

موسوعة العلامة الكبير

الشيخ محمد حسن آل ياسين

المؤلفات

في حجاب الإسلام

المناذرة بين الأثرية والحديث
الإنسان بين الخلق والخلق
الشباب والبيت
مواهب على كتابه نقد الفكر الحديث

المجلد التاسع

دار الموضح العربي

بيروت

الشيخ محمد حسن آل ياسين
موسوعة العلامة الكبير



موسوعة العلامة الكثرية
الشيخ محمد حسن الزيات
المؤلفات

مَوْسُوْعَةُ الْعَلَامَةِ الْكَبِيْرَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَسَنُ الْكَوَالِي

المؤلفات

فِي مَحَابِبِ الْإِسْلَامِ

المادة بين الأملية والحدوث
الإنسان بين الخلق والتطور
الشباب والديت
هوامش على كتاب نقد الفكر الديني

المجلد التاسع

دار المورخ العربي
بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة للناسخ
الطبعة الأولى
٢٠١٢م / ١٤٣٣هـ



دار المؤرخ العربي

بيروت - مقر العبد - مقابل بنك بيروت والبلاذ العربية - بناية محلة

تلفاكس: (٥٤١٤٣١) - هاتف: (٥٤٤٨٠٥) - صوب: ٢٤ / ١٢٤

البريد الإلكتروني: al_mouarekh@hotmail.com

www.al-mouarekh.com

دليل موسوعة (مؤلفات) العلامة الكبير

الشيخ محمد حسن آل ياسين رحمته الله

المجلد صفر (٠): سيرته الدراسية والعلمية

المجلد الأول: أصول الدين

- الله بين الفطرة والدليل
- العدل الإلهي بين الجبر والاختيار
- النبوة
- الإمامة
- المعاد

المجلد الثاني: في رحاب الرسول (ص)

المجلدات الثالث والرابع والخامس: (سيرة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام)

المجلدان السادس والسابع: من المؤمنين رجالاً (سيرة ٢٩ صحابياً).

المجلد الثامن: مفاهيم إسلامية

- في رحاب القرآن
- عباد الرحمن
- نهج البلاغة.. لمن؟
- المهدي المنتظر (عج) بين التصور والتصديق

المجلد التاسع: في رحاب الإسلام

- المادة بين الأزلية والحدوث
- الإنسان بين الخلق والتطور
- هوامش على كتاب نقد الفكر الديني

المجلد العاشر: الأعمال الفقهية

- على هامش كتاب العروة الوثقى
- مذكرات في الفقه الإستدلالي (١ و ٢)
- مناسك العمرة المفردة
- بين يدي «المختصر النافع»

المجلد الحادي عشر: أعلام من التراث

- الصاحب بن عباد حياته وأدبه
- محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)
- منهج الطوسي في تفسير القرآن
- السيد علي بن طاووس (حياته، مؤلفاته، خزانة كتبه)

المجلد الثاني عشر: دراسات وصنعات

● شعر تراثي:

- ديوان أبي طالب بن عبد المطلب في صنعتين
- من المستدرك على ديوان الخبزارزي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ
- ديوان متمم بن نويرة
- ديوان مالك بن نويرة

● الأعمال اللغوية:

- صيغة (فَعَل) في العربية
- (فَيْعِلُ) أم (فَعِيلُ)
- ملاحظات في المعجمات المحققة المطبوعة
- المعجم الذي نظم إلى
- جوهرة الجماهرة للصاحب إسماعيل بن عباد ٣٢٦ - ٣٨٥ هـ
- مسائل لغوية في مذكرات جمعية
- (إيريق) لفظ عربي فصيح
- السلسيل لفظ عربي فصيح

المجلد الثالث عشر: دراسات تاريخية

- تاريخ المشهد الكاظمي
- المعنى والأحاجي والألغاز
- تاريخ الحكم البويهي في العراق
- الأرقام العربية : فوائدها، نشأتها، تطورها
- تاريخ الصحافة الكاظمية
- لمحات من تاريخ الكاظمية
- لمحات من تاريخ الطبري

المجلدان الرابع عشر والخامس عشر: تاريخ الشعر الكاظمي ٣/١

المجلدان السادس عشر والسابع عشر: معجم النبات ٢/١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد خلقه وخاتم
أنبيائه محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد:

هذه مجموعة بحوثٍ لم تُكْتَبْ مرة واحدة كما يفعل المؤلفون فيما
يعنُّ لهم أو يُعْنَوْنَ به من موضوعات ودراسات، وإنما توزَّعتْها - خلال
عقد من السنين - أوقات متفرقة، وبعث على تحريرها أثناء تلك المدة
دوافع متعددة، إذ كان منها ما قُصد به وجه العلم والبحث عن الحقيقة
حين كُتِبَ، ومنها ما أُريد به البيان والإيضاح رداً على بعض مَنْ تناول
الفكر الديني بالحديث أو تناول عليه. وكان هذا الاختلاف والتعدد في
الأوقات والبواعث هو السبب فيما قد يشير انتباه القارئ الكريم من
تكرار عرض بعض المسائل والأفكار في أكثر من واحد منها، ممَّا كنتُ
أحسُّ حين الكتابة من حاجة البحث الماسة إليه وضرورة الخوض فيه
لارتباطه الوثيق بصميم موضوعه.

وقد أوتي معظم هذه البحوث - فيما يبدو - قسطاً لا يُستهان به من
القبول والإقبال، فرُزِقَ حظ الطبع والانتشار في أكثر من عاصمة عربية،
ثم رُزِقَ حظ إعادة الطبع في بعض هذه العواصم أكثر من مرة، ولله
الشكر والمِنَّة من قبل ومن بعد.

ولمَّا كانت هذه الدراسات بمجموعها تتجه نحو موضوع واحد هو

مناقشة الماديين في مجمل ما ذهبوا إليه وحاولوا البرهنة عليه من قضايا الخلق والوجود، أو في العقيدة الإلهية وما يتعلق بها ويمتد إليها بتعبير أوضح، رأيت من الراجح إخراجها في كتاب واحد، يجمع شملها المتفرق وأشتاتها الموزعة، ويتيح لطلابها سهولة ذلك ويُسره. كما رأيت أن يكون عنوانها الشامل الجامع مقتبساً من لُبِّ ما عُنيت به موضوعاتها ومطاراتها، ودارت عليه محتويات أبوابها وفصولها. وهكذا كان هذا الكتاب.

والله تعالى هو المحمود على ما أفضل به من نعم وآلاء، والمسؤول في أن يجعل في هذا المجموع ما ينفع قارئه ويثيب كاتبه، وأن يوفق للمزيد مما يرضيه، إنه خير منعم وموفق ومعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

العراق بغداد - الكاظمية:

٢٧/ رجب/ ١٤٠٣هـ

محمد حسن آل ياسين



البحث الأول

المادةُ بينَ الأنزليَّةِ والحدوثِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دأب الإنسان منذ احتضنه سطح هذا الكوكب على التأمل في كل ما يحيط به من عوالم الخلق والإبداع، وما يقع عليه بصره من مشاهد التصميم المدهش العجيب . . . في الأرض وفي السماوات . . . في عالم الأحياء وفي عالم الجمادات .

كيف وُجد كل ذلك :

هل حدث صدفةً أم عن قصدٍ وتصميم؟

وهل من المعقول أن يخضع وجود العالم بأجمعه وبكل مَنْ فيه وما فيه إلى الصدفة العمياء؟!

وإذا كان عن قصدٍ وتصميم فمن هو هذا المصمّم القادر على ذلك كله؟

هل هو جسم ماديّ أم شيء فوق المادة؟

وهل يمكن للمادة أن تصنع نفسها بنفسها، وبدون حاجة إلى أي تدخل خارجي في ذلك؟!

وهل . . . وهل . . .

وهكذا يستمر التساؤل في ذهن الإنسان ويستمر، ثم يزداد هذا بازدياد تطوره العقلي على مر العصور، تساؤلاً وتطلعاً نحو معرفة هذا السر العظيم وحلّ هذا اللغز المغلق.

وتوالت الأجوبة على هذه الأسئلة جيلاً بعد جيل .

أجابت الفطرة . . .

وأجاب الدين . . .

وأجابت الفلسفة . . .

ومع ذلك كله فما زال الإنسان يتطلع إلى المزيد، لأنه لم يملأ - بعد - فراغ فكره ولم يشبع نهم تطلعه .

وما فتىء يتساءل ويتساءل: من هو الموجد؟ وما الدليل عليه؟

ولسنا في هذا الكتاب بصدد الدخول في التفاصيل كلها، فقد أودعنا الكثير منها في كتابنا «الله بين الفطرة والدليل» فلا نكرر ولا نعيد .

ولكن الذي استوقفنا هنا - فرأينا ضرورة البحث فيه - جواب معين تبنته إحدى الفلسفات المعاصرة لتحل به هذه المعضلة، فتنهي الحديث فيها من الجذر، وتغلق أبواب التساؤلات الدائرة الحائرة غلقاً محكماً لا تحتاج بعده - في زعمها - إلى إعادة نظر أو تكرار كلام .

وخلاصة ذلك الجواب: أن المادة قد وجدت دائماً ومنذ الأزل، ولذلك فهي سبب الأسباب وعلّة العلل والموجد الأول للأشياء!

أما أنها كيف وُجدت؟ ومن أوجدها؟ وكيف تحركت؟ ومن أودع فيها قابلية الحركة؟ ومن طوّرها؟ وكيف وضع لكل شيء نظامه وقانونه؟ فذلك بأجمعه مرفوض من قبل العلم، لأنه يجر بطبيعته إلى الإيمان بالغيب .

وليس من شيء يكرهه العلم المادي ويحاربه أشد الحرب مثل «الإيمان بالغيب»!

وما أدري هل يسمح لنا هؤلاء «العلماء»! أن نتساءل - ونحن في أول الحديث - عن سبب فرارهم العجيب من كلمة «غيب» وعن مبررات عداوتهم العنيف لمسألة «اللجوء إلى عالم الغيبيات».

ألأن حروف كلمة «غيب» غير متناسقة مثلاً؟

أم لأن فيها «وقعاً» مزعجاً تنفر منه الأسماع الشفافة المرهفة؟

أم أن هناك سرّاً دفيناً لم يحاولوا الإفصاح عنه حتى اليوم!!!.

وهل يجد المفكر المحايد فرقاً بين الإيمان بـ«الغيب» المنتمي إلى الله تعالى و«الغيب» المنتمي إلى «افتراض» أزلية المادة؟

ولماذا يجب الأخذ بالثاني - بلا برهان طبعاً - دون الأول؟ وكيف؟

لعل هناك من يتطوع للإجابة على هذه التساؤلات فيقول:

إن العلم المادي إنما رفض الاعتراف بالغيب لأن ميدانه هو المحسوس الملموس الخاضع للنظر والتجربة، يبدأ به وينتهي إليه، ولا شيء غير ذلك.

ونحن نقول: ذلك ادعاء غير صحيح. فماهيات الأشياء لم يعرفها العلم الحسي ولن يعرفها مهما مرَّ الزمان.

إن العلم يلاحظ ويدون الملاحظات: يلاحظ - مثلاً - أن صعود الجبل أشق من النزول منه؛ وأن رفع حجر على الظهر أصعب من رفع عصا، وأن التفاحة تقع من شجرتها على الأرض، وأن القمر يدور معلقاً في السماء.

وهي ملاحظات لا تبدو بينها أية علاقة بالنظرة الساذجة.

ولكن نيوتن حينما طلع على العالم بجاذبيته، ارتبطت هذه الملاحظات بتلاحم كامل لتصبح شواهد دالة على هذه الجاذبية.

إنها نظرية فسرت لنا الواقع.

ومع ذلك، فهذه الجاذبية «غيب» لا يعرف عنها أحد.

والألكترون...

والذرة...

والموجة اللاسلكية...

لم نر منها شيئاً، ومع ذلك فنحن نؤمن بوجودها اكتفاءً بآثارها، ونقيم لها المعامل والمختبرات والدراسات المتخصصة، في حين أنها بالنسبة إلى حواسنا غيب في غيب^(١).

ولو رجع القارئ إلى بحث الأساتذة السوفيت الموسع في النظرية الفلسفية عن العالم لرأى كيف يتحدث هؤلاء حديثاً مسهباً عن وجوب اللجوء إلى «معونة التفكير التجريدي أو المعرفة المنطقية»، وعن الفيزياء

(١) يقول المفكر المسلم وحيد الدين خان:

«إن جميع النظريات المسلّم بها في العلم - بدون استثناء - لا يمكن مشاهدتها أو تجربتها... إن كل تلك النظريات تستند على تجارب خارجية ومشاهدات غير مباشرة فهنا - أيضاً - الرابط بين التجربة والنظرية هو الاستنباط. وعلى سبيل المثال: عندما يقول العالم أن الكهرباء معناها تدفق الأليكترون، فليس معنى قوله: أنه قد شاهد الأليكترون بمنظاره يتحرك في إحدى الكابلات... إن هذا القول ليس إلا تفسيراً لذلك الواقع المعروف الذي نشاهده عندما تضيء الللمبة وتدور المروحة وتتحرك مصانعها بأكملها بمجرد ضغطنا على زر واحد. فالذي جرّبناه في الحقيقة لم يكن إلا مظهراً خارجياً، وهو الذي أتاح لنا استنباط حقيقة أخرى. ومن هذه الزاوية نجد أن كل النظريات العلمية فروض قياسية محضة».

الدين في مواجهة العلم: ٢٣ - ٢٤.

التي «تستعمل مفاهيم السرعة والكتلة وكمية الحركة والطاقة وغيرها وكل هذه المفاهيم تجريدات علمية، فلن تجد في الطبيعة سرعة ولا طاقة ولا كتلة بشكل صرف». وعن هذا التجريد الذي «يسمح بفهم الواقع فهماً أعمق... للمواد المفردة نتمكن من معرفة أساسها العميق، جوهرها...»^(١).

مما لا حاجة إلى نقله بالتفصيل.

وهكذا يتجلى أن حدود العلم التجريبي مقتصرة على التعرف بالعلاقات والمقادير، وأن هذا العلم لا يستطيع أن يرى «جوهر» أي شيء أو «ماهيته» أو «كنهه» بالمعنى الفلسفي للجوهر والكنه والماهية. إنه دائماً يتعرف على الأشياء من ظواهرها ويتحسسها من خارجها، ومع ذلك فهو يحتضن بنظرياته كل الماهيات ويفترض لها ما شاء من فروض.

إذن، فنحن اليوم في عصر العلم الغيبي والضرب في عالم الاحتمالات، وليس للعلم - والحال هذه - أن يحتج على الغيبيات بعد أن غرق فيها إلى أذنيه^(٢).

ويجب أن لا يفوتنا ونحن نسجل على العلم جهله بالماهيات - وإن كنا نعترف له بالتقدم العظيم في معرفة الظواهر - أن نشير إلى جانب

(١) الناس والعلم والمجتمع: ٣٥ - ٣٦.

(٢) من أطرف ما قرأت في ضمن مخطط الحملة على الغيب مقال منشور في جريدة الجمهورية العراقية في عددها الصادر يوم ٧/١١/١٩٧٣م في تأبين الدكتور طه حسين يقول فيه كاتبه ما نصه: «استراتيجية طه حسين اعتمدت على نزع الغيبيات والأوهام من تاريخ الأدب». ويؤدّي لو شرح الكاتب في بحث أو مقال آخر ماذا يعني بـ«غيبيات الأدب» و«الأوهام» المعطوفة على الغيبيات وبطريقة نزعها التي أثارت إعجابه!.

رئيس ومهم في هذا الموضوع لا بد للقراريء من أن يكون على إمام كامل به قبل الدخول في صلب البحث فنقول:

قد يتصور متصور أن هناك أسلوباً للاستدلال في الفكر الديني هو غير الأسلوب الذي يسلكه البحث العلمي في عملية البرهنة على صحة النتائج التي يتم التوصل إليها في كل حقول المعرفة العلمية المعاصرة.

وقد يزعم زاعم: «أن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماماً مع المنهج الاتباعي السائد في الدين»^(١).

وقد يخرج علينا «خارج» من بين الراكضين وراء (المودة) فيذهب إلى التأكيد على التناقض بين العلم والدين «ذلك التناقض الذي يتضح من كونهما - أي العلم والدين - نمطين مختلفين من أنماط التفكير. فلكل منهما طريقته المستقلة في النظر إلى الظواهر وفي تحديد طبيعتها وفي طريقة بحثها وفي مقياس التحقق من صحة النتائج التي يتوصل إليها»^(٢).

وقد يحاول هذا «الخارجي» أن يؤكد ذلك الزعم بتوضيح أكثر فيقول:

إن الطريقة العلمية تنظر إلى كافة الظواهر في الوجود على أنها ذات وجود واقعي يتحقق في الواقع، وأن لها قوانينها وأسبابها وخواصها المستقلة الواقعية... وأما طريقة التفكير التي يتميز بها الفكر الديني بمختلف أنماطه ومراحلها إنما تنظر إلى ظواهر الواقع الموضوعي

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢.

(٢) نقد الفهم العصري للقرآن: ٦ - ٧.

على أنها نتيجة لظواهر أخرى ذات طبيعة مغايرة تعلقو على التحقق التجريبي . . . لأنها تتجاوز حدود إدراك العقل البشري^(١).

فهل هنا صحيح؟

في الواقع، إن المنهج أو الخط العام لإيمان المتدين بالله تعالى لا يختلف مطلقاً عن المنهج أو الخط العام الذي يسير عليه الحسيون في إيمانهم بالحقائق العلمية.

فالعالم الطبيعي عندما يقف على ظاهرة من الظواهر الخارجية يسارع إلى دراستها وسبر غورها بدقة وإمعان، فيستنبط من ذلك - بما لديه من أدوات العلم والعقل والتأمل - قاعدة عامة تشمل سائر المفردات المتشاكلة مع تلك الظاهرة، وتكون هذه القاعدة العامة قائمة على دعامين:

الأولى - الحسن أو الأثر الخارجي، أي الظاهرة المدروسة.

الثانية - العقل، أي التعميم والإطلاق في الحكم نتيجة التعمق في دراسة الأثر الخارجي المشار إليه.

ويلخص الكتاب الديالكتيكيون ذلك بقولهم:

«هل نعتبر الأليكترون والفوتون الموجودين خارج وعينا واللامدركين بأعضاء حواسنا، هل نعتبرهما رغم ذلك مدركين بإحساساتنا . . . لا شك أنه يمكن ويجب اعتبارهما كذلك. إن التعريف لا ينصبُّ على الطريقة بالذات التي يجب أن يؤثر بها هذا الشيء المادي أو ذاك على أعضاء حواسنا . . . إن إدراكها ممكن عند الاستعانة بأجهزة

(١) نقد الفهم العصري للقرآن: ٧.

خاصة مهمتها تحويل تأثير الأشياء المعينة، وهو التأثير الذي لا تدركه حواسنا مباشرة، تحويله إلى شكل يمكن إدراكه^(١).

وليس من معنى مقصود بهذا النص الديالكتيكي إلا أن الشيء إما أن يكون محسوساً فيدرس - على ضوء الحس - كظاهرة من الظواهر الطبيعية. وإما أن يكون غير قابل للإدراك بأعضاء حواسنا فيدرس أثره الخارجي - في ضوء الحس أيضاً -، وإن كان الأصل غير قابل للإدراك بالحواس.

والمؤمن بالله تعالى سائر على المنهج نفسه أيضاً في إيمانه بالمبدأ الأعلى، لأنه لا يصل إلى إيمانه هذا إلا من طريق البحث والاستعانة بأدوات العلم والعقل والتأمل، أي أن إيمانه يقوم على دعامين أيضاً:

الأولى - الحسّ أو الأثر الخارجي، أي المخلوقات على اختلاف أجناسها وأنواعها، والقنونة العامة لشؤون الطبيعة.

الثانية - العقل، أي الحصر العقلي بعد بطلان الدور والتسلسل اللانهائي وسائر ما تعلق به المنكرون.

ويقول الدكتور ولتر أوسكار لندبرغ في بيان ذلك:

«إن الطريقة العلمية تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية والقدرة على التنبؤ بها في ظل هذا الانتظام، ونستطيع أن نقول بكل دقة: إن هذا الانتظام في ظواهر الكون والقدرة على التنبؤ بها - وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية - هما في الوقت ذاته أساس الإيمان^(٢).

(١) المادة الديالكتيكية: ٨١.

(٢) الله يتجلى في عصر العلم: ٣٣.

وإذن، فليس هناك منهج اتباعي سائد في الدين كما زعم الزاعمون، وليس العلم والدين نمطين مختلفين من أنماط التفكير كما ادعى المدعون، وإنما هو منهج عقلي حسي علمي برهاني هو بنفسه المنهج الذي يسير على هداية العلماء في تقرير الحقائق العلمية كلها.

وكيف يكون للدين منهج اتباعي، وهذا كتاب الله الخالد ينادي الناس جميعاً بضرورة تحرير العقول من الجمود والتعصب والتقليد ثم دراسة هذا الكون على هدى التفكير الواعي المتحرر من سائر البؤر والرواسب الجاهلية السود. إنه يقول:

﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١].

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

إلى عشرات من الآيات الكريمة الأمرة بالنظر والتفكير والتدبر العميق^(١).

وكلمة يجب أن تسجل هنا:

(١) عندما يتضح ما ذكرناه في الأعلى لا أجد في نفسي حاجة إلى التعليق على ما يقوله الدكتور جورج حنا في كتابه قصة الإنسان: ٢٥٧ من أن «الروحانية هي خضوع لهذه القدرة المعصومة... فلا دخل للعقل البشري بالتفكير في تحليل موحياتها»، فإن كان يقصد بالموحيات، وجود الطبيعة وما احتوت عليه، فقد ثبت أننا مأمورون دينياً بفحصها وبالنظر والتعمق فيها، وإن كان يعني بالموحيات، الأوامر والنواهي في الشرائع السماوية، فذلك ما يجب الإيمان به عن قناعة ويقين. أما إذا كان يهدف من كل ذلك إلى التشكيك والتهويرش المتعمد فأين العلم؟ وأين الموضوعية؟ وأين التطييل والتزوير للمنهج العلمي في البحث؟

إن المتنازعين عندما يريدان إقامة البرهان على المسألة المتنازع عليها فلا بد من اختيار الحجة المتفق عليها بين الطرفين.

وحيث إن مسألة المصدر الأول للأشياء لا يمكن البرهنة عليها إلا من طريق العقل والدليل الفلسفي، فلا بد من أن نسير - إلهيين وماديين - على هذا المنهج. أما التجربة - وهي التي يعدّها الفكر المادي أساس الاستدلال الأول والأخير - فإنها لا تستطيع نفي ما يقوله الفكر الديني ولا إثبات ما يقوله الفكر المادي. لأن نقطة النزاع بين الطرفين ليست هي الحقائق العلمية المكتشفة التي يمكن إخضاعها للتجربة لمعرفة الخطأ والصواب فيها، ولأن هذه الحقائق الخارجية المسلمة ليست هي الحقائق المجردة المتنازع عليها.

وإذا كانت مسألة المصدر الأول للأشياء لا تخضع للمختبر والتجربة حتى في رأي أشد الماديين تطرفاً فلا بد - إذن - من رجوع الطرفين إلى البرهان الفلسفي لتحديد النتيجة والتسليم بما يؤدي إليه ذلك البرهان.

أما ما قاله بعض الماديين من أن «العلم في جذوره ينفي وجود قوى خارقة للطبيعة»^(١). فيجب اعتباره نكته للتسلي والمزاح، إذ كيف يستطيع المختبر أن ينفي وجود قوى غير مادية لا يمكن إخضاعها للتجربة والفحص والتحليل.

ويجدر بنا - بهذه المناسبة - أن لا تفوتنا الإشارة إلى جانب مهم قد يخفى على بعض القراء يتعلق بمسألة الفروق المتصورة بين الفكر المادي والفكر الديني في ميدان العلوم.

