة، حيث طغى رجال الكنيسة وسيطروا على الحكام والمجتمعات وأرادوا السيطرة على حقائق العلم فنفوا من هذه الحقائق ما خالف تصوراتهم، وأقيمت على الشعوب هناك مذابح دموية وسميت بمحاكم التفتيش قتل فيها النساء والرجال بالآلاف،

ومما يذكر من آلات التعذيب آلات كسر العظام وتقطيع الأطراف وانتزاع أثداء النساء وخلع الأظفار وكلاليب التعليق وقطع الألسنة وألوان شتى من ألوان التعذيب. ورافق ذلك فساد في أحوالهم الدينية، فصكوا صكوك الغفران وزعموا أنه لا تقبل عبادة العباد إلا من خلال رجال الكنائس.

وانتهى الأمر بالثورة التي أخذت على نفسها محاربة الملكية وتسلط القساوسة معا بتطرف يلخصه شعارها (اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس) أي تخلصوا من كل الملوك ورجال الدين. ثم قامت الثورة بحصار على الدين في شعائر تعبدية فقط لا علاقة لها بالحياة، وأقامت حضارتها على المادية المحضة وفي اعتقادها أن العلم ضد الدين.

فكان الحل الوحيد الذي فرض نفسه لمصلحة كلٍّ من ذلك الدين، وتلك المجتمعات، أن تُكفَّ يد الدين هناك عن قضايا العلم ونشاطاته، وعن شؤون السياسة وتدابيرها، وتحصر جهود رجاله والقائمين بشأنه في تغذية مشاعر الإيمان في النفوس ومحاربة الإلحاد وقيادة التوجيه الروحي في صفوف الناشئة عن طريق الكنيسة.

أهم أسس الفكر العلماني الغربي الحديث:

تدور التيارات والمذاهب الفكرية الغربية حول أسس مشتركة بينها بصورة عامة، يمكن أن نعدها أركانا استقر عليها الفكر الغربي العلماني عامة مهما تنوعت اتجاهاته واختلفت رؤاه، وأهم هذه الأسس هو ما يأتي:

١ - الإنسانوية:

تعني الفلسفات والأخلاق التي ترتبط بالإنسان، دون الاهتمام بأية مفاهيم إلهية. وبالتالي فهي تعنى بالترويج للفردية مقابل التنديد بالتابعين الجبناء الذين ينتمون إلى رهبان العصور الوسطى.

أُطلق اسم الانسانويين بداية على الشريحة المثقفة في عصر النهضة لولعها بالثقافة اليونانية والرومانية الوثنية، وكانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالإنسانويات.

وكانت فكرا انقلابيا ثوريا على الفكر المسيحي الموروث من القرون الوسطى. رفض الإنسانيون فلسفة أرسطو المعتمد من قبل الكنيسة وفضلوا عليه أفلاطون. وتمثل أدبهم في عصر النهضة الإنسانوي في أعلام مثل يترارك وبوكاتشيو ورابلييه ومكيافلي الذي اقتصر على السخرية من رجال الدين.

٢- العقلانية

إذا كانت الإنسانية هي الدين الجديد فان العقلانية هي كنيسة هذا الدين المقدسة وقد أرسى مبادئه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت وتطور مع سبينوزا وليبنتز ثم مع كانط وهيگل. فلقد قلب ديكارت المعادلة العرفية وغيّر ترتيب بعد أن كانت المعرفة سابقا هي ارتقاء النفس الإنسانية نحو مبدئها والمعتمدة على الأنا المفكرة التي قال بها ديكارت في مقولته (أنا أفكر إذا أنا موجود) الانقلابية، وقد قادت العقلانية الحديثة إلى نتائج أهمها هي رد المعرفة الإنسانية وحصرها في المعرفة العقلية أما المعرفة الكشفية والمعرفة النبوية فصارتا من مخلفات المعتقدات الأسطورية القديمة.

٣- الطبيعية

استندت هذه الركيزة إلى مجموعة من الاكتشافات العلمية لعلماء مثل: (نيوتن، كوپرنيكوس، كبلر، گاليليو)، أهمها التلسكوب. والتي ألغت العالم القديم (عالم ما فوق فلك القمر. عالم ما تحت فلك القمر) وأفضت إلى نتائج فلسفية أهمها إلغاء عالم ما وراء الطبيعية واعتبار الكون امتدادا لانهائيا. لكن ديكارت استثنى الإله والإنسان من قانون الامتداد (لأن المادة بحاجة إلى دفعة حركية أولى) وهو ما دفع باسكال إلى اتهامه بمحاباة الكنسية والتملق لها.

٤- التأليه الطبيعي

وهو ضد التأليه الديني ويقرّ بوجود إله وخالق للكون لكنه ينكر تدخله في شؤون الحياة الطبيعية أو الإنسانية وينكر الوحي والديانات كافة. وتعتبر هذه النظرية أن الله قام باختراع آلة هذا العالم كما يصنع الحرفي الماهر الساعة لكي تدور إلى الأبد طبقا لقوانين

المستر نيوتن نبي الحداثة الأكبر! واشتهرت آراء التأليه الطبيعي مع البريطانيين جون تولند وانطوني كولنز واعتبر ماركس التأليه الطبيعي طريقة سهلة ومريحة للتخلص من الدين.

٥- التقدمية

وهي من أكثر أفكار العصر الحديث انتشارا خاصة في العالم الثالث وتعريفا هي «نظرية تتضمن تركيبا للماضي ونبوءة عن المستقبل» أنها قائمة على تفسير للتاريخ يعتبر البشر في تقدم مستمر بطيء وهي في الحقيقة اسم معاصر للعناية الإلهية.

وهي فكرة تلغي القيامة ونهاية الزمان واليوم الآخر ولعل الفرنسي كوندورسيه أول من صنع من هذه الفكرة نظرية، فقد تحدث عن عشر مراحل للتطور (الأولى هي البدائية، الثانية هي الرعوية، العصر الزراعي، المرحلة الإغريقية، المرحلة الخامسة هي الرومانية، السادسة هي العصور الوسطى المظلمة، السابعة هي مرحلة تهيئة عقل الإنسان ما قبل الثورة، الثامنة هي عصر النهضة منذ اختراع الطباعة وحتى ديكارت، التاسعة هي ثورة ديكارت العقلية وخلق الجمهورية الفرنسية، العاشرة متروكة للمستقبل). أما أوگست كونت فقد رأى أن البشرية مرت بثلاث مراحل هي (اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية التي هي غاية التقدم الإنساني) أما ماركس فقسم التاريخ البشري اقتصاديا إلى خمس مراحل هي: (المشاعية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الشيوعية).

والتقدمية تتحدث عن حتميات وبالتالي تلغي الإرادة الإلهية، وهي ترتبط بالمركزية الأوربية باعتبار البشرية تتقدم نحو نموذج غربي، وكان فرانسيس فوكوياما قد صاغ النظرية في مقال سماه: (نهاية التاريخ) يجسد التقدمية في صياغة حتمية جديدة.

٦- الوضعية

التي وضع أسسها أوگست كونت وهي ترفض الفلسفة وتعتمد العلوم التجريبية سبيلا وحيدا من اجل المعرفة الحقيقة وتتبع العلل والحساب والتجربة. وقد أعلنت الفلسفة الوضعية نهاية الدين وألغت حق الإنسان في البحث عن أسئلة الحياة

الكبرى وسلمت دفة القيادة إلى مستوى عال من التقنية المتطورة التي تقود البشرية مغمضة العينين إلى مستقبل مجهول.

٧- المادية

وهي الحصيلة النهائية للفكر الحديث وتعريفا هي الإقرار بأولوية المادة في الوجود وتبعية أي شكل آخر من أشكال الوجود لها.

هل للعلمانية مكان في ظل المجتمع الإسلامي

ونظراً إلى أن مجتمعاتنا الإسلامية لا تخلو في كل وقت من مجاذيب أوربة وعشاقها، أولئك الأغبياء الذين ينقادون بزمام من البلاهة والذل إلى اتباع أوربة في كل شؤونها وتصرفاتها - فقد ظهر في هذه المجتمعات من يدعو إلى إقامة أنظمة الحكم في مجتمعاتنا الإسلامية على أساس تلك العلمانية التي التجأت إليها أوربة تخلصاً من مصائبها وآلامها.

فهل من مسوغ لهذا التقليد؟.. وهل من عذر للعاشق الولهان أن يقلد معشوقه حتى في تجرع الدواء الذي يتناوله لمرض ألَمَّ به، بينما يتمتع هذا بكامل العافية والسلامة منه؟.

العقائد الكنسية لا تكاد تتفق في أي من جزئياتها وبنودها مع أصول المنطق وموازين العلم، بينما العقائد الإسلامية، تأبى على المسلم أن يقيم وجودها في فكره إلا على بصيرة العلم والمنطق.

نظام الكنيسة أعلن حرباً لا هوادة فيها على العلم واتباع سبيله، قضى في سبيلها على آلاف العلماء والباحثين، وجعل من البحث العلمي جريمة أخطر من جريمة الإلحاد والكفر بالله عز وجل، بينما يقضي نظام الإسلام بإعطاء الريادة في المجتمع للعلم وأهله. ويجعل من البحث العلمي أقدس عبادة يتقرب بها المتعلم إلى الله إن حسنت في ذلك نيته وسلم قصده.

ثم إن الديانة النصرانية القائمة، مقتصرة بطبيعتها الواقعية اليوم على شؤون الاعتقاد ووصايا الأخلاق ليس فيها أي حكم يتعلق بنظام الدولة أو سياستها أو شيء من

قوانينها ودساتيرها. فكُفَّت يدها عن المجتمع وسياسته ونظامه. وحيل بينها وبين التجاوز إلى ما ليس من شأنها وليس داخلاً في وظيفتها. أما الدين الإسلامي فيحوي في أصله إلى جانب مبادئ الاعتقاد الأحكام التي تضبط شؤون الدولة وتتكفل بإقامة أنظمتها وقوانينها؛ فحجزه عن ممارسة صلاحياته ومسؤولياته في ذلك، تغيير لجوهره وإبطال لكثير من مضمونه، والتظاهر بالخضوع له بعد ذلك كذب عليه ومخادعة له ولمشرّعه.

فأي علاقة، بل أي شبه بقي بين الإسلام والنصرانية، حتى يستجيز العقل أن نختلق في المجتمع الإسلامي مشكلة غير موجودة، وأن نتوهم مأساة جعلنا الإسلام في مأمن وعافية منها، ثم نبني على هذا الذي اختلقناه وتوهمناه دعوة إلى علمانية الدولة، لمجرد أن تقر بذلك أعين المجاذيب.. مجاذيب أوربة والمعذبين بحبها؟!.

علمانية الحياد.. وعلمانية الكيد والعدوان

على أن علمانية أوربة، علمانية حياد كما أوضحنا، على الرغم من المبررات التي أعذرتهم في الإقدام عليها. فهي ليست أكثر من تقسيم المجتمع ومرافق الحياة بين أصحاب الاختصاص، في نظرهم وبمقياس عقائدهم.

أما العلمانية التي يدعو إليها هواة التقليد، فإنما هي سلاح كيد للإسلام، وجسر ينصب إلى حربه والقضاء عليه!.. لقد أعلن مصطفى كمال على أعقاب إلغاء الخلافة الإسلامية علمانية الدولة، ولكن ليته التزم المضمون الاصطلاحي للعلمانية وليته سار في معاملته للإسلام كما تسير الدول الأوربية العلمانية في معاملتها للنصرانية.

غير أن الواقع أنه اتخذ من كلمة العلمانية سلاح حرب لاهبة شعواء ضد الإسلام بكل ما حواه من مبادئ وأحكام. شأنه في ذلك شأن كثيرين مثله انتهجوا نهجه واستهدفوا قصده.

خطة استشراقية مدبرة

ونلفت نظر القارئ بكلمة وجيزة إلى أن تنفيذ مبادئ العلمانية في أوربة كان لصالح كل من حياة الأوربيين ودينهم معاً، على حين اتخذ مضمونه الذي تسلل به إلينا موجب

شر وضياع لكل من حياتنا وديننا. فكيف كان ذلك؟ وكيف اختلف أثر الشيء الواحد ما بين أمة وأخرى؟

إنها التعليمات الاستشراقية التي تسللت إلى رؤوس كثير من المسلمين من خلال الدراسات الاجتماعية والتاريخية والفلسفية التي نشروها فيما بيننا، فلقد قصدوا من خلال تلك الدراسات كلها أن يبثوا في أذهان المفتونين والمنبهرين بالحضارة الغربية، أن الغرب لم يستطع أن يتخلص من تخلفه وينهض نهضته العجيبة هذه إلا بعد أن تخفف من أثقال الدين وتبعاته، عن طريق إصلاحات كثيرة منها إقامة الحياة العلمانية. وذلك يعني أن المسلمين أيضاً لن يستطيعوا التخلص من تخلفهم إلا إذا اقتدوا بسادتهم الغربيين فتخففوا هم أيضاً من أثقال دينهم وتعاليمه وأقاموا حياتهم الاجتماعية على مزيد من الحرية وأسبابها...

وليت مجاذيب الغرب من مغفلي المسلمين يتفكرون بعقولهم الحرة ليعلموا أن المستشرقين لم تكن قلوبهم يوماً ما متحرقة على حال المسلمين متألمة لتخلّفهم مهتمة بتقديم العون لهم، وأنهم يعلمون أن اليقظة الإسلامية المرتقبة هي الحاجز الوحيد الذي سيصدهم عن الهيمنة علينا واستغلال خيراتنا وتجميد ثرواتنا وتفتيت وحدتنا، وأنهم من أجل ذلك يلبسون أمامنا مسوح الناصحين ومظاهر العلماء المخلصين والباحثين المثاليين مصوبين أسهمهم من منطلقات شتى إلى الإسلام متمثلاً في عقائده وأحكامه وشرائعه.

وليت مجاذيب الغرب يعلمون أن التخلص من بلاء الرأسمالية التي هي من أخطر كلاليب الاستعمار، لا يكون بالارتماء في أحضان العدو المماثل، ولكنه يكون بالتحصن الحقيقي في حصن الإسلام. هذا الدين الذي ينهض على أركان العلم، ويسير في أهله إلى ساحة العز والرفعة، ويخلصهم من ذلّ الضيعة والتبعية، ويجعلهم سادة أراضيهم وملاك ثرواتهم، وقادة الحضارة في عصرهم.

وزبدة القول أن العلمانية الأوربية خطوة منظمة إلى الإسلام، في حين أن العلمانية التي يراد تطبيقها في المجتمعات الإسلامية خطوة منظمة إلى اعتناق الإلحاد.

المطلب الثالث

الاستشراق Orientalism

وصلته بالتنصير واحتلال دول الشرق

الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق، وتشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضارة بينهما.

كانت البداية الرسمية للاستشراق قد انطلقت من مجمع فيينا الكنسي سنة ٧١٢ هـ ١٣١٢ م، الذي أوصى بإنشاء عدة كراسي للغات بما فيها اللغة العربية في الجامعات الرئيسة[١] وكانت هذه التوصية قائمة على دعوة " ريموند لول " لإنشاء كراسي للغة العربية في أماكن مختلفة. ويقرر كثير من الباحثين الذين درسوا أهداف الاستشراق أن الهدف الديني يقف على قمة هذه البواعث، ذلك أن العلاقة بين الغرب والإسلام قائمة على "صراع" ديني ظهر واضحا أثناء الحروب الصليبية التي امتدت قرنين من الزمان ما بين ٤٨٩-٦٩١هـ = ١٠٩٥-١٢٩١م. مع الأخذ في الحسبان الرأي القائل أن هذه الحروب لما تنته[٢]. وكان الإنجيل أول كتاب طبعته لايدن (١٥٦٩ - ١٥٧٣م)، ومعلوم أن المستشرقين فيهم اليهود الذين خدموا اليهودية من خلال دراساتهم الاستشراقية، كما أن فيهم الملحدين الذين خدموا الإلحاد من خلال اهتمامهم بالمنطقة العربية والإسلامية.

---

[١] إدوارد سعيد الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء – ط ٢ – ترجمة: كمال أبو ديب، قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م، ص ٣٢٨.

[٢] مصداقا لقول الباري سبحانه: {وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} [البقرة ١٢٠].

ويأتي التنصير في سياق الهدف الديني للاستشراق كما هو واضح في قبول كثيرين منهم للقب الديني، أو الرتبة الدينية مثل: "الأب" أو "الأسقف" أو "البطريرك" أو "المطران" بجانب أسمائهم[١]، كما أن هناك انتسابا صريحا إلى الصهيونية عند فئة أخرى من المستشرقين[٢]، وإلى العلمانية عند فئة ثالثة[٣]. وهذا يعني بتعبير أوضح أن التنصير هو الأصل الحقيقي للاستشراق[٤] والدلائل التي تؤيد ذلك وتدعمه عديدة جدا.

لقد استشرى الاستشراق ونال رعاية الكنيسة ومباركتها عندما ثبت فشل الحروب العسكرية من خلال انحسار المد الغربي الصليبي بعد جهود قرنين من الزمان، فاتجهت الكنيسة الغربية إلى التنصير من خلال الفكر والثقافة والعلم، فكان التوجه إلى ما نسميه اليوم بالغزو الفكري في تحقيق ما فشل فيه سلاح الغزو الحربي[٥]. هذا الغزو الذي اتخذ من الاستشراق منطلقا له، سعى من خلاله إلى تشويه الإسلام بطرق شتى، لا تتعدى كونها جملة من الإسقاطات التي نالت حظا طيبا من النقاش والرد، في زمان إطلاقها وبعده، من كثير من المسلمين[٦].

---

[١] سيكون مصطلح " التنصير " هو المستخدم هنا بديلا لمصطلح " التبشير "، وكلما ورد المصطلح الأخير في هذا البحث فإنما يرد في نص مقتبس.

[٢] يؤكد محمد بن عبود في: " الاستشراق والنخبة العربية " على أن بعض المستشرقين اليهود قد أعلنوا انتماءهم الصهيوني بصراحة مثلما فعل " برنارد لويس " ويؤيد " مازن المطبقاني " هذا الزعم بدلائل تؤكده. انظر: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس ص ٧٢ – ٧٣. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥م.

[٣] يترجم نجيب العقيقي لميشيل أماري على أنه " صورة حية للاستشراق العلماني ". انظر: نجيب العقيقي: المستشرقون ١: ٢١٩-٢٢١. ط ٤ – القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٠م).

[٤] ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية ص ٤٤.

[٥] سعيد عبد الفتاح عاشور: بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته ص ١٢.

[٦] انظر مثلا: شوقي أبو خليل: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين – طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩١ م – ٢٦٤ ص، ففيه حوالي عشرين إسقاطا تولى المؤلف مناقشتها والرد عليها.

ومن هذا المنطلق يفهم التوجه إلى تعريف المستشرقين بأنهم " الذين يقومون بهذه الدراسات من غير الشرقيين، ويقدمون الدراسات اللازمة للمبشرين، بغية تحقيق أهداف التبشير، وللدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار " [١].

كان رجال الدين يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوربا، ولا سبيل إلى إرساء نهضتها إلا على أساس من التراث الإنساني الذي تمثلته الثقافة العربية، فتعلموا العربية، ثم اليونانية، ثم اللغات الشرقية للنفوذ منها إلى ذلك الهدف، وكذلك لمقارعة فقهاء المسلمين واليهود والرد عليهم، وتدريب أدلاء يتخاطبون بالعربية للقيام على خدمة مرتادي بيت المقدس الذين يطلق عليهم " الحجاج "، فأسس البابا جمعية الجوالين سنة ٦٤٨ هـ - ١٢٥٠ م، وطبعت بعد ذلك أدلة الحج، وفيها الأبجدية العربية وطريقة النطق بها، وخريطة لمدينة القدس، ورسوم للزي العربي، لا سيما اللبناني.

يقول نجيب العقيقي في هذا: "فكان أول ما عرفت أوربا من الطباعة العربية "[٢]، وهكذا كانت نشأة الاستشراق[٣].

مع أن للاستشراق هدف آخر هو " التمهيد للاستعمار الزاحف حتى يمكن للمستعمرين التعامل مع الشعوب المغلوبة المنهوبة على ضوء ما عرفوه عنها[٤].

ومن المهم الانتباه إلى أن هذه الأهداف متداخلة وتسعى إلى الإفادة من بعضها في تحقيق غاياتها، فالهدف الديني للاستشراق يتداخل مع الأهداف الأخرى كالاستعمار والهدف السياسي، بل والهدف الاقتصادي والتجاري، ثم الهدف العلمي، وذلك لتعذر التخلي عن الخلفية الثقافية القائمة على الدين في النظر إلى الثقافات الأخرى. ومن هنا كان بعض المستشرقين يزعمون أن تخلف الشرق ودونيته ترجع إلى تمسكه بالإسلام.

---

[١] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير - الاستشراق - الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه - ط ٤ - دمشق: دار القلم، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٥٠.

[٢] نجيب العقيقي: المستشرقون ١/ ١٠٤.

[٣] عمر فروخ: الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة ص ١٢٥ - ١٤٣.

[٤] عبد العظيم الديب: " المستشرقون والتاريخ " - في: الإسلام والمستشرقون ص٢٧٥- ٢٨٧.

وقد استمرت هذه النظرة الفوقية وغذتها النظرة العرقية بل إن جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، ثم إن هذا الاستشراق في تناميه وفي تاريخه اللاحق قد عمق هذا التمييز، بل أعطاه صلابة وثباتا[1].

وكان هذا الشعور أحد مسوغات الاحتلال الذي جثم على الدول المستضعفة ردحا من الزمن، بحجة عدم قدرة الشعوب الشرقية على حكم نفسها، فاحتاجت إلى الوصاية الغربية عليها، فيما يعرف برسالة الرجل الأبيض[2].

[1] مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ص ٤٦.

[2] هاملتون جب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام – ترجمة هاشم الحسيني – بيروت، ١٩٦٦ ص٣١-٣٢.

المطلب الرابع

العولمة Globalization

مفهوم العولمة وحقيقتها:

العولمة في اللغة: العولمة تعني إكساب الشيء طابع العالمية، أو أنها تصيير المحلي عالمياً.

أما تعريف العولمة وتوصيفها العقلي العملي فهو أمر مختلف فيه بشكل كبير، حيث نجد أن البعض يحصرها في جانب أو جوانب من النشاط الإنساني، فتجد من يقصرها على النشاط الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو التجاري أو الثقافي.

والصحيح هو أن العولمة في مدلولها الأعم الأشمل هي:

صيرورة العالم واحداً[1]. وهو ظاهر الدلالة على محاولة صبغ العالم بصبغة واحدة من خلال توحيد النظم والرؤى والمنطلقات بحيث تلغى قضايا التفرد والخصوصية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ويصبح العالم بمختلف تقسيماته عالماً واحداً.

وربما عرفت بأنها: التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية[2].

فهي مفهوم شمولي يذهب عميقًا في جميع الاتجاهات لتوصيف حركة التغيير في سيرورتها المتصلة، ولأجل ذلك فالأمر المهم في الموضوع هو فهم كنه العولمة ومضمونها[3]، إذًا فهي حركة تغيير شاملة من ناحيتين: الناحية الأولى أنها عامة للجميع

---

[1] العولمة والعالم الإسلامي أرقام وحقائق، عبد سيد عبد إسماعيل: ص(٣٨).

[2] مقال بعنوان: الاقتصادي والسياسي والعولمة، مصطفى العبد الله الكفري: موقع الحوار المتمدن: www.rezgar.com/w.asp?l.349.

[3] العولمة والعالم الإسلامي، عبد سعيد عبد إسماعيل: ص(٤٤).

يعني للعالم كله لا مناص لأي أحد عنها، والناحية الأخرى أنها شاملة لكل جوانب الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها

وفي حقيقتها إرادة للهيمنة من خلال القمع والقضاء على الخصوصي، والعالم الواحد الذي يُراد الوصول إليه هو المتمثل في النموذج الغربي والذي يحقق مصالح الغرب، وذلك أن العولمة تقتضي توحيد النظم والقيم وغيرها حسب النظام الغربي. فقوى الغرب هي التي ستتولى تحديد معايير القيم ومواصفاتها، وهي التي توجه هذه العولمة التي ستكون مفصلة على ما يحقق مصالح تلك القوى ويحفظ لها موقعها المتفوق وريادتها الحضارية، ويُبقي عالم الضعفاء أتباعاً مهمشين منجذبين من أنفسهم أو بسلطان العولمة نحو التبعية لتلك القوى. وإذن فإن هذه العولمة ستكون مصبوغة فلسفة ونمط حياة بالصبغة الغربية عموما والأمريكية خصوصا، وبناء عليه فإن على الأمريكيين أن يروجوا لرؤيتهم للعالم بكل قوة وجرأة ودون مواربة[1]،

وسائل فرض العولمة:

لعل من أبرز ما أسهم في تسهيل فرض العولمة ما حدث في القرن الماضي من تطورات هائلة في مجال التكنولوجيا، لاسيما في مجالي الاتصالات والمواصلات الدولية، حيث أصبح من الممكن القول أن العالم أصبح قرية واحدة، من خلال سهولة التواصل العالمي بانتقال الأفكار والمبادئ والقيم فضلاً عن الأمور المادية المتعلقة بالاقتصاد وغير ذلك، فكان من أبرز الوسائل التي تساعد على ذلك:

أ – الإعلام: فالإعلام هو الوسيلة الأبرز لاسيما في الجانب الأخطر وهو الجانب الفكري والثقافي، الذي يهدف إلى إعادة بناء المنظومة الفكرية والثقافية في العالم بما يتوافق مع فكر معين، ولا شكّ أن الإعلام بمختلف جوانبه ومناشطه الصحفية والكتب والمؤلفات ومواقع الإنترنت والأفلام وغيرها استطاع أن يحقق تقدمًا رهيبًا في هذا الباب وهو أمر مشاهد وظاهر في جميع دول العالم، وما تحققه أفلام هوليود الأمريكية من تأثير

[1] العولمة الغربية (الصحوة الإسلامية)، عبد الرحمن الزنيدي: ص(١٨-١٩).

بالغ على عقليات الشباب في محاولة إبراز الأمريكي والغربي عمومًا على أنه النموذج المتميز الذي يستحق أن يسار على نهجه ويقتفى أثره.

ب – الغزو والاحتلال والاستعمار: وهي وسيلة قديمة حديثة حيث عادت بصورتها الجديدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول في محاولة لإزالة كل ما يعترض طريق العولمة، وتنصيب من يسهم في امتدادها ويدعمها.

ج – الضغوط الاقتصادية والسياسية والتهديدات العسكرية، وهذا لا شك من الوسائل التي أتاحت فرض توجه واحد وفكرة واحدة، إلى غير ذلك من الوسائل.

ولا بدّ هنا أن نقول إن العولمة لم تكن كما كان يرجى لها وذلك بأن تسود العالم ثقافة إنسانية تناسب كل الناس وتساعد على تعاونهم وتطورهم والاستفادة من خبرات بعضهم بعضًا، بل جاءت العولمة لتكون تغريباً بسبب هذا التفوق الغربي وعدم تسامح حضارته مع الحضارات الأخرى[1]؛ ولذا أفرزت سلبيات عظيمة.

أبرز سلبيات العولمة في الجوانب الاقتصادية والثقافية:

أولاً: الاقتصاد: ارتبطت العولمة بالمؤتمرات والمنظمات الاقتصادية كمنظمة "الجات" وبعدها منظمة التجارة العالمية والمؤتمرات الدولية التي تعقدها كمؤتمر دافوس وغيره مما كان على نسقه، وكلها تتجه إلى تحرير الأسواق وخصخصة المؤسسات وانسحاب الدولة من الدعم الاقتصادي للمؤسسات الوطنية بل وانسحابها حتى من وظائفها الاجتماعية المرتبطة بالجانب الاقتصادي كالرعاية الاجتماعية، وظاهر في تلك المنظمات والمؤتمرات سعيها الحثيث لفرض مصالح الدول الأقوى اقتصاديًا على ما سواها، بل وسحق ما سواها لأجل مصالح الأقوياء وتحويل شعوب الأرض سوى الأقوياء إلى مستهلكين فقط يعيشون عالة –في الجانب الصناعي– على الأقوياء.

والأمر الذي لا شك فيه أن السبق والغلبة ثم الهيمنة هي للأقوى اقتصادياً والاندحار ومن ثم الانهيار من نصيب الضعفاء اقتصادياً ، وهذا يفسر لنا سبب الإلحاح

---

[1] الإسلام لعصرنا، جعفر شيخ إدريس: ص(١٤١).

المستمر من الغرب وبالذات أمريكا على حشد دول العالم نحو الانخراط في المنظومة الاقتصادية الغربية تحت مظلة العولمة والترهيب من التخلف عن ذلك.

ثانياً: الثقافة: المراد بالثقافة هنا هو ذلك الكل المتجانس والإبداعات والقيم والأفكار والمعايير والرموز والتعبيرات والإبداعات وأنماط العيش التي تشكل قوام حياة المجتمع، وظاهرة خطورة العولمة التي تسعى إلى صياغة ثقافة كونية شاملة تغطي مختلف جوانب النشاط الإنساني، فهناك اتجاه صاعد يضغط في سبيل صياغة نسق ملزم من القواعد الأخلاقية الكونية[1]، التي تتوافق بطبيعة الحال مع نسق الحياة والثقافة الغربية، حيث تسعى القوى الغربية وعلى رأسها أمريكا إلى إيهام الشعوب على المستوى العالمي والضغط على الحكومات بوجوب الانتماء إلى ثقافة عالمية واحدة وطمس الفروق الحضارية بين المجتمعات، مع الإيمان بأن الثقافة العالمية يجب أن تستمد من الثقافة المركزية الغربية المهيمنة، نظراً لتفوقها التكنولوجي الهائل وتعاظمها الاقتصادي وامتلاكها لمعظم الإدارات الإعلامية وشبكات المعلومات المتقدمة على المستوى العالمي، في خضم ذلك ستجد الشعوب نفسها سائرة في فلكها دون اختيار[2].

ولعل أبرز المخاطر الثقافية التي تواجهها شعوب الأرض التسلط على هوية الشعوب للعبث بها أو إلغائها؛ ذلك أنه لا يراد البقاء إلا لهوية واحدة وهي هوية القوى الذي لا يريد أي مقاومة، ولأجل ذلك فقد عملت القوى الساعية إلى العولمة على طمس المعالم الشخصية التي تميز كل أمة، ليتم بعدها صَبْغُ الجميع بالشخصية الغربية، ثم التبعية الكاملة للغرب. والضرر يتفاوت من أمة لأمة ومن شعب لشعب، وذلك على مقدار بعدها وقربها من الأسس التي تقوم عليها ثقافة الغرب وقيمته وتطلعاته.

والمتأمل لكثير من المجتمعات الإسلامية يجد طمسًا واقعًا في كثير من معالم الشخصية الإسلامية، ولعل من أبرز ذلك ما يظهر من الزي واللباس الذي أصبح يلفظ المحلي ويتجه بقوة نحو الغربي لاسيما لدى الشباب، ثم اللغة التي ضعف الاهتمام بها في

---

[1] ظاهرة العولمة: ص(١٠٤).

[2] الخروج من فخ العولمة، كمال الدين عبد الغني المرسي: ص(١٨).

مقابل العناية الفائقة باللغة الإنجليزية، ولا شك أن ذلك وإن كان يبدو أموراً شكلية إلا أن التغيير غالباً ما يبدأ كذلك، والأمر الذي يجب التنبه إليه هو أن مخاطر العولمة على الهوية إنما هي مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة والوطن والثقافة والأمة، إذ هي تعني بلا شك مزيدًا من تبعية الأطراف للمركز، تجميعًا لقوى المركز وتفتيتاً لقوى الأطراف. ومن خالف ذلك أو لم يستجب له فإنه يجلد بسياط حقوق الإنسان وحقوق الأقليات، والحريات الدينية وحقوق المرأة، بل يتجاوز الأمر ذلك للدعم المباشر للمتبنين للعولمة والتبعية المطلقة والضغط على الحكومات لأجله، بل إن العزم معقود على تحقيق ذلك حتى ولو استدعى العمل على وفق منظومة صدام الحضارات[1].

[1] انظر: الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية، حسن حنفي: ص(٣٣) (ضمن مطبوعات جامعة فيلادلفيا كلية الآداب والفنون- الأردن، ضمن مؤتمر (العولمة والهوية) منشورات الجامعة عام ١٩٩٩م).

المطلب الخامس

الصهيونية Zionism[1]

(فكرة غربية جُند يهود الغرب لتطبيقها)

مصطلح (الصهيونية) واختلاط الدلالة:

كان اليهودي النمساوي نيثان بيرنباوم أول من استعمل مصطلح (الصهيونية) بدلالته الحديثة عام ١٨٩٠م وعرفه بأنه: «حركة البعث القومي اليهودي الذي يهدف إلى إنهاء حالة المنفى والشتات وعودة اليهود إلى أرض أسلافهم لاستئناف تاريخهم». وعرفه غيره بأنه: «حركة تحرير الشعب اليهودي» وترجم هذا إلى الشعار العنصري: «أرض بلا شعب إلى شعب بلا أرض». وهي تعريفات علمانية استبعدت التعريف الديني التقليدي للجماعات اليهودية وحولته إلى تراث ثقافي (للشعب اليهودي).

وهو يبرز الدافع الديني أو الإثني الذي حمل قلة من أعضاء الجماعات اليهودية على الهجرة والاستيطان في فلسطين، ويغفل دوافع الغالبية الساحقة منهم وهو: (تحقيق الحراك الاجتماعي داخل إطار التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي).

فهو مصطلح ذو مضمون أيديولوجي، لم يزل يعبر بتعريفاته عن آمال وطموحات واضعيها بما يشبه النشيد الوطني لإسرائيل، بدلا من أن يفسر حقيقة الصهيونية بعيدا عن الدوافع الدينية والإيمانية، من خلال تفصيل حال البنية التي تشكلت على أرض الواقع.

فإنه لا يعنى بتفسير إشكالية مقاومة السكان الأصليين للمستوطنين الصهاينة، ولا الحروب المستعرة المستمرة بين الدولة الصهيونية وجيرانها ؛ ولا قضية اللاجئين الذين يملؤون المخيمات ويطالبون بالعودة لوطنهم (الذي يدعي الصهاينة أنه وطن أسلافهم)، ولا بحقيقة أن غالبية (الشعب اليهودي) لا تحب الإقامة في وطنها القومي المزعوم! بل

---

[1] مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي – جذوره، ومساره، ومستقبله: الدكتور عبد الوهاب المسيري. دار الفكر – دمشق، دار الفكر المعاصر – بيروت. ط/١، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م. ص٦٥-٨٦.

تفضل البقاء حالة (المنفى) و(الشتات) ولهذا فإن (الوطن القومي اليهودي) بعد إنشائه بخمسين سنة لا يزال وطنَ الأقلية!.

ومما زاد معنى (الصهيونية) التباساً أن أصبح المصطلح يشير إلى حركات ومنظمات سياسية متناقضة أحياناً في أصولها (الإثنية أو الدينية أو الطبقية)، أو في مصالحها وأهدافها ورؤيتها للتاريخ.

ولأجل التباسه وإبهامه فإنه كثيراً ما يستخدم مصطلح (صهيونية) مرفقا بصفة تشير إلى حدود دلالته، كأن يقال: (الصهيونية العامة) أو العمالية أو الثقافية أو الروحية أو العلمانية أو الدينية... أو (الصهيونية الإقليمية) التي يطلق عليها أحياناً (صهيونية بدون صهيون) أي: إنشاء دولة صهيونية في أي بقعة خارج فلسطين، وظهر رداً على هذا المصطلح (صهيونية صهيون). مما يشير إلى الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية المجردة للمشروع الصهيوني إن أسقطت ديباجاته اليهودية.

ولكن أهم المصطلحات هو ما يسمى (صهيونية الدياسبورا[1] أو الشتات)، وهي صهيونية اليهودي الذي يدين بالولاء للوطن القومي اليهودي، ولكنه على الرغم من هذا يرفض أن يهاجر إلى فلسطين ويستوطن فيها، مؤثراً عليها وطنه الحقيقي الذي يعيش فيه. وقد نحت له المفكر الصهيوني العمالي بوروخوف مصطلح (صهيونية الصالونات) ويعني صهيونية الطبقة الوسطى التي تهتم بما تتصوره الإثنية اليهودية والتراث اليهودي، وتنتقي منه ما تشاء، حسبما يروق لها. وبرغم هذا الاهتمام الظاهر إلا أنها لا تكترث كثيراً بالاستيطان.

---

[1] الدياسبورا: كلمة يونانية ترجع إلى أصل إغريقي، معناها الشتات، وتستعمل للإشارة إلى يهود المنفى أو الشتات، وهم المنتشرين في العالم بصورة أقليات متباعدة، يتفاعلون فيما بينهم بمختلف الوسائل للتنسيق في سبيل السعي للعودة إلى وطنهم.

ضرورة وضع تعريف للصهيونية مغاير لما سبق:

لكل ما سبق من فوضى المصطلحات كان لا بد من الوصول إلى تعريف جديد للصهيونية، ذي مقدرة تفسيرية عالية، تمكّننا من فهم الظواهر الصهيونية والتنبؤ بحركتها والتعامل معها سلماً، والتصدي لها حرباً.

ولإنجاز هذا لا بد أن نرى الصهيونية باعتبارها **ظاهرة مركبة**، بعض عناصرها خاص بالدوافع وبعضها بالأفكار، والأهم أن بعضاً ثالثاً خاص بالبنية الواقعية.

دون السقوط في الخطأ المنهجي الشائع لدى كثير من الباحثين في فهم الصهيونية على أنها ظاهرة يهودية، وأنها نتاج التوراة والتلمود والبروتوكولات، فتجدهم يسارعون إلى البحث عنها في التوراة بدلا من الواقع الإسرائيلي.

والحق أن الصهيونية ليست ظاهرة يهودية، ولا ظاهرة عالمية (وإن سمت المنظمة الصهيونية نفسها المنظمة الصهيونية العالمية World Zionist Organization)، بل هي: **فكرة غربية أولاً وأخيراً نشأت في العالم الغربي، وتبناها العالم الغربي**، وجند يهود العالم الغربي من أجل تحويلها من مجرد فكرة إلى واقع وظاهرة، ثم قام بتحقيقها ودعمها، وهو دعم تزايد على مر الأيام. ومن ثم فسياق الصهيونية هو سياق غربي بالدرجة الأولى. إذ لم يكن في نهاية القرن التاسع عشر أي وجود كمي أو كيفي ذي بال لأعضاء الجماعات اليهودية خارج الغرب.

فصارت حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. وقد عقد أول موتمر صهوني في بازل في ١٨٩٧م بمبادرة تيودور هرتزل وهو أبو الصهيونية السياسية.

العناصر الأساسية في بناء فكرة الصهيونية:

ساهم في تحقيق فكرة الصهيونية عنصران أساسيان، أحدهما خاص بالمجتمع الغربي، والآخر خاص بالجماعات اليهودية، هما: ظاهرة الإمبريالية والمسألة اليهودية، وكلاهما من نتاج تحديث العالم الغربي، كما أن الإمبريالية الغربية هي التي ساهمت في نهاية الأمر في حل المسألة اليهودية. وعلى ذلك فالصيغة الصهيونية هي صيغة تستند إلى

رؤية إمبريالية تهدف إلى توظيف اليهود باعتبارهم مادة بشرية يمكن نقلها واستخدامها، كما تهدف إلى توظيف الطبيعة، إذ لا قداسة ولا حرمة لأي شيء. أما من الناحية الأخلاقية فإن الصهيونية ممارسة علمانية إمبريالية تقوم على العنف وإبادة السكان الأصليين أو طردهم من أرضهم وهي تستعين بالإمبريالية الغربية فيتنفيذ مخططها، سواء في نقل اليهود أو في طرد الفلسطينيين.

العنصر الأول- المسألة اليهودية:

تعددت الأسباب التي خلقت التربة الخصبة لظهور المسألة اليهودية، ونقسمها إلى قسمين، قسم يتعلق بالإطار الحضاري العام الذي أدرك الغرب من خلاله الجماعات اليهودية، وقسم يخص أسباب تفاقم المسألة اليهودية.

أولاً: الجماعات اليهودية في الإدراك الغربي:

ولنبدأ بالعناصر الخاصة بالإدراك الغربي للجماعات اليهودية:

١- فشلت المسيحية الغربية في صياغة رؤية محددة نسبياً تجاه الأقليات بشكل عام والجماعات اليهودية على وجه الخصوص. فاليهود من وجهة نظر كاثوليكية، إن هم إلا قتلة المسيح، جماعة وضيعة تقف في ضعتها شاهداً على عظمة الكنيسة، وهذه هي وظيفتها الوحيدة والأساسية. أما من وجهة نظر بروتستانتية فاليهود مجرد أداة للخلاص، لا يمكن للعالم أن يصل إلى خلاصه وإلى العصر الألفي السعيد. إلا بعد عودة اليهود إلى أرض الميعاد وتنصيرهم، وهذه هي وظيفتهم الوحيدة والأساسية. وهكذا تم حوسلة اليهود (تحويلهم إلى وسيلة) وحصرهم داخل دورهم الذي أسندته لهم الحضارة الغربية وحسب.

٢- من أهم العناصر التي شكلت إدراك العالم الغربي للجماعات اليهودية: الرؤية الألفية التي تقوم على عودة اليهود إلى فلسطين، والتفسيرات الحرفية للعهد القديم. و(الألفية) (ميلينيريانزم Millenarianism) من الكلمة اللاتينية (ميلينياوس) عقيدة تعود جذورها إلى اليهودية، ولكنها أصبحت فكرة مركزية لدى الكثيرين في المسيحية البروتستانتية إذ يؤمنون بأنه حينما يعود المسيح المخلص (أو الماشيح حسب

الرؤيـة اليهوديـة حيـث يشـار إليـه بـ «الملـك الألفـي») فإنـه سـيحكم العـالم هـو والقديسون لمدة ألف عام يسود فيها السلام والعدل في عالم التاريخ والطبيعة وفي مجتمع الإنسان والحيوان.

ولم يأت لها أي ذكر للعقيدة الألفية (عقيدة الملك المقدس) في **العهد القديم**، لكنها ظهرت في كتابات معلمي المشناه (تنائيم) وفي الكتب الخارجية أو الخفية (أبوكريفا)، بل إن كتب الرؤى (أبوكاليس)، والكتب المنسوبة (سيود إبيجرفا)، ومعظم الأخبار والأحلام الأخروية، وأساطير آخر الأيام ونهاية الزمان، تدور جميعاً حولها.

كما تظهر في **العهد الجديد** في سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي الذي يشبه سفر دانيال في كثير من الوجوه، والذي يدور حول عودة المسيح الثانية وحكمه العالم لألف عام. وترتبط هذه العقيدة لدى النصارى بعقيدة المسيح الدجال التي ظهرت مع بدايات المسيحية، وزادت أهميتها مع الإصلاح الديني، وهي عقيدة تتواءم مع الفكرة الصهيونية وفق صياغتها الغربية بصورة ملموسة، إذ تضع اليهود في مركز القصة الكونية الخاصة بخلاص العالم، وهي أيضاً معادية لليهود، إذ إن مركزيتهم نابعة من كونهم تجسيداً للشر في التاريخ، ومن ثم فإن تنصرهم (ونهاية التاريخ) شرط أساسي للخلاص.

وتذهب هذه العقيدة إلى أن المسيح الدجال شخصية **كافرة قاسية طاغية**، وهو ابن الشيطان (بل لعله هو الشيطان المتجسد نفسه).

ويقال في الأوساط المسيحية الحرْفية أن المسيح الدجال سيكون يهودياً من سوريا، أو أنه سيظهر في الشرق الأوسط في نهاية الأيام، وهو العدو اللدود للمسيح، وسيسبق ظهورَه ظهورُ عديد من الدجالين، وسيصدقه الكثيرون، خصوصاً وأنه قادر على الإتيان ببعض المعجزات (ولذا، فهو يسمى « قرد الإله » أي الذي سيقلد الإله كما تقلد القردة البشر) وسيطيعه الرعد وتحرس الشياطين له بعض كنوز الأرض (التي سيستخدمها في غواية البشر)، كما سيبني الهيكل وسيهدم روما (مقر البابا) وسيحيي الموتى وسيحكم الأرض مع الشيطان لمدة يقال: إنها تصل إلى خمسين

سنة، والأرجح أنها لا تتجاوز ثلاثة أعوام ونصفاً، وسيساعده اليهود في كل أفعاله، وعندما يصل البؤس إلى منتهاه، سيتدخل الإله فتنفخ الملائكة في البوق معلنة حلول يوم القيامة وسينزل المسيح (عودة المسيح الثانية) لينقذ البقية الباقية الصالحة.

وستدور معركة كونية هي معركة هرمجدون ويلقى ثلثا اليهود حتفهم أثناءها. وسيعود إلياهو وإنوخ[1] وسيأمر الدجال بقتلهم، ولكنهم قبل أن يلاقوا حتفهم سينصرون اليهود الذين سيقبلون المسيح باعتبارهم أفراداً (لا شعباً). وسيخرج من فم المسيح سيف ذو حدين سيصرع به المسيح الدجال ويحكم العالم بالعدل ألف عام (أو إلى مالا نهاية) حيث ينتشر السلام والإنجيل في العالم.

وكثيراً ما كان الدجال يقرن بالماشيح الذي ينتظره اليهود. ويذهب الحرْفيون إلى أن إنشاء دولة إسرائيل علامة على أن موعد عودة المسيح قد دنت ومن ثم لحظة هداية اليهود، كما يقرن الوجدان البروتستانتي الدجال[2] بابا روما وبأية شخصية تصبح تجسيداً للآخر (دعاة الاستنارة – قيصر ألمانيا – لينين – هتلر).

وترتبط كلتا العقيدتين بـ «عقيدة العودة» وهي الفكرة الدينية التي تذهب إلى أنه لكي تتحقق الألف السعيدة التي يحكم فيها المسيح، لا بد أن يتم عودة اليهود إلى فلسطين تمهيداً لمجيء المسيح، ومن هنا فإن عقيدة العودة هي مركز وعصب العقيدة الألفية، وهي البشرى التي تزف تحققها.

كما يرون أن اليهود هم شعب الله المختار القديم أو الأول (باعتبار أن المسيحيين هم شعب الله المختار الجديد أو الثاني). ولذا فإن أرض فلسطين أرضهم التي وعدهم الإله بها، ووعود الرب لا تسقط حتى وإن خرج الشعب القديم عن الطريق ورفض

---

[1] الغالب أن المراد بهما إلياس وإدريس عليهما الصلاة والسلام النبيان المعروفان لدى المسلمين.

[2] يظهر من كل ما سبق أن (الدجال) في واقع عالمنا المعاصر ليس بحديث خرافة أو نسج خيال واتباع أوهام؛ بل له أنصار يستعجلون قدومه، ومنظمات سرية تهيئ العقول لاستقباله، ودول كبرى تمهد لـ(نظامه العالمي الجديد)، ومملكته الكبرى.

المسيح (وصلْبَه). بالتالي فإن كل من يقف في وجه هذه العودة يعتبر من أعداء الإله ويقف ضد الخلاص المسيحي، فأعداء اليهود هم أعداء الإله.

ومن الواضح أن الإيمان بالعودة والألفية عقيدة (صهيونية) تفترض استمراراً كاملاً ووحدة عضوية بين اليهود في الماضي والحاضر والمستقبل، وتنكر التاريخ تماماً.

٣- يلاحظ أن الإدراك الغربي للجماعات اليهودية يحوسلهم ويجعلهم مجرد أداة، وقد دعم هذا الإدراك تحول اليهود إلى جماعات وظيفية لا ينظر إليها في ضوء إنسانيتها وإنما في ضوء مدى نفعها للمجتمع. وبالفعل حينما تمت مناقشة قضية عتق اليهود تم ذلك لا في إطار حقوقهم الإنسانية كبشر، وإنما في إطار مدى نفعهم كأداة وظيفية للمجتمعات الغربية. وهذا أمر متوقع، فمفهوم المنفعة مفهوم محوري في الحضارة الغربية الحديثة برؤيتها المادية وتركيزها على التقدم. وقد قبل الصهاينة أنفسهم فكرة نفع اليهود، ودافعوا عن الجماعات اليهودية (ثم الدولة الصهيونية) من منظور مدى نفعهم!.

هذا هو الإطار الحضاري العام الذي أدرك الغرب من خلاله الجماعات اليهودية. ويمكن القول: إن وضع الجماعة الوظيفية يظل مستقراً حين يكون المجتمع في حاجة إليها، ولكن يختلف الوضع تماماً حينما تطرأ تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية تجعل المجتمع أقل احتياجاً لها، أو في غنى عنها تماماً، فيتحول أعضاء الجماعة من جماعة هامشية إلى جماعة منبوذة يود المجتمع التخلص منها بأي شكل. وهذا ما حدث على سبيل المثال لجماعة المماليك في مصر بعد ظهور محمد علي وتأسيسه لدولة مركزية لها جيش نظامي أبناء الشعب، مما حول المماليك من أعضاء جماعة وظيفة عسكرية تدافع عن المجتمع (وتستغله في الوقت نفسه) إلى جماعة طفيلية تعيش عالة عليه.

وقد حدث شيء من هذا القبيل للجماعات اليهودية الوظيفية في الغرب ابتداء من القرن السابع عشر حين بدأت التجارة تتحول إلى نشاط أساسي في المجتمع الغربي، وظهرت طبقة تجارية وبيوتات مالية كبرى بين أعضاء الأغلبية، ثم ظهر جهاز مصرفي ودولة مركزية قومية قوية، تعتمد على مؤسسات حديثة، أفقد أعضاء الجماعات اليهودية

الوظيفية وظيفتهم. فالبنوك المركزية والبيوتات المالية التابعة لمجتمع الأغلبية حلت محل المرابي اليهودي، والمصانع والمتاجر الحديثة حلت محل التاجر والحرفي اليهودي.

ثانياً : أسباب تفاقم المسألة اليهودية:

كان ما تقدم هو السبب الأساسي للمسألة اليهودية. ولكن المشكلة تفاقمت لأسباب أخرى من بينها:

١- تعثر التحديث في شرق أوربة وبخاصة روسيا التي أصبحت تضم في بداية القرن التاسع عشر أكبر تجمع يهودي في العالم بعد أن ضمت أجزاء كبيرة من بولندا (في بداية الثمانينيات). وقد تعثر التحديث لأسباب عدة من أهمها سرعة معدلات النمو الاقتصادي في هذه المجتمعات، الأمر الذي لم يسمح لأعضاء الجماعات اليهودية بالتأقلم مع النظام الجديد. كما أن عملية التحديث والدمج كانت تتم تحت إشراف الدولة بجهازها البيروقراطي المتخلف والمتعصب دينياً الفاسد أخلاقياً. وقد اصطدمت حركة عتق أعضاء الجماعات اليهودية بحركة تحرير الأقنان، إذ أدت الحركة الأخيرة إلى توفير عمالة رخيصة في المدن سدت سبل العيش أمام الجماعات اليهودية وضيقت رقعة الأرض الزراعية المتوافرة.

٢- ولكن هناك - إضافة إلى ذلك بعض العوامل الخاصة بالجماعات اليهودية في شرق أوربة لعبت دوراً حاسماً في تعثر عملية التحديث، ولعل أهم هذه العوامل تخلفهم الحضاري الذي ربما لم يكن له نظير في أوربة آنذاك بعد مئات السنين من الحياة في الجيتو، الذي ظل بمعزل إلى حد كبير عن التحولات الضخمة، التي كانت تمر بها أوربة منذ النهضة. ولذا كانت الجماهير من أعضاء الجماعات اليهودية لا تمتلك الكفاءات اللازمة للاندماج في الاقتصاد الحديث، الأمر الذي جعلها تفشل في التكيف مع مجتمعاتها في شرق أوربة، كما أن هذه الجماهير لم تكن مهيأة حضارياً أو نفسياً للتعامل مع التحولات الضخمة التي كانت المجتمعات الغربية تخوضها. وقد عمق هذا الإخفاق من إحساس هذه الجماهير بالعزلة مما ولد ما يمكن تسميته بالعقلية الجيتوية التي هي أساساً – حالة عقلية تعبر عن نفسها من خلال رفض

المجتمع الحديث والتمسك بأشكال الحياة التي ألفها اليهود في الجيتو وحققت لهم بعض الأمن والهوية.

٣- حدث انفجار سكاني بين يهود شرق أوربة في منتصف القرن التاسع عشر فتزايدت أعدادهم زيادة ملحوظة، ربما بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ. ولم يتمكن اقتصاد روسيا الضعيف من استيعاب هذه الأعداد الكبيرة، وخصوصاً بعد تعثر التحديث في شرق أوربة مما دفع بمئات الألوف من فقراء اليهود إلى أوربة الغربية، الأمر الذي ولد الفزع في قلب حكومات غرب أوربة وأعضاء الجماعات اليهودية فيها، ممن اندمجوا في مجتمعاتهم وحققوا مكانة اجتماعية عالية ووضعاً اقتصادياً مميزاً (ونحن نذهب إلى أن عام ١٨٨٢، تاريخ صدور قوانين مايو في روسيا التي عبرت بشكل صريح عن تعثر التحديث في الإمبراطورية القيصرية الروسية، وكرست عزلة اليهود، هو في واقع الأمر، تاريخ ظهور الصهيونية بين اليهود، وليس عام ١٨٩٧، تاريخ عقد المؤتمر الصهيوني الأول).

٤- عاش أعضاء الجماعة اليهودية في مناطق حدودية متنازع عليها من قبل الدول الغربية فكانت منطقة ما تتبع بولندا بعض الوقت ثم تتبع روسيا أو النمسا وهكذا. فمنطقة الاستيطان بأسرها كانت تابعة لبولندا ثم ضمت إلى روسيا مع تقسيم بولندا، وجاليشيا كانت مقسّمة بين بولندا والنمسا وهكذا. وقد أضعف هذا الوضع من ولاء أعضاء الجماعات اليهودية القومي وجعلها غير متجذرة في أي مجتمع.

٥- كانت اليهودية الحاخامية تجتاز أزمة حقيقية، فقد تكلست تماماً وأصبح من العسير على اليهودي أن يكون يهودياً وإنساناً في الوقت ذاته (على حد قول أحد المفكرين اليهود). وقد انتهى الأمر بكثير من الشباب من أعضاء الجماعات اليهودية بالانصراف عن عقيدتهم والانضمام للحركات الثورية أو العدمية. وقد ظهرت اليهودية الإصلاحية (والمحافظة)، وهي صيغ يهودية مخففة للغاية تخلت عن كثير من أصول اليهودية وثوابتها وطرحت نفسها على أنها اليهودية الحقيقية.

٦- سقوط القيادات التقليدية للجماعات اليهودية (الحاخامات وأثرياء اليهود) وظهور المثقف اليهودي الذي فقد هويته اليهودية، ولم يكتسب هوية غربية جديدة، فهو يهودي غير يهودي يصعب على الأغيار تصنيفه يهودياً. ومثل هؤلاء المثقفين هم الذين أخذوا بالتدريج يحلون محل القيادات التقليدية.

كان من الممكن، من الناحية النظرية، حل مشكلة أعضاء الجماعات اليهودية أو التخفيف من حدتها عن طريق هجرة اليهود الذين يشكلون فائضاً إلى أماكن متفرقة من العالم، وبخاصة العالم الجديد، وبالفعل هاجرت أعداد هائلة بلغت أربعة ملايين يهودي (من ضمن ستين مليون أوربي فائضين)، هاجر معظمهم إلى الولايات المتحدة. لكن كما أسلفنا حدث انفجار سكاني بين يهود أوربة ويهود بولندا روسيا على وجه الخصوص، فقد تضاعف عدد يهود العالم الغربي خمس مرات بين عامي ١٨٢٥ و١٩٢٥ لتكون الزيادة أكثر مرة ونصف المرة من زيادة شعوب أوربة، وقد حدّ هذا من أثر هجرة الأعداد الضخمة.

ومما زاد المسألة حدة وتفاقماً موجات معاداة اليهود في منتصف القرن التاسع عشر، فخطاب أوربة الحضاري وطريقة إدراكها للكون في عصر الإمبريالية كان عنصرياً، والعنصرية الغربية كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى الخارج ضد شعوب آسيا وإفريقية (السوداء والصفراء والملونة)، ولكنها - كما الحال دائماً - توجهت أيضاً إلى الداخل (فالعنصرية رؤية متسقة نفسها لا يمكنها أن تميز بين داخل وخارج) فشملت في نطاقها الأقليات التي تعيش في أوربة مثل الإيطاليين العاملين خارج بلادهم، والبريتون في فرنسا، والكاثوليك في دول بروتستانتية مثل ألمانيا، والغجر في كل أرجاء أوربة، وقد نال أعضاء الجماعات اليهودية نصيباً من هذه العنصرية باعتبارهم غير مسيحيين وأعضاء جماعة وظيفية بلا وظيفة.

وكان يهود غرب أوربة بمعزل عن المسألة اليهودية وعن العناصر التي دخلت في تشكيلها، فالجماعات اليهودية في هذه البلاد كانت صغيرة، ولم يكن هناك تمايز اقتصادي أو ثقافي ملحوظ بين أعضائها وبين أعضاء الأغلبية، ولذا حققوا معدلات

عالية من الاندماج، ونالوا معظم حقوقهم الدينية والمدنية. ولكن وصول المهاجرين اليهود من شرق أوربة كان يهدد مواقعهم الطبقية التي وصلوا إليها والمكانة الاجتماعية التي حققوها، ولذا أصابهم رشاش من المسألة اليهودية الشرق أوربية وأصبحوا يبحثون عن حل لها.

العنصر الثاني- الإمبريالية الغربية:

الإمبريالية الغربية هي النموذج الذي سيطر على الحضارة الغربية، وحرك جماهيرها وحكوماتها، وأدى في نهاية الأمر إلى ظهور المسألة اليهودية وإلى ظهور الحركة الصهيونية.

هنالك مشكلة قائمة في الغرب يمكن أن نسميها: بـ (المسألة الغربية) وهي الإشكالية الناجمة عن تفجر رغبات الإنسان الغربي (الاستهلاكية المادية) وتصاعدها المتزايد إلى درجة تتجاوز مصادر أوربة الطبيعية ومصادر العالم بأسره. وقد طرح العالم الغربي حلاً إمبريالياً لمسألته الغربية هذه يتلخص في تحويل العالم بأسره إلى مادة استعمالية يوظفها لصالحه، وفي إطار هذا قام بتصدير كل مشاكله المادية والمعنوية الناجمة عن تزايد استهلاكيته وشراهته، فمشكله الرغبة المتزايدة في الاستهلاك، في رفع مستوى المعيشة بقدر يتجاوز إمكانات أوربة الطبيعية المادية تم معالجته عن طريق الاستعمار التقليدي، أي تجييش الجيوش وإرسالها لغزو آسيا وإفريقية وقمع أهلها، وتحويلهم إلى عمالة رخيصة، وتحويل بلادهم إلى مصدر للمواد الخام الرخيصة، وسوق للبضائع البائرة، الأمر الذي ضمن تدفق فائض القيمة إلى بلاد أوربة، وحقق لشعوبها الرفاهية، ولمجتمعاتها الأمن الاجتماعي، كما تم معالجة الفائض البشري (أي العناصر القلقة التي تهدد الأمن الاجتماعي مثل المجرمين والمنشقين دينياً وأعضاء الأقليات غير المرغوب فيهم والعاطلين عن العمل، والعناصر الفاشلة التي لم يمكنها تحقيق أي حراك اجتماعي) عن طريق تصدير هذا الفائض وتوطينه في آسيا أو إفريقية أو أمريكا اللاتينية في جيوب استيطانية استعمارية.

ولكن الإمبريالية، رغم بعدها الاقتصادي الاستغلالي الأساسي، لم توجد في فراغ فكري وحضاري، فالعالم الغربي كان يتعامل مع نفسه ومع العالم بأسره من خلال مقولات إدراكية حضارية عديدة تأثر بها الصهاينة واستوعبوها في خطابهم، وأصبحت مكوناً أساسياً في الفكر الصهيوني. ويمكن تلخيص بعض أهم هذه الأفكار فيما يلي:

١- من الأفكار المحورية في الفكر الغربي فكرة الإنسان الطبيعي، وضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة ليعيش حسب قوانين الطبيعة البسيطة. وقد شكلت هذه الفكرة لبنة أساسية في الفكر الصهيوني بعد تحويرها وتعديلها. فالإنسان الطبيعي يصبح المستوطن الصهيوني الذي لا يعرف حدوداً أو قيوداً أو سدوداً وكأنه عنصر طبيعي، لا يكبح جماحه أي اعتبارات أخلاقية أو إنسانية. ولأنه إنسان طبيعي فهو يرفض التاريخ ويرى العالم باعتباره ساحة لنشاطه. والدعوة الصهيونية إلى العودة إلى صهيون أو فلسطين متماثلة بنيوياً مع الدعوة الرومانسية إلى العودة إلى الطبيعة.

٢- يعد فكر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الداعي إلى احتقار العقل وأخلاق التسامح المسيحية، وإلى تقديس الفعل والحركة والغريزة، وإلى الإيمان بالإنسان الأعلى (السوبرمان) - هذا الإنسان الذي يجسّد القوة، ولا شأن له بالخير أو الشر، والذي يشبه عناصر الطبيعة، والذي يتحرك مثل حركة المادة — يعد هذا الفكر لبنة أساسية في الفكر الغربي الحديث. وقد تأثر معظم المفكرين الصهاينة بدرجات متفاوتة، عن وعي أو غير وعي، بهذا النسق الفلسفي، فجعل آحاد هعام (اسم الشهرة لآشر جنزبرج) النيتشوية حجر الأساس لفلسفته الصهيونية. ولقد بين آحاد هعام في مقاله (إعادة تقييم القيم) أن اليهودية تجسد فلسفة نيتشوية قبل ظهور نيتشه، وأن اليهود ليسوا مجرد أمة، وإنما هم (سوبر أمة) أو (أمة عليا).

٣- النيتشوية (نسبة للفيلسوف الألماني نيتشيه) - كما هو معروف فلسفة داروينية (نسبة إلى تشارلز داروين) تنظر إلى الواقع باعتباره صراعاً لا يهدأ - صراع الجميع ضد الجميع ويستند فيه البقاء لا إلى الخير أو الجمال وإنما إلى القوة وإلى المزيد منها. وقد ساد في العالم الغربي في أواخر القرن التاسع عشر الفلسفة الداروينية الاجتماعية،

وهي أساساً رؤية للعلاقات الاجتماعية من خلال نموذج داروينى ينقل القيم التي اكتشفها داروين في عالم الطبيعة إلى المجتمع الإنساني. وقد كانت هذه الداروينية من أهم مصادر الصهيونية بخاصة، والفكر الإمبريالي بعامة، فكان يتم تبرير استعمار أرض الآخر والاستيلاء عليها وطرده منها، بل وإبادة الملايين في آسيا وإفريقية باسم البقاء للأصلح، أي الأقوى. فمن منظور داروينى القوة والعنف هما الطريقة الوحيدة لوضع الفكر الصهيوني موضع التنفيذ).

٤- { ظهرت في الغرب نظريات عنصرية تفترض التفاوت العرقي والبيولوجي والحضاري بين الأجناس وضرورة إخضاع الشعوب (الأدنى) من منظور غربي، أو حتى إبادتها، حتى تحقق الشعوب الغربية الرقي والمستوى المعيشي الأعلى. وقد صاحب ظهور هذه النظريات تطوير ديباجات ساذجة أو مصقولة لتبرير عملية غزو العالم وشعارات مثل: (عبء الرجل الأبيض) و(نشر التقدم في ربوع الأرض) و(مهمة الإنسان الغربي الحضارية) التي كانت أوربة تجيش جيوشها وترسل بهم إلى ربوع الأرض ليأتوا على الأخضر واليابس، وليستغلوا الأرض والبشر، وليبيدوا بعض السكان، أو يقوموا بنقلهم من مكان لآخر لتسخيرهم وتنظيم عملية استغلالهم. وقد تبنى الصهاينة كثيراً من مقولات الفكر العنصري الغربي لتبرير غزوتهم الاستعمارية لفلسطين. ومن المفارقات التي يتسم بها الفكر الصهيوني اليهودي أنه – شأنه شأن الفكر العنصري الغربي – كان معادياً لليهود، إذ يوجد نقد صهيوني عميق للشخصية اليهودية في المنفى باعتبارها شخصية طفيلية مخربة منعدمة الولاء. وقد قرر حاييم برنر المفكر الصهيوني العمالي أن مهمة اليهود الآن: « هي الاعتراف بوضاعتهم منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا وبكل نقائض شخصيتهم وهي كثيرة ». فاليهود – حسب رأي جوردون المفكر العمالي – شخصيات غير طبيعية وناقصة ومنقسمة على نفسها، وهم طفيليات وأناس لا فائدة أصلاً، يحيون حياة السوق وبقيم هذا المكان يعقدون الصفقات التجارية بمهارة، ويكدسون دراهمهم، ويودون الحياة كالنمل أو الكلاب. ومن ثم فلا يمكن إصلاح اليهودي وتخلصه من

كل سماته السلبية إلا بتوطينه في فلسطين حيث يمكنه الاشتغال بالأعمال الإنتاجية. وهذا ما يسمى (التطبيع) في الخطاب الصهيوني، أي تحويل اليهودي إلى إنسان طبيعي. ولنلاحظ كيف أنه رغم اختلاف الديباجات (من تقديس لليهود إلى تحقيرهم) المحصلة النهائية واحدة وهي الحقوق المطلقة في فلسطين. وانطلاقاً بمن من الفكر العنصري الغربي يذهب الصهاينة إلى أن العداء اليهود وغير اليهود عداء أزلي للأجانب الذين لا وطن لهم، وعلى حد قول ليوبنسكر فإن جوهر المسألة اليهودية يكمن في أن اليهود « الذين يسكنون الأمم المختلفة يكونون عنصراً لا يمكن أن يذوب فيها ولا يمكن لها أن تهضمه ». هذا فضلاً عن أنهم لا وطن لهم ولا حكومة تمثلهم. وقد وجد المتدينون أن سبب عداء الأغيار لليهود هو قداسة الشعب اليهودي. ففي داخل اليهودي (جذور القلق) فهو باعتباره كائناً مقدساً يشكل « جسماً غريباً. . لا يعطي العالم أي سلام ». أما الاشتراكيون فقد رأوا أن السبب وراء معاداة اليهود هو وضعهم الطبقي الهامشي.

٥- من أهم الأفكار الغربية الأخرى التي هيمنت على الوجدان الغربي فكرة الشعب العضوي (الفولك volk)، فبعد علمنة الغرب واضمحلال الدين وتهميش الكنيسة أعادت الشعوب الغربية تعريف نفسها في إطار الفكر القومي العلماني، فأصبح ما يميز أي شعب عن آخر سماته العرقية أو الإثنية (أي سمات مادية كامنة فيه). وكل شعب، يستحق أن يطلق عليه اصطلاح (شعب) كان يفترض فيه أن له تراثاً وأرضاً وأنه ثمة علاقة عضوية (ذات طابع بيولوجي) تربطه بهما (وحدة الدم والأرض)، وهي علاقة حتمية لا فكاك له منها، تذيب الفرد في الأمة والجزء في الكل. كانت هذه هي طريقة إدراك الذات، ثم طريقة إدراك الآخر أيضاً. والجماعات اليهودية كانت، من منظور الغرب، تشكل شعباً عضوياً. ولكن في إطار الموقف العنصري السائد تقع هذه الجماعات في نطاق الآخر. وفي إطار الفلسفة الداروينية النيتشوية. وفي إطار التصور الإنجيلي، تم إدراك اليهود باعتبارهم شعباً عضوياً ينتمي إلى أرض غير هذه الأرض (الحضارة الغربية) ووطنه ليس هذا الوطن (المجتمعات الغربية)،

سماته العرقية والإثنية ليست مختلفة وحسب عن سمات الشعوب الغربية بل أدنى، ولذا فهو لا ينتمي للحضارة الغربية وحسب، بل ويشكل عبئاً عليها، ولذا لا بد من (إخراجه) من نطاق هذه الحضارة. وقد ولد هذا الفهم لليهود رؤية معادية لهم تطالب بالتخلص منهم وهو ما نسميه مفهوم (الشعب العضوي المنبوذ)، وكانت أولى ثمراته حركات معاداة السامية (العداء لليهود) التي بلغت ذروتها في الرؤية النازية التي خلصت أوربة من عدد كبير من اليهود (والعناصر الأخرى المرغوب فيها) عن طريق إخراجهم من أوربة، وإرسالهم لأفران الغاز. آخر ثمراته الرؤية الصهيونية التي طالبت بالتخلص من اليهود لا عن طريق الإبادة وإنما عن طريق الخروج المنظم والتوطين في أي مكان خارج وكانت من أوربة. وقد عبر مفهوم الشعب العضوي المنبوذ عن نفسه فيما نسميه « النزعة الصهيونية الكامنة في الحضارة الغربية، والتي تعود بعض جذورها إلى الرؤية المسيحية لليهود (التي سبق وأشرنا إليها والتي تحوسل اليهود تماماً وتحولهم إلى مجرد (أداة) في عملية (الخلاص المسيحية)، وتراهم دائماً إما في حالة خروج دائمة، أو في حالة انتظار حتى تحين لحظة الخروج: أرض العبودية في مصر – خروج منها وعودة إلى كنعان فلسطين (إسرائيل)؛ ثم المنفى إلى آشور وبابل – خروج (منه) وعودة إلى فلسطين (إسرائيل) ؛ تشتيت إلى جميع أنحاء الأرض بما في ذلك أوربة انتظار للحظة والخروج (من أنحاء العالم) والعودة إلى صهيون. وقد بدأت هذه النزعة في التبلور على هيئة فكر دنيوي مع التشكيل الحضاري الغربي الحديث بنزعته الاستهلاكية التوسعية الاستعمارية فظهرت الفكرة الصهيونية أول ما ظهرت في الأوساط البروتستانتية في إنجلترا ابتداء من أواخر القرن السادس عشر. ومع تزايد معدلات العلمنة في المجتمعات الغربية، ظهرت نزعات ومفاهيم صهيونية في أوساط الفلاسفة (ولا سيما الرومانسيين) والمفكرين السياسيين والأباء العلمانيين، تنادي بإعادة توطين اليهود في فلسطين باعتبار أنهم شعب عضوي منبوذ.

الحل الإمبريالي للمسألة اليهودية:

حينما طرحت المسألة اليهودية نفسها على الإنسان الغربي فكر في حلها بطبيعة الحال من خلال إطاره المعرفي ومن خلال مقولاته الحضارية والإدراكية والتي كان من أهمها الإمبريالية وتصور اليهود باعتبارهم جماعة وظيفية وشعباً عضوياً منبوذاً، ولذا طرح حلاً إمبريالياً وظيفياً يتلخص في إخراج اليهود من الغرب وتوظيفهم في خدمته (فالعالم بأسره مادة استعمالية توظف لصالح الغرب)، وقد تم ذلك عن طريق ربط المسألة اليهودية بالمسألة الشرقية (أي وضع الإمبراطورية العثمانية المتردي رجل أوربة المريض ورغبة الغرب في أن يرثها)، فيقوم الغرب بنقل الفائض البشري اليهودي الذي لا وظيفة له في الغرب إلى منطقة استراتيجية في آسيا وإفريقية (هي فلسطين) تطل على البحرين الأبيض والأحمر وفي قلب العالم العربي والإسلامي والدولة العثمانية، حيث يؤسس دولة استيطانية وظيفية تقوم بوظيفة حيوية وهي الدفاع عن المصالح الغربية في المنطقة نظير أن يقوم الغرب بالدفاع عن سكانها وضمان رفاهيتهم وبقائهم واستمرارهم، ولأن العنصر البشري المستورد غريب فإنه سيظل في حال احتكاك سكان المنطقة وسيضمن الغرب ولاءه الدائم له، وبذلك يتم التخلص من جماعة وظيفية كانت تعمل بالتجارة والربا وأصبحت بلا وظيفة داخل الحضارة الغربية إلى جماعة وظيفية تعمل بالاستيطان والقتال في خدمة الحضارة الغربية خارج حدودها.

وقد أدرك بعض المثقفين اليهود في شرق أوربة كل هذه الحقائق الصهيونية الكامنة في الحضارة الغربية (الفكر العنصري - الفكر الداروينى النيتشوي وفلسفة القوة — وضع اليهود داخل الحضارة الغربية كجماعة وظيفية وشعب عضوي منبوذ — الإمبريالية باعتبارها أهم الظواهر في الحضارة الغربية الحديثة والآلية الكبرى لمن يود تحقيق أي مشروع) ولذا مع تعثر التحديث وفي شرق أوربة مع إغلاق باب الحراك الاجتماعي أمامهم بدؤوا يفكرون في الحل الإمبريالي للمسألة اليهودية، أي نقل اليهود إلى إحدى المناطق خارج أوربة في إحدى الأماكن في آسيا وإفريقية ليوطنوا هناك، ولينشئوا وطناً قومياً لهم، وبذلك يريحون أوربة منهم، ويستريحون هم بدورهم منها، فهي التي نبذتهم

وحولتهم إلى فائض بشري، فيحققوا داخل التشكيل الإمبريالي الغربي، ما فشلوا في تحقيقه داخل التشكيل الحضاري الغربي.

ولكن هؤلاء المثقفين كانوا يعرفون أنه لا يمكن ترشيحهم لهذا الحل الإمبريالي إلا بأن يتحولوا إلى شعب عضوي فولك volk، مثل كل الشعوب، (كما جاء في الكتابات الصهيونية). وأن مثل هذا الشعب، من منظور غربي، هو وحده الذي له الحق في أرض وفي وطن. ولكنهم كان عليهم الخروج من أوربة، ولذا كان مفهوم الشعب العضوي المنبوذ هو المخرج، فهو يوفر لهم حق الشعوب العضوية في أرض وفي وطن، وفي الوقت ذاته يرضي أوربة لأن هذا الوطن يوجد خارجها مما يعني خروج الشعب العضوي المنبوذ من أوربة ! ومن هنا ظهر تعريف الصهيونية بأنها (القومية اليهودية) التي تتحقق (هناك) في فلسطين وليس هنا في أوربة.

وقد ساعدهم في مسعاهم هذا عدة عناصر اجتماعية وفكرية من أهمها وضع اليهود داخل الحضارة الغربية كجماعة وظيفية. فالجماعات الوظيفية - كما أسلفنا - تحافظ على عزلتها وانفصالها، ويساعدها المجتمع على ذلك حتى لها أن تلعب دورها الوظيفي، فهي، إذن، ذات سمات إثنية خاصة تميز كل واحدة منها من أعضاء الأغلبية في المجتمعات التي يعيش اليهود بين ظهرانيها مما خلق وهم القومية لدى أعضاء الجماعات اليهودية.

ومفهوم القومية اليهودية (والشعب اليهودي) يفترض أن اليهود يشكلون جماعة قومية أو شعباً يهودياً. وكلمة (الشعب) تتواتر في الكتابات الدينية اليهودية، ولكن المقصود بها في سياقها الديني أن اليهود يشكلون جماعة دينية ذات عقيدة دينية وانتماء ديني واحد. وهناك مصطلحات أخرى مماثلة مثل (الشعب المختار) و(أمة الروح) و(الشعب المقدس) وهي مصطلحات تهدف إلى الإشارة إلى تجمع ديني أو أخلاقي وحسب. وقد استفاد الصهاينة من التشابه في الدوال بين مصطلح (شعب) في السياق الديني ومصطلح (شعب) في المعجم الحضاري الغربي في أواخر القرن التاسع عشر.

ومما ساعد على هذا الاتجاه ما يسمى بمفهوم (حب صهيون)، وهو حي يعبر عن نفسه من خلال الصلاة والتجارب والطقوس الدينية المختلفة، وفي أحيان نادرة على شكل الذهاب إلى فلسطين للعيش فيها بغرض التعبد من من وحسب. ولذا كان المهاجرون اليهود الذين يستقرون هناك لا يعملون، ويعيشون على الصدقات التي يرسلها أعضاء الجماعات اليهودية في العالم. وقد كان العيش في فلسطين يعد عملاً أعمال التقوى لا عملاً أعمال الدنيا، وجزاؤه يكون في الآخرة أو في آخر الأيام، ولذا فإنه لا تربطه رابطة كبيرة بالاستيطان الصهيوني، وخصوصاً أن اليهودية الحاخامية (الأرثوذكسية) تحرم محاولة العودة الجماعية الفعلية إلى فلسطين وتعتبرها تجديفاً وهرطقة ، ومن قبيل (دحيكات هاكتس، أي: التعجيل بالنهاية). فاليهودية تؤمن بأن العودة إلى أرض الميعاد ستتم في الوقت الذي يحدده الرب وبطريقته، وأنها ليست فعلاً بشرياً يتم على يد البشر. وهذه النزعة الصهيونية الدينية (التي تؤكد عنصر تجاوز المادة) لا علاقة لها بالاستيطان الصهيوني الفعلي والمادي في فلسطين ولا حتى بما يسمى (الصهيونية الدينية) في الوقت الحالي، ومع هذا استفاد الصهاينة منها في صياغة تعريفهم.