(١) المادية الديالكتيكية: ٨.

والحقيقة - ونقولها بملء الفم - أنه ليس بين الفكر الديني والفكر المادي أي فرق أو اختلاف في الحقل العلمي وفي سائر المجالات التي برهنت عليها التجربة. وإن حاملي هذين الفكرين يلتقون - أوثق لقاء - في الإقرار بكل ما هو ثابت وصحيح ... سبب الخسوف والكسوف صحيح ... سبب المطر صحيح ... وهكذا.

ويكون معنى ذلك - بإيضاح أكثر - أنه ليس في الحقل العلمي فكر ديني وفكر مادي، بل فكر متفق على صحة كل الجوانب الإيجابية للعلم واكتشافاته.

أما الخلاف الموجود فإنما هو في جانب النفي، حيث يرى الفكر الديني أن هناك وجودات مجردة عن المادة لا تخضع للتجربة ولا يمكن فحصها مخبرياً، مثل الروح، ومثل الإدراك. والفكر المادي - بحكم كونه مادياً صرفاً - قد نفى ذلك كل النفي، لأنه لا يؤمن بغير حقله الحسني التجريبي، وقد فحص جسم الإنسان بكل دقة وراقب كل عملياته وأجزائه فلم يجد فيه شيئاً اسمه روح أو فكر أو إدراك، بل لم يجد فيه أي شيء خارج عن المادة وعالمها المحسوس الملموس.

ولكن الفكر المادي - وقد مرت عليه سنون كثيرة - أدرك أن هذا النفي خلاف بديهة الإنسان وإدراكه المباشر فاضطر إلى التراجع عن إنكاره ذلك دون أن يعلن التراجع ويعترف به بصريح العبارة. ولذلك نجد أن الأساتذة الماركسيين المحدثين قد اختاروا التعابير الآتية في هذا الموضوع:

«إن العمليات الفيزيولوجية الجارية في المخ المفكر، وإن التفكير الواعي ... عملية واحدة وحيدة، والوعي هو حالتها الداخلية ... وعلى هذا لا يمكن إطلاقاً الفصل بين الوعي والمادة المفكرة. وفي الوقت

نفسه لا ينبغي النظر إلى الفكرة، إلى الوعي، على أنه مادة، أو شيء ما مادي. وهذا خطأ الماديين العاميين»^(١).

وعلى الرغم مما في هذا النص من تضارب عجيب بين جملتي «لا يمكن إطلاقاً الفصل بين الوعي والمادة» و«لا ينبغي النظر إلى الوعي على أنه مادة» فهو تراجع واضح عن ذلك التصلب المادي السابق واعتراف بوجود أشياء لا ينبغي النظر إليها على أنها مادة أو شيء ما مادي.

وإنه لتراجع يبشر بخير.

ومما يزيد في إيضاح صورة هذا التراجع اعتراف هؤلاء الأساتذة في مكان آخر من بحثهم بأن الطاقة شيء غير مادي، فهم يقولون:

«صحيح أننا في كثير من قضايا العلم، التي يعتبر فيها تحليل الناحية الطاقية للعمليات، أمراً أساسياً، نستطيع (وهو ضروري أحياناً) التجرد من البنية الذرية للمادة. ولكن هذا لا يبرر إطلاقاً أن نهمل على العموم، الحامل المادي للطاقة»^(٢).

وهذا النص صريح في أن الطاقة غير مادية ولكن هناك حاملاً مادياً للطاقة لا يصح إهماله.

وإنه لتراجع آخر يبشر بكل خير.

ولولا تعبدهم الأعمى بمادية كل شيء لكانوا أكثر صراحة ووضوحاً في التراجع والاعتراف.

ومع ذلك كله...

(١) المادية الديالكتيكية: ١٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٩٧.

فمهما أقمنا من برهان وقدّمنا من حجج فهي مرفوضة من بعضهم سلفاً، لأنها تتصل بـ«ادعاء لاهوتي يهبط من وراء المادة ويلتف حول العلم ليعتبط الحقيقة الموضوعية متبرقاً بموروثات ليس لها حظ من المعرفة العلمية الحقّة»^(١) على حدّ تعبير أحد الكتاب الراكضين وراء (المودة).

ولا بد - في نظر هذا الكاتب - أن نؤمن بكل ما يقتضيه «الافتراض» وما يؤدي إليه التخبط، من وجود الشيء الذي هو مادي وليس مادياً، لكي نكون على أوفى «حظ من المعرفة العلمية الحقّة».

ولأن هذه الفظاعة في التخبط والتعبد الأعمى بالمادة قد بلغت حدّاً لا يصح السكوت عليه، فإن فيلسوفاً كروجيه غارودي لم يجد بدأً من التصريح بـ«أن المادية لا تنكر أبداً وجود الروح»^(٢). ولا بد أنه قد اعترف بهذه الحقيقة غير المادية لإدراكه بأن إنكار ذلك هو الذي يلتف حول العلم ليعتبط الحقيقة الموضوعية متبرقاً بأفكار لم يعد لها حظ من المعرفة العلمية الحقّة، وليس العكس.

ومهما يكن من أمر:

ف«إن قاعدة الإثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع. فليس للعقل البشري خصومة في الإثبات ولا خصومة في الإنكار. وليس على أحد عبء الدليل كله ولا على أحد عبء الإنكار كله في البحث عن حقيقة الوجود... وربما كان المنكر هنا هو صاحب الادعاء وهو أحقّ الخصمين بالجهد في طلب الدليل، لأنه إذا قال أن

(١) نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي: ٤٩.

(٢) النظرية المادية في المعرفة: ٣٠.

المادة قادرة على كل تدبير نراه في هذا الكون فليس كلامه هنا مجرد إنكار لوجود الله أو التزام للخطة الوسطى بين الإثبات والإنكار»^(١).

«أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل في المباحث الإلهية والمسائل الأبدية، لأنها - من جهة - مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات، وهي بعد هذا أو ذاك تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود، وهو لا يدخل في تجارب علم من العلوم»^(٢).

ومما تجب الإشارة إليه في هذا المقام: تلك الظاهرة التي يصطدم بها القارئ عندما يقلب مؤلفات الماديين وبحوثهم وهي ذهابها إلى تأكيد وجود مفهومين فلسفيين أو خطين فكريين في البحث العلمي المعني بنشأة الكون ووجود العالم هما: المفهوم المثالي الروحي والمفهوم المادي، من دون الإشارة - بل الإعراض الكامل - إلى المفهوم الثالث في هذا الموضوع.

ويقول بعض الكتاب السوفييت في هذا الصدد:

«إن كل الظواهر التي نعالجها إمّا أن تكون مادية أي خارجة عن وعينا - الأشياء وعمليات العالم الخارجي -، وإما روحية فكرية أي لا توجد إلا في وعينا - المشاعر والأفكار والتفكير وغيرها - مادي وروحي؛ هذان هما المفهومان الواسعان للغاية اللذان يشملان كل ما هو موجود في العالم... المادية والمثالية»^(٣).

(١) الله للعقاد: ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٢.

(٣) المادية الديالكتيكية: ٣.

ثم يقول هؤلاء بعد ذلك:

«إن كل الاتجاهات الفلسفية المتنوعة تلتحم في التالي إما بمعسكر المادية وإما بمعسكر المثالية»^(١).

ويقول الكاتبان السوفييتيان سيركين وياخوت:

«في فلسفة كل عصر تاريخي وجدت دائماً أحزاب واتجاهات متصارعة. وهذه الأحزاب والاتجاهات هي المادية والمثالية»^(٢).

ثم يقولان بعد ذلك:

«هذان هما المعسكران اللذان انقسم إليهما الفلاسفة: معسكر الماديين ومعسكر المثاليين، وهما يقفان في مواجهة بعضهما البعض عبر تاريخ الفلسفة كله... وطوال تاريخ الفلسفة يدور بين المادية والمثالية صراع لا هوادة فيه. ويظهر ذلك الصراع في حل جميع المسائل الجذرية»^(٣).

ولتوضيح الحقيقة نقول:

إن المفهوم المثالي الروحي المشار إليه قائم على أساس أن الطبيعة عبارة عن ألوان من التصور والفكر فقط، وأن هذا الفكر والتصور هو الحقيقة، وأن كل شيء يرجع بالأخير إلى التصور الذهني، وأنه ليس هناك شيء أو واقع غير هذا التصور أو هذا الشعور، وأن المادة إنما هي تلك «الفكرة التي نضعها عن المادة من دون أن يكون لها وجود خارجي مستقل» على حد تعبير هؤلاء المثاليين.

(١) المادية الديالكتيكية: ١٥.

(٢) أسس المادية الديالكتيكية: ٨.

(٣) المصدر السابق: ١٠ - ١١.

أما المفهوم المادي فهو المفهوم المنطلق من الإيمان بالواقع القائم على المادة المحسوسة فقط بحكم كونها «موجودة موضوعياً أي مستقلة عن الوعي».

وكانت فرحة الماديين عظيمة بتوصلهم إلى مرحلة الوجود الموضوعي للمادة، وعدّوها معول الهدم الأكبر لمزاعم المثاليين - أي خصوصهم الفكريين بشكل عام -، ولعل النصوص الآتية تكشف لنا مقدار اعتمادهم على هذا الوجود الموضوعي في تسفيه أفكار المثاليين:

«إن الخاصة الوحيدة للمادة، كما أشار لينين، وهي التي تأخذ المادية الفلسفية بها، هي خاصة كون المادة واقعاً موضوعياً، خاصة كونها موجودة خارج وعينا»^(١).

«إن تقدم العلوم الطبيعية يجبر المثاليين على الاعتراف بوجود الذرات والإلكترونات والفوتونات وما شابه ذلك. والأمر الوحيد الذي ينكرونه هو أن هذه الصغريات عبارة عن واقع موضوعي»^(٢).

«إذا أردنا طرح المسألة من وجهة النظر الصحيحة وحدها...
وجب أن نتساءل: هل توجد الإلكترونات، الأثير، إلخ خارج الوعي البشري، وهل لها واقع موضوعي أم لا؟ إن الطبيعيين يجب أن يجيبوا على هذا السؤال، ويجيبون دوماً دون تردد بالإيجاب، إذ ليس لديهم داع للتردد في التسليم بوجود الطبيعة قبل الإنسان وقبل المادة العضوية. وهكذا تحسم المسألة لصالح المادية»^(٣).

(١) المادية الديالكتيكية: ٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ٨٥.

(٣) النظرية المادية في المعرفة: ٢٢.

والقارئ عندما يقف على حسم المسألة لصالح المادية لا يعلم إلا الحسم ضد المثاليين وهم - كما يحاول الماديون تصويرهم - مجموعة الأفكار، أو «الجهة» الفلسفية، ضد المادية.

ولكننا لو وقفنا على المفهوم الثالث الذي أغفله الكتاب الماديون وهو «المفهوم الإلهي» أو «الفكر الديني» لرأينا منظاراً جديداً يمتد بكل دقة وعمق لي طرح رأيه الخاص الذي يحول هذين المعسكرين إلى ثلاثة.

إنه المفهوم القائم على نفس الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الفلسفة المادية في التأكيد على أن الكائنات عبارة عن حقائق موجودة مستقلة عن الفكر والشعور كما هو صريح القرآن الكريم، ولكنه يختلف عن المادية بإيمانه بالسبب غير المادي لكل هذه المدركات.

وهكذا يصبح المفهومان أو الخطان الفكران الفلسفيان اللذان تحدث عنهما الماديون كثيراً ثلاثة مفاهيم:

فإذا نفينا الواقع الخارجي للموجودات وفرضناها بأجمعها محض تصورات أو صور ذهنية، فذلك هو مقتضى المفهوم المثالي.

وإذا أثبتنا الواقع الخارجي ونسبنا كل ما فيه للمادة وحدها فذلك هو مقتضى المفهوم المادي.

أما إذا أثبتنا الواقع الخارجي وأرجعنا كل ما فيه إلى سبب فوق المادة، فذلك هو مقتضى المفهوم الإلهي أو الديني.

وإذن، فهنا ثلاثة مفاهيم لا مفهومان، وإن محاولة حصرها بمفهومين إنما يراد بها إظهار المادية بمظهر الفكر الوحيد الذي لا يشاركه غيره في الإيمان بالواقع الموضوعي، وليقال - من ثم - بأن الفكر المعارض للمادية هو ذلك الفكر المثالي الخيالي القائم على التفسير التصوري الخالص، بعيداً عن الإيمان بالواقع الموضوعي المستقل.

وإذا جاز لنا أن نقدم بعض العذر للفلاسفة الغربيين بجهلهم لحقائق الفكر الإسلامي الواعي، فما هو عذر ذلك العربي الساكن في لبنان إذ يقول: «إن المثالية وليدة الغيبية، والغيبية وليدة الروحانية، والروحانية وحيّ وإلهام من قدرة فيما وراء الطبيعة... الروحانية فكرة مثالية^(١)».

(١) قصة الإنسان لجورج حنا: ٢٥٧.

ولعل من الراجح - توضيحاً للقارئ الكريم - أن نفق قليلاً عند هذا الكاتب لتحديد هويته، ماركسياً كما يزعم أو مبشراً مسيحياً كما هو الواقع.

لقد عبّر جورج حنا عن إعجاب كبير بالمسيح الذي «قلب وجه التاريخ» حيث انطلقت «الثورة المسيحية المعقودة اللواء لمولود بيت لحم»، وحيث «كان المسيح اشتراكياً بالفطرة»، وحيث «كانت ثورة اجتماعية هائلة تلك التي أضرمها مولود بيت لحم، ووضع فيها الأساس للمذاهب الإنسانية الحديثة» وحيث «إن الثورة المسيحية بالرغم من اقتصرها على الناحية الدينية والروحانية، فقد خلقت ثورة اجتماعية وأخلاقية واقتصادية أيضاً» وحيث إن «المسيحية إذن ليست ديانة وحسب، إنما هي حضارة إنسانية دفعت البشرية خطوات واسعة إلى الأمام». قصة الإنسان: ٦٢ و٦٤ و٦٨ - ٢٥١ - ٢٥٢.

وأما محمد (ص) في نظر هذا الكاتب فهو ذلك الإنسان الذي «يخلو إلى نفسه ويطلق العنان لتأملاته وأحلامه»، حيث كانت تمر عليه «سويغات يغشاها ذهول وبراءة» له الملك جبريل»، وإن الإسلام في نظره يختلف عن المسيحية «بإنشائه - أي الإسلام - قومية شيد إلى جانبها ملك أرضي» بل إن الرسالة الإسلامية كانت قومية «إذ قام معتنقوها بغزوات متواصلة لتوسيع نطاق الدولة الإسلامية، لا عن طريق التبشير وحسب، بل عن طريق الفتح والحروب». قصة الإنسان: ٧٦ و٧٩ و٨٠.

إن ما كتبه هذا الكاتب عن المسيح ومحمد يكشف عن حقيقته كمبشّر ديني يغمز نبي الإسلام ذا «الأحلام» و«الذهول» ومؤسس الملك القومي الأرضي بالفتح والحروب، وليعطي قارئه صورة مقصودة عن الثورة المسيحية الاشتراكية التي قلبت وجه التاريخ بما حملته من ثورة اجتماعية وأخلاقية واقتصادية وحضارة إنسانية. ونحن إذ يسرنا - كل السرور - أن يكون إيمانه بالمسيح عليه السلام على هذا الوجه الجميل الناصع نقول:

أين الحقيقة العلمية؟ وأين التجرد المادي عن اللاهوت؟ وكيف أصبح محمد رجل =

ولن نعلق على ربط المثالية بالغيبية والروحانية - أي ربطها بالدين - إلا بالإشارة إلى أن هذا الزعم جزء لا يتجزأ من الحملة التشهيرية أو الحرب النفسية ضد الفكر الديني بشكل عام وضد الإسلامي منه على وجه الخصوص.

وعلى كل حال...

وبالنظر إلى ما أحيط به بحث المادة من بريق وإشعاع قد يخلب البصر فيحسبه الظمآن ماءً، وأداءً لحق البحث العلمي المعتمد على الحقائق والمنزّه عن ضوضاء المزاعم وضجيج الادعاءات، رأيت أن أضع هذه الصفحات بين يدي القارئ المتطلع، عسى أن يجد فيها الجواب المقنع والإيضاح القادر على إزالة الشكوك وتمزيق الضباب وجلاء الواقع. على أن لا يفوتني الاعتذار عما سيلاحظه القراء من كثرة الاستشهاد بالنصوص التي كتبها فلاسفة المادة وكبار كتابها، وتلك ضرورة فرضها التعمق في البحث واستيعاب كل ما قيل في أطرافه وجوانبه مما لا بد من عرض تلك الشواهد فيه لنصل إلى النتيجة بقناعة واطمئنان ووضوح رؤية. والله ولي التوفيق.



= أحلام ولا يتراءى له جبريل إلا في ساعات الذهول؟ وكيف صار الإسلام ديناً قومياً في الوقت الذي يعلن فيه قرآنه رسالته الأممية التي لا تعرف الحدود القومية؟ ولماذا لم يشر إلى الحضارة الإسلامية وما حملته إلى البشرية من ثورة اجتماعية واقتصادية وأخلاقية!!!

وجود الشيء - أي شيء - بدون سبب للوجود أمر غير معقول. بل لا بد لكل معلول من علة، ولكل موجود من موجد، ولكل مسبب من سبب، ولكل مخلوق من خالق، حتى تنتهي المسألة إلى سبب الأسباب وعلة المعلولات الذي لم يكن لوجوده سبب وليس بحاجة إلى علة. وتلك بديهية لا مجال فيها لأخذ ورد.

وقد انفق على بدهاتها كل الناس المفكرين من دينيين وماديين.

وما العلم في تقدمه الهائل إلا مجموعة كشوف عن العلل والأسباب ولولا ذلك لما كان العلم إلا أصفاراً مصفوفة على اليسار. وبديهية أخرى لا تقل عن هذه بدهة ووضوحاً، تلك هي: أن العلم المعاصر لا يقول لنا: من أين جاء هذا السديم ومن أين جاءت هذه المادة التي تطور منها كل شيء كما ادعى المدعون؟

وعلى الرغم من اعتراف الكتاب السوفييت بدلالة: «المعطيات العلمية على أنه حتى الأجرام السماوية الموجودة منذ المليارات ومئات المليارات من السنين، لها بداية ونهاية، وأنها تنشأ وتهلك^(١) فإنهم لم يقولوا لنا: كيف تنشأ هذه الأجرام ولماذا تهلك، لعلمهم بأن لا سبيل إلى معرفة ذلك في ضوء المعلومات المتوفرة لدى الإنسان.

(١) الناس والعلم والمجتمع: ١٤.

وقد سبق لأحد المؤمنين بالمادة أن قال بكل صراحة: «في الواقع علينا أن نعترف بكل تواضع بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول للكون... عندما تسألني: وما علة وجود المادة الأولى؟ فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به: لا أعرف، إلا أنها غير معلولة الوجود!» ثم يضيف معلقاً على ذلك، «ليس من المعيب أن نعترف بجهلنا»^(١).

وإذا كانت المسألة - مع كل رنينها وطنينها - عبارة عن «اعتراف» «بكل تواضع» «بالجهل» فكيف أصبحت فلسفة وعلماً ورأياً وفكراً ومنهجاً؟!

إن مجموعة الأساتذة الماركسيين السوفيت يقولون في أثناء بحثهم عن المادية الديالكتيكية ما نصه:

«إن ممارسة اليوم ليست كافية للبرهنة على الفرضيات الكونية. فنحن لا يمكننا القول بأن الكواكب قد تشكلت فعلاً على النحو الذي تصوّره أية فرضية من الفرضيات المعترف بها على أوسع نطاق... إن وجود فرضيات في العلم يدل على أن هناك الكثير من الأمور التي لم يبرهن عليها بعد»^(٢).

ويقول برتراند رسل:

«إن تصورنا العلمي للكون لا تدعمه حواسنا التجريبية، بل هو عالم مُستنبط كلياً».

«إن الاستنباط الذي لا يمكن إيضاحه يعتبر أيضاً مقبولاً وجائزاً وعند رفض هذا النوع من الاستنباط سوف يُصاب النظام الكامل للعلوم والحياة الإنسانية بالشلل».

(١) نقد الفكر الديني: ٢٨ - ٢٩.

(٢) المادية الديالكتيكية: ٣٧٤.

«بعض الأشياء في العلوم حقائق مشاهدة، ولكن الأشياء العليا تجريدات علمية يتم استنباطها بناءً على المشاهدة».

«إنني أجزم بأن هناك طرقاً للاستنباط أقرب إلى الحق ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن إثباتها بالتجربة»^(١).

ويروي الفيلسوف المادي روجيه غارودي عن أدينتون قوله: «إن الاعتبار حول بداية الأشياء تكاد تفلت من التفكير العلمي. ونحن لا نستطيع أن نعطي أسباباً علمية للتأكيد بأن هذا العالم قد خلق بشكل دون آخر»^(٢).

كما يروي غارودي في الصفحة نفسها ما نصه: «يبدو أن البداية تعترضها صعوبات لا يمكن التغلب عليها إلا إذا اتفقنا على أن ننظر إليها بصراحة كأمر فوق الطبيعي»^(٣).

كذلك حدثنا غارودي في خلال بحثه المادي حديثاً موسعاً عن الأوضاع الفكرية الجديدة وقال: «أوجد الأكاديمي أوتوشميدت فرضية جديدة طرحت بشكل حاد مشكلات جديدة أمام العلم السوفياتي وأوجبت إعادة النظر بمسائل عديدة كان يظن أنها محلولة»^(٤).

ويقول الدكتور بول كلارنس أبرسولد من علماء الطبيعة الحيوية في الغرب: «إن العلم والعقل الإنساني وهدما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والإنسان بما أوتي من قدرة رائعة. وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن

(١) الدين في مواجهة العلم: ٣٠ و ٣٢ و ٣٥.

(٢) النظرية المادية في المعرفة: ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٨.

(٤) المصدر السابق أيضاً: ١١٠.

السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات وغيرها من العوالم الأخرى فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي»^(١).

وإذن، فالمصدر الأول للكون مجهول عند هؤلاء، والاعتبارات حول بداية الأشياء تكاد تفلت من التفكير العلمي، وليس من حل لهذه المعضلة سوى «الافتراض» أولاً، ثم الاعتذار - ثانياً - عن إقامة البرهان بالاعتراف «بكل تواضع» «بالجهل» بكل ما يتعلق بمسألة المصدر الأول للكون.

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يطالبوننا بالبرهان؟

ولماذا يلزمنا البرهان على آرائنا ولا يلتزمون بإقامة البرهان على ما يرتأون؟

وهل يقبلون منا أن نقول: إننا نؤمن بالله تعالى ونعد ذلك حقيقة لا يرقى إليها الشك، ولكننا «نجهل» «بكل تواضع» كيف نقيم البرهان على ما نعتقد؟

وإذا صح من الكاتب المادي أن يصيح بملء شديقه: «لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء»^(٢). ومع ذلك فهو يؤمن بالمادة ذلك الإيمان الأعمى الذي لا يقبل جدلاً أو مناقشة فيه، فلماذا لا يصح منا أن نقول مثل ذلك بالنسبة إلى الله تعالى ثم نؤمن به إيماناً لا يقبل الجدل والمناقشة كذلك؟

وإذا جاز للفيلسوف المادي أن يقول بكل صراحة: «إن اقتطاعنا

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ٣٧.

(٢) نقد الفكر الديني: ٢٩.

بهذا الشكل اقتطاعاً من العالم الذي نجهل - بالتعريف ذاته - الأصل الحقيقي للحركات الملاحظة . . . يقودنا بالبداية إلى التحقيق من وجود «قوة» وتسليم بـ«بدايات أولى». وهذا النوع من البرهنة العزيز على قلوب القائلين بمذهب خلق العالم، ليس سوى افتراض^(١)، فيرفض الإيمان بالبدايات الأولى لأنها افتراض، فلماذا لا يعذرنا في رفضنا لفكره المادي لأنه افتراض كذلك وباعتراف بعض الماديين أنفسهم كما سلف. ومع ذلك كله . . .

فنحن - كما أمرنا قرآننا - أتباع البرهان لا الافتراض، وأبناء الدليل لا العاطفة. ومن هنا سننتقل في هذا البحث بتؤدة، ونتخطى نقاطه الرئيسية بتمهل وعلى مراحل لا نتعدى كل واحدة منها إلا بعد إتقان فحصها والتعمق في فلفلة دليلها، عسى أن نصل - على هدى هذا المنهج المتأنى المدقق - إلى ما يقتنع به العقل وما يفرضه المنطق في هذه المسألة الأساسية الكبرى التي ما زالت تشغل الفكر البشري في كل مكان وعلى كل المستويات والاتجاهات.



(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٠٦.

وما دام البحث معنياً بالمادة فلا بد أن تكون الخطوة الأولى على الطريق متجهة نحو تحديد معنى واضح ودقيق لكلمة «مادة»، لنكون على علم بما يقصده الكتاب الماديون من إطلاق هذه الكلمة.

يقول روجيه غارودي في تعريف المادة:

«التكلم عن المادة بصورة عامة يعني محو الفوارق الكيفية للأشياء بدمجها كلها في مفهوم واحد، عندئذٍ تفقد هذه المادة وجودها الحسي فتكون تجريداً فارغاً، ويكون من العبث التساؤل عن ماهيتها»^(١).

ولعلنا نستطيع أن نعد هذا الجواب - بين أجوبة الماديين - أقربها إلى المنطق الفكري الفلسفي البعيد عن غوغائية التعابير وأساليب التهريج الإعلامي، ولكنه ليس تعريفاً محدداً لـ«المادة» كما يعنيها الباحثون الماديون المعاصرون.

أما الكاتبان السوفييتيان سيركين وياخوت فقد عرّفا المادة بما نصه:

«يحيط بنا عدد لا نهائي من الأشياء والظواهر. أحجار وأشجار، رميلات وشمس، صحاري، بحار، ومحيطات، نجوم وكواكب،

(١) النظرية المادية: ٧٣.

حيوانات، وكثير كثير غير ذلك. نحن نسمي هذا كله بكلمة واحدة المادة^(١).

وهذا التعريف لا يحمل أية ملامح فلسفية مطلقاً، بل هو تعريف مدرسي يمكن أن يعطى لطلاب الصفوف الأولى الابتدائية على مقدار أفهامهم.

ولكن هذين الكاتبين على الرغم من تعريفهما الساذج للمادة لم يجداً بدأً من الاستشهاد بكلمة للينين يقول فيها:

«إنه لا يجب اعتبار المادة ما هو مادي مجسد وحسب. فالضوء مثلاً يمثل شكلاً غير مادي من وجود المادة»^(٢).

ولقد كان لينين مضطراً إلى هذا التعبير ليكون كل ما في الكون مادةً في نظره، ولكننا لم نفهم من الناحية العلمية أو الفلسفية معنى هذا التقسيم وكيف يكون الشيء «مادة» و«شكلاً غير مادي» في نفس الوقت؟

ولقد سلف منا في المقدمة أن أشرنا إلى ما ذهب إليه نص مادي من إمكان - بل ضرورة - تجريد الطاقة من شكلها المادي، على أن لا يكون ذلك مبرراً لإهمال الحامل المادي للطاقة.

وهكذا وقع الماديون في هذا الاختلاف العجيب لأنهم يريدون أن يعدوا كل موجود «مادة» ولأنهم لا يستطيعون تبرير «مادية» كل شيء.

وهكذا لم نصل في كل النصوص السالفة إلى كلام علمي دقيق سوى الاعتراف بالجهل بماهيتها وإن من العبث التساؤل عن تلك الماهية.

(١) أسس المادية: ٢٥، وقريب منه في كتاب الناس والعلم والمجتمع: ص ١٢ - ١٣.

(٢) أسس المادية: ٢٨.

نعم، ربما يكون روجيه غارودي قد حاول الدقة في التعريف حينما قال :

المادة «هي الواقع الموضوعي، المستقل عن الروح»^(١). ولعله يهدف من تعريفه هذا إلى تقسيم الموجودات إلى: مادة وهي «الواقع الموضوعي» المجسد المحسوس، وروح وهو شيء غير مادي وغير مجسد.

وعلى كل حال، فمن حقنا أن نعود إلى سؤالنا الأول: ما هي المادة؟

هل هي الأشياء المجسدة كما قال الكاتبان السوفيتيان؟

هل هو الواقع الموضوعي كما يقول غارودي؟

هل هو ما ينقسم إلى شكل مادي وشكل غير مادي كما يقول لينين؟

لا ندري!

ومع ذلك فإن التعريف العام المستنبط من الكتابات المادية يقول: إن المادة هي الطبيعة بكل ما تشتمل عليه من أجسام وأشياء.

ولا مانع لدينا من الالتزام بهذا التعريف في بحثنا هذا ما دام هو المفضل لدى هؤلاء الماديين.



وعندما ينتهي الحديث عن هذه المرحلة ينتقل الكلام إلى المرحلة الثانية فيقفز السؤال التالي إلى الذهن على الفور:

هذه المادة، الطبيعة، متى وجدت وكيف؟.

يقول هيغل:

«لا شيء أزلي سوى المادة»^(١).

ويقول الكتاب السوفييت في بحثهم الموسع عن المادة: «الفلاسفة الذين يعترفون بأولوية المادة يُدعون بالماديين، وهم يعتبرون أن العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه أحد وأن الطبيعة موجودة أزلياً»^(٢).

(١) النظرية المادية: ١٢٠ ومن المناسب هنا أن نروي ما ذكره ولترستيس في تحديد معنى الأزل إذ قال:

«إن الأزل ليس امتداداً لا حد له، أو استمراراً لا نهاية له للزمان، فهو لا يمت بأدنى صلة إلى الزمان...».

ثم يقول:

«الحق أن هناك نظامين: النظام الطبيعي الذي هو نظام الزمان، والنظام الإلهي الذي هو نظام الأزل».

الزمان والأزل: ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) المادية الديالكتيكية: ٣.

ثم يقولون:

«وكل تطور علم الطبيعة يبرهن على أن الطبيعة ليست مخلوقة ويدل على أزلية المادة»^(١).

ويقول كتاب سوفيت آخرون:

«تثبت الخبرة البشرية على مر العصور، عدم إمكان نشوء أهداف مادية من لا شيء. وهذا يعني أن المادة وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد»^(٢).

ويقول الكاتبان السوفييتيان سيركين وياخوت:

«إنها وجدت دائماً ومنذ الأزل» ثم يتساءلان: «كيف إذن تثبت هذه النتيجة الهامة؟». ويستشهدان في الجواب بما يروياه عن العالم الروسي م. ف. لومونوسوف إذ يقول:

«في الطبيعة لا ينشأ شيء من لا شيء ولا يختفي أبداً بلا أثر. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن المادة، الطبيعة قد وجدت دائماً. لأننا إذا سلمنا بأنه في وقت من الأوقات لم يكن هناك شيء في العالم أي لم تكن توجد مادة فمن أين لها أن تنشأ. ولكن ما إن توجد المادة، فهذا يعني أنها لم تنشأ في أي وقت من الأوقات، بل وجدت دائماً وستوجد دائماً»^(٣).

إن المتأمل في هذه النصوص يجد أنها مجموعة أحكام بلا برهان، بل بلا إشارة إلى لمحة دليل أو بصيص تبرير، ولعل النص الأخير يكشف لنا فراغ هؤلاء من الدليل إلى درجة الصفر، لأنهم يرون أن عدم

(١) المادية الديالكتيكية: ٨.

(٢) الناس والعلم والمجتمع: ١٤.

(٣) أسس المادية: ٣٠ - ٣١.

الاعتراف بأزلية المادة معناه التساؤل: «من أين لها أن تنشأ»، وحيث إن الفرار من هذا التساؤل ضروري فلا بد أنها أزلية!

وهل يرى إنسان له فهم وشعور أن في طي هذه الجمل دليلاً أو كلاماً منطقياً مقبولاً؟.

ومن هنا نجد أن اعتراف ذلك الكاتب المادي كان أكثر صراحة ووضوحاً عندما قال:

«لماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود، وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات»^(١).

وهكذا تنتهي المسألة وتتبخر المشكلة!

وعلى كل إنسان - كما يريد الماديون - أن يذعن ويرضخ ولا يحتاج.

«افتراض» أن المادة الأولى غير معلولة الوجود.

و«افتراض» أن هذه المادة - بحكم أزليتها - هي الموجد الأول.

ثم «التأكيد» على ضرورة الإقرار بهذا «الافتراض»، لأنه لو «لم تكن توجد مادة فمن أين لها أن تنشأ»!!

ولا مانع أن تبني مسألة خلق العالم على هذه «الافتراضات»! ما دام ذلك حاسماً للنقاش ومنقذاً للناس من اللجوء إلى عالم الغيبيات!

وهكذا تتجلى الحجة، ويسدل الستار على المشكلة.

وقد نسي هؤلاء «أن الكلام على أنه في مبدأ الكون كانت المادة

(١) نقد الفكر الديني: ٢٨.

ولا شيء غير المادة، وأن المادة سابقة في الظهور إطلاقاً هو لجوءٌ إلى عالم الغيبات بل اقتحام لجة الغيب إلى أعماق الأعماق.

وما أجمل ما علق به الدكتور فرانك ألن أستاذ الطبيعة الجوية بكندا على مثل هذا الكلام إذ يقول:

«من يذهب إلى أن هذا الكون أزلي ليس لنشأته بداية يشترك مع الرأي القائل بوجود خالق لهذا الكون، في عنصر الأزلية. ونحن في هذا إما أن ننسب صفة الأزلية إلى عالم ميت أو ننسبها إلى إله حي»^(١).

ويقول أحد الكتاب المسلمين معلقاً على زعم أزلية المادة:

لقد «بدأوا من افتراض خاطيء وهو أزلية المادة، اعتباراً من أن تسلسل الزمن في الماضي إلى آجال سحيقة يمكن أن يوصلنا إلى الأزل أو اللانهاية. وهو خطأ، فالزمن كمية محدودة، ومهما انضافت كميات محدودة إلى كميات محدودة فالنتيجة لا تكون إلا كمية محدودة، ولا نصل مهما استرسلنا في الجمع والإضافة إلى اللانهاية وبالتالي إلى الأزل»^(٢).



(١) الله يتجلى في عصر العلم: ٦.

(٢) الله لمصطفى محمود: ١٠٦ - ١٠٧.

ومهما يكن من أمر، فقد أكد هؤلاء الماديون أن المادة أزلية. ومعنى ذلك بصريح العبارة أنها موجودة منذ الزمن اللانهائي و«لم يخلقها إله ولا إنسان» على حد تعبيرهم.

وإذن، فكيف صح من هؤلاء الماديين أن يقولوا في مكان آخر من بحوثهم: «أن الحركة هي وسيلة وجود المادة»^(١).

بل إن هذا هو التناقض المفصوح الذي لا يمكن علاجه بأي طريقة من طرق اللف والدوران.

إن الحركة إن كانت وسيلة وجود المادة فمعناه أن الحركة أسبق من المادة في الزمان، لأن ما كان وسيلة لوجود شيء متقدّم على ذلك الشيء زمنياً في الوجود، وبذلك تصبح الحركة هي الموجود الأول - حسب الادعاء - وتكون المادة متأخرة في الوجود والظهور.

ولكن، هل يعتبر القول بأزلية الحركة وحدوث المادة معقولاً؟.

والجواب: كلا، وألف كلا...

ونزولاً عند أهمية الحديث عن الحركة من الناحية العلمية والفلسفية نرى ضرورة التفصيل الأوفى في هذا الجانب من البحث - وإن استعرضنا ذلك بشكل مجمل في دراسات أخرى - فنقول:

(١) المادة الديالكتيكية: ٩١.

إن أول ما يسترعي النظر ويجلب الانتباه لكل قارئ للكتب المادية - على اختلاف أساليبها واتجاهاتها - ذلك الاهتمام الكبير الذي أحاط به الماديون اكتشافهم للحركة على أساس أنها اللبنة الأولى في صرح «الصورة» التي تنتهها الفلسفة المادية للكون والعالم، وأنها المنطلق الذي يسيّر منهجهم الفكري في ضوئه نحو غايته المرسومة.

وعلى الرغم من كل ما أحيطت به مسألة «الحركة» من أهمية وتأکید لدى جميع الديالكتيكيين من الغربيين والتابعين، فإن الموضوعية تلزمتنا بضرورة التنبيه على أن ديناميكية المادة ليست من مخترعات الفكر الديالكتيكي وإنما هي من بنات أفكار الفلسفة اليونانية أولاً ثم تبلورت وتشذبت واتضح معالمها التفصيلية على يد الفيلسوف المسلم الكبير صدر الدين الشيرازي «من رجال القرن الحادي عشر الهجري».

لقد ذهب الشيرازي إلى: «أن العالم متجدد الوجود والهوية، وأن حقيقته عين التغير، وكل موجود زمني مسبوق بالعدم الصريح الزمني بحسب ذاته وجوهره... وكل وجود وتعيّن يتبدل وجوده وتعيّنه في كل آن»^(١).

ويشرح الشيرازي في بعض مؤلفاته تفاصيل «حركته» فيقول: إن «الجسم ما دام في مكانه الأول - مثلاً - ساكناً فهو متحرك بالقوة وواصل إلى مكانه المقصود بالقوة، فإذا تحرك حصل فيه كمال أو فعل لكنه بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة».

«فالحركة - إذن - كمال أول للشيء لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس، بل من حيث هو أمر بالقوة، فهي وجود بين قوة محضة وفعل محض».

(١) المظاهر الإلهية: هامش ص ٤٣.

«وظنَّ قوم: أن الحركة هي الطبيعة، أعني جوهر الشيء الصوري. وليس كذلك، بل هي متحركة الطبيعة وحالها، لأنفسها... فإن الحركة هي نفس الخروج من القوة إلى الفعل، لأن ما به يخرج الشيء منها إليه، كالإمكان ونظائره».

«فالتسود ليس سواداً اشتد، بل اشتداداً لموضوع في سواديته. فليس في الموضوع سوادان: سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه، لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر، فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد، فالاشتداد يخرج من نوعه الأول ويدخله في نوعه الثاني»^(١).

ويقول في بحث آخر له عن الحركة:

«معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحو آخر».

«وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها. وهو فاسد، لأن معنى التسود - مثلاً - ليس أن سواداً واحداً يشتد، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد، كيف وذات الأول في نفسها ناقصة، والزائدة ليست بعينها الناقصة».

«ولا يتأتى لأحد أن يقول: ذات الأول باقية وينضم إليها شيء آخر».

«فإن الذي ينضم إليه إن لم يكن سواداً فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة أخرى، وإن كان الذي ينضم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال. واتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصور،

(١) الشواهد الربوبية: ٩٥ - ٩٦.

لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما، أو انتفى أحدهما وحصل الآخر».

«فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقاءه في الحالين، وعليه القياس في التضعف»^(١).

وبشوت هذه «الحركة الجوهرية» للمادة في الفكر الديني الفلسفي يتجلى مقدار البعد عن الواقع فيما يقوله ستالين:

«إن الديالكتيك خلافاً للميتافيزية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل لا يعتبرها حال حركة وتغير دائمين، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان»^(٢).

فقد ثبت بما لا مزيد عليه - كما أسلفنا - أن الميتافيزية الواعية مؤمنة بالحركة كل الإيمان، وقبل أن يتكون «الديالكتيك» بعهد طويل.

وتشكل هذه التهمة حلقة في سلسلة التهم التي توجه إلى الميتافيزيقية الفلسفية بهدف تشويه أفكارها والتضبيب على منهجها العقلي الدقيق.

وتذكرنا هذه التهمة بما نسبه عدد من الكتاب السوفييت إلى العلماء الطبيعيين ذوي التفكير الميتافيزيكي من قولهم: «بأن المادة لا وجود لها»^(٣).

في حين أن التفكير الديني الميتافيزيكي يؤمن بوجود المادة الموضوعي كما أسلفنا تفصيله في مقدمة البحث.

(١) الأسفار/ السفر الأول/ ج ١ ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٢) المادة الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين: ٢٤ - ٢٥.

(٣) المادة الديالكتيكية: ٩٧.

ولعل سائلاً يسأل:

إذا كانت «الحركة» محل اتفاق الفكرين الديني والديالكتيكي فأين يقع الاختلاف؟

والجواب:

إن خلاصة ما فهمناه من الحركة الجوهرية في الفكر الفلسفي أن المادة في كل مرحلة من مراحلها - وبحكم كونها متحركة - ذات شقين: الحالية - باعتبار الشيء المرحلي موجوداً.

والتجدد - باعتبار أن في الشيء قوة الانتقال وإمكانية التطور إلى مراحل أخرى. وهذا هو القانون الطبيعي الذي أشار إليه القرآن الكريم في بيان خلق الإنسان وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة: نطفة، علقة، مضغة، جنين، طفل، صبي... إلخ.

فهو في المرحلة الأولى نطفة بالفعل وعلقه بالقوة، ثم يكون بعد ذلك علقه بالفعل ومضغة بالقوة... وهكذا. وتكون النتيجة: أنه يوجد في كل مرحلة جانب فعلي هو الواقع الموجود وجانب إمكاني هو قوة التطور إلى مرحلة ثانية.

أما الديالكتيك فقد خلط بين جانبي القوة والفعل وأطلق على هذا

الخليط اسم «التناقضات»، ثم أكد أن التطور إنما يتم بنتيجة الصراع بين هذه «التناقضات الداخلية» وبذلك سقط في دوامة التناقضات ولم يستطع الخروج منها بمحصل فلسفي مقبول.

إن الحركة الجوهرية كما ارتضيها حركة تطويرية من مرحلة إلى مرحلة حيث يلتقي في كل مرحلة جانب الفعل وجانب القوة بلا صراع ولا تناقض.

والحركة في المادية الديالكتيكية - وبدافع من العمل السياسي لا الفكر الفلسفي - حركة قائمة على تناقضات داخلية متصارعة تؤدي بحكم تناقضها وصراعها إلى الانتقال إلى مرحلة أخرى.

إن الكتاب الماديين يقولون:

«إن الحركة هي تناقض واضح»^(١).

«صراع الأضداد هو المحتوى الداخلي للحركة»^(٢).

«إن دراسة الحركة... تظهر لنا أن النمو هو صراع الأضداد، وتساعدنا على فهم مصدر الحركة الذاتية للمادة»^(٣).

«أمام النظرة الميتافيزيقية عن العالم، التي تنكر المتناقضات كمصدر للتطور في العالم الموضوعي يقف الديالكتيك الماركسي... يؤكد أن جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية»^(٤).

«لقد أسس أرسطو القانون المنطقي الشكلي للتناقضات. وبموجب

(١) المادية الديالكتيكية: ٢٦٢.

(٢) النظرية المادية: ٦٩.

(٣) المصدر السابق: ٩٤.

(٤) المادية الديالكتيكية: ٢٦١.

هذا القانون لا يمكن أن نقول أحكاماً متناقضة عن الشيء المأخوذ في علاقة واحدة، وفي زمن واحد. هذا القول لا شك في صحته. فالإنسان الذي يؤكد بأن هذا النمط موجود وغير موجود يحق لنا تماماً أن نقول عنه أنه غير صحيح التفكير... إلا أن أرسطو ذاته الذي عبّر بصحة عن هذا المبدأ للتفكير المستقيم منطقياً، والذي لا تناقض فيه، توصل إلى نتيجة خاطئة مفادها أن التناقضات الداخلية في الأشياء الموجودة موضوعياً غير ممكنة. إنه يقول: «إذا كان ليس بالإمكان أن نكون صادقين في قولنا، عندما نؤكد وننفي في وقت واحد شيئاً ما، كذلك فليس بالإمكان إعطاء تعريفين متناقضين في وقت واحد لشيء واحد». لا شك أننا لا نستطيع القبول بذلك.

فلا ينبغي إطلاقاً أن نستنتج من قولنا بأن الاعتراف في وقت واحد، بوجود شيء معين، ونفي وجوده هو فكرة غير صحيحة، أن نستنتج بأن الشيء الموجود حقيقة لا يتمتع بخصائص داخلية متناقضة^(١).

إن هذه النصوص بأجمعها - على رغم تأكيدها اللفظي للتناقضات الداخلية - تعني في واقعها شيئاً واحداً هو الفعل والقوة أي وجود الشيء الفعلي ووجوده في المرحلة الثانية بالقوة، ولكن الديالكتيك بخلطه بين الاثنين - جهلاً أو تجاهلاً - لم يجد بداً من استعمال كلمة «التناقضات» لتبرير المسألة.

ولتوضيح ما قلناه نروي النص الديالكتيكي الآتي:

«صحيح أننا لا نخطيء إطلاقاً عندما نقول مثلاً: أن القطار

(١) المادة الديالكتيكية: ٢٥٨ - ٢٥٩.

المتحرك موجود في فترة معينة، في نقطة معينة، وفي فترة زمنية أخرى في نقطة أخرى. هذا التأكيد كافٍ لفهم شيء بسيط كمكان وجود القطار، إلا أنه غير كافٍ للتعبير عن جوهر الحركة. ذلك التأكيد يصف نتيجة الحركة لا جوهر الحركة ذاتها. وعندما نحاول فهم الحركة نصطدم بالتناقض: فالجسم المتحرك موجود في برهة معينة، في نقطة معينة من المكان، ولكنه لم يعد في هذه النقطة، أي موجود في هذا المكان المعين وفي غيره^(١).

وهذا النص يوضح لنا التهافت الذي سقط فيه الديالكتيك عندما خلط بين الفعل والقوة، «فالجسم المتحرك موجود في برهة معينة، في نقطة معينة من المكان» وهذا صحيح. أما كونه «لم يعد في هذه النقطة» فليس في تلك البرهة المعينة نفسها وإنما في برهة أخرى بعدها. لأن الجسم المتحرك ما دام متحركاً فهو منتقل من نقطة إلى نقطة، ويكون في كل نقطة موجوداً فيها بالفعل ثم منتقلاً عنها إلى غيرها، وتتابع الحركة من نقطة إلى نقطة لا يعني أنه «موجود في هذا المكان المعين وفي غيره» كما زعم هذا النص. فوجوده في اللحظة المعينة في المكان المعين قطعي وانتقاله عنه ولكن في لحظة أخرى قطعي أيضاً، لوجود القوة فيه على الانتقال واستمرار الحركة.

ولنقرأ أيضاً نصاً ديالكتيكياً آخر بهذا الصدد:

«لقد حاول نقاد الديالكتيك أكثر من مرة دحض هذا الطابع التناقضي للحركة. إنهم يقولون: بأن الجسم المتحرك موجود عملياً في فترة زمنية معينة في مكان معين، وفي فترة أخرى في مكان آخر. أي أنهم لم يأخذوا إلا جانباً واحداً من الحركة «الانقطاع» ليجعلوه مطلقاً،

(١) المادية الديالكتيكية: ٢٦٢ - ٢٦٣.

فالمكان الذي عبره الجسم قسموه إلى عدد من النقاط والقطع المنفصلة بعضها عن بعض، وقالوا بأن الجسم المتحرك موجود إما في هذه النقطة من المكان أو في تلك».

«أما في الواقع فالحركة ليست توقفاً فقط، بل واستمراراً، وإلا لما أمكن انتقال الجسم المتحرك من نقطة إلى أخرى. فنقاط المكان المنفصلة ليست مستقلة عن بعضها بعضاً - انقطاع -، بل ومرتبطة فيما بينها. وهذا الارتباط ليس غير استمرار المكان. فكل من الوضعين المتناقضين، الانقطاع والاستمرار، يفترض الآخر ويوجد فقط في وحدة معه. يقول لينين: إن الحركة هي وحدة الاستمرار الزمني والمكاني والانقطاع الزمني والمكاني. إن الحركة هي تناقض، هي وحدة التناقضات».