وثمة عنصر آخر داخل اليهودية ساعد الصهاينة كثيراً وهو ما نسميه: « التيار الحلولي داخل اليهودية ». والحلولية كما نعرفها هي حلول الإله المفارق، المتجاوز للطبيعة والتاريخ، في مخلوقاته داخل الزمان إلى أن يصبح جزءاً منها، بحيث لا يمكن التفريق بين المخلوق والخالق، ويتم (تطبيع) الإله (أي جعله ظاهرة طبيعية زمنية مادية) ويتم تأليه المخلوقات الزمنية. وهذا هو تم في إطار التيار الحلولي اليهودي، إذ حل إله اليهود فيهم وفي أرضهم فأصبحوا كياناً مقدساً وأصبحت أراضيهم أرضاً مقدسة، مما أدى إلى وجود علاقة مساواة بين الخالق من جهة، ومن جهة أخرى الشعب اليهودي والأرض اليهودية! أو كما يقول بن جوريون: «لقد اختار الإله الشعب اليهودي، واختار الشعب اليهودي الإله» ، وهي أيضاً علاقة ترادف، ولذا أمكن لجابوتنسكي أن يقول: إنه يتعبد لإلهه الشعب اليهودي ولموشيه ديان أن يقول: إن إلهه هو أرض إسرائيل. والحلولية اليهودية لا

تختلف كثيراً عن الأديان الوثنية الحلولية حيث يقتصر الدين والإله على شعب واحد دون غيره من الشعوب.

واليهودية من هذا المنظور الحلولي قومية دينية مقدسة تمزج الوجود التاريخي الزمني بالتصور الديني المثالي، ولذا نجد أن الملكوت السماوي وآخر الأيام يكتسبان في اليهودية الحلولية طابعاً قومياً، فهما مرتبطان بمجيء الماشيح (المسيح المخلص اليهودي الذي سيأتي في آخر الأيام ليجمع شتات شعبه اليهودي ويقوده إلى صهيون أو أرض الميعاد ليؤسس مملكته هناك).

ومما ساعد على تأكيد مفهوم القومية اليهودية بالمعنى الزمني العلماني، أن الشريعة اليهودية عرفت اليهودي بأنه من ولد لأم يهودية، أو تهود، أي إنها تعرف اليهودية على أساس الإيمان بالعقيدة وحسب (كما هو الحال بالنسبة للإسلام والمسيحية على سبيل المثال) وإنما على أساس الجينات والوراثة، وهي في هذا لا تختلف عن تعريف القومية السائد في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر.

بسبب كل العناصر السابقة، نجح بعض المثقفين اليهود من شرق أوربة ووسطها بالدرجة الأولى صياغة مفهوم الصهيونية باعتبارها (القومية اليهودية) وهو مفهوم يستند بدوره إلى الإيمان بأن ثمة وحدة يهودية عالمية تخص كل يهود العالم وتسمهم بخصوصية يهودية تفصلهم عن كل شعوب الأرض (الأغيار). وقد تفرع عن مفهوم الوحدة هذا مفاهيم ومصطلحات عديدة من بينها – على سبيل المثال لا الحصر – مفهوم (اليهود ككل) (بالإنجليزية: Jewry) و(الإثنية اليهودية) وأهمها طراً هو مفهوم (التاريخ اليهودي).

المطلب السادس

نهاية التاريخ The end of history

يرى فرانسيس فوكاياما (ولد: ١٩٥٢م) أن كلا من هيگل وماركس، كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته، حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر. فهو عند هيگل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم، بعد أن حاقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأسياسية الداخلية، التي شابت أشكال الحكم السابقة. وثم يقرر فوكوياما أن منطق الطبيعة الحديثة يبدو كأنه يفرض على العلوم (الطبيعة والإنسان) تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحر.

بدايات الفكرة:

يخطئ من يعتقد أن فرانسيس فوكوياما كان أول من قال بأن التاريخ وصل لنهايته، فأطلق مفهوم (نهاية التاريخ) ، فقد أرّق المجتمع البشري أمر نهاية التاريخ ومستقبل الأرض الأخير منذ زمن مبكر ، واختلطت في هذه المسألة ضغوط الواقع بالخرافة والتحليلات الوضعية الفلسفية، ويجمع التصوّرات كلّها جامع التطلّع الى مجتمع مثالي...

ففي نهاية القرن التاسع عشر كان كثير من الإنكليز، حسبما ينقل توينبي، يعتقدون أن التاريخ وصل إلى نهايته، وكان يشاطرهم في اعتقادهم هذا معاصروهم الغربيون من أهل الأمم الأخرى. (بمن في ذلك قسم من أهل الأمم المغلوبة على أمرها) ففي شمال الولايات المتحدة، على سبيل المثال، كانت الطبقة المتوسطة ترى أن التاريخ انتهى حين تملكت الأقاليم الغربية، وانتصرت الولايات الشمالية على الجنوب في الحرب

الأهلية. وفي ألمانيا، أو في بروسيا على الأقل، كانت هذه الطبقة نفسها ترى أن التاريخ وصل إلى هذه النهاية الدائمة بقهر فرنسا وتأسيس الرايخ الثاني سنة ١٨٧١.

(فيما بعد، أصبح التقدم العلمي الكبير الذي تشهده الولايات المتحدة والغرب عموماً، ومن ثم سقوط المعسكر الاشتراكي، مسوغاً كبيراً لدى عدد كبير من المثقفين الأميركيين والغربيين، لتبني الوهم الخادع بنهاية التاريخ بالنسبة لهم على نحو حسن وملائم بانتصار الليبرالية والرأسمالية

وقد اعتبر توينبي أيضاً أن اصطدام الحضارة الغربية بمعاصريها في القرن العشرين هو أهم حادث في هذا العصر، لأنه كان "الخطوة الأولى نحو توحيد العالم في مجتمع واحد" منبهاً إلى أن الغرب لا يزال في الفصل الأول فقط من قصة صراعه مع حضارات المكسيك، وبيرو والمسيحية الأرثوذكسية، والإسلام والهندوس والشرق الأقصى (يجدر لفت الانتباه هنا إلى أن ما يقصده توينبي بـ"المسيحية الأرثوذكسية" هو الحضارة الروسية في عهدها السوفييتي، حيث يرى أن الروس أخذوا الماركسية، كفلسفة اجتماعية دينية غربية، وحولوها إلى بدعة دينية أو دين خاص بهم، ثم بدأوا يحاربون الغرب به).

إن مقولة نهاية التاريخ ليست مقولة جديدة، بل هي اجترار لمقولات دينية وفلسفية قديمة وحديثة. فهذه المقولة تعد من المسائل الحتمية المتجذرة في المعتقد الديني الذي ربط الزمان بالخلق الأول وبمصير نهاية الإنسان المحتومة؛ ولا غرو فقد وردت في كل الديانات السماوية كما هو الحال في اليهودية والمسيحية والإسلام، مجسدة بفكرة الفناء والانتقال إلى الدار الأخرى.

وفي الفلسفات القديمة نجد زرادشت يصور نهاية التاريخ في نقطة الالتقاء التي يتصارع فيها الخير والشر أيضا، فينتصر الأول على الثاني. كما أن مقولة التيموس مأخوذة من سقراط وأفلاطون، وبالمثل فإن مقولة الإنسان الأخير مقتبسة من نيتشه. والقول ببداية التاريخ والدولة الليبرالية مقولات هيجلية، دون أن ننسى محاولات المفكر الألماني ماركس في تعديل المقولات الهيغيلية، والقول هو أيضا بنهاية التاريخ بعد صراع طويل بين

البورجوازية والبيروليتاريا، وحتمية انتصار هذه الأخيرة ونهاية الدولة التي لا يصبح لها آنذاك أي مبرر للوجود بعد انتفاء التناقضات السوسيو-اقتصادية.

كما أن بعض المدارس التاريخية أثارت خلال القرن الماضي مشكلات فلسفة التاريخ ومقولات التقدم والتخلف في صيرورته وإمكانية التنبؤ بنهايات محتملة، ويكفي ذكر نموذج سبنجلر الذي تنبأ في كتابه (سقوط الغرب) بنهاية العالم الغربي حضاريا على الأقل.

وفي الستينات من القرن العشرين تضخمت خطابات ومقولات نهاية التاريخ بعد تصاعد مزاعم نهاية الإيديولوجيات مع عالم الاجتماع كارل لبست K. Lipest.

والحاصل إن ما قام به فوكوياما لا يعدو أن يكون طرحا إحيائيا أو بعثا لفكرة النهاية، وإعادة صياغة للأفكار القديمة والحديثة التي بحثت في ملفها؛ ولا غرو.. فقد ظل تتراوح بين فكرة الإنسان الأخير عند زرادشت ونتشه، والاعتراف عند هيغل، والحتمية التاريخية عند ماركس.

نقد الاطروحة

ثمة نظرة فلسفية للأمور، أوصلت الفيلسوف الأمريكي الياباني الاصل (فرنسيس فوكوياما) عام ١٩٨٩م ، إلى نظريته المتمثلة بأن انتصار الرأسمالية يعني (نهاية التاريخ) ، وأن قيمة الإنسان مستمدة مما يملكه، وبالتالي فإنّ فقدان الملكية يعني انعدام قيمة مالكها ، وبناء عليه فإن المجتمعات البشرية ستكون أمام أحد خيارين: إمّا أن تأكل ، أو أن تؤكل!.

وهنا توجد مجموعة من الملاحظات يمكن أن توجه إلى أطروحة فوكوياما في تكوينها الداخلي كمنظومة فكرية، نذكرها على شكل انتقادات عبر نقاط نعتقد أنها تشكل الحلقات الضعيفة في تلك الأطروحة ونوجزها في الآتي:

غموض المصطلح

وفكرة النهاية في حد ذاتها تتسم بالغموض، إذ لا يشعر الفاحص لتأملات فوكوياما ما إذا كانت هذه النهاية أبدية أم نهاية تتلوها بداية، وهو ما اعتبره بعض

الباحثين حلقة ضعيفة في تفكيره إذ كيف نقبل بنهاية ونحن لم نعرف بعد البداية الحقيقية. وإذا كان قد اقتبسها من هيغل فقد فاته أن الأخير أعلن فكرة النهاية تاريخيا مقابل البداية فلسفيا، وأن فكرة النهاية تنتمي للتاريخ دون أن تعلن طلاقا مع الفلسفة.

فما دام ثمة زمن وثمة أحداث تقع وتتابع فهل يمكن للتاريخ أن ينتهي؟ ثم وفق أي معيار، نصف حدثاً ما بأنه تاريخي، بينما نحجب هذه الصفة عن حدث آخر؟ وهل ثمة علاقة سببية وعقلية تربط بين الأحداث المتعاقبة وتدفعها للوصول إلى غاية ومستقر لها؟! لذا فإن مصطلح (نهاية التاريخ) ينطوي على مفارقة وعلى تناقض داخلي، كما يقول هنري لوفيفر يقول بأن (التاريخ لا يتعرف إلا بغاية، الغاية وحدها تسمح بتصور الصفة التاريخية وبغيرها لا يوجد تاريخ بل فوضى. العقلانية هي الأخرى تفترض الهدف، الحد النهائي، أو الغاية. فالعقلانية والغائية، حسب لوفيفر أيضاً، متلازمان وتعرف أحدهما الأخرى .. تتضمن العقلانية ترابط الوقائع وتسلسلها وفقاً لنوع من السببية الصورية أو الفعالة والتي لا يمكن تصورها عقلانياً إلا وفقاً لسبب غائي).

بيد أن لوفيفر نفسه، يعود ليقول بأن الغايات المفترضة فقدت معناها أو توشكه. وبأن التاريخ ، منذ أكثر من قرن، لا يحقق أياً من هذه الفرضيات، فرضيات هيغل وماركس، أو الغايات الليبرالية والتقدمية. ويخلص إلى القول بأن التاريخ لن ينتهي إلا وهو يتجه نحو الموت. ولذلك يتجه للبحث عن مخرج منه، من نهايته أو موته

خطأ نهاية الدولة

فحتى بالنسبة لنظرية هيغل حول نهاية التاريخ، والتي جعلها مرجعية أساسية في أطروحته، أثبت التطور التاريخي خطأ نظريته القائلة بنهاية التاريخ عند مرحلة الدولة الليبرالية.

ولا ادل على ذلك من بروز تيارات فكرية في أوروبا بعد ظهور نظرية هيغل خلفت آثارها على حركة التاريخ البشري خلال القرنين ١٩ و٢٠، ممثلة في التيارات الاشتراكية والفاشية والنازية والوجودية والسريالية، فضلا عن التيارات القومية والدينية

والإيديولوجية التي لعبت أدوارا أساسية في المجتمعات الحديثة، ولا تزال تلعبها في عز النظام الدولي الجديد.

فهيغل، مثلاً، كان يرى أن التاريخ يصل إلى معناه، أو غايته، بتحقق الفلسفة بوصفها نظاماً سياسياً، أو نظرية الدولة التي تضفي الشرعية على ممارساتها. تكتسي الدولة عنده صفة مطلقة، شبه إلهية. أما ماركس فكان يعتقد بأن التاريخ يصل إلى مبتغاه (وعند بعض الماركسيين إلى حتميته) من خلال الثورة البروليتارية، التي تقيم مجتمعاً لا طبقياً، وتوفر فرصة سيطرة الإنسان على الطبيعة، وبناء اقتصاد الوفرة.

كان هذا يتطلب في رأيه تلاشي الدولة أو إضمحلالها، بوصفها أداة للسيطرة البورجوازية، من دون أن يخوض على نحو واضح وواف بماهية البديل الذي سيحل محل الدولة

لا انقطاع في حركة التاريخ

إن المنطلق الذي انطلقت منه مقولة نهاية التاريخ هي فكرة مفادها إمكانية حدوث الانقطاع في صيرورة التاريخ، علما بأن التاريخ يسير دوما في حركة تصاعدية لا تعرف الانقطاع أو الدائرية، ولا يمكن أن تتوقف بإرادة ذاتية من شخص معين كان باحثا أو مهندسا أو سوسيولوجيا أو محترفا لأي مجال من مجالات البحث العلمي، علما أن من أبجديات التعريفات المتواترة للتاريخ أنه علم تطور الإنسان داخل مجتمع ما، يعيش تغيرات عدة نتيجة الصراعات اللامنتهية وحاجات البشر التي لا تنقطع ، ولم يكن إشباعها إشباعا نهائيا منذ أن بدأ الخلق إلى أن تقوم الساعة.

ولا شك أن سعي الإنسان لتحدي الطبيعة وتحدي التحدي بتعبير أرنولد توينبي ما تزال وستظل مقولة تمارس تأثيرها على البشر وعلى حركة التاريخ، خاصة من ناحية التحدي العلمي.

ومهمة المؤرخ تكمن في ملاحقة هذه التغييرات وكتابتها انطلاقا من المرجعية الوثائقية، وهي مرجعية تتغير باستمرار بفضل ما يتم الكشف عنه من وثائق جديدة تعطي مناهج متعددة يغتني بها علم التاريخ، وتعجل بظهور مقولات جديدة، لكنها ليست

مقولات نهائية، بل هي مقولات تتغير باستمرار ما دام التاريخ يتغير ويسير بإيقاع قوي، فلا معنى إذن لوضع نقطة نهاية لتاريخ تعد كل نقطة فيه بداية مرحلة جديدة، ما دام الجدل يشكل صيرورة مستمرة تعبر عن نهاية حقبة لتعلن عن ميلاد حقبة أخرى، مصداقا للرؤية القرآنية: {وتلك الأيام نداولها بين الناس}.

صحيح أن ثمة علامات تنحت نفسها وتشكل منعطفات حاسمة في مسيرة الزمن، بدءا من هبوط آدم من الجنة ووقوع الطوفان ومبعث الأنبياء، مرورا باكتشاف أمريكا وظهور آلة البخار، وصولا إلى الثورة الفرنسية والحربين العالميتين وظهور الانترنيت، وكلها محطات هامة غيرت من وتيرة تاريخ البشرية، وشكلت نقطة نهاية عصر وبداية عصر آخر، لكنها لم تشكل نقطة انقطاع في التاريخ.

وبكلمات أخرى، فإن هذه المحطات الحاسمة لا تجسد نقط بداية أو نهاية بقدر ما هي أحداث كبرى وقضايا ثقافية تساهم في فرز نظرية للمعرفة. والتاريخ بهذا المعنى لا يتوقف في كليته أو شموليته، وإنما تتحول بعض الظواهر الجزئية فيه، وهي الظواهر التي عممها فوكوياما، متخيلا أنها تؤدي إلى النهاية، متناسيا أن التاريخ حركة كلية ديناميكية متدفقة ومتجددة، تندرج فيها حركة الكون والأرض والإنسان والمجال بجميع حيثياته وأبعاده، منذ بدأ الخلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. والحاصل أن الجبرية التي يتحدث عنها فوكوياما والحالة الإلزامية التي يسعى لفرضها على مسار الإنسانية بهذه الميكانيكية العمياء، لم يحن أوانها بعد، لأنها اتخذت أبعادا وتأويلات بعيدة عن المرجعية التاريخية الدقيقة.

وبعد فالرؤية الاسلامية لنهاية التاريخ ليست دعوة وطنية أو قومية ضيّقة، وهي ليست أيديولوجيّاً شعب الله المختار أو المجتمع النموذج المجسِّد لنهاية التأريخ سواءً في صورتها الهيجلية (الدولة) أو في صورتها الماركسية (المجتمع الشيوعي) أو في صورتها الديمقراطية الليبرالية التي طرحها فوكوياما..

انّ أساس الأخلاقية ـ هنا ـ يكمن في كون الإنسان عاجزاً عن الانتصار على قوى الشرّ (الذهنية والسلوكية والاقتصادية والحضارية) دون إمداد غيبي. فوعي الإنسان بعبوديته ونسبيّته أمام كمال الله يفتح أمامه آفاقاً لا حدود لها للتحرّر من الشرّ

النهاية المقطوعة للتاريخ

هل ستظل في مراحل ما قبل التاريخ كما يشير إلى ذلك فوكوياما في معرض حديثه عن نهاية عصر الإيديولوجيات الكبرى، أو لا يشكل ذلك تناقضا مع فكرة نهاية التاريخ التي يفترض أن تكون كل المشاكل الاقتصادية والسياسية والعرقية قد حلت معها؟

على عكس هذا الاتجاه، فإننا نجد أن الهوة بين الشمال والجنوب والدول الغنية والفقيرة قد زادت اتساعا، وبرزت القوميات العرقية بحدة في البوسنة وكوسوفو وجنوب الفلبين وغيرها من أرجاء العالم ، وأصبح التطرف الديني وانتشار الإرهاب بكل أنواعه يؤكد أن التاريخ لم ينته بقدر ما بدأ.

إذا كان فوكوياما قد أكد على أن ثبات الديمقراطية الليبرالية هو الطريق الوحيد الذي يجب سلوكه لدخول التاريخ الكوني، معتبرا أن كل المراحل السابقة على الديمقراطية الليبرالية مراحل ما قبل التاريخ ، وبأن بوصول المجتمعات البشرية إلى هذه المرحلة من التاريخ الكوني ينتهي التاريخ، فإنه يناقض نفسه بوضوح في ارتكاز تحليله على البعد المركزي الأوروبي، وهو البعد الذي طالما انتقده بشدة إدوارد سعيد.

وهذه واحدة من المآخذ التي تؤاخذ كذلك على أطروحته حول نهاية التاريخ. فعلى الرغم من أن فلاسفة عصر الأنوار ومؤرخي الحضارات ورواد التاريخ الجديد الذين جاءوا من بعدهم قد تحدثوا عن التاريخ الكوني وشمولية التطور البشري ، فقد ظل هذا التاريخ في عالميته وتطور سيرورته يخضع للزمن الأوروبي ، بينما أزمنة المجتمعات الأخرى مجرد دوائر تحيط بالمركز، وليس لها أي تأثير في مجريات تطور الإنسانية.

فالتاريخ الأوروبي في نظر فوكوياما هو التاريخ الجوهري المستمر، بينما تواريخ العالم الآخر مجرد تواريخ سطحية عارضة يمكن القفز عليها ، ومن ثم فإن نهاية التاريخ تتجسد في إخضاع الأوروبي–الغربي المنتصر لغير الأوروبي كتاريخ متخلف.

ومن هذا المنطلق اتخذ فوكوياما من التاريخ موقعا متشائما في وجه المجتمعات غير الأوروبية، فعندما يقف المفكر الأوروبي في موقع مرجعي غير الذي انطلق منه صاحب أطروحة نهاية التاريخ ، فإنه يرى الواقع المعاصر لا من حيث نهايته للتاريخ، بل هو استمرار لتاريخ لم ينته بعد بالمعنى الذي يجري وراءه فوكوياما ، لأن إنسان العالم الثالث لا تزال تكبله مشكلات عديدة تحول دون وجوده على خط السير نحو الليبرالية الديمقراطية!.

وفي حقيقته ان هذا النمط من التفكير بالتاريخ واحداثه يعكس احادية النظرة اليه اذ لا دليل على حقّانية هذا النموذج أو صلوحه للعالمية أو انطوائه على صفتي العدل والحكمة. بل الدليل على خلافه:

(انّ التفاؤل بصدد انتشار العادات والمبادئ الغربية، لا يتطلّب اعتقاداً ساذجاً بالتقارب ـ كما يعلم هنتنغتون ـ فإنّ الصيغ المتطوّرة لنظرية التحديث لم تتوقع أبداً تقارباً للثقافات والمجتمعات في نموذج غربي عالمي)

و (سيبقى القليل من الحياة الغربية الفعلية مما يتّسم بكونه نفيساً أو متفرداً

(فأسوأ ما يقال عنها ـ يقصد أطروحة هنتغتون ـ إنّها توفّر ذخيرة فكرية زائفة للقوميين في كل مكان

فالتطلع الى آخر نقطة قادمة في التاريخ وفقا للرؤية الاسلامية ـ ليس نهايةً للتأريخ أو تنبّؤاً محدوداً بنقطة زمنية قادمة أو سيادة حضارة وتفوّقها على غيرها تكنولوجياً أو اصطدامها معها.

اشكالية التحليل التاريخي

في تحليل فوكوياما الخاص بدور الاستعمار في تطور المجتمعات الإنسانية ودور الإمبريالية الرأسمالية في التمهيد لانتصار الليبرالية واتجاه بوصلة التاريخ نحو النهاية، أغفل عن عمد أو بدون وعي في تحليله التاريخي أن النظام العالمي الجديد الذي بشر به على الصعيد الفكري يضرب بجذوره في عمق التاريخ الإمبريالي الذي كان في سبيل تسويق فائض إنتاجه لا يتورع عن استعباد الشعوب وإبادتها.

وهكذا بإغفال فوكوياما لهذا العنصر كمكون أساسي للتاريخ الحديث والمعاصر، يكون قد أخطأ في المنهج الذي انطلق منه، والمنهج الخاطئ أصلا، لا يمكن إلا أن يفرز نتيجة خاطئة.

ومن الملاحظ كذلك أنه انحاز مقابل في تحليله لحركة التاريخ إلى مقولة الحاجة إلى الاعتراف التي صاغها هيجل ضمن منظوره للديمقراطية الليبرالية كزواج ببين العقل والحرية وضمان للتعددية، ومعنى ذلك أنه أغفل التحليل الملموس للواقع المعاش والعناصر الفاعلة في التطور التاريخي، مما أسفر عن فراغ في حصيلة التحليل.

وقد يكون كتاب فرنسيس فوكوياما من أهم الكتب التي صدرت على الصعيد الأيديولوجي في الولايات المتحدة الأمريكية قبل استعمارها العرب، وبعد تفكّك الاتحاد السوفياتي بكل ما يمتلكه من ممتلكات. لكن فوكوياما، لا يعتمد على قوة الكتاب الفكرية، ولا على الحقيقة التاريخية.. بقدر ما يستند على المتغيرات، أصولية، أو سياسية، أو ما تنتجه المصطلحات الاستراتيجية.

الذي يقرأ نهاية التاريخ جيداً سيواجه مستويين للنص؛

أحدهما المصّرح عنه، وهو جملة التحليلات السياسية المتناهية دائماً .

أما المستوى الثاني فإنه يتعلق بالمقدمات الفلسفية الشمولية، أي بالقصد الذي هو عقيدة الكاتب.

نحن إذاً، أمام اغتصاب جديد لمفهوم التاريخ، وحركته، ونهايته، مع أنه يأخذ شكل التأويل ليبني مشروعاً إيديولوجياً في عصر تّم الإنفاق على وصفه بأنه عصر انهيار الإيديولوجيات، ومن أهم ما بشّر به فوكوياما، هو التقسيم الجيوسياسي ـ أي الجغرافيا السياسية تحديداً ـ تحت القناع الفلسفي الذي مهمته ـ تقسيم الإنسانية بحسب فرز الثقافات، إلى ما يمتّ رجعياً إلى التاريخ

وبالمثل، يلاحظ أن فوكوياما لم يستثمر المعلومات التاريخية المتوافرة عن بعض المجتمعات ذات الخصوصية التاريخية مثل المجتمعات الإسلامية. فباستثناء إشارات شاحبة حول إيران فإن كتابه لا يتضمن سوى معطيات هزيلة من تاريخ المجتمعات الإسلامية

ودورها في مستقبل الصراع العالمي وبناء المجتمع الدولي الجديد، وهو ما سبق أن أكدته دراسات فكرية سابقة، أو أثاره ولو بكيفية سلبية مفكرون معاصرون من أمثال صمويل هانتغتون.

ضرورة الاحتكام للاسس العلمية

أجمع النقاد على أن التاريخ لن ينتهي ما دامت العلوم الطبيعية المعاصرة لم تبلغ غايتها ونهايتها بعد ، وأنه لا يمكن وضع حد للعلم، والعلم هو وحده الذي يقوم الصيرورة التاريخية.

وبالتالي فإن التاريخ لن ينتهي في مجتمع لا يزال ينتج العلوم، بل إنه تشكل اللحظة الراهنة زمنا متميزا تعرف خلاله البشرية صحوة تكنولوجية وتجديدا هائلا في شتى علوم الحياة، مما يوحي ببداية تاريخ جديد سيستمر بعطاءات إنسانية جديدة وإبداعات بشرية خلاقة بدل أن يكون نهاية حتمية مزعومة.

وإذا كانت المسافات قد تقاربت في عصرنا بفعل تقدم وسائل الاتصالات ، فإنّ الجمع بين المواصفات القياسية للبشر والحيوان في عصرنا هذا ، قد بات أمراً واقعاً وملموساً بعد أن سيطرت على البشرية القيم المادية البحتة ، وأصبحت معها القيم الفاضلة والأخلاق الحميدة من الندرة بحيث أصبح معها حاملوها غرباء في مجتمعاتهم..

وقد اعترف فوكوياما نفسه فيما بعد بضرورة الاستفادة من معطيات علوم الطب والاحياء فعا في مقال لاحق ليدعو الى الاستفادة من عقاري (البروزاك والريتالين): إذ يقول: (..أنه يؤثر على مستوى السيروتونين في الدماغ. الذي يرتبط بالمشاعر الخاصة بالثقة بالنفس وبتقدير الذات. كما أن للسيرتونين دور في التنافس على تسلسل المكانة لدى الرئيسيات من الثدييات. ويشعر الشمبانزي بانتشاء السيروتونين عندما يحقق مكانة الذكر الأولى. وعن طريق تنظيم السيروتونين في دماغ الشمبانزي يمكن للعلماء أن يعيدوا ترتيب التسلسل الهرمي الخاص بالهيمنة في مستعمرات الشمبانزي وهذا الكلام وان كان حقيقيا وثابتا علمياً إلاّ أنه يتعلق بالسيروتونين (الإفراز الطبيعي) أما الأدوية المعيقة لتثبيته (على شاكلة البروزاك) فلها شأن آخر...و بما أن عدد النساء اللاتي يملن للإكتئاب أكثر من

الرجال فإن بروزاك تستخدمه النساء على نطاق واسع. واحتفي بالدواء في كتب عديدة وله (مثل الريتالين) استخدامات لا خلاف على أثرها العلاجي. لكن عدداً غير معروف من ملايين مستخدميه يسعون وراء ما يسمى بعلم العقاقير التجميلي...

ثم يصل فوكوياما للربط بين آثار الدواء وبين نظرية هيغل المتعلقة بالكفاح لجلب الاعتراف. حيث يرى البيروزاك طريقاً مختصراً يستبدل الكفاح من أجل الإعتراف (الذي يقتضي بناءً شاقاً للنظام الإجتماعي العادل) بحبة دواء (تجلب للإنسان الرضى عن النفس وتقدير الذات) تلغي ضرورة السعي إلى التغلب على الذات بكل قلقها ومحدوديتها!

والحقيقة ان البشرية لم تصل إلى التقدم والرخاء ، بل صار التدهور الاقتصادي والتدمير البيئي والانحطاط الثقافي وتزايد الفروقات بين البشر ، أهم مميزات العصر الأمريكي الراهن ، وباتت معها أسواق المال العالمية اليوم ، أشد خطراً على الاستقرار العالمي من الأسلحة النووية ذاتها .

إنّ مفهوم المال في حضارتنا وتراثنا يختلف عما هو عليه في الحضارة الكونية الحديثة ، فهو عندنا موجود لخدمة البشر والمجتمع ، فكل ثراء لا يزيد من فرص العمل مرفوض ، وكل تكديس للثروات مرفوض ، فالثروات في حضارتنا العريقة ليست سوى وسيلة من وسائل التكافل الاجتماعي غرضه تحسين مستوى معيشة الأمة والمجتمع (فرادى وجماعات) ، إذا ما أنفقت في وجوه الخير ، خلافاً لما هو عليه الحال في الحضارة الحديثة التي جعلت منها معبوداً يلهث وراءه ، ويتقرب إليه ، أصحاب النفوس الضعيفة والمهزوزة ، ممن أعمت حمى الاستهلاك وتكديس الثروات بصيرتهم

عدم توظيف معطيات الاقتصاد

من المسائل التي تثير الانتباه أن فوكوياما يعالج في كتابه قضايا اقتصادية حساسة مثل العمل والشركات والأرباح والبورصات والسوق العالمية والتضخم والاستغلال، ويطلق في ذلك أحكاما نهائية ويقينية ، علما بأن القضايا التي يناقشها في امتدادها الزماني والمكاني تتطلب بعدا معرفيا اقتصاديا كبيرا، وتستلزم فرق بحث متخصصة في الحقول

المعرفية الأخرى التي يطرحها، فضلا عن امتلاك إحصائيات دقيقة متطورة لإثبات صحة ما يذهب إليه.

وفي النصف الثاني من مقالة فوكوياما الجديدة المذكورة اعلاه يسجل قفزة من نهاية التاريخ إلى نهاية الأنثروبولوجيا. فيعيد طرح مسألة المحركين: الاقتصادي والاعتراف. فيرى أن طرحه الأولي لنهاية التاريخ هو طرح يقف على عدم واحدة هي الاقتصاد.

في حين أن النهاية الحقيقية للتاريخ ستقف على قدمين أولهما الاقتصاد وثانيهما الاعتراف الذي ستقدمه التكنولوجيا الاحيائية هدية للبشرية فتخلق نوعاً جديداً من البشر لا يحتاج للاعتراف لأنه متشابه!

حصيلة الموقف:

وبالنتيجة فإن مقولة نهاية التاريخ ، تتقاسمها مجموعة من الفضاءات المعرفية المختلطة، المفتقرة إلى التنظيم لتحمل قضايا معقدة لا تمت بصلة إلى موضوع وهو نهاية التاريخ، ولا ترتبط بدراسات تاريخية بمعنى الكلمة.تتداخل فيها الفلسفة والاقتصاد والسياسة والمجتمع والبيئة والتربية والحقوق والديموغرافيا، دونما حاجة علمية إلى هذا التداخل.

وتتسع رقعتها لتشمل الزمن القديم والوسيط لتصل به إلى عصر العولمة، دون تدقيق في الأمور التي تستحق التدقيق. وداخل هذا الكوكتيل المتلألئ، يحاول القارئ أن يمسك بموضوع الأطروحة ليجده سمكة في الماء يصعب قبضها بإحكام.

إن المتأمل للنتائج التي خرجت بها هذه الاطروحة ، لا يجد فيها أي جديد، فكل ما ذكره هو تكرار ممل لما طرح في سوق الثقافة الرأسمالية منذ أمد بعيد، واجترار لما قتل بحثا ودراسة من طرف المؤرخين والفلاسفة.

وقد سقطت في شباك التحيز حين وضع صاحبها فكرته في خدمة السياسة الأمريكية الرأسمالية، وصاغ أفكاره بروح انبهارية تحت نشوة انتصار النظام الدولي الجديد...

إن هذا التوجه المهندس سلفا، جره إلى السباحة في عالم تخيل فيه أن التاريخ قد انتهى وأغلق أبوابه بعد انتهاء الحرب الباردة، متناسيا أن بوادر تكتلات سياسية أخرى بدأت تطفو ملامحها مع كل من روسيا والصين والهند، كما أن أوروبا نفسها بدأت تعلن عدم انصياعها لنظام العولمة الجديد، دون أن ننسى أن القوى التحررية الإسلامية بدأت في الانتفاض والتفكير في تكتلات إقليمية وجهوية، وتطمح ليكون لها موقع قدم في خارطة القوى المؤثرة رغم هيمنة الغرب.

وبالعودة إلى شائعة (نهاية التاريخ) نجد أنها تعبر عن حلم أميركي من النوع التبشيري. حيث الدستور الأميركي (الإنجيل الجديد) بمبادئه الليبرالية يسود العالم!. لكن شهرة هذه الشائعة إنما أتت من معارضيها المتضررين منها. حيث يعترف فوكوياما في مقالته الراهنة بقوله: ... من الصعب أن نصدق في اللحظة الراهنة وجود زاوية لم تنتقد فرضية نهاية التاريخ من خلالها.

ومع ذلك فإن فوكوياما يتجاهل أن حلم الانتشار العالمي هو حلم جميع المذاهب التبشيرية سواء كانت دينية أو أيديولوجية، بل أن هذا الحلم يتكرر بصورة أخرى لدى المذاهب غير التبشيرية عبر طموحها لسيادة الآخرين والسيطرة عليهم مع حرمانهم حق المشاركة في الفكرة

لكن الدرس الأهم الذي يمكن لنا، بل وينبغي أن نستخلصه من كتب التاريخ، هو أنه ليس ثمة قضاء محتوم لا حيلة لنا فيه وليس لنا إلا أن ننتظره مكتوفي الأيدي، مستسلمين إلى قضاء لا مهرب منه ولا سبيل لتعديله، بل هناك أمور مرجحة أو محتملة فقط يمكن أن تقع في مستقبلنا. هنا يصبح درس التاريخ ليس كشفاً عن طوالع وغيبيات، كما يفعل المنجمون، بل كأنه الخريطة المفروشة أمام الملاح وبوصلته التي تيّسر له إمكان تجنب الغرق، خلافاً لما سيكون عليه الحال لو سار على غير هدى. هذا يحتم علينا إذن أن نشمر عن ساعد الجد ونعمل بهداية العبر والدروس التي يوفرها لنا التاريخ.

وأن الحالة العربية تجلس على فوهة بركان في حين تتجنب النخب العربية تبدو إما غير مكترثة أو غير مبالية، أو أنها تكتفي بشتم الغير وتحميله المسؤولية كاملة وحده، وتنشغل في الوقت نفسه بتبرير أخطائها وسياساتها الكارثية.

وهذا مساوق للتحذير عن الانخراط والانبهار بدعوات الآخرين وتقليعاتهم حول نهاية التاريخ ومصير البشرية، والتي يكون فيها الإنسان منفعلاً ومتأثراً بقوى تأريخية أو سياسية خارجة عن إطار القيم الأخلاقية وتأثيرها في صناعة التأريخ... هذا هو صمام الأمان وليُصرْ بعد ذلك إلى (تساؤلات العقل النقدي أو تساؤلات العقل الديالكتيكي أو العقبات الأبستمولوجية التي يواجهها البحث العلمي المعاصر)...

والفكر الاسلامي نصّاً وتجربةً بصدد التمييز بين الوعي الصحيح والخاطئ بغض النظر عن مناهجه وآلياته ووسائله ومصطلحاته... وصولاً إلى تأطير الناتج من عملية الوعي بإطار قيمي غائي..عبر ابراز المعادل الموضوعي لهذه الاطروحة وغيرها وهو (التطلع) ، فالتطلع هنا ـ ليس نهايةً للتأريخ أو تنبّؤاً محدوداً بنقطة زمنية قادمة أو سيادة حضارة وتفوّقها على غيرها تكنولوجياً أو اصطدامها معها..ليس هو تطلعاً لإنسان فرانسيس فوكوياما أو صاموئيل هنتنغتون أو ماك موهان أو كارل بوبر... انّه تطلع المستضعفين لنور الله ووعده بالانتصار الأخير ووراثة الأرض، الاستضعاف المؤسس على قيم أخلاقية كونية وروحانية ملتزمة سياسياً وحضارياً ومؤثرة في حركة التأريخ[1].

[1] نهاية التاريخ أم نهاية العقل – دراسة نقدية لنظرية نهاية التاريخ على ضوء التطورات: د.محمد سعيد الأمجد. https://iefpedia.com/arab/?p=7242

المطلب السابع

صدام الحضارات The clash of civilisations

وإعادة تشكيل النظام العالمي

يرى صموئيل هنتنغتون (١٩٢٧ – ٢٠٠٨م) أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلا من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي أن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتميا وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد. ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطرا هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني. ومن هنا جاء حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معا التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة[1].

نشوء فكرة صدام الحضارات:

طرحها المفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون، بعد نهاية الحرب الباردة، والتي أعلن فيها تصاعد الصراع بين الحضارات عندما انتفى الصراع الأيديولوجي بسقوط المعسكر الشيوعي، إذ يؤكد أن هذه الأطروحة وليدة الحضارة الغربية، المبنية على إعلاء الأنا الغربي، وتمجيد القوّة، وإزاحة المقدس.

لكن أول ما ينقض ذلك أن حقيقة الأمر هي أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراعات الدولية قد تراجع ، وظهر بدلا من ذلك الصراع بين الحضارات، والثوابت الحضارية، ويرجع ذلك في الأساس إلى إعادة صياغة التاريخ، العملية التي لم

---

[1] يستفاد في معرفة مدلول هذا المصطلح وعدد من المصطلحات التي مرت فيما بين أيدينا من الملحق على أعداد سلسلة حوارات لقرن جديد من إصدار دار الفكر.

تعد قاصرة على الغرب فقط، بل تعدّت إلى قوى أخرى جديدة، ومن ثمّ، فإن «الصراع ليس حتمياً، وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.

تفكيك مفهوم الحضارة

ينتقل المسيري بعد ذلك إلى تفكيك كلمة الحضارة، إذ يؤكد «أن استخدام هنتنغتون كلمة حضارة يعادل تقريبا استخدام كلمة معرفي عندنا» فالحضارة بهذا المعنى عبارة عن وعاء مفاهيمي يحوي رؤية خاصة للكون، من خلاله تتحدد العلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة، إذ تتأسس «على هذه الرؤية للكون منظومات معرفية وأخلاقية تحدد تراتب المسؤوليات والحقوق، المساواة والسلطة ـ الفرد والأسرة ـ المواطن والدولة ـ الصراع والإنسان».

وبحسب المسيري، فإن هنتنغتون لا يستطيع تحقيق المقصد الأساسي من أطروحته الصدامية، إلا بعد تأكيد الطابع الاختلافي بين الحضارات، لذلك قام بتصنيف الحضارات وفق أسس معينة كالتاريخ واللغة والعرق والحضارة والتقاليد، بالإضافة إلى عنصر جديد ومهم يخدم اللحظة، وتستدعيه الاستراتيجية الجديدة ألا وهو الدين، وهذا التصنيف حسب المسيري يفتقد إلى الدقة والصّحة، إذ أنه «يورد عناصر متداخلة مثل التقاليد والتاريخ، باعتبارها عناصر مستقلة تمام الاستقلال، كما أنه يذكر العناصر بشكل رأسي، وكأنها جميعاً متساوية»، ولكنه من خلال أطروحته يعطي الدين مركزية سببية من أجل التأكيد على أن الصراعات المقبلة تكتسي لباس الدين، وتستدعيه في التعاون والتكتل، ولتوضيح ذلك يضيف المسيري قائلا: «ولكن يجب أن نذكر أنه يعطي مركزية سببية للدين، فكأن هناك صراعاً حضارياً في العالم هو في واقع الأمر صراع ديني».

الغرب مقابل العالم

على الرّغم من أن هنتنغتون يذكر العديد من الحضارات من أجل تأكيد التعددية، ومن أجل إعطاء انطباع «بأن ثمة تنوعاً حضارياً في العالم» فهو يذكر الحضارة الغربية الأرثوذكسية والبروتستانتية والكاثوليكية، كما يذكر الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية اللتين تسعيان لمنافسة الغرب، إلا أن المدّقق في أطروحته يجد أن هذه

التعددية التي يطرحها واهية، والتنوع الذي يظهره في حقيقة الأمر زائف، إذ أن العالم عنده ينقسم إلى قسمين: الغرب من جهة، وبقية العالم من جهة أخرى، في هذه النقطة بالذات يؤكد المسيري هشاشة رؤية تعددية الحضارات وزيفها عند هنتنغتون، معلقاً أن العالم الذي يصوّره تحكمه في حقيقة الأمر ثنائية صلبة «الغرب من ناحية وبقية العالم من ناحية أخرى». لافتاً النظر في الوقت ذاته إلى «أن العالم كله يتحرك في واقع الأمر نحو الغرب» كما بشّر بذلك فوكاياما في كتابه «نهاية التاريخ والرجل الأخير». على أن السؤال الذي يطرح هنا هو: ما المقصود بالغرب هنا؟ هل يتحدد بالجغرافيا أو بالنظام السياسي والاقتصادي أو بالبعد الديني والثقافي؟

ماهية الغرب

وفقاً للمسيري، فإن الغرب الذي يقصده هنتنغتون من خلال رؤيته الصدامية هو الحداثة، كما أنه يترادف «مع كلمات أخرى مثل السوق الحر والديمقراطية والفردية» نستشف ذلك عندما يقول هنتنغتون: «إن الحضارة الغربية حديثة وغربية» وبالتالي، فإن الحضارة الغربية في التحليل الأخير هي ما يطلبه كل الناس، ومنتهى أشواقهم وأحلامهم، لأنها في واقع الأمر تناسب حالتهم الطبيعية، وعليه، كما يقول المسيري «فالحضارة الغربية حالة طبيعية، صفة لصيقة بطبيعة الإنسان، ومن ينحرف عنها فهو إنسان غير طبيعي وشاذ، وهكذا، فإن هناك ترادفاً بين «الغربي/و»الحديث» وبين «الطبيعة/المادة» ومن ثمّ، فإن الحالة غير الطبيعية التي تقاوم الحالة الطبيعية يجب استئصالها وإبادتها، لأنها تعكّر صفو الحياة، وتدمّر حالة الطبيعة، وفي هذا خطر على النّاس الطبيعيين، وقيمهم السّامية.

ديانة الغرب

يمثّل الدين عند هنتنغتون أهمية كبيرة في بحثه، لذلك فهو لا يفوّت هذه الفرصة للتأكيد على أن كل حضارة تستند في حقيقة الأمر إلى رؤية وبعد ديني، والسؤال الذي يطرح في هذا الصدد: ما هي الرؤية الدينية التي تستند إليها الحضارة الغربية؟ إن القيم التي يرافع لأجلها الغرب، وفق هنتنغتون «هي الديمقراطية، والاقتصاد الحر، وفصل

الدين عن الدولة، والليبرالية، والدستورية، وحقوق الإنسان» وعلى هذا الأساس، فإن ديانة الغرب عند هنتنغتون، كما يخلص مفكرنا، هي العلمانية، أي «فصل الدين عن الدولة»، فالعلمانية عنده تمثل حاضر الحضارة الغربية، ومستقبلها الواعد، أمّا استحضاره لليهودية والمسيحية فهو لأجل إعطاء الغرب جذوراً ممتدة في أغوار التاريخ، أي أنهما يمثلان «ماضي الغرب، مجرد تراث» بحسب المسيري. وهكذا، فإن هنتنغتون يريد من خلال أطروحة «صدام الحضارات» تشكيل عالم يتخذ من قيم الغرب ديانة، لأنّها، ببساطة، تناسب الناس وحالتهم الطبيعية، ومن يقف ضدها فهو يعلن رده وعداءه لحالة الطبيعة (المادة)، وهنا، تظهر وفقا للمسيري، «ثنائية حادة واستقطاب متطرف في عالم هنتنغتون بين الأنا (الطبيعي/المادة) الغربي الحديث العلماني من جهة، والآخر (الديني الحضاري) من جهة أخرى». ذلك أن الغرب السّاعي للسيطرة والهيمنة يعمل بكل ما أوتي من قوة على محو هذه الثنائية، فينتفي بذلك صراع الحضارات، لأن حالة الطبيعة/المادة قد سادت وتسيّدت، ثنائية يضيف المسيري يجب «أن تزول، وهذا هو صراع الحضارات، أي صراع الحضارة الغربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى». وانطلاقاً مما سبق، يتّضح سبب خروج أطروحة صدام الحضارات إلى الوجود في تلك اللحظة الفارقة في حياة البشرية، إذ كان الغرب يعيش نصراً كبيراً على المعسكر الشيوعي، جعلت من أحد المفكرين يعلن «نهاية التاريخ»، وانتصار القيم الغربية، وتحقق الفردوس الأرضي، لتأتي هذه الأطروحة لتقول للغرب مهلا، الوقت ما زال مبكراً «وأن الطريق إلى النهاية الفردوسية الطبيعية ليس بهذه البساطة» يكتب المسيري. ولكن السؤال المطروح: لماذا هذه النظرة التشاؤمية؟

مشكلة التحصن بالهوية

لقد لاحظ هنتنغتون بأن النهاية الفردوسية التي يعلنها البعض ما زال لم يحن وقتها بعد، فهناك تغيرات حدثت، وقوى جديدة ظهرت في العالم، تمثل بحق خطراً على المشروع الغربي في الهيمنة والسيطرة، وعليه لا بد على الغرب أن يصبر قليلا، ويجهّز نفسه لمعارك مستقبلية مع دول لا تؤمن بتراث الحضارة الغربية (المسيحية واليهودية)، ومع

حضارات لا تتقاسم مع الغرب قيمه ومشروعه، فالواقع يؤكد هذا الخوف الغربي من المستقبل، يتجلى أكثر في خطابات الساسة، وفي كتابات المفكرين والصحافيين، إذ توجد دول لا تؤمن بنموذج الحضارة الغربية، ودول أخرى ترفض قانونها الطبيعي، ذلك ما أكّده المسيري عندما كتب عن الهواجس التي تؤرق الغرب من الدول التي «لا تؤمن لا بالتراث المسيحي ـ اليهودي، أي تراث الحضارة الغربية، ولا بالقانون الطبيعي، التحديث على الطريقة الغربية والعلمانية، وقد زادت هذه الدول عدداً وأصبحت الآن في القمة». واللافت للنظر أن هذه الدول تقاوم المشروع الغربي، وترفض الخضوع والاستسلام أمامه، برفع رايات المقاومة والدفاع عن الخصوصية والهوية، وفي هذا الصدد يضيف المسيري قائلا: «هذه الدول لا تحثُّ الخطى نحو النهاية الموعودة، والاستسلام للآخر لإزالة الثنائية» بل أسوأ من ذلك هو الحاصل (في نظر الغرب)، فهناك العديد من الدول تتراجع عن عملية التحديث والعلمنة، وتتحصّن بهويتها وثوابتها وقيمها.

صراع حضاري

تبدو الملاحظات التي يوردها عبد الوهاب المسيري في نقده لأطروحة هنتنغتون حول الصراع بين الحضارات موجهة أساساً إلى جذور الرؤية الغربية، الفلسفية والثقافية والحضارية، لذلك فهو يتوقف عند ظاهرة التشيؤ، وإزاحة المقدس، والرؤية الخاصة للكون والإله، وكذا النظرة الاختزالية للإنسان، كما يربط كل ذلك بالمشروع الغربي الذي يحاول تشكيل عالم مادي/طبيعي، مبني على أسس، كالديمقراطية وقيم السوق والفردية، ومن ثمّ، فهو يرفض فكرة صدام الحضارات، ويخلص في التحليل الأخير إلى أن العالم يعيش في صراع حضاري «بين منظومة قيمية غربية علمانية تدور في إطار المرجعية المادية، وتستند إلى فكرة القانون الطبيعي «المادي» بكل ما يتضمنه ذلك من إنهاء للتاريخ والإنسان والهوية، وبين كل من يقاوم ذلك ولا يوافق عليه، ويرى أن الإنسان ليس مجرد مادة». فهناك صراع بين عقيدتين، عقيدة تحترم إنسانية الإنسان، وتؤمن بقدرته على التجاوز، رافضة لكل الحتميات المادية والتكنولوجية، كالحضارة الإسلامية والكونفوشوسية (قرن هنتنغتون بينهما، لأن لهما رؤية متميزة للإنسان والإله

والكون)، في مقابل ذلك، توجد عقيدة تشيئ الإنسان، وتؤمن بالعقلانية التكنولوجية والحتميات المادية. ومن ثم، فإن استخدام هنتنغتون تعبير «صدام الحضارات» هو في واقع الحال تعبير لطيف، ولفظ مخفف لمشكلة أكبر وأزمة أعمق تواجه البشرية، لأن حقيقة الصراع في واقع الأمر، وفق النموذج التفسيري للمسيري، هي صراع حضاري بين منظومتين مختلفتين، ورؤيتين متناقضتين، رؤية تدافع عن إنسانية الإنسان، وأخرى ضده، إذ تختزله إلى مجرد سلعة[1]

[1] موقع: القدس العربي: عبد الوهاب المسيري وادعاءات هنتنغتون: صراع حضاري لا صراع حضارات.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الباب الثاني

نقض المذاهب الغربية المعاصرة

تمهيد: ميزان الإسلام للحكم على المذاهب والأفكار الحديثة

الفصل الأول: المادية الجدلية

الفصل الثاني: المادية التاريخية

الفصل الثالث: الوجودية

الفصل الرابع: نظريات التطور

الفصل الخامس: الإنسوية: نموذج أنسنة الوحي

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

تمهيد

ميزان الإسلام

للحكم على المذاهب والأفكار الحديثة

قد يخيل إلى القارئ أن ميزان الإسلام للأفكار الحديثة، إنما يتمثل في: قال الله، وقال رسول الله..

والحقيقة أن الإسلام يأبى على العقلاء إلا أن يزنوا حتى «قال الله وقال رسول الله» ذاتها، في ميزان آخر أسبق منه، لا شأن له بأي نحلة أو مذهب.

إذن، فالإسلام إنما يعتمد لقبول أي فكرة أو رفضها، ميزاناً حيادياً، يرتكز على نقطة حيادية، تسبق في البعد الزمني والاعتباري أي مذهب أو عقيدة أو سلوك. فما هو هذا الميزان؟

إنه العلم بمعناه المطلق الذي يعرّفون بقولهم: هو إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع بدليل. وهذا العلم لا يكون علماً بهذا المعنى الذي يعرفونه به، إلا إذا جاء خالياً من الشوائب، صافياً من أخلاط أسبقية أي رغبة أو عصبية أو هوى، لا يعتمد إلا على نبراس العقل والمنطق الخالصين من شوائب الأغيار أياً كانت. وهل أوتي الإنسان في دنياه هذه ميزاناً للتبصير بالأشياء والوصول إلى حقائقها غير ميزان العلم، الذي ينهض على أشرف دعامة يتمتع بها الإنسان وهي العقل..العقل الحاكم لا المحكوم، المسيِّر لا المسيَّر؟!

ولكن ما الدليل على أن هذا الميزان هو معتمد الإسلام، وأنه يأبى على الناس أن ينساقوا حتى لاتباع عقائد الإسلام ذاتها، إلا بعد أن توضع في هذا الميزان وتنال حكمه لها بالقبول والتأييد؟

الدليل على ذلك قوله تعالى: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً *} [الإسراء: ٣٦/١٧]. فأنت ترى أن هذا النص القرآني – وهو ينبوع الإسلام ومصدره – يحذّر الإنسان من أن يتبع في اعتقاده أو سلوكه ما لا علم له بحقيقته، ولا بيّنة له على صدقه. و(ما) هذه، أداة من أدوات العموم، كما هو معروف. فقد شملت إذن كل ما قد يُدعى إليه الإنسان، من الأفكار والمعتقدات، ويجده أمامه من مناهج الحياة والسلوك، بما في ذلك الإسلام نفسه، إذ هو واحد من المعتقدات والتصورات التي يُدعى إليها الإنسان!..

فالقرآن يقرر بوضوح أن على الإنسان ألاّ يُخضع ذاته لأي تبعية فكرية أو اعتقادية أياً كانت، إلا بعد أن يتأكد من توقيع الحقيقة العلمية عليها، وبعد أن يتأمل فيتأكد أنه ليس توقيعاً مزيفاً ملصقاً بها. وانطلاقاً من هذا الحكم فهو يرفض من الإنسان حتى اعتناق الإسلام نفسه، إلا إذا أقيم على أساس متين من هذه البينة العلمية الحرة.

وإذا أردنا أن نزيد الأمر عمقاً ووضوحاً بآن واحد، فلا بد أن نذكر القارئ الكريم بأن الإسلام في جوهره الكلي ليس أكثر من تخطيط للسبيل الأمثل إلى معرفة الحقيقة والتفاعل معها على الوجه السليم.

ولعلك تقول: أي حقيقة؟.. فحقائق الكون كثيرة ومتنوعة.

والجواب أن هذا الكون إنما ينطوي على حقيقة واحدة، وإنما المتعدد والمتنوع هو أجنحة هذه الحقيقة وزواياها. فالذي ينصرف إلى دراسة الأنواء والفلك، والذي يعكف على دراسة طبقات الأرض وخصائصها، والذي يتبع علوم الحياة الحيوانية، والذي يختار دراسة التاريخ الطبيعي، والذي يفضل عليه دراسة تاريخ الإنسان، والذي يتفرغ لدراسة علم النفس والفلسفة والأخلاق – كل هؤلاء إنما يتفرقون في جوانب شتى من جسم الحقيقة الكونية الواحدة!.. ولكنّ عِظم هذه الحقيقة بما لها من جوانب وجهات مترامية الأطراف، يخيل لكثير من الناس (بما فيهم كثير من العلماء والمثقفين) أنها حقائق علمية متعددة ومستقلة بعضها عن بعض. لذا يجيز كلٌّ منهم لنفسه ألا يُعنى بما انصرف إليه الآخرون، وأن يحصر فكره وهمّه في دنيا الحقيقة المستقلة التي تخيّلها!..

ومن هنا تأتي معلومات هؤلاء الناس عنها مبتورة، لا بل مضللة أيضاً، ثم إنها لا تروي لهم ظمأ، ولا تُشبع لهم تطلعاً، بل تزيدهم في شأنها حيرة واضطراباً؛ لأنهم كلما ازدادوا فيها عمقاً، فاجأتهم منها عروق وخيوط تتجاوز بهم دائرة بحثهم ونطاق دراستهم؛ وكلما تتبعوا منها شيئاً، أسلمتهم إلى نطاق أوسع وخيوط أكثر تشابكاً وتعقيداً.

ولعلك تعلم مما اطلعت عليه من تراجم أكثر من سمعت بهم من الفلاسفة والعلماء الذين سلكوا في دراساتهم الكونية مسلك التجزيئ لها، أنهم لم يهنؤوا بالمعارف التي تمتعوا بها بل قضى كل منهم نحبه، ولا تزال آمال المعرفة غصة في نفسه وأمنية في حياته!..

ولكن، أين هي تلك الرابية العجيبة التي يمكن أن يعلوها الإنسان، فيطلع منها على المنظور الكلي للحقيقة الكونية بجوانبها المتباعدة؟.. أم أين هي الأداة التي تجمع نثار هذه المكونات وتطوي جوانبها المترامية، ثم تضع منها نموذجاً كلياً أمام بصيرة الإنسان وفكره؟ أما إنه ليس مبالغة ولا مفاجأةً أن أقول لك:

ليس أمام الإنسان من أداة يسخرها لذلك، إلا الإسلام!..

ذلك لأن الإسلام ليس إلا تعريفاً للإنسان بقصة هذا الكون كله من حيث هو، وتبصيراً له بمنظوره الكلي الشامل، وتنبيهاً إلى أخلافه وأسراره الكامنة من ورائه.

وخير تعريف مقرب له أن نقول: إنه الخارطة الشاملة التي إذا بسطها الإنسان تحت عينيه، رأى المكونات التي تموج من حوله مجسّدة في حقيقتها الكلية الواحدة، ورأى الشرايين الموصلة بين جوانبها، والعروق الجامعة لوحدتها، والسرّ الجاثم من ورائها.

فجدير بمن امتلك هذه الخارطة، وتأملها ببصيرة حرة، أن يجد السبيل إلى دراسة ما شاء بعد ذلك من بقاع تلك الخارطة، والتعمق في أنحائها، دون أن يقع منها في أيّ حيرة أو اضطراب. وكيف يتيه في خطوط الخارطة وتعاريجها من قد درس قبل كل شيء جهاتها، ووقف على خطوط الطول والعرض فيها، وتصور منظورها الكلي في ذهنه؟

إذن فقد عرفت بأن الإسلام هو مدخل إلى المعرفة الكلية الأولى لقصة هذا الكون وحقيقته. وهيهات أن يسعد الإنسان بمعارفه الجزئية المختلفة أو يفيد منها الفائدة الحقيقية على مستوى المجتمع الإنساني، إلا إذا سلك إليها سبيل ذلك المدخل، واتخذ منه المنطلق والأساس.

فإذا كانت هذه هي حقيقة الإسلام، فمن البدهي أنه لا يمكن أن ينهض إلا على دعائم المنطق والعلم. ومن البدهي أيضاً أنه لا يقر بتبعية الإنسان له وتمسكه به، إلا إذا ساقته إلى ذلك القناعة العلمية المتبصّرة. إذ كيف يكون مدخلاً من المعرفة الكلية للمجموعة الكونية الشاملة المتجسدة في حقيقة واحدة، إلى دنيا المعارف الجزئية التي تتفرق في جنباتها مطامح الناس ورغائبهم، إذا كان هو نفسه غير قائم على دعائم المنطق الصافي والعلم السليم؟.

من أجل هذا كانت الخطوة الأولى التي يفتتح الإسلام حواره مع الإنسان على أساسها، هي تحكيم ميزان العلم.. العلم الذي يسمو فوق دنيا الذرائع والأهواء والعصبيات والأغراض.. العلم الذي يتمثل في إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع بدليل. وهو الميزان الذي عبّر عنه البيان الإلهي بقوله عز وجل: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً *} [الإسراء: ٣٦/١٧].

فإذا تساءلنا بعد هذا عن موقف الإسلام من مذاهب وأفكار حديثة، كالمادية الجدلية والتاريخية، وكالفلسفة الوجودية، والنظريات المختلفة عن الكون والحياة، كنظريات التطور ونحوها - كان جوابه {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً *} [الإسراء: ٣٦/١٧]..

ومعنى ذلك: سر مع الحقيقة العلمية أنى سارت، ولا تُسْلم يقينك إلا لما دلّ الميزان العلمي الحر على أنه حقيقة ثابتة، لا وهم وخيال.

أي فليس للإسلام حكم على شيء من تلك المذاهب والأفكار، إلا حكم العلم ذاته. فإن رفضها فلأن موازين العلم المجرد أظهرت بطلانها، ويستحيل أن يرفضها لغير ذلك. وإن قبلها فلأن موازين العلم أثبتت صحتها، ويستحيل أن يقبلها لسبب غير ذلك.

وكيف يقبلها أو يرفضها لأي سبب آخر، وهو لا يرضى أن يقيم الإنسان وجود الإسلام ذاته، (فضلاً عن المذاهب الأخرى) في فكره ويقينه إلا على دعائم العلم وبراهينه؟!.

إذن فهل تتصور أن نعالج شيئاً من هذه الأفكار الحديثة، في دراستنا لها، ومعرفة موقف الإسلام منها، بمنهج مرسوم من: قال الله.. وقال رسول الله..؟ بل هل تتصور أن يقبل منا الإسلام هذا، إن نحن فعلنا ذلك؟

نعم، قد يتحاور طرفان، ويتذاكران في مثل هذه القضايا، اعتماداً على أدلة من كتاب الله وسنة رسوله، دون أي زيادة عليهما، فيكون ذلك وحده مقنعاً لهما. ولكنّ ذلك لا يتحقق إلا حيث يكون كل منهما قد فرغ من دراسة الإسلام بميزان الدراية العلمية والمنطق الصافي، فانتهى إلى الإذعان له واليقين به، بناء على تلك الهداية العلمية. فهو يختصر الطريق بعد ذلك، كلما اعترضته مشكلة، أو عُرِض أمامه مذهب أو رأي. ويعود لمعرفة صحته وبطلانه إلى النظر في مدى تطابق ذلك المذهب مع الحقائق الإسلامية التي استيقنها، أو في مدى بعده عنها.

غير أننا عندما نطرح هذه الأفكار في ساحة أوسع مما يخص هذين المتحاورين، بل هي تتسع لمن لم يذعن بعد بأحقية الإسلام، أو لمن خضع له عن تبعية وتقليد ولكنه لم يقتنع به بعد عن دراية وبرهان؛ فإن الاستشهاد بكلام الله وسنة رسوله لا معنى له عندئذ، بل هو لا يعني أكثر من مصادرة على المطلوب.

وإنما المنهج العلمي الذي يفرض نفسه آنذاك، هو الرجوع إلى ذلك الميزان الحيادي الذي يرتكز على نقطة أسبق في البعد الزمني والاعتباري من سلطان أي مذهب أو عقيدة أو سلوك. ألا وهو ميزان العلم بمعناه المنطقي الدقيق.

* * *

والآن، بوسعنا أن نعرض أهم الأفكار والمذاهب الحديثة، واحداً إثر آخر على هذا الميزان، الذي لا يمكن أن يتجاهل قيمته وسلطانه أحد، إلا أن يكون قد فقد نعمة البصيرة والعقل.

وبوسعنا أن نعلن سلفاً عن استعدادنا للانخلاع عن أي مذهب أو رأي، والدينونة لأي مذهب أو رأي، طبق ما يقضي به هذا الميزان.

على أن بعض ما بين أيدينا من مباحث هذا المقرر سيكتفى بعرضه بقصد إلقاء الضوء عليه دون الخوض في نقده، اعتمادا على نباهة القارئ الفطن في اكتشاف مواطن النقد وملاحظتها.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الفصل الأول

المادية الجدلية

١ - الأساس الذي أقيمت عليه الفلسفة المادية: (جدلية هيگل)

إن الأساس الذي أقام عليه ماركس وأشياعه فلسفتهم المادية الحديثة، هو عبارة عن الفلسفة الجدلية التي طورها الفيلسوف الألماني هيگل (١٧٧٠ - ١٨٣١) عن مذاهب الفلسفة اليونانية القديمة[١]، وبعثها بعثاً جديداً. فكيف يمكن أن نلخّص فلسفته الجدلية هذه ونفهمها بيسر وتبسيط؟

إن المحور الذي تدور حوله فلسفة هيگل الجدلية - وسنشرح معنى كلمة جدلية فيما بعد - يتخلص فيما يلي:

يرى هيگل أن وجود الشيء على الصعيد الخارجي، إنما هو ثمرة الإبداع الفكري له. فالفكر يبدع الشيء صورة ومثالاً، ثم يدفعه إلى الصعيد الخارجي حقيقة مطابقة لذلك المثال. ونقول على وجه التقريب: كما أن الوجود الأصلي للشجرة كامن في نواتها، والوجود الأصلي للبناء كامن في خارطته، والوجود الأصلي للأنغام التي تنبعث من العزف على الآلات المشاهدة كامن في مدونة اللحن (النوتة) كذلك الوجود الأصلي لأي شيء من الموجودات التي نراها من حولنا، كامن في جذورها التي أشرقت قبل كل شيء مثالاً وتصوراً في ساحة الفكر.

إذن، فالفكر الكلي، هو مظهر تجلي الموجودات في مرحلتها المثالية الأولى. ثم تتجسد في وجودها الخارجي صورة مطابقة للأصل في مرحلتها الثانية. وإذا تأملت، علمت أن هذه الموجودات في مرحلتها الفكرية الأولى تكون متشابكة متآلفة، بحيث لا

[١] من أبرز أئمة هذا المذهب في تاريخ الفلسفة اليونانية هيرقليط (٦ ق م).

وجود لمعنى التناقض فيما بينها، حتى إذا برزت إلى ساحة الوجود الخارجي ظهرت حواجز التناقض والتضاد بين كثير منها.

يرى هيگل، بعد هذا، أن الفكر لا تنقطع علاقته بها عندما تتحول منفصلة عنه إلى عالم المحسوسات الخارجية، بل يظل الفكر يأخذها ويردّها في منهاج تطويري لا نهاية له.. يأخذها إليه مشروعاً للتحسين والتطوير، ثم يردها إلى الوجود الخارجي تجربة نافذة.. ثم لا يلبث أن يأخذها الفكر إليه ثانية ليضيف إليها تطويراً جديداً، ويعيدها إلى ساحة الوجود الخارجي في طور أكمل.. وهكذا دواليك.

وهنا يصور لنا هيگل كيفية التفاعل الذي يتم بين الشيء إذ يكون موجوداً في ساحة الفكر، ومظهره الذي يتخذ شكله المحسوس في الساحة الخارجية. إنه يستعمل لتصوير هذا التفاعل تعبير (الديالكتيك = الجدلية) وهو ليس أكثر من تعبير عن كيفية الأخذ والرد التطويريين ما بين الفكر الداخلي والموجودات الخارجية، وأصل الكلمة استعارة من الجدل، الذي يتم بين طرفين متجادلين، فإن أحدهما يطرح رأيه فيتلقف الثاني قوله ويكشف له من لوازمه ومقتضياته الباطلة ما يدلّ على بطلانه.. ولكن الأول لا يعدم أن يجد في حديث هذا الثاني ما يدعم قوله من حيث أراد إبطاله.. وهكذا..

فيصور لنا هيگل تنامي الشيء من طور إلى طور بالشكل التالي:

يبدأ الشيء أطروحة مجردة تنشأ في أعماق الفكر (مشروعاً) والمقصود هنا الفكر المطلق الكلي، وربما فسره في بعض الأحيان بالتدبير الإلهي. وهذا الذي نسميه نحن مشروعاً، يسميه هو (أطروحة). ثم يتحول هذا الشيء ليظهر في ساحة الوجود الخارجي ماثلاً أمام الأبصار ماهيةً، وهو يسميه في طور هذا الوجود الخارجي الثاني (طباقاً) أو (نفياً). ولا ريب أن هذا الشيء في طور وجوده الخارجي هذا يتشخص ويستبين حدوده الخارجية بوساطة النقائض التي تنعكس عنه. ثم ترتد هذه الماهية الخارجية للشيء إلى الفكر ثانية حيث تستقر صورته في الذهن، وعندئذ يسمى مفهوماً، فيعمل الفكر فيه أسباب التطوير والتغيير ويسمي هيگل هذا الشيء في طوره الثالث (تركيباً) أو (نفي النفي).

فتلك هي أطوار الحركة الجدلية أو التناقضية من الفكر (الوجود المطلق) إلى الطبيعة، ثم من الطبيعة إلى الفكر. أطوار ثلاثة:

الأطروحة: نعني بها الشيء بعد ولادته مشروعاً في دنيا الفكر.

الطباق: نعني به تحول هذا المشروع الذهني إلى ماهية ماثلة في الصعيد الخارجي.

التركيب: نعني به انعكاس صورته مرتدّة إلى الفكر، وتسلط الفكر عليه لتطويره. وإعادته إلى ساحة الوجود الخارجي في طور أفضل.

ثم إن التركيب يصبح مشروعاً جديداً أي (أطروحة) من جديد، لينعكس إلى الصعيد الخارجي طباقاً ثم ليرتد إلى منبع الفكر (الوجود المطلق) تركيباً ثانياً، ثم لا يلبث هذا التركيب الثاني أن يصبح مشروعاً جديداً.. وهكذا دواليك.

إذن، فالجدلية، أو الديالكتيك تعبير عن التفاعل بين الشيء وذاته، على نحو يدفعه إلى التطوير والعودة إلى ذاته بشكل أرقى، على طريقة السلم اللولبي الذي تتراكب أدواره الصاعدة على ذاته أي على محوره.

والمهم في فلسفة هيگل هذه أنه يرى أن (الفكر الكلي) = الوجود المطلق، هو المصدر الأول للوجود، وأشياء المادة انعكاس عنه. أي إن الأشياء تدور في حركتها التطورية على محور الوجود المطلق الذي مكانه الفكر الكلي.

ويبني هيگل على ملاحظته الفلسفية هذه، أن ما يراه الإنسان من مظاهر التناقض والتشاكس بين كثير من الأشياء، إن هي إلا حواجز تجلت من جراء انتقالها من صعيد الفكر إلى الوجود الخارجي المحسوس، وبإمكان الإنسان أن يتخلص من تناقضات الأشياء، وآثار ذلك على المجتمع الإنساني، إذا أعادها إلى وجودها المطلق، حيث ساحة الفكر الكلي، فسيجد أن التآلف والتشابك حلاّ محلّ التناقض والتشاكس، وبالتالي أن السلام والتفاهم حلاّ مكان العنف والخصام.

بقي أن تعلم أن (الفكر) في فلسفة هيگل ليس عبارة عن الأفكار الجزئية المتناثرة في رؤوس الناس، وإنما المقصود به ما يمكن أن نعبر عنه بالتدبير الكلي للكون، فالكون في فلسفة هيگل طرفان: فكر كلّي مدبر، ومصنوعات أو مخلوقات كونية متناثرة. أولهما

مصدر للثاني، وثانيهما متفرع عن الأول، وبينهما تفاعل جدليّ كما قد شرحناه. والفكر الكلي المدبر في فلسفته تعبير من وجهة نظره عن الله عز وجل، بالطريقة التي يفهمه بها. فهو إذن من المؤمنين بالله، طبقاً لتصوره الفلسفي. وهو من أئمة الفلسفة المثالية.

* * *

فهذا هو الأساس الذي أقامت الماركسية عليه فلسفتها، فلقد عثرت فيه على أفضل صياغة بل كسوة، يمكن أن تكسو بها مجموعة تصوراتها وآرائها، ولكن بعد أن عمد أئمة هذه الفلسفة إلى التحوير في ذلك الأساس والتعديل منه بحيث يأتي متساوقاً مع التصورات المادية المطلوبة.

فما هو الخط العريض الهام الذي سارت فيه عمليات التطوير الجزئية؟

إليك خلاصة ذلك في السطور التالية:

إذا كانت الأشياء في صيرورتها وتطورها الخارجي انعكاساً وأثراً لما يجري في الفكر عند هيگل، فإن ما يجري في الفكر ليس إلا انعكاساً لصيرورة الأشياء وتطورها في الخارج عند ماركس ورفاقه. أي إن الفكر والروح أصل عند هيگل وأشياء المادة من ثمراتهما، بينما المادة هي الأصل عند الماركسية، والفكر والروح من ثمراتها.

ثم إنه لا يوجد عند الماركسيين فكر كلي مطلق، كما هو الأمر في نظر هيگل. وإنما ثمة أفكار جزئية هي تلك التي يتمتع بها آحاد الناس، وهي عندهم من معطيات المادة وثمراتها.

إذن لم يكن هذا التطوير الذي أقدم عليه ماركس ورفاقه، لفلسفة هيگل، أكثر من أنهم عمدوا إليها فعكسوا فيها السير والترتيب. وعن هذا المعنى يعبر الماركسيون في اعتزاز عندما يقولون:

إن هيگل وضع الديالكتيك، ولكن على رأسه، فجاءت الماركسية وأقامته منتصباً على قدميه!.

ولكن أيهما الذي أقام هذه الفلسفة – حقاً – على قدميها، وأيهما الذي نكّسها على رأسها؟

هذا ما يستقل بالإجابة عنه المنطق العلمي وحده.

ثم إن الذين تطورت الجدلية الهيگلية على أيديهم هم ثلاثة رجال، يعدّون أبطال الفلسفة المادية الحديثة وبناة أساسها الاعتقادي. أولهم كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ثانيهم فردريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) وثالثهم فلادمير إيليتش لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) غير أن دور هذا الثالث يتمثل في العمل التطويري أكثر من الاشتراك في الوضع والبناء الأساسي.

* * *

٢ - التعريف بأصول الفلسفة المادية الماركسية وقوانينها

كان أقطاب النظرة المادية الماركسية يبحثون عن صياغة فلسفية مرضية، للتعبير بها عن كيفية نشأة هذه المكونات بدون مكون، وكيفية تطورها وانتظامها بشكل ذاتي دون تدبير منظم. فعثروا في (جدلية) هيگل التي صور بها علاقة التفاعل بين الفكر الكلي والموجودات الخارجية، على خير صياغة فلسفية، يمكن أن يستعملوها ليعبروا بها تعبيراً فلسفياً عن آرائهم وتصوراتهم المادية، بعد أن حذفوا منها دور الفكر وما سماه هيگل بالوجود المطلق.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نتصور الفلسفة الماركسية قائمة على الأصول والقوانين التالية:

أولاً - يرى الماركسيون أنّ جدل الأطروحة وطباقها وتركيبها، لا يتم بين الفكر والمادة، كما يقرر هيگل، بل يتم ضمن المادة ذاتها بدءاً من أدق جزيئاتها إلى أشيائها المتباينة، دون أي عامل خارجي من فكر أو غيره. فذلك هو سر تطور الكون والموجودات المختلفة التي لا تعدو أن تكون من جنس المادة أو من ثمراتها، وهو تطور مستمر يسير باتجاه دائري؛ أي يرتدّ على نفسه، ولكن لا على معنى أنه تكرير لحركة دائرية ضمن مستوى لا يتبدل، بل هو سير لولبي يكرر الدائرة ذاتها كل مرة، ولكن على صعيد أعلى من سابقه.

ولأضع أمامك مثلاً مبسطاً يصور لك هذا التطور الجدلي، كما يصوره أرباب المادية الجدلية:

إن انبثاق حبة الحنطة في الأرض عن عوامل داخلية تدفع إلى الإنبات، هو ما يعنونه بالأطروحة فإذا انعكس عن تلك العوامل النباتُ الأخضر المتصاعد، فهو الطباق أو (النفي الأول)، ثم إذا عاد النبات سنبلاً متراكباً من الحنطة فذلك هو التركيب، أو (نفي النفي)؛ أي إنه تركيب الأطروحة مع النتيجة التي جاءت متوافقة معها. ثم إن حبات تلك السنبلة ما تلبث هي الأخرى أن يتحول كل منها إلى أطروحة من جديد.. وهكذا دواليك.

وإليك مثالاً آخر: إنه صراع الخلايا في جسم الإنسان، أو الحيوان. فالخلية الواحدة تنبثق من داخلها عوامل تفتّتها وفنائها بعد حين. هذه العوامل هي الأطروحة وهذه العوامل إذ تظهر آثارها ونتائجها هي الطباق أو النفي الأول. فإذا انبثقت من ذلك التفتت والفناء الخلية الجديدة التي تظهر لتخلف الأولى فذلك هو التركيب.

وهكذا كل أجزاء المادة تجدد نفسها بالتفاعل مع عوامل اضمحلالها وفنائها، عن طريق هذه الإيقاعات الثلاثة التي تتكون من مجموعها دائرة تحسينية واحدة، تتخذ مكانها فوق الدائرة التي تكونت من قبلها، وهكذا.

فقد تجلى لك من بيان هذا الأصل للمادية الماركسية، جوهر الفرق بينها وبين جدلية هيگل، فنظرية هيگل لا تستبطن إلحاداً، كما قد رأيت. أما الجدلية الماركسية، فإنها تنهض على تأليه المادة وحدها. فهي تنكر وجود الخالق عز وجل، وتكفي نفسها مشكلة أعظم برهانين على وجوده ألا وهما الروح والفكر، عندما تقرر أن كلاً من الروح والفكر أثر من آثار التطور الجدلي للمادة.

يقول ماركس: «الدين زفرة الكائن المثقل بالألم، وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، إنه أفيون الشعوب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى، لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع»[1].

---

[1] كارل ماركس للعيتاني: ١٦، وانظر الدفاتر الفلسفية: ٥٣/٢، ٥٧.

ثانياً – يرسم دعاة الفلسفة المادية الماركسية للجدلية المادية منهاجاً ذا قوانين نلخصها لك فيما يلي:

١ – قانون تحول الكم إلى كيف وإليك معنى هذا الكلام

من المعلوم أن الشيء – أي شيء كان – يتكون من الجوهر والظواهر، فالجوهر هو ذات الشيء أي ما يكون به الشيء هو، وأما الظواهر فتجلياته وخصائصه الواضحة وهي تعد كالكسوة للجوهر.

فهذه الظواهر أو الخصائص لابدّ أن تخضع لأحد مفهومين: مفهوم الكم، أو مفهوم الكيف.