«إن القول بأن الجسم المتحرك يوجد، في كل فترة معينة، فقط في نقطة معينة من المكان، يميث الحركة، وتتحول هذه إلى عدد من حالات السكون في حين أن الحركة في الواقع هي وحدة السكون والتبدل، فلا شك أن الجسم المتحرك هو قائم في مكان معين، وفي الوقت نفسه غير قائم فيه. هذان المتناقضان - سكون وحركة - مرتبطان فيما بينهما، وينفي أحدهما الآخر»^(١).

وخلاصة ما نفهمه من هذا النص هو التناقض الذي سقط فيه الديالكتيك ولم يستطع التملص منه.

إننا لا نقول بأن الحركة توقف، بل نقول بأن الحركة انتقال من مرحلة إلى أخرى، وهذا الانتقال ليس «انقطاعاً»، وإنما هو ارتباط بين

(١) المادة الديالكتيكية: ٢٦٣.

وجود الشيء الآن في نقطة معينة ووجوده بعد آن في نقطة أخرى، وهو ما عبرنا عنه باستمرار الفعل والقوة وارتباطهما وتشابكهما. ولو كان الجسم المتحرك قائماً في مكان معين وفي الوقت نفسه غير قائم فيه، أي في مكان آخر، لما كانت هناك حركة أبداً، لأن وجود كل المراحل في وقت واحد يجمد الحركة ويميتها، بل لا يمكن أن نقول بوجود الحركة إلا إذا قلنا بوجود المادة في مرحلة معينة وإمكان انتقالها إلى المرحلة الأخرى، وعندما يلتقي الحال والإمكان أو الفعل والقوة يمكن للحركة أن تؤدي دورها بالانتقال من درجة إلى درجة.

إن الديالكتيك لم يجد تعبيراً يصلح للاستعمال في هذا السياق سوى جملة «انتقال الجسم المتحرك». والانتقال معناه السير في طريق طويلة ينتقل فيها هذا الجسم من نقطة إلى أخرى، حيث يكون في الأولى بالفعل ثم ينتقل إلى غيرها لما فيه من إمكان الانتقال وقوته، وهذا هو الصحيح.

ولعل النص الديالكتيكي الآتي يوضح للقارئ ما نعنيه بقولنا، فهو يقول:

«بما أن التطور عبارة عن سلسلة من الأحداث، فإن كل حلقة في هذه السلسلة هي نقطة انطلاق بالنسبة إلى أحد الحوادث، ونتيجة بالنسبة إلى حادث آخر»^(١).

فقد عبر هذا النص عما قلناه أوضح تعبير، وليس فيه من مدلول سوى تشابك الفعل والقوة فقط بلا تناقضات ولا صراع، فإن كون «كل حلقة في هذه السلسلة هي نقطة انطلاق بالنسبة إلى أحد الحوادث» معناه

(١) المادة الديالكتيكية: ٢٢١.

أنها تحمل إمكانية الانتقال إلى حلقة أخرى، وإن كونها في الوقت نفسه «نتيجة بالنسبة إلى حادث آخر» معناه وجودها الفعلي المتحقق، ومن هنا يكون الأمر عبارة عن اجتماع الفعل والقوة لا اجتماع المتناقضات.

ويقول الفيلسوف الماركسي بجموليف وهو يلّمح إلى ما قلناه أو يصرّح به:

«إذا كان الجسم (أ) موجوداً في المكان (ب) وليس موجوداً فيه فالجسم (أ) متحرك... فإذا كان كذلك فمعناه أن حصول الجسم على خاصية الوضع المكاني لا يحرمه من خصائصه الديناميكية، وعكس ذلك صحيح كذلك، ومن ثمّ فكلّمة (وجود) لها معنيان، وهما يتحددان بفضل إقرار حقيقة الحركة. ومن هذه الوجهة نقول: إن القضية الموجبة تعبّر صراحة عن الوضع المكاني، والقضية السالبة تعبّر ضمناً عن الخصائص الديناميكية. وهذا يعني وحدة المعنى بين الإيجاب والسلب، ومن ثمّ التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد»^(١).



والغريب أن هؤلاء الماديين مع كل تأكيداتهم على ضرورة الحركة ولأبديتها وملازمتها للمادة، قد ذهبوا إلى القول بوجود فترات من السكون تقف فيها المادة عن الحركة.

إن كتاب بحث «المادية الديالكتيكية» يقولون:

«لا يمكن للمادة أن توجد إلا في الحركة، ولكن هذا لا ينفي إمكان حدوث فترات من السكون والتوازن أثناء السير العام المتواصل باستمرار للتبدلات المادية»^(١).

ويقول هؤلاء أيضاً:

«لا بد من ملاحظة أن الحركة من حيث جوهرها عبارة عن تبدل، ولكنه تبدل يحتوي في ذاته على لحظات عدم تبدل، واستقرار وثبات»^(٢).

كما يقول هؤلاء أيضاً:

«إن الحركة مطلقة، من حيث الجوهر، ولكنها نسبية، من حيث شكل ظهورها الحسي»^(٣).

(١) المادية الديالكتيكية: ٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه أيضاً: ١٠٣.

ويقول كتاب سوفيت آخرون:

«صحيح أن الأجسام قد تكون في حالة سكون ولكن السكون نفسه نسبي دائماً...».

«فالحجر على الطريق مثلاً ساكن بالنسبة للأرض. ولكن الحجر والأرض يقومان معاً بدورة كل يوم حول محور الأرض»^(١).

ويقول روجيه غارودي:

«السكون حالة خاصة من حالات الحركة»^(٢).

ويقول أيضاً:

«إن جسماً ما مثلاً يمكن أن يوجد على سطح الأرض في حالة توازن ميكانيكي، أن يكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون، بيد أن ذلك لا يمنع من الاشتراك في حركة الأرض، وكذلك في حركة النظام الشمسي... السكون حالة خاصة من حالات الحركة»^(٣).

ويقول أيضاً:

«لا بد من ملاحظة أن الحركة من حيث جوهرها عبارة عن تبدل، ولكنه تبدل يحتوي في ذاته على لحظات عدم تبدل، واستقرار وثبات»^(٤).

وما أدري كيف استطاع هؤلاء أن يجمعوا هذه التناقضات الغريبة في فكرة واحدة؟

(١) الناس والعلم والمجتمع: ١٦.

(٢) النظرية المادية: ٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٧٤.

(٤) المصدر نفسه أيضاً: ١٠٣.

كيف أصبحت الحركة سكوناً والسكون حركة؟

وكيف صارت الحركة في ذاتها لحظات استقرار؟

وكيف أمكن نسب الحركة إلى الشيء لأنه على الأرض - والأرض متحركة طبعاً -؟ وهل يصح أن نسمي النائم متحركاً لأن الأرض التي ينام عليها تتحرك باستمرار؟ بل هل نجد في العالم من يسمي الحجر الملقى على الطريق متحركاً لأن الأرض تتحرك؟

وهكذا أصبح على المادي أن يؤمن بالسكون، ويفترات من الاستقرار والثبات وعدم التبدل في المادّة مع إيمانه بحتمية الحركة وبأن «المادّة لا تفصل عن الحركة» و«الوحدة غير القابلة للانقسام بين المادّة والحركة»^(١).

ولو أردنا أن نقول كلمة الفصل في هذا الموضوع لأيدنا - بكل حرارة - ما ذهب إليه المادية من الإيمان بفترات من السكون وعدم التبدل ومن عدم منافاة ذلك للحركة الجوهرية في المادّة بحكم وجود إمكانية الحركة فيها وفعلية السكون. وحينذاك لا يكون هناك أي تضاد أو عجب أو استغراب، بل هذه الإمكانية والفعلية هي الحقيقة الفلسفية التي لا مناص من القول بها والدعوة إليها لأنها الأمر الواقع الذي لا واقع غيره.

ولنقرأ نصاً مادياً آخر يعنى بفكرة السكون عسى أن يزيد المسألة إيضاحاً وجللاء. يقول روجيه غارودي:

(١) النظرية المادية: ٦٦.

وإذا كانت هذه الوحدة غير قابلة للانقسام فلماذا يقول الديالكتيكيون: (إن فصل المادّة عن الحركة وهم يصعب التغلب عليه) (النظرية المادية: ٧٤). فإن كان وهماً حقاً، فإن البرهان العلمي كفيل بالتغلب عليه، وإن كان مما لا يستطيع البرهان التغلب عليه فلا بد أن عكسه هو الوهم وليس الفصل كما يزعمون.

«في الحقيقة عندما يكون نقل الحركة معقداً، وعندما تتضمن سلسلة من الوسائط، نستطيع تأخير النقل بالمعنى الحقيقي إلى لحظة نختارها. فعندما نحشو بندقية، نحتفظ باللحظة التي سيحصل فيها الانفجار، بانفراج النابض المؤتمر بالزناد، أي نقل الحركة التي يطلقها احتراق البارود. وعندما سنحمل على اعتبار أن المادة كانت في حالة سكون ثم حركت بفعل ضغط الزناد، فإذا وسعنا هذا التمثيل الوهمي، نتصور أن العالم كله في حالة سكون وأن حركته تتعلق بدفعة أصلية. لكن هذا التوسع سخيف لأننا ننقل إلى العالم على أنها مطلقة حالة هي نسبية بطبيعتها، ولا يمكن - بالتالي - أن يخضع لها سوى جزء من الطبيعة»^(١).

إن التعمق في قراءة هذا النص يكشف لنا التخبط الذي وقع فيه هذا الفيلسوف الكبير! لتبرير - أو تمرير - تلك الأفكار التي يفرض عليه المبدأ ضرورة الإيمان بها على كل حال.

وإن من يقف على تأكيد حتمية الحركة في كلمات الماديين وارتباطها الذاتي بالمادة لا يجد منهم استثناء لمادة من غيرها أو اقتصاراً على حالة دون سواها، فكيف ساغ لغارودي - هنا - أن يعترف بأن «جزء من الطبيعة» ليس ذاتي الحركة وإنما هو في استقرار وسكون لا يخرج منه إلا بـ«دفعة أصلية» تطلق فيه الحركة.

ولن يهمننا في هذا المقام تصحيح أو تخطئة ما ذكره من أن «التوسع سخيف» في المسألة، بل يكفيننا الاعتراف من هذا المادي الخبير بأن هناك حالة - وإن تكن نسبية وغير مطلقة - في الطبيعة والمادة بحاجة إلى محرك ودافع.

(١) النظرية المادية: ٧٥ - ٧٦.

وفي هذا - كما هو واضح - تحطيم للقاعدة الكلية المزعومة وإقرار بكونها حالة جزئية لا يصح تطبيقها على كل شيء.

ثم يقول غارودي في مكان آخر من كتابه:

«لا نستطيع أن ندرك بوضوح مفهوم الحركة إلا بطرد أشباح القوى المزعومة (الميكانيكية، الحرارية، الكيميائية، الكهربائية، المغناطيسية، البيولوجية، إلخ)، فكل قوة من هذه القوى المزعومة ليست، كما سنرى، سوى حثالة للنزعة التشبيهية الغيبية»^(١).

ولا ندري - في هذه الحالة - كيف تصبح هذه الحركة المزعومة وكيف نستطيع إدراك مفهومها ومعناها؟

وإذا لم تكن الحركة قوة ميكانيكية ولا حرارية ولا كيميائية ولا كهربائية ولا مغناطيسية ولا بيولوجية ولا أية قوة أخرى فما هي إذن؟

وما أدري كيف أصبحت هذه القوى «مزعومة» و«حثالة للنزعة الغيبية»، في حين أن العلم كله - بحقائقه وبفرضياته - عبارة عن هذه القوى بالذات، وإن كل الطاقات العلمية المبدولة إنما تتجه نحو مزيد من المعرفة بهذه القوى المذكورة.

نعم، ربما يريد غارودي من نفي هذه القوى أن يقول: إن الحركة ليست إلا الخروج من عالم الإمكان إلى عالم الوقوع مرحلة بعد مرحلة، على الشكل الذي شرحته كلمات بعض المفكرين المسلمين - كما مر - وليس لذلك أي شبه بأية قوة من تلك القوى المشار إليها، لأن المسألة تصبح فلسفية محضة لا يصح تشبيهها بهذه الأمور.

(١) النظرية المادية: ٧٩.

إذا كان هذا هو مراد غارودي فهو الصحيح، ولكنه لم يحسن التعبير عنه أو لم يرد الإفصاح الكامل.

وإن لم يكن هذا هو المراد، فما قاله عبارة عن ضرب مجهول في مجهول.

وخلاصة القول:

إن الحركة في كتابات الماديين لم يتضح لها مفهوم محدد أبداً. فهي تارة أزليّة أزليّة المادة، وهي تارة وسيلة وجود المادة - أي أسبق من المادة -، وهي تارة ثالثة ملازمة للمادة^(١) - أي غير ذاتية لها -.

والحركة بعد ذلك - كما يقولون - لا تنفك عن المادة أبداً لأن «كل شيء» يتحرك ويتبدل في هذا العالم^(٢). ومع ذلك وعلى الرغم من الـ«كل شيء» «لا تنفك» فإن هنالك فترات سكون ولحظات استقرار وعدم تبدل.

فاقرأ وتعجب!



(١) المادية الديالكتيكية: ٩٠.

(٢) المصدر نفسه: ٩٠.

وهنا يحين وقت إيراد السؤال المهم والأساس في المسألة:

إذا كان وجود الطبيعة هو حركتها، وكانت هذه الحركة هي نفس الخروج من القوة إلى الفعل - كما بيننا - وليست شيئاً آخر، فإن هذه الحركة بحاجة إلى مصدر لوجودها. ولا بد للبحث العلمي أن يعين المصدر أو السبب الذي أوجد الحركة التي هي بدورها وسيلة وجود المادة كما يقول الماديون والذي جعل من إمكان الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أمراً واقعاً بالفعل؟

تجيب المادية على هذا السؤال: بأن الحركة ذاتية للمادة فلا تحتاج إلى سبب، لأنه «لا توجد مادة ولا يمكن أن توجد من دون حركة. والمادة لا تنفصل عن الحركة»^(١). أي «أن مفهوم الحركة الذاتية يعني أن الأشياء والظواهر تحوي في نفسها دوافع أو مصادر هذا التطور»^(٢). وترى المادية: «أن الطبيعة غير الحية خلقت - عن طريق الحركة الذاتية - الشيء المغاير لها - نقيضها أي الطبيعة الحية... أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول، فهي التناقضات الداخلية»^(٣)، و«أن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر

(١) المادية الديالكتيكية: ٩١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٧٢.

الشيء بالذات بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين»^(١).

ويقول كتاب سوفيت في هذا الصدد:

«من الطبيعي، عندما تشاهد الحركة في الطبيعة والمجتمع، أن تطرح هذا السؤال: ما هو مصدرها؟ وتبادر إلى الذهن أبسط فكرة عن الدفعة التي تنقل الحركة من شيء إلى شيء. ولكن لا بد عندئذ من افتراض فكرة الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة. وينتج من ذلك أن المادة كانت في البدء ميتة ثم ظهرت قوة ما من وراء الطبيعة ودفعتها. وبالضرورة تؤدي فكرة الدفعة كمصدر عام للحركة، إلى الفكرة الدينية عن خلق العالم».

«إن الدفعات الخارجية موجودة في الطبيعة ولكنها لا تفعل غير أن تنقل الحركة من جسم إلى آخر، دون أن تكون هي مصدرها. وإذن فإن مصدر الحركة يجب البحث عنه في داخل الظواهر المادية» وهو التناقض وصراع الأضداد^(٢).

ويقول كتاب سوفيت آخرون في الجواب على هذا السؤال:

«يقال أحياناً: نسلم جدلاً بأن المادة وجدت منذ الأزل. ولكن حتى في هذه الحالة، هناك الكثير الذي لا تستطيع المادية أن تفسره، مثال ذلك، من أين نشأت حركتها؟، يقال في هذه الحالات، لنتصور عصرًا بعيداً بشكل لا نهائي، وجد فيه بدلاً من الكون الحالي مادة مَّا لا شكل لها ولا حركة. وقد وجدت على هذه الحالة لوقت طويل إلى ما

(١) المادية الديالكتيكية: ٢٧٤.

(٢) الناس والعلم والمجتمع: ١٧ - ١٨.

لا نهاية. ولكن حلت اللحظة التي تعين فيها على المادة أن تخرج من هذه الحالة التي وجدت فيها حتى ذلك الوقت. ولكن إذا كانت المادة قد ظلت حتى ذلك الوقت بلا حركة فما الذي جعلها فجأة تتحرك»^(١).

ويتساءل هؤلاء الماديون قائلين:

«ولكن هل تحتاج المادة في الواقع إلى قوة عليا، حتى تحصل على هذه الدفعة؟ هل يمكن في الواقع أن تكتسب المادة الحركة من الخارج فقط؟»

وأجاب هؤلاء الماديون على تساؤلهم:

«توجد في الطبيعة أنواع مختلفة من الحركة. فهناك أولاً انتقال جسيمات المادة أو الأجسام من مكان إلى آخر أي الشكل الميكانيكي للحركة. ثانياً، العمليات الحرارية والكهربائية أي الشكل الفيزيائي للحركة. ثالثاً، التفاعلات الكيميائية وتركيب الأيونات وهو الشكل الكيميائي من الحركة. رابعاً، التغيرات التي تجري في الكائنات الحية أو الشكل البيولوجي. خامساً، الشكل الاجتماعي من الحركة، أي التغيرات التي تجري في الحياة الاجتماعية»^(٢).

«والآن نستطيع أن نجيب على السؤال المطروح أعلاه. هل كان يمكن أن توجد المادة في وضع لا يحدث فيها أي تغيرات؟ كلا بالطبع. وحتى في العصر البعيد الذي لم يكن يوجد فيه بعد في العالم إنسان ولا حيوانات ولا خلية حية، حتى في هذا الوقت كانت تتم التغيرات في المادة. وفي واقع الأمر، إن الأجسام تتكون من ذرات وجزيئات وهي

(١) أسس المادية: ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣.

تتحرك باستمرار. وبالتالي لم يوجد أبداً جسم واحد متجمد لا يتحرك بشكل مطلق. ثم إنه إذا وجدت الذرات والجزيئات والإلكترونات فما كان يتم الأمر دون تفاعلات كيميائية. ينتج من ذلك أن الشكل الكيميائي لحركة المادة أيضاً كان موجوداً، وبذلك فلم توجد حالة أبداً وجدت فيها المادة بلا حركة»^(١).

وحينئذٍ «لا داعي لوضع السؤال التالي: من أين حصلت المادة على هذه الحركة، لأنها موجودة منذ الأزل. ولهذا لا داعي للسؤال الذي يقول: من الذي أكسب المادة الحركة ما دامت لا تنفصل عنها وتعتبر شكلاً من أشكال وجودها»^(٢).

ولا نريد - هنا - أن نعلق على التضارب الذي يحمله هذا النص الأخير مع النصوص المادية التي سلف منها البحث فيها قبل صفحات، حيث نفى النص وجود حالة تجردت فيها المادة عن الحركة خلافاً لتلك النصوص التي أكدت فترات السكون ولحظات الاستقرار، وحيث جعل النص الأخير تلك الحركة ذات شكل ميكانيكي أو فيزيائي أو كيميائي أو بيولوجي أو اجتماعي خلافاً لنصوص سابقة عدت هذه القوى «مزعومة» و«حثة للنعرة الغيبية».

لا نريد التعليق على هذه الجوانب، ولكننا نتساءل: هل هذه الجوابات التي شحنت بها الماديون كتاباتهم صحيحة ومقبولة؟

وستتضح لنا حقيقة الصواب أو الخطأ في هذه الأجوبة بعد عرض الملاحظات الآتية:

١ - إن الاستفادة من الدراسات الفيزيائية الحديثة ونتائج البحث العلمي

(١) أسس المادية: ٣٣ - ٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤.

المعاصر أن المادة في أصلها البعيد حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تنوع، وهي التي يعبر عنها في بعض النصوص المادية بـ«المادة المسحوقة»^(١). وإن جميع الخواص والصفات التي تتميز بها المركبات المادية والعناصر البسيطة إنما هي صفات طارئة عرضت على المادة الأصلية فجعلت من كل واحد منها شيئاً متميزاً عن غيره. وإذا كانت المادة الأصلية حقيقية واحدة فكيف يمكن أن يُنسب لها أو لحركتها سببية هذا التنوع والاختلاف في التراكيب والحركات.

وإذا قلنا بأن الحقيقة الواحدة قد تتناقض وتختلف وتتنوع في حركاتها وأحكامها فمعنى ذلك تجميد جميع الحقائق العلمية وإلغاء كل قوانين العلوم الطبيعية، لأن الأفراد التي يحكمها قانون واحد قد تتناقض أو تختلف - نتيجة لحركتها الذاتية المدعاة - وبهذا يتبخر القانون ويفقد قيمته ومجاله العلمي.

وإذن، فلا بد من أن يكون المنوع لأفراد هذه الحقيقة الواحدة، والمعدّد لتراكيبها وحركاتها، شيئاً فوق المادة وفوق الحركة ترجع إليه كل هذه الاختلافات والتراكيب المادية.

٢ - إذا كانت حركة المادة هي السبب في وجود الأشياء وتطورها من مرحلة إلى أخرى، وكانت الحركة ذاتية للمادة و«ليست حالة عرضية»^(٢)، فلماذا تتطور ذرات معينة من عنصر ماً وتبقى ذرات أخرى منه على حالها الأولى، وهل هناك في داخل الحركة قوة عاقلة مدركة تقوم بتقسيم العنصر إلى قسمين، فتجمّد قسماً منه في مرحلته الأولى وتطوّر قسماً آخر إلى مرحلة ثانية، ثم تقسم العنصر

(١) النظرية المادية: ١١٢.

(٢) المادة الديالكتيكية: ٩٠.

في مرحلته الثانية كذلك فتجمد قسماً منه وتطور آخر... وهكذا.

إن وجود كمية من المادة المسماة «يورانيوم» - وهو قمة التطور المادي - مع بقاء كميات هائلة أخرى من المادة لم تنل شرف هذه الدرجة من التطور، دليل على أن سبب الحركة والتطور ليس ذاتياً للمادة، وإنما هو فوقها وخارج عن حدودها، يكون هو المحرك والمصنف والمقسم لها في كل مراحلها السارية مع الزمان.

٣ - إن الماديين الديالكتيكيين يعترفون - كغيرهم - بأن المادة ليست «شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة». إنها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها... وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد إلى هذا الحد أو ذاك، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء إلى الكيمياء والبيولوجيا... إلخ. أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغريات الأولية: كالفوتون، والألكترون، والبوزيترون، والبروتون، والميزون، والأنتي بروتون، والنترون والفترون، والأنتي نترون... إلخ. أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات، ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة... وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكوكب والنجوم والمجموعات النجمية. وتتميز أجسام الطبيعة العضوية... بدرجة عالية من التعقيد^(١).

كما إنهم يقولون:

«يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها بعضها يحشر في عداد الكائنات الحية، وبعضها لا يتوفر فيه

(١) المادية الديالكتيكية: ٨٩.

أي دليل على الحياة؛ بعضها قاس وبعضها طري أو سائل؛ بعضها متناه في الصغر وخفيف وبعضها ذو أجسام هائلة وثقيلة جداً؛ بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء وبعضها غير مشحون بها... إلخ كل هذا بمجموعه يشكل ما يُدعى بالطبيعة^(١).

وإذا كانت المادة على هذه الشاكلة من التباين العجيب المعقد فهل تكون «الحركة الذاتية» المدعاة هي السبب في كل هذه التنوعات؟
طبعاً: لا.

بل لا بد أن يكون لذلك سبب فوق المادة تعود إليه كل اختلافات المادة وتنوعات عناصرها وذراتها المتباينة.

وهكذا يتضح لنا من هذه الملاحظات - على اختصارها - أنه ليس من الممكن القول بأن المادة متحركة بذاتها وأن هذه المادة المتحركة هي بنفسها سبب تنوعها واختلافها. وإنما لا بد من القول بأن في المادة الأولى قابلية الحركة وإمكانها فقط وأن سبب فعلية الحركة وسبب التنوع والتصنيف فيها شيء فوقها وليس منها مطلقاً.



ومن هنا ننطلق - وبعد بطلان فكرة ذاتية الحركة - إلى البحث الجاد عن السبب والعلّة:

وقد سبق منا القول أن العلّة والسببية من القواعد العقلية البديهية التي لا غنى عنها في تعليل وجود الأشياء، وحتى لو حدث الشيء ولم يعرف السبب فإنه يقال بأن السبب مجهول ولا يصح أنه وجد من دون سبب، لأن عدم اكتشاف السبب والعلّة في وجود شيء ما لا يصح أن يكون حافزاً لإنكار فكرة العلّة، بل إن إنكار السببية والعلّة - وهما أساس كل النظريات العلمية - يؤدي بنا إلى رفع اليد عن كل تلك النظريات والقواعد مهما جلت وعظمت.

وليس القول بالسببية مقتصراً على ذوي المنهج العقلي وحدهم، بل إن كل العاملين في الحقول العلمية مؤمنون بذلك كل الإيمان ومسلمون به كل التسليم. وحسبنا - نموذجاً لهذا الإيمان والتسليم - أن نقرأ ما كتبه عالم الفسلجة المشهور الدكتور إيفي عن موقف العلم من «السببية» فقال في أثناء ذلك:

«إن رجل العلوم... يجري بحوثه على أساس مبدأ السببية، مبدأ السبب والنتيجة، على أساس وحدة الكون وما يسوده من القانون والنظام. وهو كأى إنسان آخر يتخذ كل قرار ويفكر في كل أمر على أساس الإيمان بمبدأ السببية».

ثم يقول بعد ذلك :

«إن أحداً لا يستطيع أن يثبت خطأ قانون السببية، فبدونه تنعدم جميع الأشياء الحية. والعقل البشري لا يستطيع أن يعمل إلا على أساس السببية»^(١).

بل إن الديالكتيكيين أيضاً لم يجدوا بداً من الإقرار بالسببية والعلية، وفي ذلك يقولون :

«إن العلاقات السببية للظواهر تتسم بطابع الشمول والعموم. فكل ظواهر العالم وكل التبدلات تنشأ في أعقاب تأثير السبب. ولا وجود لظواهر من دون أسباب... وقد لا نعلم حتى الآن أسباب بعض الظواهر إلا أن هذه الأسباب موجودة موضوعياً. فالطب مثلاً لم يتمكن بعد من معرفة سبب الأمراض السرطانية، إلا أن هذا السبب قائم»^(٢).

ويقول الديالكتيكيون في الدفاع عن السببية :

«إن الواقع القائم على أن وجود الأسباب لا ينتج دائماً النتائج المتوقعة، لا يدحض السببية الموضوعية، بل على العكس يؤكدتها، فالضغط على زناد البندقية لا يؤدي دائماً إلى إطلاق النار، لكن هذا الحادث لا يطعن في موضوعية السببية، بل ينبهنا إلى وجود سبب آخر كرتوبة البارود أو عطل الكبسولة»^(٣).

ويقولون أيضاً :

«العلوم جميعها، عندما تدرس الظواهر، تحاول كشف أسباب

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ١٥١ - ١٥٢.

(٢) المادية الديالكتيكية: ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٠.

نشوتها وتطورها والتغيرات التي تطرأ عليها ثم معرفتها، فمعرفة الظواهر والعمليات هي - قبل كل شيء - معرفة أسباب نشوتها وتطورها»^(١).

والغريب في كل ذلك أن هؤلاء الماديين مع صراحتهم الجلية الواضحة في ضرورة وجود السبب وترتب المسببات على ذلك، قد وقعوا في الالتباس العجيب بين السبب والنتيجة حتى قال بعضهم ما نصه:

«إن التأثير المتبادل بين السبب والنتيجة يعني تأثير أحدهما على الآخر تأثيراً متواصلاً، مما يؤدي إلى حدوث تبدل في السبب والنتيجة».

«لقد تمكنت المادية الديالكتيكية من التغلب على المفهوم الميتافيزيكي الضيق للسببية فأظهرت أن الرابطة بين السبب والنتيجة تحمل طابع التأثير المتبادل. فليس السبب فقط هو الذي يؤثر على النتيجة مولداً إياها، بل إن النتيجة أيضاً تؤثر على السبب تأثيراً فعالاً وتبدله. وفي عملية التأثير المتبادل يتبادل السبب والنتيجة مكانيهما، فالأمر الذي نعتبره الآن، أو هنا، سبباً، يصبح، هناك، أو في وقت آخر، نتيجة، والعكس صحيح»^(٢).

ولعل نظرة سريعة يلقيها القارئ على هذا النص ترجع إليه بكشف نقاط الالتباس الحاصل في هذه الحلقة.

إن معنى ما يقولون من التأثير المتبادل بين السبب والنتيجة يمكن تجسيده للقارئ بمثال هو: أن (أ) سبب في وجود (ب) حيث يكون (ب) نتيجة ل(أ) الذي هو السبب، ومع ذلك فإن (ب) سبب في وجود (أ) حيث يكون (أ) نتيجة ل(ب) الذي هو السبب.

إنهم هكذا يقولون، فهل هو معقول؟

(١) المادية الديالكتيكية: ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٦.

كَلَّا وَأَلْفَ كَلَّا:

ولذلك فإن المسألة بحاجة إلى تحديد دقيق قائم على تثبيت كل الشروط والظروف المعينة لكل سبب ولكل نتيجة ليتضح المقصود بشكله المعقول.

وكمثال على ما نعنيه نفرض: أن سدأ معيناً ولنسمه السد رقم (١) كان سبباً في تطور الزراعة في بلد ما حيث يكون التطور الزراعي في ذلك البلد نتيجة لذلك السد. وإن تطور الزراعة هذا - وهو نتيجة السد رقم (١) - سيكون سبباً في تحسن الأوضاع الاقتصادية في ذلك البلد فيؤدي ذلك إلى إنشاء السد رقم (٢) فيكون هذا السد الثاني نتيجة للتطور الزراعي.

فهل معنى ذلك أن السبب والنتيجة قد تبدلا مكانيهما كما يقول النص السابق.

لا.

إنما السد الأول سبب في شيء هو التطور الزراعي. فيكون السد سبباً والتطور نتيجة.

ثم كان التطور سبباً في شيء هو بناء السد الثاني. فيكون التطور سبباً والسد نتيجة.

ولكن السبب الأول هو السد الأول، والنتيجة في الفرض الثاني هو السد الثاني.

ولذلك لم يتبادل السبب والنتيجة مكانيهما كما يتخيل النص الديالكتيكي السالف الذكر.

ومهما يكن من أمر:

فإذا كانت السببية أمراً واقعاً و«لا وجود لظواهر من دون أسباب»، وإذا كانت كل حركة بحاجة إلى علة وسبب لضرورة وجود سبب لأي

موجود، فإن تسلسل العلل والأسباب في الوجود يجب أن ينتهي إلى سبب لا سبب لوجوده، لبطلان فكرة التسلسل الذي لا ينتهي، وبهذا نصل إلى القول بضرورة وجود العلة الأولى التي لا علة لها.

ولا بد أن يكون هذا السبب خارج الإطار المادي للطبيعة والحركة، بل لا يمكن إلا أن يكون سبب الحركة خارجاً عنها لأن المحرك غير المتحرك قطعاً ولأن الشيء لا يكون علة لنفسه.

وتصبح خلاصة ذلك في جملة واحدة: إن سبب الحركة يجب أن يكون خارج حدود الطبيعة وإطارها الكبير وإليه تنتهي سلسلة الأسباب والمسببات في كوننا العظيم.

وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى كثير بيان.

وعندما يتجلى أمام القارئ ما سلف بيانه لا يبقى أي مجال لسؤال المشككين عندما يقولون: ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود؟

فقد ثبت أن صانع المادة الخام «أي العلة الفاعلة للشيء» يجب أن يكون غير المادة الخام نفسها «العلة المادية للشيء» وأن الحركة - كما مر - بحاجة إلى محرك ينقل الشيء من مرحلة الإمكان والقوة إلى مرحلة الفعل والوجود، وأن تسلسل العلل والأسباب يجب أن يصل إلى نهاية محددة. وهذا كله مما ساقنا إليه البحث والدليل وعرّفنا بضرورته وحتميته، وجعلنا - تبعاً لذلك - ندرك مدى الصعوبة التي يعانيتها بعض الماديين في محاولة الخروج من هذا المأزق بالاعتراف بالجهل الكامل في فهم المسألة إذ يقول: «عندما تسألني: وما علة وجود المادة الأولى؟ فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به: لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود»^(١).

وحيث قد ثبت - مما مر - أن المادة معلولة الوجود فلا بد أن يكون لها مصدر أول غير معلول هو واجب الوجود وضروري الوجود، كما لا بد أن يكون هذا المصدر الأول عاقلاً وواعياً وحكيماً، وتلك صفات لا يمكن تحققها في المادة العمياء العشواء الصماء المتخبطة، كما صرح بذلك الماديون الديالكتيكيون وغيرهم عندما قالوا:

«إن الطبيعة لا تضع أهدافاً»^(١). وصرحوا: «في الطبيعة حيث تعمل قوى عمياء عفوية»^(٢).

«إن الطريقة العلمية تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية والقدرة على التنبؤ بها في ظل هذا الانتظام، ونستطيع أن نقول بكل دقة أن هذا الانتظام في ظواهر الكون والقدرة على التنبؤ بها - وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية - هما في الوقت ذاته أساس الإيمان»^(٣).

ولا يمكننا إزاء هذه الطبيعة العمياء العفوية وحركتها العشوائية أن نتنبأ بنتائجها أو بأي شيء يرتبط بها ما لم يكن هناك إيمان باستناد كل

(١) المادية الديالكتيكية: ٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٨.

(٣) الله يتجلى في عصر العلم: ٣٣.

ذلك إلى مهيمن أكبر هو الخالق والموجد والمصمم والواضح لكل القوانين القائمة على الانتظام الدقيق، ذلك الانتظام الباعث على القدرة على التنبؤ بها بشكل يقنع العالم والباحث.

والغريب أن الماديين الديالكتيكيين مع تصريحهم بالقوى العمياء العفوية العاملة في الطبيعة كما مر، فإنهم يقولون: «إن العلاقات بين مختلف ظواهر العالم ليست من وضع وعي الإنسان، وإنما هي موجودة موضوعياً أي مستقلة عن الوعي ولذا فإن الماديين يعترفون بالقوانين الموضوعية التي تخضع لها كل الظواهر والعمليات في العالم المحيط بنا»^(١).

فكيف يمكن الجمع بين الإيمان بالقوى العمياء العفوية في الطبيعة وبين انتظام الظواهر وخضوع كل العمليات في العالم المحيط بنا للقوانين الموضوعية المنظمة؟

«إن غائية تنظيم الطبيعة، وما يتصف به هذا التنظيم من عقلانية، إنما هما شاهدان على عقلانية السبب الذي أوجدها، أي شاهدان على وجود كائن مفكر عاقل هو الإله».

ولكن المادية الديالكتيكية مع اعترافها بصحة هذه «الغائية» في «تلاؤم النبات والحيوان مع الوسط المحيط، والأعضاء مع بعضها» لا ترى كل ذلك «أكثر من التلاؤم مع الوسط، وهذا التلاؤم نتيجة مقنونة لتأثير العوامل الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية»^(٢).

وهذه إحدى المغالطات الكبرى في المادية الديالكتيكية.

«النتيجة المقنونة» المشار إليها، من وضع قانونها؟ ومن صنّف

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ٣٣.

(٢) المادية الديالكتيكية: ٢٠٨.

أنواعها ونوع تراكيبيها ونظم عملها؟ وهل يكون بمقدرة الحركة المادية العمياء أن تصنع هذه القوانين بهذه الدقة العظيمة والترتيب العجيب؟

فإن كان ذلك عن صدفة فلنا ألف دليل ودليل على عدم إمكان الصدفة، «ولا يمكننا أن نقيم مبادئ عامة للوصول إلى آراء مدروسة على أساس الصدفة» على حد تعبير أحد الماديين.

وإن كان ذلك بسبب قوة واعية مدركة فتلك هي الكائن الأول الذي تنتهي إليه سلسلة العلل والأسباب في الكون، ويطلق عليه الفكر الديني اسم «الإله».

وهكذا نجد أن الفكر الديني هو الذي يؤمن إيماناً حقاً بالعلاقة القانونية بين الموجودات وبمتانة هذه العلاقة، بحكم إيمانه بالخالق الواحد الذي انطلق منه كل شيء. فوحدة العالم وعلاقاته القانونية إنما هي فرع وحدة الموجد وكونه مصمماً واعياً منزهاً عن العمى والعشوائية، ولو كان الموجد الأول «مادة» غير واعية ولا مدركة لما أمكن الإيمان بهذه العلاقة لإمكان وقوع الارتباك والخلل والفوضى في هذه العلاقات، لأن «الشيء» العشوائي لا ينتج نتيجة مقننة ومضبوطة في كل حين وعلى الدوام.

ومن هنا نجد مقدار البعد عن الدقة في النص المادي الذي يقول:
«كان من غير الممكن من مواقع الطريقة الميتافيزيقية التي تعالج الطبيعة كمجموعة من الأشياء الجامدة غير المتبدلة، تفسير وحدة العالم والعلاقة القانونية»^(١).

والصحيح أن الطريقة الميتافيزيقية - وحدها فقط - هي التي تفسر وحدة العالم والعلاقة القانونية، دون غيرها من الأفكار والطرق.

(١) المادية الديالكتيكية: ٦١.

ونعود مرة أخرى إلى ما سلف بحثه لنقول:

إذا كانت المادة في أصلها البعيد حقيقة واحدة لا تنوع فيها ولا تعدد، وإذا كانت الحركة عبارة عن خروج الشيء من عالم الإمكان إلى عالم الوقوع، فكيف انطلقت الحياة؟ وكيف استطاعت «المادة المسحوقة» أن تصنع الخلية الأولى؟ وكيف أمكن أن تخرج إمكانية حركة المادة إلى عالم الفعل لتنتقل تلك الخلية معلنة ولادة مرحلة كونية جديدة؟

إن الحقيقة التي انتهى إليها العلم خلال بحثه الطويل «أن أصل الحياة على الأرض لغز مغلق، حتى أن أدوارها الأولى غير معروفة البتة» على حد تعبير الأستاذة دوروثي ديفدسن^(١).

ومع ذلك فقد أعطانا روجيه غارودي رأيه في المسألة على الشكل الآتي:

«لقد وجدت الأرض حتى قبل كل كائن موهوب الحساسية، قبل كل كائن حي. وإن أية مادة عضوية لم تكن تستطيع الحياة على كرتها الأرضية في المراحل الأولى من وجودها. فالمادة غير العضوية قد سبقت - إذن - الحياة».

(١) الإنسان في فجر حياته: ٣.

«إن العلوم تقودنا إذن إلى هذا التأكيد بأن العالم قد وجد في حالات لم يكن من الممكن معها أن يوجد أي شكل من أشكال الحياة أو الحساسية»^(١).

ويقول غارودي:

«يعلمنا علم طبقات الأرض «الجيولوجيا» وعلم المستحاثات أن الحياة قد ظهرت على الأرض منذ ملايين السنين. فقد وجد أولاً أن تتحقق الشروط الأولية: قشرة أرضية صلبة، درجة حرارية أتاحت للاحين - الألبومين - ألا يتحلل، ثم تكثف الماء الجوي الذي ولّد المحيطات والبحار والأنهار التي تستطيع أن تنمو فيها الحياة بأبسط أشكالها، لأن الماء يشكل من زمن جد بعيد المركب الرئيسي للمادة الحية»^(٢).

ويؤسفنا وقد قرأنا النص السالف الذكر أن يكون غارودي غير مطلع على قرآنا الكريم وتراثنا الديني العظيم ليرى بأمر عينيه هذه الحقائق مسجلة في الفكر الديني الأصلي قبل أن يعلمنا علم طبقات الأرض وعلم المستحاثات ذلك.

فظهر الحياة منذ ملايين السنين، أو قرابة مائة مليون سنة على وجه التحديد قد ورد في تراثنا الديني منذ أربعة عشر قرناً من الزمان^(٣).

وكون الماء هو المركب الرئيسي للمادة الحية قد نص عليه قرآنا الكريم بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ [الأنبياء: ٣٠] أي أن كل شيء ذي حياة إنما هو مخلوق من الماء.

(١) النظرية المادية في المعرفة: ٦ - ٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٥.

(٣) البحار: ٥٧/٣٣٠ - ٣٣١.

وإذا وجدنا عذراً لغارودي وأمثاله في عدم اطلاعهم على التراث الفكري الإسلامي فهل لهؤلاء المثقفين من أبناء المسلمين عذر في عدم اطلاعهم على هذا التراث؟ وفي نقل ما يكتبه أولئك حرفياً، وهم يجهلون كنوزهم التي تركوها وراء ظهورهم على ما ضمت من نفاسة وشأن لا يعرفهما إلا من له حظ كبير.

ونعود إلى صلب الموضوع:

إن غارودي يلخص جميع الفرضيات الممكنة - في رأيه - عن أصل الحياة فيقول:

«إما أن يكون للحياة وجود أزلي، أو أن المادة الحية تشكلت انطلاقاً من المادة غير الحية»^(١).

ثم يبحث الاحتمال الأول فيقول خلال ذلك:

«إن علوم الطبيعة قد جاءت خلال السنوات الأخيرة بمستندات تجريبية حاسمة.. ففي فضاء ما بين الكواكب توجد شروط تجعل من المستحيل... تشرد بذور الحياة. ذلك أن الأشعة فوق البنفسجية والأشعة الكهرطيسية تقتل الأجهزة العضوية المجهرية، واتضح أن الأشعة الكونية أشد تحطيماً أيضاً، مما يستبعد نهائياً نظرية المنوية الكونية، وحتى نقل البذور الحية من كوكب إلى آخر».

وتكون النتيجة:

«إن فرضية أزلية الحياة تجد نفسها في تناقض مطلق مع خصائص البروتينات الحية»^(٢).

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٢٦.

(٢) المصدر السابق: ١٢٧.

بقيت إذن الفرضية الثانية: فرضية تشكل المادة الحية انطلاقاً من المادة غير الحية... فهنا لا نصطدم بتناقضات، وإنما نصطدم فقط «بحدود موقته لإمكاناتنا التجريبية» على حد تعبير الفيلسوف غارودي^(١).

فهل هذه الفرضية تستند إلى برهان مقنع؟.

يقول أصحابها ومؤيدوها:

«إن الكربون يشكل العنصر الأساسي لكل مادة عضوية... وبعلمنا المنظار الطيفي أن الكربون يوجد في جميع النجوم بلا استثناء، لكن بأشكال مختلفة تبعاً لدرجة نمو كل نجمة... والنيازك التي يماثل تركيبها تركيب أعمق المناطق من القشرة الأرضية والنواة المركزية من كوكبنا غنية بالمعلومات... والكربون حاضر دوماً في هذه النيازك، سواء بحالته البكر (غرافيت، ألماس) أو متحداً بمعادن أخرى بشكل فحوم مثناة (كاربور) وبالهيدروجين بشكل هيدروكربون... وإن النواة المركزية من الكرة الأرضية... كان لها على ما يبدو تركيب مماثل. فخلال التبريد، توضع حول هذه النواة المركزية، طبقات أخرى من الاتحادات القابلة للتكثف بصعوبة أكبر... وعندما انخفضت درجة الحرارة إلى حد تكثف معه أبخرة الماء الجوي وشكلت المحيط الأولى على كوكبنا، انحل الكربون ومشتقاته في مياه هذا المحيط».

«هذه الاتحادات يمكن أن تحدث في شروط بسيطة جداً: لناخذ محلولاً مائياً من هذه المواد ونتركه يستريح بدرجة الحرارة المحيطة مع كمية صغيرة من الكلس والأملاح المعدنية وأجسام أخرى غير عضوية وجدت - بداهة - بكميات وفيرة في مياه المحيط الأولى. تثبت التجربة

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٢٨.

أنه تنتج تفاعلات متعددة... يكفي في هذا المجال أن ندل على اتجاهها العام: تتحد جزيئات الكربون البسيطة ومشتقاتها الأقل تعقيداً، تتحد فيما بينها بأشكال مختلفة وتشكل جزيئات متزايدة التعقيد... وهكذا مثلاً إذا تركنا محلولاً مائياً من الفورمالين وسيانور البوتاسيوم يستريح خلال مدة طويلة بما فيه الكفاية، نلاحظ تشكل الجزيئات المعقدة التي تقارب بنيتها بنية الألبومين».

«ففي أية نقطة من المحيط البدائي وفي أي جيب بحري وجب أن تتشكل هكذا هذه المواد العضوية المعقدة التي يمكن توليدها في المختبر بسهولة تامة. إن مواداً عضوية متزايدة التعقيد كانت تظهر بفعل متبادل بين الماء ومشتقات الكربون، حتى تشكل الألبومين العنصر الأساسي للمادة الحية».

«غير أنه في المزيج البسيط لمحاليل من الألبومين مع محاليل مواد عضوية أخرى، تتشكل مواد جيلاتينية نصف سيالة، بشكل قطيرات تطفو على سطح الماء. في هذه القطيرات تتمركز الأجسام التي كانت توجد مسبقاً في المحلول».

«وهكذا لم تكن تكبر وحسب كمية المادة المنظمة على سطح الكرة الأرضية، بل كانت كيفية التنظيم تتحسن مع الزمن... كانت تولد المادة الحية الأولية دون بنية خلوية».

ويستمر أصحاب هذا الرأي في شرح ما ارتأوه فقالوا:

«يمثل الأوكسجين قرابة ٧٠٪ من الوزن الإجمالي للجهاز العضوي الحي، والكربون ١٨٪ والهيدروجين ١٠,٥٪. وهكذا فإن الماء (أوكسجين وهيدروجين) والكربون يشكلان لوحدهما ٩٨٪ من الوزن الإجمالي للأجهزة العضوية الحية».

«يأتي بعدها الكالسيوم، الآزوت، البوتاسيوم، والسليسيوم التي تمثل بضعة أعشار بالمائة، ثم الفوسفور، الماغنيزيوم، الكبريت، الكلور، الصوديوم، الألمنيوم والحديد التي تشترك في بناء المادة الحية بأجزاء مئوية من المائة».

«ويشكل مجموع العناصر المعددة حتى الآن ٩٩,٩٩٪ من المادة الحية. وتلك هي العناصر الكبرى... ويشكل المانغانيز، البور، التوتياء، النحاس، الفليور، الليتيوم، الباريوم، النيكل، اليود وغيرها من عناصر القلة التي تصادف في المادة الحية بنسب ١/١٠٠٠، ١/١٠٠٠، ١/١٠٠٠».

«وأخيراً تتركب الزمرة الثالثة والأخيرة من العناصر المتطرفة التي تقل نسبتها في المادة الحية إلى ما بعد ١/مليون٪: الزئبق، الذهب، الراديوم، إلخ».

«فالماء الذي يشكل ٤/٣ كتلة الأجهزة العضوية الحية، يستخدم وسطاً أساسياً للتبادلات الكيميائية الحياتية بين الكائنات الحية ووسطها»^(١).

هكذا تصور هولاء فرضية تشكل المادة الحية انطلاقاً من المادة غير الحية!