فمفهوم أو مقولة (الكم) هو ما يحدده العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن، ويجدر بك هنا أن تعلم أن ما يعبر عنه بالكم ينقسم إلى ما يسمى بالكم المتصل وما يسمى بالكم المنفصل. فالكم المتصل تعبير عما يحدده الحجم أو القياس، من المتراكمات والأحجام التي تعدّ – زادت أو نقصت – شيئاً واحداً. والكم المنفصل تعبير عما يحدده العدد، مما تؤثر الزيادة الطارئة عليه أو النقص منه في عدده.

وأما مقولة (الكيف) فهي السمات والخصائص الجوهرية للشيء، المتجاوزة لضوابط الحجم والوزن والعدد والقياس. كالليونة والصلابة والبرودة والحرارة.. إلخ.

فالمادية الجدلية تقرر أن التغيرات الطارئة على كمية الشيء تؤثر أخيراً في تغيير كيفيته. فالحجارة التي تتراكم – مثلاً – في مجرى النهر، تتحول عند حد معين من تطورها الكمي إلى كيفية جديدة لم تكن من قبل. إذ إنك تنظر فترى ركام الحجارة وقد أصبح سداً، كذلك الماء الذي تشتد سخونته شيئاً فشيئاً، تطرأ عليه تغيرات تتعلق بالكم، إذ ترتفع درجة حرارته من ٥٠ إلى ٦٠ إلى ٧٠ درجة وهكذا.. ولكنه ما إن يتجاوز المئة حتى يتحول من جراء ذلك إلى بخار؛ أي إلى كيفية جديدة[١].

---

[١] هذا المثل الثاني مما يورده أئمة الفلسفة المادية في بيان هذا القانون. ولنا عليه تعقيب سنذكره إن شاء الله في حينه.

ولا يتم هذا التغيير الكيفي، بنظرهم، بشكل متدرج، بل يتم ذلك فجأة وبقفزة، كل على حسبه. ولا تكون القفزة تراجعاً إلى الوراء بل تكون دائماً صعوداً إلى الأفضل والأتم.

٢ - قانون وحدة الأضداد وصراعها، وإليك معنى هذا القانون أيضاً

لقد علمنا أن كل شيء يتطور، ولكن ما هو العامل الأساسي لهذا التطور؟ يجيب الماديون عن هذا السؤال، بأن مصدر التطور في كل شيء إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد، بل ضمن الوحدة الصغيرة المجتزأة من الشيء. والعامل المباشر للتطور، هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد، ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت. فهي تتجاوز بفضل هذا الصراع كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى جديدة، وهكذا دواليك.. إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع.

وتطيل الفلسفة الماركسية البحث في إثبات أن كل شيء في العالم المادي يحتوي على تناقضات داخلية ضمن الشيء الواحد ذاته، مهما ضؤل وصغر.

٣ - قانون نفي النفي

وقد علمت أن نفي النفي، يعني عندهم الركن الثالث من الدائرة الجدلية ذات الإيقاعات الثلاثة التي سبق ذكرها، ويعبرون عنها أيضاً بـ (التركيب). فهذا الركن الثالث يمتاز عندهم بأحكام هي على وجه التحديد:

أ- الاستمرار الذي لا توقف له. فهو دستور التطور الدائم، ورمز الجدة الناسخة لكل قديم، فما من كيفية، إلا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل، عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة.

ب- ليس معنى نسخ القديم القضاء على عناصره بالكلية، بما فيه من صالح وغيره، بل هو نسخ من شأنه الاحتفاظ بأفضل خصائص القديم، وإضافة خصائص جديدة عليه لم تكن، لذا فإن (نفي النفي) الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء[1].

---

[1] موجز المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وياخوت: ١٠٦.

جـ- لا تسير عملية نفي النفي سيراً مستقيماً مطرداً؛ أي بدفع ميكانيكي، بل بشكل دائري بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى، ولكن بشكل أغنى وأفضل.

وترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته، على حدّ تعبيرهم.

ثالثاً - لهذه القوانين الديالكتيكية مستلزمات ونتائج شتى، تتمسك بها الماركسية بصلابة وترى أنها من أبرز آثار المادية الجدلية ومن أهم مكتسباتها. ولنعدد لك أهم هذه المستلزمات:

١- النظر إلى المادة على أنها أساس الوجود وينبوع الحقائق.

٢- ملازمة المادة للحركة، وإن بدت أنها ساكنة هادئة، بل إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العلمي إلا ثمرة الحركة.

٣- سرمدية العالم ووحدته، فالمادة في تصور أصحاب هذه الفلسفة قديمة أزلية. وهي منذ فجر وجودها الذي لا أول له في تصورهم تتحرك وتتطور بموجب قانون التفاعل الجدلي الذي سبق بيانه. وكما أنها سرمدية الذات فهي ستكون أبدية الذات أيضاً فيما يتوهمون. وما الزمان والمكان إلا الشكلان الأساسيان لكل الوجود[١].

٤- الوعي والفكر وظيفة لمادة عضوية عالية التنظيم هي الدماغ. يقول إنجلز: «ليست المادة إنتاجاً للعقل، بل العقل نفسه ليس إلا النتاج الأعلى للمادة»[٢].

٥- بين السبب والمسبب تفاعل مستمر. أي فالسبب يحل محل المسبب، كما أن المسبب يحل أيضاً محل السبب، فالمادة مثلاً سبب في ظهور الوعي، إلا أن الوعي بدوره يؤثر في المادة ويساهم في تطويرها وإيجاد سبل الاستفادة منها، فبين السبب والمسبب إذن علاقة جدلية مستمرة.

---

[١] الدفاتر الفلسفية للينين: ١/٧٧.

[٢] فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية لإنجلز، وانظر القضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ١١.

تلك هي أهم المستلزمات التي تثمرها الفلسفة الماركسية، وهي المكاسب الحقيقية لأربابها، بل هي الهدف المرسوم من وضع تلك الفلسفة.

* * *

٣ - النقد العلمي لأصول هذه الفلسفة وقوانينها

لن نهدف من هذا النقد، إلى الحديث عن القيمة العلمية لفلسفة (الجدلية = الديالكتيك) خلال أطوارها المختلفة، ذلك لأنها بدءاً من عهد هيرقليط إلى أن استقرت بطورها المثالي عند هيگل، قد تحولت إلى مجرد متكأ أقيمت عليه الفلسفة المادية الماركسية، التي أخذت تشغل بال كثير من السطحيين أو من دعاة المصالح والأغراض.

إذن فسيتناول حديثنا الفلسفة الماركسية بأصولها ومستلزماتها التي نقلناها بدقة وأمانة، وليس أمامنا إلا ميزان واحد وضعه الإسلام بأصليه - الكتاب والسنة - أمامنا، هو ميزان المنطق العلمي وبراهينه الراسخة طبقاً للمنهج المرسوم الذي يتعامل به العلماء على اختلاف مللهم ونحلهم. فإلى أي نهاية أوصلنا هذا الميزان وصلنا، وإلى أي الاتجاهات دعانا أن نتجه اتجهنا.

أولاً: مسألة تحول الكم إلى كيف

لقد ذكرنا قبل قليل الفرق بين مقولتي الكم والكيف، والفرق بين الكم المتصل والمنفصل. واعتماداً على هذا الذي أوضحناه نقول لك:

أما الكم المنفصل فلا ريب أنه لا يبدع - عن طريق الزيادة والنقصان - أي كيفية جديدة. إن أي كيفية ذات قيمة لا يمكن أن تنبثق من إضافة عشرة أحجار مثلاً على مئة حجر متناثرة في مكان ما. وظهور مزيد من النجوم للعين في صفحة السماء لا يخلق أي كيفية جديدة ذات أهمية ما.

ونقول: «كيفية ذات أهمية» احترازاً عن الكيفيات الميتة التي لا أهمية لها. فمن المعروف أن كلاً من الزوجية والفردية كيفية تنبثق من الزيادة الطارئة على الكم المنفصل، ولكن ما قيمة هذه الكيفية؟.. إنها كيفية ميتة لا قيمة لها مما قد يطمح إليه الماركسيون.

نعم إذا تدخل الوعي الإنساني، فبإمكانه أن يستغل تزايد الكم المنفصل، لاستخراج كيفية ذات أهمية منه، كما إذا زاد عدد المستضعفين، فإن الفرصة تغدو سانحة لهم، إذا حكّموا الوعي، كي يستفيدوا من تزايدهم فيوحدوا قواهم ويتحرروا مما هم فيه، وبذلك ينتقلون إلى كيفية جديدة، وكما إذا زاد المال أو تزايدت القيمة المتبادلة بين الملاك، فإنّ في استطاعتهم إذا شاؤوا أن يجعلوا من القيمة الفائضة رأس مال تجاري.

غير أن من الواضح جداً أن الكيفية إنما انبثقت هنا من تلاعب الوعي بهذه الأعداد، وتحركها في خدمة الغاية الماثلة في الذهن.

وأما الكم المتصل، فلا ريب أن الكيفية من عوارضه الملازمة. وهو شيء يقرره المنطق، ويعرفه الفلاسفة جميعاً؛ ذلك لأن أي تزايد أو نقص فيه يسري تأثيره على جميع أجزائه فتتحقق من ذلك كيفية جديدة.

غير أن هذه الكيفية، قد تنتهي أخيراً بقفزة يتحول الشيء بموجبها من نوع إلى نوع، وقد لا تنتهي بأي قفزة، ثم قد تكون (إذا وجدت) قفزة نحو الأكمل، وقد تكون نحو التراجع والنقصان، وذلك حسب العوامل الداخلية والخارجية الكثيرة المختلفة.

إن تزايد قطرات المطر في مسيل واحد يشكل كمّاً متصلاً، وقد يتكون من ذلك نهر متدفق أو سيل جارف، وقد لا تتكون منه إلا كيفيات ميتة. والحجارة المتراكمة فوق بعضها في مجرى النهر، قد تشكّل سدّاً، وقد لا تشكل.

إذن، فالقول بأن الكم يتحول إلى كيف، صحيح إذا كان كمّاً متصلاً، والقول بأن الكيفيات المتدرجة تنتهي بقفزة، صحيح في بعض الأحيان حسب العوامل المختلفة، ولكن الأمر ليس أكثر من نتائج كلية لتجمع أسباب جزئية.

والخلاصة أن حدوث ما يسميه أئمة المادية الماركسية بالقفزة، ليس أمراً حتمياً من ناحية، وليس من الحتم أن تتجه القفزة (إن حصلت) إلى الجانب الأفضل من ناحية ثانية.

فأولاً: إذا لم يظهر عامل خارجي من شأنه أن يحدث خللاً في تفاعل الأسباب مع المسببات، لن تتحقق القفزة بل تظل الأمور سائرة بتدرج ورتابة. ولكن إذا حدث عامل طارئ فإن القفزة حينئذ قد تظهر؛ فالجسم الإنساني مثلاً لن تدفع به كمية الأسعار

الحرارية التي تدخل جوفه عن طريق الغذاء، إلى أي كيفية ذات قفزة، ما دامت تلك الكمية متناسبة مع ما ينفقه الجسم بالحركة والعمل من الطاقة، بل تظل الكيفيات التي يتنقل فيها الجسم كيفيات متدرجة هادئة.

ولكن إذا اختل التناسق بين ما ينفقه الجسم وما يقبل إليه من تلك الأسعار الحرارية بشكل كبير وملحوظ. فإن عاملاً جديداً قد تدخل، بالإضافة إلى مسألة الكم. ولا بد أن تتولد منه (حسب قواعد العلم) نتيجة من نوع جديد، هي الموت، وهي القفزة في هذه الحال.

وثانياً، ليس حتماً أن تتجه هذه القفزة حيثما وجدت إلى الأعلى أي إلى الأتم والأفضل كما يتصور الماديون، حسب مقتضيات التطور الجدلي المزعوم، بل الأمر في ذلك مرتبط بطبيعة السبب والدافع الذي أشرنا إليه. فربما جاءت القفزة إلى الأمام وربما جاءت إلى الخلف، فإن الموت في المثال السابق قفزة، ولكنها قفزة إلى الوراء.

وأخيراً، فإن دعاة المادية الماركسية يعتزون للاستشهاد على صدق هذه المقولة، بمثال يكثرون من عرضه وترديده، وهو قولهم بأن الماء عندما تتصاعد حرارته، تطرأ عليه تغيرات متعلقة بالكم، حتى إذا ارتفعت الحرارة إلى ١٠٠ بدأ الماء يتحول في قفزة إلى بخار، فتلك هي الكيفية الطارئة التي ظهرت نتيجة تراكم الكم.

إنك إذا تأملت قليلاً علمت أن هذا المثال لا علاقة له بتزايد الكم، إطلاقاً، فارتفاع حرارة الماء كيفية متدرجة، وليست كمية متزايدة بحال من الأحوال. فهو من مقولة الكيف لا من مقولة الكم، كما هو واضح. أما قولنا إن حرارة الماء ارتفعت إلى ٥٠ درجة ثم ٦٠ درجة.. وهكذا. فليس ذلك أكثر من تسمية اعتبارية لرصد التطور في حالةٍ، أي كيفية يمرّ بها الماء، وهي الحرارة. وليس مجموعة كموم متراكمة تجسّدها مجموعة الدرجات (الاعتبارية) لحرارة الماء. فالمثال لا علاقة له بمقولة الكم إطلاقاً وإقحامه مثالاً للقفزة المزعومة مغالطة واضحة.

ثانياً – مسألة وحدة الأضداد وصراعها

وهـذا الأصـل الثـاني، يعـدّ عنـد المـاديين الماركسـيين أهـم أصـول الماديـة الجدليـة وأخطرهـا. إذ إنـه يعـدّ المحـرك الأول في بنيـة المـادة، والباعـث الأول لإخضـاعها لقـوانين الحركة الجدلية.

وقد عرفت أن مبنى هذا الأصل عندهم، هو دعـوى أن التضـاد موجـود وقـائم في وحدة ذاتية، بل ضمن أجزاء المادة مهما صغرت.

ولكي نكشف عن مدى بعد هذه الدعوى عن أوضح القواعـد المنطقيـة والبـدهيات الفلسفية، نبدأ فنبين أنواع العلاقة التي يتصورها العقل بين شيئين، لكي نعلـم مـن خـلال ذلـك حقيقـة المعـنى العلمـي للتضـاد. ونقـول بالمناسـبة: إن ممـا يؤسـف لـه أن أكثـر الـذين يقومون ويقعدون بالحديث عن الفلسفة المادية، يجهلون هذه البديهيـة الـتي سـنذكرها الآن جهلاً مطبقاً، على الرغم من تبجح كثير منهم بالألفاظ الفلسفية الضخمة!..

إن كل متعدد (ونفـرض أنهمـا اثنـان) إمـا أن يشـتركا في تمـام ماهيـة واحـدة، فهمـا متماثلان، وإما ألاّ يشتركا في تمام الماهية فهما متخالفان[1].

وحديثنا هنا إنما يتعلق بالمتخالفين. فهذان المتخالفان تتفاوت نسبة التخالف بينـهما، ولذا تتنوع العلاقة بينهما إلى الأنواع التالية:

١- إما أن يشتركا في بعض من أجزاء ماهيـة كـل منـهما، دون الآخـر، فيسـميان: متفاوتين كاللونين الأحمر والأزهر. بينهما قاسم مشترك في الماهية.

٢- وإما ألاّ يشتركا في أي من أجزاء الماهية، فإن كان عدم الاشتراك هذا مشروطاً في حالة إضافة كل منهما إلى الآخر فهما (متضايفان) والعلاقة التي بينهما هـي التضـايف. كالأبوة والبنوة، فليس بينهما أي اشتراك في الماهية إذا لاحظت نسبة الابن إلى أبيه والأب إلى ابنه. ولكن إذا أهملت هذه النسبة، فإنهما قد يشـتركان كـلٌّ في ماهيـة الآخـر. فيكـون الأب ابناً بقطع النظر عن ابنه، ويكون الابن أباً، مع قطع النظر عن نسبته إلى أبيه.

---

[1] ماهية الشيء، الحقيقة الجوهرية التي فيه، والتي تكتسب بموجبها حق تسميتها بالاسم الذي يطلق عليه.

٣- وأما إن كان عدم الاشتراك هذا غير مشروط بذلك؛ أي فلا اشتراك بينهما في الماهية مطلقاً، فيسميان (متضادين) والعلاقة بينهما هي التضاد. بشرط أن يكونا قابلين للارتفاع والفقد معاً، كالسواد والبياض، إذ ليس بين هذين اللونين أي قاسم مشترك في الماهية، ويمكن أن يرتفعا معاً ويحلّ محلّهما لون ثالث.

٤- وأما إن كانا مع عدم اشتراكهما في أي قاسم مشترك من أجزاء الماهية، لا يمكن أن يرتفعا معاً، فهما متناقضان. والعلاقة التي بينهما تسمى (تناقضاً) كالحركة والسكون، والليل والنهار، والوجود والعدم، فإن كل متقابلين من هذه الأمثلة غير قابلين للاجتماع، كما أنهما غير قابلين للارتفاع معاً[1].

نعود فنقول، بناء على هذا البيان الذي يجب ألاّ يغيب عن فكر أي باحث في العلوم العقلية: إن الضدين، إذن، هما كل صفتين أو ذاتين لا يشتركان في أي جزء من أجزاء ماهية واحدة، بقطع النظر عن إضافة كل منهما إلى الآخر أو عدم إضافته. بحيث يكون وجود كل منهما سلباً أو نفياً للثاني.

ومن أحكام الضدين أنهما لا يمكن أن يجتمعا تحت ظلٍّ من وحدة الموضوع والمحمول، والزمان والمكان وقيود الصفة. ويعبّر عن ذلك كله بوحدة النسبة.

أي فالسواد القاتم (أي الكامل الماهية) والبياض الناصع (أي الكامل الماهية) لا يمكن أن يلتقيا في ذات واحدة، في لحظة واحدة، في حيز مكاني واحد، ضمن قيود واعتبارات واحدة. فلو فرض أن التقيا في الظاهر، ودلّ على ذلك حسٌّ أو نحوه، فهو إما أن يكون التقاء وهمياً؛ أي منفكاً عن الانضباط بالوحدات التي ذكرناها، بأن يكون التقاء في زمانين أو مكانين متجاورين مهما بلغا من الدقة، أو ضمن موضوعين أو محمولين مختلفين، أو مع ملاحظة قيود مختلفة، أو يكون ذلك دليلاً على أنهما ليسا في الحقيقة متضادين، كما يتصور، بل متعاندين أو متضايفين مثلاً، وكثيراً ما يقع اللبس بينهما.

وحصيلة القول أنه إذا قام التضاد الحقيقي بين شيئين، فإن عدم إمكان اجتماعهما في ظل الوحدات التي ذكرناها قرار بدهي ضروري لا مجال للريبة فيه.

---

[1] انظر المواقف وشرحه للعضد الإيجي: ١/٢٦٦.

فإذا تفهمت هذا جيداً، فإنا نقرر بأن الكون الذي نعيش فيه، مسرح ولا ريب، لشتى صنوف الأضداد والمتناقضات، ولكنها منبسطة فيه على أبعاد زمنية ومكانية وموضوعية شتى. كما نقرر بأن هذه الأضداد والمتناقضات (وهي منبسطة على هذه المساحات) قد يؤثر البعض منها في بعض، فينقدح مما بينها ردود الفعل، وتسري عوامل التأثير بين الأشياء المختلفة، والمترابطة، مما يدفع بها إلى التغير والتطور. فنحن نرى كيف يتأثر الساكن بالمتحرك، والظلام بالضياء، والبرودة بالحرارة، والسالب بالموجب، والانفجار بالضغط.. وهلم جراً.

وهذا شيء معروف، لا يسع أحداً من العقلاء إنكاره، ولا حاجة للتنبيه له إلى اكتشاف سرّ غامض أو استحداث فلسفة حديثة.

وإذا أريد بصراع الأضداد هذا المعنى الماثل أمامنا، فهو أمر مسلّم به، وهي حقيقة معروفة كما قلنا.

ولكن أئمة المادية الجدلية يصرون على أن أصغر جزيئات المادة، في أضيق وحدات الزمان، ملتقى لتراكم الأضداد، وذلك هو المقصود بكلمة (وحدة الأضداد). ويقول لينين: «الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه»[1] فهل يصدق الواقع ذلك؟

قبل أن نكشف عن بطلان هذا الكلام، نصغي إلى المثال الذي يعتز به الماديون ويعدونه أقوى دليل عملي على أن التضاد والتناقض يلتقيان في جوهر شيء واحد، في ميقات زمني واحد.

يقول إنجلز: «صحيح أنا لا نصادف أي تناقضات في الأشياء ما دمنا نأخذها بعين الاعتبار في وقت الراحة.. وإننا لنجد هنا بعض الصفات التي هي مشتركة جزئياً ومتفاوتة جزئياً، وربما متناقضة، لكنها تكون في هذه الحال الأخيرة موزعة بين أشياء متعددة، وبالتالي فهي لا تنطوي بحد ذاتها على تناقض.. بيد أن الوضعية تختلف تماماً حالما نأخذ الأشياء بعين الاعتبار في حركتها، في تبدّلها، في حياتها، في فعلها المتبادل مع بعضها

---

[1] الدفاتر الفلسفية: ١٣/٢.

بعضاً، عندئذ تنخرط حالاً، في التناقضات. وإن الحركة نفسها هي تناقض. ذلك لأن تغيير المكان الميكانيكي البسيط، لا يمكن هو نفسه أن يتحقق، إلا لأن الجسم الواحد هو في موضع واحد، وفي موضع آخر في نفس البرهة من الزمان، لأنه في نفس الموضع الواحد من دون أن يكون فيه أيضاً. وإن النشوء المتواصل لهذا التناقض وحلّه المواقت، هما بالضبط ماهية الحركة»[1]. إذن، فالحركة هي المثال المفضل لتلاقي الأضداد عند إنجلز، كما أنه المثال المفضل لذلك عند لينين، في دفاتره الفلسفية.

ونقول في تعقيبنا على هذا الكلام:

١- لقد علمت آنفاً أن عقدة التضاد إنما تتحقق عند انضباطها بوحدات الزمان والمكان والمحمول والموضوع.. إلخ فأين هي وحدة المكان في مثال الحركة؟ وقد علمت أن قوام الحركة في جوهرها الأساسي إنما يعتمد على الحيّزات المتواصلة. بحيث لو حصرت الجرم في حيز واحد مغلق الحدود لم تتحقق الحركة إطلاقاً (والمثال إنما هو التغير الميكانيكي للمكان).

٢- إذا انطلقنا من تصور أن الحركة هي كينونة المتحرك، في موضع واحد، وكينونته في الوقت ذاته في موضع آخر، كما يدعي إنجلز، لاستلزم ذلك ألاّ يكون للحركة امتداد إلا ضمن هذين الموضعين، وألاّ يكون لها تسيار خارج هذين القطبين إلى أي جهة من الجهات، لأسباب كثيرة من أبرزها وأوضحها، أن اجتذاب الموضعين المزعومين للجرم المتحرك في وقت واحد، يعني تكافؤهما في جذب ذلك الجرم، وهو الأمر الذي يقتضي انحباس الجرم المتحرك فيهما، بحيث لا يكون انزلاقه إلى اليمين أرجح من انزلاقه إلى اليسار، ضرورة أن قوة الدفع المكاني والزماني متكافئة في الجانبين على ما هو المزعوم.

وتحليل معنى الحركة، في هذه المسألة التي نرى أن معظم عقدها مصطنعة بتكلف ابتغاء جعلها مناخاً صالحاً لزعم أن الأضداد يمكن أن تلتقي في ذات واحدة في وقت واحد، هو ما يلي:

---

[1] أنتي دوهرنغ: ٤٤، ٤٥ ترجمة الدكتور فؤاد أيوب.

إن الحيزات المكانية متواصلة اتصالاً تاماً، كما أن الآنات الزمانية متصلة هي الأخرى اتصالاً تاماً، بمعنى أن الوحدات المكانية الدقيقة، ليست مجموعة من شتات، أو مرصوفة بعضها إلى جانب بعض على شيء ما، حتى نبحث عن الجسر الواصل بين الحيز والحيز الذي يليه. بل إننا نقول: إن انقسام المكان إلى وحدات صغيرة، وصغيرة جداً - إذا اقتضى الأمر - ليس أكثر من أمر اعتباري وفرضي يقتضيه حجم الجرم المتحرك، شأنه في ذلك شأن الزمان تماماً.

وعلى هذا فإن الجرم إذ يتحرك، إنما ينسحب فوق خط من الوحدات المكانية المتصلة اتصالاً تاماً في ظل من الآنات الزمنية المتصلة اتصالاً تاماً، بحيث إنه في كل آن زماني (وهذه الآنات متصلة ببعضها اتصالاً تاماً) يجتاز وحدة مكانية إلى غيرها. فالتضاد محلول، وليست ثمة عقدة لا من وحدة الزمان ولا وحدة المكان يزدحم فوقها التضاد.

ولكي نزيد الأمر تبسيطاً نفرض ما يلي: أمامنا على الجدار المقابل ساعة ذات مؤشرات دقيقة تضبط أجزاء الثانية، وإلى جانبها لوح كتابي، مثبت على الجدار. نأخذ قلماً، ونضع رأسه عند أقصى طرف اللوح، ثم نمرّ به لنرسم خطاً، إلى أقصى الطرف الآخر، على أن ترصد نظراتنا اللحظات الدقيقة المتوالية التي تتسع لرسم هذا الخط، والتي تسجلها مؤشرات الساعة أمامنا.. ولا ريب أننا سنخرج بنتيجة هي أن هذا الخط المرسوم يتألف من نقاط متصلة، متناهية في الصغر، تتقاسمها لحظات زمنية متناهية هي الأخرى في الصغر، بحيث تتطابق كل نقطة مع آنها الزمني الكافي.

تلك هي الحركة إذن: انتقال الشيء، ضمن حيزات مكانية متصلة في آنات متصلة، فأين تجد أثراً لتراكم المتضادين في مكان واحد وزمان واحد؟.

تلك هي أسطورة وحدة التضاد، في أوضح ما انتقاه إنجلز ورفاقه، من الأمثلة على ذلك. أما الأمثلة الأخرى فالخطب فيها أيسر، ووضوح البطلان والتهافت فيها أشدّ جلاء. فما يتوهمونه من التضاد بين الوعي والمجتمع، بمعنى أن كلاً منهما مؤثر في الآخر ومتأثر به في آن واحد، إنما هو من قبيل التضايف الذي مرّ بيانه، ولا شأن له بالتضاد

إطلاقاً؛ إذ الوعي بالنسبة للمجتمع الذي سبقه منفعل ومتأثر، وبالنسبة للمجتمع الذي يظهر على أثره فاعل ومؤثر.

وما يتوهمونه من التضاد بين القوى المتعاكسة في الذات الواحدة، مردّه إما إلى التفاعل الإضافي كمثال الوعي والمجتمع، وما يتم في خلايا الجسم وضمن جزيئات الخلية الواحدة، وإما إلى الحركة أو القوة المستوعبة للأخرى، كالحركة المضادة لقوى الجاذبية والناشئة ضمن فلكها، وكتلاقي السالب والموجب في التركيب والتحليلات الكيميائية.

إن القوى الجزئية التي تتحرك بشكل متعاكس، ضمن نطاق جاذبية ما، لا يمكن أن تُنعت في ميزان المنطق والعلم بوحدة التضاد، إلا إذا جاز لهذا الميزان ذات يوم أن ينعت حركة رجل يسرع فوق ظهر سفينة نحو الشرق، بينما تمخر هي عباب البحر متجهة إلى الغرب بأنها من قبيل وحدة التضاد.

وهكذا فإن الماركسية تجعل من هذه الأمثلة كلها ذخراً وشواهد، لدعم ما تراه أهم قانون من قوانين الديالكتيك المهيمن على حركة المادة والحياة، ألا وهو دعوى تصارع الأضداد في وحدة موضوعية ومكانية وزمانية واحدة، مع أن نظرة فاحصة تكشف عن خطأ هذا التصور كله.

ثالثاً: نفي النفي

وهو الذي يعبر عنه أيضاً بالتركيب، وهو ثالث النقلات في الحركة الديالكتيكية، كما يتخيله أصحاب هذا الرأي. وقد تبيّن لدى شرحنا لهذا القانون الثالث أنه يقوم على ثلاثة تصورات:

التصور الأول: الاستمرار الذي لا توقف له، فهو عندهم دستور التطور الدائم والجدّة المستمرة.

التصور الثاني: ليس معنى نفي الأمر السابق القضاء على عناصره كلها، بل هو نفي من شأنه الاحتفاظ بأفضل خصائص القديم مع إضافة جديدة إليه.

التصور الثالث: أن عملية نفي النفي - بناء على التصور الثاني - لا تسير سيراً ميكانيكياً مطرداً، بل بشكل دائري، بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى ولكن بشكل أغنى وأفضل. فهل الحقيقة الموضوعية تصدق هذه التصورات الثلاثة؟

نقول في إجابة على هذا السؤال: إن تحليل الماركسيين لهذه النقلة الثالثة مأخوذ كما هو من تصور هيگل الذي إليه يرجع إبداع تصور هذه النقلات الجدلية الثلاث.

غير أن هيگل منطقي مع نفسه عندما يجعل من مخزن الوعي الإنساني، أو الوجود الذهني أداة لمشروع تطوير تحسيني جديد. فالوجود الذهني هو الذي يظل يطور في الشيء وينقله في تصاعد من حال إلى حال.

ولكن بأي منطق يلوذ ورثة هذا التصور من أئمة الفكر الماركسي، وقد أخرجوا هذه الحركة الثلاثية من نطاق الوعي والذهن، وجعلوها تبدأ من المادة وتنتهي إليها؟

فما أيسر أن يتساءل العقل الإنساني: من هذا الذي يخطط للمادة عندما تتحرك ضمن إيقاعاتها الثلاثة الديالكتيكية، ويحرص عليها ألا تسير إلا في طريق لولبي يتصاعد من حالة إلى أفضل منها، فأفضل منها، وهكذا دواليك؟..

ومن المعلوم أن جميع أئمة المادية الجدلية، ينكرون ظاهرة (العلة الغائية) في الكون أيما إنكار[1]، ولكنهم يذهبون مع ذلك في ربط حركات المادة وتطورها، بالغاية، مذهباً يجعلهم يقيمونها مقام الوعي الإنساني في أرقى نشاطاته الفكرية!..

ومع ذلك، فهل يؤيد واقع المكونات من حولنا هذه التصورات التي يراها الماركسيون؟ إنّ هذا ما يثبت العلم اليوم عكسه تماماً.

فمن المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك، أن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي، أثناء تحولها إلى إشعاع. ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه اليوم بآلاف الأطنان، فإذا عرفت أن الشمس هي التي تمدّ هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة، عرفت أن الخط البياني في سير الطبيعة عموماً، إنما هو خط منحدر إلى الأدنى، وليس متصاعداً في جملته، إلى الأعلى.

---

[1] انظر الدفاتر الفلسفية للينين: ٥٧/٢.

ومن المعلوم أيضاً، أن الطاقة إذ تتحول من شكل إلى آخر، إنما تتحول – غالباً – من الشكل الأعلى إلى الأدنى؛ أي من الأقوى إلى الأضعف، إلا عندما تتحقق عوامل خارجية من شأنها أن تفعل العكس. فطاقة النور مثلاً أغنى من طاقة الحرارة، كما هو معروف. ومن السهل أن تتحول ألف وحدة من طاقة النور إلى ألف وحدة حرارية، وذلك بتوجيه مقدار من النور إلى سطح بارد أسود مثلاً، ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية إلى طاقة من النور مستحيل، فأين هو نظام الأطروحة فالطباق فالتركيب؟

ثم من المقرر أن ذرات الراديوم وغيره من المواد المشعّة تتفكك بمرور الزمن عليها، وتستحيل إلى ذرات من الرصاص والهليوم. وقد حاول العلماء أن يعلموا ولو على وجه التقريب المقياس الزمني الذي تتحول فيه كمية معينة من ذرات الراديوم إلى رصاص، ليتخذوا من كمية الرصاص الموجودة في مكامن المعادن المختلفة مقياساً يوضح عمر هذا الكوكب الأرضي إلى اليوم[1]، وما رأينا أن الرصاص والهليوم قد عاد كل منهما فتحول ذات يوم – ولو في ذرة واحدة منه – إلى الراديوم ذاته الذي انحدر منه، فضلاً عن أن يعود إليه بتركيب أغنى وأفضل.

وقل مثل ذلك في حياة الإنسان وجسمه، ومصير الخلايا، على الرغم من تجددها الجزئي، إذ لا تلبث أجهزة الجسم بأنسجته وخلاياه كلها أن تتقاصر عن أداء وظيفتها ثم تتفتت وتتحول إلى اضمحلال وموت، والقصة ذاتها تتحقق في النبات والأشجار وبيان ذلك واضح.

نعم إن خلايا الجسم وغيره تتجدد باستمرار، ولكن ضمن خط عام عريض يتجه بمجموعه إلى الركود والانمحاق، فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك اللولبي المتصاعد في هذه الظواهر الكونية كلها؟

ولا يخدعنك مثال الحنطة التي تتحول إلى نبات، ثم يتحول النبات إلى سنبلة ذات حبات كثيرة، فإن قانون الديالكتيك لا ينطبق في الحقيقة على هذا المثال البتة.

---

[1] منهم العالم الجيولوجي الإنكليزي هولمز. فقد قام بدراسة تقديرية لكمية مختلف أنواع الرصاص الموجودة في مكامن المعادن، فخرج بنتيجة مفادها أن عمر الأرض يبلغ ٣ مليارات ونصف مليار، من الأعوام.

ذلك لأن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها، هي هي، في جوهرها، منذ أقدم الأزمان إلى اليوم. ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلاّ رجوعاً دائرياً إلى أصلها ذاته، فأين هو الصعود اللولبي الناتج عن نفي النفي؟

وهكذا، فإننا لا نجد، على أعقاب هذه المناقشة الموضوعية أيّ مثال يسعف دعاة المادية الجدلية، في استخراج تصوراتهم الذهنية عن نفي النفي إلى ساحة الواقع المحسوس. وكل الذي استنجدوا به من الأمثلة لا يخرج عن تكلفات وحذلقات ينأى عنها كل من الفكر السليم والحقائق العلمية.

فإذا عدت، مع هذا، إلى الأمثلة التي افتتحنا بها نقاشنا لهذا الركن الثالث، وأكثرها من أوليات، بل كليات، القوانين الفيزيائية التي لم يعد فيها مراء اليوم، أدركت أن شيئاً من هذه الأركان الثلاثة للديالكتيك لا يعتمد على أي أصل علمي راسخ.

ولا ريب أن أهم أركانها هو هذا الركن الأخير: (نفي النفي). فإذا هشمته الحقائق العلمية الملموسة، فقد انقطعت مسيرة الجدلية في منتصف الطريق بل عند ثلثه الأول فقط.

* * *

نقد المقولات (المستلزمات)

لو أحببنا أن نختصر البحث، لكفانا ما انتهينا إليه من إظهار بطلان ما سماه الماركسيون بقوانين الجدلية المادية، مؤونة البحث في مقولاتها ومستلزماتها. فإنه إذا ثبت بطلان قوانينها الأساسية، ثبت تبعاً لذلك بطلان مقولاتها ومستلزماتها.

غير أنا نفضل عدم الاكتفاء بهذا الإيجاز، اعتماداً على القانون العلمي القائل إن بطلان الملزوم ليس دليلاً قطعياً على بطلان لازمه دائماً. إذ إن وجود اللازم ربما كان مستنداً إلى أكثر من عامل واحد، فإذا بطل أحد تلك العوامل، فليس حتماً بطلان العوامل الأخرى.

لذا سنستعرض معظم هذه المقولات بالنظر والنقد، دون أن نأخذ بعين الاعتبار أي علاقة يفرض تصورها بين هذه المقولات، وأصلها الذي يسمونه قوانين الديالكتيك.

١- دعوى أن المادة أساس الموجودات وينبوع الحقائق

ترى ما هو الدليل العلمي الذي قدمه الماركسيون على صدق هذه المقولة؟ أي ما الذي قدموه من البراهين العلمية على أن الروح والفكر والإحساس، كل ذلك ثمار أنتجتها المادة؟

إن أدق ما قدّمته الماركسية من برهان علمي على هذه الدعوى إلى الآن، هو أن الحياة تنشأ عن الحرارة، والحرارة بدورها تنشأ عن الحركة[1]؛ أي فالحركة + حرارة = الحياة.

ولكننا نقول: منذا الذي جمع هاتين الظاهرتين إلى بعضهما بهذه البساطة، أو بما شاء من التعقيد الكيميائي، فاستخرج منهما حقيقة الحياة؟

نحن لا نشك في أن كلاً من الحركة والحرارة من أبرز خصائص الحياة. ولكن من المفروغ منه في قواعد المنطق، أن خواصّ شيء ما ليست تعبيراً عن الجوهر الذاتي له. فالماء مثلاً في حالة الغليان يتصف بكل من الحركة والحرارة، ولكن من الواضح أن جوهر الماء شيء آخر غير الحركة والحرارة.

الحركة والحرارة، وكل ما يعدّ من العناصر الأساسية للحياة، كالإيدروجين والكربون والآزوت والأوكسجين والفسفور والكبريت - هذه كلها لا يمكن أن يعبّر عنها بأنها منشأ الحياة، أو أن الحياة تتكون من مجموعها أو من تآلفها بشكل معين وإنما التعبير الصحيح أن الحياة، التي لا ندري جوهرها تتخذ من هذه العناصر مظهراً لها كالضياء الساطع على صفحة جدار، لا يمكن أن يكون الضياء هو صفحة الجدار ذاتها، ولكنها مظهر له وشرط لتجلّيه.

ومن أوضح الأدلة التطبيقية على هذا، أنه لو صح كون المادة أساساً ومصدراً للروح وما يتفرع عنها، إذن لاقتضى ذلك أن يكون الإنسان أسبق إلى معرفة الروح وحقيقتها منه إلى معرفة المادة التي هي أساسها؛ ذلك لأن العقل إذا أدرك أصل الشيء

---

[1] المادية والمذهب التجريبي النقدي: ٢٤.

ومصدره فهو أحرى أن يدرك بعد ذلك ثمراته وفروعه بجهد أقل وطريق أقصر. فهل أدرك إلى اليوم أحد من العلماء، وفي مقدمتهم أئمة المادية الجدلية حقيقة الروح والحياة؟

إن أئمة المادية الجدلية، يعلنون قبل غيرهم أن جوهر الحياة أمر كان ولا يزال خافياً مستعصياً على الفهم والإدراك. يقول إنجلز:

«إنه - يقصد العلم الطبيعي - لم ينجح بعد في إيجاد الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى، وفي الحقيقة أنه لم ينجح بعد في إنتاج الهيولى البسيطة أو الأجسام الآحينية الأخرى من العناصر الكيميائية، وبالتالي فإنه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة»[1]. وينقل لينين مثل هذا الكلام عنه وعن فيورباخ في كتابه (الدفاتر الفلسفية) مؤيداً ومؤكداً[2].

ولكن العجيب حقاً، أن إنجلز يعود بعد هذا الإقرار الذي خطه بكامل عقله ورشده فيقول: «.. سوى أن هذه الحياة يجب أن تكون نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية، ومهما يكن من أمر فلعل فلسفة الواقع تستطيع أن تقدم بعض المعونة في هذا الشأن»[3].

فكيف يمكن أن تؤلف بعقلك بين هذين الشطرين من الكلام، وأنت ترى كيف يصفع كل منهما الآخر؟ إذا كان العلم ليس في مكنته حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة، فاعتماداً على أيّ شيء جاء وجوب كونها نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية؟

قد يقال: إن العلم تقدم كثيراً من بعد عصر إنجلز ولينين إلى يومنا هذا، فلعل التقدم العلمي اليوم كشف الحجاب عما كان مجهولاً من قبل.. إلا أن الواقع أكد أن حقيقة الحياة ظلت إلى الآن مجهولة، على الرغم من التقدم العلمي المعروف، وعلى الرغم من المحاولات المستمرة للكشف عن جوهر الحياة والروح. ولعل من الخير أن نعيد

---

(١) أنتي دوهرنغ: ٩٠.

(٢) الدفاتر الفلسفية: ٥٧/٢.

(٣) أنتي دوهرنغ: ٩٠.

هنا إلى الذاكرة خبر المؤتمر الذي عقده ستة من أئمة علماء الحياة في كل من الشرق والغرب، حول مائدة مستديرة في نيويورك عام ١٩٥٩ أملاً في الوصول إلى فهم شيء عن أصل الحياة ونشأتها على ظهر الأرض، أو إلى معرفة مدى إمكان إيجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي، وكان فيهم العالم الروسي (ألكسندر أوباريين) أستاذ الكيمياء الحيوية في أكاديمية العلوم السوفييتية. فلقد قرر المؤتمرون في نهاية اجتماعهم أن أمر الحياة لا يزال مجهولاً ولا مطمع في أن يصل العلم إليه يوماً ما، وأن هذا السر أبعد من أن يكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة.

٢- ملازمة المادة للحركة

وهذه المقولة من مستلزمات القول باستمرار صراع الأضداد في بنية المادة وأجزائها. فالمادة وإن ثبتت أمامنا ساكنة خامدة إلا أن لها في أعماقها حركة لا تهدأ.

ونحن نقول إن ثمة فرقاً بين قولنا: في أشياء المادة حركة تبعث على تغيير ظاهراتها، وهذا ما نجزم به، وبين قولنا: إن كل شيء من أجزاء المادة يتحرك ويتغير، وهذا تعميم خاطئ.

من المعلوم أن المادة تحتوي على الذرات وجزيئاتها من إلكترونات، وإذن فلا بد أنها تظل خاضعة للون من التفاعل الكيميائي. ومن هنا صح أن ننسب الحركة - بتعبير الإطلاق - إلى المادة.

ولكن هل نستطيع أن ننسب الحركة إلى كل أجزاء المادة أي بصيغة التعميم؟ هذا ما لا نملك أي دليل عليه، بل الدليل العلمي ينقض هذه الدعوى.

لو ذهبنا نقول إن كل ما في المادة يتحرك، لقلنا إذن: إن كل ما في المادة يتغير تبعاً لهذا التحرك. وإذن لاضطررنا أن نقول بأن الماهيات الكثيرة المختلفة في هذه المواد يجب أن تتمازج وتتحد، بحيث تنعدم الحدود الفاصلة بينها، فلا يستبين حجر من شجر أو حديد أو عظام ولحم.. إلخ.

ولكن الواقع المشاهد غير ذلك؛ فهنالك تغاير ثابت ملموس بين ماهيات الأشياء وجواهرها وذلك ليس إلا أثراً لما هو ساكن في بنية المادة وذراتها. إذ إن هذا السكون هو الذي أكسب كل شيء من أشياء المادة المتخالفة جوهره الخاص به.

ولو صح أن كل ما في المادة يتحرك، تحت سلطان الجدلية المزعومة، لكان علينا أن نرى كل ظواهر المادة وجواهرها ينسحق في رحى هذه الجدلية، فتذوب الفوارق بين الأشياء المختلفة التي ظلت منذ أقدم الدهور إلى الآن مختلفة، وأن تعود موادّ الكون كله بما فيها الإنسان إلى ما يشبه حساءً تمازج واختلط فيه كل شيء.

إن الماركسيين يلتزمون أمام هذه الحجة الدامغة ضد تصورهم هذا، بالقول بأنه لا يوجد في دنيا المادة شيء اسمه الماهية والجوهر أو أي شيء ثابت يستوجب فصل نوع من أنواع المادة عن الأخرى فيقول لينين في مكابرة عجيبة:

«إن المادية الجدلية، تلح على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها، إنها تلحّ على انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة وعلى تحول المادة المتحركة من حالة إلى أخرى تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى، وهكذا دواليك»[1].

ولكن هل تزيل هذه المكابرة الإشكال؟ هل يذيب هذا الكلام شيئاً من الفوارق الذاتية القائمة بين أجناس المادة وأنواعها الكثيرة؟

ربما تجاهل الماركسيون هذه الفوارق، لعدم لمسهم إياها ومعرفتهم لها، فقالوا إن المادة ليست شيئاً أكثر من وجودها الخارجي المتمثل في ظاهراتها المتحركة المتغيرة فهذا بالنسبة إليهم هو الجوهر والماهية وكل شيء.

غير أن هذا التهرب أيضاً لم يحل من المشكلة شيئاً. إن ظاهرات المادة ليست أكثر من آثار وخصائص لها، وتسميتهم لها بالظاهرات أوضح اعتراف منهم بذلك فإذا كانت هذه الظاهرات آثاراً، فلا بدّ من اليقين بوجود المؤثر، كما لو قلنا إنها أشكال المادة، لا بد من اليقين عندئذ بوجود أرضية أو موضوع لهذا الشكل. أما عدم لمسنا له فلا يمكن أن يعود وحده بالنقض على حقيقة تم الإقرار بها، قل عنه إن شئت: الجوهر، أو الماهية،

---

[1] المادية والمذهب التجريبي النقدي: ٢٦١.

أو الأثير، أو الوسيط الساكن. ولكن ليس لك على كل حال أن تتجاهل واقعاً ملموساً لا مرية فيه.

ولكن تعال فانظر بعد هذا إلى هذا التناقض الحاد والاضطراب العجيب بين الماركسيين بصدد موقفهم من مشكلة الماهية والجوهر. لقد رأيت إنكار لينين بكل صراحة وشدة لكل ما قد يسمى ثابتاً أو جوهراً أو ماهية، وذلك في كلامه السابق. فاسمع ما يقوله الآن كل من بودستنيك وياخوت:

«يؤكد لنا العلم والنشاط العلمي أن للأشياء والمواد الموجودة في العالم جانبين؛ الجانب الداخلي الخفي عنا، والجانب الخارجي الذي هو في متناول إدراكنا الحسي» إلى أن يقولا: «فوراء تنوع الظاهرات العديدة يكمن الجوهر.. وهكذا ترون أن الجوهر تعبير عن الصلة الداخلية للعالم الموضوعي وأنه أساس تنوع الظاهرات. أما الظاهرات فهي مظهر للجوهر، أي الشكل الخارجي لتجليه، إن معرفة الجوهر يقتضي عملاً كبيراً ومعقداً يبذله العلماء.. إن اكتشاف الجوهر يتطلب دراسة علمية على أساس النشاط العلمي»[1].

ألا ترى أن الهجوم الصاعق الذي قام به لينين في النص الذي نقلناه عنه سابقاً، كأنه هجوم موجه ضدّ هذا الكلام وأصحابه الماديين الجدليين أنفسهم؟

فإذا أردنا أن نقف قليلاً مع هذا الكلام الثاني فإنا سنصل بلا ريب إلى النتيجة التالية:

أولاً – في دنيا المادة التي ندرسها جانب خفي عنا، لم ندرك بعد شيئاً منه. وهذا يعني أن حكم الديالكتيك لم ينفذ إليه بعد، ولا يدري شيئاً من قانونه وحقيقته.

ثانياً – يعترف هذا الكلام وجميع القائلين به أنّ معرفتنا بالأشياء معرفة ضئيلة نسبية تتطلب مزيداً من البحث والتعمق، للتأكد من صدق ما وصلنا إليه وابتغاء الوصول إلى الكثير الذي لم نصل إليه بعد. وهذا ما يقرّ به لينين نفسه في غمار كلامه السابق.

---

[1] الموجز في المادية الديالكيتكية: ١٥٦.

وفي هذه النتيجة ما يدحض المقولة الوهمية ويبطلها، باعتراف أئمة المادية الجدلية أنفسهم.

٣- سرمدية العالم ووحدته

هذه أيضاً من مستلزمات الحركة الديالكتيكية عند أئمة المادية الجدلية، إذ ما دام العالم المادي هو وحده الذي ينبسط على ساحة الوجود، وما دام أن سلطان الحركة الجدلية هو الذي يسير هذا العالم وينميه ويطوره، إذن فالمادة لا بدّ أن تكون أزلية منذ فجر الوجود الذي لا فجر له، تتحرك - إلى ما لا نهاية.

ولكن فما هو الدليل المباشر على هذه المقولة بنظرهم؟.. دليلهم الأول هو أن «كوكبنا الأرضي هذا ليس إلا حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لا شواطئ له، والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليس الكيلو متر، وإنما ما يسمى بالسنة الضوئية، ويدرس علماء الفلك النجوم التي تبعد عنا مسافة مليار سنة ضوئية وأكثر، وهذا يعني أن الصاروخ الذي يسير بسرعة ٥٠ ألف كيلو متر في الساعة لا يصل إلى هناك إلا بعد آلاف وآلاف المليارات من السنين. فإذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير فذلك يعني أن الكون ليس له حدّ أو نهاية أو تخوم»[1].

دليلهم الثاني أن العالم لو قدّر أن له أولاً ابتدأ منه، لكان ذلك خدشاً في بناء الديالكتيك الذي يجب ألاّ يخدش، ولرأينا أنفسنا ملجئين إلى الإيمان بضرورة وجود الخالق الذي يجب (من وجهة نظرهم) عدم صرف الفكر إليه سلفاً.

فلنناقش الدليل الأول بميزان المنطق العلمي:

لأن الصاروخ لا يبلغ ذلك النجم النائي، إلا بعد آلاف المليارات من السنين، كان العالم غير محدود بأي نهاية!.. ما هي العلاقة العلمية بين عدد مهما بلغ في كبره وضخامته، وحقيقة اللامحدود؟.

---

[1] موجز المادية الديالكتيكية: ٥٠، ٥١.

إن ضخامة العدد أمر نسبي، تراه أنت ضخماً عجيباً، ويراه غيرك لأمر ما مألوفاً صغيراً، فكيف يكون المحدود مهما بلغت ضخامته النسبية عنواناً دالاً على أنه اللامحدود؟.

إن الذرات التي تحويها جبال الأمانوس أو الألب مثلاً، تزيد أعدادها على أضعاف تلك المليارات الضخمة التي ضرب صاحبنا المثل بها، ومع ذلك فإنّ أحداً لا يشك بأن سلسلة جبال الأمانوس محدودة.

وما صغر الذرة وكبرها إلا أمر نسبي، وما ضخامة هذه الجبال أو ضآلتها إلا أمر نسبي أيضاً، وما كثرة العدد أو قلته إلا أمر نسبي هو الآخر. إنما المهم أن طوقاً حقيقياً يحيط بهذه الذرات والكتل والأعداد كلها، لا يمكن أن يشك فيه أحد، ألا وهو طوق النهاية والمحدودية.

إن قصة انبهار هؤلاء الناس باتساع آفاق هذه المكونات، لهي أشبه بقصة جماعة من النمل الصغير جداً، تتحدث منبهرة عن ذلك الاتساع العجيب، لدنيا تلك الجبال التي لا تكاد الواحدة من تلك النمال تستطيع أن تقطع طرفيها إلا بعد آلاف آلاف السنوات الطوال.. فلئن كان منطق تلك النمال في الاستدلال على لامحدودية تلك السلسلة من الجبال صحيحاً، فإن منطق أئمة المادية الديالكتيكية في الاستدلال على لامحدودية الكون صحيح هو الآخر.

أما مناقشة الدليل الثاني فتتلخص فيما يلي:

إن الحكم بسرمدية العالم استدلالاً بتصور الجدلية التي تحكم نظام الكون وحركته ليس إلا لوناً عجيباً من ألوان المصادرة على المطلوب. فمتى ثبتت حتمية الجدلية حتى تلحقها حتمية سرمدية العالم وأبديته؟

إن منطق هذا الاستدلال يتمثل في الإصرار على التمسك بتصور الديالكتيك أساساً لحركة الكون، سلفاً من ناحية، وفي الإصرار على الابتعاد عن كل تأمل من شأنه أن يلجئ إلى الإيمان بوجود الخالق من ناحية أخرى. وإذن فإن صحة كل أطروحة أو بطلانها تتوقف على مدى انسجام تلك الأطروحة مع تلك المسلّمتين أو عدم انسجامها معهما.

أي فمهما قيل عن منطقية الدليل ونصاعته العلمية على بطلان سرمدية العالم، فإنه يتحول إلى سفسطة لا قيمة لها إذا ما جابه هذا الدليل مقتضيات الفكر الديالكتيكي بشيء من النقد أو النقض، أو إذا ما جرّ صاحبه إلى ساحة الاعتراف بوجود الخالق عز وجل!..

ومن حقنا إذن أن نقول: إذا كان من حق الماديين المنكرين لوجود الخالق أن ينبذوا كل برهان علمي لا يؤيد إنكارهم هذا، فلماذا لا يكون من حق الموقنين بوجود الخالق أن ينبذوا هم أيضاً بدورهم كل برهان علمي لا يؤيد لهم هذا اليقين؟ وما هو القانون، أو من هو الحاكم الذي أعطى صلاحية هذا النبذ للماديين الجدليين دون غيرهم؟.. وبأي حجة علمية يمكن أن يردّ عليّ واحد مثل إنجلز عندما أرفض أنا الآخر كل حججه التي يقابلني بها مستعملاً لذلك اعتذاره ذاته، بأن أقول: ولكنّ الإذعان لهذه الحجج يخضعنا لقانون الديالكتيك؟

على أننا ونحن ننكر هذا الأسلوب الذرائعي أيما إنكار من الماديين الجدليين ننكره من أي باحث حرّ يريد أن يصل بفكره إلى معرفة الحقائق على ما هي عليه. ومن ثم فإننا نأباه الإباء المطلق لأنفسنا أيضاً، ولا نرضى أن نزج أنفسنا فيه بحال من الأحوال.

ومن ثم فإننا نقول: إن كل عاقل متبصر يعلم أن القول بسرمدية العالم يجرّ إلى القول بتوالد سلسلة العلل من بعضها إلى ما لا نهاية، وهو أمر واضح الاستحالة والبطلان.

ثم إلى أين نفرّ بأنفسنا مما يقرره العلماء جميعاً من أن الطاقة تتلاشى، وأنها تظل أثناء تطورها في هبوط وانحدار؟ وأنت تعلم أن هذه الحقيقة الثابتة تتناقض ودعوى سرمدية هذا الكون مناقضة حادة.

والكلمة الأخيرة التي نقولها في نقض هذه المقولة، من وجهة نظر المنكرين لوجود الخالق أنفسهم: إن دعوى (السرمدية) هذه غوص إلى ما وراء أعماق الماضي، وانطلاق وراء كل غيوب المستقبل. فمن هو هذا الذي امتلك هذا الجهاز العجيب الذي

مسح به أقصى تلك الأعماق الماضية إلى أقصى ما لا نهاية له من الغيوب المقبلة، ثم عاد منه بحصيلة علمية تقول: إن المادة سرمدية في وجودها.

إن كل ما نملكه في جعبتنا من الماضي السحيق الذي لا أوّل له والمستقبل اللانهائي، هو (الجهل). أجل هو الجهل، وما كان الجهل يوماً ما دليلاً علمياً على شيء.

٤ - الوعي وظيفة الدماغ

من مستلزمات المادية الجدلية القول بأن الوعي والأفكار والتصورات الإنسانية، جميعها من ثمرات المادة، غاية الأمر أنها ليست من ثمرات أي مادة، وإنما هي ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ. فالفكر نتاج لنشاط الدماغ، الذي أحرزه خلال التطور التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة.

والفكر عند هؤلاء الماديين إذن، لا يعدو أن يكون انعكاساً لصور الأشياء إلى الدماغ، والتفكير ليس إلا إعادة لإنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن[1].

ونحن نناقش هذا التحليل العجيب لعملية الفكر والوعي من خلال النقاط التالية:

أولاً - ما الدليل العلمي على أن الفكر من نتائج الدماغ وثمرات نشاطه؟.. إن الماركسيين لا يعرضون أي دليل على هذه الدعوى سوى الاستناد إلى دعواهم السابقة بأن المادة هي كل ما في الوجود. وقد علمت أن هذه الدعوة منقوضة، وأنها باطلة بحكم استلزامها للتسلسل الذي ثبت بطلانه، فكلا الدعويين إذن ينتظران الدليل الخارجي المستقل عنهما. أما أن نجعل كلاً منهما سنداً للآخر دون أن يكون لمجموعهما سند خارجي فذلك خداع وتضليل.

ثانياً - سبق أن أوضحنا قانوناً كلياً هاماً في نظر أئمة المادية الجدلية، وهو تأثير تفاوت الكم في الكيف. فكلما تفاوتت كمية الشيء زيادة أو نقصاناً، تفاوتت تبعاً لذلك كيفيته زيادة أو نقصاناً.

---

[1] الدفاتر الفلسفية: ٣٢/١، والمادية والمذهب التجريبي النقدي: ٧٧، والقضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ١١، والمادية الديالكتيكية: ٢٥٥.

ونقول اعتماداً على قانونهم هذا: من المعلوم أن كمية المخ (الدماغ) في كثير من الحيتان قد تربو على خمس كيلو غرامات، على حين لا تتعدى في النملة جزءاً من خمسة وعشرين ألفاً من الغرام. وليس من إنسان يصدق أن الحوت أذكى من النمل بما يبلغ ١٢٥ مليون مرة.

ومن المعلوم أن كمية المخ عند الإنسان تبلغ في المتوسط ١٣٤٣ غراماً. وهي عند حيوانات أخرى كالفيل وبعض الحيتان أضعاف ذلك. وإذن فقد كان على هذه الحيوانات أن تكون ذات وعي يزيد أضعافاً مضاعفة على وعي الإنسان!.

ثالثاً – ما معنى قولهم: «الوعي ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ»؟

عبثاً حاولت أن أقف على المعنى العلمي لكلمة (عالية التنظيم)!.. من أين جاء هذا التنظيم العالي، ثم كان من حسن حظ الدماغ دون غيره؟ ترى ما الذي وضع الماركسيون أيديهم عليه من فوارق (التنظيم العالي) بين الدماغ وغيره؟ ثم ألا تستوقفهم كلمة (تنظيم) هذه التي هي مصدر نظّم ينظم؟.. إذا كان ثمة تنظيم فإن ثمة منظماً ولا ريب، ضرورة أنّ المصدر ثمرة للفعل، والذي يقرّ بوجود (التنظيم) المصدر، لا بد أن يقرّ (بالمنظم) الفاعل و(بينظم) الفعل، سواء نطق لسانه بهذا الإقرار أو لم ينطق.

إذن، فقد بقيت كلمة (مادة عالية التنظيم) لا مفهوم لها ولا فائدة منها، اللهم إلا محاولة الإسكات بها لمن قد يُسأل: فلماذا لا تحقق المادة وظيفتها هذه، حيثما وجدت، ولماذا لا يظهر هذا النشاط البديع لها إلا في رأس الإنسان، وإنما هو كغيره من المواد المتطورة؟

رابعاً – إنهم يحللون الوعي بأنه انعكاس صور الأشياء إلى الدماغ، أو أنه (وعلى حدّ تعبيرهم) إعادة إنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن. ونقول نحن:

لئن كانت تلك هي حصيلة التأملات التي استغرق فيها الفلاسفة والعلماء والفنانون من أمثال أفلاطون والغزالي وأنشتاين وبتهوفن (أي مجرد انعكاسات وإعادة إنتاج للواقع على صفحة الذهن) فيالضحالة تلك الجهود المضنية التي لم تفعل شيئاً أكثر من أنها نسخت عن الواقع صوراً أخرى!.. ولست أدري لماذا ينعتون بالعباقرة والمبدعين،

ولست أدري من هم أولئك السحرة أو الشياطين الذين غيروا وجه الأرض، وأبدعوا فيها كل جديد واخترعوا فيها كل ما لم يكن يطوله حدس أو وهم.

أبأداة ناسخة ومصورة فقط يناقش لينين خصومه المثاليين، ويناقش إنجلز خصمه دوهرنغ، ويتحدث ماركس عن فائض الإنتاج؟.. وبأداة ناسخة ومصورة فقط نتحدث الآن ويتحدثون عن العقل وكيفية الوعي؟ وهل بأداة ناسخة ومصورة فقط برع البارعون بالسفسطة والمغالطة والخداع ورسم أرباب السياسة والمطامح أمامهم (عللهم الغائية) المفضلة ثم شقوا إليها طريقاً من الفكر المضني والذهن المبدع؟

خامساً – إنهم يقررون بعد هذا كله، بأن الدماغ كان فيما مضى شيئاً عاجزاً عن الوعي شأنه في ذلك شأن بقية أجزاء الجسم الإنساني، ثم إن التفاعل الديالكتيكي اعتلج في داخله فأورثه مع الزمن الفكر والوعي.

ونقول: إذن فقد كانت الفرصة متكافئة مهيأة أمام كل جزء من أجزاء الجسم الإنساني وغيره، أن ينال هو شرف القيام بوظيفة الوعي والإدراك، فما الذي قصر هذا الشرف على الدماغ وحده وبأي سبق تطوري كان هو المجلي في الميدان وكان هو المستحق بناء على ذلك للقب: مادة عالية التنظيم. وما لقانون الديالكتيك لم يعدل في الأمر، حتى جعل الأجزاء الأخرى من الجسم تتقاصر في مجال التطور الديالكتيكي، على حين أعطى أولوية الدفع للدماغ وحده؟ بل أين هو سلطان الديالكتيك على أدمغة الحيوانات الأخرى غير الإنسان (وهو هو المادة العالية التنظيم) لماذا تخلفت أدمغة الحيوانات فلم تقم هي الأخرى بمثل ما قام به دماغ الإنسان من الأنشطة الفكرية والعلمية التي قام بها؟

وأخيراً، نقول: إننا لا ننكر أن بين الوعي والدماغ صلة وثقى، وآية ذلك أن أي ارتجاج أو عطب يصيب الدماغ من شأنه أن يترك مثل ذلك في عملية الوعي والتفكير ولكن هذه الظاهرة لا تستلزم أن يكون الدماغ هو المنتج للوعي والفكر، إذ ليس بينهما أي لزوم عقلي، إذن فما النتيجة التي نصل إليها؟

النتيجة هي أن الدماغ منفعل بالوعي وليس فاعلاً له؛ أي إن الذي وضع في الإنسان هذا السرّ جعله يشرق على الدماغ وينعكس عليه. فسرّ الوعي آت من خارج

الدماغ ولا ريب، كالروح هابطة إلى ذرات الجسد من خارجه، ولكن تجلياته تظهر فيه، كما تظهر تجليات الفكر على الدماغ على نحو لا يعلمه أحد من الناس اليوم وإنما يعلمه الله وحده.

٥ - السبب والنتيجة ظاهرتان طبيعيتان

يرى أئمة المادية الجدلية أن حركة الأسباب والمسببات، لا تتم إلا ضمن سلطان الطبيعة. أي فلا وجود لما يسمى بظاهرة العلة الغائية بين الأسباب والمسببات، ذلك لأنه لا مكان للغاية ولا مسوّغ لها بالنسبة إلى عالم هو الطبيعة المادية بكل ما فيها من قابليات وإمكانات[1]، فالعلاقة بين السبب والمسبب إذن علاقة طبيعية حتمية.

فما هو الحق بالنسبة لهذا الكلام؟

أمّا أن لكل شيء يظهر في ساحة الوجود، سبباً دفع به إلى الوجود أو التطور، فهو حق لا ريب فيه، وإلا استلزم الأمر وقوع الرجحان بدون مرجح وهو باطل.

ولكن الذي يلفظه المنطق والعلم، هو القول بحتمية العلاقة التي نراها في الظاهر، بين ما نسميه سبباً ومسبباً، وبتعبير آخر: إننا ننكر القول بحتمية هذا الذي نسميه بقوانين الطبيعة أو نظامها.

وقد يعجب صاحب النظرة السطحية لكلامنا هذا، ويقول: ما زلنا نرى أن النار تحرق الأجسام القابلة للاحتراق، وأن الماء يتحول إلى بخار عقب الغليان، وأن الأجسام تسقط عمودياً إلى الأدنى تحت تأثير الجاذبية، وتنطلق أفقياً تحت تأثير القوة النابذة.. إلخ ولقد تبين من طول النظر والملاحظة أن العلاقة القائمة بين طرفي كل شيئين من هذه الأشياء علاقة مستمرة ثابتة. فلماذا لا تكون هذه الملاحظة استنباطاً لأسباب ونتائج حتمية قائمة في هذا الكون؟ ولماذا لا يكون هذا الاستنباط اكتشافاً لقوانين الكون التي يحكم نفسه بها، فتكون قوانين حتمية ثابتة لا تقبل الخلف؟

---

[1] انظر الدفاتر الفلسفية للينين: ١/٥٩.

قبل أن أشرح لك الجواب عن هذا السؤال أذكّرك بالقاعدة المنطقية التي تقول (العلم يتبع المعلوم وليس المعلوم هو الذي يتبع العلم). ومعناها أنّ ما يستقر في ذهن الباحث المتعلم يجب أن يكون صورة أمينة صادقة للواقع الذي يتعلق العلم به، ولا يجوز أن يُحْمل الواقع الذي يتعلق العلم به على اتباع ما يروق لصاحب العلم أن يراه ويقرره. ولو جاز ذلك لما كان للعلم أي ضوابط تحجزه عن الجهل. فالفكر إذن هو الذي يرصد واقع المادة والكون وحركتهما ويصفهما بأمانة وليس العكس.

فهذا معنى قولنا: «العلم يتبع المعلوم وليس العكس».

والمعلوم في المسألة التي نحن بصددها، هو العلاقة التي نراها بين سابق ولاحق؛ أي بين المتعاقبات من أشياء المادة والطبيعة. هذا هو المعلوم.

ويجب على علمنا المتعلق بهذه العلاقة، أن يقف عند الملاحظة التي أخذت بأمانة ودقة من الواقع، ألا وهي أن بين كذا وكذا صلة تعاقب واقتران ثابتين. ومهما استمرت المراقبة منا واستمر الثبات من الطبيعة على هذه الاقترانات، فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا غير التأكيد المستمر، والتأكيد لا يلد معنى آخر جديداً.

فإن ساءلنا عقولنا، بعد هذه الملاحظة، مع تأكيداتها المستمرة: أفيمكن أن تنفصل هذه الأشياء عن بعضها، وأن يتخلف الثاني عن الأول، فيزول الاقتران أم إن من الحتم بقاء هذا كله على حاله وعدم الانفكاك بين تلك المقترنات؟ أقول: إذا ساءلنا أنفسنا هذا السؤال فلا ريب أن الجواب العلمي هو التالي:

إن ملاحظتنا الطويلة عن الكون وعلاقة الأشياء بعضها ببعض، لم تكسبنا إلا معرفة هذه العلاقة القائمة إلى الآن. أمّا ما وراء ذلك من حتمية استمرار هذه العلاقة أو عدم حتميته، فشيء آخر يحتاج إلى استخراج أدلته، ومعرفة ما يقوله الكون في ذلك.

نعم، فإن الذي يملك أن يصف العلاقة المستمرة بين المقدمات ونتائجها، بأنها علاقة حتمية ضرورية، ليس أفراد الناس أياً كانوا، وإنما الذي يملك ذلك هو الطبيعة ذاتها، فأين هو قرار الطبيعة بحتمية هذه العلاقة؟

أرأيت إلى رجل، لاحظت أنه يفتح متجره كل يوم من الصباح إلى المساء، وراقبت هذه العادة لديه، فوقفت على ظاهرة الاستمرار والثبات منه عليها، ومضى عمر طويل على ذلك، أفتجيز لذهنك أن يزيد من عنده شيئاً على العلم بهذه العادة الثابتة المستمرة، وأن يقرر بناء على مجرد هذه العادة المستمرة أن ذلك الدأب منه قانون ضروري، غير قابل للانفكاك؟

إنني على يقين بأنك لا تجيز لذهنك أن يتبرع من عنده بهذا القرار الفضولي؛ لأن الرجل مهما طال به الأمد مستمراً على عادته تلك، يملك أن يخالفها متى شاء. وسواء أفرضت هذا المثال في تصرفات إنسان عاقل، أم في حركات كائن لا يعقل، فإن النتيجة سواء على كلا الحالين. ألا وهي أن استمرار العادة مهما طال، لا يتحول بذاته دون أي إضافة أخرى إليه، إلى قانون حتمي. وذلك هو الشأن فيما يتعلق بعلاقات الأشياء بعضها مع بعض.

نعم إن طول إلف العين والفكر لهذا الاقتران يُخضع كلاً من النفس والوهم لتصور حتمية هذه العلاقة والاقتران؛ ولكنه توهم نفسي يدخل في نطاق رد الفعل الشرطي، وليس له أي مستند علمي.

بقي أن نناقش إنكار الماديين لظاهرة (العلة الغائية) في الكون، فقد علمت أنهم يرون أنه لا مسوغ لتخيلها في عالم كل ما فيه هو الطبيعة المادية!..

وقد سبق أن عرفنا (العلة الغائية) أكثر من مرة، فلا داعي إلى تكرار التعريف بها. وحسبك أن تعلم أنها تتمثل في ظاهرة القصد المنطبعة على المظاهر الكونية المختلفة.

وقد بات من البدهيات التي لا تقبل أيّ ريب، وجود ظاهرة التناسق في كينونة الأجرام الكونية وحركاتها، وهذا التناسق لا ينشأ إلا عن تدبير وإرادة، كما يلاحظ كل إنسان عاقل تطابق الأشياء المتعددة بعضها مع بعض بحيث تتلاقى هذه الأشياء بعضها مع بعض للتعاون من أجل تحقيق هدف لا تشاكس فيه. والحديث عن هذه الظاهرات التي لا مجال لأي ارتياب فيها حديث طويل لا نهاية له.

فما اسم هذا التناسق الذي تراه في علاقة أجزاء الطبيعة بعضها مع بعض؟.. اسم هذا التناسق ظاهرة التدبير التي تقضي بوجود مدبر، والتنظيم الذي يقضي بوجود منظم!.. والعالِم الذي يتبين في عشرة أحجار متراصفة إلى جانب ثلاثة عمدان منتصبة آثار الصنعة ودلائل وجود أمة ذات حضارة وعلم ومدنية، لابد أن يتبيّن في الأمثلة التي لا تحصى والمنبسطة على اتساع رقعة هذه الدنيا، آثار صنعة لا يرقى إلى مثلها الذهن، ودلالة وجود صانع صنع فأحكم صنعه ودبّر فأتقن تدبيره.

والعجيب ممن يرى الوعاء وغطاءه المتسق معه، فيدرك أنهما من صنع مدبر نسق بين هذا وذاك، ثم يرى اتساق الأرض مع من عليها وما حولها، وتآلف حركاتها مع حركة الأفلاك الأخرى، فلا يريد أن يدرك أن ذلك كله لا يمكن أن يتم على ذلك النحو من التناسق إلا بصنع مدبّر ألّف بين تلك الأشتات كلها!!.

فهذه الحقيقة الساطعة للأعين كلها، ينكرها الماديون الجدليون، ويبذلون في الصبر على إنكارها جهداً شاقاً من المكابرة والاضطراب.

وحسبك من الاضطراب العجيب، ما تراه في هذا النص للينين نقلاً عن فيورباخ في دفاتره الفلسفية:

«بالحقيقة، ما يدعوه الإنسان غائية الطبيعة، ويتصوره أو يفهمه على أنه كذلك ليس في الواقع شيئاً آخر سوى وحدة العالم، تناسق الأسباب والنتائج، أي في الحاصل التواصل أو الترابط الذي فيه كل شيء في الطبيعة يوجد ويفعل»!!..

ألا ترى إلى هذا الإنكار، الذي يتضمن هو نفسه نقض هذا الإنكار ودحضه بكل قوة؟.. إنه يقول: ليس ثمة غائية الطبيعة، ولكن فيه وحدة العالم وتناسق الأسباب والنتائج!.. وهل تبرز غائية الطبيعة في شيء أجلى وأوضح من وحدة العالم وتناسق الأسباب والنتائج كما يعترف لينين، وإلا فكيف اتحدت الطبيعة بدون موحد وتناسقت بدون منسق؟! ثم ما معنى تناسق الأشياء إذا لم يكن لما تسميه تناسقاً مصداق في خارطة الإرادة والفكر؟.

والأعجب من ذلك النص، هذا النص الآخر الذي وضعه مؤلفو المادية الديالكتيكية:

«إن دراسة الأسباب تساعدنا على فهم ظاهرة من أطرف ظاهرات الطبيعة، وهي العقلانية الموجودة فيها. حسب المرء أن يلقي نظرة خاطفة على العالم المحيط، حتى يكتشف فيه الانسجام والتتابع المذهلين. إن العقلانية في الطبيعة تتجلى، مثلاً في تكيف الحيوانات والنباتات لظروف حياتها، للبيئة المحيطة بها».

عقلانية الطبيعة؟.. من أين جاءت هذه العقلانية؟ وما هي الحصيلة المجمعة في الذهن من كلمة: طبيعة؟ أهي الحجر والمدر والنجم والماء والهواء، فأين العقل الذي فيها؟ أم هي التناسق الهادف الذي ينبثق من وظائفها وآثارها؟ ولكنا إنما ندندن حول هذا نفسه، فهذا هو ما نسميه بظاهرة العلة الغائية، وهذا لا يمكن أن يكون هو العقل ذاته، وإنما هو ثمرة العقل أو ثمرة (التدبير) بتعبير أصح. ولقد رأينا التدبير وأجمعنا على اليقين به، فأين المدبر؟ وكيف يتصور وجود تدبير بدون مدبر أو وجود إرادة بدون مريد؟!..

والآن، ما هو دفاع الماركسيين عن أنفسهم حيال هذا الذي أوضحناه؟

إن دفاعهم عن أنفسهم يتمثل في حجج ثلاث يحتجون بها:

الحجة الأولى: أن ما نراه من مظاهر التناسق والنظام في الكون، ليس إلا ثمرة مصادفات متكررة استمرت تتقلب على أوجه شتى ملايين السنين، حتى أخذت أخيراً هذا الشكل الفريد المتناسق.

والجواب عن هذه الحجة العجيبة والطريفة حقاً، أننا نقول: إن صاحبها يقيم تصوره لهذه المصادفة على أدق معاني التنظيم الإرادي، من حيث يحاول جاهداً أن يفرّ منه!..

أي عشوائية تلك التي تتربص بتقلبات الطبيعة، حتى إذا صادف أن تجمعت أشياء متناسقة بعضها إلى بعض لتحقق ثمرة مفيدة، بادرت إليها فاحتفظت بها بعيداً عن رياح التقلبات أن تمسها ثانية فتفسد من تناسقها، ثم عادت هذه العشوائية تراقب الأمر ثانية، حتى إذا تحققت المصادفة السعيدة مرة أخرى، وبدأ التناسق في طائفة أخرى من الأشياء،

عمدت فالتقطتها وضمتها إلى مثيلاتها السابقة، وهكذا.. حتى تنظم رياح العشوائية أشياء الكون كلها، مجموعة إثر أخرى، حيث يتجمع الكل أخيراً في مكان أمين لا تطوله بعدئذ يد تلك الرياح أن تعود فتفسد نظامه ثانية!!..

أي تنظيم إرادي يمكن أن يتمثل في أدق وأرقى مما تفعله هذه العشوائية المتبصرة المدبرة؟!..

أما العشوائية التي هي العشوائية حقاً، فلا يمكنها أن تتمخض عن هذا النظام المتكامل، ولو امتدت أمامها الفرصة ملايين السنوات الأخرى؛ لأن المصادفات النادرة التي قد يتحقق بها تناسق جزئي لابد أن تكرّ هي نفسها ثانية عليه بالنقض والإفساد. ثم إن رياح العشوائية لا يمكن أن تتوقف لدى تكامل التنظيم (على فرض إمكان وقوع هذا المستحيل) إذ أي شيء هذا الذي يجعل رياح التقلب تنهي مهمتها وترفع يدها عما كانت تعبث به؟

الحجة الثانية قولهم: لو كانت ظاهرة التنظيم في الكون تستهدف غاية سخرها لها مدبر حكيم كما تقولون، إذن لما أُنفِق على هذا التنظيم وتكامله آلاف بل ملايين السنين، فإن ذلك المدبر الحكيم كان قادراً على خلق هذا النظام المتكامل مع خلقه للأشياء ذاتها.

والجواب أنهم إن كانوا يريدون بتدرج النظام الذي امتد أحقاباً، ما يقال عن عمر الأرض وتطورها والأزمان التي تدرجت خلالها، فإن ذلك لا يعود بأي نقض على ما نقول، بل هو ليس مما نحن بصدده إطلاقاً.

إننا نتكلم عن ظاهرة التوازن والتناسق الواضحة بين الأرض وطبيعة الإنسان والحيوانات التي تعيش فوقها، وهذا ما نجزم جميعاً بثبوته منذ أن وجدت الحياة الإنسانية على ظهر هذه الأرض. أي فالإنسان وجد نفسه (منذ فجر حياته التاريخية) يعيش على مهاد متوازن مع وضعه الطبيعي، متناسق مع جميع حاجاته من أجل استمرار الحياة.

أما قبل أن يوجد الإنسان، فلا ريب أنه كان لنظام الأرض مفهوم آخر يتفق والحالة التي كان يمرّ بها، وينسجم مع الكائنات التي كانت موجودة فوقها. وهذه الحقيقة ذاتها من أبرز معاني التنظيم الذي نتحدث عنه بمعناه الكلي، بحيث لو كانت صفات

الأرض التي نراها اليوم موجودة هي ذاتها قبل وجود الإنسان أو الحيوانات المشابهة له فوقها، لكان ذلك خدشاً لظاهرة العلة الغائية التي نتحدث عنها، ولفاحت منها رائحة شيء من العشوائية.