فهل هذا الذي قالوه صحيح علمياً؟ وهل يمكن الرضوخ له والاعتناع به؟

يقول الفيلسوف الماركسي روجيه غاروي تعليقاً على هذه الفرضية:

«إن التحليل الكيفي والكمي للعناصر الكيميائية التي تتركب منها

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٢٨ - ١٣٣.

المادة الحية ما تزال أبعد من أن تستنفذ تعريف الحياة، فالحياة ليست مجموع خصائص الأجسام الكيميائية التي تشكل المادة الحية».

ثم يضيف موضحاً ذلك:

«التفاعلات التي تحدث في البروتوبلازما... بسيطة نسبياً: تأكسد، إنقاص، تحليل مائي، قطع الارتباط الكربوني، إلخ. وكل واحدة منها يمكن توليدها خارج الجهاز العضوي وليس لها أية صفة حيوية نوعياً، وإن الخاصة النوعية للمادة الحية هي تنظيم هذه التفاعلات في نظام وحيد»^(١).

وإذن فالحياة شيء، وهذه التفاصيل شيء آخر.

ومعنى ذلك باختصار: أن هذه الفرضية مجرد تصور أو تخيل لم يقم دليل على صحته، بل إن تعريف الحياة - كما يعترف غارودي - ما يزال أبعد ما يكون عن هذه التحليلات أو التخيلات.

هذا كله في جانب.

وفي جانب آخر لا بد لنا من وقفة عند تلك القائمة من العناصر التي تشترك - بمجموعها - في بناء المادة الحية، كما عددها البحث السالف الذكر: أوكسجين، كربون، هيدروجين، كالسيوم، آزوت، بوتاسيوم، سيليسيوم، فوسفور، ماغنزيوم، كبريت، كلور، صوديوم، ألنيوم، حديد، مانغانيز، بور، توتيا، نحاس، فليور، ليتيوم، باريوم، نيكل، يود، زئبق، ذهب، راديوم... إلخ.

وعندما نقرأ هذه القائمة يحق لنا التساؤل:

كيف وجدت هذه العناصر، كل عنصر منها على حدة؟

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٣٤.

وكيف اجتمعت هذه العناصر - وهي بالذات دون غيرها - لتكوّن المادة الحية؟

وكيف أمكن أن يكون اجتماعها خاضعاً لنسب معينة من كل عنصر، بحيث كان بعضها قرابة ٧٠٪ وكان بعضها ١/ مليون٪، ومن وزن موازينها وقدّر مقاديرها على هذا الشكل من الدقة والحساب؟

هل حدث كل ذلك صدفة؟

وإن العلم يرفض الإيمان بالصدفة وإقامة النظريات على هذا الأساس.

وحتى لو تنزلنا فأماناً بالصدفة من حيث المبدأ، فهل يمكن أن تتحقق الصدفة في كل ذلك وعلى كل المراحل لينتج منه شيء فيه حياة؟
لنحاول ذلك:

إن البروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية، وهي تتكون من خمسة عناصر هي: الكربون والهيدروجين والنتروجين والأوكسجين والكبريت. ويبلغ عدد الذرات في الجزيء البروتيني الواحد ٤٠ ألف ذرة. ولما كان عدد العناصر الكيماوية في الطبيعة قد تجاوز المائة، وهي موزعة توزيعاً عشوائياً، فإن احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكوّن جزيئاً واحداً من جزيئات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كمية المادة التي ينبغي أن تخلط خلطاً مستمراً لكي تؤلف هذا الجزيء، ثم لمعرفة طول الفترة الزمنية اللازمة لكي يحدث هذا الاجتماع بين ذرات الجزيء الواحد.

وقد قام العالم الرياضي السويسري «تسالزويجين» بحساب هذه العوامل جميعاً فوجد أن الفرصة لا تنتهياً عن طريق المصادفة لتكوين جزيء بروتيني واحد إلا بنسبة (١) إلى رقم (١٠) مضروباً في نفسه

(١٦٠) مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه بكلمات. وينبغي أن تكون كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة بحيث ينتج جزيء واحد أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، ويتطلب تكوين هذا الجزيء على سطح الأرض وحدها عن طريق المصادفة بلايين لا تحصى من السنين قَدَّرها العالم السويسري المار الذكر بأنها (١٠) مضروبة في نفسها (٢٤٣) مرة من السنين، أي أكثر من عمر الأرض بأضعاف أضعاف المرات.

وما دمنا قد ذكرنا البروتين - على سبيل التمثيل - فمن الأفضل أن نقرأ معاً شرحاً مختصراً يوضح لنا طبيعة البروتينات وكيفية صنعها في الجسم الحي لتزداد كفاءً بالصدفة المزعومة.

يقول الدكتور حسن كامل عواض:

«بناء البروتينات يمثل ظاهرة من أهم الظواهر البيولوجية وأكثرها تعقيداً، كما أنها أكثرها ارتباطاً بالأساس العضوي للذات البيولوجية. وجزيء أي من البروتينات إن هو إلا سلسلة طويلة تشبه العقد تتتابع خلالها العجبات - واحدة تلو أخرى - في نظام ثابت. وتعرف هذه العجبات بالأحماض الأمينية وهي عشرون نوعاً يمكن أن يرمز إليها بالرموز ح^١، ح^٢... إلى... ح^{٢٠}. وقد يحتوي جزيء البروتين الواحد على عدد محدود من هذه الوحدات العشرين أو قد يحتوي عليها كلها. ولكن الذي يعطي البروتين مميزاته وخصائصه ويحدد ذاته هو النمط الذي تتتابع فيه الوحدات ح^١، ح^٢... إلخ، فالبروتين الذي تتابعه ح^١، ح^٢، ح^٣، ح^٤، يختلف تماماً عن الذي تتابعه ح^١، ح^٣، ح^٢، ح^٤، أو ح^١، ح^٥، ح^٢، ح^٣، فنظام تتابع الأحماض الأمينية نظام صارم كل الصرامة فقد يسبب اختلاف واحد في موضع معين من التتابع تغييراً جوهرياً في جزيء البروتين يفقده ذاتيته ويكسبه خصائص مغايرة للجزيء الأصلي».

وإن القليل من التأمل في داخل الخلية الحية سيصدمنا بوجود حشد ضخم من المركبات والجزيئات، فالخلية التي قطرها أقل من جزء واحد من مائة جزء من المليمتر تحتوي في المتوسط على عشرة آلاف صنف مختلف من البروتينات عدا العدد الهائل من الأحماض النووية والجزيئات والجسيمات المتفاوتة الحجم والمتنوعة الخصائص^(١).

ومع ذلك كله، فإن البروتينات ليست في واقعها سوى مواد كيميائية عديمة الحياة، ولن تكون حية إلا عندما يحل فيها ذلك السر العجيب الذي لا نعلم كنهه أبداً.

وهكذا يتضح أن فرضية هؤلاء الماديين في انطلاقة الحياة الأولى على سطح هذه الكرة لا يمكن الإقرار بها بل حتى السكوت عليها، لأنها فرضية مجردة عن الدليل، إن لم نقل بأن الدليل قائم على عكسها بشكل مقنع ومطمئن للفكر الحائر الباحث عن الحقيقة.

ولا بد - إذن - من الإيمان بتلك القوة التي أطلقت الشرارة الأولى للحياة في الأرض فكانت الحياة.

يقول الدكتور ألبرت ماكومب ونشستر الأخصائي في علم الأحياء:

«إن دراسة التكاثر في الأحياء تعتبر أروع دراسات علم الأحياء وأكثرها إظهاراً لقدرة الله. إن الخلية التناسلية التي ينتج عنها النبات الجديد تبلغ من الصغر درجة كبرى بحيث تصعب مشاهدتها إلا باستخدام المجهر المكبر. ومن العجيب أن كل صفة من صفات النبات: كل عرق، وكل شعيرة، وكل فرع على ساق، وكل جذر أو ورقة يتم تكوينها تحت إشراف مهندسين قد بلغوا من دقة الحجم مبلغاً كبيراً فاستطاعوا

(١) شفرة الحياة: ٦١ - ٦٣ - ٧٠ - ٧١.

العيش داخل الخلية التي ينشأ عنها النبات، تلك الفئة من المهندسين هي فئة الكروموسومات».

«ولهؤلاء المهندسين ذوي الأحجام الضئيلة القدرة على تعديل خواص النباتات التي تنتجها هذه الخلايا الدقيقة في فترات نادرة من الزمان، فهي بذلك تنتج كائنات أكثر قدرة على التلاؤم من أسلافها. لقد مرت بالبشر فترة كان أغلب الناس يعتقدون فيها أنه من الكفر أن يعتقد المرء أن الكائنات الحية التي تعيش اليوم على سطح الأرض كانت في يوم من الأيام على صورة تخالف الصورة التي خلقها الله عليها بادئ الأمر. أما في الوقت الحاضر فإن معظم المفكرين يرون أن خلق كائنات لها القدرة على التكاثر وعلى تغيير أشكالها وتركيبها، تبعاً للظروف التي تحيط بها، يعد أشد دلالة على قدرة الله من خلق كائنات لا تتطور ولا تستطيع إلا أن تنتج صوراً مكررة من أنفسها طيلة الزمان».

«ويقف العلماء اليوم على عتبة كشف جديد بالغ الأهمية، ألا وهو خلق الحياة داخل المعمل وفي أنابيب الاختبار، وقد أمكن فعلاً الوصول إلى خلق صورة من صور الحياة داخل المعمل، ولكنها صورة بدائية على درجة كبيرة من البساطة والنقص، وقد تم ذلك بمزج بعض المواد الكيميائية بنسب معينة لكي تتكون منها مادة تسمى ديسوكسي ريبونوكليك، (DNA)، وهي من المواد التي لم يكن من الممكن إنتاجها من قبل إلا داخل الخلايا الحية. إنها مادة الحياة، مادة الوراثة التي تحمل الصفات الوراثية عبر الأجيال وتضع طابعها على جميع الأحياء التي تدخل في تركيبها».

«وقد أمكن أخذ هذه المادة من بروتوبلازم بعض الخلايا الحية وإدخالها في بروتوبلازم بعض الأنواع الأخرى، فأدى ذلك إلى جانب من التغيير في الصفات الوراثية للأنواع المطعمة بهذه المادة».

ثم يعلّق هذا العالم قائلاً:

«ونحن لا نعلم ماذا يكون شأن ذلك الحمض الصناعي الذي حضّره الإنسان في المعمل وكيف يكون تأثيره عندما يطعم به بروتوبلازم الخلايا الحية، هل تمتصه الخلايا، وهل يتسق مع تركيبها، وهل تحدث فيها نفس التأثيرات التي تحدثها المادة العضوية الطبيعية؟ إننا لا نعرف الإجابة حتى اليوم عن هذه الأسئلة ولا يزال مستقبل الجهود التي تبذل في هذا الميدان في كف القدر، فبعض العلماء يتشككون في إمكان الوصول إلى خلق الحياة، والبعض الآخر يعدونه من الأمور المستحيلة، ولكن حتى إذا نجحت هذه الجهود، فهل يزعزع ذلك من إيماننا بالله؟ إنه لا يزعزع إلا إيمان أولئك الذين لديهم إيمان سطحي. أما من يقوم إيمانهم على أساس التفكير العميق، فإن ذلك لا يعد أكثر من خطوة جديدة في إدراك ما أبدعه الخالق الأعظم الذي خلق وحده تلك الروائع التي يعمل الناس جاهدين متكاتفين في الكشف عنها^(١). أي أن نجاح العملية - لو تم - فسوف لن يدل على شيء سوى تقليد «الخلق» الإلهي الأول ومحاكاته، كما قلد العلم ذلك «الخلق» الأول أيضاً فيما صنع حتى الآن من كلى وأسنان.

ويتحدث الدكتور كريسون عن نشأة الحياة على الأرض فيقول:

«إن لغز ظهور الحياة على الأرض قد يحل وقد لا يحل بحدوثه الذاتي. وقد افترض البعض أن الحياة قد جاءت من بعض الكواكب في شكل جرثومة انسلت دون أن يصيبها تلف، وبعد أن بقيت زماناً غير محدود في الفضاء، استقرت على الأرض، ولكن كان من العسير على تلك الجرثومة أن تبقى حية في درجة حرارة الصفر المطلق في الفضاء،

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ١٠٦ - ١٠٧.

وإذا استطاعت البقاء رغم ذلك فإن الإشعاع الكثيف للموجة القصيرة كان يقتلها. فإن كانت قد بقيت حية رغم ذلك فلا بد أنها وجدت لنفسها المكان الملائم، وربما كان المحيط، حيث أدى اتفاق مدهش في الظروف إلى تولدها وبداية الحياة على الأرض».

ثم يتساءل الدكتور كريسون فيقول:

«وكيف بدأت الحياة على أي كوكب من الكواكب؟»

ويجب على ذلك:

«إن المتفق عليه عموماً هو أنه لا البيئة وحدها، ولا المادة مهما كانت موائمة للحياة، ولا أي اتفاق في الظروف الكيومية والطبيعية قد تخلقه المصادفة، يمكنها أن تأتي بالحياة إلى الوجود».

«وبصرف النظر عن مسألة أصل الحياة التي هي بالطبع من الألغاز العلمية، قد افترض أن هنة ضئيلة من الحياة، بلغت من الضآلة أنها لا ترى، أو تلمح بالميكروسكوب، قد أضافت إليها ذرات، وقبلت توازنها الوثيق، فانقسمت، وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة، وبذا اتخذت أشكال الحياة».

«ولكن لم يزعم أحد أنها اتخذت الحياة نفسها».

ويضيف الدكتور كريسون موضحاً مقصوده فيقول:

«إن الأميبا هي مخلوق ميكروسكوبي حي على درجة كبيرة من التطور، وهو مكون من ملايين لا حصر لها من الذرات في تنظيم مرتب. والأميبات هي مخلوقات ذوات خلية واحدة، قد لا يزيد قطرها على جزء من مائة من البوصة، وتوجد في جميع مياه العالم. والأميبا تشعر بالجوع، وتبحث عن غذائها عن قصد وعمد. وأية درجة من كبر

الحجم يجب أن يبلغها الحيوان حتى نعترف بأن له رغبات وعزيمة؟ ولكن الحجم هو لا شيء في حساب اللانهائية، لأن الذرة لا تقل كملاً عن نظام المجموعة الشمسية. وإذا اتخذنا الأميبا مثلاً للإيضاح - دون أن نزع أن هذا المخلوق الحي ذا الخلية الواحدة هو المنبع الأصلي للحياة - فإنه يمكن القول بأن مخلوقاً ما نظفياً (بروتوبلازماً) حياً، بعد أن ضاعف تكوينه الداخلي، قد انقسم وصار اثنين، ثم انقسم الاثنان وصارا أربعة، وهكذا إلى غير حد، كما تفعل الخلايا الآن في كل مخلوق حي. وكل خلية تحتوي في نفسها، في تقسيمها الباكر، القدرة على إنتاج فرد كامل. والخلايا نفسها باقية إلا إذا وقع لها حادث أو صادفها تغير في الظروف لا قبل لها به. وهي تكون الخلايا البسيطة في جميع المخلوقات من حيوانات أو نباتات في الوقت الحاضر، وبذا تكون صوراً طبق الأصل من أسلافها، ونحن بوصفنا كائنات بشرية، أمماً منتظمة من بلايين فوق بلايين من أمثال تلك الخلايا، وكل خلية هي مواطن يؤدي نصيبه الكامل من الخدمة الخالصة في ذكاء. وهذا يختلف اختلافاً بيناً عن الجزيئة المادية العاطلة من الحياة».

«ولكن في الاستطاعة أن نشير إلى شيء حدث منذ زمن بعيد، عند بدء الحياة على الأرض، وكان له شأن عظيم، ذلك أن خلية واحدة قد نمت عندها القدرة المدهشة على استخدام ضوء الشمس في حل مركب كيميائي، واصطناع غذاء لها ولأخواتها من الخلايا. ولا بد أن لدات أخريات لخلية أصيلة أخرى قد عاشت على الغذاء الذي أنتجته الخلية الأولى، وأصبحت حيواناً. في حين صارت الخلية الأولى نباتاً، والنباتات التي هي نسل هذه الخلية هي التي تغذي جميع الكائنات الحية الآن، فهل يمكننا أن نعتقد أن كون خلية قد أصبحت حيواناً وأخرى قد أصبحت نباتاً، إنما حدث بطريق المصادفة؟ إن التوازن العجيب بين

الزراع وحياة الحيوان إنما استقر بهذا التقسيم. وإذا عدنا إلى قصة ثاني أكسيد الكربون، وجدنا أن هذا التقسيم هو أساسي إطلاقاً بوصفه إحدى ضروريات الحياة نفسها. ولو كانت الحياة كلها حيوانية، لكانت الآن قد استفدت الأوكسجين. ولو كانت الحياة كلها نباتية، لكانت قد استهلكت كل ثاني أكسيد الكربون. وفي كلتا الحالتين كانت تنتهي هذه الحياة أو تلك».

«ومن المفروض أنه في التاريخ المبكر جداً للككرة الأرضية لم يكن بالهواء أوكسجين مطلق، إذ كان كل الأوكسجين مخزوناً في قشرة الأرض وفي الماء وثاني أكسيد الكربون. فإذا كان الأمر كذلك، فإن كل الأوكسجين الذي لدينا الآن قد جاء من الزرع. وقد ثبت ذلك بشكل مقبول، لأن النباتات تستعمل ثاني أكسيد الكربون وتطلق الأوكسجين.

ولكن إذا كان هذا كله صحيحاً، فإن الحيوانات التي لا غنى لها عن الأوكسجين لكي تعيش، لا بد قد جاءت إلى الوجود بعد زمن طويل من تطور النباتات في البحر والأرض، فهل كان ظهور الحياة على دفتين؟ سترك ذلك للمستقبل ليقره».

«ومن عجب أنه في كلتا الحالتين الحيوانية والنباتية، منذ ظهور الكائنات البروتوبلازمية الأولى قد تطور الذكر والأنثى بشكل جعل كل نوع يستمر بالاتحاد المتكرر مع الاحتفاظ بمميزاته العامة»^(١).

ويقول العالم الفلكي والرياضي البريطاني السير جيمس جينز في كتابه «عالم الأسرار»:

«من الصحيح أن نقول: إن نهر العلم قد تحوّل إلى مجرى جديد

(١) العلم يدعو إلى الإيمان: ٩٦ - ١٠١.

في الأعوام الأخيرة. لقد كنا نظن قبل ثلاثين سنة - ونحن ننظر إلى الكون - أننا أمام حقيقة من النوع الميكانيكي . وكان يبدو لنا أن الكون يشتمل على ركام من المادة المبعثرة وقد اجتمعت أجزاءه بالصدفة، وأن عمل هذه المادة ينحصر في أن ترقص لبعض الوقت رقصاً لا معنى له تحت تأثير قوى عمياء لا هدف لها، وأنه بعد نهاية هذا الرقص ستنتهي هذه المادة في صورة كون ميت، وأن الحياة قد وجدت صدفة خلال عمل هذه القوى العمياء، وأن بقعة صغيرة جداً من الكون قد نعمت بهذه الحياة، أو على سبيل الاحتمال يمكن أن توجد هذه الحياة في بقاع أخرى، وأن كل هذ سينتهي يوماً وسيبقى الكون فاقد الروح».

«ولكن توجد اليوم أدلة قوية تضطر علم الطبيعة إلى قبول الحقيقة القائلة بأن نهر العلم ينساب نحو حقيقة غير ميكانيكية. إن الكون أشبه بفكر عظيم منه بماكينه عظيمة. إن «الذهن» لم يدخل إلى هذا العالم المادي كأجنبي عنه. ونحن نصل الآن إلى مكان يجدر بنا فيه استقبال الذهن كخالق هذا الكون وحاكمه. إن هذا الذهن بلا شك ليس كأذهانا البشرية، بل هو ذهن خلَقَ الذهن الإنساني من «الذرة المادة». وهذا كله كان موجوداً في ذلك الذهن الكوني في صورة برنامج مُعَدَّ مسبقاً. إن العلم الجديد يفرض علينا أن نعيد النظر في أفكارنا عن العالم، تلك التي كنا قد أقمناها على عجل. لقد اكتشفنا أن الكون يشهد بوجود قوة منظمة أو مهيمنة»^(١).

وإذن، فليست المسألة مسألة «صدفة» أو «ضرورة» لم يؤيدها برهان، وإنما جاءت البراهين كلها تؤكد عدم قبولها وعدم إمكان بناء الصرح الفلسفي العظيم للصورة الكونية في الأساس على مثل هذه

(١) الدين في مواجهة العلم: ٧٦ - ٧٧.

الأفكار أو التخيلات التي قام البرهان على فشلها وتراجعها أمام المنطق العلمي الدقيق والمنهج العقلي الصارم في دراسة تاريخ الكون.

ومع ثبوت فساد كل هذه التصورات، وبعد ثبوت أن المادة مخلوقة وأن حركتها الجوهرية مخلوقة معها، وأن خالق المادة وباعث الحركة فيها ومنشئ الخلية الحية الأولى هو شيء فوق المادة وما وراء المادة، فهل يبقى شك في تقدم وجود ما سمي في كتابات الماديين بـ«الروح» على الطبيعة؟

لقد اتضح كل الوضوح خطأ ما ذهب إليه غارودي في تعريف المادة إذ قال ما لفظه:

«هي الواقع الموضوعي، المستقل عن الروح، والتي لا نحتاج إلى روح لكي توجد»^(١).

بل ثبت أن الطبيعة، المادة، بحاجة تامة إلى الروح - أي السبب غير المادي - «لكي توجد» كما سلفت تفصيله، وأنهم لم يكونوا مثاليين بل واقعيين جداً أولئك «الذين اعتبروا أن الفكر أو الروح هو الأسبق، وهم يؤكدون أن الروح والوعي كانا موجودين قبل الطبيعة وغير مرتبطين بها»^(٢).

وبذلك تبخرت مدعيات «البرهنة على أن المادة هي الواقع الأول وأن الروح هي المعطى الثاني»^(٣). بعد أن تجلت البرهنة على وجود علة العلل وسبب الأسباب الذي خلق المادة، الطبيعة، وأطلق حركتها، وأودع فيها حاجاتها ووسائل نموها وتطورها على مر القرون معدودة بالملايين.

(١) النظرية المادية في المعرفة: ٣٣.

(٢) المادية الديالكتيكية: ٣.

(٣) النظرية المادية في المعرفة: ٣٠.

ومن هنا ظهر أنه على وهم كبير ذلك الذي «يعتبر أن المادة هي الأولى والأصل، وأنها تولد الروح»^(١)، كما ظهر أنه ليس من المثالية في شيء من ذهب إلى أن «الروح أساس كل وجود»^(٢)، بل ذلك هو الواقع الذي ليس من واقع غيره^(٣).

(١) أسس المادية: ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٠.

(٣) ستل الفيلسوف الماركسي أليكنيف:

«ما العقل؟ فقال: تعريفه ليس أمراً ميسوراً؛ ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها.

فقيل له: العقل - إذن - متجاوز مادي.

فقال: شيء من هذا القبيل»، محاورات فلسفية: ٥٧ - ٥٨.

وبعد:

فماذا كانت خلاصة هذه الجولة المتأنية؟ وما هي نتيجة هذه الخطوات المتلاحقة؟

لقد قالوا: إن المادة أزلية!

وقد ثبت أنه «افتراض» لم يستطيعوا البرهان عليه، بل إن البرهان على خلافه.

لقد قالوا: إن الحركة ذاتية!

وقد ثبت فساد هذا الزعم بما لا مزيد عليه.

لقد قالوا: إن الحركة هي سبب كل شيء!

وقد ثبت أن المادة فيها إمكان الحركة الذي يحتاج إلى من ينقله إلى مقام الفعل والوقوع.

لقد قالوا: إن الحركة هي مصدر وجود الخلية الحية الأولى!

وقد ثبت أن الخلية الحية الأولى بحاجة إلى موجد غير الحركة يطلق فيها شرارة الحياة.

وقالوا..... وقالوا.....

ولم يستطيعوا إثبات أي من تلك الأقوال بالدليل الفلسفي المعقول والبرهان العلمي المقبول.

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾
 [الأنعام: ١٠٢]، ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
 فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ
 وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ
 وَالنَّهَارَ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم: ٣٢ - ٣٤]، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ
 وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].



المصادر والمراجع

- ١ - الأسفار الأربعة: صدر الدين الشيرازي، طهران ١٣٨٣هـ.
- ٢ - الله: عباس محمود العقاد، القاهرة ١٩٦٤م.
- ٣ - الله: د. مصطفى محمود، بيروت ١٩٧٢م.
- ٤ - الله يتجلى في عصر العلم: ترجمة د. الدمرداش عبد المجيد سرحان، القاهرة ١٩٦٨م.
- ٥ - أسس المادة الديالكتيكية: سبيركين وياخوت، موسكو (دار التقدم).
- ٦ - الإنسان في فجر حياته: دوروثي ديفدسن، ترجمة طه باقر، بغداد ١٩٤٥م.
- ٧ - البحار: محمد باقر المجلسي «الجزء ٥٧»، طهران ١٣٨٥هـ.
- ٨ - الدين في مواجهة العلم: وحيد الدين خان - الترجمة العربية - بيروت ١٣٩٢هـ.
- ٩ - الزمان والأزل: ولترستيس، ترجمة د. زكريا إبراهيم، بيروت ١٩٦٧م.
- ١٠ - شفرة الحياة: د. حسن كامل عواض، القاهرة ١٩٦٨م.
- ١١ - الشواهد الربوبية: صدر الدين الشيرازي، إيران ١٣٨٦هـ.

- ١٢ - العلم يدعو إلى الإيمان: د. كريسون، القاهرة ١٩٦٥م.
- ١٣ - قصة الإنسان: د. جورج حنا، بيروت ١٩٥٩م.
- ١٤ - المادةية الديالكتيكية: جماعة من الكتاب السوفييت، دمشق (دار الجماهير).
- ١٥ - المادةية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ستالين، دمشق (دار دمشق).
- ١٦ - محاورات فلسفية: د. مراد وهبة، القاهرة ١٩٧٤م.
- ١٧ - المظاهر الإلهية: صدر الدين الشيرازي، إيران ١٣٨٠هـ.
- ١٨ - الناس والعلم والمجتمع: فريق من الكتاب السوفييت، موسكو (دار التقدم).
- ١٩ - النظرية المادية في المعرفة: روجيه غارودي، دمشق (دار دمشق).
- ٢٠ - نظرية الحركة الجوهرية: هادي العلوي، بغداد ١٩٧١م.
- ٢١ - نقد الفكر الديني: د. صادق العظم، بيروت ١٩٧٠م.
- ٢٢ - نقد الفهم العصري للقرآن: دع عاطف أحمد، بيروت ١٩٧٢م.



البحث الثاني

الإنسانُ بينَ الخلقِ والتَّطوُّرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الأول:

وقفنا في ختام بحثنا عن «المادة» عند انطلاقة الخلية الحية الأولى على سطح هذا الكوكب، بعد أن ثبت بالحجة والبرهان، وبالشكل الذي لا يرقى إليه الشك، أنها انطلاقة مصممة قائمة على التخطيط الدقيق والتدبير المدهش، وعلى نحو رائع ينفي احتمال «العفوية» و«العشوائية»، ويرفض إرجاع كل ذلك إلى حركة المادة اللاواعية واللامدركة والمجردة من القصد والتدبير.

وفي الحقيقة، فإن أية فرضية من فرضيات الفلسفة المادية، وأية فكرة من أفكار علم الأحياء، وأية نظرية من نظريات العلم المعاصر، لم تستطع أن تقدم لنا - على وجه مقنع ومطمئن - تعليلاً مقبولاً لادعاء انطلاق الخلية الأولى من المادة الصماء بسبب «صدفة» عابرة أو «ضرورة»^(١) غير مفهومة. بل إن كل الأدلة الفلسفية والعلمية تؤكد وجود يد غيبية خفية، أو - على حد تعبير إسماعيل مظهر - وجود «حادث خطير وقع فاصلاً بين عصرين، عصر ما قبل الخلية وعصر ما بعد الخلية»^(٢).

وهكذا كانت تلك الفرضيات والأقاويل - على الرغم من جمعيتها

(١) يقول الكاتب الماركسي السوفييتي كاروزينا: «إن ظهور الحياة كان (ضرورياً) في فترة معينة من تطور الأرض!! مبادئ علم البيولوجيا: ٤٢٧.

(٢) أصل الأنواع - المقدمة - ٦٠.

الهائلة - عاجزة عن طمس علاقة الخلية الأولى بمبدعها الأعظم، وغير قادرة على الوقوف بثبات أمام منطق الدليل العلمي والبحث الفلسفي العميق.

يقول تشارلس داروين:

«كل الأشياء الحية تشترك في الكثير: في تركيبها الكيماوي وفي تركيبها الخلوي وفي القوانين التي تتحكم في نموها وفي تكاثرها وفي تأثيرها بالمؤثرات المضادة. ونحن نرى ذلك حتى في أمثلة غاية في التفاهة... ولذلك فلا بد لي أن أستنتج من المقارنة والتحليل بالمثل أنه من المحتمل أن تكون كل الكائنات العضوية التي عاشت فوق هذه الأرض قد انحدرت على شكل واحد أصلي بدائي، نفخ الله فيه الحياة لأول مرة»^(١).

ولهذا كانت نتائج بحثنا السالف الذكر متجهة في خلاصتها إلى: أن أزلية المادة «افتراض» لم يستطع القائلون به أن يبرهنوا عليه، بل اعترف بعضهم بكونه «افتراضاً» بصريح العبارة^(٢)، وأن ذاتية الحركة «افتراض» آخر لا سند له ولا دليل، وأن الخلية الحية الأولى كانت بحاجة إلى قوة عليا تهبها الحركة وتطلق فيها شرارة الحياة.

ونعود الآن، وبعد الفراغ من بحث تلك المرحلة، إلى المرحلة التالية من مراحل نشأة تلك الخلية، وهي المرحلة التي أطلق عليها بعض الكتاب الماديين اسم «المرحلة الثانية من ولادة الحياة»، حيث تم إرساء ما دعاه إنجلز بـ«قاعدة تكوين شكل العالم العضوي»^(٣)، وبدأت عملية التكاثر في الأحياء تسير في خطها المقرر وقانونها المرسوم.

(١) أصل الأنواع: ٧٧١.

(٢) نقد الفكر الديني: ٢٨ - ٢٩.

(٣) النظرية المادية في المعرفة: ١٤٥.

وهنا، وفي هذه المرحلة التالية أيضاً، ظهرت بين المفكرين عدة آراء مختلفة ووجهات نظر متضاربة، وعلا الضجيج على كل صعيد.

وكانت نقطة الخلاف الرئيسة أن هذه الأحياء المعاصرة - حيوانية ونباتية - هل هي تكاثر تطوري بحت ناشئ من تلك الخلية الأولى المغرقة في القدم، أم أنه خلق بعد خلق؟.

وبرز بين أولئك المعنيين بهذه المسألة عالم بيولوجي اسمه تشارلس روبرت داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) أولى هذا الموضوع كل بحثه ووقته وجهده. وخرج على الناس بما يسمى اليوم «نظرية التطور»^(١)، فكان لنظريته هذه من الأصداء والهزات والشروح والتعليقات ما نجد آثاره ماثلة إلى هذه الساعة.

وسارع «المستغلون» بكل خفة ورشاقة إلى استغلال هذه النظرية في التضبيب على الفكر الديني القائم على الإيمان بالخالق الأول.

ثم سارع «المتدينون» بحكم طبيعة رد الفعل إلى رفض هذه النظرية وإلى تكفير كل القائلين بها والمؤيدين لها من قريب أو بعيد.

وفي خضم هذا الصراع الحاد بين «المستغلين» و«المنكرين» أصبحت نظرية داروين في الفهم السطحي العام دليلاً على إنكار الله جل وعلا وبرهاناً على أزلية المادة وكونها الخالق الذي لا خالق غيره.

ولكن الواقع الموضوعي على خلاف ذلك تماماً، وبعيد عن هذه المزاعم كل البعد.

إن داروين لم يهدف من نظريته في أصل الأنواع والتطور إلى نفي

(١) وقد رجعنا إلى أبرز آثاره في هذا الموضوع وهو كتاب «أصل الأنواع» الذي ترجمه إلى العربية إسماعيل مظهر ومحمد يوسف حسن.

الموجد الأول للحياة والأحياء كما أرجف المرجفون وتخيل المتخيلون، بل لقد نفى نفياً قاطعاً أن تكون «أية أسباب وجيهة تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب [أي كتاب أصل الأنواع] ما يصدم الشعور الديني لأي إنسان»^(١).

وهذا ما اعترف به الكاتب المادي الدكتور جورج حنا إذ قال: إن «داروين لم يتطرق إلى السؤال: من أين نشأت الحياة أو كيف نشأت... إن النظرية الداروينية لا تنفي وجود الخالق كما أنها لا تتعرض لإثبات وجوده»^(٢).

وعلى الرغم من صراحة داروين بعدم اصطدام نظريته بالإيمان بالله واعتراف جورج حنا بهذه الحقيقة، فإن هذا «الجورج» يدّعي في مكان آخر من كتابه وبكل قطع وجرأة واطمئنان: أن النظرية الداروينية «رأى فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزيقية»^(٣)، ولكنه لم يوضح هذا «الخطر» المزعوم ولم يحدد لنا ذلك «النذير» المشؤوم.

وهو إنما يعني - في أرجح الظن - تلك «الحواشي» التي أضافها الماديون إلى النظرية بحجة التوضيح والتفسير، فزعموا فيها أن النظرية تعتمد في أساسها على أن الخلية الحية الأولى قد انطلقت بفضل «التولد الذاتي» الذي لا يمت إلى الخلق بأي نسب أو سبب.

وبالنظر إلى أهمية مسألة «التولد الذاتي» وارتباطها الوثيق بجذر البحث، فمن الموضوعية بمكان - وما دما في المقدمة - أن نترث هنا قليلاً لندرس موقف العلم الحديث والفكر العلمي المعاصر من هذه

(١) أصل الأنواع: ٧٦٧.

(٢) قصة الإنسان: ٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٨ - ١٩٩.

المسألة، ولنكوّن الرأي القاطع فيها قبل الدخول في صلب الموضوع، ليكون الأرضية الصلبة التي نرسي عليها دعائم دراستنا للتطور ونظرياته المطروحة في الساحة.

إن إمكان نشأة الحياة - وبصور مختلفة - من مواد غير حية، موضوع كثر فيه الأخذ والرد والنقاش منذ عهد الإغريق، وعلى وجه التحديد من ذلك اليوم الذي خدع أرسطو فيه بمنظر الديدان في الجبن فذهب إلى القول بـ«التولد الذاتي»^(١) أي «الأصل الجمادي للأحياء» وانطلاقة الحياة من الجماد.

وانطلت هذه الخديعة على عدد من الناس جيلاً بعد جيل، حتى لفت في ضبابها فيلسوفاً كبيراً كابن سينا ساقه النظر السطحي إلى القول بإمكان تولد حيات من الشعر، وعقارب من التبن، وفئران من المدر، وضافع من المطر. وفي ذلك يقول:

«فإن ظن أن ذلك يمتنع، إلا في مكان محدود وقوة محدودة كالرحم والنطفة، فإن الكلام بعد المسامحة قائم في المزاج الذي يقع للرحم، حتى يتكون فيه ما يتكون، والذي يقع للنطفة حتى يتكون منها ما يتكون... والرحم مثلاً ليس يفعل شيئاً إلا ضبطاً وجمعاً وتأدية، وأما الأصل فهو الامتزاج، والامتزاج عن الاجتماع وهذا الاجتماع كما يمكن أن يقع عن قوى جامعة في الرحم وغيره، فلا يبعد أن يقع بأسباب أخرى... وأما القوى الفعالة فيهبها واهب القوى»^(٢).

ثم جاء بعد ذلك من حاول تأكيد هذه الفكرة وإثباتها عملياً وتجريبياً، فقد عمل العالم الهولندي ليفنهوك المولود سنة ١٦٣٢م بعض

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٥٧.

(٢) الشفاء/ الطبيعيات/ الفن الخامس: ٧٦ - ٧٨.

العدسات الزجاجية الدقيقة، واستطاع أن يرى بواسطتها ما لا تراه العيون المجردة من دقائق الكائنات الحية، فطرح على الملأ العلمي فكرة التولد الذاتي من جديد، مستدلاً عليها بمرئياته التي لم يكن للبشرية عهد بها قبل ذلك اليوم.

وتلقّف علماء الطبيعة مشاهدات ليفنهوك باهتمام بالغ، وبدأوا يناقشون دلالتها ويستشفون ما وراءها بكل جد ودقة، ورأى بعض هؤلاء في دقائق ليفنهوك الحيوانية حكاية للصور البدائية التي ظهرت بها الحياة على الأرض منطلقاً من الجماد.

ثم تابعت على أثر ذلك عدة آراء لتعليل أصل الحياة.

ولم تطل فرحة علماء الطبيعة بأفكارهم هذه، فسرعان ما ظهر بطلانها وفسادها على يد العالم الإيطالي ريدي (١٦٢٦ - ١٦٧٩م) حينما أقام البرهان بطريقة تجريبية على زيف فكرة التولد الذاتي، وذلك بوضع اللحم في زجاجة مغطاة بشبكة معدنية دقيقة الثقوب لا تسمح بمرور ما يضعه الذباب من بيض، وقد تبين له أن الذباب عندما يقع على الزجاجية ويزحف على الشبكة المعدنية لا يستطيع أن يضع بيضه على اللحم نفسه، وإنما يضعه على الشبكة الفاصلة، وبذلك تعفن اللحم ولكنه لم ينتج دوداً (يرقات). وكان الكشف العلمي المستنبط من هذه العملية أن اليرقات إنما تتولد في الحقيقة من بيض الذباب وليس من اللحم نفسه.

وفي سنة ١٧١٠م أضيفت إلى تجربة ريدي ملاحظات جديدة للويس كوبلوت تعتمد على التسخين جاءت مؤيدة لنظرية ريدي ونتائج بحثه.

وفي عام ١٧٤٩م تصدى العالم الإنكليزي نيدهام لملاحظات كوبلوت بالتنفيذ، مدعياً أن تجارب عديدة قائمة على التسخين قد أثبتت

ظهور الحياة في كل الأوعية حتى المسخن منها، واتخذ من هذه التجارب دليلاً على ثبوت نظرية التولد الذاتي.

وفي تلك الفترة من الزمن قام العالم الإيطالي سبالانزاني بإجراء عدة تجارب كالتالي قام بها من قبل كل من كوبلوت ونيدهام. وكانت النتائج التي حصل عليها مؤيدة لرأي كوبلوت ومغايرة لرأي نيدهام، فقد ثبت لديه تجريبياً أن الحرارة إذا امتدت لمدة كافية بوعاء محكم الغلق لا يتسرب إليه غبار أو هواء فقد انعدمت فيه الحياة والأحياء.

وكان رد نيدهام على تجارب سبالانزاني: أن استمرار التسخين لمدة طويلة يعمل على إتلاف القوة الحيوية الانتقالية للمادة العضوية، تلك القوة التي لا يمكن الاستغناء عنها لإتمام عملية التولد الذاتي للحياة.

فلم يكن من سبالانزاني إلا أن قام بإثبات فساد استنتاج نيدهام بطريقة تجريبية لا تدع للشك سبيلاً، وذلك بأن عرض للهواء محتويات الأوعية المغلقة التي تعرضت للتسخين الشديد، فإذا بها لم تلبث أن استردت قدرتها على إنتاج الأحياء.

وفي أوائل القرن التاسع عشر شارك هيكل في هذه التجارب وطلع على الناس بأفكاره في التولد الذاتي محدداً لها في سبع مسائل:

أولاً - الحياة العضوية محصورة في المادة الحية الأولى أي البروتوبلازم وهي تركيب كيميائي غرواني، الزلال والماء أكبر العناصر التي تتركب منها.

ثانياً - حركات هذه المادة الحية التي نطلق عليها اسم الحياة العضوية طبيعية كيميائية صرفة لا أثر لقوة أخرى فيها!.

ثالثاً - إذا فاقت درجة الحرارة هذين الحدين فقد تبقى الصور العضوية حافظة لحياتها الطبيعية، وإذ ذاك تسمى حياتها الحياة الكامنة أو الحياة بالقوة، ولكنها لا تستطيع البقاء على ذلك زمناً طويلاً.

رابعاً - إذا كانت الأرض كبقية الأجرام الأخرى قد انفصلت عن الشمس... فإن المادة الحية - البروتوبلازم - لا يمكن أن تكون قد لبثت كل هذه العصور محتفظة بصورتها، فالحياة - إذن - ليست أزلية أبدية.

خامساً - المادة الزلزالية التي تولدت منها الحياة، لم تحدث في الأرض إلا بعد أن نزلت حرارتها عن درجة الغليان.

سابعاً - التراكيب الكيميائية التي تكونت منها المادة الزلزالية التي حدثت فيها الحياة تدرجت في النشوء والتركيب بحسب الحالة التي كانت الأرض عليها حتى بلغت مرتبة البروتوبلازم.

سابعاً - «المونيرة» أول العضويات الحية تكويناً، فكانت مختلطة الصورة والتركيب، ومن ثم أخذت في الارتقاء.

وهكذا طلع هيكلي على الباحثين العلميين بـ«المونيره» وبكونها «أصل الحياة» الذي نشأت منه الكائنات الأولية الدنيا وتطورت.

بيد أن بعثة الكشف العلمي الأفيانوسي المسماة ببعثة «تشانجر» التي جابت البحار في رحلة علمية طويلة الأمد قطعت خلالها ٦٩,٠٠٠ ميل في المدة (١٨٧٢ - ١٨٧٦م) أثبتت دحض هذا الرأي، وأكدت أن هذا الكائن الخيالي الذي عثر عليه هيكلي لم يكن إلا مادة خميرية لا تنتمي بحال إلى البروتوبلازمية أو المادة الحية.

وعندما كثر الجدل وتضاربت الآراء حول نظرية التولد الذاتي قررت الأكاديمية الفرنسية للعلوم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

أن تضع حداً لهذه الأفكار المتضاربة، ورصدت جائزة قيمة لمن يتمكن من البت في هذه المسألة بأدلة مقنعة.

وشاء الحظ أن تكون هذه الجائزة الثمينة من نصيب الباحث العلمي المعروف لويس باستير.

كان باستير كثير العجب والحيرة - وهو يراقب تحت مجهره تلك الأجسام الدقيقة التي تخمر اللبن - من مصدر ونوعية هذه الأجسام، وكان يسأل نفسه كثيراً: أليس ما يشاهده شكلاً من أشكال الحياة؟ فإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأت هذه الحياة؟

لقد كان باستير يميل إلى الاعتقاد بخطأ فكرة التولد الذاتي، إذ كان يرى أن كل كائن حي لا بد أن يأتي من أشباهه ويرث منها صفاتها ويورثها بالتالي إلى أجياله التالية، ولا يستثنى من هذه القاعدة نبات أو حيوان بل حتى الخمائر والميكروبات. وكان على يقين من أن السبب في تخمر أي سائل أو تعفنه إنما هو وصول هذه الأحياء إليه من الخارج، فإذا ما استوطنت به أخذت تتوالد وتتكاثر أجيالاً تلو أجيال، محدثة به التخمر والتعفن.

وقام باستير بإجراء العديد من التجارب والبحوث التي تناول فيها بالتفصيل نظرية التولد الذاتي، حتى تمكن من القضاء عليها نهائياً في بحث له بعنوان «الأجسام المنتظمة في الجو، اختبار لمذهب التولد الذاتي» نشرته مجلة «حوليات العلوم الطبيعية» في عام ١٨٦١م، وأثار إعجاب العلماء بما تضمنه من منطق ووضوح وبساطة كبيرة في تناول هذه المشكلة. ولا مرأى في أن بساطة تجاربه وتيسر إعادتها مع الحصول على نفس النتائج كانت من العوامل الأساس التي جعلت من هذه التجارب نظرية علمية مقنعة للآخرين.

لقد قسّم باستير بحثه إلى أربعة فصول، وكتبها بأسلوب سهل ومبسط إلى حد بعيد ليشارك القارئ معه في التفكير والتعمق في خطوات المسألة. وقد تناول في الفصل الأول تاريخ نظرية التولد الذاتي وتطورها على مر العصور، ثم ربط بينها وبين نظرية التخمرات ودور الميكروبات فيها، وخرج في ختام الفصل بتأكيد أن الميكروبات لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنشأ من العدم بل لا بد من أن تكون بذورها موجودة في الهواء الجوي، ثم قال: والأبحاث التي سوف أدونها هنا ما هي إلا مجرد آراء جديدة أراها ضرورية كنتيجة لدراساتي في التخمر.

أما الفصل الثاني فقد بدأه بمناقشة علمية لكل الآراء التي ابتدعها مؤيدو نظرية التولد الذاتي موضعاً براهين تفنيدها وبطلانها بأسلوب منطقي ومقنع جداً، ثم أعلن أن تسخين المنقوعات يختزل عدد الكائنات الحية الدقيقة الموجودة فيها بمقارنتها بغيرها المتعرض للهواء الجوي بدون تسخين. ووصف في هذا الفصل مجموعة من المشاكل التي اصطدم بها وهو يحاول إثبات أن الجراثيم مصدرها الهواء. وروى بعض تجاربه وأعماله العلمية وتحدث عن مراثياته تحت عدساته المكبرة، تلك التجارب والمراثيات التي دلت على أن الهواء هو مصدر الميكروبات - وأسمائها الأجسام المنتظمة -، وأن هذه الأجسام المنتظمة هي المسؤولة عن تلوث المنقوعات حيث تصل إليها من الجو وتتوالد داخلها مسببة التخمر والتعفن، أي أنها لا تتولد ذاتياً داخل هذه المنقوعات.

وفي الفصل الثالث تحدث باستير عن تجارب العالم شفان، حيث قام بإعادة تلك التجارب والقيام بعمليات إضافية أخرى مرتبطة بتلك التجارب، ثم أعلن نتائج ذلك كله بقوله: يمكنني أن أقول بثقة كبيرة أن ماء السكر والخميرة المسخن إلى درجة الغليان لمدة ٢ - ٣ دقائق إذا وضع بملامسة هواء سبق تسخينه فإنه لا يتعرض لأي تغير حتى بعد ١٨

شهرًا على درجة حرارة ٢٥ - ٣٠ م. وفي نفس الوقت إذا ملئت القارورة بالهواء العادي الذي لم يسبق تسخينه فإنها تتعرض إلى التغير في ظرف يوم أو أكثر وتصبح مكتظة بالبكتيريا.

وفي الفصل الرابع والأخير من هذا البحث شرح باستير طريقة جديدة مبسطة لإثبات أن جميع الأجسام المنتظمة التي تظهر في المنقوعات التي سبق تسخينها تتولد من أجسام توجد معلقة في الهواء الجوي، ثم أردف ذلك بعرض لنتائج عدة تجارب في هذا الموضوع^(١).

وهكذا انهارت أسطورة التولد الذاتي بما لا مجال فيه لأي تردد أو شك أو احتمال، وأصبحت الديدان، والميكروبات، وعمليات التخمر أدلة قاطعة على أن الحياة لا تنشأ إلا من حياة، وأن النطفة هي القانون العام الشامل لعالم الأحياء الواسع العظيم.

وبانهيار أسطورة التولد الذاتي انهارت «صروح كارتونية» كان يظن أصحابها أنها أقوى من «الكونكريت المسلح»، وبدأ التخبط والتشبه بالألفاظ غير المفهومة وغير المحددة ينعكس على كتابات هؤلاء بشكل مثير للانتباه ولافت للنظر.