أما إن كانوا يقصدون بالتدرج الإنسان ذاته، لاسيما مزية الوعي والتفكير فيه فمنذا الذي قرر تدرج ظهور الوعي فيه على امتداد الأحقاب غير الماديين أنفسهم؟

قرروا ما يشاؤون، ثم استدلوا بقرارهم على ما يشاؤون، ثم راحوا يحتجون على الآخرين بقراراتهم هذه التي هي منهم وإليهم!.. فأي عاقل من الناس يقبل منهم إلزاماتهم هذه، وهي إن كانت حجة فليست حجة إلا عليهم وعلى تهافتهم؟..

الحجة الثالثة: تتمثل في تفتيشهم الدائب عن ظاهرة لا يستبين لهم فيها، أو حتى للعقل البشري أيضاً، وجه الحكمة والتعليل، حتى إذا ما عثروا على مثل هذه الظاهرة، اتخذوا من جهلهم بوجه الحكمة فيها دليلاً على بطلان ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون كله، وشطبوا بجهلهم هذا على كل المظاهر التي تفور بها الطبيعة الناطقة بمعنى التدبير والعلة الغائية.

تلك هي حجة إنجلز ولينين عندما سخرا من القائلين بظاهرة الحكمة والعلة الغائية في الكون، لقد كانت حجة كل منهما في إبطال كل المظاهر التي تنطق بالحكمة والتدبير، في ملايين المكونات، قوله: إذن فالقطط خلقت من أجل أن تبتلع الفئران، والفئران خلقت من أجل تبتلعها القطط، والكل شاهد على حكمة الله!..

إن هذه المحاكمة الساخرة، تشبه ما لو قال: إذن فالنبات والأعشاب خلقت لتسفيها الرياح، والرياح خلقت لبذر بذورها في أماكن جديدة من الأرض[1].

وما دام الرجل جاهلاً أو متجاهلاً للفائدة التي يحققها النبات، وللفائدة من تسلط القطط على الفئران، كأي نوع من الحشرات أو الحيوانات الأخرى، سلط بعضها على بعض، في تنسيق وطبق غاية يدركها علماء هذا الشأن – فإن له أن ينكر الشمس

---

[1] من الواضح أن من مهمة النباتات على اختلافها التنسيق بين غاز الأوكسجين وغاز ثاني أكسيد الكربون في الجو.

الساطعة وألاّ يجيب على شيء من ملايين الأمثلة التي يزدحم بتعدادها الكون، والتي تنطق بأجلى براهين الحكمة والتدبير في الخلق، وأن يجعل من الإناء غطاء للسماء، ثم يمضي وقد انتهت المشكلة، وقضى على خرافة ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون!..

ولكن ماذا يفعل إنجلز ولينين، وقد أصاب كل منهما برشاش سخريته هذه، أشياعه الذين يلفتون أنظارنا إلى عقلانية الطبيعة، تلك العقلانية التي تتجلى في وحدتها وتناسقها وانسجام أشيائها بعضها مع بعض؟

نقول بعد هذا لإنجلز وأنصاره: إن فائدة اليقين بوجود ظاهرة الحكمة والتدبير في المكونات كلها، هي تسليم العقل بأن ما لم يكتشف الإنسان وجه التدبير فيه بعد، منطو على الحكمة ذاتها. إن لم يتبينه العقل الإنساني اليوم، فسيتبينه غداً. ولئن لم يتبينه البتة فإن ذلك لا يعود بالنقض على وجود حكمة ثابتة واضحة للعقول والأذهان كلها!.. من الواضح أن ظهور الحكمة والتدبير هنا، دليل على جهل الإنسان بنظير تلك الحكمة هناك. وليس جهله بالحكمة الخفية هنا دليلاً ينقض ما تم وجوده هناك.

وهكذا فإن إنجلز مهما أراد أن يجعل من جهله بالحكمة من خلق القطط والفئران دليلاً على بطلان ظاهرة الحكمة والعلة الغائية في الكون، فإن جهله هذا لن يكون دليلاً على أكثر من جهله، ولن يعود بشيء من النقض على الحكمة المتجلية الساطعة في مملكة النحل أو جماعة النمل أو عالم الحشرات أو الطيور مثلاً، أو على عموم الحكمة الواضحة في سلوك الحيوانات كلها. تلك الحكمة التي يسميها غوستاف لوبون في كتابه: الأفكار والعقائد: (المنطق البيولوجي).

* * *

الفصل الثاني

المادية التاريخية

دراسة ونقد علمي

أولاً - التعريف بالمادية التاريخية

ليست المادية التاريخية في واقعها الفكري، أكثر من محاولة لتطبيق دعوى الجدلية المادية وتصور سير المكونات كلها بموجبها، على قصة المجتمع الإنساني وتطوراته فوق هذه الأرض.

ولعلها هي الغاية التي أقيمت الفلسفة المادية (الجدلية المادية) سبيلاً فلسفياً إليها؛ إذ القصد الأخير من ذلك التفسير الذي فسروا به حركة المادة وتطورها، أن يصبغوا بذلك التفسير سائر المجتمعات الإنسانية، بدءاً من فجر ظهورها إلى ما لا نهاية له، بحيث يتاح لهم أن يفرضوا نظريتهم الاجتماعية والاقتصادية التي أفاض في بيانها ماركس في كتابه (رأس المال)، على سير تلك المجتمعات، وأن يوهموا الناس أن خضوعها لتلك النظرية أمر حتمي لابدّ منه، بناء على ما استقر لديهم من خضوع المجتمعات الإنسانية لنظام الجدلية المطبقة على دنيا المادة والطبيعة، وهو خضوع من شأنه أن يسيرها طبقاً للنظرية الماركسية ولاسيما في شؤون المال والاقتصاد.

فكيف تطبق المادية الجدلية على سير التاريخ الإنساني من وجهة نظر الماركسيين؟ يقولون في بيان ذلك ما خلاصته:

إن التاريخ بكل ما يتضمنه من أفكار وعلوم وآداب واقتصاد وفنون ودين، ليس إلا من نتاج الحياة والفكر، وقد ثبت - من وجهة نظرهم - أن كلاً منهما ليس أكثر من نتاج المادة، كما قد مرّ بيانه.

وإذن، فلا بد أن تخضع حركة التاريخ الإنساني للقانون ذاته الذي خضعت له حركة المادة في أطوارها وتقلباتها، ألا وهو قانون صراع الأضداد في جوهر الشيء ذاته، بدءاً من الأطروحة البسيطة، إلى الطباق، إلى التركيب، وهكذا دواليك.

فما هي الأطروحة في قصة حركة المجتمع الإنساني ونشأته؟

إن الأطروحة الأولى في تاريخه ليست شيئاً أكثر من قوى الإنتاج ووسائله. ومعلوم أن وسائل الإنتاج بدأت في أطوارها التاريخية الأولى بأدوات بسيطة، كالفأس والحجارة ونحوها.

فقوى الإنتاج التي يملكها الإنسان، ووسائله التي استفادها من الطبيعة، أرغمت الناس على الدخول في علاقات إنتاجية متبادلة. وكان ذلك مؤشراً زمنياً سجل بدء الصراع الإنساني طبق القانون الديالكتيكي ذاته، من أجل العيش وتطوير أسباب الرفاهية في الحياة.

فالأطروحة هنا إذن، هي وسائل الإنتاج البدائية، وما يتبعها من علاقات بين الناس تدور حول هذه الوسائل، تطويراً لها واستفادة منها.

ومع مضي الزمن تزداد وسائل الإنتاج تقدماً وتعقداً، مع بقاء العلاقات الإنتاجية بين الناس متخلفة كما هي؛ أي قائمة على الملكية الجماعية تحت سلطان العشيرة والقبيلة. وبذلك تظهر بذور التناقض والصراع، بين وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج في أحشاء هذه الأطروحة، حيث لا يلبث أن ينفجر أخيراً هذا الصراع بظهور النفي الأول: (الطباق).

والنفي الأول هنا، هو ظهور الإقطاع، في ظل الملكية الفردية التي تقضي بدافع الصراع المذكور على أشكال الملكية الجماعية القديمة. وتشترك عوامل اقتصادية كثيرة في إثارة هذا الصراع وإبراز دور الإقطاع على أعقاب الملكية الجماعية لا مجال لشرحها في هذا الصدد.

إلا أن هذا الطور الجديد للملكية، ما يلبث أن يحمل هو الآخر في أحشائه بذور نقيضه، حيث تترعرع وتنمو سيراً نحو قفزة أخرى يتحقق فيها نفي النفي (التركيب).

إذ تظهر في ظل الإقطاع طبقة المستعبَدين والمستَغلين الذين يستعبدهم الإقطاع. وفي هذه الأثناء يظهر في المجتمع رأس المال التجاري متجمعاً هنا وهناك، وهو يعني ظهور الطبقة البورجوازية (صغار التجار وأصحاب رؤوس الأموال) التي تبحث عن كادحين متحررين من نير الإقطاع، للتعاون معهم في إنشاء ورشات عمل وحرف ضخمة، فتوحد المصالح بين هاتين الطبقتين ضد الإقطاع. وما هو إلا أن تحين اللحظة المناسبة للقفزة التالية، حيث تثور البورجوازية بمعونة الجماهير من الكادحين والمستعبدين، على سيطرة الإقطاع. فيكون ذلك إيذاناً بتحقيق نفي النفي (التركيب) إذ يزول الإقطاع، وتعود الملكية إلى حالتها السابقة العامة، ولكن في تركيب أغنى وأفضل وأكثر انسجاماً مع تطور قوى الإنتاج ووسائله، ويسود المجتمعَ رخاءٌ إلى حين من الوقت.

إلا أن هذا التركيب ذاته ما يلبث أن يصبح أطروحة يتولّد عنها طباق ثم تركيب جديد يكون أسمى وأغنى من هذا التركيب الأول.

إذ تحل البورجوازية مع الزمن محل الإقطاع، وتقوم بما كان يقوم به سلفها من الاستعباد والاحتكار، وامتلاك جهود المستضعفين، من جراء عوامل كثيرة مختلفة لا مجال في هذا المقام لسردها، فهذا هو النفي الأول[1].

ويعود التناقض مرة أخرى، وهو الآن بين البورجوازية التي تحولت إلى رأسمالية جشعة والطبقة الكادحة المستعبدة التي كانت ذات يوم درعاً لها. وفي اللحظة المناسبة يحلّ عصر الانتقال إلى التركيب الجديد، ألا وهو عصر الشيوعية المطلقة، الذي يبدأ بمرحلة بناء طويلة الأمد. حيث تتحقق خلال ذلك تحولات في الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والسياسية على أساس هذه النقلات الجدلية ذاتها.

ويكون مفتاح ذلك الثورة الاشتراكية التي تقودها الطبقة الكادحة، والتي تنتهي بإقامة دكتاتورية البروليتاريا، لتتولى بدورها تسيير الثورة الاشتراكية نحو مصيرها الحتمي ألا وهو الشيوعية المطلقة.

---

[1] انظر أنتي دوهرنغ: ١٥٥ – ١٥٨، وانظر رأس المال: الكتاب الأول، ٣١٠/٣ فما بعد.

وعندئذ تذوب الفوارق الطبقية نهائياً، ويتم إنقاذ البشرية من الظلم الاجتماعي، وتتوطد دعائم السلم والعمل والحرية لكل الشعوب، وتزول الحاجة إلى قيادة الدولة ورقابتها، فتنهي الدولة نفسها وتزول دكتاتورية الطبقة الكادحة. وعندئذ تهدأ حركة التاريخ البشري بعد طول سير وصراع، حيث يلقي التاريخ عصاه في ظل الشيوعية الوارفة.

وهكذا يطبق الماركسيون الجدلية المادية بقفزاتها الثلاث على سير التاريخ الإنساني بالطريقة التي رأيناها.

ومن مستلزمات هذا التطبيق تصورات كثيرة يتبناها الماركسيون نجملها فيما يلي:

١-كل ما قد ظهر في تاريخ البشرية من أفكار وعلوم وأخلاق وفنون وآداب إنما أثاره الصراع بين الناس من أجل المادة والعيش. فقد كان لابدّ أن يظهر ذلك كله كأسلحة ودروع في معركة التناقض بين الأطروحة والطباق والتركيب.

٢-ومن ثم فإن كل ما تزخر به الحياة والمجتمعات الإنسانية من معتقدات وأديان ومشاعر وجدانية، لا تنبثق عن أي حقيقة ذاتية مطلقة، بل هي أمور نسبية تتبع متطلبات السعي والصراع الإنساني في سبيل الإنتاج والسيطرة على وسائله.

* * *

وبعد، فتلك خلاصة وافية دقيقة للمادية التاريخية، كما هي في ذهن أئمتها ودعاتها وقد اتضحت صلتها بالمادية الجدلية، وعرفت أن هذه الثانية ليست إلا تطبيقاً اجتماعياً، لما سبق أن اعتبره الماديون الجدليون أساساً وقانوناً لحركة الطبيعة وتطورات المادة.

وبوسعنا الآن أن نشرع في مناقشة هذه التصورات طبقاً لموازين العلم المجردة، على أن بوسعنا، لو سلكنا مسلك الإيجاز، أن نقرر سلفاً بطلان هذه التصورات التي تسمى بالمادية التاريخية، من أساسها. لأنها انعكاس لتصورات المادية الجدلية التي كشفنا عن بطلانها في كل خطوة من خطواتها أو زاوية من زواياها، فإذا بطل الأصل المستنَد إليه، فقد بطل الفرع المقام عليه.

ولكنا نؤثر أن ننظر (بقطع النظر عن كل هذا الذي مضى بيانه) في قيمة هذه التصورات: أحقاً أن سلطان المادية الديالكتيكية منبسط حتى على الواقع التاريخي، وأن سائر الأحداث الإنسانية مقودة بزمام الجدلية من الأطروحة، إلى الطباق، فالتركيب؟ وأن هذه الأحداث كلها دائرة تماماً، كحمار الرحى، حول محور واحد، ألا وهو الإنتاج ووسائل الإنتاج؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي بإذن الله.

* * *

ثانياً - نقد المادية التاريخية

أولاً - معضلات في طريق الربط بين المادية الجدلية والمادية التاريخية

أوضحنا، ونحن نشرح بأمانة ودقة معنى المادية التاريخية وصلتها بالمادية الجدلية، أن الماركسيين يؤكدون ضرورة انطباق القوانين المادية الجدلية على التاريخ الإنساني كله. فالنشاطات الإنسانية خاضعة لجدلية الأطروحة والطباق والتركيب، كخضوع الخلايا الجسدية لها تماماً، بالطريقة التي تم بيانها في الصفحات الماضية.

وأمام دعوى هذا الانطباق الحتمي الذي لا بد أن يخضع له الإنسان، تبرز معضلات هامة تقف في وجه هذا الانطباق، وتكشف عن وجود فجوة كبرى تفصل المادية الجدلية عن واقع التاريخ الإنساني وتمنعها عن أن تسلك أي سبيل موصل إلى الهيمنة على المجتمعات الإنسانية كما يحب الماركسيون أن يتصوروا. هذا على فرض أن المادية الجدلية حقيقة ثابتة، وأننا لم نكشف عن بداهة زيفها وبطلانها.

وإليك تلخيصاً لهذه المعضلات:

المعضلة الأولى: إذا كان السبيل إلى فهم الحتمية والضرورة بالنسبة للمادة الجامدة، سبيلاً قريباً وميسراً، بسبب كون المادة تعاني من عجز مطلق بالنسبة للشعور بالإرادة والحرية، فإن السبيل إلى فهم هذه الحتمية والضرورة بالنسبة للسلوك الواعي الذي يتمتع به الإنسان، سبيل شاق وبعيد، بل هو سبيل مقطوع كما ستجد.

لقد أصغيتَ آنفاً إلى الحتميات والضرورات التي لابد أن يخضع لها سير الإنسان حتى يتم انقياده لمقتضيات الجدلية الحتمية التي فرضت سلطانها من قبله على المادة الجامدة، ورأيت كيف أن المجتمع الإنساني محكوم عليه أن يلتزم في سيره المراحل الجدلية التي رسمها له الماركسيون، بإيعاز من سلطان المادية الجدلية وتفويض منها، وأنه لا يمكن أن يحيد عنها، بل لابدّ أن يكون في سيره أميناً على منهاجها ملتزماً سبيلها.

إن كلاً منا لابدّ - وقد أصغى إلى ذلك البيان - أن يعود إلى نفسه، بوصفه واحداً من المجموعة البشرية التي يتكون منها التاريخ الإنساني، فيتساءل: أين يكمن سلطان هذه الحتمية من نفسه وكيانه؟ ولا ريب أن أحداً منا لن يصدق بأنه مضطر إلى أن يسلك بمحض اختياره سلوكاً معيناً، إذا أصغى إلى دخيلة نفسه، وتأكد من الحرية التي يتمتع بها، ولاحظ أنه ليس محاطاً إلا بتلك النظم القسرية المنبثقة عما يسمونه بالطبيعة؛ أي يشعر بكامل إحساسه أنه ليس مضطراً إلى أن يسلك في أي من أموره الفكرية والمعيشية المختلفة سبيلاً غير التي يختارها له وعيه وانبعاثه الإرادي الخاص به.

وأنت تعلم أن الحتمية التي يفرضها الماركسيون في هذا الصدد، حتمية داخلية تنبثق من داخل الوعي الإنساني، بزعمهم، وليست حتمية آتية من قسر خارجي.

يحاول الماركسيون أن يجيبوا عن هذا الإشكال بقولهم: إن طبيعة الضرورة التي يشعر بها الإنسان، تنبثق من داخل وعيه، وتنمو خلال ممارسته لحريته، إذ ينتقل من تجربة إلى أخرى، بسائق من حريته ثم يكتشف أخيراً الخط الضروري الذي لابد من التزامه، بين سائر الخطوط التجريبية الأخرى التي مرّ بها[1].

ولكن هل حلّ هذا الكلام من المعضلة شيئاً؟

إن المعنى السليم لهذا الكلام، هو أن الوعي الإنساني يهدي صاحبه إلى السلوك الذي يجب أن يلتزمه، ابتغاء سلامة الوصول إلى الأهداف التي وضعها بمحض اختياره نصب عينيه.

---

[1] انظر أنتي دوهرنغ لإنجلز: ١٣٧، والقضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ٩٧.

إذن فإن كلاً من وعيي وحرّيتي لا يمكن أن يفرض عليَّ سلوكاً ما، إلا اعتماداً على رغبة سابقة مني تعلقت بغاية وهدف. وبهذا المعنى تصح الأمثلة التي يضربها بليخانوف، ليؤكد لنا وجود معنى الضرورة ضمن نطاق الحرية ذاتها، وهي قوله: العمل الإضافي لابدّ منه إذا أردت تجميع وفر لشراء الدار، والحصول على بطاقة طائرة لابد منه إذا كنت أرغب في السفر إلى أوربة، والسفر إلى المحافظات لابدّ منه إذا كنت حريصاً على جمع الديون.

أجل.. هذه كلها ضرورات تنشأ ضمن الحرية ذاتها. ولكن أيهما القطب الثابت وأيهما المتحرك التابع؟ إن كلاً من الرغبة والحرية هو القطب الثابت، على حين تذهب الضرورة وتأتي تبعاً لهما. إذ لولا رغبتي الشخصية في شراء الدار لما شعرت بضرورة العمل الإضافي، ولولا رغبتي في السفر إلى أوربة لما نشأت لديّ ضرورة الحصول على بطاقة الطائرة.. وهكذا كلما كانت الضرورة منبثقة من داخل الشعور، فإنها لا تنشأ إلا تبعاً لرغبة وحرية صحيحتين، ولا يعقل إطلاقاً أن ينبع في كيان الإنسان شعور داخلي بالضرورة من لا شيء، حتى الحاجات العضوية التي لا غناء للإنسان عنها، لا يمكن أن تنشأ لديه الضرورة الدافعة إليها بمعزل عن الإرادة والرغبة؛ كالرغبة في توفير الراحة والإبقاء على سلامة الجسم، ونحو ذلك، فإذا كان هذا الكلام واضحاً، فإن القول بأن الحتمية التاريخية النابعة من حتمية تصارع الأضداد تفرض على البرجوازيين أن يتحالفوا مع الطبقة الكادحة للقضاء على الإقطاع، في مرحلة معينة من التطور الذي تنتهي إليه علاقات الإنتاج- هذا القول لا يمكن أن يقبله أي فكر موضوعي حرّ، إذ هو يتناقض بشكل حاد مع الكلام الذي ذكرناه عن معنى الضرورة الداخلية في حياة الإنسان الذي يملك كامل حريته وإرادته.

إنني قد أفهم هذه الضرورة بالنسبة لمادة جامدة خاضعة لسنّة كونية، أو لما يسمونه بالحتمية الديالكتيكية، وقد أفهم مثل هذه الضرورة ذاتها بالنسبة للحركات والتقلبات القسرية التي يخضع لها الإنسان. أما أن أفهم وجود ضرورة داخلية تنبثق من الكينونة الإنسانية، تحمله على سلوك ما، دون أن يكون لإرادته الحقيقية عليها من سلطان،

فذلك ما لا يستطيع أحد من الناس أن يورثني أي قناعة به. بل ما أظن أن الماديين الجدليين أنفسهم يملكون أي تصور حقيقي لذلك.

على أن الأمر لا يعدو إحدى حالتين: إما أن يرى البورجوازيون أنفسهم مسوقين بشكل لا إرادي إلى الثورة ضد الإقطاع، بسائق الضرورة التاريخية كما يزعمون، فلا ريب أن الثورة محكوم عليها حينئذ بالخيبة التامة، لأن الثورة المضادة من الإقطاع ستنشب وفقاً لإرادة واعية سليمة. وطبيعي أن ينتصر العمل الإرادي الحر على الحركة العشوائية التي اهتاجت تحت تأثير من هذه الضرورة التاريخية وحدها.. وإما أن يفكر البورجوازيون في الأمر، ثم يصدروا قرارهم بملء رغباتهم وإرادتهم، ثم تقوم ثورتهم على الإقطاع بناء على ذلك، فلعل النجاح يكون حليفهم، ولكن أين هي الحتمية والضرورة التاريخية التي لا مفر منها والحالة هذه؟!..

المعضلة الثانية: أننا عندما نقرر حتمية خضوع التاريخ والمجتمع لتلك المسيرة الجدلية، فإن حتمية هذا الخضوع يجب أن تكون شاملة بمعنى واحد لفئات الناس وطبقاتهم جميعاً، أي لابد أن يستشعر هذه الضرورة ويوقن بها، بطريقة واحدة، كل من طبقة الكادحين والبورجوازيين والرأسماليين والإقطاعيين على حد سواء.

ذلك لأن المجتمع الإنساني مؤلف من عضوية هؤلاء جميعاً، ولأن التاريخ الإنساني تاريخهم جميعاً، فإذا كانت تقلبات المادية التاريخية حتمية تاريخية في حياة الإنسان من حيث هو، فإن السبيل الذي تنفذ منه هذه الحتمية إلى مشاعرهم وأفكارهم ينبغي أن تكون سبيلاً واحدة إليهم جميعاً، كشعورهم جميعاً بحتمية الطعام لاستمرار الحياة وحتمية النوم لاستعادة النشاط.

ولكن هل استقبل الناس جميعاً قرارات حتمية (المادية التاريخية) بشعور متكافئ على هذا النحو؟ وهل غرست حتميتها في مشاعرهم جميعاً بطريقة واحدة؟

لا شك أن الأمر لم يكن، ولن يكون، البتة على هذا المنوال.

أما طبقة (البروليتاريا) فإنما يتم إقناعها بهذه الضرورة عن طريق استثارتها إلى ما يمكن جلبه من المنافع والمكاسب من الآخرين. وتتم هذه الاستثارة بإيقاظ العوامل

والدوافع النفسية الملائمة خلال منهاج تربوي تؤخذ به هذه الطبقة مدة قصيرة أو طويلة من الزمن، كما تتم بواسطة تنبيه إحساسها بقدر كبير من الحسد والحقد تجاه الآخرين، وبإقناعها بأنها تملك أسباب الغلبة والانتصار عليهم. فإذا وجدت لديها هذه المثيرات، ولدت عندها مشاعر ضرورة الثورة على الآخرين.

وأما الطبقة الثانية التي هي مجرد هدف للهجوم، سواء أكانت طبقة الإقطاع أم رأس المال، فإن استشعارها بهذه الحتمية التاريخية، ليس إلا كاستشعار الإنسان بضرورة الصاعقة التي حلت في داره؛ أي فهي لا تحتضن هذه الضرورة في وعي ولا تنميها ضمن حرية أو تجربة، وإنما تلتصق بها التصاقاً، وتنقض عليها كانقضاض المصيبة الداهمة لا يحسب لها حساب.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الطبقة الثانية تمثل عدداً كبيراً من أعضاء الجماعة الإنسانية التي تتكون منها حركة التاريخ الإنساني، فإنا نضطر إلى أن نسأل دعاة المادية التاريخية والجدلية السؤال التالي:

أين نصيب هذه الطبقة الثانية من فلسفة التوفيق بين الحرية والضرورة التي أطلتم في بيان شرحها، وكيفية اندماج كل منهما في الأخرى؟

ألم تقولوا إذ ذاك: إن الضرورة في مسرى المادية التاريخية تنمو ضمن نطاق الوعي الإنساني، ويتكامل الشعور بها مع امتلاك الإنسان لحريته، فهو على هدى من وعيه، وبتجربة متطاولة بدافع من حريته، يستيقن الضرورات التاريخية؟.. فلماذا لا تستيقن هذه الطبقة الثانية (طبقة الإقطاعيين أو الرأسماليين) هذه الضرورة من خلال وعيها وممارستها لحريتها؟

لو استيقنت هذه الطبقة ذلك كما تقولون، إذن لما قامت أي ثورة، ولما وقع أي عنف في طريق تحقيق الضرورات التاريخية، لأن كلا الطرفين موقن بهذه الضرورات التاريخية بسائق من حريته وعلى هدى من وعيه، كما تقولون. فليس أمام هذا إلا أن يسلم ويعطي، وليس أمام ذاك إلا أن يستلم ويأخذ!..

ولكن هذا لم يحصل، ولن يحصل إطلاقاً، وإنما الذي يحصل في مثل هذا الحال هو التصادم والعنف. وعلينا أن نسأل، بقدر كبير من الدقة والنظر: ما هو سبب هذا التصادم والعنف؟

إن سبب ذلك هو التعارض الحادّ بين الطرفين، في الموقف الذي يُتخذ من هذه (الضرورة) المزعومة، ففي الوقت الذي ينمو في وعي الدهماء من الناس الشعور بضرورة استلاب ما يمكن استلابه من الآخرين، تحت وطأة العوامل السابق ذكرها، يكون وعي هؤلاء مقتنعاً بضرورة الاحتفاظ بما يملكون، وبضرورة الدفاع عنه بكل وسيلة.

إذن فكل تلك الفلسفة التي صاغها الماركسيون عن الحرية والضرورة، بصدد تفسيرهم لضرورات المادية التاريخية، إنما وضعوها من وجهة نظر طبقة واحدة من الناس فقط، وبحالات معينة دون سواها، هي طبقة الناهبين والسالبين، أما الفئات والطبقات الأخرى فلم ينلها من هذه الفلسفة أي نصيب كما قد رأيت، وإنما أقبلت إليها هذه الضرورة المزعومة بمعنى واحد، هو القسر الخارجي من قبل بشر مماثلين.

ولما كان التاريخ الإنساني لا يتمثل في طبقة الرعاع أو الدهماء وحدها، بل يتمثل في مجموع فئاته وطبقاته المختلفة، فإن ما يسميه الماركسيون بالضرورات والحتميات التاريخية إنما هي ضرورات من وجهة نظر فئة صغيرة لا تتعداها، وهي في الوقت ذاته تجاهل تام للحقيقة التاريخية التي تتمثل في أعضاء الجماعة الإنسانية كلها.

ولا ريب أن من حق الأطراف الأخرى التي تتجاهل الماركسية وجودها، أن تملك الموقف ذاته الذي يتحصّن به دعاة الماركسية والمادية التاريخية؛ إذ يصح بالمقابل لهذه الأطراف والفئات الأخرى أن يجعلوا من استبقاء ممتلكاتهم في حوزتهم والدفاع عنها، حتمية تاريخية قاهرة أيضاً. وما أيسر أن يفلسف كل طرف وجهة نظره، وأن يركِّب لها صياغة من الكلام والدعاوى تجعلها حتمية تاريخية مفروضة على التاريخ كله، سواء أقبله الآخرون أم لم يقبلوه.

المعضلة الثالثة: وتتمثل فيما يلي:

أما المادة الطبيعية الجامدة، فلعل من اليسير أن نتبين معنى التصاعد اللولبي فيها، كما أن من اليسير أن يلتقي الناس على المؤشر الذي يدل على اتجاه هذه المادة إلى الأعلى أو إلى الأدنى. ولكن هل من اليسير أن يلتقي الناس متفقين على معرفة الطرفين: الأدنى والأعلى في مسألة الوضع الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية في التاريخ الإنساني؟ وهل يملك المجتمع الإنساني العام ذلك المؤشر الذي يلتقي الجميع على تصديقه والخضوع لحكمه بالنسبة لتحديد الطرف الأدنى والأعلى للحالات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ الإنساني؟

إن ما كان يسيراً الاتفاق عليه في أمر المادة الجامدة، وتطورها، ليس يسيراً في أمر الحركة التاريخية وتطور العلاقات الاقتصادية والإنتاج.

ترى متى وأين قرر التاريخ الإنساني أجمع، أن تلك العلاقات الاقتصادية التي يهيمن فيها سلطان رأس المال، أعلى درجة وشأناً من العلاقات الاقتصادية الأخرى التي يهيمن فيها سلطان الإقطاع؟ وأين ومتى قرر التاريخ الإنساني أن الملكية الجماعية، حتى في أطوارها البدائية الأولى، أدنى شأناً من ملكية الإقطاع التي تلتها فيما بعد؟

إن أحداً لا يستطيع أن يمنع دعاة المادية الجدلية والتاريخية أن يتحدثوا عن آرائهم في الشكل الأفضل للوضع الاجتماعي والاقتصادي، بل لا يستطيع أحد أن يمنعهم من أن يحاولوا تحقيق كل ما يصبون إليه، في نطاق آراء شخصية يطرحونها ويسعون إلى تطبيقها.

ولكن الأمر الذي لا يملكه الماديون ولا غيرهم، هو أن يتحدثوا عن حتمية هذا الذي وضعوه، فبرمجوه، فجعلوه في سيره خاضعاً للمؤشر الذي ابتدعوه من عند أنفسهم، ثم أقبلوا إلى العالم كله يقولون: هذا قدركم الذي لابدّ أن تواجهوه!..

إن الناس كانوا ولا يزالون يختلفون في تحديد الوضع الأفضل الذي يمثل التقدم والانسجام الأكمل مع مصلحة الإنسان، والوضع الأسوأ الذي يمثل الفساد والبعد الكلي عن مصلحة الإنسان، كما يختلفون تبعاً لذلك في تحديد المسافات التي هي أقرب إلى الصلاح أو الفساد. نقول هذا بمعزل عن موازين الدين وأحكامه ودوره في القضاء على هذا الخلاف.

فكيف يتسنى بعد كل هذا، تطبيق نظام الأطروحة فالطباق فالتركيب، على الوضع التاريخي، علماً بأن هذا النظام الحتمي، لا يطبق إلا على تطورات تنتقل من نقاط متفق على أنها أطروحة وتنتهي إلى نهايات يتفق على أنها تركيب تصاعدي غني.

إن البورجوازيين والرأسماليين ينظرون إلى قطار التطور الديالكتيكي، عندما يكرّ عليهم لينبذهم في العراء، على أنه يعود القهقرى نحو الفساد. بينما ينظر الدهماء إليه في الوقت ذاته على أنه صاعد إلى الأمام!.. فمن ذا الذي يملك والحالة هذه أن يبرم القرار الحتمي الذي يسري على الناس أجمع، بأن السلّم اللولبي لتطورات التاريخ يكون صاعداً إذا اتجه هكذا وهابطاً إذا اتجه هكذا؟!..

ثانياً – مناقضة الواقع التاريخي لدعاوى الماديين التاريخيين

علمت من العرض الموجز الذي أوضحناه للحتمية التي يحكم بها الماركسيون على تاريخ البشرية أجمع، أن ينبوع الحركة التاريخية إنما يتمثل في قوى الإنتاج ووسائله، وأن العلاقات الإنتاجية بين الناس تنمو عن طريق صراع الطبقات وأن هذا الصراع شيء لا بدّ منه في المجتمع الإنساني، نظراً لطموحه دائماً نحو الأفضل.. وأن هذا الصراع يخلف من ورائه كلما امتد طبقة إثر أخرى تحت تأثير الضرورة المادية القاضية بتوالد النقائض بعضها عن بعض، إلى أن ترتقي وسائل الإنتاج إلى الذروة من التطور والكمال، وتنبسط الملكية الجماعية بشكل مشاعي تام، فحينئذ تنتهي الطبقات وينام الصراع، وتقف رحى الديالكتيك عن الدوران.

ونقول: إن الواقع التاريخي هو المرجع الذي يصدق أو يكذب هذا كله أو جزءاً منه. وانطلاقاً من هذا المقياس نناقش الماديين التاريخيين ونحاكمهم إلى النقاط التالية:

أولاً – أين هي شواهد هذه الدعاوى من تاريخ الإنسان السحيق، مع العلم بأن الماركسيين لا يعتمدون عليه استئناساً وظناً، بل يلحون على أن وقائعه قطعية، وانطباقها على سير التاريخ أمر حتمي؟

ما رأينا واحداً من علماء التاريخ والاجتماع، حدثنا عما يسمى بالشعوب البدائية في عصور الإنسانية السحيقة، إلا وكشف لنا عن تحفظاته حول ما يقال عن تلك العصور

وأهلها.. إذ لا يمكن أن يعود المؤرخ إلا بمستندات وهمية ضعيفة لا تعطي صاحبها – إن أعطته شيئاً – أكثر من أدنى درجات الظن.

ولماذا نتحدث عن علماء التاريخ والاجتماع، ولا نستشهد بأقوال إنجلز نفسه، زميل ماركس وشريكه في وضع القرار النهائي عن تفسير تاريخ الإنسان فوق سطح الأرض؟

يقول: «إن الحقائق الأبدية تعاني مأزقاً أشد حراجة من ذلك، في المجموعة الثالثة من العلوم؛ وهي المجموعة التاريخية. وهكذا فإن معرفتنا في مجال التاريخ الإنساني لأشد تخلفاً أيضاً منها في ميدان علم الحياة..»[1].

فإذا كانت معرفتنا في مجال التاريخ الإنساني تعاني – باعتراف إنجلز – من هذا التخلف والجهل، فكيف يصح أن نصدر عنه قرارات، تعود إلى عهده القصي البعيد الذي لم يعه الإنسان بعد، ثم نبني عليها أحكاماً حتمية نزعم أنها قدر الناس جميعاً؟

ثانياً – يقرر ماركس ومعه كل أتباعه ورفاقه، بأن الإنسان لم يكن يملك من دوافع الخطوة الأولى في حياته السلوكية العامة، إلا دافعاً واحداً هو الدافع الاقتصادي فقط. وأن شعوره بذلك كان شعوراً قسرياً لا يحتاج إلى محاكمة فكرية وقرار.

ونقول: لو صح أن الإنسان عندما فتح عينيه على هذه الحياة، لم تكن تعتلج بين جوانحه وفي أحشائه إلا البحث عن الطعام والشراب والمأوى، إذن لكان طابع حياته هو طابع حياة البهائم ذاته، لا يعلو أحدهما على الآخر بشيء، أي فما كان ينبغي أن ينزع إلى دين يدين به، ولا أن يتأثر بقيمة جمالية تستحوذ على لبه، ولا أن ينصرف إلى فن استجابة لدعوة وجدانه.

بل لقد كان على هذه الظواهر كلها أن تكون معدومة، إن لم نقل في مراحل حياته التاريخية كلها، ففي الطور الأول منها على أقل تقدير.

---

[1] أنتي دوهرنغ: ١٠٩.

والماركسيون لا يترددون من طرفهم، في المبادرة إلى القول بأن الدين ونحوه إنما ظهر فعلاً في حياة الإنسان، بعد أن دخل في عصر الإقطاع، لتسويغ النظام الإقطاعي، يقول مؤلفو المادية التاريخية:

«وفي عصر الإقطاع سادت النظرة الدينية إلى التاريخ، إنها تولدت من السعي إلى تدبير النظام الإقطاعي، وإيهام الجماهير أن مشيئة الله هي التي فرضته، وبأن سير الإقطاع والكنيسة يعتمد على مشيئة الله»[1].

فهل هذا هو الذي تقرره وقائع التاريخ القديم للإنسان؟

لا خلاف عند الباحثين في تاريخ الأديان، أن جذور التدين - بقطع النظر عن نوعه وكيفيته - تمتد إلى فجر النشأة الإنسانية التي يعيها الإنسان اليوم. وليست ثمرة لمرحلة الحياة الإقطاعية في تاريخه. ولقد أطال أميل دوركايم في كتابه: (العناصر الأولى للحياة الدينية)، البحث في الأديان التي عاصرت النشأة الإنسانية الأولى، تلك النشأة التي لم يكن فيها إقطاع ولا سادة ولا عبيد يمكن أن يستغل الدين من أجل تسويغ قهرهم.

على أن في الماركسيين من آثروا احترام أنفسهم في هذا الصدد، فأقروا بالحقيقة التي لا مناص منها، ولم يبالوا أن يوقعهم الإقرار بها في حرج من أمرهم. ومن هؤلاء بليخانوف الذي لم يبال أن يردّ على ماركس زعمه بأن الدين إنما نشأ ليكون ترساً للإقطاعيين، ولكن بقدر كبير من الأدب معه فقد قال:

«إن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد، الدراسة الكافية. ولكن ما نعرفه من قبل يؤكد تماماً صحة الأطروحة التي وضعها ماركس عن فيورباخ، وهي أن الدين لم يصنع الإنسان، بل الإنسان هو الذي صنع الدين».

ونحن لا يهمنا من كلام بليخانوف انعطافه الأخير الذي دعاه إليه عذر نعرفه، وإنما الذي يهمنا إقراره الأول بأن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد الدراسة الكافية. إذن فقد كان منذ ذلك الحين دين، وإذن فالدين لم ينشأ كما قالوا ليكون ترساً بيد الإقطاع، لأن عهد الإقطاع جاء متأخراً عن طور القبائل البدائية.

---

[1] المادية التاريخية: ٢٩، ترجمة أحمد داوود.

أمّا أن هذا الدين لم يدرس بعد الدراسة الكافية، على حد تعبير بليخانوف، فذلك شيء بيّن؛ لأن السبيل الموضوعي إلى دراسته مغلق في وجه الماديين. وسيظل مغلقاً ما داموا ينطلقون في دراستهم من إيمان غيبي سابق بأن الإنسان لم يكن مدفوعاً في أول نشأته الفردية والاجتماعية إلا بدافع اقتصادي مجرد يستهدف تحصيل الطعام والشراب والمأوى.

ثالثاً – هذا الذي نقوله عن الدين ونشأته مع الإنسان منذ فجر حياته، نقوله أيضاً عن ظاهرة التأثر بالقيم الجمالية المختلفة، والتي يعبر عنها اليوم بالفنون؛ فما نعلم من دراساتنا لتاريخ الإنسان، مهما تتبعناه إلى أغوار الماضي، إلا أنه كان متأثراً بهذه القيم؛ وإن الآثار التي تدل على ذلك لا تدع منفذاً إلى أي شك في ذلك أو ريبة.

والماركسيون الذين حاولوا زعم تأخر ظهور الدين في حياة الإنسان إلى عهد الإقطاع، لم يجدوا إلى هذه المحاولة من سبيل فيما يتعلق بظهور المشاعر الجمالية في حياته، فما وسعهم إلا الاعتراف.

يقول مؤلفو المادية التاريخية: «نشأ الفن منذ القِدم السحيق، ولقد وصلنا من الإنسان البدائي الأول، لا الفؤوس الحجرية والحراب العظيمة وغيرها من الأدوات الأخرى فحسب، وإنما وصلتنا أيضاً رسوم على الصخور وتماثيل صلصالية، تشهد على مستوى تطوره الجمالي. إن الآثار والمخطوطات لا تعطينا فقط أوصافاً جمّة للحياة اليومية ولعمل تلك الشعوب المتخلفة في تطورها الاجتماعي، بل وتعطينا أيضاً أوصافاً لموسيقاها ورقصاتها».

«فكيف نشأ الفن إذن؟ يؤكد بعضهم أن إنتاج الناس الفني إنما هو نتيجة لمحاكاة الطبيعة ويعتبر آخرون أن المشاعر الجمالية تلازم الإنسان منذ ولادته بتأثير تركيبه الفيزيولوجي والسيكولوجي، وثمة فريق ثالث ينظر إلى الفن كثمرة للروح الإنسانية الحرة، وكنتاج لها غير مشروط بشيء»[1].

---

[1] المادية التاريخية: ٥١٥– ٥١٦.

غير أن هذا الاعتراف من مؤلفي المادية بأصالة الفن وقدمه في حياة الإنسان لا قيمة له، نظراً للبيعة السابقة التي التزموها في أعناقهم تجاه اليقين الغيبي بأن الحياة كلها مادة، ولا شيء فيها سوى المادة، مهما كانت المحرجات، ومهما كان الأمر عسيراً عليهم، لذا نجدهم يعودون فيقولون ما نصه:

«.. والمادية التاريخية تدحض هذه النظريات التي تناقض العلم؛ لأن هذه إما أن تنطلق من مبادئ مثالية أو تؤدي إليها، ما دامت لا تدرس الطبيعة الاجتماعية للفن.. إن الحل المادي لمسألة نشوء الفن يعني أولاً تبيان كون الفن يأخذ محتواه من الواقع، وثانياً إثبات أن الإنتاج الفني نشأ بالضرورة من الحياة المادية للناس ويخدم متطلبات اجتماعية معينة»[1].

معنى هذا الكلام أن المهم أن يكون الحل لمفهوم الفن في حياة الإنسان حلاً مادياً، وليكن ما شاء بعد ذلك.. فمنطقية البحث إنما تكمن في شيء واحد، هو أن يكون قائماً على المفهوم المادي، وكل تهافت جاء من بعدُ فهو مقبول!.. وفساد البحث إنما يكمن في شيء بالمقابل، هو أن يكون غير قائم على المفهوم المادي، وكل حجة منطقية تأتي على ذلك تكون داحضة وباطلة!.. فأي نوع من الأفكار والعقول يرضى أن يحاكم الأمور بهذا المنطق العجيب؟!.

رابعاً – هل يمكننا أن نجد في الواقع التاريخي التصديق المطرد، أو حتى الأغلب لقرارات الماديين التاريخيين القاضية بانبثاق الإقطاع عن الملكية الجماعية، ثم انبثاق البرجوازية المتحالفة مع الطبقة الكادحة عن نظام الإقطاع، ثم انبثاق الرأسمالية الجشعة عن البرجوازية، حيث يلقى هذا الأخير مصرعه على يد الوريث الجديد: الاشتراكية ثم الشيوعية المطلقة التي تتدرج بالإنسان إلى غاياته الأخيرة العليا؟

والجواب أننا لا نجد في الواقع التاريخي ما يؤيد هذا القرار بأي وجه من التأييد.

فليس صحيحاً أن نظام الملكية في الحياة البدائية للإنسان كان قائماً على الملكية الجماعية فقط، بل الذي يقرره علماء التاريخ والاجتماع أن كلاً من الملكية الفردية

---

[1] المرجع السابق: ٥١٦ فما بعدها.

والجماعية كان موجوداً، وكانا يسيران في طور واحد جنباً إلى جنب. فلقد كان الفرد يملك ملابسه وأدوات زينته وحليه وأسلحته والكثير مما تنتجه الأرض، إلى جانب الملكية الجماعية القائمة. بل إن بعض العلماء من أمثال العالم الفرنسي (فوستل دو كلايخ) يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيقررون، بناء على أدلة طويلة لا مجال لسردها في هذا المقام، أن الملكية الجماعية للأرض، إنما ظهرت رد فعل للنظام الفردي الذي سارت عليه الشعوب البدائية من قبل ذلك.

وليس صحيحاً أن نظام الإقطاع، كان يحمل في باطنه بذور الثورة عليه من قبل تحالف البرجوازية مع الطبقة الكادحة، وأن هذا الثاني كان وريثاً للأول. فقد ظهر الإقطاع عند قدامى الإسرائيليين مثلاً، وهبط دهماء الشعب من جراء ذلك إلى أحط منزلة في البؤس والشقاء. وقد كان مقتضى قرار المادية التاريخية أن تنبثق عندئذ القفزة التي يمثلها تحالف البرجوازيين مع هؤلاء الدهماء، فيسقط بذلك الإقطاع ويحلّ تحالف هذين الفريقين محله.. ولكن هذا لم يحصل إطلاقاً ولم تجر أي محاولة في سبيله.

كل ما في الأمر أن إصلاحات طارئة تمت عن طريق الأنبياء والمصلحين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم آنذاك، طبقاً لما تحدثنا به الأسفار والإصحاحات التي تعد المرجع الأول في هذا الأمر عند جميع الباحثين، إلى جانب اتجاهات كثيرة عادت إلى الملكية الجماعية من جديد. ولقد حقق هؤلاء الناس إصلاحاتهم هذه واتخذوا من شواطئ البحر الميت مجتمعاً لهم.. وبذلك تمزق العهد الإقطاعي وانكسرت حدته دون أن نجد أثراً لبرجوازية نشطت أو لتحالف تم بينهم وبين دهماء الشعب!..

وعندما تفاقم الإقطاع عند قدماء اليونانيين، واستشرى الفساد ذاته، لم ينبثق حل المشكلة من داخل الإقطاع ذاته، ولم نجد أثراً لبرجوازية تحالفت مع الدهماء، بل نهض مصلحون يمثلون الطبقة الحاكمة في أكثر الأحيان، وكان في مقدمتهم ليكورغوس (القرن التاسع ق. م) الذي أعاد إسبارطة من ذروة الإقطاع إلى نظام الملكية الجماعية. وأقام في ظل ذلك النظام لوناً جديداً من التكافل والتضامن الاجتماعيين دون أن تضطره حتمية

صراع الطبقات إلى الاستعانة بتحالف البرجوازيين مع البروليتاريا ثم الاستعانة بمرحلة الرأسمالية المتفاقمة حتى يأتي على أعقاب ذلك عهد النظام الجماعي والعدالة الاجتماعية.

أما الإقطاع عند الرومان، فقد تفاقم هو الآخر تفاقماً خطيراً، وكان المأمول أن يلتقط التاريخ أنفاسه انتظاراً للرحمة التي ستأتي مع تحالف البرجوازيين مع الدهماء طبقاً لما يقرره جفر المادية التاريخية، حيث يكون الخلاص على أيديهم!.. ولكن هذه النبوءة لم تتحقق، بل الذي تحقق هو أن تحالفت البرجوازية مع الإقطاع ذاته، لصب مزيد من المصائب على الأمة.

ففي القرن الثالث ق. م بدأت الطبقة الغنية تستخدم نفوذها في صفقات تجارية من جانب، وفي عمليات تبادل النقد والتسليف بالربا الفاحش من جانب آخر.. وما لبث الوضع أن انقشع عن ثلاثة أنواع من القوى المدمرة تعاونت جنباً إلى جنب في دكّ صرح الدولة الرومانية الغربية، هي الإقطاع، والبرجوازية، والرأسمالية[1].

والإقطاع الذي كان سائداً عند الفرس، لم تحلّ مشكلته، على الرغم من تفاقمها بحلول البرجوازية المتحالفة مع الدهماء. بل ظل الأمر هكذا، إلى أن جاء الحل عن طريق الفتح الإسلامي. ولم نجد في شيء مما قرأناه من كتب التاريخ ومراجعه المختلفة أن المسلمين الذين جاؤوا ففتحوا بلاد الفرس كانوا يمثلون تحالف البرجوازية مع البروليتاريا، بل الذي قرأناه في بطون التاريخ يتناقض مع هذا الكلام إلى درجة أنه يثير الضحك!..

أفكان عمر بن الخطاب الذي رعى هذا الفتح في بلاد العراق، ورعى مثله في بلاد الشام، برجوازياً أم بروليتارياً؟ إن الجواب الحاسم على هذا السؤال يتجلى عندما قدم عمر الشام بعد الفتح واستقبله على مشارفها أبو عبيدة بن الجراح، فرآه كما هو قادماً بمرقعته البالية لم يغير من مظهره شيئاً، فهمس في أذنه: يا أمير المؤمنين أباطرة الشام يستقبلونك الآن، فلو غيرت من هذه الهيئة أمامهم، فقال له:

---

[1] انظر قصة الملكية في العالم: ١١٠ - ١١٢، والاقتصاد السياسي للدكتور علي عبد الواحد وافي: ٢٦، الطبعة الخامسة، ودائرة المعارف للقرن العشرين: ٤٣٩/٤.

«أوّه، لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، إذن لجعلته نكالاً للمسلمين. نحن قوم أعزنا الله بالإسلام، فمهما طلبنا العز بغير ما أعزنا الله به أذلنا الله».

نعم، فأنت تستطيع أن تعلم من خلال هذا الجواب هوية عمر، أكان برجوازياً أم بروليتارياً.

لو ترك أمر الجزيرة العربية، إلى المنهاج الذي ينص عليه الماديون التاريخيون، لكان من الواجب ألاّ يحدث فيها أي تغيير، إلى أن يتفاقم الإقطاع، حيث ينهض عندئذ البرجوازيون مع حلفائهم البروليتاريين للقضاء على الإقطاع وإصلاح الأمور.

ولكن الذي حدث غير هذا، فقد صلح الأمر كله عن طريق بعثة سيدنا محمد ﷺ رسولاً إلى العالم أجمع، وقد علم كل من درس سيرة هذا النبي الكريم وملابسات بعثته وعوامل الفتح الإسلامي الذي حققه الله على يديه، أن ما تم من القضاء على الإقطاع حينئذ في بلاد كالفرس ونحوها، إنما تحقق بفضل الإسلام وحده. والذين لا يحبون أن يصدقوا بنبوة محمد ﷺ أحرار فيما يحبون أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا به، ولكنهم لا يستطيعون أن يثبتوا لنا بحال، أن محمداً ﷺ إنما حقق ما قد حققه مستعيناً بتحالف البرجوازيين مع الطبقة الكادحة، وأنه دفعهم إلى الثورة على الإقطاع بعامل التسابق الاقتصادي والعلاقات الإنتاجية!!..

ليس في الأحداث التاريخية الواقعة تحت نظر الباحثين، ما يصدّق أخيلة الماديين الجدليين أو يوافق نبوآتهم إطلاقاً، اللهم إلا ما قد يسمونه ثورة البرجوازيين التي قامت في أوربة على طبقة الإقطاعيين النبلاء، في العصور الوسطى، فهو المثل الوحيد الذي يتعلق به الماركسيون من أحداث التاريخ الإنساني كله، برهاناً على صدق حكمهم على التاريخ الإنساني من أوله إلى آخره.

ولكن إذا تأملنا في عوامل هذه الثورة وظروفها، أدركنا أن هذا المثال أيضاً لا يصدق نبوءة الماركسيين في شيء وأنه ليس مما يتصورونه هم في شيء.

وبيان ذلك أن البرجوازيين في أوربة كانوا ينتمون في الأصل إلى مستوى اجتماعي مضطهد. وكانوا يدفعون الإتاوات للطبقة الإقطاعية الحاكمة.. وصادف أن انتقل البارود

وصناعته في أوائل القرن الرابع عشر من البلاد العربية إلى أوربة الغربية. وناسب هذا السلاح الجديد الفتاك وضع البرجوازيين؛ إذ كانوا يقيمون في المدن، وكانت بأيديهم مفاتيح الصناعة والمال، فكان أن تلقفوا صناعة البارود واستفادوا منه فائدة عظمى ضد الإقطاع. فانهارت طبقة النبلاء أمام السلاح الجديد الذي لم يكونوا هم لسوء الحظ أهلاً لتصنيعه.

إذن، فقد كانت ثورة البرجوازيين الأوربيين في العصور الوسطى مصادفة سعيدة، اعتمدت على سبب خارجي، ألا وهو مصادفة الحروب الصليبية التي نقلت فن صناعة البارود من البلاد العربية إلى رجال الصناعة في أوربة، ولقد كان رجال الصناعة فيها لحسن الحظ هم البرجوازيين.

ترى ما هي الحتمية التي قضت بانتقال هذا السلاح الجديد إلى أيديهم، دون غيرهم؟.. إذا كانت هذه حتمية، فما من حادث يقع في مكان ما لأتفه الأسباب إلا ويكون هو الآخر حتمياً كحتمية ثورة البرجوازيين على الإقطاع. وما أيسر أن يأتي نقيض هذا الحادث بأن يتغلبَ الإقطاعيون على البرجوازيين لسبب ما، كسبب السلاح الجديد الذي دخل في أيدي خصومهم دون انتظار.

وهكذا يقف واقع التاريخ الإنساني على طرف النقيض من أخيلة المادية التاريخي ونبوآتها.

ثالثاً – مناقضات في التطبيق

كان حديثنا السابق حول بيان كيفية تأبِّي التاريخ على قرارات المادية التاريخية التي أصدرها الماديون الجدليون في حق التاريخ، وفسروا المجتمع الإنساني على أساسها.

أما الآن، فنوضح كيفية مناقضة التطبيقات الاشتراكية مع المنهاج المرسوم لها، وسنكشف الآن طائفة من هذه التناقضات الحادة التي تجلت خلال التطبيق الحتمي المزعوم لمنهاج المادية التاريخية، مع العلم بأن مرحلة الشيوعية منه لم تطبق بعد. وهي ما يلي:

١ – منذ أواسط القرن التاسع عشر، والمؤشرات التي دلّ عليها قرار المادية التاريخية، تعلن أن قد حان أوان الثورة الاشتراكية لتستولي على الحكم ووسائل الإنتاج،

في كثير من دول أوربة الغربية. ومع ذلك فإن الأنظمة الدستورية فيها هي السائدة والمناهج الاقتصادية المتناقضة مع النظم الاشتراكية هي المهيمنة. ومن أبرز هذه الدول بريطانية، فقد تقدمت فيها الصناعات الكبرى وتضخمت تبعاً لذلك رؤوس الأموال، وتقدمت فيها وسائل الإنتاج تقدماً كبيراً وتخلفت عنها علاقات الإنتاج تخلفاً خطيراً. وتلك هي المؤشرات التي تعلن أن قد حان نشوب ثورة الكادحين، بشكل حتمي لا مردّ له. ولكن ها هي ذي هذه المؤشرات لا تزال تعلن عن نفسها وتنبه إلى أن قد آن أن تدخل حتمية الثورة الاشتراكية في طور التنفيذ، دون سامع ولا مجيب، بل دون أن تظهر هنا وهناك أي بوادر أو شكايات تنذر بنشوب ثورة أو ظهور فتنة. ومثل بريطانية في ذلك سويسرا واليابان، وكثير من الدول الأخرى.

وتتمة السخرية من دستور المادية التاريخية أن ثورة الكادحين هذه، قد نشبت في مكان آخر على غير ميعاد، ودون أي انسجام مع مقتضيات المادية التاريخية التي ينبغي أن تعود إليها قيادة العمليات بأسرها.. فقد نشبت هذه الثورة في روسية حيث لم تكن قد خرجت البلاد بعد، من عهد الإقطاع، ولم يكن لها شيء مما يسمى صناعة كبرى بين الدول الصناعية آنذاك. وهكذا قطعت الثورة المفاجئة في روسية طريق الثورة البرجوازية التي كان لها حق السبق حسب المنهاج المرسوم.

كان ماركس ينتظر أن تنشب الثورة في سويسرا حيث التقدم الصناعي المزدهر، مع تخلف العلاقات الإنتاجية، على حدّ تعبيره. ولم يكن يحسب لمثل هذه الثورة أي حساب في روسية، فنامت الثورة حيث كان ينتظر أن تستيقظ، وهبت حيث كان المفروض أن تبقى راقدة إلى أن يحين الوقت المحدد.

فما هو مدلول هذا التناقض المخجل؟

إنه مدلول خطير، يحطم الدعامة الكبرى التي تقيمها المادية التاريخية لكل ما ترسمه لنفسها من مراحل وخطوات.

وإن ما حدث في روسية لم يكن قائماً على تلك الفلسفة المصطنعة المشدودة شداً إلى خيال المادية الديالكتيكية التي سبق بيان بطلانها وفساد أركانها، وإنما كان استجابة

للطبيعة الإنسانية التي يعرفها أفراد الأسرة في دارهم، والصبية الذين يجتمعون للعب في ساحة محلتهم، وأهل القرية في حقولهم، ألا وهي طبيعة النفور من الظلم، وجبلّة الدفاع عن الذات.

تلك هي التي ألهبت الثورة في روسية القيصرية، لا تلك الفلسفة المتمحلة التي أضنى ماركس وأشياعه أنفسهم في استخراج صياغتها.

إن العوامل الطبيعية التي ألهبت الثورة على الظلم العنصري في روسية، هي في حقيقتها أسمى من مجرد ما يسمى بالدافع الاقتصادي أو قوى الإنتاج أو علاقات الإنتاج! إنها تتمثل في حقيقة يحسّ بها أرباب النظام الشيوعي في روسية جيداً، ويقدرونها حق قدرها اليوم، لا بالإقرار والاعتراف البياني، بل بما هو أقوى من ذلك دلالة، ألا وهو الإرهاب الذي ما زالوا يحصنون أنفسهم به، والقبضة الحديدية الخانقة التي ما زالت ممسكة بخناق الناس إلى الأمس القريب.. إنها حرية الإنسان وكرامته.

إن الذي تم في روسية القيصرية، التي فاضت آنذاك ترفاً وجشعاً وظلماً، لم يكن رهناً بمفتاح ضائع لم تعثر عليه إلا المادية الماركسية، ولم يكن قط ثمرة إيمان فكري وفلسفي بأن الدين أفيون الشعوب؛ بل إن الثورة كانت ستقع ولا ريب، إن لم يكن بيد هؤلاء فبيد آخرين، إن لم يكن في تلك الفرصة ففي فرصة أخرى، وسواء أوقر في نفوس الذين ثاروا ثورتهم تلك أن الدين فعلاً أفيون الشعوب أم لم تستيقن نفوسهم ذلك، فإن الدين الذي كان ماثلاً أمامهم في مظهره وواقعه، جدير أن تأتي الثورة عليه، ثم لا تبقي له من شاردة ولا واردة.

٢ - إنَّ محور الاشتراكية التي هي مقدمة الشيوعية، يتمثل في القضاء على ما سماه ماركس بفائض القيمة. والقيمة الفائضة في نظره ونظر رفيقه إنجلز هي: الفرق الزائد الذي يجنيه صاحب المصنع على كلفة العمل الذي قام به العامل أو الصانع؛ أي فقيمة السلعة ما أخذه العامل من أجر على صنعها وإخراجها، مضافاً إليه قيمة الآلات وكلفة تآكلها وصيانتها. والفائض عليها تلك الزيادة التي أضافها (الرأسمالي التاجر) إلى هذه القيمة، زاعماً أنها ربح لجيبه.

ولست أبغي أن أناقش هنا في مدى صحة هذه النظرة، من الوجهة الاقتصادية، لمعنى القيمة. ولكني أسأل: هل اختفت القيمة الفائضة في ظل الإدارة الشيوعية أو الاشتراكية للمعامل أو المصانع؟

إن أسمى ما تقرره الماركسية من أصول العدالة في معاملة العامل، هو اتباع مبدأ: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته) ومعنى هذا المبدأ أن تقديم العامل لأقصى ما يستطيع تقديمه من طاقة في مدة معينة، يساوي أقصى ما يحتاج إليه من مال في تلك المدة ذاتها. ولكن فبماذا تبيع الدولة الماركسية جهد هذا العامل في تلك المدة المعينة؟

إنها تبيع مجهوده بأكثر مما كلفته حاجته التي فرضت أنها مساوية لمجهوده، بنسبة كبيرة جداً. حيث تستقل بهذه الزيادة ربحاً يذهب إلى جيبها!.. أفليست هذه هي القيمة الفائضة ذاتها التي عدّها ماركس مظهراً من مظاهر اللصوصية التي يمارسها أصحاب رؤوس الأموال.

ثم أليس هذا مظهراً من أبرز مظاهر التناقض الجليّ بين نظرية المادية التاريخية وتطبيقها؟

وليت أن إدارة المصانع في ظل النظام الشيوعي، وقفت عند حدود هذا التناقض وحده!..

فقد وقع النظام الشيوعي في هذا الأمر بين حلين أحلاهما مرّ:

فهي إما أن تفسر حاجة العمال تفسيراً كريماً لمصلحتهم، بحيث يكون من شأنه تقليل حجم القيمة الفائضة العائدة للدولة، ولكن تنجم المخاوف بذلك من أن يزيد فائض من الأجر في أيدي العمال، فيتراكم فيتحول إلى رأس مال جديد في أيديهم!..

وإما أن تفسر حاجتهم تفسيراً مجحفاً بحقهم، خوفاً من عواقب الأمور وإبقاء لضمانات السيطرة على الوضع القائم. وهذا ما يرجحه النظام الشيوعي، على الرغم من أنف ماركس وكل ما أنفقه من كلام طويل عن القيمة الفائضة وما فيها من مظاهر اللصوصية والإجرام.

* * *

٣ – من الأوليات المتفق عليها عند الماركسيين أن النضال الطبقي لابد أن يؤدي إلى دكتاتورية البروليتاريا، وأن هذه الدكتاتورية ذاتها عبارة فقط عن الانتقال إلى تحطيم الطبقة وسير طبيعي إلى مجتمع لا طبقي.

هذا كل ما يقرره كل الماركسيين. وهذا ما قاله ماركس في الرسالة التي بعثها إلى فيد يجير في ٥ آذار ١٨٥٣.

وهو يتضمن وعداً قاطعاً، بأن صراع الطبقات سينمحي أخيراً، عندما يتكامل سلطان دكتاتورية الطبقة الكادحة (البروليتاريا) على المجتمع. وهذا يعني بالضرورة أن العامل الاقتصادي الذي كان يدفع إلى تطوير الإنتاج يتوقف عن عمله؛ لأن الإنتاج سيصل عندئذ إلى مداه الأخير، فلا يبقى سبيل للتطور أمامه. ومن ثم فلا يبقى أمام الطبقات أيضاً من فرصة تمكنها من الاستمرار في الصراع. وهكذا يهدأ التاريخ الإنساني لأول مرة ويكفّ عن نضاله الدائب.

وسلطان الديالكتيك إلامَ ينتهي حاله؟.. إنه هو الآخر سيخلد عندها إلى الراحة؛ إذ إنه يكون قد أنجز كل المهمة التي كانت منوطة به!..

ونحن لسنا بصدد مناقشة هذه النبوءة التاريخية أو الغيبية، هل ستتحقق أم لا. ولكنا نريد أن نلفت النظر فقط إلى التناقض الحاد العجيب بين كلام الماركسيين عن مصير الصراع الطبقي ومصير الديالكتيك آنذاك، وبين الحديث الذي يقررونه، هم أنفسهم عن معنى المادية الديالكتيكية، وكيف أن كل شيء يحمل في داخله جرثومة نقيضه، ثم إن تركيباً أفضل وأغنى يتحقق من تفاعل ما بينهما، وأن هذا التفاعل والتوالد مستمران إلى ما لا نهاية؛ ولذا كان من أبرز مقولات المادية الديالكتيكية عندهم، سرمدية المادة واستمرار حركتها تحت هذا القانون إلى ما لا نهاية.

أي إن سرمدية المادة ثمرة من ثمار استمرار الحركة الديالكتيكية فيها، طبقاً لما يقرره الماركسيون في كتبهم وتعليماتهم.

فكيف يتفق مع هذا الكلام، أن يعودوا فيقولوا لنا: إن الحركة الديالكتيكية ستنحسر عن التاريخ الإنساني، بعد أن يتكامل سلطان البروليتاريا على وسائل الإنتاج؟!

إذا كان منبع الحركة الديالكتيكية هو اختباء جرثومة النقيض في الشيء أو المجتمع كما يقولون، فإن لكل شيء وواقع اجتماعي نقيضاً، مهما بلغ ذلك من الكمال، فلابدَّ عندئذ أن يتكون من تفاعل ما بينهما أطروحة لتركيب يكون أعلى كمالاً، وهكذا دواليك.. بمعنى أن أي حدّ تقف عنده فاعلية هذه الحركة المتطورة يكون نقضاً لجوهرها من حيث هي.

فوسائل الإنتاج مهما بلغت من الرقي والكمال، لابد أن تتضمن بذوراً لوضع أفضل وأرقى، ما دامت وسائل الإنتاج من جنس المادة التي هي محل للتجلي الديالكتيكي وما دمنا ننطلق من صحة هذه الدعوى في مضمونها الكلي. فعلى أي أساس إذن يغمض الماركسيون أعينهم، ويقررون هذا القرار الغيبي العجيب الذي يعود على ما أتعبوا أنفسهم في إثباته وبنائه بالهدم والتمزيق، وهو أن مستوى تطور الإنتاج سيتبوأ أرقى درجات الكمال في ظل الشيوعية، حتى لا يبقي أمامه كمال أعلى، وأن الإنسان هو الآخر لن يطمح إلى تحقيق حاجات أسمى، إذ لن يبقى له حلم يشرد وراء حدود ما تم تحقيقه في ظل الفردوس الشيوعي؟!..

ثم لماذا أمكن أن تتحول البرجوازية من طبقة وطنية صالحة إلى طبقة فاسدة مستغلة مع الزمن، ولا يمكن أن يحدث هذا التحول ذاته بالنسبة لمن يمسك بزمام الحكم من بعدهم من البروليتاريين؟ لماذا؟.. وما الفرق؟.. وما دليل نزاهة هؤلاء عن أن يتحولوا إلى مثل ما آل إليه وضع سلفهم من قبل؟.

٤ – ثم إن كلمة (دكتاتورية البروليتاريا) التي تعدّ من ألف باء معالم العهد الاشتراكي الممهد للشيوعية المطلقة، تعني، كما هو واضح، أن الطبقة الكادحة من العمال والفلاحين هي التي تمسك بزمام الحكم وتدير دفة الأمور وتبسط سلطانها على المجتمع الاشتراكي. فهل هذا هو الواقع المستقر، في البلدان التي قام فيها هذا العهد الاشتراكي؟

إن تاريخ قيام الحكم الاشتراكي في روسية، ينص على أن الدور الذي قامت به الطبقة الكادحة انحصر في شيء واحد فقط، وهو أنها قامت بدور الجندي الباسل الأمين

للحزب الشيوعي في الانقضاض على الحكم القيصري والقضاء عليه، ثم ما هو إلا أن تقدم منهم الحزب فأزاحهم عن الطريق مشيراً لهم إلى أن عليهم أن ينصرفوا مشكورين. وقبض الحزب الشيوعي وحده على زمام الحكم. حيث أعطى نفسه حق الديكتاتورية في الحكم، وكان أول رأس هُشِّم تحت مطرقة هذا الحكم هو رأس الطبقة الكادحة ذاتها، ولاسيما في عهد ستالين ومن قبله[1].

صحيح أن الأمور تطورت فيما بعد، ولكنّ أي طور من الأطوار اللاحقة لم يأت بأي تطبيق حقيقي ولا قريب من الحقيقي لما تدلّ عليه كلمة (ديكتاتورية البروليتاريا).

هذه نماذج من تناقضات كبرى ما بين النظرية وتطبيقها. وهي كما ترى ليست تناقضات جدلية كتلك التي تغني وتبعث على التطور والنمو، ولكنها تناقضات محطمة ومزهقة لبنيان النظرية من حيث هي.

* * *

موقف المادية التاريخية من المشاعر الوجدانية والأخلاق

لقد حلّ الماديون مشكلة الحياة والروح – في زعمهم – عندما قالوا: إن الحياة لابدّ أن تكون نتيجة تفاعل كيميائي!.. كما حلوا مشكلة الوعي بقولهم: إنه وظيفة لمادة عالية التنظيم وهي الدماغ!..

ولكن كيف حلوا مشكلة الأخلاق والمشاعر الوجدانية، التي يجدها كل منا بين جوانحه، من حب وكراهية وحزن وفرح وكآبة.. إلخ، وكيف يمكن لصق هذه المشاعر ونحوها بالدافع الاقتصادي وقوى الإنتاج؟.

إن الماركسيين لا يزيدون في إجابتهم على هذا السؤال، على القول بأنّ سائر المظاهر الأخلاقية والمشاعر الوجدانية ليست إلا آثاراً لصراع الإنسان خلال التاريخ في طريق السيطرة على وسائل الإنتاج بدافع من الحاجات الاقتصادية وحدها.

---

[1] ارجع لمعرفة تفصيل ذلك إلى (تاريخ الحزب الشيوعي) وهو من المؤلفات الشيوعية المترجمة.

ولكن هل حلّ هذا الكلام من المشكلة شيئاً؟.. إن هذا الكلام لا يلامس المشكلة القائمة من قريب ولا من بعيد، فضلاً عن أن يحلّها لمصلحة قرارات الماديين التاريخيين!..

فليس بوسعي، ولا بوسع أحد من أفراد بني آدم، أن يعتقد أن الصراع الاقتصادي هو العامل الذي يجعلني إذا فارقت قريباً حبيباً إلى نفسي أشعر بالوحشة لفراقه، حتى لا أرى في شيء من طعام الدنيا وشرابها وبقية ملاذها ما ينجيني من مشاعر تلك الوحشة والضيق.

وليس بوسعي (كما أنه ليس بوسع أحد من الناس) أن أقتنع بأنني عندما ألتقي بذلك الحبيب على غرة بعد طول فراق، فأجد بين جوانحي من مشاعر الفرح والسرور ما لا يقوى على وصفه البيان، على الرغم من أني قد أكون في ضنك مادي وعسر من العيش، أو أني أعاني من آلام جسيمة، إنما أشعر بذلك كله تحت وطأة التنافس الطبقي على وسائل الإنتاج!..

وليس في مقدوري (كما ليس في مقدور أي من البشر) إذا عاد بي الدهر بعد فراق طويل إلى وطني ومسقط رأسي والتربة التي كان يطمئن إليها جنبي، فاستبد بي حنين عجيب وطافت بقلبي رقة مبكية وانتشرت في نفسي رائحة العمر الماضي، وتذكرت أيام طفولتي، وترنحت من ذلك بين مشاعر غريبة لا أملك من وصفها إلا ألفاظاً خرساء هي إلى الإشارة أقرب منها إلى التعابير المطابقة – أقول: ليس في مقدوري إذا شعرت بهذا كله أن أقول جادّاً: إنها مشاعر انعكاسية للعامل الاقتصادي والصراع الطبقي في حياة الإنسان!..

والطرب!.. هذا الذي ينتاب شعور الإنسان من الانفعال الذي لا نجد تعبيراً عنه، عندما يسمع صوتاً جميلاً يؤدي أنغاماً شجية متآلفة مع النفس، أين هو مكانه في المادة وأشيائها وفروعها، وما هي علاقته بالإنتاج والشعور بالحاجة إلى الطعام والشراب؟

ألا يطرب أئمة المادية الجدلية، عندما يسمعون هدير حمام ينبعث مع إشراقة الصباح الباكر من رابية خضراء، أو عندما يصغي أحدهم إلى أنغام ناي ينفثها راع وراء أغنامه وقت الأصيل، أو إلى أنشودة جميلة يترنم بها بألحان شجية ذو صوت جميل؟!.

إن كان شيء من هذا كله لا يهز مشاعرهم، فالحديث معهم بلاء لا نهاية له. أما إن كانوا يتأثرون بذلك كله كما يتأثر جميع الناس، فمالهم لا يحدثوننا عن تحليل هذا التأثر وعلاقته بما خلفه صراع الطبقات في نفس الإنسان؟

إن من البدهيات الواضحة أن ما يختزنه تاريخ الإنسان اليوم من آثار البؤس الوجداني، يفوق أضعاف ما يختزنه من آثار البؤس الاقتصادي وآهات الجوع إلى الطعام.

كما أن من البدهيات الواضحة أن الذي يفوح في أرجاء هذا التاريخ من أريج المحبة الإنسانية ويتجلى في طواياه من بقايا النعيم الروحي والوجداني الذي لا تحده مقاييس الجسد، يفوق أضعاف ما تراه في مقابل ذلك من آثار اللذائذ الجسدية وشهوات الطعام والشراب.

وعلى كل حال فدعك من التاريخ الغابر، وتعال نتساءل: بأي حيلة جدلية، يمكن للمادية الماركسية أن تتجاهل رعاية الأم لوليدها، وحنانها العجيب له، وقد علمت أنها تذهب في ذلك مذهباً يهون عليها فيه أن تضحي بكل شيء في سبيل الإبقاء عليه، بل في سبيل ألا تراه إلا وهو في أتم حالة من الراحة والنعيم؟.. أجل، بأي الألاعيب الجدلية يمكن القول بأن هذه الطبيعة في الأم ليست إلا من آثار الصراعات الطبقية المتنافسة على وسائل الإنتاج؟

كما أن الماء، وهو الماء، لن يكف عن سيلانه، والنار وهي النار، لن تكف عن لذعها وإحراقها - كذلك الإنسان، ما دام إنساناً لن يتجرد عن إنسانيته التي تتمثل في وعيه ومشاعره الوجدانية أكثر مما تتمثل في بطنه الذي يحتاج إلى طعام وجنبه الذي يحتاج إلى مهاد. ولئن كان ذلك دليلاً قاطعاً على مكان الروح من الإنسانية، واستقلالها عن شوائب المادة وطبيعتها، فليكن.. ولا يسعنا عندئذ إلا الإذعان والتصديق لما يقضي به العقل الحرّ سواء أرضي الماديون أم سخطوا!..

* * *

ومشكلة الأخلاق الإنسانية ليست أقل إحراجاً لمقتضيات المادية التاريخية، من مشكلة المشاعر الوجدانية. ومن المعلوم أن مردَّ الأخلاق الإنسانية كلها، إلى قوة كامنة في

الإنسان، بها يملك إرادته أمام سلطان الشهوات والأهواء، فهو يستعمل هذه الإرادة في الوقت المناسب لتحقيق الهدف المناسب.

فالأخلاق في مجموعها، هي الوقاية للإنسان عن أن يصبح آلياً في الاندفاع إلى شهواته وأهوائه. وهذه الوقاية لا معنى لوجودها لو لم تكن قوتها أو فاعليتها مشدودة إلى أهداف أخرى غير مجرد الطعام والشراب وتحقيق الملاذ الجسدية المختلفة، إذ لو كانت دائرة هي الأخرى في فلك تلك الشهوات، لما أمكن أن تكون قوة واقية وكابحاً مانعاً، بل كانت قبساً جديداً في لهيب الدافع إلى اقتحام الشهوات والأهواء، على نحو آلي قاسر لا مناص منه.

غير أن الماديين لا يعترفون بشيء من هذا، ولا يرون أن ثمة ما يسمى أخلاقاً إلا تلك التي أثمرتها مقتضيات الصراع الطبقي حول فلك الاقتصاد.

إلا أن عدم اعترافهم لا يحلّ شيئاً من المشكلة، فإن بوسع كل منا أن يطرح السؤال التالي:

ما هي الدعامة الأولى التي لا ينهض وجود المجتمع الإنساني إلا عليها؟.. ولا مناص من جواب بدهي يقول: إنها تتمثل في تلك القوة الخفية التي قلنا أن من شأنها أن تجعل الإرادة الإنسانية مستعلية على رغبات النفس وأهوائها. فلولا هذه القوة لاستحال المجتمع إلى أنكاث ولانقلب نظامه إلى فوضى واضطراب.

أرأيت إلى المجتمع البدائي للإنسان، ألم يكن قائماً (كما هو الآن وفي كل عصر) على محور الصراع على العيش على حد تعبير الماركسيين وتصورهم؟ فما الذي كان يمنع الإنسان القادر على اقتناص حق غيره، تحت سلطان هذا الصراع من أن يفعل ذلك؟.. ما الذي كان يدفع الإنسان القديم إلى إقامة لون ما من ألوان التعاون والتكافل بينه وبين بني جنسه، وإلى اقتسام ما تطوله أيديهم من المنافع والثروات فيما بينهم، بنوع من العدل الذي يجتمعون عليه؟

لا يصح للماركسيين أن يبادروا فيجيبوا بأنه الوعي الذي نبههم إلى أن السعي في سبيل الازدهار الاقتصادي يتوقف على نوع من التعاون والتضامن في فجاج الحياة؛ لأن

الإنسان في ذلك العهد القديم لم يكن قد جهز بالفكر والوعي، طبقاً لما يحدثنا به أئمة المادية التاريخية. وإنما كان يمارس الشروط الاجتماعية التي ستسلحه بالوعي فيما بعد، فبأي دافع كان يقدم المعونة والحالة هذه للآخرين، وكان يلتزم بميزان العدالة في تقسيم المنافع، ويضبط نفسه ببواعث الثقة والمحبة من الآخرين.

بماذا يجيب الماركسيون على هذا الدليل؟

إنهم لم يفتحوا - إلى الآن - أفواههم ولا حركوا أقلامهم للإجابة عن هذا السؤال!.. اللهم إلا الإمعان في تسخيف ما يسمى بالأخلاق والقيم الإنسانية.

ولكن، فلنترك عصر الإنسان البدائي، وقصة انهماكه مع بني جنسه في إنشاء المجتمع الإنساني، ولنبعث البصر في الحضارات الإنسانية التي قامت من بعد، إلى يومنا هذا.. ألا تجد أن (الكرامة الإنسانية)، وهي واحدة من القيم الأخلاقية كان لها مركز الثقل من الدفع إلى إنشاء تلك الحضارات؟.. لقد وقعت شعوب كثيرة في أحقاب مختلفة تحت ذلّ الأسر والاستعمار، وقد كان في تلك الشعوب من يجد حاجته المعيشية مضمونة على أحسن وجه، بحيث لو ترك الأمر إلى سعيه الشخصي في الحصول عليها لما نال منها إلا النزر القليل، فلو أن الحوافز الإنسانية كلها كانت عائدة إلى الطمأنينة على الطعام والشراب وتوابعهما، إذن لاستراحت تلك الشعوب جسداً ونفساً، ولركنت إلى الدعة وهي تردد قول الشاعر.

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

ولكن حافزاً آخر اسمه الكرامة الإنسانية، يعلمه كل من كان يتمتع به، هيج تلك الشعوب إلى القيام للظفر بحقوق أخرى أجل شأناً من الطعام والشراب والكساء ونحوها.. فضحوا (على العكس مما يقرره الماركسيون) بالكثير من أسباب عيشهم ومقومات رزقهم، حفاظاً على كرامتهم الإنسانية.

لقد انتحرت زنوبيا ملكة تدمر، وانتحر هتلر قائد الحرب العالمية الثانية ضد الحلفاء. فهل أقدم أحدهما على ذلك لأن نقصاً اقتصادياً قد طرأ على سير معيشته؟.. ما

من عاقل إلا ويعلم أنه شعور ذاتي اسمه الكرامة جعله يفضل الموت على حياة لا يراها متوجة بتلك الكرامة التي كان يتأملها.

والكرم والسخاء، اللذان يعرفهما كل إنسان، ألا تجد أن إليهما مردّ الكثير من عوامل التماسك والتعاون في المجتمعات؟ وهل الكرم إلا نقيض ما يزعم الماركسيون أن الإنسان مجبول عليه؟!..

إننا نسأل: لماذا يكرم الإنسان ضيفاً يحلّ عنده؟ وبأي دافع يفعل ذلك؟ وأين هذا الخلق الأصيل في النفس الإنسانية من مقتضيات القول بأن جميع الصفات الإنسانية ليست إلا ثماراً للصراع الطبقي في طريق الإنتاج!..

وإننا لنسأل: لماذا كان يبعث كارل ماركس إلى أسرته الرسائل المتتالية يستجديهم العون المادي، بعد أن أنفق كل نصيبه من ميراث أبيه، وكاد أن يأتي على نصيب أخواته أيضاً؟ تحت أي أمل كان ينتظر الاستجابة منهم، إن لم يكن أمل الإكرام ذلك الخلق الإنساني الرفيع الذي يمعن ماركس في سحقه وتجريد الإنسانية منه[1]!..

يمعن في إنكار وجود أي خلق نبيل في كيان الإنسان، غير خلق الصراع على الرزق، ثم يمدّ يده إلى أسرته يستجديهم أن يتكرموا عليه ويعينوه في أمر معيشته، محركاً في نفوسهم نياط الخلق النبيل ذاته الذي ينكره في الإنسان ويزعم أن لا وجود له.

على أن هؤلاء الماديين لو تنبهوا، لعلموا أن ذلك الفردوس الشيوعي الذي يعدون به الناس، لا يمكن تصور وجوده إلا مسيجاً بحصن الأخلاق، إذ كيف يكتفي الإنسان بقدر حاجته دون أن تمتد عينه بالطمع إلى ما في يد صاحبه، مما قد يمكنه الاستيلاء عليه، لولا دافع القناعة وحب العدالة، وهما من أنبل الأخلاق الإنسانية التي تستعلي على العامل المعيشي الذي زعموا أنه الفاعل الأوحد في حياة الإنسان.

* * *

ترى هل يجهل الماركسيون هذه الحقائق، وهل نستطيع أن نقتنع بأنهم غير موقنين بها؟

---

[1] كارل ماركس: ١٣٥، ترجمة العيتاني.

إن هذا مما لا يتصوره العقل، فالماركسيون، مثل سائر الناس، يمارسون مع بقية الناس تجربة هذه الأخلاق صباح مساء، بل إنهم يتعاملون معهم على أساسها.

إذن فما هو التحليل الصحيح لهذه الدعاوى الباطلة التي يكابرون في الصبر على ادّعائها؟

إن هذه الدعاوى، ليست في حقيقة أمرها تقريرات خاطئة عن واقع التاريخ الإنساني، وإنما هي في واقع الأمر، اقتراح صيغ في هيئة تقرير عن الواقع الإنساني!.. اقتراح بل دعوة إلى أن يتجرد الإنسان عن سائر الصفات والقيم العالية التي يضبط بها إرادته أمام الشهوات والأهواء، والتي يملك بها حريته الحقيقية؛ حتى إذا عاد حيواناً لا يهيمن عليه إلا رغبة الطعام والشراب والمسكن والسفاد، أمكن عندئذ أن يوضَع في عنقه زمام يستذله من هذه الرغبات التي لم يعد ثمة سلطان فوق سلطانها، وهنالك يشار إلى السيد المنتظر والمراقب عن كثب، ليأتي فيستلم الزمام ويقود قطعان البشرية اللاهثة إلى حيث يشاء.

ومن هو هذا السيد الذي يدير الأمور خفية ويرقبها عن كثب؟ إنه اليهودية أو الصهيونية العالمية!.. ذلك هو الضيف الذي ما زال الماديون منذ ماركس منهمكين في تحضير المادية الجدلية والتاريخية له، فلقد تبين بعد فساد محاولات كثيرة سابقة أن الأمل معقود على منهاج المادية الجدلية والتاريخية وحدها.

ولكن الحقيقة أنه هو الآخر أمل خاسر.. فإن إنسانية الإنسان لن تتجرد عن حقيقتها، ولن يمسخ الأناسي إلى قطعان حيوانات تلهث وراء الطعام، وتساق من بطونها إلى حيث يراد لها أو يراد منها، ولتجدن في المآل القريب أنه لن ينقذ الإنسان من هذا الشرك العجيب إلا إنسانيته: خلقه، وجدانه، روحه، فطرته.

* * *

الفصل الثالث

المذهب الوجودي

دراسة ونقد علمي

أولاً - التعريف بالمذهب الوجودي

نشأة الوجودية

تعد الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية المعاصرة، بنظر أهلها الذين يتبنونها. ويقول عبد الرحمن بدوي عن عوامل نشأتها:

«هي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالَم الشعورُ الحادّ به بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. ولقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الكامل الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولّد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها»[1].

تعريف الفلسفة الوجودية وبيان أهم الأفكار التي تنهض عليها

تتجمع شتى أفكار المذهب الوجودي، في مقولة أساسية كبرى هي:

«الوجود الإنساني يسبق الماهية».

[1] دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي: ١٩.

ومعنى هذه الجملة أن وجود الشيء (والمراد بالشيء هنا الإنسان) هو الذي يثمر ويحقق ماهيته بالتدريج. وليس العكس، فالوجود الشكلي الآني خيال لا معنى له إلا بعد أن يتحول الوجود إلى فعل متواصل تنبثق منه الماهية التي تعبر عن الوجود الحقيقي[1].

ولكي نتذوق مقصودهم وتصوراتهم من وراء هذا الكلام، ينبغي أن نقف عنده بشرح وجيز من وجهة نظرهم، وخير سبيل إلى ذلك أن نصغي إلى أحد أئمة هذا المذهب وهو يحاول أن يشرح لنا مقصودهم بهذا الكلام..

يقول جان بول سارتر: «إننا نعني بهذا الكلام أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي فتتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده. فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه»[2].

أما أبرز الأفكار الرئيسية التي ينادي بها أصحاب هذا المذهب، بحيث تجلي لنا شخصية هذا المذهب وتعد قاسماً مشتركاً بين المنتسبين إليه جميعاً، فيمكن أن تلخص فيما يلي:

١ - الوجود الجدير بالنظر والبحث، هو في المقام الأول الوجود الإنساني. أما وجود الأشياء الأخرى فليس ذا أهمية في مجال البحث.

وهم يقسمون الوجود، في صدد بيان هذه الفكرة إلى وجودين: وجود ذاتي، ووجود موضوعي. فالوجود الذاتي هو وجود الإنسان، أما الوجود الموضوعي، فهو وجود كل ما عداه مما قد يراه من حوله. إنه - في نظرهم - وجود تافه لا قيمة له إلا من حيث إنه يدور على محور الوجود الإنساني ويسعى إلى تعميقه[3].

---

[1] الوجودية مذهب إنساني لسارتر ١١ ومابعدها، ودراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ١٦.

[2] الوجودية مذهب إنساني لسارتر: ١٤.

[3] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لعبد الرحمن بدوي: ٩، ودراسات في الفلسفة الوجودية له أيضاً: ٢٠٣.

٢- عند الحديث عن الوجود الإنساني إنما يراد الذات الإنسانية المتمثلة في كل شخص على حدة، والمعبر عنها بـ (أنا) التي تعيش في كياني، وكيان كل واحد من الآخرين على سبيل التبادل. وليس المراد منه الوجود الإنساني الكلي المتمثل في الحقيقة الإنسانية الكلية بقطع النظر عن الأفراد.

فالوجودية لا تقيم وزناً لما يسمى بالوجود المطلق، والكليات الذهنية التي انطلقت منها مثالية هيگل. وإنما تنظر إلى الإنسان الفرد بمشاعره ومقوماته الإنسانية التي يحسّ بها هو دون غيره[١].

٣- هذا الوجود الإنساني، متناه، لأنه محصور في حدود الزمان والمكان، وإذن، فإمكاناته متناهية أيضاً، وهذا هو مبعث القلق في حياته، وهو من أبرز المشاعر التي يتميز الإنسان بها.

٤- الزمان يدخل في جوهر الوجود المتكامل في حياة الإنسان، فالزمان جزء لا يتجزأ من وجوده، وليس كما يراه الآخرون، من أن الزمان مجرد ظرف للوجود، بمعنى أن الموجود يخضع له ويدخل في رحابه[٢].

٥- لا حقيقة عند الفرد الذي قلنا إن الوجود المعنيَّ وجوده هو، إلا ما يتصل بشعوره وينفعل به. فالنتائج التي ينتهي عندها الانفعال، هي وحدها الخليقة بالإيمان؛ ذلك لأن القرار قد تم عندهم على أن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صار شعار هذا المذهب: من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان. أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان[٣]!..

٦- الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان، على حد تعبير الوجوديين. وهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يحقق ماهيته الإنسانية إلا من خلال ممارسته لحريته كاملة غير منقوصة.

---

[١] المرجع السابق: ٢٤. وانظر سارتر: ١٤ فما بعدها.

[٢] انظر الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي: ٢٥٣.

[٣] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٦.

٧- الحرية هي الاختيار المطلق الذي لا يحدّه أي دافع أو وازع خارجي؛ ثم إن الاختيار بدوره ينطوي على النبذ، نظراً لمحدودية الإمكانات في الوجود الإنساني، فهو لا يستطيع أن يمارس إمكاناته كلها، وهو الأمر الذي يدخل عملية النبذ في جوهر الاختيار. بمعنى أنه ينتقي ما يختاره وينبذ الاحتمالات أو الإمكانات الباقية.

ومن جراء هذه الظاهرة يتجلى القلق ويسود في حياة الإنسان، إذ هو يضطر أن يستسلم لعملية النبذ هذه، وأن يدخل من جراء ذلك في مغامرة ومخاطرة لا يدري عاقبتها.

٨ - إن كلاً من القلق، واليأس، والسقوط، مستلزمات لابدَّ منها في حياة الإنسان، ووجوده. أما القلق واليأس، فناشئان كما قلنا من الجدار الصلب الذي تقف أمامه إمكانات الإنسان، إذ هو يتحمل مسؤولية اختياراته في جو مشحون بالاحتمالات المختلفة التي قد يأتي بها المستقبل، ويقبل إليه معها ما يبعث إلى نفسه اليأس.

وأما السقوط، فناشئ من قرارهم السابق بعدم وجود إله مدبر للكون! وهو قرار طائفة كبيرة منهم، في مقدمتهم جان بول سارتر، وإذا كان الأمر كذلك فإن القيم والالتزامات الأخلاقية كلها تؤول إلى الانهيار، لزوال مبرراتها، على حد تعبيرهم. وفي هذه الحال يجد الإنسان نفسه وحيداً لا قائد له إلى أي سلوك التزامي، فلا ملاذ له من هذه الحال إلا إلى حريته، ويعبّر سارتر عن تصوره هذا بقوله: «إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته، وهو حرّ لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أنه تواجد في العالم»[١].

٩ - الاختيار هو الأساس والمنطلق الأول في كيان الوجود الإنساني. بمعنى أنه لا توجد دوافع أسبق من الاختيار بحد ذاته تظهر في ساحة نفسه، بحيث يتصور أنها هي التي تحمله على الاختيار، بل العكس هو الصحيح، فالاختيار هو الذي يأتي بالدوافع[٢].

---

[١] الوجودية مذهب إنساني: ٢٦.

[٢] المرجع السابق: ٢٧ فما بعدها.

أئمة المذهب الوجودي وأبرز المنادين به

يقول الوجوديون: إن الأب الحقيقي للوجودية هو (سورين كيركجورد) (١٨١٣ - ١٨٥٥م) الدانماركي.

ومن أبرز أئمة هذا المذهب (كارل ياسبرس) (١٨٨٣ - ١٩٦٩م) في ألمانية، و(مارتن هايدگر) (٨٨٩ - ١٩٧٦م) وهو الآخر ألماني، و(گابريل مارسيل) (١٨٨٩ - ١٩٧٣م) وهو فيلسوف فرنسي، وهو صاحب كتاب (يوميات ميتافيزيقية)، و(جان بول سارتر) (١٩٠٥ - ١٩٨٠م) وهو الآخر فرنسي. وقد اشتهر هذا الأخير أكثر من غيره، بسبب تبسيطه للكثير من أفكار الوجوديين، وإفراغه إياها في قوالب من الأدب المسرحي، ومن مسرحياته المشهورة: (العالم المغلق) و(الأيدي الملوثة).

الوجوديون فريقان

تلك هي السمات التي تحدثنا عنها لفهم الأفكار الأساسية الكبرى للمذهب الوجودي، وهي قاسم مشترك بينهم جميعاً، ولكنهم لدى التأمل في نتائج هذه النقاط اختلفوا فيما بينهم إلى فريقين:

أ- فريق يسمون بالوجوديين الأحرار. وهم يرون أن الوجود الإنساني مأساة لا معنى لها ولا حكمة من ورائها، وأن الصدفة وحدها هي العامل فيها. ومن مقتضيات هذه النظرة لديهم أنهم لا يطمئنون إلى معنى وجود الآخرين، ولا يستريحون إلى العلاقات القائمة فيما بينهم، إذ إنهم لا يحيلون الوجود إلى أي حكمة للخالق، وكيف يحيلونه إليها وهم لا يؤمنون بوجوده؟

ب- فريق آخر يسمون مذهبهم بالوجودية المقيدة. ويرى هؤلاء أن وجود الإنسان في نوعه الكلي إنما يعني الله عز وجل بطريقة ما في التصور والفهم.. وقد يسمى هذا الرأي بمذهب الوجودية الدينية.. وينادي أصحابه بالتعاون والمحبة ويرون للوجود غاية وهدفاً، فهم يركنون من هذا الإيمان إلى طمأنينة ما.

ولعل غالبية الوجوديين، هم من الفريق الأول، ومن أبرز من يمثلهم هايدگر، ونقولا أبنيانو ١٩٠١ - ١٩٩٠م، وجان بول سارتر[١] وسائر الوجوديين الفرنسيين.

كما يمثل الفريق الثاني كل من كارل ياسبرس، وگابريل مارسيل، وهما مسيحيان كاثوليكيان ملتزمان بكاثوليكيتهما.

على أن كلا الفريقين يعترفان بكيركجورد أباً روحياً للوجودية في مجموعها. وقد تكون فلسفته مجرد خطوط عريضة أولى لرسم تصورات هذا المذهب.

القاسم المشترك بين الفريقين

على أن القاسم المشترك بين هذين الفريقين في المذهب الوجودي، أقوى بكثير من مظهر الخلاف بينهما، فكلهم ينطلقون من مسلمة كبرى، وهي أن الإنسان بوصفه الكائن الفردي الذي يحسّ بذاته، هو مركز البحث في كل شيء. أما أحواله المتقلبة على وجوده، مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة، فهي المقومات الجوهرية لوجوده، والحرية والمسؤولية والاختيار، هي المعاني الكبرى في حياته.

والسؤال عن حقيقة الوجود وماهيته، ينحط في الواقع على الشيء الموجود. فإذا حلل السائل ذاته ووجوده، وجد أن الصفة الرئيسة له هي مجرد وجوده، فهو موجود أولاً، ثم يتخصص وجوده بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال وهذا من بعض ما يقصدونه بقولهم: إن الوجود أسبق من الماهية.

وهذه القضية هي القضية الأساسية العظمى في بنيان هذا المذهب. والقضية التي تليها في الأهمية هي: الوجود المبحوث عنه هو أولاً وجودي أنا أيها الفرد، وليس ذلك الوجود العام أو الكلي المتمثل في مجموع الموجودات، أو في الجنس الإنساني مرة واحدة، بل الوجود في جوهره وأصله المنظور إليه، هو وجودي أنا؛ أنا الذات المفردة. ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه، ثم يتفرع عنه البحث إلى الوجود العام.

---

[١] يتبجح سارتر في كتابه الوجودية مذهب إنساني بأنه ممن يمثلون الوجودية الملحدة، ويكرر ذلك في أكثر من مرة. ويبدو أن عبد الرحمن بدوي يصنف هو الآخر نفسه في هذا الفريق. ويتجلى ذلك لك من مواقف له في كتابه: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

ثانياً – النقد العلمي لهذه الأفكار

مقدمة، أو مدخل إلى النقد

كما أخضعنا (المادية الجدلية) ومن بعدها (المادية التاريخية) لمقاييس المنطق العلمي وقواعده، فلا بد أن نقوّم (الوجودية) بالمقياس ذاته، دون الارتباط بأي أسبقية في الحكم.

ولقد تبيّن مما ذكرناه، نقلاً عن أرباب الفكر الوجودي ودعاته، أن المذهب الوجودي تعبير عن حالة القلق العام الذي ساور الناس عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وعلى هذا فنحن أمام اعتراف صريح، بأن القاعدة الصلبة التي تنهض عليها تصورات هذا المذهب، هي حالة نفسية، ألا وهي القلق الذي ساور أصحابه وليست اكتشافاً علمياً قاد إليه العقل والفكر.

وإذا كان هذا هو منطلق المذهب الوجودي، فمن الثابت يقيناً أنه ليس حجة إلا على أصحابه. فإن القلق من شأنه أن يدفع بأصحابه في كل سبيل، بل ما أكثر ما قد يزج بهم في طريق الجنون، أفيكون سبيل الوقوع في شيء من ذلك إذن مذهباً يدوّن ويدعى إليه. وإذا فعل أرباب القلق النفسي هذا، فاتخذوا من قلقهم مذهباً يدعون الناس إليه، أفيكون من شأن سائر العقلاء الذين يعيشون في مأمن وعافية من ذلك القلق، أن يتّبعوهم فيما زجّهم القلق فيه، فيتطوحوا معهم في المتاهات القلقة ذاتها؟!..

وإذا جاز للوجوديين أن يجعلوا من قلقهم النفسي مصدر إلهام لإحداث فلسفة تطرح في طريق الفكر الإنساني، فلماذا لا يجوز للهيبيين مثلاً أن يجعلوا هم أيضاً من قلقهم واضطراباتهم النفسية التي يتمتعون بها مصدر إلهام لفلسفة أخرى أكثر جدّة وحدوثاً، مما يجعلها أجدر بإقبال العقول إليها واعتناق الناس لها؟

معنى هذا الإنكار الذي نعبر عنه بهذا الأسلوب، أن القلق النفسي حالة مرَضية شاذة تنتاب النفس، تحتاج إلى استعمال العلاج الذي يستأصله، وليس حقيقة علمية ثابتة

يعتمد عليها في بناء المبادئ أو الأحكام. وإلا فليس ثمة أي حاجة إلى أولئك الذين يسمون بالأطباء النفسيين، بل الحاجة داعية إلى أن يتحول هؤلاء الأطباء أنفسهم إلى تلامذة واعين يتفهمون ما سيشرحه لهم مرضاهم النفسانيون، من أحدث المذاهب الفلسفية القائمة على منطق القلق النفسي الناتج عن آثار حربين عالميتين!.

إن هذا الاعتراف من أرباب المذهب الوجودي، يكفي لإراحة العقل من النظر فيه. ولكنا مع ذلك نساير الشكل العلمي أو الفلسفي الذي يصوغ الوجوديون تعابيرهم به، عندما يصورون لنا آثار قلقهم هذا. ونحاكم أفكارهم التي أوجزنا الحديث عنها والتعريف بها، إلى موازين العلم وأصوله.

فلنعد إلى المقولات والأفكار التي درسناها، والتي يتكون منها بنيان المذهب الوجودي لنخضع كلاً منها للنقد العلمي، ولنتبين مدى اعتماده على ضوابط المنطق وأصول البحث والنظر. على أن نبدأ بنقد الفكرة الأساسية الكبرى التي يعدّونها عمدة المقولات والأفكار الأخرى؛ وهي قولهم:

نقد المقولة الرئيسة: الوجود يسبق الماهية

وقد علمنا أن المعنيّ بالوجود إنما هو وجود الإنسان. وقد عرفنا لدى إصغائنا إلى ما يقصدونه من هذا الكلام العجيب، أن الإنسان يكون في نشأته الأولى التي تبدأ بالولادة، وجوداً فارغاً من المضمون الذي هو الماهية، فهو لا شيء آنذاك، ثم يمتلأ فراغه الوجودي بعد ذلك تدريجياً بما يحققه هذا الإنسان لذاته ويختاره لنفسه، وإنما تتحقق هويته من مجموع هذا الذي حققه في ذاته تدريجياً عن طريق حريته واختياره إذ يمارسهما ممارسة فعالة.

ونحن نبدأ فنقول:

أولاً – إذا كانت هذه الأفكار تعبيراً عن مذهب فلسفي كما يقولون، فإن على أصحابها أن يلتزموا بأبجدية المواضعات والمصطلحات المنطقية أو الفلسفية المفروغ منها والمبتوت بشأنها فلا يطولها أي خلاف أو نزاع حولها؛ إذ هي ليست نقاط نظر وبحث

بمقدار ما هي أدوات أو اصطلاحات متفق على مضامينها للتعبير بها عن أصول ومعان أساسية متكررة. أو عليهم - إذا لم يريدوا الالتزام بتلك المواضعات التي درج عليها دارسو هذا الفن على اختلاف مذاهبهم ومنذ أقدم العصور - أن يبدؤوا قبل كل شيء؛ أي قبل أن يعرضوا نظرياتهم وأفكارهم، فيضعوا قائمة ببيان المعاني الجديدة التي يريدونها عند استعمالهم الكلمات الاصطلاحية ذات الدلالة الباطلة والملغية عندهم، حتى لا يزجوا قراءهم في متاهات اللبس والضياع.

ماذا يراد بكلمة (الماهية) و(الظاهرات) أو (الجوهر والعرض) في اصطلاح الفلاسفة على اختلاف نحلهم ومذاهبهم؟

الذي نعرفه من معنى هاتين الكلمتين إلى هذه اللحظة، أن ماهية الشيء ما به يتحقق ذاتية الشيء ويستحق إطلاق اسمه عليه. والظاهرات أو الأعراض تلك الصفات التي تعرض للماهية مما لا يستقل وجوده بذاته، بل لا بد أن يتقوم بغيره، كاللون والطول والعرض والصلابة والليونة.. إلخ.

فإذا شئنا أن نبقي هذه المعلومات الأبجدية في رؤوسنا، ثم أصغينا إلى هذا القرار القائل: إن وجود الشيء يسبق ماهيته، فإننا لن نفهم من هذا الكلام إلا معنى متهافتاً متناقضاً.

إذا وجد الإنسان، فلا معنى لوجوده إلا تحقق ماهيته على الصعيد الخارجي. فإذا كابرنا وفرضنا أنه وجد في لحظة من اللحظات قبل أن توجد ماهيته؛ أي وجد ما يسمى (إنساناً) دون أن يكون مزوداً بماهيته، فإن ذلك يستلزم نتيجتين حتميتين:

إحداهما أن ماهية الشيء قد تنفك عنه فلا توجد معه، فأي معنى يبقى إذن لكونها ماهية؟ وما الفرق الذي بقي بينها وبين الظاهرات أو الأعراض؟

النتيجة الثانية أن يكون للوجود، من حيث هو، معنى قائم بذاته قد يتحقق في الخارج دون أن يكون هذا الوجود كسوة لأي ذات تتسم بالوجود. وعندئذ يصبح معنى قولنا «إن وجود الإنسان يسبق ماهيته» أن الوجود الإنساني يكون في أول نشأة الإنسان

الذي لم ينشأ في حقيقته بعد (على حد تصور الوجوديين) مجرد ثوب فارغ من لابسه، ينتظر أن يأتي صاحبه فينسكب فيه!..

فهل يلتزم الوجوديون بهاتين النتيجتين، وهما من المستلزمات التي لا يمكن انفكاكها عن قرارهم الكلي الذي هو حقاً عجيب؟

ثانياً – إذا كانت الماهية متأخرة في وجودها عن وجود الإنسان، كما يقولون، فلا بد أن تكون ظواهر الماهية هي الأخرى متأخرة عنه من باب أولى، لأن ظواهر الماهية تابعة لها في الوجود والعدم. وإذن فلا ماهية الإنسان موجودة ولا الظواهر المتلبسة به موجودة، في نشأة الإنسان الأولى. فما الموجود منه إذن؟.. وكيف ينتظر من هذا الإنسان أن يبدأ فيحقق ذاته (على حد تعبيرهم) مع أن هذا الذي سيتولى ذلك غير موجود بعد، إذ هو ليس شيئاً أكثر من ماهيته وظاهرات ماهيته وكلتاهما غير موجودتين، طبقاً لقرارهم الذي يلحون عليه!..

على أنا نعود فنقول: وهذا الذي خُلق بشراً سوياً. وهو لا يزال في صبوته الأولى من يكون؟ إن لم يكن الشيء الذي ينطوي في وجوده هو الحقيقة الإنسانية التي نعرفها بما فيها من ماهية وظواهر، فماذا نسميه؟ وكيف يقول سارتر: «.. ثم يمتلأ فراغه الوجودي بعد ذلك بما يحققه هذا الإنسان لذاته ويختاره لنفسه»[1]، وهو الذي يقرر بكامل عقله أن ماهية الإنسان تكون غير موجودة آنذاك؟..

إذا كانت ماهيته غير موجودة آنذاك، فهو أعجز من أن يحقق لنفسه شيئاً، فضلاً عن أي يحقق ماهيته ويوجد ذاته!.. وما هو معنى الدور الذي يتحدث عنه المناطقة والفلاسفة إن لم يكن هو هذا الذي يقوله سارتر وإخوانه الوجوديون؟

ثالثاً – إن مقتضى القول بأن وجود الشيء يسبق ماهيته، تصورُ أن للوجود ماهية ذاتية مستقلة بذاتها. وعلى هذا يكون (الوجود) جوهراً قائماً بذاته، قابلاً للانفكاك عن الشيء الموجود، فهل الأمر في الحقيقة كذلك؟

---

[1] الوجودية مذهب إنساني: ١٤.

هل يستطيع الوجوديون أن يثبتوا أن معنى (الوجود) يمكن إبرازه مستقلاً عن أي شيء يتصف بالوجود، كما يمكن إبراز الرداء مستقلاً منفكاً عن أي لابس له؟

إن الوجود في حقيقته ليس أكثر من الشيء في دائرة كل من الزمان والمكان، وهذا تعريف للوجود بخاصته وليس بجوهره أي جنسه وفصله. إذ لا يمكن تعريفه بهما، فإذا ما رأيت الشيء أصبح خاضعاً لسلطان الزمان والمكان بحيث يصح أن يقال عنه: متى، وأين، فاعلم أنه قد اتصف بما نسميه الوجود. فإذا تحرر عن سلطان كل منهما بحيث لم يصلح أن يقال عنه: متى وأين[1]، فاعلم أنه قد عاد إلى العدم.

وهذا يعني أن وجود الإنسان لا يمكن أن ينفك عنه ثم يسمى مع ذلك موجوداً، لأن قوام الوجود مرتبط ارتباطاً ذاتياً أو أساسياً بالشيء الموجود. وهذا معنى قولنا: إن (الوجود) بحدّ ذاته ليس جوهراً، بل حال، أو عرض على تعبير آخرين.

فإذا تبيّنْتَ حقيقة ما نقول، علمت أنه لا معنى إطلاقاً لقولهم: إن وجود الإنسان يسبق ماهيته.

على أننا لابدّ أن نعود فنتأمل فيما يريد هؤلاء الناس أن يوضحوه لنا من خلال هذا التعبير، أياً كانت قيمته في ميزان المنطق والعلم، إنهم يريدون أن يقولوا لنا: إن الإنسان يكون في أول عهده بالحياة مجموعة إمكانات وقدرات كامنة في ذاتها ومنطوية على نفسها، وإنما يتوقف تفتح تلك القدرات والإمكانات التي ستنسج له صفاته الإنسانية التي سيختارها، على أن يقبل هو إليها فيستعملها ويستفيد منها بما لديه من حرية واختيار. ولا شك أنه بمقدار ما يستعمل اختياره وحريته في بعث تلك الإمكانات والقدرات، تزداد صفاته الإنسانية جلاء، بل تزداد هويته وذاتيته عمقاً ورسوخاً.

---

[1] الملاحظ أن يرد السؤال بمتى وأين على جوهر الشيء من حيث هو. فلا يعترض إذن على هذا التعريف بأننا قد نقول عن الشيء الذي انعدم متى تم انعدامه وأين.. لأن السؤال بالأينية والزمانية ليس وارداً على ذاته وإنما على حدث تعلق به، وهو الانتقال من طور الوجود إلى العدم.

هذا ما يريدون أن يقولوه من خلال هذا التعبير الفلسفي الذي لا ينطوي إلا على تنطع تنأى عنه مقولات الفلسفة وقواعد المنطق من حيث هي. ولا نحسب هذا التعبير إلا لوناً من ألوان الترويج ولفت النظر.

ودليلنا على أن هذا هو الذي يريدون أن يوضحوه، ما نقلناه آنفاً من شرح الوجودي الفرنسي سارتر لهذا الكلام. ألم يقل: «إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً»[1].

ونحن بدورنا لا نرفض هذا الكلام، فما من عاقل إلا ويعلم بأن الطفل الذي لم يتجاوز عمره ستة أعوام لا يتمتع بتلك الصفات والخبرات التي يتمتع بها هو نفسه عندما يصبح ابن ثلاثين عاماً. ومن أجل أن الناس جميعاً يعلمون هذه الحقيقة البسيطة، يسلكون بأولادهم مسالك التربية التي تنمي فيهم خبراتهم وعواطفهم وإراداتهم.

ولكن أين هذا من محاولة التعبير عنه بقولهم: إن الوجود الإنساني سابق على الماهية؟!.

يسميه سارتر، وهايدگر، وبقية أهل المذهب: الماهية، فإذا أرادوا أن يشرحوا ما يقولون ترجموا كلمة (الماهية) بالصفات، كما قد رأيت في شرح سارتر آنفاً!..

فأي طالب من الطلاب الخائبين في قسم الفلسفة من جامعة ما، يخلط هذا الخلط العجيب بين الماهية والصفات، ويبادل التعبير بهما عن الخبرات والإمكانات التي يكتسبها الإنسان؟

إذن فإنسانية الإنسان تولد معه وتوجد بوجوده، ولكنها تكون كامنة فيه منطوية على ذاتها في داخله كانطواء أكمام الورد على نفسها، وفي داخلها كل ما ستنبثق عنه بعد حين من رائحة ولون ونحو ذلك.

---

[1] راجع أيضاً، هذه هي الوجودية لبول فولكييه: ٥٩- ٦٠، ترجمة العيتاني.

ودور الإنسان يتحدد في ضرورة السعي إلى تفتيح قابلياته وملكاته الإنسانية المودعة بين جوانحه بالطرق المتناسبة معها الكفيلة بتفتيحها والوصول بها إلى الغايات المنشودة منها.

ولا ريب أن فهم المسألة بهذا الشكل الواقعي البسيط المعروف لدى العقلاء جميعاً، من شأنه أن يضيق آفاق الحرية لدى الإنسان، وأن يجعله يستلهم سبل سيره وسلوكه من واقع تلك الأسبقية التي تمثلت في اكتشافه لنواميس إنسانية ثابتة راسخة على النحو الذي شاءه فاطرها ومبدعها، فلا حيلة له في أن يبدل منها ويغير، فضلاً عن أن يخلقها خلقاً جديداً كما يحب في ظلال وارفة لحريته واختياره.

ونظراً إلى أن الوجوديين لا يحبون أن تنقص الحرية من أي طرف من أطرافها، ويريدون أن يقرروا بأن الحرية والاختيار هما جوهر الوجود المادي للإنسان، فقد اضطرتهم هذه الرغبة إلى أن يتجاهلوا هذا الواقع الذي يعلمه كل العقلاء، وأن يستبدلوا به قراراً آخر، لا يمس جانب الحرية ولا ينتقص منها، ألا وهو القول بأن الإنسان هو الذي يحقق ذاته ويبني ماهيته كما يحب!.. وهكذا يصبح بناء الحقيقة الإنسانية تابعاً للحرية، وليست الحرية هي المقيدة بواقع البناء الإنساني الذي لم يكن للإنسان دور في إقامته ولا حيلة في تغييره.

وإذا كان للرغبة هذا السلطان الخلاق، فما أحرى أن يرغب كل منا ويتمنى ليجد الكون كله يسارع في هواه.

نقد أبرز الأفكار لدى أصحاب المذهب الوجودي

والآن نبدأ بنقد الأفكار والمقولات التي تعرفنا عليها عند عرضنا لهذا المذهب.

١- الوجود الجدير بهذا الاسم هو الوجود الإنساني دون سواه

ولا بد أن نبدأ فنتساءل: على أي أساس من موازين المنطق والعلم قام هذا التصنيف؟ إن كنا ننظر إلى معنى الوجود فيما يصطلح عليه الفلاسفة والعلماء، فهو أعم من أن يختص بالإنسان وحده.

إن من أبرز وأجلى خصائص الوجود التي يتحدد بها رسمه، خضوعه لكل من مقولتي: متى وأين. لذا عرفناه بأنه كينونة الشيء في دائرة الزمان والمكان. وهذه السمة تشمل الإنسان وسائر الموجودات الأخرى، ففيم إذن هذا التفريق؟

وإن كنا ننظر إلى الأثر الذي يتركه وجود الإنسان في الكون، من حيث أعماله وإنجازاته، فتلك ظاهرة أخرى لا شأن لها بجوهر الوجود البتة. على أن الآثار التي يتركها الإنسان في الكون مردّها إلى الاعتماد على موجودات (موضوعية) أخرى غير الذات الإنسانية، فهذه الآثار من الإنجازات تنبه إلى أهمية تلك الموجودات أكثر من أن تدل على تفاهتها.

ولكن الواقع أنهم لا يريدون بهذه الفكرة التي يتبنونها، لا المعنى الأول ولا الثاني. إذن ماذا يريدون؟

يريدون أن يقولوا إن الوجود ليس هو الكينونة، كما يرى الآخرون من سائر العلماء والفلاسفة على اختلافهم، إنما الوجود فعل، متحرك. وهذا شيء خاص بالإنسان.

يقول بول فولكييه في كتابه هذه هي الوجودية:

«يرى المفهوم التقليدي أن الواقعي وحده هو الذي يوجد، وليس ما هو ممكن وحسب. وعن كل ما تحول من الماهوية إلى الوجود (سواء أكان حجارة أم إنساناً) نستطيع القول إنه كائن أي موجود.

«أما في تعابير الوجودية، فعلى العكس، فكلمة الوجود ليست مرادفة لكلمة الكينونة. والحجارة كائنة ولكنها ليست موجودة خارج العملية الذهنية التي لها وحدها أن تجعلها موجودة. فالوجود في الواقع ليس حالة بل هو فعل، وهو التحول من الإمكان إلى الواقع. وكما تدل أصول الكلمة، يعني فعل الوجود، يعني الانطلاق من الكينونة للتمركز في مستوى ما لم يكن في السابق غير الإمكان»[1].

---

[1] هذه هي الوجودية، لبول فولكييه: ٥٧.

إذن فالذي يجعل الوجوديين يقصرون سمة الوجود (أي الوجود الجدير بهذا الاسم) على الإنسان أن كينونته التي تكون قاسماً مشتركاً في بادئ أمرها مع غيره كالحجارة والماء والتراب، تتحول بعدئذ إلى فعل وإنجاز وتكيف، وذلك هو المعنيُّ عندهم بالوجود.. الوجود الذي يقتصر شرفه على الإنسان.

ولكنا إذا تأملنا في هذا الكلام، وما ينطوي عليه من مصطلح جديد لمعنى الوجود، هم أحرار طبعاً في اعتماده وتبنيه – رأيناه ينسف دعامتهم الفكرية الأولى التي يجعلونها منطلقاً إلى سائر مقولاتهم الأخرى، ألا وهي القول بأن الوجود يسبق الماهية، وقد سبق الحديث عنها.

إذا كان الوجود عندهم ممارسة فعلية، وليس مجرد كينونة هادئة ساكنة، فذلك يعني أن ماهية الإنسان هي التي تسبق وجوده. إذ هو يولد في نطاق معنى الكينونة الساكنة شأنه إذ ذاك شأن الموجودات الموضوعية الأخرى، فهو إذن لا يتمتع آنذاك بالوجود، وإنما يتصف بالكينونة. والكينونة تتحقق عن طريق الماهية، وإلا فالكينونة وهم وخيال. حتى إذا شبّ هذا المولود عن الطوق، وبدأ يمارس وجوده لا بالفكر فقط بل بالحركة الفكرية كما يقولون، فعندئذ يبدأ وجوده بالتحقق والظهور. وهذا يعني بكل بساطة ووضوح أن الماهية الإنسانية تسبق وجوده، وليس وجوده يسبق الماهية كما يقولون.

وقصارى ما يمكن أن ندافع به عن هذا الخلط والتناقض الواضحين أن نقول:

إنهم يقصدون بالوجود عند وضعهم لذلك الشعار العام: «الوجود يسبق الماهية» الوجود بمعناه التقليدي الشامل لكل الموجودات الإنسانية وغيرها، أي ما يسمونه الكينونة. أما في هذه المقولة الثانية فيقصدون بالوجود معناه الخاص المتميز، وهو الوجود الإنساني، فانحلت عقدة التناقض أو التضاد.

ولكن كيف يمكن أن يستقيم هذا الدفاع، وهو لو عبر عن الواقع الذي يعتذرون به فعلاً، لجاء خرقاً وتكذيباً لهذه المقولة ذاتها التي نحن بصددها، وهي قولهم (الوجود الجدير بهذه التسمية هو الوجود الإنساني فقط دون سواه). إذ إنهم أول من خرقوا وخالفوا قرارهم هذا، وذلك، عندما استعملوا كلمة الوجود في أخطر وأضخم شعار

وقانون فكري لهم وهو (الوجود يسبق الماهية) حيث أرادوا بالوجود مطلق الكينونة التي هي قاسم مشترك بين الإنسان وسائر المكونات الأخرى ذات الوجود الموضوعي؟

ولكن فلنتجاوز هذا التهافت، ولنتساءل: ما القصد الذي يطمحون إليه من وراء هذا الكلام أياً كانت قيمته؟

إنهم يقصدون من ذلك، أن يدعموا حرية الإنسان، ويجعلوا من المخلوقات الأخرى أدوات تصب في الوجود الإنساني، ومن ثم تدعم الحرية المطلقة للإنسان، بدلاً من أن ينهض من بعض تلك المخلوقات عثراتٌ تضيق على الإنسان ذاتيته، أي وجوده، أي حريته.. ولا تذوب هذه العثرات ويتم القضاء عليها إلا بسلب معنى الوجود الحقيقي عن تلك الأدوات التي إن أعطت قيمة وجودية ذاتية تكونت منها عثرات تضيق على الإنسان سبيل ممارسته لحريته.

وهذا القصد يتجلى في السطور التالية:

«.. بما أن الوجودية اتخذت الوجود الذاتي محوراً لفلسفتها، فقد أصبح الوجود يعبر عن تجربة مُعاشة يتعين على الإنسان أن يحياها وأن لا يفقد الشعور بها بانطلاقه في الفكر الجدلي، وانغماسه في الهموم الموضوعية الدنيوية حيث يكاد ينسى أنه موجود، فيتحول الوجود في الفلسفة الوجودية إلى واجبية الوجود، ويتخذ معنى قيمة يتعين على الإنسان تحقيقها في حياته. إذ إن من اليسير أن تنسى الذات وجودها وتخضع لقوانين الكافة، وتتخذ التصورات المجردة عن الوجود محور فكرها، فتوجد وكأنها لم توجد وإن كانت موجودة. وهكذا تظهر القيمة والدرجات في الوجود عندما تريد الفلسفة الوجودية أن تردَّ الموجود الذي نسي وجوده، إلى حياة الوجود، تلك الحياة التي توقظ الإنسان على ذاته وأصالته ووضعه الأوحد في العالم»[1].

ولكنا نقول كما لا بد أن يقول سائر العقلاء:

متى كان لخلق الاصطلاحات وتحوير العبارات والألفاظ هذه القدرة السحرية على حلّ المعضلات وإزالة العقبات؟

---

[1] سورين كيركجورد للدكتورة فوزية ميخائيل: ٥٦.

إذا كان وجود ما يسمونه بالموضوعات التي تحف بالإنسان من كل جهاته، ذا سلطان على تحركاته وتأثير على حريته، فإننا مهما شطبنا بألسنتنا أو بأقلامنا على قيمتها الوجودية، ومهما سلبنا عنها اسم الوجود واستبدلنا به اسم الكينونة مثلاً، فإن ذلك لن يحل المشكلة القائمة ولن يحرر الوجود الإنساني من سلطانها وتأثيراتها، وسيظل الإنسان مهما تبجح بنطق الكلمات التي يملك أن يصوغها كما يشاء، منتقص الحرية ضعيف الاختيار أمام شوامخ سننها وقوانينها.

وأما إذا فرضنا أن وجود هذا الذي يسمونه الموضوعات أو الأدوات، بعيد عن حركة الإنسان ودنيا حريته واختياره، فهو يملك أن يقودها جميعاً وراء قرارات حريته وأن يخضعها لأحكام اختياره، فما أغناهم إذن عن اللجوء إلى منة التلاعب بالألفاظ وتغيير الاصطلاحات.

فإذا ضربنا عن هذا التفسير الجديد لمعنى الوجود صفحاً، وتأملنا في الواقع الذي يفرض نفسه على هذه المكونات بأسرها، بما فيها الإنسان الذي يستأهل اسم (الموجود) دون غيره والموجودات الأخرى التي يقترح علينا الوجوديون أن نجرد عنها وصف الوجود ونستبدل به (الكينونة) – أقول: إذا تأملنا في الواقع الطبيعي بعيداً عن هذا الكلام كله، ماذا نرى؟

نرى الوجود الإنساني، واقعاً بحكم الكينونة التي لا دخل للحرية والاختيار فيها، في قبضة نظم ونواميس كونية راسخة لا مفرّ له منها قط. يستوي في هذه الرؤية المؤمنون بالله عز وجل والجاحدون به على السواء، إذ هو واقع مشاهد لا مناص من اليقين به.

والإنسان مهما امتلك حريته ومارس اختياراته، فهو إنما يمارس ذلك ضمن قيود تلك النظم والنواميس، ولذلك فإن معالم إنسانيته الكبرى وجوانب هويته الذاتية معروفة ومتميزة سلفاً. معروفة ومتميزة بموجب ما رسمته تلك النظم والنواميس الكونية، لا بمقتضى ما سيختاره هذا الإنسان لنفسه من هوية وماهية بعيداً عن قيودها وسلطانها.

هذا ما يقرره الواقع الذي نعانيه، أما ما تطمح إليه الأماني والأحلام الطليقة فشيء آخر.

وأنا ما قرأت فصلاً في كتاب من كتب هؤلاء الوجوديين، إلا ووجدتني أصغي إلى كلام شعري حالم أكثر من أن أتأمل تحليلاً فلسفياً لواقع!.. ولو أنهم اعترفوا أنهم إنما يصدرون في هذا الذي يكتبونه عن شعر منثور، لأصغينا إليهم كما نصغي إلى الشعراء كافة، بعيداً عن المحاكمة العقلية ومرهقات النظر والتأمل، ولربما تملكتنا النشوة من مبالغاتهم وتصوراتهم، وقلنا ما يقول العرب عن الشعر: «أعذب الشعر أكذبه».

ولكنّ البلاء الأطم أنهم يصنفون أنفسهم مع الفلاسفة، ويخاطبوننا على هذا الأساس، ويريدوننا أن نفهمهم على هذا الاعتبار. وها نحن قد حاولنا فهمهم على هذا الاعتبار، فما رأينا إلا كلاماً متهافتاً وأحلاماً تستعصي على الواقع وألفاظاً تطلق على مدلولات لم يقل بها فلاسفة ولا علماء ولا مناطقة من قبل.

٢- الوجود الإنساني المعتبر هو الوجود الفردي لكل على حدة

وعن هذا المعنى يعبر سارتر بوضوح قائلاً: «كل فرد وصي على نفسه مسؤول عما هو عليه مسؤولية كاملة»[١]. إذ الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه[٢]، وهو يعود فيعبر عن هذا المعنى بإلحاح أكثر عندما يقول في رواية (الذباب) في حوار من العبد لربه: «كان عليك أن لا تخلقني حراً.. وما إن خلقتني حتى انفصلت عنك وتخليت عن نسبتي إليك.. لن أعود لأخضع لشرعك ولست محمولاً على الخضوع لغير شريعتي أنا، لأنني إنسان.. وعلى كل إنسان أن يبتكر طريقه بنفسه»[٣].

وهذا التفسير للوجود المعتبر المعتد به ليس خاصاً بفئة معينة من الوجوديين كالملحدين مثلاً، بل هو من المبادئ العامة التي ينطلقون كلهم منها، بدءاً من رائدهم كيركجورد، إلى الذيل التابع لهم عبد الرحمن بدوي. يقول كيركجورد:

---

[١] الوجودية مذهب إنساني: ١٥.

[٢] المرجع السابق: ١٤.

[٣] انظر هذه هي الوجودية لبول فولكييه: ٨٤.

«إن الحقيقة لا يمكن أن تقوم في موضوع حيادي أو في علاقات مجردة عن الوجود بل في المشاعر الفياضة التي تردّ الإنسان إلى وجوده الذاتي، تلك المشاعر التي تميز الإنسان عن (العالم)»[1].

ويقول عبد الرحمن بدوي: «وهذا يفضي إلى توكيد الفرد، الفرد في مقابل المعنى الكلي، والفرد الذي هو الذات في مقابل الموضوعات الخارجية، والفرد الذي هو بذاته عالم بكل إمكانياته في مقابل الغير الذين هم في الواقع جحيم بالنسبة إليه»[2].

فلنتأمل بعين من الدراية العلمية مستلزمات هذا الكلام، ثم لنتساءل عن مدى انسجام الوجوديين أنفسهم مع تلك المستلزمات.

إذا كان وجودي المعتد به هو وجودي الفردي؛ أي المتمثل في (الأنا) الجاثمة في كياني، فإن من حق غيري من بقية الناس أن ينظر كل منهم إلى وجوده الفردي بالنظرة الاعتبارية ذاتها، وعندئذ لا يكون الغير فقط جحيماً بالنسبة إلي، بل أكون أنا الآخر جحيماً بالنسبة إلى الآخرين لأن الفردية الإنسانية من قبيل ما يسمونه بالعموم البدلي، أي المتمثل في كل فرد من الناس على سبيل البدل.

وهذا المبدأ الوجودي يغدو – على هذا الاعتبار – حافزاً لكل فرد من الناس أن يستقي وجوده من حريته الداخلية المنبتّة عن الاهتمام بالآخرين، المتحررة عن أي قيد آت من طرفهم. وهو المعنى التوجيهي الذي طالما تكرر في كتبهم ومسرحياتهم. وواضح أن من ضروريات هذا المبدأ أن تسود الناس علاقات التوتر والتخوف وأن يرى كل منهم في صاحبه، أو في الآخرين، جحيماً يجب الفرار منه إن لم يتمكن من إعلان الحرب عليه.

ولا داعي إلى أن نحاكم هذا المبدأ العجيب إلى الأوليات البدهية المحفوظة للناس جميعاً، كقولهم الإنسان اجتماعي بطبعه، وكأبسط ما تنهض عليه النظم القانونية ويأتلف عليه حتى البدائيون الذين يتقلبون في الخيام – بل نتجاوز ذلك إلى السؤال عن مدى انسجام هؤلاء الوجوديين أنفسهم مع هذا المبدأ في النطاق العملي.

---

[1] سورين كيركجورد: ٤٦.

[2] دراسات في الفلسفة الوجودية: ٢٢– ٢٣.

كان على سارتر وهو يوجه كل فرد من الآخرين إلى أن يعكف على ذاته الفردية، ويستقي من داخلها فقط حريتها واختيارها، ثم أن ينظر إلى الآخرين على أنهم جحيم - : كان عليه أن يدربهم على ذلك عملياً، فلا يمدّ أحدٌ منهم يد احتياج إلى أي من الآخرين، ولا يغريهم بأي معونة يسدونها إليه. ولكن حياته - كحياة سائر رفاقه - قائمة على نقيض ما يدعو إليه!..

إن نظرة سطحية واحدة إلى مظهره الذي تبدّى به أمام الجمهور، وهو يلقي إحدى محاضراته عن الوجودية ويتلقى النقاش حولها، تدل على أن الرجل منغمس في نقيض هذا المبدأ الذي يعلن عنه ويدعو إليه.. فنظارته الطبية المثبتة على عينيه والحلة التي أحكم له الخياط تفصيلها، والقميص الذي أعجبه عندما رآه في إحدى الواجهات، والحذاء المناسب المريح الذي أتيح له أن يهتدي إليه بعد طول بحث في المحلات، كل ذلك مظهر لدليل ناطق على أن سارتر هذا لا يستطيع أن يعيش يوماً واحداً بعيداً عن فضل الالتزام الاجتماعي ومنته، وأن الناس لو سمعوا كلامه ونفذوا توجيهاته الوجودية، لكان هو أول من يقع في شؤم مذهبه ويُنكَب في وجوده، ويستجدي من حوله أن يضحوا بحرياتهم في سبيل إنقاذه.

قد يقول سارتر ورفاقه: إن عكوف الناس على ما يختارونه من أعمال، يحقق بدوره للناس خدمات اجتماعية، ليس في حقيقته إلا عملاً نابعاً عن الحرية الداخلية لهم، والشعور بفردية كل منهم.

غير أن هذا كذب يستحيل أن يستر بأي غطاء خادع. إن عكوف أفراد الناس على وظائفهم وأعمالهم التي يدأبون عليها من أجلى مظاهر الالتزام التي تنافي الحرية وتضيق سلطانها، ومبعث هذا الالتزام الواقع الاجتماعي الذي يفرض سلطانه على الذات الإنسانية. أي فمبعثه خارج عن الكيان الإنساني، وما الكيان الإنساني إلا جهاز استقبال له؛ أي فالواقع الاجتماعي يحكم والذات الإنسانية تتلقى الأحكام بالقبول والانقياد شاءت ذلك أم كرهت.

ولكن الوجوديين يسعون إلى تحطيم هذا الالتزام الذي يأتي من خارج الذات الإنسانية، ويهيبون بكل فرد من الناس أن يعكس الأمر، فيجعل ذاته وكينونته الإنسانية الصافية منطلقاً لما يريد هو بالذات لا غيره. وعلى الآخرين أن يتلقوا ذلك بالقبول.

وههنا يتجلى الاضطراب والتهافت!..

على الآخرين أن يحترموا حريتي الذاتية، ويتلقوا أحكامها بالقبول، ولكن أليسوا هم أيضاً أناسيّ مثلي لهم أن يتمتعوا بحرياتهم الذاتية الفردية مثلي تماماً؟.. فماذا إن تصادمت الحريات وتصارعت الأهواء والإرادات؟

لقد وقع سارتر في كتابه (الوجود مذهب إنساني) في هذا المأزق، فدار ولفّ دوراناً لم يزده على اضطرابه إلا اضطراباً وضياعاً.. وإليك هذا المشهد الذي يمكنك أن تراه من خلاله وهو يتيه في دوامة لا مفرّ له منها:

«وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه، فنحن لا نعني أنه مسؤول فقط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كل الناس. فكلمة (ذاتية) لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين، ولكن خصومنا لا يأبهون إلا لمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد.. إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وإن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى. والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية.

«وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه لا نعني أن كلاً منا يجب أن يختار لنفسه، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس[1]؛ لأن الإنسان في الواقع، وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق.

---

[1] تأمل معنى هذا الكلام الذي لا معنى له، إذا كان سيختار الفرد لكل الناس، إذن فقد زالت فرصة الاختيار من بين أيدي الآخرين، فلم يعودوا مختارين، فلم يعودوا أحراراً ومن ثم فلم يعودوا موجودين.. أما إن قالوا: بل على الآخرين أن يثابروا على اختيارهم وحريتهم، فلا بد عندئذ أن نقول: فما معنى اختيار ذلك الفرد لهم؟

«إنه باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس، فلا عمل من أعمالنا في خلقه لما نريد أن نكونه، إلا ويساهم أيضاً في خلق صورة الإنسان كما نتصوره، وكما نظن أنه يجب أن يكون.

«إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود، هو تأكيد لقيمة ما يُختار وإعلاء لشأنه. وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائماً خير لنا، ومن ثم فهو خير لكل الناس»[1].

هل القارئ بحاجة إلى أن أكشف له عن التهافت البالغ في هذا الكلام؟.. في قوله مثلاً: «وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا»؟.. لماذا يقول لهم ذلك وهو يدعوهم إلى أن يكونوا أحراراً وأن يحققوا وجودهم الذاتي باختياراتهم؟.

ويتحدث سارتر عن الخير والشر، يلجأ إليهما محوراً جامعاً لطبيعة اختيارات الناس الجامعة لها على هدف واحد، وهو حب الخير والفرار من الشر، دون أن يذكر أنه قد قرر قبل هذا الكلام ومن بعده عدم وجود قيم معقولة تبعث على التزام قط، وذلك تبعاً لعدم وجود الله، في نظره ونظر أمثاله. بل قرر عدم وجود ما يسمى بالخير. أجل الخير الذي يجعل منه الآن المحور الجامع لاختيارات الناس. يقول في مكان آخر من كتابه هذا:

«إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله، معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجوب الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له»[2].

وإنني لأتساءل هل يمكن أن يتصور التخبط في القول بأجلى وأعجب من هذه الصورة؟

وهل من سبب يمكن العثور عليه لإظهار هذا التخبط، إلا الفطرة الإسلامية التي فطر الله الناس جميعاً عليها مهما اصطبغوا به من أفكار جانحة متنطعة، فهي التي ترد من

---

[1] الوجودية مذهب إنساني لسارتر: ١٦- ١٧.

[2] المرجع السابق: ٢٤- ٢٥.

داخل ذاته على ترّهاته، وتزجّ به في مضايق التناقض والتخبط، وتحرمه من صفاء التصور لكل ما يقول!..

ولقد ضرب لنا المثل في كتابه هذا للفردية التي يجب أن تترعرع الحرية الإنسانية في ظلالها، بحادثة جرت بينه وبين تلميذ له، فتأمل هذا المثل، ثم تساءل عن مدى إمكان تطبيقه على حياة الناس في أي مجتمع يضمهم:

تتلخص مشكلة تلميذه في أنه جاءه حائراً، بين القيام بواجب وطني يقتضيه الالتحاق بالقوات الوطنية الفرنسية الحرة في إنجلترا، والبقاء إلى جانب أمه التي هو وحيدها والتي ترغب في بقائه عندها وجاء هذا التلميذ إلى سارتر يضع حيرته بين يديه ليختار له السير في الوجهة المفضلة.

وكان جواب سارتر: نظراً إلى أن القيم الأخلاقية غامضة غير محددة، فلا ملجأ إلاّ إلى الغرائز، حيث يجب أن يستلهم منها الحل الصحيح، لذا فقد أرشد تلميذه إلى أن عليه أن يطرح كل القيم، وأن يترك عاطفته الذاتية هي التي تهديه سواء السبيل!..

إنني أسأل هنا، كما ينبغي أن يسأل كل ذي عقل: أرأيت لو أن سارتر كان قائداً آنذاك للقوات المسلحة، أكان يسعه، وهو يتحمل مسؤولية الوطن الفرنسي أن يجيب التلميذ بهذه الإجابة، فيكله إلى غريزته؟.. وما رأيه بوجود الجيش وبوجود قائد أعلى له؟.. وكيف ينسق بين يقينه بضرورة وجود هذا المنصب، وقناعته بأنّ على ذلك الشاب ألا يتحمل أي مسؤولية إلا مسؤولية عواطفه وغرائزه الشخصية الداخلية؟..

أقصد من هذا التساؤل أن من السهل على سارتر وسائر الوجوديين أن يجيبوا بمثل هذه الإجابة عندما لا يتحملون أي مسؤولية مما يتحملها غيرهم عنهم.. ولكن هذه الإجابة ليست لها أي قيمة بل ليس لها أي معنى عند أولئك الذين شاءت لهم ظروفهم أن يتحملوا مسؤوليات مجتمعاتهم وأن يتحملوا مسؤولية رعاية الوجوديين أنفسهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم.

مردّ كل هذا الذي أوضحنا من خلاله التخبط الطريف المضحك الذي يعاني منه الوجوديون بصدد هذا المبدأ الذي ينادون به، إلى أن الحقيقة الإنسانية في واقعها الذاتي،

متأبية لهذا التصور الكاذب، مناقضة لهذا اللون المقترح من الحرية. ومن ثم فإن هذا الذي ذكرناه دليل على أن الإنسان كغيره من المخلوقات والموجودات الأخرى محكوم طبق نظام، مسير تحت سلطان سنن، وأنه لا يملك من الحرية والاختيار إلا مساحة محددة تقع ضمن دائرة تلك الأنظمة والسنن، وأنه بأمس الحاجة إلى أن يتلاقى مع بني جنسه على نوع من التعاون والالتزام، لإيجاد نسيج من السعادة فيما بينهم، متبعين ومستهدين ما تملي عليهم تلك الأنظمة الكونية التي لا مفر لهم من سلطانها لأنها خاضعة مثلهم لسلطان الله وحكمه.

٣- الوجود الإنساني متناه، وهو مبعث القلق في حياته

أمّا أن وجوده متناه فهذا لا يتوقف فهمه وكشفه على اتباع مذهب الوجوديين فما من عاقل إلا وهو يعلم بالحس والتجربة مع ذاته أن وجوده يقوم بين غلافي الولادة والموت، أحدهما حدّ ابتداء والآخر حدّ انتهاء، وإن كنا نعني بالتناهي تناهي علاقة الروح الإنسانية بجسدها في هذه الحياة الدنيا.

ولا يحتاج التأكد من هذه الحقيقة الواضحة إلى الاستعانة بأدلة تبدو في الظاهر أدلة فلسفية معقدة، وهي في ذاتها تنطع فارغ ليس فيه من مضمون إلا لفت النظر، على سبيل الدعاية، مثل قولهم: لأنه محصور في حدود الزمان.

على أنّ سريان الزمان على الوجود الإنساني ليس دليلاً بحدّ ذاته على تناهي وجود الإنسان؛ لأن الزمان في حقيقته لم يكن يوماً ما مقياساً على طول الوجود الإنساني أو قصره، بل الثابت دائماً هو العكس، أي إن وجود المادة - والإنسان نوع منها - هو المقياس أو الأساس الذي يتبعه وجود الزمان. بحيث لو انعدمت المادة التي هي منشأ الحركة لما عثرت على شيء مستقل اسمه الزمان. وإذن فما دام وجود الإنسان باقياً مستمراً فوجود الزمان مستمر، حتى إذا انعدم تبعاً لانعدام الموجودات الأخرى انعدم معها الزمان الذي لم يكن وجوده إلا اعتبارياً.

ولما كان الإنسان لا يكاد يقوى على تخيل العدم المطلق، لأن خياله يتغذى دائماً بشعوره بالوجود، فهو كذلك لا يقوى على تصور انعدام الزمان عندما تنعدم

مضموناته، ويظن أن الزمن حقيقة ذاتية وأنه وعاء قائم بذاته تتجلى فيه الموجودات، وأن حدوثه دليل على حدوث أو تناهي كل ما يوجد فيه[1].

وسنعود إلى شرح مسألة الزمان هذه في المناسبة الخاصة بها.

إذن، نعود فنقول: ما أغنانا عن أن نلوك في أفواهنا هذه الكلمات الفلسفية الضخمة للاستدلال بها على أن وجود الإنسان آيل إلى زوال، ونحن نرى الناس كيف يولدون من عدم ثم يعودون إلى مثل ما بدؤوا منه. هذا إن كنا نتحدث عن وجود الإنسان من حيث الفرد أي من حيث (الأنا) التي هي مقياس وجود كل فرد منا على حدة. أما إن كان الحديث عن الوجود النوعي أي السلالي للإنسان، فهي الأخرى سلالة متناهية ونوع آيل إلى الزوال، كأي نوع آخر من الموجودات. وله أدلته المعروفة التي تدل بشكل جازم على ذلك. غير أن الوجوديين لا يبحثون في الوجود النوعي للإنسان وليس لهم شأن بذلك، كما يكررون التأكيد على ذلك في كتبهم ومختلف بحوثهم.

إذا كان وجود الإنسان متناهياً فإمكاناته هي الأخرى متناهية!.. هكذا يقرر الوجوديون.

وهذه أيضاً حقيقة بدهية لا يتوقف اكتشافها على مذهب معين؛ فصاحب الوجود المحدود يتمتع بطبيعة الحال بإمكانات محدودة.

وهذا اعتراف منهم بأن الإنسان لا يملك إذن حريته الكاملة، وهو من ثم لا يقوى على صنع نفسه وإيجاد هويته على النحو الذي يشاء كما يقررون في مكان آخر. إذا كنتُ ذا إمكانات وقدرات لا تتجاوز الحدود المرسومة لها، فإن الذي يحقق معالم ماهيتي هو – بكل يقين – ذاك الذي رسم لإمكاناتي تلك الحدود، وهو الذي قضى أن تكون حريتي قائمة وسط سجن من الضوابط والقيود.

وعليّ في هذه الحال أن أبحث عن وجودي (أي سرّ وجودي) لدى من وضع له أسباب التناهي وقيد إمكاناتي وحريتي بقيود ليس لي أي دخل فيها. فبالاهتداء إليه أستطيع أن أمتن وجودي وأن أجد طمأنينتي وأمني.

---

[1] انظر ما كتبه الغزالي رحمه الله عن الزمان في تهافت الفلاسفة: ١٠٩ – ١١١.

ولقد أحسّ بهذه الحقيقة ذاك الذي يسمونه (أبو الوجودية) كيركجورد، فأعاد وكرر أن ذاتية الإنسان إنما تتعمق وتقوى إذا أدركت كيانها المتناقض المؤلف من المتناهي واللامتناهي. (يقصد باللامتناهي الله عز وجل)، إنها تلك الذات التي تفر من محدوديتها بطلب منهج خارق للمألوفات، نظراً لطموحاتها إلى اللامتناهي الذي يتسامى على الحياة وقوانينها الصارمة المألوفة[1].

ولكن القلق كان يأخذه في هذا المجال ويردّه. فكان يتردد تحت سلطان هذا القلق بين حلولية المتطرفين من المؤمنين، وإباحية الملاحدة المستهترين[2].

والعجيب أن معرفة الوجوديين بتناهي الوجود الإنساني وضعف إمكاناته، جعلتهم يقفون عند حدود هذه المعرفة، ليستمدوا لأنفسهم منها القلق، وكأنه خمرة ينتشون بها ويستريحون إليها، بدلاً من أن يتجاوزوا حدود هذه المعرفة فراراً من القلق الذي ينتابهم بسبب وقوفهم عند حدودها.

كل العقلاء، إذا وصلوا من رحلتهم في سبيل المعرفة إلى اكتشاف أن وجودهم إلى زوال وأن قدراتهم وإمكاناتهم محدودة، تابعوا رحلتهم، وحاولوا إزاحة أسباب القلق، وأخذوا يتساءلون عمن بيده وجودهم وإليه مردّهم ومآلهم، وعن ذاك الذي أولاهم القدرات الخارقة والمزايا النادرة، ثم حصرها مع ذلك في نطاق المحدودية وأخضعها لقانون لا تقوى على الانفلات منه. حتى إذا اهتدوا إلى أنه الله الخالق البارئ، ثم تأملوا في حكمته وصفاته، وتنبهوا إلى أن الإنسان ليس إلا عبداً مملوكاً له، يتحرك ولكن ضمن نطاق مملكته، ويختار ولكن ضمن دائرة مشيئته عز وجل - علموا حينئذ قصة هذا الوجود، وأدركوا مبدأه ومنتهاه، ثم ألزموا أنفسهم بصراطه الذي أوضحه لهم على ألسنة رسله وأنبيائه، وهناك قعدوا مطمئنين وقد تخلصوا من مشاعر الاضطراب والقلق، وتحرروا من عذاب الصراع مع الذات ومحدوديتها.

---

[1] سيرن كيركجورد: ٤٤.

[2] انظر مبحث (التكرار) في سيرن كيركجورد: ٢٣ فما بعدها.

أما هؤلاء الوجوديون فلهم شأن آخر يثير الغرابة والعجب: يكتشفون أن وجود الإنسان متناه كما يقولون، وأن إمكاناته محدودة لا تلبي جميع اختياراته ولا تستجيب لمقتضيات حريته، فيستشعرون، بطبيعة الحال، القلق من أجل ذلك. ولكن ما الموقف الذي يتخذونه من هذا القلق؟.

إنهم بدلاً من أن يعالجوه أو يعالجوا أنفسهم منه، يركنون إليه ويعدّونه أحد مقومات الوجود التي لابدّ منها، ثم يفلسفونه، في حياة الإنسان على اعتباره واقعاً ملازماً لها لا يقبل الانفكاك عنها، كملازمة الفكر والمشاعر الوجدانية. فهم في موقفهم هذا كمن أحسَّ بأعراض مرض ما في جسده، فظن لغبائه أنه قد اكتشف بذلك شيئاً من أهم ما يتعلق بطبيعة الجسم الإنساني ويدخل في أخص مقوماته، وأنه قد انفرد من دون الناس جميعاً بهذا الاكتشاف. وينساق في هذا الانخداع، فيمضي يتفلسف في تحليل هذه الظاهرة التي لابدّ أن الإنسانية جمعاء تحسّ بها وإن كانت غير متنبهة إليها، إذ هي - فيما وقر في نفسه - من طبيعة الجسم الإنساني وضروراته!. ولو تنبه المسكين لعلم أنه قد انفرد من دون الناس جميعاً بمرض عارض قد ألمّ به، وأنه إنما يحتاج إلى أن يبادر إلى البحث عن علاج يشفيه، بدلاً من أن يشغل الناس المبرّئين من مرضه بأوهامه الفلسفية ويحملهم على ما لا حاجة بهم إليه!..

تلك هي قصة فلسفة القلق في الأفكار الوجودية!.. عوارض مرضية تسبّب لها طائفة من قادة هذه الأفكار، وعرّضوا أنفسهم لها بتصرفات وتصورات جنحوا إليها بملء اختياراتهم. ثم وقفوا أمام هذه العوارض وقفة تبتل وتقديس، وأقبلوا من بعدها إلى الناس جميعاً يطلبون إليهم أن يحكموا على أنفسهم بأن يمرضوا المرض ذاته، وأن يقفوا من القلق (المقدس) الوقفة القدسية ذاتها.

وإليك قصة قلقهم هذا من أولها.

إنّ مورثهم الأول لكنز هذا القلق، هو رائد الوجودية سيرين كيركجورد، أما هو فقد لاحقه ذلك القلق، على أثر سلسلة من المصائب والمرهقات النفسية أحاطت به، وإليك خلاصتها:

* وقف على سيرة أبيه ميخائيل كيركجورد المخزية منذ الصغر، وقف على خياناته الجنسية مع أمه التي وضعت مولودها الأول منه، ولما يمض على زواجه منها أكثر من خمسة أشهر. وربما كان يخفي عن الناس سراً يرهق أعصابه باستمرار، فسَّره كثير منهم بأنه ربما كان بذاته ذلك المولود.

* كان يتصور أن خطيئة أبيه قد تفشت لعنتها في أسرته من بعده، بل ربما تمحورت في شخصه، لاسيما بعدما تلاحقت الوفيات في الأقربين من حوله. فقد توفيت أولاً أخته الكبرى مارين كريستين عام ١٨٢٢ وهي في الخامسة والعشرين، ثم تلتها الصغرى نيكولين عام ١٨٣٢ وهي في الثالثة والثلاثين، ثم توفي أخوه بعدها بعام واحد وحيداً في أمريكة، وبعد عام آخر توفيت والدته التي كانت عزيزة عليه جداً، وفي العام ذاته توفيت أخته الحبيبة إليه بتريا Petrea وهي في الثالثة والثلاثين من عمرها.

* أيقن أن لعنة الخطيئة التي ارتكبها أبوه، ستحيق به لا محالة، وأكد له وهمه أنه سيموت هو الآخر دون الثالثة والثلاثين. فقد كان هذا السن أقصى ما بلغته سلالة ميخائيل كيركجورد. وقد روى في بعض ما كتب أنه لم يشعر أبداً بما يشعر به الشبان من أن أمامهم حياة طويلة يحيونها. فكان يشعر دائماً بأن أمامه حياة لن تتعدى ستة أشهر.

* وبينما كانت هذه المآسي تلف قلبه بالكآبة واجه الفتاة التي أحبها من كل قلبه ومشاعره (ريجين أولسن) فتردد عليها ثم خطبها من ذويها فوافقوا ووافقت.. ولكن كآبة قلبه كانت أسرع إلى ملء فراغه والهيمنة عليه، فلم يستطع أن يتخلص من كآبته وآلامه ليتفرغ لحبه ولينصرف إلى إعطائه حقه الطبيعي.

فبقي حبه لها شعوراً عميقاً يملك عليه إحساسه، أما قلبه فظل رهناً لأحزانه وانزوائه، وازداد به الأمر تطرفاً حتى أصبح يعشق كآبته ويجتر آلامه في خلواته.

ولم يكن مصدر هذه الكآبة محصوراً فيما يتصوره لعنة الخطيئة التي ارتكبها أبوه وتلك المآسي التي تلاحقت في أسرته.. بل كان لها إلى جانب ذلك عامل آخر يتمثل في صحته السقيمة وتكوينه الجسدي الشائن، إذ كان مكروه المنظر، قمئ القامة، إحدى ساقيه أقصر من الأخرى، فكان يخيل إليه من جراء وقوعه تحت وطأة هذه المشاعر أن

أبواب السعادة موصدة دونه. ومن ثم فلم يكن بمقدور حبه لريجين أن ينفض عن فؤاده هذه المشاعر ويحرره من هذه الآلام، على أنها تحولت بعد ذلك إلى آلام لذيذة لديه نوعاً ما.

* ثم إنه أخذ يبتعد عن حبيبته تلك، مرة تحت وطأة المشاعر التي تعكر عليه صفو حبه وتشدّه إلى حياة العزلة والانزواء، ومرة بسائق مشاعر دينية مضطربة تجعله يحاول الطموح إلى ما يسميه اللانهائي المطلق، ربما ليكفر بذلك عن خطيئة أبيه، على أن والده كان خطط له منهج تربية دينية، واستهدف أن يصبح ابنه راعياً دينياً، ومرة بدافع من تخيل أنه أقل من أن يكون كفؤاً لمثل تلك الفتاة، وأنه لن يملك إسعادها بحبه. وهكذا هدم كيركجورد سعادة حبه وزواجه وانفصل عن ريجين بعد صراع عنيف مع نفسه ومعها[1].

فكيف لا يغدو قلب طافت به هذه الأعراض كلها مرجلاً يغلي فيه القلق غلياناً مستمراً لا ينقطع؟. ومنذا الذي يجهل - وقد وقف على سيرته هذه - أن منبع القلق الذي كان يعانيه إنما هو تلك الحظوظ التعيسة التي صادفها إلى جانب التصورات التي ركن إليها، وليس فلسفة فكرية علمية عكف عليها حتى استخرجها فاكتشفها فارتداها وتحلّى بها، ليقتدي الناس به فيها!..

ومهما أقبل بعد ذلك كيركجورد ليدرس الفلسفة ويتسلى بها، فإن فلسفته هي التي لابد أن تصطبغ بحياته الخاصة التي عاشها، وليست حياته الخاصة هي التي يمكن أن تتأثر بها أو تخضع لسلطانها. وإذا كان حبه العنيف لفتاته التي امتلكت عليه قلبه لم يستطع أن يحرره من تلك الآثار القلقة المؤلمة، أفيكون بمقدور الفلسفة أن تحقق ما عجز عن تحقيقه الحب؟.

فلما جاء قادة الوجوديين من بعده، وشاؤوا أن يتخذوا منه - نظراً للواقع الذي عاناه - رائدهم، عمدوا إلى هذا القلق الذي كان لابدّ أن يستبدّ به للعوامل التي رأيناها في حياته، فصبوه في قالب فلسفي وجعلوا منه إحدى المقولات التي يرتكز عليها المذهب الوجودي، واتخذ هذا القالب أسلوبين تبنّى أحدهما الوجوديون المتقيدون وهم الذين لا

---

[1] باختصار من سيرن كيركجورد للدكتورة فوزية ميخائيل: ١٠ - ١٢.

يرون في الإيمان بالله ما يعارض وجوديتهم، وتبنى الثاني الوجوديون الأحرار وهم الذين يرفعون لواء الإلحاد وينكرون الخالق.

فأما الأسلوب الأول فيتلخص في القول بأن الحرية لما كانت هي جوهر الوجود الإنساني، كان السبيل الوحيد لتحقيق الوجود الإنساني ممارسة هذه الحرية بكامل معناها. إلا أن إمكانات الإنسان محدودة ووجوده محدود هو الآخر ومتناه، فتتصادم مقتضيات الحرية مع ضعف الإمكانات الإنسانية وضيق آفاقها فينشأ القلق من جراء هذا التعارض، أو التناقض على حد تعبيرهم، وتصبح ممارسة الإنسان لوجوده توتراً مستمراً ناشئاً من تعارض الحرية مع ضيق الإمكانات.

وأما الأسلوب الثاني في التعبير عن فلسفة القلق.. (ويتبنّى هذا الأسلوب أصحاب النزعة الإلحادية) فيتلخص في أن منشأ القلق ليس هذا التصادم بين قطبي الشعور بالحرية وضيق الإمكانات، وإنما منشؤه شعور الإنسان بتحمله لتبعة الأعمال الاختيارية التي يمارسها. ذلك لأن الإنسان عندما لا يدين لإله يؤمن به، لا يؤمن بوجود قيم وأخلاق سابقة تحدد له اختياراته، لعدم وجود مقاييس أخلاقية عامة يلزم نفسه بها. وعندئذ لابدّ أن يختار الفرد مقاييسه الخاصة من خلال اختياراته وحريته التي يمارسها؛ أي دون أن يكون قد أتيح له الحكم على قيمتها قبل اختياره لها. بل إن قيمتها تنشأ في ذهنه بعد ممارستها، وهنا يظهر مجال القلق، إذ إن الإنسان حينما يقوم باختياره على غير مقياس سابق للأخلاق والقيم، يشعر أنه إنما يحاول بذلك أن يضع قانوناً للعالم كله وأنه محمول على تقرير معنى الوجود في ذاته الفردية، وفي كل مكان خارج ذاته. وفي هذا من المغامرة والشعور بالمسؤولية عن النتائج المترتبة ما يبعث على إثارة القلق.

ويعبر بول فولكييه في كتابه (هذه هي الوجودية) عن هذا الأسلوب الثاني لفلسفة القلق عند الملاحدة الوجوديين أمثال سارتر بقوله:

«إذا لم يكن الإنسان كائناً بل يصنع نفسه، وإذا كان بصنعه نفسه يتحمل تبعة الجنس البشري كله، وإذا لم يكن ثمة قيمة أو أخلاقية موجودة مسبقاً للتجربة، بل علينا أن نقرر نحن موقفنا في كل حال، دون نقاط ارتكاز ولا دليل، ومع ذلك علينا أن نقرر

للجميع، فكيف نستطيع والحالة هذه أن نتجنب الإحساس بالقلق حين يتحتم علينا العمل؟ إن كل عمل من أعمالنا يطرح معنى الكون على بساط البحث ويمسه في الصميم ويثير قضية الإنسان ومحله في الكون. وبكل عمل من هذه الأعمال، ولو لم نشأ أحياناً، نشكل سلّماً للقيم الكونية الشاملة، فكيف يراد لنا أن لا نحس بالفزع حيال تبعة تبلغ هذا الحد من العظمة والكمال»[1]؟

ويعبر سارتر عن هذا المعنى ذاته بقوله: «إن الوجود ليعلن أن الإنسان يحيا في قلق ويكابد القلق. وهو يعني من ذلك أن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك في نفس الوقت أن اختياره سيكون اختياراً لما سيكوّنه وأنه لا يختار لنفسه وحدها، بل هو مشروع لنفسه يختاره للإنسانية كلها في نفس الوقت. ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يفر من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة»[2].

فلماذا كل هذا التنطع حول تفسير ظاهرة معروفة في حياة الإنسان لا يجهل أحد منا عوامل إقبالها عندما تقبل وأسباب التخلص منها عندما تدبر؟..

لأنّ رجلاً من الناس - اختير أن يكون أباً للوجودية - عانى من أسباب متنوعة ومتلاحقة للكآبة والقلق كما أوضحنا - إذن فقد كان لابدّ أن يصبح القلق قدر كل إنسان وجزءاً لا يتجزأ من وجوده، وعلى كتّاب هذا المذهب والمعبرين عن أبرز أفكاره أن يفلسفوا القلق ويحللوا كيفية وجوده وتغلغله في حياة كل إنسان. والأطرف من هذا ما يقررونه من أن الذين لا يشعرون بالقلق في حياتهم، تكذب عليهم إحساساتهم، وتخفي عنهم ما هو موجود في أعماق نفوسهم من حقائق هذا القلق الوجودي المقدس فهو موجود في كيانهم آمنوا به أم لم يؤمنوا[3]!..

ويقول كل من المنطق والعقل بكل بساطة: ولكن أكثر الناس لا يعانون - لحسن الحظ - من البلاء الذي عانى منه كيركجورد. فمن أين يعثرون على مثل ذلك القلق الذي

---

[1] انظر هذه هي الوجودية: ٩١- ٩٢.

[2] الوجودية مذهب إنساني: ١٨- ١٩.

[3] المرجع السابق: ١٩.

رفع شأنه وجعل منه رائداً للوجودية. كما أن معظم الناس لم يجحدوا بوجود الخالق عز وجل، كما جحد هايدگر وسارتر، فمارسوا حياتهم في طمأنينة ورضىً، وعوفيت أنفسهم من قلق الاختيار الذي لا يعتمد على قيم ومبادئ، فمبادئهم أمامهم واضحة والقيم العليا مرسومة لهم ومخططة، فلماذا يطلب منهم أن ينبذوا العافية والطمأنينة ليختاروا بدلاً منهما الكآبة والقلق، ثم ليداووا مرض الكآبة والقلق بمهدئات الإباحية وحرية الممارسات غير المنضبطة أو المحدودة؟

أي منطق ذاك الذي يرفد هذا المنهج السلوكي العجيب في الحياة؟

لماذا يجب على الإنسان الفرد أن يغمض عينيه ليقرر أن الله غير موجود، ثم ليقرر بأن المبادئ التي ألزم بها عباده غير موجودة أيضاً، وإذن فعليه أن يختار السلوك الذي يشاء دون أن تضيق عليه المبادئ الوهمية طريق اختياره، ولكن عليه أن يتحمل مسؤولية ما ستثمره اختياراته من مبادئ للآخرين؟ ما هذا المنطق؟

إذا كان اختياري اختياراً لنفسي وللآخرين، وأنه ينسج لهم المبدأ الجدير بالاتباع، فعلى الآخرين ألاّ يتمتع كل منهم مثلي بالاختيار والحرية التي يوزعها الوجوديون على الأفراد جميعاً، لأنني أنا الذي أختار لهم، بل ليس هذا فحسب، إنني أضع لهم من خلال ذلك المبادئ الملزمة أيضاً، فلمْ يصدق إذن ما يقرره الوجوديون من أن الحرية الفردية لكل إنسان تمثل جوهر وجوده المادي.

ثم كيف يطلب من العقل أن يقتنع بإمكان أن يُعطى كل فرد من الناس صلاحية لا يمكن أن يمارسها فعلاً إلا إذا انفرد بها وحده من دون الآخرين؟.. كل واحد إذا اختار ما يشاء فإنما يختار ذلك لنفسه وللآخرين (هكذا يقولون). ولكن لكل من الآخرين في الوقت ذاته أن يمتلك حريته التامة وأن يختار ما يشاء دون الارتباط بأسبقية مبدأ أو أخلاق!.. كيف يمكننا أن نتصور ذلك فضلاً عن أن نقتنع به؟

٤- الزمان جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان، وليس مجرد ظرف له

وقد مرّ بيان الفرق بين الوجود الآني والوجود الماهوي للإنسان في اصطلاح الوجوديين فهم يقصدون بالوجود الآنيّ، وجود الذات الإنسانية من حيث هي بقطع

النظر عما تحققه هذه الذات لنفسها، أما وجوده الماهويّ فهو وجود ماهيته التي تتحقق (على حد تعبيرهم) تدريجاً عن طريق الممارسة والفعل[1].

وإلى أي الوجودين نظرنا، فإن الزمان عندهم داخل في قوام هذا الوجود، بل هو على حد تعبيرهم جزء من هذا الوجود.

هذا الكلام يعني أن الزمان حقيقة مستقلة وأنه أمر ثابت بحد ذاته، حتى يمكن أن يمزج به وجود الإنسان فيغدو جزءاً منه وداخلاً في قوامه!.. والحقيقة أن الزمان أمر اعتباري لا وجود له بحدّ ذاته. إذ هو ليس أكثر من مقياس لدوام موجود ما. والمقياس لا يوجد إلا حيث يوجد الدوام، والدوام ذاته لا معنى ولا وجود له حيث لا موجود يتصف به. فإذا لم يكن ثمة أي موجود، فلا دوام، ومن ثم فلا مقياس له أي فلا زمان.

ونشرح هذا الكلام بأسلوب آخر فنقول:

إن الزمان ليس إلا البعد الذي يرصد الحركة (وهو لا يكون بالطبع إلا حركة موجود ما). ولكن ما هو البعد؟ إنه ليس أكثر من الامتداد، فهو بالنسبة لحركة الشيء مقياس لمدى استمراره وبقائه.

فتصور الآن البعد أو الامتداد، ثم قل لي: هل يمكنك أن تضع في ذهنك أي معنى أو صورة لأي منهما، ما لم تتصور في ذهنك لهذا الامتداد ممتداً؟ وهذا الممتد ماذا عسى أن يكون سوى موجود تجاوز العدم فاتسم من جراء ذلك بالبقاء؟ إذن فالبقاء أمر اعتباري لا حقيقة له إلا بوجود ما هو باق كما تقول عادة: لديك فرصة لقراءة هذا الكتاب. فما معنى الفرصة وهل لها وجود حقيقي؟ من البدهي أنه لا وجود لهذه الفرصة إلا في اللحظة التي توجدها أنت عندما تمسك بيدك الكتاب وتقرأ فيه. وهكذا فمن الوجود ينبثق مقياس البقاء الذي هو في ذاته ليس أكثر من تكرر وجود الذات. فقل عن الزمان إن شئت: إنه مقياس مدى تكرر وجود الذات، أو إنه مقياس مدى استمرار موجود ما، أو إنه البعد الذي يرصد الحركة، فهو على كل حال أمر اعتباري لا وجود له.

---

[1] الزمان الوجودي: ٢٥٣، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٢٠٩.

أي فإذا فرضنا انعدام الموجودات كلها جملة واحدة، فلن يظهر من ورائها إلا ما نسميه باللاشيء، ونظراً إلى أن اللاشيء هو العدم المطلق، فلا تكرر له، فلا مقياس للاستمرارية إذن، فلا زمان.

غير أن هذا التصور عسير نوعاً ما على الإنسان، فهو يتخيل على الأغلب إمكان انفكاك الزمان عن الموجودات، وإمكان امتداد هذا الزمان بوجوده الصافي عن شوائب الموجودات كلها، مالئاً فراغ اللاشيء أي العدم المطلق، وكأنه سواد ليل يجلل هدأته وسكونه. ومن هنا يخيل إلى كثير منهم أن له وجوداً ذاتياً متكافئاً مع نفسه، ومن ثم فهو يدخل في قوام الوجود الإنساني ويغدو جزءاً من جوهره.

وسبب الصعوبة في تصور أن الزمان لا وجود ذاتي له، وأنه اللاشيء بحقيقته إذا فرضنا انعدام الموجودات كلياً، انجراف الوهم الإنساني عادة إلى ما نسميه (سبق التصور إلى العكس) – (ويعود الفضل في التنبيه لهذا السبب إلى الإمام الغزالي) – فقد رأى الإنسان دائماً كيف أن ما يسميه زماناً لا ينفك عن الوجود، هذا الوجود الذي لا يمكن أن نخرج من أقطاره ما دمنا نتمتع بالوجود، لا بذواتنا فقط، بل حتى بأخيلتنا وأفكارنا أيضاً، فلم يساعده تصوره، لذلك، على استحضار الواقع الذي لا بدّ منه والذي يقضي بانعدام الزمان إذا انعدم الوجود واستحال إلى نفي مطلق، لأن هذه الصورة مخالفة للمألوف في مخزن الخيالات الإنسانية على اختلافها وتنوعها. لذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يتصور اللاشيء الحقيقي، حتى يمكن أن يتصور معه فقد الزمن، ومن ثم فالزمن ماثل، كوهم من الأوهام، في الفكر الإنساني دائماً، ومن هنا يعطيه وجوداً حقيقياً ويتحدث عنه كما لو كان هو في واقع الأمر كذلك[1].

إذا تبين هذا، نقول إن تصور أن الزمان داخل في قوام الوجود الإنساني وأنه جزء من جوهر هذا الوجود، على نحو ما أسهب القول فيه عبد الرحمن بدوي، في كتابه الزمان الوجودي وكتابه دراسات في الوجودية – ليس إلا أثراً من آثار الوهم الذي يتشبث

---

[1] انظر تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ١٠٩ – ١١١، وانظر فصل (سرمدية العالم ووحدته) من كتاب نقض أوهام المادية الجدلية لمؤلف هذا الكتاب.

بأذهان كثير من الناس، والذي يعود إلى ما أسميناه بسبق التصور إلى العكس، ويسميه المحدثون من علماء التربية والنفس بالاقتران الشرطي.

٥- الحقيقة الجديرة بالاهتمام ما ينبثق من شعور الفرد الإنساني وينفعل به

وتعتمد هذه المقولة على إحدى الشعارات الأساسية للمذهب الوجودي، وهو قولهم: من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان، أو كل شيء للإنسان ولاشيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان.

فإذا كان هذا القول اعتقاداً يجزم به الوجوديون، فإن من أبرز نتائجه الطبيعية الذهاب إلى أن الحقيقة في دنيا الوجوديين هي ما يتصل بشعورهم ويتفاعل معه وجدانهم فهي التي تسمى عندهم حقيقة دون سواها، وهي التي يجدر الإيمان بها فقط. كيف، وشعارهم يقول: كل شيء للإنسان، ولا شيء خارج الإنسان!.. وهكذا تغدو الحقيقة عند الوجوديين، ما انعكس من داخل الشعور الإنساني إلى خارجه، وليس كما يقول سائر الناس قديماً وحديثاً أنها ما انعكس من الواقع الخارجي إلى داخل الفكر الإنساني[1].

وفهم (الحقيقة) على هذا النحو، هو العمود الفقري لأفكار السوفسطائيين وفلسفتهم. فهم يعدّون في مقدمة المثاليين القائلين بأن الموجودات الموضوعية الظاهرة خارج الذات الإنسانية ليست إلا ظلالاً وآثاراً لما استقر أصالة داخل تلك الذات. غير أن السوفسطائيين لا يعتدون بالإنسان من حيث هو فرد جزئي، وإنما موضوع بحثهم هو الإنسان من حيث هو إنسان بمعناه الكلي. أما الوجوديون، فلا شأن لهم بالمعنى الكلي للإنسان أو المعنى الكلي لفكره وناطقيته، وإنما محور حديثهم هو الإنسان الفرد الذي لا يعنيه إلاّ ذاته؛ فذات الفرد الواحد هي مقياس الحقائق، ومشاعره وانفعالاته هي المؤشر الوحيد الدال عليها والهادي إليها.

---

[1] دراسات في الفلسفة الوجودية: ٤. والإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٦. وانظر أيضاً سورين كيركجورد: ٤٥- ٤٦.

وقبل أن نكشف عن بطلان هذا التصور الذي لا يمكن أن يكون له أي مصداق يكشف عن صدقه خارج تصورات هؤلاء الناس، يجب أن نتفهم معنى كلمة الحقيقة عند سائر العلماء:

الحقيقة هي كل مضمون فكري يوجد له مصداق في الوجود الخارجي. وعلى هذا فالحقيقة ليست شيئاً أكثر مما يسمونه (المفهوم) إذا كان مفهوماً صحيحاً.

وإذن فما نسميه (الحقيقة) له طرفان، طرف في الوجود الخارجي، وطرف آخر في داخل الذهن الإنساني. بمعنى أن أحد هذين الطرفين إذا فقد، لم يعد يسمى الطرف الثاني منه حقيقة. فالموجود المادي خارج الذهن الإنساني أي قبل أن يستوعبه الذهن، لا يسمى حقيقة ولا مفهوماً. والخيال الماثل في الذهن دون أن يكون له وجود خارجي هو الآخر لا يسمى حقيقة ولا مفهوماً، وإنما هو وهم وخيال.

وإذا تساءلنا: أي هذين الطرفين يعد أساساً للثاني، كان الجواب واضحاً، وهو: الأساس الخارجي، لأنه هو الذي يوجد أولاً، ثم ينتقل إدراكاً أو تصوراً إلى الذهن، عند توفر أسباب ذلك الإدراك أو التصور. ولم يخالف في هذه البدهية إلا غلاة المثاليين الذين زعموا أن الأشياء التي نلمس وجودها في الساحة الخارجية ليست إلا انعكاسات أو إشراقات من فيوضات الذهن الإنساني.

غير أن الوجوديين فاقوا المثاليين في الغلو والمجانفة عن المنطق والعقل، عندما اعتبروا الشعور والانفعال الإنسانيين مصدر الحقائق، ثم زادوا على ذلك فجعلوا الفرد الواحد في ذاته هو المقياس. وهكذا فإن لكل فرد من الناس حقائقه الخاصة به، ولا يضيرها أن تتناقض، فهي على الرغم من ذلك تسمى عندهم حقائق. وتستحق من القداسة والاهتمام ما تستحقه الحقيقة الجوهرية في اصطلاح سائر العقلاء من الناس.

أما التهافت الذي يتضمنه هذا الكلام، فيمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أولاً: إذا كانت هذه المقولة صحيحة، فليس في الكون إذن شيء يجهله الإنسان، أي إنسان كان، مما يجدر أن يعرفه ويضيفه إلى حصيلة معارفه؛ لأن عملية المعرفة إنما يبتغى منها تكوين مزيد من الحقائق في الذهن عن طريق كشفها والاطلاع عليها في دنيا

الموجودات الموضوعية. فإذا صح أن كل ما لا يدخل في نطاق شعوري ولا يتفاعل معه وجداني لا يسمى حقيقة جديرة بالاهتمام أو الإيمان، وأن كل ما أتفاعل معه ويتصل بشعوري هو وحده الحقيقة الثابتة، فقد حق لي أن أطمئن بأني عالم بكل الحقائق الجديرة بالعلم وأني لا أعاني من الجهل بأي شيء ذي بال.

وحتى الطفل الصغير، يحق له أن يعطي نفسه هذه الشهادة، فلا ينهض لدراسة أي مجهول أو للاطلاع على أي خافية.

ذلك لأن أي تطلع إلى المجهول بمحاولة الكشف والتنقيب عنه، يتنافى مع القول بأن الحقائق الجديرة بالاهتمام والإيمان هي تلك التي تعيش داخل وجداني وتتفاعل في كياني، إذ هو ينطوي على اعتراف واضح، بأن في المجهولات البعيدة عن مشاعري وانفعالاتي، ما هو جدير بالاهتمام وما هو خليق بأن يصبح حقائق ثابتة في الذهن.

وهكذا، فالمجهول - عند الوجوديين - ليس حقيقة، ومن ثم فهو لا يستحق الإيمان أو الاهتمام به على حد تعبير كيركجورد وأبنائه الوجوديين!..

ولكن أي إنسان يتصرف مع الحياة على هذا النحو؟.. وأين هم الوجوديون الذين لا يحاولون أن يقتحموا ساحة المجهولات ويهتموا بها، ولا يحاولون أن يوجهوا مشاعرهم وقابلياتهم الانفعالية نحو ما يتوقعون أن الخير يكمن من ورائه؟

إن العقلاء كانوا ولا يزالون يسعون إلى اكتشاف مزيد من الأشياء الثابتة في ذاتها، كي تنعكس حقائقها إلى أذهانهم، فيتمتعوا بمزيد من المعرفة بوقائع الكون وشؤونه.

وإذا فرضنا أن إنساناً تجاهل عقله، فاتخذ من هذا التصور العجيب أساساً لسلوكه، فما أكثر ما تفاجئه الحياة بشدائدها وما أكثر ما سيقع في شبكاتها التي لم يكن يحسب لها حساباً، ولم يكن يوجه إلى احتمال مصادفته لها عقلاً ولا تفكيراً ولن ينجيه من مغبّتها اعتذاره بأنه لم يكن يشعر بأي تفاعل ذاتي معها، ومن ثم فقد كان عليه ألاّ يلقي بالاً إليها.

ثانياً: إن الشأن المعروف في حياة الإنسان النفسية، أن شعوره يتعلق بالمجهول ويتفاعل معه تفاعلاً ما، أكثر من أي شيء آخر. بمعنى أن كل إنسان عاقل يشعر أن من

حوله مساحات شاسعة من الموجودات المحجوبة منه بحجاب الجهل، ومن شأن هذا الشعور أن يسلمه إلى نوع من التفاعل مع هذا المجهول. قد يكون تفاعل خوف، وقد يكون تفاعل آمال وأحلام أو توقعات مختلفة، وقد يكون مجرد ثورة جامحة تدفع به إلى اكتساب لذة المعرفة والاطلاع.

إذن فإن كلاً منا يقف من دنيا المجهولات أمام حقائق نشعر بها ونتفاعل معها ألا وهي حقائق المجهولات المترامية من حولنا، ومعنى هذا أنني موقن (بوصفي فرداً من الناس) بوجود مجهولات قائمة من حولي، قد تكون ذات علاقة خطيرة بي. فاقتضى هذا - حتى بموجب تصور الوجوديين أنفسهم - أن أنهض للتعرف على هذه المجهولات وكشف اللثام عنها، واتخاذ الموقف المناسب منها طبقاً لما تستدعيه مصلحتي الشخصية.

إنني أشعر بلذة الطعام الذي أراه أمامي على المائدة وأحس بلهفة نفسي إليه. ولكني أشعر أيضاً بالمخاوف التي تكمن وراء التهامه، نظراً إلى ما فيه من احتمالات الضرر فماذا أصنع؟.. من المتيقن أنني أضع مخاوفي العقلية في الدرجة الأولى من الاعتبار، وذلك بمقتضى الالتزام بمنهاج متكامل طويل من تحصيل معارف معينة والتزام سلوك بعينه، ثم إخضاع مشاعري الشهوانية لحكم ذلك المنهاج وقراره.

وينطبق هذا القول - بحكم البداهة - على كل ما يدخل تحت اسم (رغبات النفس) فلا بد أن يضعها العاقل في ميزان من التحسبات والمخاوف الآتية من خلال المجهول والمقبلة إلينا في تلافيف المستقبل.

ثالثاً: إذا كانت هذه المقولة صحيحة في نظر أصحابها، فإن عليهم أن يتأثروا بها ويخضعوا سلوكهم العملي ونشاطهم الفكري لها، وعليهم ألا يحملوا الناس على دراسة أفكارهم، وألا يسعوا إلى محاولة إقناعهم بسلامتها؛ إذ إن القيام بأي نشاط من هذا القبيل يتنافى تنافياً كلياً، مع مقتضى القول بأنه لا حقيقة عند الفرد إلا ما يتصل بشعوره وينفعل له، فهي وحدها الخليقة بالاهتمام والإيمان بها.

غير أنهم لا يلتزمون في الواقع بمقتضى هذه المقولة.

فهم يناقشون الآخرين تبشيراً بأفكارهم، ودعوة منهم إلى اعتناقها، بل إنهم يفندون عقائد الآخرين، ويمعنون في تسخيفها والتدليل على بطلانها!.. ومن أبرز النماذج التي تجسد هذا الموقف لديهم، كتاب سارتر (الوجود مذهب إنساني) وما يتضمنه من محاولات للتدليل على بطلان كل ما يلتزم به الآخرون من أفكار ومعتقدات، وفي مقدمتها الأفكار الإيمانية المتفرعة عن اليقين بوجود الله، وأصل كتابه محاضرة ألقاها في جمع من المثقفين، يعرِّف فيها على أبرز أفكار المذهب الوجودي ويدافع عنه ويدعو الناس إلى تفهمه والاصطباغ به.

فلماذا يصرف هذا الجهد في دعوة الناس إلى فهمه والاصطباغ به ما دامت الحقيقة عند كل فرد ما يتصل بشعوره وينفعل به فهو وحده الخليق بالنظر والإيمان؟ وفيم كل هذا الإمعان في مناقشة الآخرين وجدالهم حول ما يعتقدونه ويؤمنون به، مع العلم أنه بهذا النقاش والجدال إنما يناقض نفسه في تبني هذه المقولة والدعوة إليها. إذ يكفي أن يرد عليه الآخرون على اختلاف معتقداتهم بأن حقيقة كل منهم ما يتفاعل معه ويتأثر به ويشعر بوجوده، طبقاً لقرار الوجوديين أنفسهم. فحقيقة الذين يشعرون بوجود الله عز وجل ويتفاعلون بهذا اليقين، هي وجود الله عز وجل. وحقيقة الذين هيمنت على أفكارهم ونفوسهم فكرة المادية الجدلية، هي أن الكون مادة ولا شيء فيه غير المادة، وهكذا.. وما على الوجوديين إلا أن يباركوا لكل صاحب اعتقاد بعقيدته، وأن يؤكدوا لكل منهم صدق إيمانه وأحقية ما يقتنع به.

ولكن أين هذا من واقع ما يتلبس به الوجوديون؟..

٦- الحرية هي جوهر الوجود الإنساني

وهم يعنون بهذا الكلام - كما سبق أن أوضحنا - أن الإنسان لا يحقق ماهيته الإنسانية إلا من خلال ممارسته لحريته كاملة غير منقوصة.

فأما علاقة الحرية بماهية الإنسان وجوهره، فقد سبق أن أوضحنا التهافت الذي ينطوي عليه تصور هذه العلاقة.

بقي أن نسأل الوجوديين: ما الذي تعنونه بالحرية؟ هل تقصدون بالحرية امتلاك الإنسان لإرادته عندما يخوض مع بني جنسه في عالم السلوك؟ أم تقصدون بها الرضا والرغبة القلبية إذ تنهض اختيارات الإنسان على أساسها؟

ولعل فلاسفتنا الوجوديين يسألوننا باستغراب: وهل من فرق بين الإرادة والرضا؟!..

وهو سؤال لابد أن يطرحه أولئك الذين وقفوا من الدراسات الفلسفية عند مظاهرها السطحية واكتفوا منها بترديد عباراتها الضخمة ومصطلحاتها الغريبة.

والحقيقة أن بين الإرادة والرضا عموماً وخصوصاً متبادلاً، وهي العلاقة التي يسمونها بالعموم والخصوص من وجه. فقد يريد الإنسان شيئاً دون أن يتوفر الرضا القلبي عنه. وقد يرتضي الشيء دون أن تتجه إرادته إليه. وقد يريد الشيء وهو يرضاه ويرغب فيه.

فالذي يستسلم لإجراء عملية شاقة في جسمه، اتجهت منه الإرادة إلى ذلك قطعاً، ولكنها إرادة عارية عن الرغبة والرضا كما هو معروف ومحسوس. وهذا الإنسان نفسه إنما يرضيه أن يكون بعيداً عن هذه العملية وآلامها، ولكنه لا يريد هذا الذي يرتضيه نفسه. ولكنه بعد أن يجري العملية ويمرّ من مخاطرها بسلام ويصل إلى آمال العافية من ورائها، يعود إلى داره قرير العين وقد تلاقت لديه حقيقة كل من الإرادة والرضا بما قد تم.

وهكذا يتضح لنا أن إرادتنا ليست ملازمة بشكل مستمر لرغباتنا ورضانا.. لذا يجب أن نسأل هؤلاء الذين يقدسون الحرية كل هذا التقديس، ويعدونها جوهر الوجود الإنساني: ماذا تقصدون بالحرية؟.. أتقصدون بها أن يملك الإنسان إرادته حيال تصرفاته وسلوكه أم تقصدون بها ألا يتصرف إلا على نحو ما يلذ له ويرضيه؟..

إن كانوا يقصدون بالحرية التي يجب أن يمارسها الإنسان إلى أقصى حدودها، ألا يندفع إلى تصرفاته وأعماله إلا بدافع من إرادته الداخلية، فذلك تحصيل لحاصل وتأكيد لأمر واقع، يستوي في ذلك الوجوديون وغيرهم.

فكل الناس إنما ينقادون إلى تصرفاتهم وأعمالهم التي يمارسونها بسائق إرادتهم، لا يستثنى منهم إلا من قد صفد بالأغلال وحمل على ما قد يراد منه كرهاً كالأسرى والمسجونين ونحوهم.

غير أن مبعث الإرادة الدافعة في نفوس أصحابها، قد يكون الرضا والرغبة، وقد يكون الضرورة والمصلحة.. تأمل من شرفة دارك في حركة الناس وأعمالهم في الشارع، تجدهم جميعاً يسلكون طرائق قدداً، كل منهم يسعى طبق (إرادته) ولا أقول (رغبته) دون أن تشوب إرادته شائبة قسر من أحد، إلا في تلك الحالات الشاذة التي أشرنا إليها. ولكنها إرادة ملونة بلون الدافع المصلحي والواقع الضروري أكثر من أن تكون ملونة ببريق الرغبة والرضا النفسيين.

ينطبق هذا الوصف على الموظف الملتزم والتاجر الذي يكدّ في تجارته والعامل الذي يعكف على بيع جهده لغيره، والمتعبد الملازم للسعي في تحقيق مرضاة ربه، والمتسكع الذي يمضي الوقت فيما يروق له من ملاذه ومشتهياته.. أليسوا جميعاً يتصرفون وفق ما تملي عليهم إرادتهم الداخلية، بقطع النظر عن عوامل تلك الإرادات وأسبابها؟ إذن فكلهم يمارسون حريتهم بطبيعة الحال، ودون أن يتوقف ذلك منهم على تلقي الدروس في ذلك من الوجوديين أو غيرهم.

أما إن كانوا يقصدون بالحرية الانعتاق من سلطان الضرورات والمصالح التي تفرض نفسها على الإنسان من خارج كيانه، ثم اختيار السلوك بناء على دوافع الرغبة والرضا صافيين من شوائب الحتميات الخارجية، تلك الحتميات التي تشكل العامل الأول والأخير في الفصل بين الإرادة والرضا أمام اختيار الإنسان لمعظم التصرفات - نقول: أما إن كان هذا هو الذي يعنونه بالحرية المقدسة التي يجب ممارستها إلى أقصى حدودها، فلا بدّ أن نقول لهم على لسان الواقع الذي لا مفرّ منه ما يلي:

إذن فكونوا قدوة لنا في ممارسة هذه الحرية إلى أقصى حدودها، حتى نتعلم منكم كيفية ممارستها، وفن التمتع بها، فنحذو حذوكم في ذلك.

أما أن تكتفوا بدلاً عن ذلك بترديد العبارات الضخمة والجمل الطنانة، كقولكم على الإنسان أن يصبح حراً، بل أن يصبح هو الحرية[1]، دون أن نرى منكم أي درس تطبيقي لكيفية صيرورة الإنسان الحرية ذاتها، فذلك منكم خير مثال على الأحلام الصبيانية المجنحة.

لا يزال الوجوديون، بفريقيهم، يلتزمون، على الرغم من هذا الذي يقولون، قواعد الصحة في طعامهم وشرابهم، ويلتزمون مقتضيات المحافظة على الحياة في تقلباتهم مع الطبيعة وفصول السنة، ويلتزمون بالشروط التي لابدّ منها لتحقيق الرفاه الاقتصادي، ويلتزمون الانضباط بالمناهج التي لابدّ منها للحصول على الزاد الثقافي والعلمي اللذين لابدّ منهما لممارسة الحياة المتطورة، ويلتزمون السبل الكفيلة بحماية الذات والمكتسبات من الأعداء والعوادي المختلفة.

وهذه الالتزامات كلها لا تعني سوى الانتقاص من مساحة الحرية، بل من جوهرها، خضوعاً لسلطان الحتميات والضرورات الخارجية التي لا بدّ أن تهيمن على الإنسان ما دام يبحث لنفسه عن أقل شرَّين لابدّ له من اختيار واحد منهما في فجاج هذه الحياة.

وواضح أن الوجوديين، كغيرهم من صنف الآدميين، بوسعهم أن يتحرروا من سلطان هذه الحتميات الخارجية، وألا يقتطعوا لها من حريتهم المقدسة هذه الضرائب الباهظة، إذا لم يشاؤوا أن يختاروا لأنفسهم أخف الشرَّين، بل فضلوا حريتهم المطلقة على هذا الاختيار الحتمي المهين!.. إن بوسعهم أن يسعدوا بهذا التحرر المطلق، ولكن إن هي إلا أيام، حتى تصرعهم طبيعة تلك الحتميات والضرورات الخارجية ويتساقطوا شهداء في معركة الحرية المطلقة.

غير أن الوجوديين الذين يصرون على كل فرد من الناس أن يمارس حريته حتى يصبح هو الحرية، يأبون إلا أن يخضعوا - على صعيد الواقع العملي - لسلطان الحتميات الخارجية خضوعاً تاماً، وما رأينا إلى اليوم وجودياً أخلص لحريته التي يهتف بها إخلاصاً

---

[1] من كلام سارتر في (الوجودية مذهب إنساني): ٢٥.

دفعه إلى إعلان حرب على تلك الحتميات الخارجية التي لا تزال تتربص بالحرية وتنقص من أطرافها، فضلاً عن أن نجد من سقط شهيداً في سبيلها!.. أليس حقاً إذن أن نقول: إن الدعوة إلى هذه الحرية، ليست إلا نموذجاً حياً لتلك الأحلام الصبيانية المجنحة؟.

غير أن الوجوديين يؤكدون - مع ذلك - أحقية هذا الخيال الوهمي، ويفلسفونه ويذهبون في التأكيد لواقعيته مذهباً يدفعهم إلى القول بأن الحرية ليست إلا الاختيار المطلق، أي الذي لا يحدّه أي دافع أو وازع خارجي. أي فليس لتلك الالتزامات التي ضربنا المثل ببعض منها أي سلطان على حد الحرية التي يشعر بها الإنسان بين جنبيه، وهو عندما يختار تصرفاته لا يختارها تحت ضغط أيٍّ من تلك الالتزامات[1] والضرورات بل يختارها لذات الحرية التي شاءت أن تتجه إليها، دون أي دافع سابق.

ففي أي دنيا، بل في أي عالم يتم مثل هذا الاختيار، ويتحقق مثل هذه الحرية الطليقة من أي قيد؟

ولست أدري أهذا الذي يقوله الوجوديون وصف لواقع مزعوم، أم هو اقتراح وتوجيه يقدم إلى الإنسان كي يمارس وجوده الإنساني على أساسه!..

أياً كان الأمر فإنه كلام فارغ عن أي مضمون؛ فلا واقع الإنسان، أي إنسان كذلك. ولا هو مستعد، أياً كانت نحلته وفلسفته، أن يحقق شيئاً من هذا الاقتراح.

٧ - القلق واليأس والسقوط من مستلزمات الوجود الإنساني

أما القلق فناشئ عن الحدود التي تقف عندها إمكانات الإنسان، تجاه واقع هذا الكون. فهو يغامر باختياراته ضدّ المجهول الذي قد تأتي به الاحتمالات المختلفة المختفية في تلافيف المستقبل، وهو مبعث للقلق بلا شك.

وأما اليأس فآت من خيبة مساعيه في كثير من الأحيان، إذ كثيراً ما يفاجأ من الواقع الحتمي المحيط به، بما لم يكن يتفق مع حريته واختياره المطلق.

---

[1] من الواضح أن كلمة (الالتزام) التي تتكرر هنا، تعني ضرورة الخضوع لقهر خارجي من شأنه أن يمنع الإنسان من ممارسة حريته بالمعنى الذي يدعو إليه الوجوديون.

وأما السقوط فناشئ - كما قلنا - من قرار كثير منهم بعدم وجود إله مدبر للكون. إذ تؤول القيم والضوابط الأخلاقية كلها من جراء ذلك إلى عدم، فيجد الإنسان نفسه عندئذ وحيداً لا قائد له يهديه إلى أي منهج سلوكي جدير بالاتباع. فلا ملاذ له والحالة هذه إلا في الالتجاء إلى حريته الداخلية. فليست ممارسة الإنسان حريته إذن إلا فراراً حتمياً من الضياع، وهو المعنى الذي أراده سارتر بقوله: «إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم عليه لأنه لم يخلق ذاته، وهو حرّ لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم»[1]. فهم يعبرون عن هذا الشعور الذي لابد أن يساور الملحد، بكلمة (السقوط).

ونحن نقول: إن كلاً من القلق والسقوط من مستلزمات اعتناق المذهب الوجودي وليس من مستلزمات الوجود الإنساني كما زعموا.

لقد ورطوا أنفسهم في أخطاء فادحة حيال فهم الحياة الإنسانية وعلاقتها بالموجودات الموضوعية التي تحف بالإنسان، فلما وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام نتائج تلك الأخطاء وآثارها المؤلمة، مما سموه بالقلق واليأس والسقوط، ألصقوا نتائج أخطائهم تلك بطبيعة الوجود الإنساني، وزعموا أن القلق واليأس والسقوط من مقومات وجود الإنسان، وأنها تعد من أجل ذلك مشاعر إيجابية مقدسة!.. وكان عليهم لو عقلوا أن يدركوا أنها ليست إلا مشاعر أخطائهم وتورطاتهم.

وما مثلهم في هذه الفلسفة العجيبة المضحكة، إلا كمثل جمع من الناس قعدوا إلى مائدة حافلة بألوان شتى من الأطعمة تجاور فيها الحار والبارد وتمازج فيها الضار بالمفيد، والحلو بالحامض والمر، واختلط فيها ما هو جاهز للطعم مع ما يحتاج إلى تقطيع وتحضير.. وعلى زاوية من قاعة هذه المائدة أقيمت لوحة فيها بيان تفصيلي بكل ذلك، وتعريف بطبيعة الألوان وكيفية تناول كل منها. فقام واحد من هؤلاء الناس يدعو الآخرين إلى أن يمارسوا حريتهم المطلقة في اختيار ما يشاؤون من تلك الأطعمة، وفي تناولها على النحو الذي يفضلون، دون أن تتأثر اختياراتهم بأي عامل خارجي يتجاوز

---

[1] الوجودية مذهب إنساني: ٢٦.

حدود حرياتهم الداخلية، ودون أي بحث في مقاييس المصلحة والضرر النابعة من الغاية الأساسية للإقبال على الطعام، ولما خاض هذا الناصح لهم بين أطباق الأطعمة على غير هدى، وفوجئ منها بما لم يكن يتوقع، فالتهب فمه بلذع الحرارة آناً، وتقبّض بالمرارة آناً آخر، ووقع فيما أثار تقززه آناً ثالثاً، وقضم بأسنانه نواة قاسية حسبها طعاماً رخواً، وراح يمضغ قشرة يابسة وهو يظنها لباباً لذيذاً!.. عاد يعلن لمن حوله: أن من مقومات الإقبال على هذه المائدة والتضلع منها ممارسة القلق والتفاعل مع اليأس والألم وخيبة الآمال.. وأخذ يؤكد لهم أنها في حقيقتها مشاعر مقدسة، لا تتم لهم من دونها ممارسة الإقبال على الطعام ولا التمتع بألوانه!..

فلئن صح أن يكون هذا الناصح الفيلسوف على شيء من العقل، فقد يصح أن يكون أئمة المذهب الوجودي على شيء من العقل أيضاً.

إن بوسعنا نحن الذين لم نكتشف بعد قداسة هذا القلق واليأس والسقوط، أن نتفاداها جميعاً إذا نحن وجهنا اختياراتنا إلى حيث يتلاقى الانسجام بين مصالحنا وحاجاتنا من جانب، وواقع المكونات والموجودات المحيطة بنا من جانب آخر، فإذا بنا في نجوة من القلق وتوابعه، نمارس حياتنا بطمأنينة ورضا دون أن نزج بأنفسنا في طريق المفاجآت والمغامرات، فأي هذين السبيلين أحرى بالاتجاه إليه والسلوك فيه؟ سبيل القلق المقدس الذي ينادي به الوجوديون، أم الطمأنينة المقدسة التي هي أمل كل إنسان؟

لأنّ كيركجورد، شقي بنسبه وحبّه، كما شقي بمظهره والتشوهات التي بدت في جسمه، فأعقبه ذلك قلقاً في نفسه – فإن على سائر بني البشر أن يردوا معه موارد هذا القلق؛ وليس هذا فقط، بل عليهم أيضاً أن يؤمنوا بأن كلاً من القلق واليأس وآلامهما ممارسة فعلية لعمل الوجود في أرقى معانيه!.. وليس هذا وحده، بل إن كل من أعلن أنه قد أتيح له أن يفهم الحياة ويتعامل معها على نحو جعله لا يحس بيأس ولا قلق، كذاب يتجاهل قلقه ويحاول الفرار منه دون جدوى[1].

[1] هكذا يقول هايدگر وسارتر وغيرهما. انظر الوجودية مذهب إنساني: ١٩.

كل هذا، لأن رجلاً من الناس طالعه سوء حظه العاثر بأسباب الاضطراب والقلق، فقعد يفلسف قلقه ويبني منه قانوناً، فلقي ذلك هوى عند طائفة من الناس، فجعلوا أنفسهم تلامذة له واتخذوا منه رائداً لهم!.. أجل فلقد ترتبت من ذلك على الناس كلهم ضريبة باهظة كبرى: أن ينخرطوا جميعاً في مشاعر اليأس والقلق، فإن عز عليهم فليتسببوا إليها بإنكار وجود الخالق، وليقطعوا صلة ما بين مصالحهم وواقع تلك المكونات المحيطة بهم، وليستبدلوا بها الحرية الذاتية، والاختيار الذي لا يهيمن عليه أي دافع خارجي!..

فهل بقي فوق هذا الكلام الأخرق من ستر نضطر لكشفه إلى شيء من النقاش العلمي أو المحاكمة الفكرية؟.. ما أحسب أننا في حاجة إلى أن نضيع الوقت في شيء من ذلك.

تعقيب عام على الوجودية

وبعد..

فإنك لتلاحظ أن مدار هذه الأفكار كلها على شيء واحد، هو الدعوة إلى تعميق الإنسان لمعنى الحرية في كيانه، وجعلها المنطلق الأول للسلوك والأساس الأول للاختيار.

وإننا لنضيف إلى كل الذي ذكرناه، هذه الخاتمة، بل الزبدة الأخيرة:

إن عملية الاختيار، في كيان الإنسان، ليست في جوهرها أكثر من ممارسة إنسانية لإقامة علاقة متناسقة بين حياة الإنسان والدنيا المحيطة به. فالاختيار الذي يمارسه أحدنا لا يتحقق إلا من تلاقي طرفين: أحدهما ثابت في أغوار مشاعرنا وإحساسنا، ثانيهما مرتبط بقوانين الكون وأنظمته. وليست الحرية في حقيقتها شيئاً أكثر من أن يمتلك الإنسان فرصة التنسيق بين هذين الطرفين بقرارات من شعوره الداخلي الذي يسمى بالرغبة أو الإرادة.

ولكن أي هذين الطرفين يعدّ قطباً ثابتاً وأيهما الذي يتحرك ويدور حوله؟

لا حاجة هنا إلى الاستنجاد بأي فلسفة، فالواقع الذي يفرض نفسه هو الذي يتولى الإجابة القاطعة على هذا السؤال. لا شك بأن الطرف المرتبط بقوانين الكون وأنظمته هو

القطب الثابت، على حين لا يشكل الطرف الآخر إلا اتجاهاً متحركاً نحوه من خلال سبل شتى.

أي فاختياراتنا وإرادتنا ليست أكثر من تعرف ذاتي على طبيعة دنيانا هذه، ثم سعي داخليّ إلى الانسجام مع مقتضيات هذه الدنيا، كي نستفيد بعد ذلك من عطائها وخدماتها. وأي نقصان يطرأ على هذه العناصر أو المراحل التي يتكون منها الاختيار، يعني نقصاناً في عملية الاختيار ذاتها.

إذن فلكي يمارس أحدنا إرادته واختياره، ينبغي أن يبدأ بالتعرف على طبيعة الكون وحقيقة هذه الدنيا التي يعيش فيها، وإلا فما أشبهه بمن اقتحم قمرة طائرة جاثمة على الأرض، ثم تربع على أريكتها وترك يديه تعبثان بالأزرار والمحركات التي أمامه ومن حوله على غير هدى، زاعماً أنه يمارس بذلك حريته الداخلية، القائمة على الاختيار الداخلي المطلق!..

إن من البدهي أن عملية اختيار هذا الإنسان في أصلها لم يكن ليتحقق لها من وجود أو معنى لو أنه لم يجد نفسه جالساً بين تلك الأزرار والمحركات المرتبطة بذلك الجهاز العجيب. فحاجته إلى الاختيار إنما نبتت في تربة تلك الأزرار والمحركات الكثيرة. ولما كانت قائمة في جملتها على نظام ثابت يحقق اتباع الإنسان له غايات إنسانية كبرى، فقد كان لا بد للإنسان من دراسة هذا النظام أولاً.

إذن، فعلى كل منا أن يدرس أولاً نظام هذه الدنيا التي خلقنا للتعامل معها. ومن العبث أن نتمسك منها بأي فكرة أو عقيدة لا تنسجم مع واقعها وجذورها الثابتة من ورائها. فإذا أقبلنا ندرس نظامها وقوانينها دراسة حرة طليقة لا تنطلق من أي رغبة سابقة. فلسوف نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام دلائل وجود خالق لها ومبدع لنظامها. ولسوف يدعونا ذلك إلى أن نتساءل عن علاقتنا بهذا الخالق المبدع. ولا بدّ عندئذ أن نطلع على الجواب الذي لا ثاني له، ألا وهو أننا عبيد مملوكون لهذا الخالق، وهنا يبدأ الإنسان باكتشاف هويته والاطلاع على رسالته ومهمته التي خلق في هذه الدنيا للنهوض بها.

وهنا تتجه إرادة كل منا نحو الانسجام مع مقتضيات هويته التي اكتشفها ورسالته التي خلق للنهوض بها، كما تتجه إرادة سائق الطائرة (بعد أن تعرف عليها وأدرك قانون آلاتها ومحركاتها) نحو الممارسة التي تنسجم مع العلة الغائية التي لم تصنع هذه الآلة المعقدة الضخمة إلا خدمة لها وسعياً إلى تحقيقها.

ننتهي من هذا إلى أن الشرط الأساسي لممارسة الإنسان العاقل حريته في هذه الحياة، هو أن يتعرف أولاً على الدنيا التي وجد فيها، وأن ينتهي إلى قرار علمي نزيه حول احتمال وجود خالق لها، ثم أن يسعى إلى اكتشاف علاقته بهذا الخالق ومسؤوليته تجاهه. وعندئذ يتاح له أن يمارس حريته على وجهها الصحيح، إذ يتكامل حينئذ طرفاها اللذان لا يمكن للحرية الإنسانية أن تتكون إلا منهما معاً: الطرف الداخلي المتصل بأغوار النفس، والطرف الخارجي المنسجم والمتناسق مع واقع الكون ونظامه.

فهل من عاقل في الدنيا لا ينسجم مع هذا المنطق الفطري، وهل من عاقل يمكن أن يتشبث عقله بعد هذا البيان الذي انتهينا إليه، بتخيلات هؤلاء الوجوديين، الذين ينحصر قصارى همهم في أن يحطموا ذلك الحاجز المقدس الذي يفصل حرية الإنسان العاقل، عن عشوائية البهيمة العجماء، بل عشوائية الريشة التي يتخبطها الهواء؟.

* * *

الفصل الرابع

نظريات التطور

مقدمة هامة

ثمة شبهات كثيرة تحاول التسلل إلى أفكار الجيل الإسلامي المعاصر ولا ريب. ولكن علينا أن نعلم أن شيئاً من هذه الشبهات لم يتسلل إلى الإسلام باسم الحقائق العلمية، بعد!.. وإنما تسلل منها ما تسلل، إما عن طريق الأفكار الفلسفية المهزوزة، أو عن طريق فرضيات وتصورات توضع بين الحين والآخر في دائرة المسائل والمباحث العلمية.

ومهمة المسلم، حيال هذا الواقع، أن يدرك حقيقتين اثنتين:

أولاهما - أن الخوض في غمار الدراسات الفلسفية، كان ولا يزال مصدراً لاضطراب الفكر وقلق النفس. ولا يمكن أن ينجو المتفلسف منهما إلا إذا هضم أصول الفلسفة وقواعدها المنطقية واستوعب كل مذاهبها وانتهى إلى أعماق جذورها، فلا جرم أن فهم جوانب منها أو الوقوف عند سطحياتها أو التوقف ما بين سطحياتها وأعماقها، لا يورث إلا الضياع أو الجنون.

ثانيهما - أن كل ما قد يُلحقه بعضهم بالحقائق العلمية إلحاقاً، من النظريات والفرضيات والتصورات المختلفة، لا يشكل الوقوف عندها والاستمساك بها إلا حاجزاً يصدّ الإنسان عن مواصلة بحثه عن الحقائق العلمية، ويضيع عليه فروق ما بين الوهم والواقع والحق والباطل. وإن وبال ذلك عائد إلى قدسية العلم، قبل أن يكون ضاراً بحقيقة الدين، الذي هو الإسلام.

فليقلب الباحث هذه النظريات والفروض على وجوهها ما شاء، على ألا ينسى أنها مشكلات لم تحل بعد، ومسائل لم ينته الباحثون فيها بعد إلى قرار. أمّا أن يضرب لها جذوراً في تربة الحقيقة، ويقيم عليها قباباً قدسية يدعو الآخرين إلى الخضوع لها

والتطواف حولها، فأقل ما في هذا من المصائب أن صاحب هذا المسعى يقطع نفسه عن مواصلة البحث في أشرف طريق ألا وهو طريق المعرفة وبذل الجهد في سبيل التفريق بين الحقائق ومشبهاتها. وذلك بما قد قضى على نفسه به من السجن بين جدران تصوراته وفرضياته أو نظرياته.

هذا بقطع النظر عن أن يكون الباحث يملك محوراً من الحقائق العلمية الراسخة فهو يملك منها ما يقدر أن يجعل منه نبراساً أو مقياساً لتقويم تصوراته ونظرياته، كالدين الحق القائم على دعائم المسلمات واليقينيات التي لا ريب فيها.

* * *

إن في حياتنا اليوم كثيراً من التصورات والفرضيات التي يسمونها اليوم نظريات، والتي لا تشكل في واقعها إلا ستاراً يسدل على الحقائق الثابتة الكامنة وراءها. ونظرية التطور، بل نظريات التطور عن نشأة الإنسان ليست إلا واحدة منها.

فلنأخذ بعين الاعتبار هاتين الحقيقتين اللتين نوهت بهما، ونبهت إلى ضرورة تقديرهما والعمل بمقتضاهما، ثم لنتساءل: فما الموقف الذي يجب أن نتخذه من نظرية التطور هذه، وقد أصبحت اليوم بمثابة علم يدرس، وثقافة تعم الأوساط؟

وقبل أن أجيب على هذا التساؤل، يجب أن نتذكر، أننا نحن المسلمين ننتمي إلى ذلك الفريق الذي يملك محوراً من الحقائق العلمية الراسخة، فبوسعنا إذن، بل علينا أن نجعل منه نبراساً ومقياساً للتمييز بين المتشابهات ثم لتقويم هذه النظرية وغيرها على أساسها.

إذن، فلكي ندرك الموقف الذي يجب أن نتخذه، يجب أن نسأل عن ذلك، الإسلام.

وأنت تعلم أن الحقائق الإسلامية التي غدت مسلّمات لا مجال للريب فيها، قد شطبت على هذه الفرضية أو النظرية، من حيث هي، عندما أخبر القرآن الذي هو كلام الله عز وجل، عن أصل الإنسان وكيفية نشأته. وعندما أكد أكثر من مرة، أن الإنسان

(من حيث هو نوع) خلق في أحسن تقويم، وأنه جهز منذ نشأته الأولى بالإدراك واللغة والنزعة الاجتماعية.

ولكننا لن نعتمد على هذه المسلمات، لنريح أنفسنا بها عن النظر والبحث، كما لن نعتمد على هذه النظرية وأمثالها، لنلقي عندها عصا التسيار، بوهم أنها حقيقة، ولنريح أنفسنا بعد ذلك عن استمرار البحث لمعرفة الحق.

نعم لن نريح أنفسنا اعتماداً على هذه المسلمات الثابتة في ديننا الحق، لا لأننا في شك من قيمة هذه المسلمات والعياذ بالله، ولكن لأن الإسلام روضنا في مصدره العظيم الأول الذي هو القرآن على تحكيم العقل وأصول النظر والعلم، في كل ما قد يوضع أمامنا أو يتسلل إلى أخيلتنا من التصورات والاحتمالات، وأن لا نقبل فكرة أو نرفضها إلا اعتماداً على مقاييس العلم ومنهج البحث والنظر.

أو لم يخاطبنا قائلاً: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً *} [الإسراء: ٣٦/١٧] ؟ وإننا لنلاحظ أن (ما) هذه شملت كل فكرة وتصور، حتى الدين نفسه، فهو جل جلاله لا يرضى منا أن نقيم حتى إيماننا بذاته وما قد أخبر به إلا على أساس من الطمأنينة العلمية الراسخة.

إذن فموقف الإسلام من هذه النظرية، أنه يحفز عقولنا إلى النظر في أدلتها والتأمل في جذورها وما تستلزمه وتقتضيه، في نطاق قانون الالتزام الذي هو أحد القواعد العلمية الثابتة في منهج البحث.

* * *

تحرير محل البحث

فلنضع يقيننا الإسلامي الذي لا ريب لدينا فيه، جانباً، ولنتحلق حول مائدة هذه النظرية، نظرية تطور الإنسان من كائنات حيوانية أدنى، نتأملها كما أمرنا الله بمقاييس العلم والمنطق، دون أي ازدراء لها أو انبهار بها. فإلى أي النتائج أوصلنا البحث العلمي الحر، وقفنا عنده وآمنا به.

ولكن مهلاً.. علينا قبل أن نبدأ بالنظر والنقاش، أن نحدد نقطة البحث في هذه المسألة، وتحرير محل البحث، قبل الخوض فيه، أصل لابدّ منه من أصول المنهج العلمي يذهل عنه كثير من الباحثين.

إنّ مجال البحث في هذه المسألة محدود ضمن الفرضية التالية، ألا وهي: أن تكون هذه الخليقة الإنسانية اليوم قد تسامت خلال القرون من طور إلى طور آخر حتى بلغت هذا الطور الذي هي فيه مظهراً وإدراكاً.

إذن، فلا حديث لنا في هذا الصدد عن الحيوانات الأخرى، ومدى احتمال أن تكون متفرعة ومتنوعة عن أصل واحد فيما بينها.

كذلك، لا شأن لنا بواقع وصفي مشاهد، ألا وهو مظهر التدرج المتراصف الذي تتناسق الكائنات كلها بموجبه في سلسلة من الحلقات المتصاعدة، فتلك حقيقة ثابتة منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، لا يسع العين إنكارها فضلاً عن أن يتمكن العقل أن يماري فيها.

وقد تحدث العلماء جميعاً عن ظاهرة هذا التراصف المتصاعد الدال بأجلى برهان على حكمة الخالق عز وجل.

يقول ابن خلدون: «ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ بالمعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدرج!. آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات. مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان، مثل الحلزون والصدف. ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعدٌّ بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج الكون إلى الإنسان صاحب الفكر والروية»[1].

ويقول ابن مسكويه: «فأما اتصال الموجودات التي نقول إن الحكمة سارية فيها، حتى إذا وجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد في جميعها حتى اتصل آخر كل

[1] مقدمة ابن خلدون: ٤٧- ٤٨، الطبعة الأميرية، بولاق.

نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد، فهو الذي ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله»[1].

فهذه حقيقة وصفية مشاهدة، قائمة كما هي منذ أقدم العصور التي وعاها الإنسان، يراها ويتحدث عنها جميع العلماء، بل يراها ويعجب لها جميع الناظرين من العقلاء. ولا شأن لها إطلاقاً بما افترضه الداروينيون ونحوهم من أن كل نوع قد تطور وانبثق من النوع الذي قبله، سواء بالنسبة إلى الإنسان وغيره.

ومن الطرائف، أن فريقاً من الباحثين السطحيين، سمعوا ما يقوله أمثال ابن خلدون وابن مسكويه من وصف هذا التناسق التدريجي بين أصناف المخلوقات، فلم يشكوا في أن هذا بعينه هو الذي يقوله أصحاب نظرية التطور اليوم. وطافت بهم النشوة وتملكهم الزهو، وأسرعوا يعلنون أن في علماء المسلمين من قد سبق داروين إلى القول بنظرية التطور، وحسبوا في أنفسهم أنهم قد وقعوا من هذا الذي توهموه على كنز ثمين، ولو عقلوا لعلموا أن بين المسألتين بعد ما بين المشرقين، وأنهم أساؤوا بما قالوا إلى علماء المسلمين وأئمتهم أكثر مما قد يتوهمونه من أنهم يشيدون بتاريخ المسلمين وماضيهم الحضاري. وصدق المثل القائل:

«عدو عاقل، خير من صديق جاهل».

أما نحن، وقد انطلقنا إلى البحث في موضوعنا هذا، من البدء بتحرير محل البحث وحصر دائرته، فإننا لن نقع في مغبة أي التباس أو تداخل في المسائل المتشابهة.

* * *

عرض لأهم نظريات التطور

يجب أن نعلم في بادئ الأمر، أنها ليست نظرية واحدة تلك الفكرة التي تتصور أن الإنسان تصاعد من مخلوقات أدنى، ولكنها سلسلة نظريات متلاحقة متخالفة، كلها

---

[1] الفوز الأصغر لابن مسكويه: ٩٠.

يفرض أن الحياة تطورت على وجه هذه الأرض تطوراً آلياً، ثم تتفرق عن بعضها في طرائق مختلفة لتفسير هذا التطور وتحليله.

وإذن فعلينا أن نستعرض أهم هذه النظريات، وأن نتأمل كيفية ولادة كل منها، ثم كيفية نموها في حقل الأدلة التي اعتمدت عليها، ثم كيفية رجوعها القهقرى إلى حيث الضآلة والضعف، تحت وطأة النقض والنقد اللذين تسارعا إليها من كل جانب.

سنجد أنفسنا أمام ثلاثة تصورات، هي أهم ما سمعه الناس في العصر الحديث ودار بينهم النقاش حوله، من نظريات التطور. فلنتدرج في التعرف على كل منها وعلى قيمته العلمية، حسب أسبقية الظهور، والتدرج الزمني.

١- النظرية اللاماركية

أول هذه النظريات وأسبقها، اللاماركية. وأول من نادى بها العالم التصنيفي (لامارك).

ويتلخص تصوره عن التطور، في أن الأنواع الحيوانية غير ثابتة على حالها. ومردّ ذلك هو الظروف المناخية المختلفة التي تتقلب على كل منها كالإقليم والغذاء وطراز الحياة وحالة الطقس والطبيعة. ذلك لأن اختلاف شيء من هذه العوامل يؤثر في اختلاف العادات. واختلاف العادات يؤثر بدوره في اختلاف الوظائف والأعمال، واختلافهما لابد أن يؤثر، مع الزمن، في اختلاف الشكل والأعضاء.

إذن فمحور نظريته هو الظروف والعوامل المناخية المختلفة التي تؤثر في نظره على تطور الأنواع، وليس لها أي علاقة بالأصلح والقول بأن البقاء للأصلح.

ولقد دعم لامارك نظريته هذه بطائفة من الأمثلة الحية استرعت انتباهه ووجد فيها الدليل المؤيد لما يقول. فالفقاريات التي تتغذى بدون مضغ تضمر أسنانها وتصبح مع الزمن خفية في اللثتين. والحوت وآكل النمل مثالان أيضاً على ذلك. والخلد الذي يعيش في الظلام يتمتع بعينين صغيرتين جداً، كل ذلك دليل في نظره على أن للعوامل الطبيعية والمناخية أثراً واضحاً في تغيير المعالم، وهو ليس إلا دليلاً بدوره على السير في الطريق إلى اختلاف الأنواع.

والحقيقة أن هذا الذي تصوره لامارك، سرعان ما شعَّ في الأذهان، واستقبله الناس بالقبول والرضا. وراحوا يتصورونه، إلى حين من الزمن، خير ما يعين على القول بأن الحياة الإنسانية العجيبة المعقدة، إنما تطورت من حال إلى حال خلال أجيال متصرمة كثيرة.

بل إن جلّ الناس، من أولئك الذين يعانون من فراغ فكري تجاه مسألة اليقين بوجود مبدع للكون كله، وجدوا في تصورات لامارك هذه، حقيقة علمية اطمأنوا إليها وحاولوا أن يتخلصوا من فراغهم الفكري بها، واستيقنتها قلوبهم أكثر مما تستيقن النظرية الداروينية اليوم عقول كثيرة أخرى.

ولكن ما إن مرَّ زمن، ووضعت النظرية تحت مجهر البحث والنقد، ودلائل التجربة والاستقراء، حتى انطفأت شعلتها وانكفأت على نفسها. وتقلّص ما كان لها من سلطان على الأذهان. فلنستعرض شيئاً من هذا النقد الذي تكاثر عليها، حتى نعلم كيف ينخدع السطحيون بالفرضيات المزوقة بالترجمة الطويلة لها والأساليب الكلامية التي تبعث على الافتتان بها، فيظنونها إلى حين من الزمن حقيقة ثابتة، ويحبسون أنفسهم خلال تلك الحقبة عن أي نظرة في احتمال أن تكون الحقيقة شيئاً آخر خفياً من ورائها:

الانتقاد الأول: أن لامارك إنما طرح تصوره هذا تفسيراً لدعوى أن الحياة تطورت إلى الأفضل خلال الدهور المتصرمة، فقد لاحظنا من الأمثلة التي استند إليها أنه يقرر بأن سير التطور يتجه إلى فائدة الحيوان، وضمان استمراره في عمله الوظيفي، والحفاظ على أكبر قدر من التناسق بينه وبين أحوال الطبيعة والمناخ، غير أن الواقع المشاهد لا يثبت استمرار هذا السير. فإن أنواعاً كثيرة من الحيوانات قد انقرضت وبادت تحت وطأة تلك العوامل المناخية والطبيعية وقد كان من مقتضى افتراضات لامارك أن تتطور تلك الحيوانات وفقاً لاختلاف الأحوال الطبيعية حتى تتأقلم وتتناسق معها، بحيث تضمن لنفسها استمرار بقائها النوعي على أقل تقدير.

الانتقاد الثاني: إن أكثر ما لاحظه لامارك، من مظاهر التطور التي اعتمدها أساساً لبحثه ودليلاً على دعواه، إنما يجري ضمن سلسلة الأفراد، بعامل الوراثة؛ أي من قبل أن

يلتقي الحيوان مع الظروف أو البيئة التي تلجئه إلى نوع من التطور أو التشكل للانسجام معها.

فجلد الطفل يكون منذ ولادته أشدّ غلظاً على أخمص القدمين منه في أي جهة أخرى من أجزاء الجسم!.. والجمال لها ثفنات في سويات رسغ اليدين والمرفقين بحيث تطابق السطوح التي تتحمل وطأة الوزن عندما يستنيخ البعير، غير أن هذه الثفنات موجودة في ولد الناقة منذ ولادته.

ولا يمكننا في مثل هذه الحال أن نعلل الأمر بتكييف سابق تأثر بالظروف والأحوال لا سيما وقد تبين أن تفاصيل الهيكل الحيواني منوط باقتران الصبغيات والناسلات بكل نوع على حدة ودعوى أن ما نشاهده اليوم من قوانين الصبغيات، لم يكن على هذا النحو الوراثي في غابر الزمان، زعم غيبي بحت يتنافى مع الواقع المستمر المشاهد[1].

الانتقاد الثالث: إن هذه الفرضية التي طرحها لامارك إنما تعالج مسألة أخرى أضيق بكثير من موضوع البحث، وهو مدى احتمال أن يكون سائر أنواع الحيوانات المختلفة قد تطور تطوراً نوعياً كاملاً لا يحده تبدل أشكال وألوان وأعضاء، بل يأتي على التكوين الحيواني كله من حيث هو، بدءاً من الغريزة والفكر إلى الشكل والشعر والمخالب والأظفار.

أما التحليل الذي تذهب إليه النظرية اللاماركية، بالنسبة لظاهرة الأشكال والأعضاء الجزئية تحت سلطان النوع الواحد، فهو لا يفسر إلا جزءاً يسيراً جداً من موضوع البحث الأساسي الذي لا يزال يتطلب تحليلاً وشرحاً يجيبان على أسئلة كثيرة تفرض نفسها في هذا المجال.

هذه الانتقادات الثلاثة الكبرى لم تجد أي إجابة عنها، وهكذا طوي بساط هذه النظرية عن الالتفات إليها والاهتمام بها، بعد أن خدع بها كثير. وقامت على أنقاضها نظرية أخرى في التطور هي نظرية داروين.

فما هي خلاصتها، وما الانتقادات التي يمكن أن توجه إليها؟

---

[1] انظر التطور والإنسان للدكتور حسن زينو: ١٧.

٢- النظرية الداروينية

في عام ١٨٧١ أخرج داروين كتابه المشهور المسمى بـ (أصل الأنواع والانتخاب بالنسبة للجنس) حاول فيه أن يردّ التطور إلى تفسير آليّ بحت، بحيث يكون مستقلاً قدر الإمكان عن الأسباب الغائية، ولكنه اتخذ مع ذلك من مبدأ اختيار الأصلح سبباً للتطور.

وقد استمد داروين نظريته من كتاب (السكان) للاقتصادي المعروف مالتوس الذي كان يزعم بأن السكان يزدادون بنسبة هندسية بينما لا تزداد نسبة الغذاء إلا بنسبة حسابية مما يؤدي إلى تنافس وتنازع بين الأفراد على الغذاء ليتلاشى الأكفاء.

فهو يرى انطلاقاً من نظرية مالتوس هذه - أن ثمة صفات، قد لا تكون ذات أهمية في الظاهر، يتفاوت الأفراد في اتصافهم بها، ولكن يكون لها أثر فعال في المحافظة على صاحبها وترشيحه لمستوى أفضل. وعندما يدخل هؤلاء الأفراد في صراع مع الطبيعة من أجل الحياة، يجري اصطفاء طبيعي يؤدي إلى بقاء أشدّ الأفراد كفاءة وصلاحية للبقاء، بما تمتاز به من تلك الصفات، أو بما تمتاز به من الحصول على أعلى الرتب منها..

وهكذا فإن التفوق الذي يتمتع به الحيوان، من حيث هو نوع بالنسبة للأنواع الأخرى، أو من حيث هو فرد بالنسبة للأفراد الأخرى، يمكّنه من اكتساح غيره، لا في أصل الوجود فحسب، بل في خصائص الوجود أيضاً، وما قد ينطوي عليه من تعقيدات مفيدة.

وفي غمرة هذا التسابق الذي تم منذ أقدم العصور في عالم الأحياء، ونتيجة لتفاوت الصفات الكامنة في أنواعها الكثيرة - وهي الطاقة الوحيدة لذلك التسابق - ظهر سلّم الدرجات التي صنفت الأحياء إلى أنواع مختلفة ومتفاوتة شتى، وليس الإنسان في سلّم هذه الدرجات إلا واحداً من فريق تلك الحيوانات البسيطة التي بدأ السباق فيما بينها، ضمن دائرة نوعية واحدة، فكان من حسن حظه أن كان له من الصفات الكامنة ما تقدم به صعداً في حلبة ذلك السباق ورشحه لتبوّء أسمى درجات الحياة، من حيث تخلف زملاؤه عنه في درجات متفاوتة شتى.

ولكن على أي دليل اعتمد، في الذهاب إلى أن الإنسان كبقية الحيوانات الأخرى تطور من نوع واحد؟

لقد استمد داروين دليله على ما يقول من علوم التشريح المقارن والأجنة، ومن التراكيب الأثرية التي توجد في الإنسان. فقد وجد مثلاً أن أجزاء الهيكل العظمي للإنسان، يمكن أن تقارن بمثيلاتها في بعض الحيوانات الأخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للجهاز العضلي أو العصبي، حتى تركيب المخ وأجزائه يمكن مقارنتها بين الإنسان والحيوان واستخراج كثير من أوجه الشبه بينهما.

كما اعتمد على الأدلة التي استمدها من علم الأجنة فقد لفت نظره أن عملية تكوين الجنين في الإنسان ما هي إلا استعادة لأطوار الحياة في حيوانات أقل مرتبة كما أن المراحل الأولى لتطوير الجنين تتشابه تشابهاً كبيراً في الإنسان والحيوان، فقد لاحظ مثلاً أن عجز الجنين ينتهي بما يشبه الذيل في جنين كل من الإنسان وحيوانات أخرى، وبتطور الجنين يختفي الذيل في جنين الإنسان ويبقى في الحيوانات الأخرى، كما استدل داروين بمظاهر من الترابط النفسي بين الإنسان وبعض أنواع الحيوانات مثل ظاهرة الوجدان والشعور والانفعالات النفسية.

نقد الداروينية

لقد أثارت النظرية الداروينية هذه كثيراً من وجوه النقد العلمي المختلفة، ونحن نعدد على وجه السرعة طائفة من هذه الانتقادات:

١- إن الواقع الذي نشاهده على صعيد الحياة، يتنافى بشكل حاد مع ما أسماه داروين بقانون الاصطفاء والبقاء للأصلح. فإن الكون لا يزال بعد كل الذي قطعه من عمره المديد، يعج بالأصلح وغير الصالح من شتى صنوف الحيوانات بدءاً بالهلاميات إلى القردة فالإنسان.

ولو كان قانونه صحيحاً لكان من أبسط مقتضياته الواضحة، أن يتجاوز موكب السباق الحيواني نقطة البدء على أقل تقدير، مهما فرضنا البطء في حركة التطور

والاصطفاء، ولكن ها هي ذي نقطة البدء لا تزال تفور بحيواناتها الضعيفة المختلفة ولا تزال تتمتع بحياتها وخصائصها المعاشية كما كان يتمتع بها السابقون مثلاً بمثل.

٢- إن كل ما رصده الإنسان من معارف عن التاريخ والتاريخ الطبيعي، دلّ على أن كل نوع من أنواع الحيوانات على اختلافها قوة وضعفاً. تطرأ عليه خسائر ضخمة مع الزمن، لا تحت سلطان ما يسميه داروين بمبدأ البقاء للأصلح، بل بسبب عوادٍ وعوامل طبيعية مختلفة تتقلب عليها، وهي حقيقة مشاهدة لا تنكر، فالموت والنجاة من الموت كثيراً ما يكون أمرهما إلى المصادفة المجردة، لا إلى صفات خاصة في الفرد، فالمستنقع العظيم الذي يجف مثلاً، والموجة الهائلة التي تتدفق على الرمل، يتركان بعدهما ألوفاً من الجثث، وتنجو من الموت طائفة أخرى. ومن المعلوم أنه لا الموت اصطفى لنفسه الضعفاء، ولا النجاة اختارت لنفسها الأقوياء بل الأمر كله جاء على سبيل المصادفة. وهذا يتعارض مع فكرة أن البقاء للأصلح، وأن التطور يسير لمصلحته.

٣- إن الموت، من حيث هو ظاهرة عامة، يتناقض كلياً مع ما يراه داروين من أن الطبيعة تسير مع جماعة الأحياء حسب قانون الاصطفاء والبقاء للأصلح. فأي بقاء يتم للأصلح إذا كان الموت يتربص به؟ على أن الدراسات الإحصائية التي أثبتها علماء هذا الشأن، تبيّن أن الموت يداهم أول ما يداهم الأفراد الذين قد يرتفعون عن النمط العادي، حيث يبقى بعد ذلك النمط المتوسط وما دونه، وهي نتيجة تعاكس نظرية داروين وتنبؤاته[1].

٤- عملية الاصطفاء هذه عملية غائية، يتدخل فيها الفكر والتدبير، وليست حركة آلية، سواء اعتبرنا الاصطفاء أمراً صنعياً أم طبيعياً، فكيف يمكن إسناد هذا الاصطفاء إلى الطبيعة أو الحركة الآلية؟.. إن السير الطبيعي الآلي لا مناص من أن يفسر (مهما تنوعت التعابير عنه) بالعشوائية المجردة، وأنّى للعشوائية أن تلتزم بالسير وراء قانون الاصطفاء والإبقاء على الأصلح؟

---

[1] انظر علم الحياة الحيوانية للدكتور عبد الحليم سويدان: ١٣٢.

وبتعبير آخر: إن انتخاب الأصلح لابدّ أن يعتمد على قانون يميز الأصلح عمن دونه ويعلل ذلك ويوجهه. فعلى أي قانون تستند الطبيعة في انتخابها؟ وما هو التعليل الذي هضمته الطبيعة لذلك ثم انطلقت متأثرة به؟

٥- إن وقاية الحياة من أن يتسلل إليها ضعيف لا تتوافر فيه مجموعة الصفات الصالحة، أيسر على الطبيعة - لو كان الأمر بيدها - من أن تذهل عنه، حتى إذا تسلل إلى الحياة، وأخذ قسطه منها وراح يشارك أمثاله في القيام بالوظائف الحياتية كافة، انتبهت إليه فجأة، ثم راحت تلتقطه وأمثاله من بين سائر الحيوانات، لتقضي عليه، ولتصحح في محوه خطيئتها التي ما كان لها أن ترتكبها!..

أي إن كان هذا الضعيف محكوماً عليه بالتخلف فالزوال، لأنه ليس من صنف الصالح أو الأصلح وقدَّرنا أن أمر إيجاده عائد إلى الطبيعة، فلماذا أوجدت الطبيعة هذا الذي تريد اليوم أن تقضي عليه أو تؤخره عن الركب؟.. أما إن قلنا إنّ أمر إيجاده لم يكن إليها، فأحرى ألا يكون إليها أيضاً أمر تهذيب الكون بإعدامه والقضاء على خطيئة وجوده.

٦- إن في أصناف الحيوانات ما يتمتع بصفات ترشحها لتتبوأ الصدارة في سلسلة أنواع الحيوانات، لو أن الطبيعة راعت فيها ذلك، ولكن هذه الحيوانات لم ترتقِ فوق مرتبتها التي هي فيها، وبقيت دون مستوى حيوانات أخرى، لو صحت نظرية داروين فيها لسبقتها. وقد عرض داروين لهذا الاعتراض الوارد على نظريته في كتابه أصل الأنواع، ولم يعلق عليه بأكثر من قوله: «إننا لا ينبغي لنا أن نعثر على جواب محدود معين على هذا السؤال، إذا ما عرفنا أننا لا جرم نعجز عن الإجابة على سؤال أقل من هذا تعقيداً»[1].

٧- وجدت أصناف من النباتات والهياكل الحيوانية، محفوظة على حالها، تعود إلى ما قبل العصر الجليدي، ولدى المقارنة بين تلك النباتات والهياكل الحيوانية والأصناف التي تنتمي إليها في هذا العصر، لم يلاحظ أي فرق جزئي أو كلي بينهما، الأمر الذي

---

[1] أصل الأنواع لداروين: ٤١٢.

يتعارض على أساس من البرهان الحسي مع تصورات داروين، ولقد عرض داروين لهذا النقد أيضاً في كتابه أصل الأنواع، دون أن يجيب على ذلك بأكثر من الجواب الذي ذكره بالنسبة للاعتراض السابق.

٨ - يتكون محور الأدلة المختلفة التي استند إليها داروين لعرض نظريته، من الواقع المشاهد المتمثل في تراصف أنواع المخلوقات في سلسلة متدرجة الحلقات بدءاً من البسيط إلى المعقد، وبدءاً من الجامدات إلى أرقى أصناف الحيوانات. وهو شيء لفت أنظار سائر العلماء من قبله وقد مرّ ما نقلناه في ذلك عن ابن خلدون وابن مسكويه.

ولكن هذا الواقع المشاهد، لا يستلزم البتة أن تكون هذه الحلقات المتدرجة من أصناف المخلوقات متوالدة من بعضها. بل الدليل المزعوم في هذا أعم من المدعى، كما يقول علماء المنطق وأصول البحث. فما المانع من أن يكون الخالق قد أبدع كلاًّ منها على حدة وربط بينهما بسلك التشابه المتدرج؟ على أننا لا ننسى أن موضوع بحثنا هو الإنسان. والبحث في مدى احتمال أن يكون قد تدرج متصاعداً من أصناف الحيوانات الأخرى.

وهكذا تكاثرت الانتقادات على نظرية داروين من كل صوب، فكان مصيرها في ميزان النقد العلمي شراً من مصير اللاماركية التي سبقتها.

٣- الداروينية الحديثة

غير أن عالماً هولندياً أقبل فأقام على أنقاض تصورات داروين هذه، نظرية ثالثة في تفسير نظرية التطور المفروضة بشكل إجمالي سلفاً، سرعان ما سميت بالداروينية الحديثة.

ويتلخص فرق ما بين نظرية داروين وهذا العالم الثاني أن داروين أقحم نفسه في متاهات محرجة لا مفرّ منها عندما أعطى الطبيعة القدرة على تصعيد أجناس الحيوانات إلى المستوى الأفضل، وهو عمل يدخل في صميم ما يسميه العلماء بالعلة الغائية. والعلة الغائية من أرقى وظائف الفكر والعقل. أما هذا الثاني فقد قرر أن الإنسان كغيره من الكائنات الحية، يخضع للتطور الجزئي والنوعي، ولكن عن طريق الطفرة لا عن طريق السعي نحو الاصطفاء وانتخاب الأصلح. فمن خلال طفرات نوعية أدركت الإنسان منذ أحقاب طويلة مرت، أتيح له أن يرقى صعداً إلى هذه المرتبة التي وصل إليها.

غير أن مآل هذا التصور الثالث، لم يكن خيراً من مآل كل من الفرضيتين السابقتين، فقد وقعت فرضيته تحت نقائض لم تجد مفراً منها، وإليك بعض هذه الانتقادات:

١- إن التطور المفروض الذي هو أصل البحث، تطور تقدمي ولا ريب. إذ هو التصور المقترح لتدرج أصناف الحيوانات، فهل من شأن الطفرة أن تنطوي على هذا التطور التقدمي المطرد؟

المعروف أن الطفرة تنطوي دائماً على صفات الانتقاص والاضطراب، والموت أكبر مثال على ذلك، فكيف يفسر التطور التصاعدي المطرد هذا على أساس من هذا العامل الانتقاصي المضطرب؟

أي إن العاقل لا بد أن يسأل: لماذا لا تتجه الطفرة يوماً ما في سيرها بالركب الحيواني نحو الانتكاس إلى الخلف بدلاً من الصعود الشاق الدائب إلى الأمام، ما دام أن المسألة طفرة وليس ثمة سائق يتجه بها إلى أي هدف؟

٢- إذا كانت الطفرة هي التي تتحكم فيما يطرأ على الكائن الحي من تغير وتطور، فأي موجب يبقى لافتراض نشأة الكائنات الحية من أصل واحد؟..

إذ من المعلوم أن هذا الافتراض إنما لاقى قبولاً عند أصحابه، بناء على ما لاحظوه من الشبه التصاعدي بين هذه الكائنات، وهي الملاحظة التي جعلتهم يقولون بمبدأ الاصطفاء وانتخاب الأصلح.

فإذا نسف هذا المبدأ بافتراض الطفرة، فلا بد من تجاوز ظاهرة التشابه التصاعدي بين أصناف الأحياء إذ ليس من علاقة بينها وبين افتراض الطفرة وتصور أنها هي عامل التطور.

٣- إن القول باحتضان قانون الوراثة للدفع الطفري الذي يفترض أنه ساق الحيوان في وقت ما من عمره النوعي أو السلالي إلى قفزة تطورية، دون الإشارة إلى أي دليل على هذه القفزة، ليس أكثر من ستر لضعف هذا الرأي وراء دعوى الوراثة المفروضة قبل آلاف الأعوام.

إذ من الحتم أن يتساءل الباحث عن أي معلمة من المعالم التي بإمكانها أن تشير لنا، ولو عن بعد، إلى أي حقبة تاريخية ظهرت فيها طفرة ما لحيوان ما، أي قبل أن تختفي في مكنون الذخر الورثي.

وأخيراً..

الكشف العلمي الذي قضى على فرضيات التطور كلها

كانت هذه الانتقادات كلها تتجه إلى هذه النظريات المتناسخة، قبل أن يكتشف العلماء ما في داخل نواة الخلية الحيوانية، وهو الذي يسمونه اليوم بالكروموزومات أو الصبغيات.

أما اليوم، وقد دخل هذا الكشف طور الحقيقة العلمية التي لا مردّ لها، فقد قام من هذا الكشف سدّ محكم في وجه النظريات الثلاث التي درسناها، بل في وجه أي نظرية أخرى تفرض تطور الإنسان من كائن حيواني أقل شأناً.

ذلك لأن هذه الصبغيات، تنطوي على شريط حشدت عليه رموز شتى تدلّ على الطبائع والصفات والأشكال الإنسانية التي ستتفتح في حياة هذا الكائن الإنساني.

والدلالة الهامة التي ينطوي عليها هذا الكشف العلمي، هي أن سائر ما يمتاز به الإنسان من المقومات الإنسانية سواء في مظهره أو طبائعه وأخلاقه، نابعة من أصل تكوينه الذاتي، وليست طارئة عليه بفعل التطور المزعوم الذي اعتمد على مجرد التشابه التدريجي في الأنواع دليلاً على ذلك.

إن انطواء الخلية الإنسانية في أصل تكوينها، ومنذ أول نشأتها، على المظهر الكلي المصغر لصاحبها شكلاً ومعنى؛ أي مظهراً وطباعاً، أوضح بشكل قاطع لا لبس فيه أن كينونة هذا الحيوان: (الإنسان) قائمة بنفسها مستقلة بذاتها وإلا فسنضطر إلى أن نفترض بأن نواة الخلية الإنسانية بما تتضمن من الصبغيات هي الأخرى تطورت تحت سلطان العوامل المزعومة السابق ذكرها، وهذه دعوى غيبية عجيبة، بل هي موغلة في يم التخيلات العارية عن أي دليل يستأنس به.

* * *

وبعد فتلك هي أبرز النظريات التي تلتقي تحت مظلة دعوى أن الكائنات الحية بما فيها الإنسان قد تطورت من بعضها، ولقد رأينا كيف نهضت كل نظرية على حطام الأخرى، وكيف تحطمت الأخيرة في انتظار أن يأتي من يبني على أنقاضها تصوراً جديداً آخر.

فما هي طبيعة هذا النقاش والتدافع الفكري في هذه المسألة فيما يراه العاقل؟ أهو سير واثق إلى الحقيقة العلمية على طريق منهجي مرسوم أم هو اضطراب فكري وحيرة ذهنية حول موضوع مغلق يعبر عن قلق المتناقشين والمتدافعين أكثر مما يعبر عن دراسة علمية يلتقون عليها؟

أعتقد أن كلاً منا بوسعه أن يتبين بوضوح أن طبيعة هذا البحث ليست أكثر من تطواف حائر أمام لغز محير.. فهم يطرحون بين الحين والآخر فرضية جديدة، لعل مصادفة سعيدة تجعل منها الحل المنتظر، وهكذا!..

ولكن الأمر العجيب حقاً، أنك في الوقت الذي تجد علماء هذا الشأن يتسابقون إلى تحطيم هذه النظريات والتنبيه إلى دلائل الثغرات ومظاهر الخطأ فيها، تجدهم يعودون من سباقهم المتعب هذا ليقولوا: ولكن لابدّ أن التطور النوعي خلال القرون هو التفسير الوحيد لنشأة الإنسان وبلوغه هذا الأوج من الملكات العجيبة التي تميز بها.

يعرقون ويتعبون في تحطيم كل نظرية تنادي بالتطور، ثم ينكفئون على أعقابهم ليقرروا في استكانة وذلّ أن القول بالتطور هو الملاذ الوحيد.

وهذا الوصف ينحط أولاً وبالذات على العلماء الأجانب طبعاً، ولكنه ينحط أيضاً على ذيول لهم تراهم يسيرون كظلال شاحبة، خلف أولئك السادة المفكرين أنّى ساروا!..

فما هو تفسير هذا الموقف المتناقض العجيب ترى؟

تفسير ذلك أن أصحاب هذه النظريات وأتباعهم من الغربيين وأولي النزعة المادية في تفسير أصل الوجود، ينطلقون إلى دراسة هذه الظاهرة، من يقين سابق لم يضعوه قط موضع ريبة أو بحث، ألا وهو اليقين بأن الطبيعة هي التي نسجت هذا الوجود الكوني،

حتى الذين يستريحون منهم إلى القول بوجود الله، ضمن حدود اليقين بأن قوة خفية لابدّ أنها أبدعت هذا الكون، لا يرقى إيمانهم هذا إلى درجة من القوة بحيث يفرض عليهم إزاحة سلطان الطبيعة من طريق الخلق والإبداع، فهو إيمان تقليدي لا أهمية له.

فكان من جراء ذلك أنهم وضعوا أنفسهم لدى محاولة البحث عن تفسير علمي صحيح لنشأة الإنسان أمام استقراء ناقص.. أي إنهم فرضوا عدة احتمالات لنشأة الإنسان، وأبعدوا أنفسهم عن واحد منها، ألا وهو احتمال أن يكون أمر نشأته بيد خالق مبدع صوره كما شاء ثم قال له كن، فكان كما أراد. فلقد شطبوا على هذا الاحتمال سلفاً، ثم راحوا - وقد حصروا أنفسهم في باقي الاحتمالات - يتلمسون الدليل العلمي في كل منها الواحد إثر الآخر، ولكن الدليل العلمي شطب على احتمالاتهم كلها. فكان مقتضى هذا الانغلاق الذي حكموا على أنفسهم به أن يختاروا التمسك بأحد تصورين اثنين: إما أن يغمضوا أفكارهم وبصائرهم ثم يقرروا أن الطبيعة تمخضت فجأة عن كائن حي يتمتع بأعلى درجات الفهم والإدراك يطمح إلى السماء بقوته وسلطانه ويهيمن على خير الأرض وذخرها بفكره وتدبيره. وإما أن يريحوا أنفسهم من عناء البحث في كيفية نشأته ويكتفوا بالقول إجمالاً: لابد أنه تطور عن كائنات أقل شأناً خلال أحقاب طويلة من الدهر وإن لم ندر كيفية ذلك.

لا ريب أن المنطق النسبي (أي بالنسبة لمن حصر فكره ضمن احتمالات استقرائية ناقصة، وأبى أن ينطلق من الصفر في فرض كل الاحتمالات) يدفع هؤلاء الناس إلى الميل للقول بالرأي الثاني، فهو على علاته وغموض السبيل العلمي إليه، أقرب إلى قبول الذهن من تصور أن الطبيعة أوجدت فجأة هذا الكائن العجيب، على سبيل المصادفة وطبقاً للعوامل العشوائية.

غير أن هذا المنطق النسبي جهل عظيم وانخداع خطير أمام مقياس الاستقراء التام والانطلاق في دنيا الحقيقة كلها، بكل احتمالاتها الواردة، دون تحكيم للرغبة ولا للبيئة ولا للتقاليد ولا لسلطان المنفعة.

أما نحن، وقد التزمنا في بحوثنا ودراستنا العلمية، مبدأ الاستقراء وسبر الاحتمالات والفروض كلها، ووضعها تحت مجهر واحد من النظر والبحث، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا جميع ما يتعلق بهذا الموضوع من احتمالات مبدئية، بما فيها تقرير الخالق جل جلاله المتضمن تفسير هذا الأمر.

وقد استعرضنا الاحتمالات التي افترضها أصحاب فكرة النشوء والارتقاء، فرأيناها جميعاً تعاني من وطأة انتقادات هامة وجهت إليها، ورأينا كلاً منها يصرع الآخر ويبطله، كما قد رأيت في استعراضنا السريع.

علينا إذن أن نلتفت فنصغي إلى ما يقرره الخالق ذاته وهو يحدثنا عن تفصيل الأمر وحقيقته، ولما التفتنا وتأملنا، رأينا الخالق جل جلاله يقرر بأن الإنسان قد خلق في أحسن تقويم، وأنه تكاثر من نسل أبيه آدم الذي خلقه الله وبث فيه الإدراك وعلّمه البيان والتعبير عن الأشياء بما ألهمه من أسمائها، ثم رأيناه يتحدث في بيانه هذا عن هؤلاء المتخاصمين حول كيفية نشأتهم والتفسير الذي يجب أن يعتمدوه لما قد تخيلوه من فرضية التطور، وقد أصمّوا آذانهم عن بيان الخالق نفسه للأمر - رأيناه يتحدث عنهم بأسلوب يشعّ بالرهبة وجلال الربوبية، قائلاً:

{مَا أَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا *} [الكهف: ٥١/١٨].

هكذا بحثنا واستقصينا، فبأي الاحتمالات نؤمن ونصدق؟ أنغمض العين والفكر ونؤمن بواحد من تلك المذاهب السالف ذكرها، على ما تعانيه من ثغرات، وترزح تحته من انتقادات، ونحمل العقل كرهاً على افتراضه ثم التصديق به، أم نؤمن بتقرير الخالق نفسه، بعد أن آمنّا به وفرغنا من الإيمان برسله وكتبه وقرآنه؟

لا يتردد العاقل الحرّ لحظة واحدة في أنّ علينا - بعد إيماننا بالله ورسله وكتبه - أن نطرح اضطراب المضطربين وحيرة المحتارين جانباً، ثم نصدق الخبر الصادق الثابت الواصل إلينا بطريق القطع والتواتر.

نقول هذا كله عن قصة خلق الإنسان التي ورد شرحها في كلام الله عز وجل، بعبارة صريحة قاطعة لا تحتمل لبساً ولا تأويلاً.

أما الحيوانات الأخرى، فإنّ لكل عاقل (وقد ضرب القرآن صفحاً عن نشأتها) أن يبحث في الأمر إذا أحب، على ألا يطوّح فكره بين افتراضات غيبية لا سند لها ولا شاهد عليها، وألا يعطي يقينه إلا لما تكاملت عنده أدلة العلم اليقيني، ملتزماً المبدأ الذي ألزمنا الله به {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً *} [الإسراء: ٣٦/١٧].

* * *

جمعنا الله على الحق، وأكرمنا بنعمة التحرر العقلي، والحمد لله ربِّ العالمين.

الفصل الخامس

الإنسانوية: من خلال أنموذج

أنسنة الوحي The Humanaizing of Revelation

لسنا بصدد التوسع في طرح مقولات الإنسانوية The Humanaization عموما، وإنما سندرس نموذجا منها ذو صلة وطيدة بقضايا الشريعة الإسلامية، وهو أنسنة الوحي، ونتناوله بدراسة تحليلية نقدية. من خلال مقدمة وثلاثة مباحث.

تمهيد

الإشكالية والهدف ومعنى الأنسنة

أولاً: الإشكالية التي نعالجها:

تروج في الوقت الراهن وخاصة في الأوساط الفلسفية والشرعية المتعصرنة، بعض الدعاوى التي تزعم: أن الوحي الإلهي إنما هو نصوص بشرية، أو بغض النظر عن مصدرها هي نصوص مطلقة عن المعاني، ولذلك فإن بإمكان أي شخص أن يفهمها أو يفسرها على النحو الذي يراه منسجما مع ظروفه وآرائه ورؤاه الشخصية.

وتحمل هذه الدعاوى تأثرا واضحا ببعض الدعوات الفلسفية الغربية الحديثة التي تتبنى قواعد الفينومنولوجيا[1] والهرمينوطيقا[2] والتي تسعى إلى تحويل الثيولوجي إلى أنتروبولوجي. ويشاع – على الرغم مما في هذه الدعاوى من خلل علمي ومنهجي واضح

---

[1] فينومينولوجيا Phenomenology: (الظاهريات) فلسفة تبحث عن إظهار المعنى الخفي بحروف منطوقة.

[2] الهرمينوطيقا Hermeneutique: أسلوب الفهم والتأويل. مع التركيز على علاقة المفسر بالنص.

– الزعم بضرورة الاعتماد عليها من أجل فهم النص الديني وتحديد مدلولات القرآن والسنة على الخصوص. إن محور القضية يتحول هنا من الخطاب الديني إلى النص الديني، والمقصود هنا خاصة هو القرآن والسنة. وهي في النهاية تمهد إلى نبذ الوحي والتخلي عنه.

ولتدعيم هذه الدعاوى تُستعمل بعض المقولات الشرعية المتصلة بعلوم القرآن أو أصول الفقه، كالنسخ وأسباب النزول، وتبدل الأحكام بتبدل الأحوال والأزمان.

وبالجملة فهذه قضية يحتاج أبناء الأمة اليوم إلى معرفة حقيقتها، إذ هي تمثل الجذر الأساسي للحوار المعاصر بين الدين والفلسفة في شأن معالجة الواقع، وتتحدد بناء عليها الكيفية التي ينبغي التعامل بها مع النصوص الشرعية بهدف النهوض بالواقع العربي والإسلامي نحو التقدم والتطور بما يخدم مصالح الأمة فردا ومجموعا.

وقد كانت مقولات الفلسفة التفكيكية الأساس المعرفي الإبستمولوجي (Epistemology) الرئيس الذي اعتمده دعاة الأنسنة أكثر الأحيان في محاولتهم الالتفاف على كون الوحي إلهيا، وهي الفلسفة التي يعتبر جاك دريدا الفيلسوف اليهودي الفرنسي المعاصر هو المؤسس لها. وكان أولا يسميها فلسفة (الهدم) ثم صار يلطف اللفظ إلى (التفكيك) محاولا ستر فجاجة وسماجة مقولته. ولكن البحث يشير إلى أن استعمال أدواتٍ مناظرةٍ للأدوات التي اعتمدها أصحاب هذا الاتجاه، مثل: (النقض أي: الهدم، والنقد والتفكيك) تؤدي في النهاية إلى إبطال وتفكيك مقولات أصحاب هذا الاتجاه الهرمينوطيقي، بل ومقولات المنهج التفكيكي نفسه.

ثانياً: هدف هذه الدراسة:

نسعى في هذه الدراسة إلى التحقيق في صحة هذه الدعاوى من بطلانها، ولا بد لذلك من دراسة ظاهرة الوحي على أساس المنهج العلمي السليم دراسة مقارنة بالمواقف الفلسفية والدينية قديما وحديثا بما يشمل مواقف الفلاسفة الأقدمين، والفلاسفة الإسلاميين، وأحبار اليهود والنصارى، والمستشرقين، والعلمانيين العرب وصولا إلى مناقشة تلك المقولات الأنسنية، وتوضيح صلتها ببعض المفاهيم الفلسفية القديمة وبالسفسطة واللاأدرية. ومدى صحة اعتمادها المزعوم على الأسس الشرعية السالفة

الذكر. ومناقشة الاتجاه الهرمينوطيقي مقارنا بالقواعد الأصولية لفهم النصوص، للتأكيد على أن هذا الوحي إلهي المصدر لا بشري، وليتم بيان حقيقة العلاقة بين الوحي ومن أوحاه، وأن فهم النص إنما هو في الحقيقة محاولة فهم مراد الله فيما أوحاه، مما يعني أن محاولة فهم النص على أنه وحدة منقطعة عن مصدره هي محاولة باطلة. ولكي يتضح في النهاية أن القانون السليم لفهم النص عامة والموحى به خاصة ما هو في الحقيقة إلا القواعد الأصولية المقررة لدى الفقهاء المسلمين.

وبذلك كله تكون الأمور قد اتضحت وضوحا يساعد على كشف الدوافع الحقيقية لإنشاء وإشاعة هذه الدعوات الفلسفية المعاصرة في المجتمع العربي والإسلامي وخطرها على مشروع النهوض بالحضارة الإسلامية.

ومن المؤكد أن تمحيص جميع الجوانب المتعلقة بهذا الموضوع أمر لا يمكن بحال من الأحوال إنجازه في مثل المقام، ولكن المقصود تحقيقه - بتوفيق الله - هو بعض المسائل الجوهرية فقط. وبإذن الله نبدأ.

ثالثاً: معنى أنسنة الوحي:

الأنسنة لغة: لفظ مولد في العصر الحديث، وهو مشتق من: (الإنسان) بمعنى جعل الشيء منتسبا إلى الإنسان، أو منسجما مع طبيعة الإنسان وصفاته.

وأما اصطلاحاً: فالنزعة الإنسانية هي مذهب فلسفي أدبي مادي لا ديني، يؤكد فردية الإنسان ضد الدين، ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة كُوْنْت الوضعية، وفلسفة بنتام النفعية، وكتابات برتراند راسل الإلحادية[1]. ويمكن اعتبارها وجها للعلمانية الشاملة يحل (الإنسية) مقام (الدينية)[2].

وأما تركيباً[3]: فهي تعني ضمن تعبير: (أنسنة الوحي) محاولة تحويل الوحي من اصطباغه بأنه إلهي أو ثيولوجي إلى بشري إنتروبولوجي، مما يؤدي إلى إزالة القدسية عن

---

[1] الموسوعة الميسرة ص٨٣٧

[2] العلمانية تحت المجهر: د.المسيري ص٧١-٧٢.

[3] أما تعريف الوحي والحديث عنه تأصيلا وتفصيلا فهو موضوع المطلب الآتي.

النص وتقديس الموقف الشخصي. وبطريقة أخرى: إزالة القدسية عن الله وإلباس القدسية للإنسان، وآرائه وظروفه وتوجهاته.

ويمكن القول: إنها تلك الدعوة – التي ينادي بها أصحاب التيار العلماني الغربي والعربي– إلى النظر للنصوص الدينية على أنها صيغ خاصة بتاريخ مضى وبظروف أحاطت بذلك التاريخ، وبالتالي فإن على الناس في هذا العصر أن يفسروها أو يؤولوها بالطريقة التي تجعلها تنسجم مع مبادئهم وأفكارهم، وتحاكي ما تبنته الفلسفات المعاصرة. والسبيل إلى ذلك هو الأخذ بالمنهج التفكيكي في التعامل مع تلك النصوص، والذي استحدثته بعض مدارس الأدب والألسنيات في العالم الغربي في العصر الحديث؛ وهذا المنهج يرتكز على بتر العلاقة بين النص وقائله، والسعي قدر الوسع في استخراج التناقضات بين أجزاء تلك النصوص – على حد ما يُزعَم –، ثم ترك المجال متاحا على مصراعيه أمام القارئ، ليقرأه ويفهمه في كل عصر وظرف بالطريقة التي تنسجم مع أفكاره ومفاهيمه الخاصة به، والتي هي ثمرة ظروفه في عصره الذي يعيش فيه. وذلك بعيدا عن أية ضوابط لأسلوب الفهم تقيد القارئ بمقصود صاحب النص نفسه.

المبحث الأول: مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: الوحي عند علماء الإسلام:

الوَحْيُ لغةً[1]: هو مصدر: وَحَيَ إليه، يَحِي، من باب (وعد). وجمعه: (وُحِيٌّ) وقيل: أُوحِيٌّ. ومعناه: إعلامٌ في خفاء، أو الإشارة السريعة والكلام الخفي، ويطلق على الرسالة والإشارة والإلهام والكتابة، والكِتاب، واسْتَوْحَيْتُه: اسْتَفْهَمْته. كما يطلق على الموحى به وهو: المَكْتُوبُ، وكل ما ألقيته إلى غيرك ليعلمه كيفما كان. و(الوَحَا): السُّرعة يمد ويُقصر. و(الوَحِيٌّ): السريع. و(الوَحَى): النارُ، ويطلق هذا أيضا على المَلِكِ والسِّيدِ من الرجال.

---

[1] القاموس المحيط، ولسان العرب، والمصباح المنير، والمغرب في ترتيب المعرب، ومفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني، ومختار الصحاح، مادة: (وحي).

والوَحْيُ شرعاً[1]: هو إعلام الله تعالى نبيه بحكم شرعي ونحوه، بواسطة أو بغير واسطة. سمي وَحْياً لأنَّ الملَك أَسَرَّه على الخلق وخَصَّ به النبيَّ المبعوثَ إليهِ. ولا يجوز أن تطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وهو أيضا بمعنى الموحى به[2] أي: الكلام أو النص الذي يُعلِمُه الله تعالى نبيَّه بواسطة أو بغير واسطة، سواء كان لفظا ومعنىً، أو معنىً فقط. كما في قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ٥]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم: ٣-٤].

وإذا استثنينا ما يكون من إيحاء الله تعالى إلى شيء من مخلوقاته جريا على المدلول اللغوي، على معنى الإلهام أو التسخير ؛ ومثال الأول قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ [القصص: ٧][3]. ومنه ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ﴾[المائدة: ١١١] وقيل: معنى (أوحيت إلى الحواريين) أمرتهم. ويمكن أن يلحق به الإلقاء بالمنام كما يشير إليه حديث: (انقطع الوحي وبقيت المبشرات رؤيا المؤمن)[4]. ومثال الثاني قوله: ﴿بِأَنَّ ربك أَوْحى

---

[1] التعاريف ٧٢١/١-٧٢٢؛ الملل والنحل ٣٧/٢-٣٨؛ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ص١١٦٩-١١٧١. وتفسير القرطبي عند قوله: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك﴾ [آل عمران: ٤٤]. نظرية المعرفة للكردي ص ٧٠١ وما بعدها، مصادر المعرفة للزنيدي ص ١٠٠ وما بعدها.

[2] وهذا هو الغالب على الاستعمال في هذه الدراسة.

[3] وقيل: بل كان ذلك لها بسماعها للملَك، حتى قال ابن حزم بنبوتها [انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٠٥/٤]، وقصر القرطبي نبوة النساء على مريم عليها السلام، لأن وحيها تضمن الأمر بأحكام، وذهب الجمهور إلى أن هذا المقدار من الوحي قد حصل لها، ولكنه غير كاف لتسلك في سلك النبوة لأن الله تعالى حين امتدحها قال: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ..﴾[المائدة: ٧٥] ولو كانت نبية لكان ذكر وصف النبوة لها أولى في سياق المدح. ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٣] [تفسير القرطبي ١١ / ٩٠]. وكذلك قيل: في قوله تعالى: ﴿وإِذْ أَوْحَيْتُ إِلى الحَوارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بي وبرسُولي﴾[المائدة: ١١١]؛ أَلْهَمْتُهم. ولكن قيل أيضا معناه أمرتهم، ومثله: وحَى لها القَرارَ فاسْتَقَرَّتِ، أي: أمرها؛ وقال بعضهم معناه: أَتَيْتُهم في الوَحْي إليك بالبَراهِين والآيات التي استدلوا بها على الإِيمان فآمنوا بي وبك. وعلى هذين الرأيين الأخيرين تكون الآية المتعلقة بالحواريين خارجة عن معنى الإلقاء في النفس. وعلى الأول يكون إلهاما من نوع إلهام أم موسى في الرأي الأول.

[4] أخرجه: البخاري ٢٥٦٤/٦ [٦٥٨٩].

لها﴾ [الزلزلة: ٥] أي بسبب أنه أمر الأرض بأن تشهد على كل عبد بكل ما عمل على ظهرها. والإلهام الغريزي المشار إليه في قوله: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] أي أمَرها بطريق التسخير الغريزي. - إذا استثنينا ذلك - فإن الوحي وفق الاصطلاح الشرعي أشكال وأنواع عديدة. أما أشكاله فدل عليها جملة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[الشورى: ٥١]. فهي:

١. إما برسول مشاهد تُرى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، سواء كان في صورة بشرية أو في صورته الحقيقية -وهو أشد أنواع الوحي-.
٢. وإما بسماع كلام من غير معاينة، كسماع موسى كلامه تعالى، أو كما حدث للنبيﷺ، في ليلة الإسراء والمعراج – على وفق من يرى أن محمداﷺ لم ير ربه في تلك الليلة، وأما من قال بعكسه فيكون ما حدث له تلك الليلة نوعا آخر فيه رؤية الله مع سماع كلامه-.
٣. وإما بلا سماع كلام ولا مشاهدة ملك. وذلك:
   أ. بسماع صوت كصلصلة الجرس كما بينه النبيﷺ في حديثٍ له[١].
   ب. أو بإلقاء في الروع، لحديث: (إن روح القدس نفث في روعي)[٢].

---

[١] هو ما روته عائشة رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام ﷺ سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: (أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس – وهو أشده علي – فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا، فيكلمني فأعي ما يقول). قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا. أخرجه: البخاري باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم [٣٠٤٣]، ومسلم في الفضائل، باب: طيب عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي، رقم: [٢٣٣٣].

[٢] أخرجه: الحاكم في المستدرك من حديث عن ابن مسعود وأبي حميد وجابر ٤/٢، ٥(٢١٣٦) وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي؛ وابن حبان برقم: (٣٢٢٨)؛ وابن أبي شيبة: ٧٩/٧(٣٤٣٣٢)؛ والبغوي في شرح السنة: ٤١١٢؛ ومسند الشهاب: ١٨٥/٢(١١٥١)؛ والطبراني في الكبير: ١٦٦/٨(٧٦٩٤)؛ وغيرهم.

ت. أو بالرؤيا المنامية التي يراها النبي ويوقن أنها وحي من الله تعالى، كما في حال إبراهيم حين ابتلاه الله بذبح ولده إسماعيل عليهما الصلاة والسلام.

ث. وهناك من يرى أن الوحي يكون بنوع من الكشف. كما يشير إليه قول الغزالي: بأن معرفة النبيﷺ لأمور الآخرة ولأمور الدنيا ليست تقليدا لجبريل، بل قد انكشفت له الأشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهد المحسوسات بالعين الظاهرة[1].

وهذا الذي ذكره الغزالي ينقلنا إلى بيان أنواع الوحي المحمدي من حيث المتن والسند، وهما نوعان:

١. ما أوحي لفظا ومعنى، وهو القرآن، وفيما يتعلق بنقله فثابت تاريخيا أنه قد دون فور نزوله على الرسولﷺ، وأنه منقول بالتواتر حتى جَمْعِه الذي اتفقت عليه الأمة، ثم استمر مدونا متواترا بعد ذلك، مما ينفي أي شبهة في حصول تغيير فيه. فحفظ ونقل إلينا كما أنزل دون أي تحريف أو تبديل.

٢. ما أوحي معنىً، وأما لفظه فمن النبيﷺ وهو السنة[2]. وهذا القسم قد يقع فيه التبديل والتحريف المتعمد بالكذب والوضع أو غير المتعمد بسبب الخطأ والنسيان أو نحو ذلك. وقد قامت في القرن الأول وما تلاه حركة الجمع والتمحيص التي اعتمدت على منهج علمي دقيق لتمييز الحديث الصحيح من غيره، فقام علماء الحديث بوضع الضوابط والقواعد والموازين التي يمكن بواسطتها تنقيح السنة قدر المستطاع لتُكشف أقرب ما تكون إلى الوجه الذي صدر عن النبيﷺ، حتى أصبح كل حديث منسوب للرسولﷺ واضح المنزلة والقيمة[3]. فما كان منها مقبولا يتفاوت في درجات قوة الثبوت بين قطعي وظني، ورجحان الظني كذلك متفاوت النسب، وكل ذلك تكفل

---

[1] انظر: الغزالي بين الفلسفة والدين لعارف تامر ص ٧٦.

[2] الملل والنحل ٣٨/٢

[3] انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للزنيدي ص ٥٨٧-٥٨٨.

ببيانه وتنقيحه علم الحديث بكل فروعه من مصطلح ورجال وجرح وتعديل. ويراعى خلاله جانبا الرواية والدراية في آن واحد؛ فهو ليس علما جامدا مع قواعد الرواية فحسب، بل **لجانب الدراية فيه أيضا النصيب الوافي**. ومن الملاحظ أن هذا العلم **فيه أيضا المرونة، بحيث يقبل الاجتهاد في تنقيح وتحقيق مناط قواعده**؛ وهو أمر يعطي لتعددية الآراء نصيبها، ضمن حدود تضمن غالبا تمييز مراتب الصحيح والسقيم من الأخبار.

وهذا الذي ذكرته بوجه إجمالي من معنى الوحي وأشكاله وأنواعه يعد محل اتفاق لدى جميع علماء الإسلام، من أصوليين وفقهاء ومفسرين ومحدثين ومتكلمين[1]. مع شيء من تفاوت آراء في بعض التفصيلات الدقيقة، كما سبقت الإشارة إليه في مواضعه.

ومن أبرز خصائصه التي ينتفي عنه بها موقف أو فهم خاطئ:

أ- أنه يتم بالاصطفاء المحض من قبل الله للنبي وليس بالكسب.

ب- أنه يتنزل حسب مشيئة منزله وحسب، وليس للجهد البشري عمل في توارده على الذهن، أو هبوطه على القلب.

ج- اليقينية المطلقة لكل ما قدم من علم.

د- تنزهه عن التأثر بالزمان النازل فيهما.

ه- انتفاء الحلول في حالة تلقيه.

و- أنه قائم على علم الله مباشرة[2].

ولم يزل الوحي ينزل على الأنبياء الذين يختارهم الله تعالى منذ آدم عليه السلام حتى محمد ﷺ خاتم النبيين، وقد قص الله في القرآن قصص عدد منهم، وبين مواقف أقوامهم منهم وما كان من عاقبة أمرهم. وذكر من أسباب رفض بعضهم لدعوات الأنبياء أنهم **كانوا يرونهم بشرا مثلهم**، قال تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ

---

[1] كتاب المواقف لعضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي بشرح الجرجاني ج ٣ / ص ٢٠٣ وما بعدها. نظرية المعرفة للكردي ص٧٠١ وما بعدها، مصادر المعرفة للزنيدي ص ١٠٠ وما بعدها.

[2] مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للزنيدي ص ٥٨٦.

شَيْءٍ﴾ [يس: ١٥]، وحكى عنهم قولهم: ﴿مَا هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٤] وكذلك في قوله: ﴿مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَراً مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود: ٢٧]. ومن نماذج ذلك موقف اليهود من رسالة عيسى عليه السلام ومن دعوته وأتباعه من الإيذاء وإغراء حكام الرومان بهم، زمن وجود عيسى بينهم وحتى بعد ما رفعه الله إليه[١].

وعلى نقيض الموقف الفلسفي - الذي سيأتي بيانه- ظن بعض الحرفيين من أهل الملة الإسلامية كالظاهرية والخوارج أن الوحي يلغي دور العقل تماما[٢]. ولكن **النظرة الشرعية الصحيحة** التي عليها جميع المجتهدين وعامة أهل العلم في الإسلام كأصحاب المذاهب الأربعة والغزالي وابن تيمية، هي أن الوحي يخاطب العقل ويحثه على النظر في العلوم المنزلة ليستوثق من صحة نسبتها إلى الله تعالى، فإذا صحت النسبة إليه تعالى فعليه أن يستوعبها ويفهمها ويتدبرها ويستنبط منها، ثم يجتهد في التطبيق والتنفيذ.

فإذا حجب الوحي عن العقل لم ينتفع الإنسان بعقله وحده في التبصر بكل ما فيه مصلحته في الدارين، بل تغيب عنه أشياء كثيرة ويعجز عنها، كما يغفل أكثر الخلق عن إدراك الحق في معظم تلك الأمور أصلا، بسبب انشغالهم غالبا بشأن تدبير أمورهم الحاضرة، دون أن يقدروا على التبصر فيما يسعدهم ويشقيهم في عواقب تصرفاتهم في الدنيا ناهيك عن الآخرة. فالوحي كضوء الشمس مع العين، فلا ينتفع الإنسان بعينيه إذا عاش في الظلمة. فالأنبياء يرشدون بالوحي العقل، ويبينون الحد الذي يجب أن يقف عنده على وجه يطمئن العقل إليه، ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة. يبينون للناس ما

---

[١] مواقف من تاريخ الكنيسة لرولاند بينتون ص١٧، ٣؛ ومحاضرات في النصرانية لمحمد أبو زهرة ص٢٨، ٣٤.

[٢] انظر: آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.أبو يعرب المرزوقي ص٨٤.

اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم وتنازعته مصالحهم، ويعودون بالناس إلى الألفة ويستلفتونهم إلى أن فيها انتظام شمل الجماعة[1].

المطلب الثاني: الوحي عند الفلاسفة الإسلاميين:

تعكس آراء الفلاسفة الإسلاميين على الإجمال محاولة للجمع بين ما جاءت به الشرائع وما قال به فلاسفة اليونان، مع ترجيح المقولات الفلسفية الجامدة بوقوفها الغالب عند مشكلة الوجود على نصوص الوحي المتحركة بانطلاقها عموما مع مشكلة العمل ؛ فكانوا يسعون إلى تحقيق نتائج مسبقة من خلال النصوص هي ما قرره فلاسفة اليونان. حتى حاول أمثال ابن سينا والفارابي والطوسي إدراج ما جاءت به الشرائع من أوصاف الوحي والنبوة تحت التصور العام للميتافيزيقيات عند الفلاسفة الأقدمين. فعللوا النبوة بشيء من الصفات والخواص المميزة لشخصيات الأنبياء تمييزا جِبِليا، زعموا أنهم بها وصلوا إلى هذه العلوم الغيبية، وذلك بغلبة أرواحهم السامية على كثافة أجسادهم المادية، حتى استطاعوا أن يطلعوا على تلك الماورائيات التي أخبروا عنها، وربما سمى المتفلسفة مصدر التلقي بالعقل الفعال، جريا على طريقة اليونانيين في المقولات الميتافيزيقية. فيقولون: «إن الوحي والكلام الذي جاءت به الرسل إنما هو فيض من هذا العقل الفعال على قلوب الأنبياء»[2]. ويصفون كلام الرب بأنه : «فيض فاض منه بواسطة العقل الفعال على نفس شريفة فتكلمت به» وهذا كما يقوله ابن سينا وأتباعه وينسبونه إلى أرسطو[3]. ولكن ابن رشد[4] نفى صحة هذه النسبة[5].

وربما وجد من تأثر بشيء من تلك المقولات بنسبة دون ذلك، كعالم اللغة الأندلسي أبي محمد عبدالله بن محمد بن السِّيْد البطليوسي إذ يبين أن من خواص النفس النبوية الشريفة تَلَقي الوحي والإلهام والاتصال بالعقل الفعال، وتقويم سائر النفوس المنحرفة عن الحق وإكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والوعظ والتذكير والترغيب والترهيب والإخبار بالأشياء التي ليست في

---

[1] رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٦٢-٦٣، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ص١١٧٠-١١٧١

[2] الجواب الصحيح ج: ٥ ص: ٢٧

[3] معارج القبول ج: ١ ص: ٣٨٠

[4] كما سيأتي خلال عرض موقف الفلاسفة الأقدمين.

[5] منهاج السنة النبوية ٣٤٨/١

قوة النفس الفلسفية أن تعلمها، فإذا اتفق للإنسان في أصل مولده أن يعطى فطرة كاملة استغنى عن المقاييس ووجد الأمور العقلية كأنها مصورة في نفسه. ويرى البطليوسي أيضا أن النبوة تكون في هذه النفس إلهاما من الله لا اكتسابا من قبل النبي باتخاذ شيء من الأسباب[1].

وللشيخ محمد عبده أيضا في كتاب التوحيد كلام يشبه أن يكون قد اتبع فيه البطليوسي، فهو يشرح النبوة بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الإلهي لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصي الدليل والبرهان. ثم تصدر عن ذلك العلم إلى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حملت على إبلاغه إليهم[2].

ويبدو أن هذين وابنَ رشد لا يقولون بمثل ما يفهم من كلام ابن سينا ومن تبعه، من ادعاء أن النبيﷺ هو مصدر صياغة تلك النصوص. فهما - وأمثالهما ممن أصابهم نسبة من التأثر بالمقولات الفلسفية- لا يخالفون ما عليه سائر المسلمين من أن الوحي منه ما يوحى لفظا ومعنى وهو القرآن، ومنه ما يوحى معنى فقط ولفظه من النبي وهو السنة؛ كما سبق بيانه. وبالخلاصة ألفت إلى أنه كثيرا ما أدت ردود الأفعال إلى المواقف المتطرفة من علاقة الوحي بالفلسفة في إطار محاولات التوظيف القطبي المفرِط والمفرِّط إلى تناسي أن الربط بين الكتاب والحكم، والدعوة والحكمة، والعقل الصريح والنقل الصحيح من الأسس التي لا تغيب في القرآن الكريم[3].

المبحث الثاني: الوحي في الفكر الغربي التراثي

المطلب الأول: الوحي في اليهودية:

تقر اليهودية بالوحي من قبل الله تعالى إلى أنبيائه، ولكن الصورة التي يكون بها في أكثر الأحيان بحسب ما هو وارد في العهد القديم هي أن الموحى إليه يرى ذات الرب حين الوحي في

---

[1] الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة: أبو محمد عبدالله بن محمد السيد البطليوسي الأندلسي ص٥٤-٥٦.

[2] رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٥٩-٦٠ وما بعدها

[3] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.أبو يعرب المرزوقي ص ٨٧.

صورة شخص[1]، وفيه أيضا صور أخرى، منها أن يُسمع الوحي من خلال نار أو نور يظهر في السماء، أو من خلال أمور وأصوات مزعجة كشدة ريح وزلزلة وعواصف وزوابع، إرادية أو غير إرادية. وتارة يكون الوحي بأن ينادى عليه أكثر من مرة ولا يعرف مصدر النداء سواء كان من الله أم من الملك. إذا فالوحي من الله عن طريق رؤيته مباشرة في صورة شخص أو شيء أو سماع صوت[2]. وقد عرَّف ابن ميمون اليهودي النبوة بأنها ظاهرة تكاد تكون طبيعية يستطيع المرء أن يصل إليها من خلال المران اللازم حتى يرتفع إلى الكمال الخلقي والعقلي، ولكن مع هذا ليس بإمكان النبي أن يصبح نبياً إلا بإرادة الخالق. على أن آراء ابن ميمون حالة يجب التنبه إلى خصوصيتها في الفكر اليهودي وسيأتي الحديث عنها فيما بعد.

ومن الملاحظ أنه لم يزل تأثير القصة التاريخية لنصوص أسفار العهد القديم على الحضارة الغربية يزداد ويستمر. خاصة والاعتقاد السائد لدى المراجع الدينية الرسمية اليهودية أو المسيحية أن الكاتبين لهذه الأسفار بما تحويه من وحي مقدس وتاريخ مفصل هم أنبياء وحكماء وكهنة بني إسرائيل أنفسهم الذين أوحى الله بها إليهم مباشرة، وأن موسىعليه السلام قام بكتابة الأسفار الخمسة بنفسه. وأما أسفار يشوع والقضاة وصموئيل فعدت سجلات مقدسة احتفظ بها النبي صموئيل في شيلوه، وسفرا الملوك دونا بقلم إرميا. وأن داودعليه السلام هو مدون سفر المزامير، وأن سليمانعليه السلام هو مدون سفر الأمثال وسفر نشيد سليمان.

غير أن حقيقة الحال ليست كذلك، والدليل على هذا القول أمران:

الأمر الأول: (من حيث الصياغة): وهو أن الدراسات الحديثة منذ القرن السابع عشر شككت في الثقة التاريخية للكتاب المقدس العبري، بل حكمت بأنه تجميع وترقيع لمصادر مختلفة. فالسفر الأخير من أسفار التوراة الخمسة يصف بالتفصيل الدقيق ظروف ووقت موت موسى بالضبط. ويحتوي النص التوراتي على الكثير من التعليقات الجانبية الأدبية كالأسماء القديمة لبعض الأماكن. مما أعطى اقتناعا بأن هذه الأسفار على الأقل كتبت ثم وسعت وسبكت لاحقا من قبل محررين ومراجعين مجهولين على مدى عدة قرون.

---

[1] العهد القديم: سفر التثنية ٣٣-١٠١.

[2] الموسوعة الميسرة ص١١٧٠

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر وبدرجة أكبر في القرن التاسع عشر، بدأ الرأي يتجه إلى نفي أن يكون لموسى أي يد في كتابة أسفار التوراة. فلاحظ الباحثون ما يبدو أنه نسخ مختلفة لنفس القصص ضمن الأسفار الخمسة للتوراة، فاقترحوا أن النص التوراتي كان نتاجا لعدة أيدٍ يسهل التمييز بينها. ولوحظ أن لكل مجموعة من هذه الروايات خصائص تميزها بسهولة بواسطة الاصطلاحات والتركيز الجغرافي المستعملين فيها، بالإضافة إلى التمايز الواضح من خلال اختلاف الاسمين المستخدمين لإله إسرائيل، فروايات تسميه يهوِه Yahweh وهذه تبدو مهتمة بقبيلة يهوذا ودولتها الجنوبية، وروايات تسميه إيلوهيم Elohim أو إيل، وتبدو مهتمة بالقبائل والأراضي التي تقع في شمال البلاد. فأُعطيَ الاسم [J] للمصدر اليهوي Yahwist الذي قدر أنه كتب في أورشليم (القدس) مباشرة بعد عهد سليمان (٩٧٠-٩٣٠ ق.م). والاسم [E] للمصدر الإيلوهي Elohist الذي خمن أنه كتب في الشمال ومثل وجهة نظر مملكة إسرائيل ربما أثناء الحياة المستقلة لتلك المملكة (٩٣٠-٧٢٠ ق.م). هذا في حين بدا سفر التثنية في أسلوبه الخاص وثيقة مستقلة سميت [D] دي. وعُدت الأقسام التي تهتم بأمور الطهارة والعبادات والطقوس وأحكام تقديم القرابين مقتبسة من مصدر الكهنوتي Priestly دعي [P] بي[1].

الأمر الثاني: (من حيث الموضوع): ففي حين تؤمن التعاليم الإسلامية بعصمة الأنبياء والرسل، وتذهب إلى اعتبارهم صفوة البشر، وأنهم هم الذين يجب أن يتخذ الناس من سلوكهم قدوة يقتدون بها. نرى **التوراة تلصق بالأنبياء أعمالا قبيحة تتنافى ومكانتهم الدينية والاجتماعية**، فقد نسبت إلى داود عليه السلام أنه زنا واغتصب زوجة أحد قواده (صم٢، إصحاح ١١، فقرة ٢-٢٦)، كما نسبت إلى سليمان عليه السلام أنه أحب الكثير من النساء الأجنبيات، وعبد آلهتهن (ملوك، إصحاح ١١، فقرة ١-٩)، وإلى لوط إثما مع ابنتيه (تكوين، إصحاح ١٩، فقرة ٣٠-٣٧)، وإلى أمنون بن داود اغتصاب أخته ثامار (صم٢، إصحاح ١٣، فقرة ١-٢٩) إلى غير ذلك من الافتراءات على أنبياء الله.

---

[1] موسوعة المستشرقين لعبدالرحمن بدوي ص ٤٠٨. التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها The Bible Unearthed: أ. د إسرائيل فنكلشتاين، نيل أشر سيلبرمان ص ٣٥-٣٨.

ومن أعجب ذلك ما ابتدعوه عن كليم الله **موسى وأخيه هارون عليهما السلام أنهما خانا الرب فعاقبهما بالموت.** فقد كلم الرب موسى قائلا: (مت في الجبل، كما مات أخوك في جبل هود. لأنكما ختتماني في وسط بني إسرائيل عند ماء قادش في برية صين، لم تقدساني في وسط بني إسرائيل. فإنك تنظر الأرض من قبالتها، ولكنك لا تدخل إلى هناك، إلى الأرض التي أنا أعطيها لبني إسرائيل) (سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، الفقرات ٥٠-٥٣). ثم تتابع التوراة قولها: (يوشع بن نون هو يدخل هناك) (سفر التثنية، الإصحاح الأول، فقرة ٣٨) وكذلك قولها: (لا تعبر هذا الأردن، وأما يوشع هو يعبر) (تثنية، إصحاح ٣، فقرة٢٨).

وبناء عليه استخلص الباحث الألماني سيللين من بعض الفقرات من سفر يوشع أن هناك دلائل على أن موسى عليه السلام مات شهيدا، اغتاله الكهنة الذين قادوه، **فهدموا كل ما نادى به من تعاليم دينية تقريبا.** وهناك من يرى أن يوشع بن نون هو الذي اغتال موسى عليه السلام؛ حيث استصحبه إلى أعلى الجبل، ثم عاد بدونه ليعلن أن الأمر بموت موسى قد تم تنفيذه وفقا لأمر الرب. وإذا كان موسى عليه السلام في نظر التوراة التي بين أيدينا خائنا، **فكيف تنسب هذه التوراة إليه، وتسبغ عليها صفة القدسية؟!**[1].

وأما حد ما يتدخل به الوحي من أمور الإنسان في اليهودية فإن فرق على اختلافها تكاد تكون متفقة على أنه منحصر في تحديد الممارسة والشعائر والسلوك، وأما ما سوى ذلك فإن المجال فيه متروك للبشر يجتهدون فيه بحسب ما تراه عقولهم، ومن جملته **معرفة العقيدة!!** التي لا تتفق آراء الفرق حول شيء منها إلا في الإيمان بإله واحد. وفيما لو اختلف **العقل والنقل** في أمر فإنا نجد لديهم اختلافا في ترجيح أي من الطرفين على الآخر، لكن التحديد السابق لميدان الاختصاص جعل للعقل على وجه الإجمال سلطانا واسعا مقارنة بسلطان الوحي، حتى ولو افترضنا تقديم الوحي ضمن ما هو من اختصاصه. فكيف فيما لو كان الأمر على خلاف ذلك؟!.

فيرى الربوبيون أن العقل حينما يصفو يقترب من الوحي الأمر الذي يفترض وحدة العقل والوحي.

---

[1] سفر التاريخ اليهودي رجا عرابي ص١٧٨-١٧٩و ٢٦٥، ٣٣٢، ٣٣٨، ٤٨٦ وهو يحيل في الاستفهام (الأخير إلى الكاتبة الأديبة (أبكار السقاف).

ويشكل موسى بن ميمون نموذجا متميزا في الفكر اليهودي عموما. لأنه تأثر بالبيئة الفكرية الإسلامية التي عاش حياته فيها، والتي تذهب عموما إلى أن العقل والنقل لا يختلفان في أحكامهما. فقد حاول أن يخرج نتيجة لذلك بطريقة للتوفيق بين ما يقوله العقل وما يقوله النص الديني اليهودي، إذ يرى أنه لا يمكن التناقض بين الدين والعقل لكن لا يمكن الوصول إلى الحقيقة دون وحي. وكنموذج لهذا الموقف نرى أنه تأثر بعقيدة الإسلام في التنزيه فقال بتأويل كل ما يشير إلى شيء من التجسيم في حق الله تعالى من نصوص. كما وصف النبوة بأنها ظاهرة يستطيع المرء أن يصل إليها من خلال المران اللازم للكمال الخلقي والعقلي، ولكن مع هذا ليس بإمكانه أن يصبح نبياً إلا بإرادة الخالق. وكل الأنبياء يأتيهم الوحي محددا، أما موسى عليه السلام فقد أتى بشريعة مستمرة هي من أهم المعجزات في التاريخ، ولكن مع هذا كان لابد لها من أن تتنازل لمستوى العقل الجماهيري، ومن هنا تأتي بعض الشعائر مثل تقديم الضحايا والقرّابين التي تُعَدُّ تنازلاً لهذا العقل الذي ينجذب دائماً نحو الوثنية فلذا لا يمكنه تخيُّل عبادة بدون تضحية[1].

وأما في العصر الحديث فكان من الشخصيات ذات الأثر موسى مندلسون ذو الاتجاه العقلي الحديث أو التنويري، فيميز بين الحقائق العقلية والحقائق التاريخية أو الدنيوية. ولذلك يعد صاحب حركة إصلاحية يسمى أتباعها باليهود الْمُصْلِحة، وهي تدعو إلى اندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها على حساب بعض التخفيف من بعض التعاليم التي تتعارض مع تحقيق هذا التعايش[2]، وذلك بناء على أن العقل والوحي مختلفان وأن الأول يسبق الثاني، وأن العقل يمثل المضمون إذ يقرر العقائد وهي أمور جوهرية عامة ومجردة فلا تتطلب سوى عملية عقلية لإثباتها وتقبُّلها، والوحي يمثل الشكل ويقرر الشعائر الفردية والجماعية فتتطلب قرائن حسية لإثباتها لأنها محددة بالزمان والمكان. فإن كلام الرب لموسى ونصوص العهد القديم وحتى الوصايا العشر كل ذلك لا يتحدث عن الإيمان ولا يذكر أية عقائد، وإنما تتحدث كلها عن طريقة للسلوك يطبقها اليهود في حياتهم. وبذلك يرفض مندلسون مسألة الطريق والمصدر المزدوج لمعرفة الحقيقة ذاتها على النحو الذي يتبناه ابن ميمون، فالوحي لا يمكنه أن يقنع أي

---

[1] موسوعة اليهود للمسيري ٢٧٩/٣

[2] تاريخ الأديان للدكتور محمد الزحيلي والدكتور يوسف العش ص١٢٠.

إنسان بحقيقة شيء لم يدركه عقله، فكأن العقل هو النقطة المرجعية النهائية والمطلقة في كل الحقائق الأساسية. ومع هذا فإن الوحي له دوره وهو مصدر الشعائر الخاصة بكل دين. وبناء عليه فإن لكل دين استقلاليته وخصوصيته ومحاولة مزج كل الأديان في دين واحد مسألة غير ممكنة[1].

وبالنتيجة: نصل إلى أنه ومن جميع الوجوه السابقة يثبت تدخل اليد البشرية والعقل البشري في صياغة وتحديد مدلولات النص الديني اليهودي، وبالتالي فإن تطبيق المنطق الهيرمينوطيقي عليها لا يؤثر بأي جديد فيها[2].

المطلب الثاني: الوحي عند الفلاسفة الأقدمين:

كانت اليونان في نحو القرن السادس ق.م تعج بديانات وثنية، ولا يلاحظ للوهلة الأولى أثر واضح للوحي في تصورهم عن الدين، ولكن البعض مثل جلبرت موراي يرى أن أصل المعتقدات الدينية التي كانت عند اليونانيين هو رسالة سماوية مرت عليها أزمان ومراحل من التبديل، حتى غدت بتلك الصورة التي انتهت إليها، أو بدأت أسطورية ثم خالطت شيئا من العقائد السماوية كاليهودية أولا، والمسيحية فيما بعد.

وعلى كل فإنهم إذ لم يعرفوا معرفة جلية وحيا منزلا من عند الله لم يبحثوا فيه قبولا وردا، ومجالات وقيما؛ ولذلك فإن السابقين على سقراط حاولوا أن يفسروا الوجود تفسيرات فلسفية خاصة بهم. وفلسفاتهم وإن كانت تحمل أحيانا شيئا من أثر العقائد الوثنية السائدة، لكن سعيهم وراء إجابات أفضل لمسألة الوجود، وسخريتهم من تلك العقائد الدينية أو تعديلهم لبعضها أحيانا، دون البحث عن مصدرها يدل على **اعتبارهم إياها إنتاجا بشريا**، بل هو ما اتخذه بعضهم موقفا صريحا إذ عد الدين في حقيقته مجموعة أساطير **ابتدعه خيال الإنسان** الخصب، فينبغي **استبداله بأفكار من نبع العقل** في تفسير الكون[3]، وسعيا وراء هذه الأفكار العقلية البديلة رأى طالس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) أن المبدأ الأول للأشياء هو الماء. فيما يرى انكسيمنس أن المبدأ الأول هو الهواء. أما انكسمندر (٥٤٥ ق.م) فرأى أن أصل الكائنات مادة

---

[1] موسوعة اليهود للمسيري ٣/٥٦-٥٧.

[2] وهذا ما لا يمكن فعله في خصوص الإسلام كما سيأتي.

[3] الفلسفة اليونانية لكريم متى ص٧٦.

لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود. وكأنهم كانوا يبحثون عن الإله الذي ليس كمثله شيء من حيث لا يشعرون. ثم فيثاغورس (٥٠٧ ق.م) الذي حاول أن يجد أصلا ذا صفة تشمل كل شيء في العالم ماديا أو معنويا فاختار العدد، ولما كانت الأعداد عبارة عن تكرار الواحد، فالواحد إذا هو أصل الكون وعلته.

ونبذ اكزنوفنس أساطير اليونان المجسدة للإله وسخر من آلهتهم التي تأكل وتشرب وتلتذ وتموت، فقال: (إن الناس هم الذين اخترعوا الآلهة وتصوروها بمثل هيئاتهم، ولو كانت الثيران أو الأسود أو الجياد تعرف التصوير لرسمت لنا الإله على أشكالها، كلا ثم كلا، إنه لا يوجد غير إله واحد، هو أرفع الموجودات، ليس مركبا على هيئتنا، ولا يفكر مثل تفكيرنا، بل كله بصر وكله سمع وكله فكر). وأما إدراك كنهه فهو عنده أمر مستحيل على العقول.

ثم أتى بارمنيدس الذي رأى أن الأصل هو الوجود، وهو وجود كامل أزلي لا يتغير ولا يفنى لا يمر عليه زمان لا يتحرك ولا يتجزأ وليس وراءه وجود آخر. وتبعه تلميذه مليسوس فزاد أن هذا الوجود غير متناه وله حياة عاقلة.

وجاء هيرقليطس (٤٧٥ ق.م) فذهب إلى الجمع بين القول بـ (الصيرورة) بناء على ملاحظة التغير - الذي فسره بالاتحاد الآني بين وصفين متناقضين هما الوجود واللاوجود-، والقول بـ (النار) كأصل إذ رأى حياة الحيوان ترافقها الحرارة فزعم أن الروح نفسها عبارة عن نار.

ثم تبعه امبدوقلس فزعم أن الوجود مكون من ذرات لا تزيد ولا تنقص ولا تتغير، وأما الصيرورة والتغير فيكون في الأجسام المتركبة من تلك الذرات، ووضع نظرية العناصر الأربعة التي تتكون منها جميع الأشياء، وما اختلافها إلا لاختلاف نسبة هذه العناصر في كل واحد منها. وأما حركة مادة الكون فهي في رأيه منبعثة من قوة خارجة عنها، فزعم أنها عبارة عن قوتي الحب والنفور [أو التجاذب والتنابذ] وهما سبب اختلاف التوزيع المتفاوت لنسب العناصر، والآلهة والنفوس أيضا تتكون من هذه العناصر ولكن يغلب فيها عنصر الهواء والنار!!.

ثم خلف من بعده ديموقريطس الذي فصل المذهب الذري فنسب إليه بسبب ذلك. حيث انتهى إلى القول: إن في الكون حقائق أولية ثلاثا وهي الذرات والفراغ والحركة. وهذه الحركة هي نتيجة ضرورة عمياء [1]، وعن ذلك ينتج الكون بما فيه حتى الآلهة والأرواح.

حتى إذا جاء اناكساغورس رد على ديموقريطس قوله بالضرورة العمياء. فقال: (من المستحيل عل قوة عمياء أن تبدع هذا الجمال وهذا النظام اللذين يتجليان في العالم، لأن القوة العمياء لا تنتج إلا الفوضى، فالذي يحرك المادة هو عقل رشيد بصير حكيم). ولذلك عد أول من فتح باب الفلسفة الروحية وحام حول الحق. مما جعل أرسطو يقول عنه: (إنه الوحيد الذي احتفظ برشده أمام هذيان أسلافه).

ثم نبأت السوفسطائية على اختلاف أصنافها، - وأصحابها هم أسلاف دعاة الأنسنة الحديثة خاصة والفلسفة الغربية المعاصرة عامة-، فزعموا أنه ليس هناك حقيقة مطلقة، وإن وجدت فلا يمكن الوصول إليها، لأن مصادر المعرفة هي الحس والعقل وهما نسبيان، ومن ثم ينبغي أن تكف الفلسفة عن البحث في الحقيقة المطلقة، وأن تبحث في الإنسان وقدراته وإنتاجه. وكان ظهورهم في ظروف اجتماعية طغت فيها على البلاد موجة من الشك والكفر بآلهة الأساطير، وموجة من الديمقراطية فتحت للناس أبواب المناصب عن طريق التلاعب بالجماهير، فمهروا في تعليم الناس فنون البيان والخطابة والجدل وتزويق الكلام. وكانوا يفخرون بأنهم يستطيعون أن يؤيدوا الرأي ونقيضه، وتمادوا في غوايتهم حتى كادت طريقتهم تؤدي إلى هدم أسس العقل والمعرفة وتمزيق الأخلاق. وأشهرهم بروتاغوراس، **ويمكن أن نعده أبا الأنسنة لأنه أول من صاغها فكرة صريحة**، وهو القائل: (إن الإنسان مقياس كل شيء)، وأنكر العقل كأداة للمعرفة، فصار ما يدركه كل شخص صحيحا بالنسبة إليه، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى خطأ، وسمى العربُ هذا المبدأ (العندية) لأنه يؤدي لاعتقاد كل فرد بما عنده. وانحدر غورجياس بالسفسطة إلى نهايتها في السخافة حين أنكر وجود الأشياء بالمرة وحكم باستحالة المعرفة أصلا[2].

---

[1] تشبه الفوضى الخلاقة التي عدها جورج بوش سبيلا إلى إعادة ترتيب منطقة الشرق الأوسط كما يسمونه.

[2] قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص ٢٨-٣٧.

إلى أن جاء العقليون وعلى رأسهم سقراط (٣٩٩ ق.م) الذي بنى فلسفة المعرفة ببيان قيمة العقل في الوصول إلى الإدراكات الكلية المجردة عن طريق النظر في المحسوسات، وبهذه الإدراكات العقلية الكلية نستطيع أن نضع مقاييس صحيحة ثابتة للحقائق، وأن نعرف ما هي الفضيلة. فأكد بذلك قيمة العقل في المعرفة، وأنه يدرك الحقائق المطلقة. ثم وصم الدين بأنه في حقيقته مجموعة أساطير **ابتدعه خيال الإنسان** الخصب، فينبغي **استبداله بأفكار من نبع العقل** في تفسير الكون[١]، ولا شك في أنه يقصد الديانة اليونانية الوثنية التي كانت سائدة في بيئته، وهو الموقف الذي أعدم من أجله[٢].

ووقع أن اجتمع سقراط مع بعض أتباع فيثاغورس للبحث في مصير النفس البشرية بعد الموت، فتطارحوا التناسخ ولما لم يقم لديهم وجه صحيح بحثوا في خلودها مستمرة على حالة واحدة ولما أعياهم الدليل سكتوا إلى أن تكلم سيمياس بأن الأمر عسير وأنه لابد من الدأب في طلب معرفة ذلك إلى أن يصلوا بالعقل إلى يقين في الأمر، وإن أعجزهم فليس لهم إلا القبول بما يغلب على الظن. مادام ليس لهم سبيل إلى ما هو أقوى من ذلك وهو الوحي الإلهي. مما يعني أنهم لم يكونوا يعرفون معرفة صريحة **وحيا منزلا** ثابتا قطعا، ولذلك لم يحسموا أمرهم بقبوله والاستفادة منه.

ثم أقبل أفلاطون (٣٤٧ ق.م) على فلسفة المعرفة التي وضعها سقراط فأضاف إليها أن الإدراكات العقلية الكلية تستند في أحكامها إلى نماذج مسبقة لها وجود حقيقي خارج عقولنا، وذلك هو عالم المثل، ثم قسم **الدين** إلى أسطوري وسياسي **وفلسفي**، وهذا الأخير هو الذي **يصور الحقيقة كما يقررها العقل**[٣]. الذي من أوجب أعماله معرفة الله وأنه خير محض، فيعرف به نفسَه ويعرف الحقَّ حتى يكون مقياسا أو مثالا للأشياء جميعا[٤]. فإن العالم آية في الجمال والنظام ولا يمكن أبدا أن يكون هذا نتيجة علل اتفاقية، بل هو صنع عاقل، كامل، توخى الخير، ورتب كل شيء عن قصد وحكمة.

---

[١] الفلسفة اليونانية لكريم متى ص٧٦.

[٢] فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط لأحمد فؤاد الأهواني ص٢٠.

[٣] أفلاطون لأحمد فؤاد الأهواني ص١٢٦.

[٤] العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص١٠. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٢٢. وانظر للتوسع في هذا المطلب: مصادر المعرفة للزنيدي ص١٠٣-١٠٧.

ثم كان موقف أرسطو أن رتب طريق الوصول إلى المعرفة عن طريق ثلاثة مراحل هي الإدراك الحسي ثم التجربة ثم التأمل النظري للوصول إلى الاستنتاج والحكم. ورأى أن الأشياء تنشأ عن علل أربع: هي المادية والصورية والفاعلة والغائية، ولما كانت الغائية مقصود الفاعل والصورية هي ثمرة فعله بقي أن الأمر منحصر في البحث عن أصل العلة المادية فحسب، وبالتالي هناك مادة قديمة ليس لها أي صورة، وبالتالي فهي ليست إلا عبارة عن قابلية التلقي، فكأنها العدم ذاته وقد سماها بالهيولى، ولذلك فالعالم قديم بمادته وصورته وحركته ومحركه، وهذا المحرك الذي أعطى العالم صورته وحركته هو الله[1].

ثم أصيبت فلسفة الوجود بنكسة **مادية** عند الرواقيين والأبيقوريين أدت إلى ظهور **الشكاك** اللاأدريين والاحتماليين، إلى أن ظهرت في الإسكندرية الفلسفة الأفلاطونية الحديثة **وأكدت وجود إله خالق** للكون. فتكرر الدور الأول بدءا بالمادية فالشك فاليقين بوجود الله.

أما الرواقية فكانت قد ارتابت في قدرة العقل على الوصول إلى معرفة الأحكام الكلية لأنها مبينة على ما تلقت خلال الحياة من إحساسات جزئية، ولذلك فالحقيقة إنما تعرف عن طريق الشعور الذي يغلب على النفس بقوة حتى لا يكون لإنكاره سبيل. وفسروا أصل الوجود بالمادة وقوة تمدها بالحركة وغيرها من أشكالها وهذه القوة هي النار، والله هو النار الأولى صدر عنها الهواء وعنه الماء وعنه التراب، ثم سيعود كل شيء إلى النار، وهكذا مرارا، والله هو نفس ا لعالم، والعالم هو جسمه.

وأما الابيقورية فإنهم في نظرية المعرفة يتفقون مع أرسطو بأن مصدر المعرفة هو ملاحظة مجموع الإدراكات الحسية بواسطة العقل للوصول بها إلى الأحكام الكلية، ولكننا نتعرض للخطأ عندما نحاول تجاوز ما جاءت به الحواس للوصول إلى رأي في الأسباب الحقيقية التي تختبئ وراء الظواهر. ثم يأخذ ابيقور بقول ديموقريطس إن أصل الوجود هو الذرات لكنه يزعم أنها تتحرك ذاتيا بتأثير ثقلها إلى الأسفل، غير أنها تنحرف قليلا أثناء سقوطها فتلتقي وتؤلف الأجسام المركبة وقد نشأت الحياة عن هذا التركيب اتفاقا بطريق المصادفة[2].

---

[1] قصة الإيمان للجسر ص ٣٧-٤٤.

[2] قصة الإيمان للجسر ص٤٦-٤٨.

واستمر حال الفلاسفة اليونانيين كذلك إلى أن جاءت النصرانية، فكان موقف أتباع هاتين المدرستين من مقالة دعاتها الاستهزاء والسخرية عند سماعهم لكلام بولس في بيانه لتعاليم النصرانية وعقيدة قيامة الأموات[1]. ولكن أوربة بعد ذلك تحولت كلها إلى المسيحية.

وبالنتيجة: فإن الديانة الوثنية اليونانية ديانة صنعها البشر، وملامح المقولات المبثوثة داخل فلسفاتهم مما يبدو مستفادا من الرسالات السماوية هي مقولات وصلتهم محرفة بأيد بشرية – وأما الوحي فيها فكان كالصوت الخافت الذي لا يكاد يسمع –، فضمنوها في داخل فلسفاتهم، التي كانت بدورها هي الأخرى فلسفات بشرية، وقد حملت داخل أحشائها أول صياغة صريحة للدعوة إلى **الأنسنة** المطلقة في كل مجال من المجالات، وهذا على لسان أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس، وذلك بقوله: **(إن الإنسان مقياس كل شيء)**. وهذا كما هو واضح ليس تحكيما للعقل البشري في الحكم على الحقائق، فإنه على يد أشهر السوفسطائيين، وإنما هو تحكيم للشعور أو الرأي أو المزاج المحض بشكل مطلق عن القول بالإذعان لثبوت شيء من الحقائق أصلا.

المطلب الثالث: الوحي في النصرانية:

ليس بالإمكان اسقصاء كل ما يمكن أن يتصل بأنسنة الوحي من دراسة النصرانية، أعني مصادر الكنيسة ونصوصها المقدسة. والعقائد التي انتهت إليها الكنيسة وحاولت فرضها على الناس. والأسرار الكنسية وطقوس العبادة. ومنزلة رجال الدين (الاكليروس) في البناء الكنسي. وما اتهم العلمانيون به الكنيسة من الاستخفاف بعقول الناس. وتفسيراتها الغريبة لحقائق الأشياء. والعجز التام عن إقناع معارضيها وأتباعها على حد سواء[2]. ولكنا نقتصر على أكثر ذلك صلة بموضوعنا وهو الوحي نفسه.

يعرف النصارى النبي بأنه رجل دعاه الله **ليمثله على الأرض ويتكلم بالنيابة عنه.** والصورة التي مرت بنا في الحديث عن الوحي في اليهودية بحيث أن الموحى إليه يرى ذات الرب حين الوحي في صورة شخص هي أكثر صور الوحي لأغلب الأنبياء سواء في العهد القديم أو

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٥٣. مصادر المعرفة للزنيدي ص١٠٩.

[2] الإسلام في مواجهة الإيديولجيات المعاصرة للدكتور عبدالعظيم المطعني ص ٦٩-٧٠.

الجديد، بالإضافة إلى صور أخرى، كأن ينادى عليه ولا يعرف مصدر النداء، سواء كان من الله أم من الملك.

والنبوة لديهم مستمرة لا تنقطع. خاصة أنهم يتبنون مقولة مفادها أن الكنيسة ليست هي البناء وإنما هي جماعة المؤمنين إذا التقوا وأخلصوا نياتهم فإن روح القدس يكون معهم يؤيدهم ويلهمهم، وبالتالي فإن الاتصال بروح القدس أمر لا ينقطع، وهو أمر إرادي، إذ لا يقوم على الاجتباء الإلهي، بل على التطلب الاختياري من قبل الجماعة. وبالنتيجة فإن حقيقة الأمر استيحاء لا إيحاء. **وهنا يظهر الجانب البارز للتصرف البشري الإنسي في أصل تحقق وجود الوحي قبل الحديث حتى عن فهمه أو تفسيره وتأويله.**

ويقولون: إن روح القدس الذي حلَّ في مريم لدى البشارة، وعلى المسيح في العماد على صورة حمامة، وعلى الرسل من بعد صعود المسيح، و**لا يزال ينزل على الآباء والقديسين بالكنيسة** ليرشدهم، ليس إلا روح الله وحياته، إله حق من إله حق[1].

ولا يعتقد المسيحيون في خصوص الإنجيل الوحيَ الحرفي الذي يعتقده المسلمون في القرآن، فهم لا يقولون بأن الأناجيل نزلت على كاتبيها من الله أو الملائكة كلمة كلمة، بل كتبت على يد تلاميذ المسيح وتلاميذهم. وذلك أن اللهﷻ قد أوحى لرجاله بالمعنى فقط ثم ترك حرية التعبير لكاتب السفر، فإنه يحرك باطناً كاتباً يختاره، فيبعثه على كتابة السفر المقصود، ثم يمده ويلهمه اختيار الحوادث والظروف والأعمال والأقوال التي شاء رقمها لفائدة عباده. وكان له رقيباً ومرشداً، وعصمه من الخطأ في نقلها وتسطيرها إفراداً وإجمالاً، بحيث إنه لا ينقل إلا ما ألهمه الله إياه. وهذا كافٍ لأن يعزى الكتاب إلى الله.

وهذا الرأي في الواقع دون سند موثق من الكتاب المقدس، ولعل صاحبه أو القائل به أراد أن يهرب من تلك التناقضات الغريبة التي تتضح لمطالع الكتاب المقدس **مبرهِنة على أصله البشري لا الإلهي**[2].

ويرون أن الأنبياء والحواريين وإن كانوا قابلي السهو والنسيان في جميع الأمور، لكنهم إنما يكونون معصومين في تبليغ الوحي فقط، تقريراً كان أو تحريراً. لكن هذا الادعاء بالعصمة

---

[1] الموسوعة الميسرة ص٥٦٩، ٦٥٣، ١١٧٠.

[2] عقيدة النصارى بين القرآن الكريم والسنة الشريفة ص ١٢-١٥.

في تبيلغ الوحي لا يتماسك هو الآخر عند التحقيق[1]. وعلى سبيل المثال فإن يوحنا صاحب الإنجيل في الحقيقة غير يوحنا الحواري، وقد ورد في دائرة المعارف البريطانية أنه لا مرية في كونه كتابا مزورا، أراد صاحبه المضادة بين اثنين من الحواريين هما يوحنا ومتى. ومع ذلك **ادعى هذا الكاتب أنه الحواري الذي يحبه المسيح**[2].

من المعلوم أن مصادر المسيحية هي: الأناجيل الأربعة، ورسائل بولس الأربع عشرة، وأعمال الرسل. وهي تسمى بـ (العهد الجديد) تمييزا عن العهد القديم الذي يخص اليهود، وهو التوراة وملحقاتها. ومجموعهما يكون (الكتاب المقدس). وعلى الرغم من الانفصال بين اليهودية والمسيحية يعتبر المسيحيون العهد القديم جزءا من الكتاب المقدس، يجب على كل مسيحي الإيمان به.

وبناء عليه لا يقصد بالوحي لدى النصارى إنجيل عيسى عليه السلام. وهذا إذا استثنينا المتقدمين جدا منهم من أمثال ترتوليان (١٦٥-٢٢٠ م) فإن تشديده على تفضيل الإنجيل على كل جهد بشري مع تقدم زمانه وقربه من عيسى عليه السلام قد يمكن تفسيره بأن سببه هو حديثه عن إنجيل عيسى الذي هو الوحي. وأما بعد ذلك **فلا أحد يجادل في أن الجهد البشري كان له دور كبير في تأليف الأناجيل المعتمدة** اليوم[3].

كل ذلك يسوقنا إلى أن نذكر ما قاله ألان دي ليل من فلاسفة العصور الوسطى: **(إن الوحي صنم أنفه من شمع، وينثني وفقا لمشيئة العالم)**[4]، وكما يرى ألفرد جارفي فإن أهدافا سيئة كانت وراء تلك التعديلات، منذ دخول الأناجيل بلاد اليونان **وتأثرها بفلسفة الإغريق والقانون الروماني حتى غدت لا تمثل الحقيقة**[5].وعلى حد قول الكاتب المسيحي برنتن: إنها ديانة مخالفة كل المخالفة لمسيحية المسيحيين الذين كانوا في الجليل. ولو أن المرء عد العهد الجديد (الآناجيل وأعمال الرسل) التعبير النهائي عن العقيدة المسيحية لخرج من ذلك قطعا لا بأن

---

(١) إظهار الحق ص٢١٨

(٢) المسيحية ص٢٠٩-٢١٣؛ الديانات والعقائد لأحمد عبدالغفور عطار ٣/٣٢٠.

(٣) عقيدة النصارى بين القرآن الكريم والسنة الشريفة ص ١٢-١٥.

(٤) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص١٠٩.

(٥) المسيحية ص٢١٥.

مسيحية القرن الرابع تختلف عن المسيحية الأولى فحسب، بل بأن مسيحية القرن الرابع لم تكن مسيحية بتاتاً[1].

وعلى الرغم من معرفتهم بكل ذلك تؤكد الكنيسة بحزم وإصرار أن الأناجيل الأربعة تَنقل بأمانة ما فعله وعلمه المسيح ابن الله، فالكتَّاب المقدسون ألفوا الأناجيل الأربعة، بحيث يكشفون دوماً عن المسيح أشياء حقيقية وصادقة. وأنه إن ظهر لأحد في موضع من المواضع في تحريرها اختلاف أو محال عقلي، فذلك دليل نقصان علمه وفهمه.

ويمكن أن نقول إن فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى تتمثل مواقفهم من الوحي في:

١. موقف من يرى أن في الوحي غنية عن أي مصدر سواه، لأن الحق محصور فيه، ومن ثم فما سواه باطل مرفوض.
٢. وموقف من يرى أن العقل وسيلة لفهم الوحي، وأن هذا الأخير هو السلطان المتبع، فعلى الأول أن يكون مؤيدا وخادما له.
٣. وموقف من يرى أن العقل والوحي مصدران للمعرفة:

أ- فبعضهم يرى أن لكل منهما مجالا خاصا يقدم المعرفة فيه دون الآخر، للعقل الحقائق العقلية، وللوحي ما فوق الطبيعة.

ب- وأخرون يرون أن العقل أوثق من النقل، فإن اتفقا فذاك، وإلا فإن المقدم هو العقل.

٤. وموقف من لا يرى للوحي أي قيمة علمية في مقابل البراهين الفلسفية أو التجربة، أو هما معا[2].

واعتبارا من نهاية العصر الوسيط في القرن الرابع عشر الميلادي صارت الغلبة المعرفية لدى الأساتذة الجامعيين وكثير من رجال الدين **لصالح الفلسفة والعلم التجريبي، والفصل بينهما وبين الإيمان بالوحي**. إذ القيمة العلمية إنما تحصل بالبراهين الفلسفية لدى بعضهم

---

[1] الإسلام في مواجهة الإيديولجيات المعاصرة ص ٢١. وهو ينقل عن كتاب: أفكار ورجال ص ٢٠٧.

[2] مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للزنيدي ص ٥٨٤- ٥٨٥.

وبالتجربة لدى آخرين وبهما جميعا لدى غيرهم. أما الوحي فالإيمان به مجرد من الصفة العلمية[1].

وبالنتيجة: فإننا بهذا نعلم أن أصل الأصول في الديانة المسيحية يكتنفه قدر هائل من الشكوك والاضطراب، حتى وصفه بعضهم بالأدب المفكك، وهو أمر يفتح الباب على مصراعيه متيحا المجال الواسع لحرية تطبيق مقولات الفينومينولوجيا واستعمال وتفكيكية دريدا والمنهج الهرمينوطيقي، من أجل محاولة البحث عن الحقيقة المختفية وراء حروف النص وكلماته وبين سطوره، من أجل اكتشاف المسكوت عنه من خلال المفصح عنه. أو أن يزاح عن أصل النص الموحى به أو الواقعة التاريخية التضخيم الذي أضافه الخيال البشري.

المبحث الثالث: الوحي في الفكر الحديث

المطلب الأول: الوحي عند فلاسفة الغرب المحدثين:

كان الدين الكنسي مسيطرا في العصور الوسطى على جميع جوانب الحياة العامة وعلى الجانب الفكري خاصة، حتى كان لا يُتحرك إلا في إطاره، وتحت هيمنته، ومن ثم كانت الفلسفة في الأغلب خادمة له. لكن الأمر اختلف بعد ذلك حينما انحسرت تلك السيطرة وصارت الفلسفة تتحرك في حرية تصل إلى فوضى الأفكار والنظريات. ويمكن تجميع مواقف فلاسفة الغرب من الوحي في هذه الظروف متمثلة في ثلاثة مواقف:

١. موقف من يرى ما في الكتب المقدسة وحيا إلهيا وأنه مصدر الحقيقة الأكبر، والأعظم ثقة من غيره. ولكن هؤلاء قليلون، ومنهم بلانش وفلسيتي لامني (١٨٥٤م) الذي ينتقد أصحاب الرأي التالي بأنهم متناقضون بقبول الوحي ورفض مقتضياته[2]. وقد حاول هؤلاء التشكيك بصحة النظريات التي تتناقض مع العقائد الدينية[3]. ولقد كان رينيه ديكارت من أشهر من أخذ بهذا الموقف، حيث أقام منهجه في المعرفة على الحدس والاستنباط

---

[1] تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٥٢، ١٠٩، ٢٠٤، ٢٤١؛ وانظر: فلسفة العصور الوسطى ص٣٦

[2] تاريخ الفلسفة الحديثة ص٣١٢. الفكر الإسلامي الحديث لمحمد البهي ص٣٢٥.

[3] المدخل إلى الفلسفة ص٢٨٥.

العقليين، مستثنيا حقائق الوحي باعتبارها فوق متناول العقل[1]. غير أن انقضاء العصور الوسطى حمل معه الدراسات النقدية التي طالت الكتاب المقدس، مما أفسح المجال للموقفين الآتيين.

٢. موقف من يتصور أن هناك وحيا إلهيا ولكنه مختلط بغيره، فيجب تصفية هذا الوحي من خلال العقل البشري. فهذا يتبنى الإيمان بأصل الوحي المنزل من الله للإنسان من أجل هدايته في نطاق فهمه وقدراته العقلية، والنظر إلى العقائد الموجودة على هذا الأساس فما فهمه وقبله في دائرة الإمكان فهو وحي وإلا فمن وضع البشر. وقد وجد هذا لدى مجموعة من الفلاسفة من أشهرهم سبينوزا (١٦٧٧م)، ولبيتنز (١٧١٦م)، وعمانوئيل كانت (١٨٠٤م)، ومن هنا جاءت فكرة **الدين الطبيعي أو دين العقل**، وهو يتكون من العقائد المسيحية التي تقبل التعليل العقلي[2]. فجاء أتباع سوسين الإيطالي فأكدوا وجود الوحي لكنهم أنكروا بعضا من عقائد الكنيسة كالتثليث والتجسد[3]. فكانوا فلاسفة يؤمنون بوجود الله وقدرته وتدبيره للكون لكنهم لا يخضعون لما في كتب الأديان من عقائد أخرى وتفاصيل.

٣. موقف غالب الفلاسفة وخاصة في هذا القرن أنه ليس ثمة وحي إلهي وكل ما جاءت به الأديان وجميع المعتقدات **إنتاج بشري**، يرى بعضهم أن الإنسان استمده من عقله المجرد[4]، وقال بعضهم مصدره العاطفة والوجدان، كهيجل الذي يراه فنا باطنيا يصور الحقيقة الإلهية[5].

ومن هؤلاء من يسمون بأنصار نزعة التنوير التي حمي وطيسها ضد الكنيسة في القرن الثامن عشر لدرجة السخرية بالكتاب المقدس، ونعته بأنه: مجموعة من الكتب ألفها أناس امتلؤوا بالأحكام السائدة في أيامهم، وتناولتها أيدي التعديل والتبديل وفقا لحاجات العصر

---

[1] قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص١٧٩. مشكلة الفلسفة لزكريا إبراهيم ص١٩٢. أسس الفلسفة ص٣٤٥.

[2] تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٦، ١١٦، ١٢٣، ١٤٠. فلسفة الدين والتربية عند كانت ص١٣، ١٧.

[3] الفكر الإسلامي الحديث ص٣١٦.

[4] العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص٢٨.

[5] مشكلة الفلسفة ص١٩٣.

ودرجة الفهم[١]. ووفقا لهذا الموقف طرأ تطور على الدين الطبيعي لدى بودان (١٥٩٦م) وهربرت يوهان(١٨٤١م)[٢] إذ يشتمل الدين على ما يقوم على الفطرة البشرية والعقل الذي يستطيع التمييز بين الخير والشر، وأما ما **لا يصل إليه الإنسان بفطرته فضلال** ألحق بالدين الذي يقوم على العقل فقط[٣]. وانتهى هذا الموقف بالاتجاه الوضعي في نظرية المعرفة، الذي جعل الواقع مصدر المعرفة الوحيد. فالمعرفة دائرة بين الإنسان والطبيعة ولا شيء وراءهما إلا الوهم والخيال.

ويرى أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٨م) أحد مشيدي الوضعية أن العلم الطبيعي المادي **ينبغي أن يحل محل اللاهوت**، وأن يضايقه كما ضايقه اللاهوت من قبل.

ومنهم كذلك الفيلسوف الألماني فايرباخ (١٨٧٢م) الذي قال بفكرة التعويض حيث يرى أن الدين هو علم الإنسان، وهو **محصول للعقل الإنساني وليس موحى به** من خارج الإنسان ولما كان علم الإنسان الحاضر هو العلم المادي، فيكون هو الدين، والله هو الإنسان إذا تخلى عن قيوده الفردية والشخصية. **فالإلهية هي الإنسانية**. وعليه فيجب أن نضع مكان الدين ومحبة الله **الإنسانَ كدين وحيد**، وأن نضع مكان الإيمان بالله **الإيمان بالإنسان** نفسه، وبإمكانياته وقدراته، والإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها[٤].

وعلى هذا الموقف أيضا الماركسيون والوجوديون الذين ينكرون وجود الله، ويعتبرونه وهما عاش فترة في عقول الناس ثم ذهب إلى غير رجعة، فالماركسيون يقولون صراحة: (إن فرضية وجود الله أصبحت عديمة الجدوى)[٥]. أما بعض الوجوديين فقد تزعموا مهمة تخليص الفلسفة من فكرة (الله) حيث اعتبروا أن الله كان يحدثنا ثم صمت فلم يعد في وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة[٦]. وإذا سقط القول بوجود الله لم يعد للبحث في وحي ينزل على الخلق مجال.

---

[١] إيمانويل كانت ص٧٨.

[٢] الموسوعة العربية الميسرة ص٤٢٦، ١٨٩٣.

[٣] عصر الإلحاد لمحمد تقي الأميني ص٦٤.

[٤] الفكر الإسلامي الحديث ص٣٥٢.

[٥] النظرية المادية في المعرفة ص١١.

[٦] مشكلة الفلسفة ص٢٠٠.

والاجتماعيون الملحدون يفسرون نشأة العقيدة لدى الإنسان وصورها الأولى فيجعلونها **منبعثة من نفسه** تحت دوافع طبيعية ونفسية وغيرها، متشكلة أوضاعها **حسب مستوى ذكائه وظروف حياته**، فهي تعود إلى الإنسان ولا أثر لمصدر خارجي فيها البتة.

ولقد استحوذ هذا الموقف بمذاهبه الوضعية والماركسية والوجودية على فئات من البشر، متمثلا بالإلحاد في ميادين الفلسفة والأدب وغيرها.

أما ما حمل هؤلاء الفلاسفة على هذه المواقف النافرة من الوحي الماقتة له، فهو أن هؤلاء كانوا ينظرون وهم يصدرون أحكامهم ويتخذون مواقفهم إلى واقع ماثل أمامهم، هو ما جاءت به الكنيسة من تعاليم أطلقت عليها وحيا، فقد كانت مناط بحثهم في الغالب، وما يرتبط بهذه التعاليم والدين تاريخ، فقد كان الدين السائد في العصور الوسطى في أوربا، التي فرضت فيها الكنيسة هيمنتها على الناس، وجعلت مصائر الناس بأيدي رجالها، وحجرت على العقول أن تتحرك خارج إطار تعاليمها، وما تقرره وتتبناه، كل هذا من أجل الوحي المتمثل بكتبها المقدسة وشروحها، والذي جاء بالحقيقة الكاملة والحق المطلق في كل شأن تناوله، وهو صورة الدين الماثلة بين أعينهم وهم يتكلمون عنه[1].

وقد قام الموقفان الأخيران لديهم بناء على نظرتهم إلى الوحي من خلال جانبين:

١. عدم الثقة بثبوت نسبته إلى مصدره وهو الله تعالى: فمما هو واضح حتى في أذهان كثير من المحصين من الفلاسفة الغربيين أن الشك محيط بتلك الأناجيل، فهي مشكوك في أصولها ومجهولة تواريخ كتابتها، ومختلف في بعض واضعيها، مما يزيد الريبة في نسبتها إلى الله[2].

٢. تناقضه مع العلم الحديث: حيث قامت النهضة العلمية في أوربا وحل عصرٌ هيمن المنهج التجريبي فيه على الميدان العلمي، فتصادمت حقائق العلم مع ما هو مقرر في الكتب المقدسة وشروحها، وخاصة تلك الشروح التي أدخلت في العهد المدرسي - (من أواخر القرن الثامن إلى بداية عصر النهضة، إذ كان التعليم يتم في المدارس التي تدرس الكتب المقدسة وفلسفة أرسطو)- حيث شرحت الكتب المقدسة على أساس الطبيعيات اليونانية، ووظفت المعارف العلمية لتدعيم الكتاب المقدس ونُبذ ما بدا غير متوافق معه، وعُرض في

---

[1] مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: د.عبدالرحمن بن زيد الزنيدي ص١٢٤-١٣٣.

[2] وهو ما سبق بيانه عنه أثناء الحديث عن الوحي في النصرانية.

معرض الشك والإنكار[1]. لكن لما أثبت العلم الحديث بعض هذه النظريات المرفوضة، أدى ذلك إلى إحساس جيل النهضة بأن معطيات الوحي ومعطيات العلم الطبيعي شيئان متنافران، ولا يمكن الجمع بينهما من قبل شخص واحد إلا على حساب ازدواج في شخصيته، بأن يقيم في ذهنه بصورة منفصلة وجهتي نظر متناقضتين[2]. ولكن لما كان هذا أمرا في غاية الصعوبة اقتضى الحال اختيار إحدى الوجهتين ونبذ الأخرى. فكان ما أثبته العصر الحديث من حقائق العلم الطبيعي دافعا للانحياز إلى جانب كل ما هو من مقولات هذا الأخير على حساب كل ما هو من المقولات الكنسية. وبلغ ذلك حد الإفراط، أي حتى ولولم تكن المقولات الطبيعية بالغة حد الحقائق. كما يشير إلى ذلك قول جيمس جينز (إن في عقولنا الجديدة تعصبا يرجح التفسير المادي للحقائق)[3] فصار الأمر إلى ما يمكن اعتباره أيديولوجيا وضعية، كان موقفها المتحدي للكنيسة أحد أهم وسائل اكتسابها لأنصارها. وهذا آرثو كيث يقول: (إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علميا، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق الخاص المباشر، وهذا ما لا يمكن حتى التفكير فيه)[4] أي لأنه الذي يقول به الوحي.

المطلب الثاني: الوحي عند المستشرقين:

كانت نظرة فلاسفة الغرب إلى الوحي في الإسلام أسوأ من نظرتهم إلى تعاليم الكنيسة، من حيث كونها علما إلهيا، لأنهم في رأيهم يقيسون الإسلام على المسيحية بقياس الأولى، فإن من قرأ منهم عن الإسلام اعتمد على المستشرقين الذين تواطؤوا على القول ببشريته[5]. مطبقين عن قصد نظرة فلاسفة الغرب إلى الوحي المسيحي على الإسلام، فأوردوا شبهاتهم عليه وعابوه، وأشاعوا ذلك حتى غرسوا هذه الأفكار المسمومة عن الإسلام ووحيه في أذهان فلاسفة الغرب وأبنائه عامة.

---

[1] المدخل إلى الفلسفة ص٢٨٥.

[2] العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص٣٢.

[3] الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص٤٢.

[4] الإسلام يتحدى ص٤٣.

[5] مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للزنيدي ص ٥٨٦.

وقد أثار المستشرقون حول الوحي الذي جاء به محمدﷺ شبها تتناول ظاهرة الوحي، وجمع القرآن، وكتابته، وجمع السنة، وتمحيصها، وكلها قائمة على الهوى، والأحكام المسبقة كما اعترف كثير من متأخريهم بذلك.

واتفق جل المستشرقين قديماً وحديثاً على أن الوحي لا يمكن أن يكون واقعة مستقلة عن كيان الرسولﷺ ونفسيته أو شعوره، وإن اختلفت تعبيراتهم وصياغاتهم في ذلك فاعتبر بعضهم ما يتنزل على النبيﷺ حالة مرضية وصفها بعضهم بالصرع أو الهوس، أو الهستريا أو الهلوسة والهذيان، وغيرهم بالاتصال بالشياطين، وآخرون بالاستبطان أو الشعور الداخلي أو التصوف العميق، على أنها طاقات ورغبات جمعية، تعبر عن آمال مجتمعه ككل، وصلت إلى شعور محمدﷺ من لا شعوره. على حد ما ردده **جولد تسيهر وبلاشير** وغيرهما[1]. ومنذ بداية القرن العشرين بدأوا يتخلون عن ذلك أمام الانتقادات التي وُجِّهت إليهم من داخل مدرستهم[2].

وكله بلا ريب كلام كاذب باطل، فإن الذي يصيبه الصرع مثلا يغيب وعيه ويصفر لونه، وعندما يفيق من غيبوبته لا يدري ولا يذكر شيئا مما جرى على لسانه. وأما اتصال الملك بالرسول فكان يسبب له إشراقا في وجهه، وإنما يسمع الجالسون دويا عند رأسه كدوي النحل، ويقوم الرسول وقد وعى كل ما أخبره به الملك[3].

ويطرح المستشرق الإنكليزي ج. ر. هاوتينغ[4] شبهته لنفي كون القرآن وحيا ظهر في جزيرة العرب التي كانت تعيش تلك الظروف الزمانية والمكانية المعروفة تاريخيا. لكي ينفذ من

---

(1) انظر: دفاع عن محمدﷺ د.عبدالرحمن بدوي ص ٥٧ –٦٧؛ الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط ص٩٦؛ نافذة على الإسلام: لأركون ص١٣٤؛ الإسلام والغرب: روم لاندو ص ٣٢.

(2) انظر: دفاع عن محمدﷺ: بدوي ص ٥٩، ٦٣.

(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ص١١٦٩-١١٧١.

(4) جيرالد ريتشارد هاوتنغ Gerald R. Hawting ولد ١٩٤٤م، مستشرق إنكليزي. أستاذ كرسي تاريخ الشرق الأوسط والأدنى، في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) جامعة لندن، وقد حصل منها على الدكتوراه سنة ١٩٧٨م، بإشراف برنارد لويس وجون وانسبرغ. أهم مؤلفاته:

The First Dynasty of Islam (1986), translated two volumes in the Tabari Translation Project (vols. 17, 20)، The Idea of Idolatry and the Rise of Islam: From Polemic to History., 1999 Cambridge University Press. Approaches to the Quran, ed. (1993) See: http://en.wikipedia.org/wiki/G.R._Hawting

خلال ذلك إلى القول بأن عدم الانسجام المزعوم هذا بين القرآن وبين المجتمع الذي توجه بالخطاب إليه دليل على أنه مجتث من بيئات أخرى كبلاد الروم والفرس، أو عن فلسفات أخرى كالرومانية والإغريقية، أو مقتبس عن أقوام آخرين كاليهود والنصارى، مستدلا على ذلك بما ظنه من أن المشركين من العرب ما كانوا يعرفون الله تعالى أصلا، وأنهم إنما كانوا مجرد عبدة أصنام، ولما كان القرآن يصف حال المخاطبين بمثل قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[لقمان: ٢٥] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[الزمر: ٣] حسب أنه وقع على دليل يبرهن به على دعواه[1].

والمتأمل في مضمون هذه الشبهة يجد أنها تجمع بين التشكيك في مصدر النص، والتشكيك في نجاح علاقته بالمجتمع الذي خاطبه. ولكن قد فات صاحبها أن أدلة التاريخ تشهد بأن العرب كانوا يعرفون الله ويسمونه بهذا الاسم، وأنهم كانوا في الأصل على دين الحنيفية دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وأن عبادة الأصنام إنما دخلت عليهم طارئة واردة إليهم من خارج الجزيرة العربية، وأنه حتى بعثة النبيﷺ لم يزل فيهم أفراد ممن يأبون عبادة الأصنام، ويتمسكون بتوحيد الله تعالى في عقيدتهم فضلا عن أن يكون سائرهم يقرون بوجوده سبحانه، وأن أشعار العرب هي ديوانهم الشاهد على شتى جوانب حياتهم الاجتماعية والدينية وغير ذلك، وأن من أولئك الحنفاء من كان يعيش في الحجاز بل نفس مكة، ومنهم من أدركه النبيﷺ قبل بعثته كزيد بن عمرو بن نفيل، ومنهم من لقيهﷺ بعد البعثة وعدد منهم آمن وصار من صحابته، فأين كل هذا من دعوى أن العرب أو أهل مكة كانوا مجرد وثنيين يعبدون الأصنام!!. إنما الأمر عبارة عن مجرد اتباع لأحكام المزاج والتوسم والهوى، كما هو دأب المستشرقين من أسلافه.

كما فات هاوتينغ في طرحه الساذج هذا أن ما ظنه عدم انسجام ما هو إلا سبق فائق وتقدم خارق للعادة التشريعية السائدة في تطور وضع القوانين وصياغاتها مما يحقق إعجازا تشريعيا يقوم دليلا لإثبات أنه ليس كتابا من عند البشر أصلا، وفاته أيضا أن أسلوب الخطاب القرآني – بما صيغ به من البيان الفائق والبلاغة العربية المتناهية التي عجز العرب الأقحاح عن

---

[1] [نظرية عبادة الأصنام وظهور الإسلام]:
The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: GR Hawting p. 26-28

مضاهاتها- أجل، إنه يؤكد بلا ريب استحالة أن يكون القرآن وليد بيئة الجزيرة العربية تلك بصورة لا تحتمل النقاش أو التردد، ولكنه يجعل من الأولى استحالة أن يكون من أية بيئة أخرى كذلك.

وأما من جانب السنة فهناك الشبهات المشهورة التي طرحها المستشرقون منذ عقود حول صحة نقل الحديث النبوي، وتلقفها بعض المنتسبين إلى الاتجاه العلماني العربي. وقد نشط فيها جولد تسيهر وجب وغيرهما من المستشرقين.

وقام بمهمة الرد عليهم وبيان زيف دعاويهم في أمثال هذه الشبهات عدد من علماء المسلمين منهم على سبيل المثال الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله، والدكتور نور الدين عتر والدكتور محمد عجاج الخطيب والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حفظهم الله، وعدد غير قليل سواهم، بين مفصل ومختصر في تفنيد تلك الدعاوى.

ونتيجة لما سبق فإن الباحث الحر في مصادر المعرفة، يجب عليه وهو يتناول الوحي في الإسلام أن لا يعتمد على أحكام هذه الدراسات الاستشراقية، وأن يدرسه من خلال القواعد التالية:

أ- الاعتماد على العقل الفطري المجرد، دون الأحكام العاطفية المسبقة.

ب- أن يبحث فيه من خلال المصادر الصحيحة عنه، لا من تصورات المعادين له.

ج- أن يكون مستعدا للاعتراف بالحق الذي يصل إليه ولو خالف معتقداته.

المطلب الثالث: الوحي في الفكر العلماني العربي:

ربما تعبر مقولة الدكتور خالد مدحت أبو الفضل عن نموذج من الأفكار مما يحاول أن يصوغه أو يتصيده أصحاب الفكر العلماني من المواقف الإسلامية ليتخذوا من ذلك غطاء يمررون من ورائه ما يرمون إليه في مسألة الوحي، وهو يقول فيها: (لقد عالج الفقهاء المسلمون ما إذا كان يقع على عاتق المسلم – أو لا يقع- واجب العثور على الإجابة الصحيحة لمشكلة نص، وهذا – بطبيعة الحال- يتوقف على ما إذا كانت هناك إجابة صحيحة في النهاية. ولطرح المسألة من زاوية أخرى، نتساءل: هل يقصد مؤلف النص نتيجة محددة؟. !!. وهل الباحث مطالب باكتشافها؟. !!)[1]

[1] الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: خالد أبو الفضل ص ٨٥-٩١.

لقد شاع الانتقاص من موثوقية القرآن على لسان العلمانيين منذ أن طعن طه حسين في خبر القرآن الكريم حول إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، فقال: (للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى)[1]. ولقد كرر هؤلاء من حينها كل ما ردده المستشرقون في شأن الوحي بشكل سافر، فهم يرددون كلام سبينوزا ولبيتنز وكانط وسوسين وكهيجل وبودان وهربرت يوهان وأوجست كونت وفايرباخ وجيمس جينز وآرثو كيث وآراء الوضعيين والماركسيين والوجوديين والاجتماعيين الملحدون التي سبق الحديث عنها. كما يكررون نفس كلام المستشرقين في شأن الوحي، من أن المطلوب أن نتعامل مع القرآن على أنه نص تاريخي خضع لما تخضع له النصوص التاريخية، وأن نُراجع توثيق القرآن الكريم وتصحيحه، فهناك الكثير الذي يجب إنجازه. وأصبح الحديث عن جمع القرآن من هذا المنظور الاستشراقي هواية للعلمانيين، فالطريق إلى الشهرة والمجد يصبح قصيراً جداً إذا ما طعن العلماني في عقائد الأمة وثوابتها، لأن الأمة لن تسكت له وسترد عليه، وتشهِّر به، وقد تحاكمه، وهو ما يحلم به كثير من العلمانيين ويكتبون كثيراً من عبثهم لتحقيق هذه الغاية حتى ولولم يصلوا إلى طائل، فالكلام الذي قرأناه لطيب تيزيني يردده أيضاً سيد القمني ورشيد الخيون[2]، وجميعهم ينقل عن جولد تسيهر، وبلاشير، ونولدكه، وهنري ماسيه، وغيرهم من المستشرقين.

هكذا تكلم نصر حامد أبو زيد فحظي باحتفاء الرؤساء والإعلام واحتضان الجامعات الغربية، وأصبح الناشرون يتنافسون لطباعة مؤلفاته. كل ذلك لأنه قال : (لا نغالي إذا قلنا إن تثبيت النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي لتحقيق السيادة القرشية). لقد قضي بنظره (على تعددية النص بإلغاء القراءات وتسويد قراءة قريش)

---

[1] انظر: في الشعر الجاهلي: طه حسين ص ٣٧.

[2] انظر: النص القرآني: تيزيني ص ٨١، ٢٥٤، ٣٩٣، ٣٩٥؛ العلمانية والممانعة الإسلامية: علي العميم ص ٢٥٥. الأسطورة والتراث: القمني ص ٢٤٤، ٢٥٩ وما بعدهما؛ جدل التنزيل: رشيد الخيون ص ٦٨.

وذلك أن قريشا استولت على الإسلام ذاته وحولته لأيديولوجيتها الخاصة، فانتشرت (عمليات المحو والإثبات على جميع المستويات... التاريخ... والأدلة الدينية... **ولم ينج القرآن من آثار عمليات المحو والإثبات تلك**)[1]!!.

ويغلو أركون في تكرار آراء المستشرقين والمبشرين حول جمع القرآن الكريم، حتى لكأنه وُظِّف لهذا الغرض بالذات. وهذا طيب تيزيني يفعل ذلك هو الآخر وعلى طول كتابه (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة) فلايفتؤ يكرر مقولات هنري ماسيه، و دومينيك سورديل، وجاك بيرك، ولوي غارديه، وجولد تسيهر، ومونتجمري وات، وبلاشير[2].

وهناك آخرون أيضا من هؤلاء الذين تجرؤوا فوسموا كتاب الله بالتحريف والتزوير مثل: محمد شحرور وحسن حنفي ورشيد الخيون وغيرهم[3].

وتعبيرا عن تبعية نظر هؤلاء لمقولات فريق سبينوزا (١٦٧٧م)، ولبيتنز (١٧١٦م)، وعمانوئيل كانت (١٨٠٤م)، وغيرهم نجد الدكتور نظمي لوقا يردد القول بتبني ما يكون من العقائد موافقا للعقل، فما فهمه وقبله في دائرة الإمكان فهو وحي، وإلا فمن وضع البشر. على نحو ما سبق بيانه من موقف هذا الفريق من فلاسفة الغرب المحدثين في الوحي[4].

وبعد عرض دقيق لواقع الفلسفة العربية المعاصرة – والعقبات التي تقف في طريقها من وجهة نظره – يشير د.تيزيني إلى أن الأساس الفكري الذي يتبناه الفكر الفلسفي العربي الراهن ويتخذه منهجا له ما هو في الحقيقية إلا استيراد المقولات الغربية حول العقلانية والتنوير والحداثة فيقول: (.... ولكن في هذا وذاك، نلاحظ أن معيار النظر إلى بنية هذا الإنتاج وإلى وظائفه ومستواه وآفاقه، يكمن فيما يقدمه الفكر العربي الراهن واحتياجاته إلى الفلسفة والإنتاج

---

(١) انظر: الخطاب والتأويل: نصر حامد أبو زيد: المقدمة و ص ٣٧ – ٣٩، ٦٧ فما بعد، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٦٦ – ١٦٩؛ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية: نصر حامد أبو زيد ص ١٥؛ التفسير الماركسي للإسلام: د.عمارة ص ٨٨.

(٢) انظر: النص القرآني: طيب تيزيني: ص ١٤٧، ١٤٨، ٦٣، ٣٨٦، ٣٨٢، ٢٤٨، ٦٣، ١٩٠، ٢٥٥، ، ٦٧، ٧٣، ٧٥، ٧٩، ٨٧، ١١٠، ١١٣، ١٧٧.

(٣) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور ص ١٦٠؛ رسالة في اللاهوت والسياسة: حسن حنفي مقدمته لسبينوزا ص ٢٢؛ جدل التنزيل: رشيد الخيون ص ٢٣، ٢٤، ٣٦، ٣٧.

(٤) محمد الرسالة والرسول لنظمي لوقا ص٥٨.

الفلسفي، في معاركه أو سعيه لتحقيق قدر أو آخر من التقدم على قاعدة العقلانية والتنوير والحداثة والمشاركة في صنع العصر الجديد)[1]. في حين يأبى أن يكون النهوض الحضاري المنشود مبنيا على مبادئ الأمة وهويتها الذاتية!! كما يشير إليه رده على محاولة د.المرزوقي شحذ همة الفكر العربي للنشاط استنادا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾[لقمان:١٧] بأن المرزوقي: (ينطلق من تحميل القرآن إياه ما لا يحتمله، وهو أن يكون نصا فلسفيا. وبهذا لم يضع يده على أن النص المذكور ليس هو ذلك، بقدر ما هو نص يحفز على التفكير بحدود إبيستيمولوجية تجد مرجعيتها القصوى في الوجود الإلهي ذاته. وفي هذا وذاك غاب أمر ذو بال، هو أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي كان عليه أن يلف على الفكر الديني التفقيهي، بدعم من النص القرآني الكريم، كي يكتسب أولا إقرارا شرعيا بوجوده. وكي يحقق – على هذه الطريق– استقلاليته الذاتية النسبية الضرورية حيال الأنساق الذهنية المهيمنة في حينه ثانيا)[2].

وبذلك اتضح الأصل والسلوك والهدف، ورأينا أن كل كلامهم يدور حول دعوى تاريخية الوحي، وهو كلام ذو شقين:

الأول: ادعاء أن نص وحي الإسلام قد عبثت به الأيدي تبديلا وتحريفا، وذلك في جهة نصوص القرآن وجهة نصوص الحديث النبوي.

ويحاول د.تيزيني – مع أنه يقدم نفسه كمتمسك بالنهج العلماني المعتدل، إذ يعلن أنه يقر ضمنا بأن القرآن وحي من عند الله – أن يحشر أي أثر ذي صلة بهذا الموضوع مهما كان حاله ليظهره على أنه شاهد على وقوع التلاعب بنصوص القرآن الكريم[3].

الثاني: ادعاء أن الأحكام التي دل عليها نص الوحي – بعد التسليم أو تجاوز مسألة ثبوته– لا يمكن اعتماده كنظام حياة لنهضة الدول العربية أو الإسلامية. ويقدم هذا الطرح من زوايا عدة:

١. لا تنسجم مع الواقع المعاش في هذا العصر المتسارع والمتراكم الأحداث والحافل بالتغيرات الهائلة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والصناعية...إلخ. وهو ذلك

---

[1] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص١٦٢.

[2] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص ٢٦٦.

[3] انظر: آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص ١٦٧-١٧٢.

النص الذي ظهر في تلك البيئة الزمانية والمكانية والاجتماعية بكل ظروفها وملابساتها ومشكلاتها، التي لا تتشابه بحال من الأحوال مع البيئة التي تعيشها مجتمعات اليوم.

٢. القول بأنه إن كان التمسك بالدين مطلبا للشعوب العربية والإسلامية لا ينفك عن هويتها فإنه لابد أن تحدد العلاقة بهذا النص من خلال ملاحظة أن القرآن – والحديث النبوي تبع له- كتاب هداية وإيمان وفلاح أخروي، وليس كتاب علوم مادية ونظام دنيوي.

٣. القول بأن الاجتهادات التي قام بها علماء المسلمين في السابق مبنية على نظرات قاصرة أو لا تتفق مع المعارف والعلوم والظروف الزمانية والمكانية التي نعيشها اليوم، وبالتالي فلابد من إعادة النظر في تلك المسائل من خلال قراءات معاصرة تنبع من واقع الحياة. وأن يقوم بذلك أناس تشبعوا بروح الحضارة العصرية، لا بل يقوم بذلك كل فرد من الناس بحسب ما يتناسب مع ظروفه الخاصة التي تحيط به.

والعجيب بعد ملاحظة الرد السابق للدكتور تيزيني على د. المرزوقي أنهم يحاولون أن يصوروا أنفسهم مستندين في هذه النقاط الثلاث المتفرعة عن الشق الثاني إلى ركائز معروفة في تاريخ التشريع الإسلامي، منها ما يتصل بعلوم القرآن والسنة، ومنها ما يتصل بالسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، ومنها ما يتصل بأصول الفقة، ومنها ما يتصل بتاريخ المذاهب الفقهية كمواقف أهل الرأي من أهل الحديث، ومنها ما يركز على بعض الأحكام الفقهية الخاصة بمسائل معينة، ومنها ما يتصل بالعقيدة كتبني مواقف بعض الفرق مثل المعتزلة بتحكيم العقل في النص. بالإضافة إلى ركائز أخرى ترجع إلى مقولات المدارس الفلسفية والأدبية الحديثة. كتطبيق المناهج الأدبية الحديثة لنقد النصوص على نصوص الوحي. أو الاعتماد على مقولات ما بعد الحداثة لتبرير التخلي عن الامتثال لأوامر الدين، ومنها ما يقوم على أساس مقولات المعرفة ومصادرها، أو المنطق العقلي[1].

المطلب الرابع: نقد أنسنة ا لوحي:

خلصنا إلى أن المقولات العلمانية في شأن الوحي أصوات مملة ما هي إلا كترددات الصدى في واد سحيق عن مصدر صوت واحد هو مقولات المستشرقين. وإن المتأمل في الرؤيتين الاستشراقية والعلمانية يجد أنهما انعكاس للفلسفة المادية الوضعية التي كرّسها فلاسفة النهضة

[1] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص ٢٥٣-٢٥٧.

الأوربيين منذ ديكارت وسبينوزا إلى فيورباخ وماركس، ثم فلسفة الحداثة المعاصرة. لقد قال سبينوزا : يختلف الوحي عند الأنبياء تبعاً لمزاجهم وبيآتهم واحوالهم، فالنبي الفرح توحي إليه الحوادثُ السلامَ، والانتصارتِ، والنبي الحزين توحي إليه الشرورَ، والهزائم، والأحزان [1]. فكان الصدى من د.حسن حنفي : الوحي عبارة عن مواقف إنسانية زاخرة بالأمل والمعاناة والجهد والفرح والألم وتجارب النفاق، والخداع، إنه قلقٌ وضيقٌ، وأملٌ وألمٌ وتوجعٌ يحس به الفرد [2]. وكان الصدى من أركون (الأنبياء كالشعراء والكبار) ، و(كالفنانين الكبار) [3]. وكان الصدى من نصرحامد أبو زيد (فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على سواء، وليس معنى ذلك، التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي من دون شك في قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب)[4].

وإذا يمكننا الآن أن نقول: إن الرؤى العلمانية والاستشراقية التي عرضناها حول الوحي لم تأت بجديد حول مفهوم الوحي أو الاعتراض عليه، وإنما هو تكرار لمواقف المشركين المُحتارة والمضطربة في معارضة النبيﷺ، وإن كان ثمة جديد فهو الصياغات التي تُعرَض بها التفسيرات الحديثة.

عدا عن كل ما تضمنه الكلام السابق من نقد لأنسنة الوحي فالمدقق يجد في نصوص كلام الله تعالى آيات إلهية بمعانيها التي تصف حال جماعة العلمانيين في مواقفهم هذه قبل أن تقع، وتجيب عن دعاويهم من وراء الزمان، مع أنها بنفس الألفاظ عينها تصف موقف المشركين من النبيﷺ والوحي إذ يقول تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾[يونس:٢] ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾[الأنبياء:٥] ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ﴾[المؤمنون:٢٥] ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾[الصافات:٣٦] ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ

---

[1] انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة: سبينوزا ص ١٥٠، ١٥١.

[2] انظر: في فكرنا المعاصر: حسن حنفي ص ١٨٠.

[3] انظر: تاريخية الفكر: أركون ص ٣٨؛ نافذة على الإسلام: أركون ص ١٣٤.

[4] انظر: مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد ص ٥٦.

وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾[سورة ص: ٤] ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾[الطور: ٢٩] ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾[الحاقة: ٤٣] ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ﴾[الزخرف: ٣٠] ﴿وَقَالُوا يَاأَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ﴾[الزخرف: ٤٩] ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[الذاريات: ٥٢].

لقد قال المستشرق أرنست رينان: ''من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية (لفظ عربية)...، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية''. وأنا وإن كنت أستصوب رأيه بدرجة لا تبلغ المئة في المئة. لكني أود أن أسأل : فماذا يقال إذا في حق الفلسفة العربية العلمانية المعاصرة؟!. بل وأضيف أن الفلسفة العربية المعاصرة – على الأقل حتى الآن– هي الأخرى كذلك أو أضعف. وإن كنت لا أوافق أبدا تتمة كلامه العنصري الذي يقول فيه: ''وأعدني أول من يعترف بأنه لا يوجد ما نتعلمه أو نتعلمه تقريبا، من ابن رشد أو من العرب.... وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة''[1]. ولكن المؤلم أكثر من ذلك موقف من يدعي الدفاع عن العروبة، إذ أحال محمد عابد الجابري غياب الفلسفة من التاريخ العربي إلى اللغة العربية، التي تقوم على حد قوله على خاصتين اثنتين هما: لا تاريخيتها، وطبيعتها الحسية. مما يحول دون توفرها على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، ومن ثم فهي ليست لغة ثقافة وفكر[2].

غير أني – ناصحا لمساعدة أصحاب هذه المواقف على الخروج من أزمتهم – أرى أن مشكلة الفلسفة العربية تعود في الأساس إلى الصيغة التي صاغت بها علاقتها بالوحي. فإنها دأبت على أن تعامل مشكلاتها إما بالبدء من الصفر في كل مرة، أو من رقم وصل إليه اليونان أو الرومان أو فلسفة عربية سابقة انطلقت من مثل هذا المبدأ. وهذا السبب الذي كان ومازال وسيبقى وراء فشلها إلى أن تعيد النظر – بعيدا عن المراوغة والتقية– في الانطلاق: إما من صفر حقيقي يتوجه أولا إلى البحث عن إجابة قطعية مثبتة وإلا فلا، حول حقيقة الوحي ورسالته في حياة الأمة التي ينتمي إليها المتفلسفون العرب خاصة والأمم البشرية عامة، فإذا وجدت أنها

---

[1] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص ٢٥٨–٢٥٩؛ ابن رشد والرشدية: أرنست رينان ص١٣.

[2] آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.تيزيني ص ٢٥٩؛ تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري ص٨٠–٨٦.

إجابة قطعية مثبتة تبنت الرقم الذي يقدمه لها الوحي الإلهي، وسارت ونظرها إلى الأمام تبحث عن حل المشكلات التالية دون أي مخاوف أو تشويشات تربك مسيرتها، ولا خوف عليها بعدها من اكتشاف الأخطاء في مسيرتها الإنسية، فإنها ستجد دوما كلما عجزت رقما عظيما في رصيدها يمكنها أن تبدأ منه مرة أخرى تلو مرة أخرى من غير فاقة. وأما إن كانت الأخرى هي الإجابة، فما على هذه الفلسفة لكي لا تعيد انطلاقاتها الصفرية إلا أن تبدأ من صفر غير مراوغ يعلن أنه لا يعترف بقطعية ثبوت حقيقة هذا الوحي ولا يحتاج إلى رسالته.

أو أن تنطلق بدل ذلك من رقم يقدمه لها الوحي الإلهي فتتبناه جاهزا بأسلوب إيديولوجي بحكم انتماء دعاة هذه الفلسفة إلى هذه الأمة وراثة. فتصدق مع انتمائها صدقا إيديولوجيا، يمكنها بعده أن تتابع مسيرتها ونظرها إلى الأمام أيضا على النحو السابق. وقد حسمت جوابها عن سؤال الوحي حسما لا تقبل معه المراجعة. فتتفرغ لبحث المشكلات الأخرى على أساس هذا الحسم. ولكن هذا الأسلوب الأخير – وإن كان مقبولا شرعا وانتماءا- فهو طبعا لن يكون مقبولا فلسفيا بحيث يرتضيه العقلانيون **صادقو العقلانية!!**.

ذلك هو السبيل في رأيي لبناء فلسفة عربية تكون إسلامية حقيقية. أو فلسفة عربية حقيقية ولكنها غير إسلامية. فإنه كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[يونس:٣٦] فكيف إذا كان ظنا مطلقا، ونسبية مطلقة في جدلية ناكسة للعلاقة بين المطلق والنسبي؟!. وإنه ما من شك في أن المراوغة لا يمكن أن تكون منهجا أو سلوكا لفلسفة فكرية حقيقية، وإن أمكن أن تكون فكرة لسلوكٍ سياسي ميكيافيليٍّ.

إن على القراءاتيين أن يعوا وعيا تاما أن الله سبحانه ليس عربيا، ولم يعش في الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي قبل أكثر من أربعة عشر قرنا. وأن لا يخلطوا بين محمدﷺ وظروف حياته وبين الله تعالى، وإن كان هذا الذي يصيبهم طائف من الاستشراق فليتنبهوا إلى أن تاريخ الفكر الإسلامي ليس فيه قول باختلاط بين اللاهوت والناسوت في شخص محمدﷺ ولا اختلاف في ذلك. وأن هذا قضية ترجع إلى تاريخ اللاهوت المسيحي، لا إلى تاريخ الكلام الإسلامي. وقد يكون لها انعكاساتها على مفهوم الوحي في المسيحية، ولكن لعدمها أصلا لا يمكن صوغ انعكاسات لها على مفهوم الوحي في الإسلام.

إن مما يرد مقولاتهم بجلاء قوله تعالى: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤]. هذا إن أرادوا أن يسمعوا إلى هذا البيان من غير أن يؤنسنوه أو يترخنوه أو

يهرمنطقوه أو يفككوه. فإن قولهم بأن النص إلهي ولكن معناه على غير مراد الله، يسبق في العنت قول العيسوية وهي فرقة من اليهود ظهرت في زمن أبي جعفر المنصور كان تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلى العرب خاصة. فصدقت رسالة محمدﷺ فيما عدا قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ:٢٨]. وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧] كما يسبق تعنت القاديانية الذين يشهدون لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، لكن بعده نبي هو ميرزا غلام أحمد، فصدقوه في غير قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾.

وعلى هؤلاء المؤنسنين أن يتجنبوا التأثر بالفكر اليهودي في الظن بأن النسخ تبديل لآرائه تعالى. وأنه لم تكن أسباب النزول دافعة له إلى شيء من البداء في علومه أو التحديث لوجهات نظره، فهذا أيضا تأثر يهودي، والحق أن علمه سبحانه علم أزلي محيط بكل شيء، فهو يعلم ما كان وما يكون وما سيكون وما لم يكن أنه لو كان كيف يكون.

وهو متصف بكمال الإرادة والقدرة، ليس عاجزا عن البيان، حتى كلما يتكلم تتفلت المعاني التي يريدها من ألفاظه، أو تتفلت ألفاظه منه بما لا يطابق المعاني التي يريدها. وهذا تأثر كتابي يهودي ونصراني، بعد تحريف رسالة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام عبر تدوينهما من قبل من يعتقد أن الوحي يؤيده في أثناء تدوينه وإن كان ما يكتبه باطلا.

وهو سبحانه أنزل الوحي ليحكم بين الناس، ويضبط لهم ما يجتهدون فيه وما يستسلمون فيه. وليس ليستسلم لهم يحكمون فيه ما يشاؤون. فهو فهم تنزعه نزعة باطنية، كما أنه تأثر بعقائد وثنية متسللة في رفقة الفلسفة اليونانية والرومانية.

وهو سبحانه لم يكن ساهيا ولا مؤرخنا في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ:٢٨]. و: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧]. حتى يأتي من ينبهه إلى أن كلامه على معناه الذي أنزله عليه لا يصلح إن صلح لأكثر من فترة وجيزة وأحوال خاصة ومكان معين حصرا. فهي نزعة يهودية عيسوية وقاديانية أيضا كما أشرت سابقا.

إن الوحي وهبي لا كسبي، إلهي لا بشري (وإن شاؤوا فليقولوا: ثيولوجي لا أنتربولوجي). يكون فهم نصوصه الموحى بها بناء على نسبته إلى المرسِل هداية للمتلقي في كل زمان ومكان وكل حال.

ويلاحظ أن مقولة التاريخية ومقولة الهرمينوطيقا (القراءة المعاصرة) في التعامل مع الوحي [فصلا ووصلا] عن مصدره ومتلقيه، مقولة متناقضة داخليا. إذ تجعل الوحي يقول كل شيء وفي نفس الوقت لا يقول شيئا. وهذا ما يؤدي في حقيقة الأمر من حيث المآل إلى أن يكون النص تابعا لمزاج القارئ بدلا من أن يعبر عن مقصود قائله. وبذلك ينقلب مفهوم الحديث: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به)[1] حتى يعود ما جاء به النبيﷺ تبعا لما يهواه القارئ. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومن الألاعيب المفضوحة التي يجب أن يُستحيي منها، ما يقوم على تغيير المعنى الذي وضع له مصطلح الاجتهاد المطلق. من خلال الخلط بين الاجتهاد المطلق بمعنى الذي يقوم على تمكن كامل لصاحبه من أدوات الاجتهاد، وبين الاجتهاد المطلق بمعنى المتفلت نهائيا من مراعاة النص[2].

إن لكل من إثبات النسخ والتدرج في نزول الأحكام؛ وخصائص المكي والمدني؛ وأسباب النزول؛ وما نزل على ألسنة الناس حكم جليلة يعلمها علماء الشرع، وليس منها شيء مما يحاولون تقويل هذه المبادئ له.

وعلى هذا النحو قاعدة تبدل الأحكام الشرعية بتبدل الأحوال؛ وتعليل الأحكام؛ والمجمل والمفسر ومخالفة بعض مذاهب الصحابة كاجتهادات عمرﷺ لظواهر النصوص، ورعاية المصالح المرسلة. وكذلك المقاصد هي مقاصد الشريعة، لا مقاصد النسبيين القراءاتيين المتسفسطين اللا أدريين.

وإن الهدف الذي يرمون إليه من وراء دعاوى الاجتهاد الأنسني في فهم النص السماوي معلوم مفضوح، ولا يخفى على أدنى نظر مآل دعوة الأنسنة والنتيجة اللازمة لها ألا وهي مقولة **ما بعد الحداثة!!!**. أليس منطقيا أن تكون دعوات الحداثة طريقا لما بعد الحداثة، لا طريقا إلى فهم النص السماوي الذي قبل الحداثة. ولكن عيب العوار في دعوات الحداثة يتضح جليا بمقولة ما بعد الحداثة، التي هي ارتكاس إلى ماض أغرق ما يكون في القدم والسخف، إنه النكوص إلى مقولات العندية، واقتداء بإمام السفسطة بروتاغوراس الذي وقف مِن وراء الحداثيين

---

[1] كنز العمال ٢١٧/١[١٠٨٤] والإبانة لابن بطة ٣٨٧/١ ورجاله ثقات، قال الحافظ في فتح الباري ٢٨٩/١٣: صححه النووى فى الأربعين.

[2] انظر: الاجتهاد، النص الواقع المصلحة: محمد جمال باروت ص ١٣٦.

القراءاتيين ومَن بعدَ الحداثيين لينا‌ديهم سائقا لهم من قَبل ما يزيد على ألفين وخمس مئة سنة صائحا بهم: **(إن الإنسان مقياس كل شيء)**. !!!!.

ما نخلص إليه من دراسة أنسنة الوحي

انتهينا مما سبق إلى التحقيق في مسألة هي أساس هام للحوار المعاصر حول الدين والواقع. وحددنا كيفية التعامل مع النصوص الشرعية بهدف النهوض بالواقع العربي والإسلامي نحو التقدم، خدمة للمصالح الفردية والجماعية للأمة. وكان من أهم ما خلصنا إليه:

١. عدم مناسبة الاتجاه الهرمينوطيقي والتفكيكي للتطبيق على النص القرآني. وبالتالي عدم إمكانية تطبيق مقولة الأنسنة على الوحي في الإسلام.

٢. فساد المنهج العلمي الذي ترتكز عليه دعوة أنسنة الوحي إذ تنتهي إلى التنكر لقيمة العلم في ذاته، وتمتد بجذورها إلى الفلسفة السوفسطائية العندية.

٣. تحديد أقدم استعمال معروف لمفهوم الأنسنة. وهو ما جاء على لسان برتاغوراس أشهر العنديين، في قوله: (إن الإنسان مقياس كل شيء).

٤. اكتشاف أن المصدر الذي اقتبس منه الشيخ محمد عبده قوله في النبوة، هو كلام ابن السيد البطليوسي الأندلسي في هذا الموضوع.

٥. دفع العديد من الشبهات عن النص القرآني ومنها المقولة التي يتبناها المستشرق الإنكليزي المعاصر الدكتور ج. ر. هاوتنغ.

٦. الإشارة إلى مواضع الخلل الرئيسة في الركائز المدعاة من أجل شرعنة تطبيق منهج الأنسنة على نصوص الوحي الإسلامي.

٧. الكشف عن فوارق المواقف من الوحي لدى الأديان والفلسفات الأساسية في تاريخ الإسلام والغرب.

٨. التنبه إلى ضرورة إزالة الأغلفة الاصطلاحية الموهمة التي يستخدمها دعاة الحداثة وما بعدها

٩. تنبه الحس إلى لزوم تركيز الاهتمام العام على نشر الدعوة إلى الفكر والسلوك الديني الملتزم بين مختلف الطبقات الثقافية، في المجتمع العربي خاصة، والإسلامي عامة. لدعم مشروع الصحوة، استباقا لخطر انزلاق الأمة في أحضان الدعوات الهدامة المتسترة بالحداثة.

١٠. التنبه إلى إن الحديث عن نصية التاريخ في القرآن والواقع يمثل الطرح الصحيح، في مقابلة تاريخية النص القرآني.

وهنا نختم بأنه قد بات من الواجب أن تنتهي المعادلة إلى العودة إلى الثوابت الدينية، أو إلى نفي كل الثوابت. وذلك هو معنى ما بعد الحداثة فلسفيا: فبعد فشل أصحاب التنوير، وخاصة بعد نجاح حركات التحرير التي يعلم الجميع دورها في الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية، بات من الضروري أن تسقط مطلقات الإنسوية الغربية[1]. ولا يمتنع عود ما انهدم مادام الله تعالى هو القائل: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[الزمر: ٥٣]. ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

[1] النظر والعمل: د.المرزوقي ص٢٣٥-٢٣٦.

الخاتمة

أما وقد أصغينا إلى كلمة العلم والمنطق المجردين عن شوائب أي أسبقية أو غاية، أو تحيز نحو أي نصوص دينية، في حق أشهر وأهم النزعات والمذاهب الفكرية المنتشرة في الناس اليوم، فلنعلم الآن:

أن موقف الإسلام من تلك المذاهب والنزعات، هو ما يقرره العلم في كلمته التي أصغينا إليها، أثناء مناقشة هذه المذاهب والأفكار، ولو أن العلم أذعن لهذه المذاهب أو بعضها بالقبول، لكان حكم الإسلام فيها كذلك.

وإنك لتذكر أننا، لم نلجأ في مناقشة شيء من تلك المذاهب والأفكار إلى الاستشهاد بأي آية قرآنية أو حديث نبوي، أو أي نص ديني. وذلك لكي نعلم معتَمَد الإسلام نفسه فيما يقبل أو يرفض من أفكار. وإذا كان معتمَده (العلم الحقيقي) كما رأينا فخير لنا أن نناقش تلك الأفكار بميزان هذا العلم ذاته، دون أي مرجع آخر.

* * *

ولكن ترى لماذا ضل أصحاب تلك المذاهب والأفكار، ثم ثبتوا على ضلالتهم دون أن توقظهم صيحة هذه الحقائق والبينات العلمية التي أصغينا إليها؟ أليس المفروض أنهم من الثقافة والبصيرة العلمية بحيث يمكنهم أن يتنبهوا إلى تفنيد كل من موازين العلم والمنطق لتلك المذاهب الوهمية الباطلة؟

والجواب أن مردّ هذه الضلالة التي وقعوا فيها، ثم لم يستطيعوا خلاصاً منها، إلى سببين اثنين:

السبب الأول: أنهم اندفعوا إلى التمسك بمذاهبهم التي أعجبتهم والدعوة إليها، بسائق من عوامل الرغبة النفسية، أكثر من أن يقبلوا إليها بدافع من البصيرة العلمية فلا جرم أن العامل الذرائعي له سلطانه الأكبر على اتجاهاتهم الفكرية.

وعندما تتحول البحوث العلمية والمبادئ الفكرية والفلسفية إلى ذرائع لأغراض ومصالح شخصية أو شهوانية أو سياسية، فإن ضوابط المنطق والعلم تنفصل عنها وتتحول تلك البحوث، إلى ما يشبه سمادير تتخيلها العين كما تشاء وتراها على النحو الذي تحبّ.

السبب الثاني: أن كلاً من أصحاب هذه المذاهب، انصرف من دراسة الكون المحيط به، إلى جانب معين أهمه شأنه، ثم لم يلتفت إلى الجوانب الأخرى بأي دراسة أو نظرة ذات بال. فكان من جراء ذلك أن وصل إلى نتائج باطلة، وصور مزيفة أشبه ما تكون بألوان الطيف المنبعثة من تكسّر الأجزاء وانفصالها عن الكل المتقومة به.

ذلك لأن المعرفة لا تتم على وجهها الصحيح، ومن ثم فهي لا تنتج أهم ثمارها إلا إذا نهضت على شرط أساسي هام، يتلخص في معرفة أن هذا الوجود الكوني وحدة مترابطة الأجزاء والمرافق، من ثم لا تستقيم معرفة أي جزء منه إلا إذا تمت تلك المعرفة ضمن قاعدة واسعة من البصيرة العلمية المحيطة بالهيكل الكلي لهذا الكون.

أرأيت إلى الكتاب المؤلف من فصول عدة، تعالج موضوعاً علمياً واحداً، أيمكن أن تأتي دراسة فصل واحد منه مستقلاً ومفصولاً عما قبله وما بعده، بأي فائدة علمية سليمة، وهل يمكن أن يحصل الدارس له بهذا الشكل، إلا على صور مشوهة ومعان ممزقة واضطراب في الفكر؟!.. فكذلك هذا الكون، إنه أشبه ما يكون بذلك الكتاب المؤلف من فصوله المتعددة، ومحال أن يعود العاكف على دراسة فصل واحد منه دون التأمل في فصوله الأخرى ورابطة ما بينها، إلا بالصور المهزوزة والأفكار المضطربة.

فأصحاب هذه المذاهب الجانحة، لم يسائلوا أنفسهم ذات يوم، باهتمام وجدّ عن قصة هذا الكون من حيث هو، ولم يتأملوا ساعة واحدة في هيكله الكلي، على أي ساق ينهض، ومن أي أرضية يتغذى، ومن أي الشرايين والعروق الجامعة تتكون وحدته، وإنما اتجهوا بادئ ذي بدء يحدقون النظر والفكر في زوايا جزئية منه، وكأنها أشياء مفصولة عن الكل الذي هو أجزاء متصلة به. فكان طبيعياً في حكم المنهج العقلي أن يخبُّوا في ظلام

دامس وأن يتيهوا بين صور وأفكار محيرة، ثم أن يعودوا وقد اقتنعوا بما لا سبيل لهم إلى ما هو أفضل منه.

ومن هنا كانت نظراتهم سطحية مهما امتازت به من عمق! إذ إن الذي يضع المكبرات على جزء يسير من خارطة ثم يحملق فيه قبل أن يدرس مجملها ويتبين جهاتها وخطوط الطول والعرض فيها، سطحي النظرة غبيّ الفكرة، مهما تعمق في أشكال وألوان تلك البقعة التي حصر نظره فيها، ومن هنا يصدق عليهم قول الله عز وجل: {يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} [الروم: ٧/٣٠]، ومن هنا أيضاً لم تشملهم كلمة العلماء في قوله عز وجل: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: ٢٨/٣٥].

فمن جراء هذين السببين، شرد أصحاب تلك المذاهب والأفكار في تلك المتاهات الجانحة عن بدهيات المنطق والعلم، دون أن يتبينوا أنهم شاردون وتائهون.

ولو أنا انطلقنا من منطلقاتهم، فلم نضع الخارطة الكونية بادئ ذي بدء تحت أبصارنا، ولو لم نتأملها في جملتها وكينونتها الواحدة المتألقة، لوقعنا في متاهاتهم، ولاضطربنا كاضطرابهم.

ولكنا، وقد عثرنا على هذه الخارطة التي لا يمكن العثور عليها إلا في كتاب الله عز وجل، ودرسنا من خلالها قصة الكون في مبدئه ونهايته، والعلاقة الكلية القائمة بين الإنسان والكون والحياة، أتيح لنا أن نتبين مواطئ أقدامنا في دراساتنا التفصيلية بعد ذلك وأن نتبين الهيكل الكلي في سائر دراساتنا الجزئية لجوانب الكون والحياة، كما أتيح لنا أن نتعرف على ذواتنا وهوياتنا ومسؤولياتنا التي حُمّلنا أعباء النهوض بها، والعاقبة التي نحن مقبلون إليها. فتخلصنا بذلك من سجن لغز لا يزال يتيه في دوامته أصحاب تلك الدراسات الجزئية المتقطعة.

ثم إنا، وقد ربانا كتاب الله عز وجل على التزام منهج العلم المجرد في البحث عن الحقيقة وعودنا على التخلص من شوائب الأغراض والأهواء، بصدد تحكيم منهجه، أصبحنا نملك من هذا المنهج موازين تكسبنا صفاء الرؤية، وتخلصنا من شوائب اللبس، وتجنبنا الوقوع في المتاهات، والسير وراء الأغراض المقنعة بقناع العلم والمعرفة.

وعندما يتحرر أصحاب تلك النزعات الفكرية من سلطان ذينك السببين، يتحررون من أوهامهم، ويمزقون أخيلتهم وضلالاتهم الفكرية التي خدعوا بها، ثم يخرون سجداً لمن بيده سلطان هذا الكون، وإليه مصير الإنسان، وهم يهتفون قائلين:

لبيك اللهم لبيك.. لبيك اللهم بعد طول شرود وضلال..

فاللهم أبق علينا نعمة التحرر من شوائب الذرائع والأغراض، وزدنا قدرة على التمسك بموازين المنطق والمعرفة الحرّة المجردة، كي نزداد تمتعاً بطمأنينة المعرفة في الوقت الذي يشكو كثير من أقطابها من أنها لم تورثهم إلا مزيداً من الحيرة والقلق والاضطراب.

والحمد لله ربِّ العالمين.

* * *

أهم المصادر والمراجع

- الدفاتر الفلسفية للينين.
- كارل ماركس ترجمة العيتاني.
- موجز المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وياخوت.
- فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية لإنجلز.
- القضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف.
- المواقف للإيجي مع شرحه.
- أنتي دوهرنغ لإنجلز.
- المادية والمذهب التجريبي النقدي للينين.
- رأس المال لكارل ماركس.
- المادية التاريخية ترجمة أحمد داوود.
- قصة الملكية في العالم للدكتور علي عبد الواحد وافي.
- الاقتصاد السياسي للدكتور علي عبد الواحد وافي.
- تاريخ الحزب الشيوعي، من المؤلفات الشيوعية المترجمة.
- الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي.
- العقل والوجود ليوسف كرم.
- سيرين كيركجورد أبو الوجودية للدكتورة فوزية ميخائيل.
- الوجودية مذهب إنساني لسارتر.
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لعبد الرحمن بدوي.
- دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي.
- هذه هي الوجودية لبول فولكييه ترجمة محمد عيتاني.
- أصل الأنواع لداروين.
- الفوز الأصغر لابن مسكويه.
- التطور والإنسان للدكتور حسن زينو.
- علم الحياة الحيوانية للدكتور عبد الحليم سويدان.
- قصة التطور للدكتور أنور عبد العليم.
- تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.

- الاجتهاد، النص الواقع المصلحة: د.أحمد الريسوني، محمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد ط/١، ٢٠٠٠م.
- الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: خالد مدحت أبو الفضل. ترجمة: محمد سفر عيد، تقديم أنور إيمان، الأوائل، دمشق: ط/ ١، ٢٠٠٤.
- الأسطورة والتراث: سيد محمود القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط/٣، ١٩٩٩م.
- الإسلام في مواجهة الإيديولجيات المعاصرة للدكتور عبدالعظيم المطعني، مكتبة وهبة، مطبعة دار السعادة، القاهرة، ط/١، ١٩٨٧.
- الإسلام والغرب: روم لاندو، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/١، ١٩٦٢.
- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر: مونتجمري وات، ترجمة: عبدالرحمن عبدالله الشيخ، مكتبة الأسرة ٢٠٠١ م.
- آفاق فلسفة عربية معاصرة: د.أبو يعرب المرزوقي، د.طيب تيزيني، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ط/١، ٢٠٠١م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، ط/٣.
- تاريخ الفلسفة الحديثة: وليم كلي رايت، ترجمة: محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١م.
- التفسير الماركسي للإسلام: د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/٢، ٢٠٠٢م.
- تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط/٢، ١٩٨٥م.
- التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها: أ. د إسرائيل فنكلشتاين، نيل أشر سيلبرمان
- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة: أبو محمد عبدالله بن محمد السيد البطليوسي الأندلسي دار الفكر، دمشق؛ الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- الخطاب والتأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط/٤، ١٩٩٦م.
- رسالة التوحيد: الشيخ محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٩٨٦م.
- رسالة في اللاهوت والسياسة: باروخ سبينوزا، ترجمة وتقديم د.حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- سفر التاريخ اليهودي (اليهود – تاريخهم – عقائدهم – فرقهم- نشاطاتهم – سلوكياتهم – الحركة الصهيونية والقضية الفلسطينية): رجا عبدالحميد عرابي، ط/٢، ٢٠٠٦، الأوائل، دمشق.
- عصر الإلحاد: محمد تقي الأميني الندوي، ترجمة: مقتدي حسن ياسين، دار غريب، القاهرة.
- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: أميل باترو، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية، ١٩٧٣م.
- العلمانية تحت المجهر: د.عبدالوهاب المسيري – د.عزيز العظمة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ط/١، ٢٠٠٠م.

- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: محمد البهي، ط/٦، دار الفكر، بيروت.
- في فكرنا المعاصر: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط ٢ / ١٩٨٣.
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة: توفيق الطويل، ط/٢، دار مصر.
- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، دار سينا، القاهرة، ط/١.
- محمد الرسالة والرسول: نظمي لوقا، طبعة وزارة التربية والتعليم بمصر، ط/٢، ١٩٥٩م.
- مشكلة الفلسفة: زكريا إبراهيم، طبع مكتبة مصر، بمصر.
- مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
- مواقف من تاريخ الكنيسة: رولاند بينتون، ترجمة: القس عبدالنور ميخائيل، دار الثقافة، القاهرة ط/٢.
- موسوعة المستشرقين لعبدالرحمن بدوي ص ٤٠٩. دار العلم للملايين، بيروت. ط/٣، ١٩٩٣.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: د.عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط/١، ١٩٩٩م.
- نافذة على الإسلام: محمد أركون، ترجمة: صياح الجحيم، دار عطية للنشر، بيروت ط/١، ١٩٩٦م.
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، دار الينابيع – دمشق، ط/٢.
- النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن: د.أبو يعرب المرزوقي – د.حسن حنفي، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط/١، ٢٠٠٣م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: د.راجح عبدالحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط/١، ١٩٩٢م.
- الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط/١، ١٩٩٩م.
- The Idea of Idolatry and the Rise Emergence of Islam: [From Polemic to History]: GR Hawting, 1999 Cambridge University Press
- http://en.wikipedia.org/wiki/G.R._Hawting

القسم العملي

من كتاب :

شرح العقائد النسفية

للإمام سعد الدين التفتازاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله المتوحِّد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص، وسماته. والصلاة على نبيه محمد، المؤيد بساطع حججه، وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق، وحماته.

وبعد فإنَّ مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساسَ قواعد عقائد الإسلام هو: هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام.

ولأن المختصر المسمى بـ «العقائد»، للامام الهمام، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفى» أعلا الله درجته فى دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد فى ضمن فصول. هى للدين قواعد وأصول. وأثناء نصوص، هى لليقين جواهر وفصوص. مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

حاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام فى تنقيح، وتنبيه على المرام فى توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق للدلائل اثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد. طاويا كشح المقال، عن الاطالة والاملال، ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد: الاطناب والاخلال. والله الهادى الى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبى ونعم الوكيل.

اعلم أن الأحكام الشرعية، منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية. ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية.

العلم المتعلق بالأولى، يسمى علم الشرائع والأحكام، لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام الا إليها. وبالثانية علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبي عليه السلام، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة الى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا.

الى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغى على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل الى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع الى العلماء فى المهمات. فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وايراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية: بالفقه. ومعرفة أحوال الأدلة اجمالا، فى افادتها الأحكام: بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها: بالكلام. لأن عنوان مباحثه: كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعا وجدالا، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق، لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث قدرة على الكلام، فى تحقيق الشرعيات، والزام الخصوم. كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزا.

ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم. كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها

بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه، فسمى بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء.

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية. خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد. وذلك أن رئيسهم «واصل بن عطاء» اعتزل مجلس «الحسن البصرى» رحمه الله ليقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين. فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة. وهم سموا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد» لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله، ونفى الصفات القديمة عنه.

ثم انهم توغلوا فى علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، الى أن قال الشيخ «أبو الحسن الأشعرى» لأستاذه «أبى على الجبائى»: ما تقول فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا، والآخر عاصيا، والثالث صغيرا؟ فقال: الأول يثاب بالجنة. والثانى يعاقب بالنار. والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعرى: فان قال الثالث: يا رب لم أمتنى صغيرا، وما أبقيتنى الى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب تعالى؟

فقال: يقول الرب انى كنت أعلم أنك إن كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا.

قال الأشعرى: فان قال الثانى: يا رب لم لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائى. وترك الأشعرى مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة، واثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة. فسموا أهل السنة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها. وهلم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات، وخاضوا فى

الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخرين.

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته: العقائد الاسلامية.

وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه: الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع عنه، فانما هو للمتعصب فى الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد افساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين.

والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات.

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله. ثم منها الى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال:

(قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، والحكم يقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله فى الأقوال خاصة، ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع، وفى الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه.

القول فى حقائق الاشياء

(حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للانسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب، مما يمكن تصور الانسان بدونه، فانه من العوارض.

وقد يقال: ان ما به الشيء هو هو، باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية. ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

والشيء عندنا: الموجود. والثبوت والتحقق والوجود والكون: ألفاظ مترادفة، معناها بديهى التصور.

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة. قلنا: المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الانسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة فى نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان. وليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قوله:

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات، دون البعض، كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما، كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا. واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق، كان ذلك لغوا.

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق).

وقيل: المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق.

والجواب: ان المراد الجنس، ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها. ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث وهم العندية.

ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته. ويزعم انه شاك. وشاك فى أنه شاك وهلم جرا. وهم اللاأدرية.

لنا تحقيقا: أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان.

وإلزاما: أنه ان لم يتحقق نفى الأشياء، فقد ثبتت، وان تحقق، فالنفى حقيقة من الحقائق، لكونه نوعا من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الاطلاق.

ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية. قالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرا، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوى يجد الحلو مرا. ومنها بديهيات. وقد يقع فيها اختلافات. وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة. والنظريات فرع الضروريات. ففسادها فسادها. ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس فى البعض، لأسباب جزئية، لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط. والاختلاف فى البديهى لعدم الألف أو لخفاء فى التصور، لا ينافى البداهة. وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار، لا تنافى حقيقة بعض النظريات. والحق: أنه لا طريق الى المناظرة معهم، خصوصا اللاأدرية. لأنهم لا يعترفون بمعلوم، ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا.

و «سوفسطا» اسم للحكمة المموهة. والعلم المزخرف، لأن «سوفا» معناه العلم والحكمة و«اسطا» معناه المزخرف، والغلط. ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من «فيلاسوفا» أى محب الحكمة.

أسباب العلم

(وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به، أى يتضح ويظهر، ما يذكر.

ويمكن أن يعبر عنه: موجودا كان أو معدوما، فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض، فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى، والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها. على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات. هذا. ولكن ينبغى أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الّذي لا يشمل الظن، لأن العلم عندهم مقابل للظن.

(للخلق) أى للمخلوق من الملك والانس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الأسباب.

(ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقراء. ووجه الضبط: أن السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق، والا فان كان آلة غير المدرك، فالحواس والا فالعقل.

فان قيل: السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة، والخبر الصادق، والعقل، والسبب الظاهرى، كالنار للاحراق هو العقل لا غير، وانما الحواس والاخبار، آلات وطرق للعقل فى الادراك. والسبب المفضى فى الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة، ليشمل المدرك كالعقل، والإله كالحس، والطريق كالخبر، لا ينحصر فى الثلاثة، بل هاهنا أشياء أخر، مثل الوجدان والحدس والتجربة. ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات.

قلنا: هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والأعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب الاستعمال للحواس الظاهرة، التى لا يتمسك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم، جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق، جعلوه سببا آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك. ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع الكل الى العقل: جعلوه سببا ثالثا، يفضى الى العلم، بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات.

فجعلوا السبب فى العلم بأن لنا جوعا وعطشا، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن «السقمونيا» مسهل، وأن العالم حادث: هو العقل. وان كان فى البعض باستعانة من الحس.

(فالحواس) جمع حاسة، بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى: أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على

الأصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك.

(والبصر) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ، ثم تفترقان، فيتباديان الى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والاشكال والمقادير والحركات، والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس، عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى، يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم، ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أى الحواس الخمس (يوقف) أى يطلع (على ما وضعت هى) أى تلك الحاسة (له) يعنى: أن الله سبحانه وتعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للمطعوم والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى. وأما أنه هل يجوز ذلك أو يمتنع ذلك؟

ففيه خلاف. والحق الجواز: كما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثير للحواس، غلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلا.

فان قيل: أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا؟ قلنا: لا. بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان.

(والخبر الصادق) أى المطابق للواقع. فان الخبر كلام، يكون لنسبته خارج، تطابقه تلك النسبة، فيكون صادقا، أو لا تطابقه فيكون كاذبا. فالصدق والكذب على هذا، من أوصاف الخبر، وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به، أولا على ما هو به.

أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه. فيكونان من صفات المخبر، فمن هاهنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفى بعضها خبر الصادق بالإضافة.

(على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر) سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم، لا يتصور تواطؤهم) أى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه: وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى، كالعلم بالملوك الخالية فى الأزمنة الماضية. والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك، وعلى الأزمنة. والأول أقرب. وان كان أبعد فههنا أمران: أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم. وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود «مكة» و«بغداد» وأنه ليس الا بالاخبار.

والثانى: ان العلم الحاصل به ضرورى. وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب، وترتيب المقدمات.

وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع.

فان قيل: خبر كل واحد لا يفيد الا الظن. وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين.

وأيضا: جواز كذب كل واحد، يوجب جواز كذب المجموع، لأنه نفس الآحاد.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات.

فان قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين، أقوى من العلم بوجود «اسكندر» والمتواتر قد أنكر افادته العلم، جماعة من العقلاء. كالسمنية والبراهمة.

قلنا ممنوع، بل قد تتفاوت أنواع الضرورى، بواسطة التفاوت فى الألف والعادة، والممارسة، والاخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام. وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا، كالسوفسطائية فى جميع الضروريات.

(والنوع الثانى: خبر الرسول المؤيد) أى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول: انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الأحكام. وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فانه أعم.

والمعجزة: أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أى الحاصل بالاستدلال، أى النظر فى الدليل. وهو الّذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى.

وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر. فعلى الأول الدليل على وجود الصانع: هو العالم. وعلى الثانى: قولنا العالم حادث، وكل حادث فله صانع. وأما قولهم: الدليل هو الّذي يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر، فبالثانى أوفق.

أما كونه موجبا للعلم، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده، تصديقا فى دعوى الرسالة، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام. واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا. وأما أنه استدلالى، فلتوقفه على الاستدلال، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات. وكل خبر هذا شأنه، فهو صادق.

ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول (يضاهى) أى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت. والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا.

فان قيل: هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الأول. قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك، ان أمكن. وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول.

فان قيل: فان كان متواترا أو مسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا. كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات. لا استدلاليا. قلنا: العلم الضرورى فى المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الّذي تواتر الاخبار به.

وفى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الألفاظ، وكونها كلام رسول الله عليه الصلاة والسلام.

والاستدلالى: هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله.

مثلا: قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على المدعى، واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى. ثم علم منه: أنه يجب أن يكون البينة على المدعى. وهو استدلالى.

فان قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم، لا ينحصر فى النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب. كالخبر بقدوم «زيد» عند تسارع قومه الى داره. قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق، بمجرد كونه خبرا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل. فخبر الله تعالى أو خبر الملك، انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق، اذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول. وخبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر. وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل فى النظر فى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة. قلنا: وكذلك خبر الرسول، لهذا جعل استدلاليا.

(وأما العقل) وهو قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والادراكات.

وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدات (فهو سبب العلم أيضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية، فى جميع النظريات، وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.

والجواب: ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل، مفيد للعلم. على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه اثبات ما نفيتم، فيتناقض.

فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

فان قيل: كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف. كما فى قولنا: الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر، وأنه دور. قلنا: الضرورى قد يقع فيه خلاف، اما لعناد أو لقصور فى ادراك. فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار. والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة. وليس ذلك لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه. فيكون كل نظر صحيح، مقرون بشرائطه، مفيدا للعلم. وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

(وما ثبت منه) أى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) أى بأول التوجه من غير احتياج الى تفكير (فهو ضرورى، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم، لا يتوقف على شيء. ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان، كاليد مثلا، قد يكون أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء.

(وما ثبت به بالاستدلال) أى بالنظر فى الدليل. سواء كان استدلالا من العلة على المعلول. كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة. كما اذا رأى دخانا، فعلم أن هناك نارا. وقد يخص الأول باسم التعليل والثانى بالاستدلال (فهو اكتسابى) أى حاصل بالكسب. وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات، والاصغاء وتقليب الحدقة. ونحو ذلك فى الحسيات. والاكتسابى أعم من الاستدلالى، لأنه الّذي يحصل بالنظر فى الدليل، فكل استدلالى اكتسابى، ولا عكس. كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار.

وأما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى. ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق. وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل. فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا، أى حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار. وبعضهم ضروريا أى حاصلا بدون الاستدلال. فظهر أنه لا تناقض فى كلام صاحب «البداية» حيث قال: ان العلم الحادث نوعان ضرورى: وهو ما يحدثه الله فى

نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله. واكتسابى: وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه. وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل.

ثم قال: والحاصل من نظر العقل: نوعان:

ضرورى يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه.

واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

(والالهام) المفسر بإلقاء معنى فى القلب، بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب فى الثلاثة المذكورة.

وكان الأولى أن يقول: أسباب العلم بالشيء، الا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات. الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للالزام على الغير، والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم. وقد ورد القول به فى الخبر (نحو قوله عليه الصلاة والسلام «ألهمنى ربى») وحكى عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظن، والاعتقاد الجازم، الّذي لا يقبل الزوال. فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها. والا فلا وجه لحصر الأسباب فى الثلاثة

العالم بجميع اجزائه محدث

(والعالم) أى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع. يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان، الى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى، لأنها: ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والأرض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود. بمعنى أنه كان معدوما، فوجد، خلافا للفلاسفة. حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط

عن صورة ما. نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج الى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

دليل حدوث العالم وتقسيمه الى اعيان واعراض

ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لأنه ان قام بذاته فعين. والا فعرض. وكل منهما حادث لما سنبين. ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل، لا يليق بهذا المختصر. كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم.

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر، الّذي هو موضوعه. أى محله الّذي يقومه. ومعنى وجود العرض فى الموضوع: هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع. ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر، ووجوده فى الحيز أمر آخر. ولهذا ينتقل عنه. وعند الفلاسفة. معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه. ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتا والثانى منعوتا، سواء أكان متحيزا كما فى سواد الجسم، أو لا وكما فى صفات المجردات.

(وهو) أى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزءين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة. أعنى الطول والعرض والعمق.

وعند البعض من ثمانية أجزاء، ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة. وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح، حتى يدفع بأن لكل أحد، أن يصطلح على ما يشاء، بل هو نزاع فى ان المعنى الّذي وضع لفظ الجسم بإزائه. هل يكفى فيه التركيب من جزءين أم لا؟

احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد: انه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كاف فى الجسمية، لما صار بمجرد زيادة الجزء، أزيد فى الجسمية.

وفيه نظر. لأن أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة، وعظم المقدار.

يقال: جسم الشيء أى عظم فهو جسيم. وجسام بالضم والكلام فى الجسم الّذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الّذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الّذي لا يتجزأ) ولم يقل: وهو الجوهر: احترازا عن ورود المنع.

فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر، بمعنى الجزء الّذي لا يتجزأ، بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعنى الجوهر الّذي لا يتجزأ. وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة.

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى، لم تماسه الا بجزء غير منقسم. اذ لو ماسته بجزءين، لكان فيهما خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقى وأشهرها عند المشايخ: وجهان: الأول: انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية، لم تكن الخردلة أصغر من الجبل. لأن كلا منهما غير متناهى الأجزاء، والعظم والصغر انما هو بكثرة الأجزاء وقلتها.

وذلك انما يتصور فى المتناهى. الثانى: ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، والا لما قبل الافتراق. فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الّذي لا يتجزأ. لأن الجزء الّذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه، لزم قدرة الله تعالى عليه، دفعا للعجز، وان لم يمكن، ثبت المدعى والكل ضعيف، أما الأول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة. وهو لا يستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولها فى المحل، ليس حلول السريان، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل. وأما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها غير متناهية، بل يقولون: انه قابل لانقسامات غير متناهية. وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به. والافتراق ممكن لا الى نهاية. فلا يستلزم الجزء. وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف. ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسألة الى التوقف.

فان قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم فى اثبات الجوهر الفرد، نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل اثبات الهيولى والصورة، المؤدى الى قدم العالم، ونفى حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة، المبنى عليها دوام حركة السموات، وامتناع الخرق والالتئام عليها.

(والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره، بأن يكون تابعا له فى التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق.

لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم. فان ذلك انما هو فى بعض الأغراض (كالأغراض النسبية، كالأبوة والبنوة، فان تعقل أحدهما لا يتمكن دون الآخر) (ويحدث فى الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف، احترازا عن صفات الله تعالى.

(كالألوان) وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا. والبواقى بالتركيب (والأكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة: وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة. ويحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) هى وأنواعها كثيرة. وليست لها أسماء مخصوصة. والا ظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض الا للأجسام.

واذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض. والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث.

أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض. وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم، كما فى أضداد ذلك. فان القدم ينافى العدم، لأن القديم ان كان واجبا لذاته، فظاهر، والا لزم استناده إليه بطريق الايجاب، اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار، يكون حادثا بالضرورة. والمستند الى الموجب القديم قديم. ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث. وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أما المقدمة الاولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون. وهما حادثان، وأما عدم الخلو فيهما فلأن الجسم أو الجوهر، لا يخلو عن الكون فى حيز. فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وان لم يكن مسبوقا يكون آخر فى ذلك الحيز، بل فى حيز آخر، فمتحرك. وهذا معنى قولهم: الحركة كونا فى آنين فى مكانين، والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد.

فان قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا، كما فى آن الحدوث، فلا يكون متحركا، كما لا يكون ساكنا. قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى. على أن الكلام فى الأجسام، التى تعددت فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والازمان. واما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهى غير باقية، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال، يقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها. ولأن كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار. وكل سكون فهو جائز الزوال، لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة. وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الأزل، لزم ثبوت الحادث فى الأزل. وهو محال.

وهاهنا أبحاث:

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان فى الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزا أصلا، كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة.

والجواب: ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل عن الممكنات وهو الأعيان المتحيزة والأعراض. لأن أدلة وجود المجردات غير تامة، على ما بين فى المطولات.

الثانى: ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض. اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه، ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتدادات والأضواء.

والجواب: ان هذا غير مخل بالغرض. لأن حدوث الاعيان يستدعى حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم الا بها.

الثالث: ان الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها، وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة، غير متناهية فى جانب الماضى. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية. وهذا هو مذهب الفلاسفة. وهم يسلّمون أنه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم، وانما الكلام فى الحركة المطلقة.

والجواب: انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى، فلا يتصور قدم المطلق، مع حدوث كل جزء من الجزئيات.

الرابع: انه لو كان كل جسم فى حيز، لزم عدم تناهى الأجسام، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى.

والجواب: ان الحيز عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الّذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده لما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثا.

والحمد لله رب العالمين