ولم يجدوا بداً - آخر الأمر - من طرح «شيء ما» على الملأ العلمي، فكان ذلك: فكرة إمكانية «التولد العفوي» بدلاً من «الذاتي»، بزعم أن تجارب باستير لا تنفي هذه «العفوية»^(٢) أبداً.

(١) اعتمدنا في الحديث عن التولد الذاتي وأعمال باستير على: كتاب «أصل الأنواع» - المقدمة - وكتاب «الشمس والحياة» للدكتور محمود خيرى علي وكتاب «صور من الحياة» للدكتور مصطفى عبد العزيز وكتاب «قصة الحياة ونشأتها على الأرض» للدكتور أنور عبد العليم وكتاب «لويس باستير مؤسس علم الميكروبات» للدكتور محمد صابر.

(٢) النظرية المادية في المعرفة: ١٤٢.

ولم نعلم حتى الآن معنى هذه «العضوية»!

أهي «الصدفة»؟! أم هي «التخيل»؟! أم هي «الأحلام» التي يراها
النائم وبخاصة على أثر وجبة شهية غنية بالمواد الدهنية والنشوية!!!.

ولقد نسي هؤلاء أن العلم يبحث عن «قانون».

فهل «التوالد العضوي» قانون علمي؟ وإذا كان قانوناً علمياً فلماذا
عبروا عنه بـ«الإمكان»، في حين أن الإمكان احتمال - مجرد احتمال -
في الحساب لا أكثر ولا أقل.

وخلاصة القول: إن تجارب باستير قد كشفت عن انتصار عظيم
للفكر الميتافيزيقي في ضوء العلم والاختبار لم يدر في بال. وإن ذلك
إن دل على شيء فإنما يدل على سلامة الفكر الديني وصحته بما يكشف
العلم الحديث من أسراره وغوامضه ومجهولاته.

ولكن الشيء المؤلم أن هذه الانتصارات الكبيرة للميتافيزيقيا قد
تعمد إغفالها عدد من الكتاب عن قصد وإصرار، حتى بلغ الأمر بأحدهم
حد القول: بأن اتساع آفاق العلوم «كشفت في أكثر من موقع عن ركافة
الميتافيزيقيا»^(١).

فهل كانت نتائج باستير هي الكاشفة عن هذه الركافة؟!!

وهل كانت نظرية السكون عند نيوتن هي المعنية؟!!

أم أن هذا «الكشف» الذي يعنيه الكاتب من قبيل الكشف الصوفي
الذي يحسه المتصوف ولا يستطيع البرهان عليه؟!!

وعندما يتضح بمثل هذا الجلاء والاطمئنان بطلان خدعة التولد

(١) نظرية الحركة الجوهرية: ١٢٥.

الذاتي، يتضح أيضاً أن «الحياة» ما زالت حتى اليوم لغزاً مطلقاً لم يستطع العلم بلوغ غوره وإيضاح أمره، ولم يستطع بكل وسائله التجريبية الضخمة أن يقف على سره العميق المذهل.

وهذه هي الحقيقة التي لا مناص من الأخذ بها وإن تمرد عليها المعاندون وغالط فيها المغالطون بل هي الحقيقة العلمية التي أكدها وأعلن الإيمان بها عدد من العلماء المشهورين:

يقول كريسي موريسون الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك: «إن المتفق عليه عموماً هو أنه لا البيئة وحدها، ولا المادة مهما كانت موائمة للحياة، ولا أي اتفاق في الظروف الكيميائية والطبيعية قد تخلقه المصادفة يمكنها أن تأتي بالحياة إلى الوجود».

ويقول مؤكداً:

«وبصرف النظر عن مسألة أصل الحياة التي هي بالطبع من الألغاز العلمية، قد أفترض أن هنة ضئيلة من الحياة، بلغت من الضآلة أنها لا ترى أو تلمح بالميكروسكوب، قد أضافت إليها ذرات... فانقسمت وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة، وبذا اتخذت أشكال الحياة. ولكن لم يزعم أحد أنها اتخذت الحياة نفسها»^(١).

ويقول الكاتب الماركسي جون لويس:

«الحيوان ليس مجرد مجموعة من العناصر الكيميائية التي يتفاعل بعضها مع البعض الآخر كما يجري في بوتقة الاختبار مثلاً، بل هو كائن حي يتمتع بخصائص لا تتمتع بها المادة»^(٢).

(١) العلم يدعو للإيمان: ٩٧.

(٢) الإنسان والارتقاء: ٥.

ويقول أيضاً:

«إن من الخطأ الفاحش النظر إلى ظواهر الحياة الإنسانية على أنها يمكن أن تفسر كلها بلغة البيولوجيا... كما لا يمكن أن نفسر الإنسان في حدود الكيمياء فقط أو الفيزياء فقط أو الفيزيولوجيا فقط»^(١).

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز:

«إن مادة الحياة ليست من البساطة بمكان. فليس تخليق المادة الحية يعني تجميع وتكثيف مكونات البروتوبلازم، بل إن هناك عوامل إحيائية مساعدة تضمن للحياة نشاطها وتسلسلها. والأنزيمات ليست وحدها هي مفاتيح أسرار الحياة وكنها»^(٢).

ويقول وحيد الدين خان:

«إن محامي نظرية الارتقاء... ليس بوسعهم أن يثبتوا لك بالرؤية المباشرة في معملٍ ما، كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها. وتستند مزاعمهم في هذا الصدد على شيء واحد، هو أن سجل الطبيعة يؤكد أن الوجود الأول كان لمادة بدون حياة، ثم بدأت الحياة تدب في الكون، فاستنتجوا من ذلك أن الحياة خرجت من المادة الميتة كما يخرج الطفل من بطن أمه»^(٣).

ويقول مؤلفو كتاب علم الحيوان العام:

«ليس من السهل إعطاء تعريف دقيق لكلمة الحياة، وكل ما نستطيع قوله هو أن للحياة مظاهر تسمى مظاهر الحياة، وأنه حيثما وجدت هذه المظاهر فإننا نجد الحياة. فالحياة تعبر عن نفسها وتفصح عن وجودها

(١) الإنسان والارتقاء: ٧٥.

(٢) صور من الحياة: ٥٨.

(٣) الدين في مواجهة العلم: ٢٠.

بعدد من الفعاليات الحيوية، فمثلاً نحن نتغذى ونحن نمو ونحن نتحرك ونتنفس ونتخلص من نواتج تتكون في أجسامنا»^(١).

ومهما يكن من أمر:

فإن «التطور» بكل جوانبه السلبية والإيجابية ما زال هو الشغل الشاغل للعلماء على أكثر من صعيد، وما زالت فئات معينة من الكتاب تظنه سلاحاً ماضياً في حربها على الفكر الديني وما يتعلق به ويمت إليه.

وبالنظر إلى كل ذلك، وإلى ارتباط هذا الجانب من البحث ببحثنا السابق عن «المادة»، ووضعاً للنقاط على الحروف - على حد التعبير المألوف - رأيت لزاماً عليّ أن أدلي بدلوي في هذا الموضوع فأضع هذه الصفحات بين أيدي القراء المعنيين، ليكونوا على علم كامل بحقيقة المسألة وبالموقف الديني السليم منها كما تدل عليه الأصول الأساسية المعتمدة.

وسيعنى القسم الأول من البحث - وهو الذي نقدم له بهذه السطور - بعرض فكرة التطور، والحديث عن القائلين الأول بها لمعرفة مقام داروين بين هؤلاء القائلين ومدى سبقه أو تأخره في ذلك، ثم استعراض مدى قيمة هذه النظرية - صحة وبطلاناً - من الناحية العلمية الصرفة، لنكوّن الرأي الصائب في رفضها أو قبولها على ضوء ذلك كله.

أما القسم الثاني فسيُعنى بتحديد موقف الفكر الديني المعتمد على القرآن الكريم والسنة الصحيحة من الخطوط الكبرى للتطور والارتقاء، ثم من القائلين بها والذاهبين إليها من المسلمين، لثلا نسارع إلى إصدار أحكام الكفر والارتداد قبل التبيين والتثبت والمعرفة الكاملة.

وسيكون ملاحظاً - ولا شك - في هذه الدراسة: إكثاري - الذي قد يعجب منه بعض القراء - من سرد أقوال الكتاب والفلاسفة والباحثين. وعذري في ذلك أنني أحاول إشراك القارئ الواعي معي في إصدار الحكم الفاصل والرأي القاطع في استخلاص النتائج وكشف الستار عن الحقيقة المنشودة.

كذلك قد أكون مطيلاً في سرد أقوال داروين فيما شرح به أفكاره ووجهة نظره. ودافعي إلى ذلك علمي بأن أكثر أصدقاء هذه النظرية وأعدائها لم يعرضوا لها بشكل كامل ووافٍ في دراساتهم وبحوثهم، فاقصر الأصدقاء على جانب معين منها، كما اقتصر الأعداء على جانب آخر منها. أما أنا فهدفي عرض الجانبين بشكل موضوعي صادق، ليكون البحث بعيداً كل البعد عن ميادين العواطف والتهريج والمزايدات.

وكل رجائي وأملي أن يحالفني التوفيق في هذه المسيرة الفكرية المجهدّة، ليتم تحديد موقفنا - بوصفنا مسلمين - من هذه النظرية بكل صراحة وتجرد، ولنعرف مواقع خطانا على طريق الفكر المعاصر بكل ثقة واطمئنان، والله من وراء القصد، وهو الموفق المعين.



كانت القاعدة الفكرية الرئيسة التي اختارها داروين لتشييد دعائم نظريته التطورية عليها تقوم على الإقرار بأن الكائن الحي بكل أنواعه - ومن جملتها الإنسان - إنما ينحدر من أصل واحد، وأن ذلك الأصل قد انقسم وتعدد وتنوع طبقاً لما سماه، «الانتخاب الطبيعي»، فأصبح يشكل هذه المجموعة الضخمة من أنواع الأحياء وفصائلها المختلفة، وأن ذلك التطور الكامن في داخل الكائن والقائم على عدة من العوامل والنواميس الثابتة المعينة هو الذي انتهى بهذه المجموعة المتنوعة عبر سلسلة كبرى من الحلقات الوسطى إلى سيدها الأكبر «الإنسان».

وعندما نقرأ بحوث داروين وكتاباتة نجد أنه قد كرر وأكد أهمية هذا «الأصل الواحد» لكل الكائنات العضوية، بحكم كونه منطلق النظرية وأرضيتها الصلبة.

فهو يقول مثلاً:

«هناك أدلة كثيرة من الأجنة والتجانس والأعضاء الأثرية، مما يدل على أن الأفراد جميعاً قد تسلسلت من أصل واحد»^(١).

(١) أصل الأنواع: ٧٧٢.

ويقول:

«إن كان الكائنات العضوية التي عاشت على سطح الأرض قد تسلسلت من أصل بدائي واحد»^(١).

ويقول:

«في كل الكائنات العضوية - ربما عدا بعض الدنيا منها - فإن التكاثر الجنسي فيها متشابه، وفيها جميعها كما هي الحال الآن، فإن الخلية الجرثومية واحدة. وعلى ذلك فإن كل الكائنات العضوية لها أصل مشترك»^(٢).

ويقول:

«إن الأنواع والأجناس والفصائل التي لا تعد من الكائنات العضوية التي تعمر هذه الدنيا قد انحدرت جميعاً كل في حدود طائفته أو مجموعته، من جد مشترك، وإنها جميعها قد تحورت خلال تاريخ ذلك الانحدار»^(٣).

ويقول أيضاً:

«إن كل الأنواع الحية، لا بد من أن يكون قد مضى عليها زمان كانت فيه متصلة بالأصول الأولى التي نشأ عنها كل جنس بذاته، بصور من التحول... وإن هذه الأصول الأولى - وقد انقرضت في هذا العصر - كانت في دور من أدوار نشوئها، متصلة بصورة أبعد منها قدماً. وهكذا تعود دواليك كلما رجعت إلى الأزمان السالفة وأمعن في البحث، إلى أصل أول»^(٤).

(١) أصل الأنواع: ٧٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ٧٧١.

(٣) المصدر نفسه: ٧٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ٥٥١.

وبعد أن فرغ داروين من تقرير هذا «الأصل الواحد الأول» وتأكيدهُ أشد التأكيد، شرع بوضع القواعد المتفرعة عن هذه الدعامة الرئيسة، على ضوء مشاهداته وبحوثه واختباراته وتجاربه، وكانت زبدة المخاض عن ذلك كله ولادة تلك النظرية «التطورية» التي انتسب إليها وانتسبت إليه على السنة الكتاب والمعنيين.

وتذهب هذه النظرية - في خلاصتها - إلى أن التطور الذي أدى إلى نشوء الأنواع المختلفة من ذلك الأصل الأول الواحد، وإلى ارتقائها المتنوع والمتعدد، إنما هو نتيجة مباشرة لوجود خمسة عوامل (أو نواميس) طبيعية متسلسلة يعتمد كل عامل متأخر منها على سابقه، ويبعث وجودها في الكائن الحي على سيره في طريق الارتقاء جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر.

وهذه هي العوامل الخمسة ملخصة من كتاب «أصل الأنواع»:

العامل الأول - الوراثة:

يعني داروين بهذا العامل أن الشبه يأتي بمشابهه، فالقطط لا تلد كلاباً بل قططاً، وأن صغار كل نوع تشابه آباءها، في النبات وفي الحيوان. وتلك حقيقة لا مجال فيها لنقاش أو تردد^(١).

(١) ويشرح الكاتب البيولوجي ثيودوسيوس دوبرانسكي هذه الفكرة بشيء من التفصيل فيقول:

«إن الدليل الأكثر إثارة لوحدة الحياة يقدمه كشف أن (شفرة الوراثة) في كل دنيا الأحياء إنما تتكون من أربعة حروف فقط من هجائية الوراثة. فكل التطور البيولوجي الذي يمتد على فترة بليونين من السنين قد حدث على مستوى (الكلمات) و(الجمل) الجينية دون إضافة (حروف) جديدة... وإن أبسط تعليل لذلك: إما أن يكون أن الحياة نشأت مرة واحدة وأن كل الكائنات الحية قد تفرعت عن هذه الحادثة، وإما أن (الألف باء) الوراثة الحالية أثبتت أنها أقدم من غيرها وأنها الوحيدة التي صمدت». تطور الجنس البشري: ٢١١.

العامل الثاني — التحول:

ومعناه أن أفراد كل نوع تتشابه ولا تتماثل، أي لا تكون مطابقة لأصولها، فهي تشابه آباءها ولكن لا تماثلهم. ففي بطن من القطط مثلاً لا تقع العين على اثنين متماثلين تماماً، وإذا تشابهت جميعاً حتى في اللون فإنها تختلف في الظلال التي يمتد فيها اللون.

وعندما يبحث داروين موضوع التحول والاستعداد الطبيعي في الكائن الحي لقبه يقول:

«لا مندوحة لنا من القول بأن حالات الحياة المتغيرة من أكبر مقومات الاستعداد للتحول، سواء كان ذلك من حيث تأثيرها في نظام الكائنات الطبيعي تأثيراً مباشراً، أو من طريق تأثيرها في النظام التناسلي تأثيراً غير مباشر... والاستعداد للتحول محدود بكثير من السنن المعروفة أكبرها شأناً سنة تبادل الصلات في النماء، وقد يعزى بعضها إلى تأثير حالات الحياة المحدودة تأثيراً يتعذر تعيين مقداره»^(١).

العامل الثالث — التوالد:

ويعني به داروين أن ما يولد من النبات والحيوان أكثر مما يقدر له البقاء، فالطبيعة تسرف في الإيجاد كما تسرف في الإفناء ويقول في شرح ذلك:

«كل كائن في الوجود، إن أنتج في حياته عدداً وافراً من البيض أو البذور، فلا بد من أن يتتبه الهلاك في بعض أدوار حياته، أو في غضون بعض الفصول أو السنين اتفاقاً، وإلا فإن عدد أفراده يتكاثر بنسبة هندسية

(١) أصل الأنواع: ١٦٥.

لا يتصورها الوهم». ولهذا يرى أنه ينبغي «ألا نغفل عن أن كل كائن حي يساق للزيادة إلى حد بعيد... وأن الفناء ينزل بكبار الأفراد وصغارها في غضون كل جيل»^(١).

العامل الرابع - التنافر على البقاء:

أي أن كل حيوان أو نبات يبرز في الوجود ينبغي له أن يسعى إلى الرزق وأن يجاهد غيره على ضرورات الحياة. ويقول داروين موضحاً ذلك: «إن سكان الأرض على تعاقب الأدوار الزمانية في جميع تاريخها قد هزمت أسلافها في التسابق على البقاء، وإنها لذلك كانت أرقى منزلة في سلم الطبيعة، كما أصبح تركيبها العضوي بوجه عام أكثر تخصصاً»^(٢).

العامل الخامس - البقاء للأصلح أو الانتخاب الطبيعي:

ويعني بذلك أن الأفراد التي تتزود من بنائها بقوة أو حيلة أكبر أو تكون أكثر قدرة على مقاومة الأخطار والعوامل الطبيعية، تكون أكثر قابلية للبقاء وأعقاب نسل فيه صفاتها التي مكنت لها الحياة والبقاء. ويقول داروين في إيضاح رأيه في هذا العامل:

«إن الكائنات العضوية كافة، مهما كانت صفاتها وطبائعها، مسوقة إلى التكاثر بنسبة هندسية ذات نظام خاص، وإنّ كلاً منها لا بد من أن يتناحر للبقاء مع غيره، وأن ينزل به الهلاك في بعض أدوار حياته الطبيعية، أو خلال الفصول أو الأجيال أو الفترات الزمنية المتتالية...»

(١) أصل الأنواع: ١٩٤ - ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ٦٣٠.

وإنه لا يبقى حياً منها أو يتضاعف عدده إلا الأنواع التي تهيب لها قوتها أو كمال بنيتها الطبيعي سبيل الاحتفاظ بكيانها»^(١).

ويقول أيضاً في شرح هذا العامل:

«إننا إذ ننظر في الطبيعة ونجد أن التحولات المفيدة للعضويات قد تحدث ويتكرر حدوثها فيها، نتحقق دائماً أن الأفراد التي تخصها الطبيعة بتلك التحولات تصبح قادرة دون غيرها على الاحتفاظ بكيانها في التنافر على البقاء، وتعقب من الأنسك ما ينفرد بنفس تلك الفوائد التي خصتها بها الطبيعة، خضوعاً لسنة الوراثة. وتلك السنّة، سنّة الاحتفاظ بالتحولات المفيدة للعضويات أو بقاء الأصلح منها، صرّفت عليها اصطلاح «الانتخاب الطبيعي» وهي سنّة طبيعية تسوق إلى تهذيب الكائنات الحية من طريق اتصالها بالمؤثرات العضوية وغير العضوية المحيطة بها في الحياة»^(٢)، أي أن «نعزو حدوث هذه الغرائز والحالات إلى سنة عامة... تمضي بالأقوياء إلى التكاثر، وبالمستضعفين إلى الزوال والانقراض»^(٣).



(١) أصل الأنواع: ٢١١ - ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨١ - ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ٥٠١.

ومن حق الأمانة العلمية - وما زلنا في أول هذا البحث - أن نقف قليلاً لنطرح السؤال الآتي:

هل كانت «نظرية داروين» هذه «كشفاً» علمياً مبتكراً لم يسبق إليه سابق، و«رأياً» جديداً لم يدر بخلد أحد من العلماء والفلاسفة المتقدمين، أم أن لها من السوابق والجذور ما يذهب ببريقها ولمعانها، ويطمس معالم جدتها المشعة وابتكارها الأخاذ؟.

وقبل الإجابة على السؤال، أود أن أشير إلى أن الكتاب الماديين ومن سار على منهجهم قد أجمعوا على أن داروين هو مبتكر هذه النظرية وصاحب «براءة اختراعها» والأول الذي لا أول قبله في هذا الميدان.

وفي ذلك يقول - مثلاً - كاتب مادي معروف هو جون لويس:

«إن داروين قد طرح «فكرة مقنعة» وهي أن عالم الحيوان لم يوجد نتيجة عملية خلق واحدة، بل هو ثمرة تغيرات ارتقائية عملت على تحويل الأنواع التي ظهرت في عصور مبكرة، إلى الأشكال الأكثر تعقيداً والتي ظهرت في عصور متأخرة»^(١).

ويقول كاتب مادي آخر هو روجيه غارودي:

إن داروين قد انتهى به الأمر إلى تقرير «أن كل المنتوجات

(١) الإنسان والارتقاء: ٧ - ٨.

العضوية للطبيعة... بما فيها الناس، نتيجة تطور طويل من عدد صغير من البذور»^(١).

ويقول كاتب آخر «يدّعي أنه مادي» هو جورج حنا:

إن النظرية الداروينية «أصبحت في نظر العلم حقيقة لا يشك بصحتها»^(٢) وإن علماء القرن التاسع عشر قد «تبناوا نظرية داروين البيولوجية»^(٣).

ويقول ثيودوسيوس دوزانسكي:

«لقد فتح داروين الباب نحو فهم جديد للإنسان ومكانه في الكون»^(٤).

ويقول العالم الأميركي سيمبسن:

«كان داروين أحد عمالقة التاريخ... لقد حصل على هذا المركز لأنه أثبت نظرية الارتقاء على أنها حقيقة»^(٥).

وهكذا يتضح من هذه النصوص ومن كثير أمثالها أن هناك اتفاقاً يكاد يكون إجماعاً بين مؤيدي فكرة التطور والباحثين عنها وفيها على أن داروين هو صاحب النظرية وواضع قواعدها وباني صرحها الضخم الكبير.

وهذا كله - وأرجو أن لا يفاجأ القارئ الكريم - مرفوض بكامله لأنه خلاف الواقع وغير صحيح أبداً.

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٤٧.

(٢) قصة الإنسان: ١١.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٨.

(٤) تطور الجنس البشري: ٥.

(٥) الدين في مواجهة العلم: ١٧.

وإذن، فلا بد لنا هنا من وقفة نستقريء فيها تاريخ الفكر ونقرأ خلالها بعض النصوص التراثية المتعلقة بهذا الموضوع الخطير، لينكشف الغطاء عن الحقيقة فتتجلى واضحة لكل ذي عينين.

ولا بد لنا من الإشارة - من باب الموضوعية المجردة - إلى أن الفلاسفة الإغريق كانوا هم الملمحين الأوائل لهذه الفكرة، وإن كان تلميحتهم ذاك سطحياً وساذجاً إلى حد بعيد. فقد ذهب الفيلسوف انكسيمندريس المتوفى سنة ٥٤٧ قبل الميلاد إلى أن الأحياء «كانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك، حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزع إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر. والإنسان... منحدر هو أيضاً من حيوانات مائة مختلفة عنه بالنوع»^(١).

وذهب فيلسوف آخر إلى «أن الفلك لما دار على استقامة ظهرت البهائم، ثم دار على أعدل من ذلك فأظهر القرد وكاد يكون إنساناً ولا شيء أشبه به منه، ثم دار على غاية العدل فأظهر الإنسان»^(٢).

ثم جاء دور الفلاسفة فصرفوا جهدهم نحو بحث هذه المسألة فيما عنوا ببحثه من مسائل الفلسفة والعلوم، وطلع بعضهم على المأل العلمي بنظرية مفصلة وشاملة عن التطور والارتقاء من زاويتيها الفكرية والفلسفية، وأودع هؤلاء كتبهم خلاصات وافية لوجهة نظرهم في هذا الموضوع، ولكنهم لم يرزقوا من يطبل لهم ويזمر، فبقيت أفكارهم حبيسة مؤلفاتهم ودراساتهم التي لا يقف عليها غير المعنيين والمختصين، بل بلغ الجهل أو التجاهل ببعض الكتاب حدّه، إذ ذكر أفكار اليونانيين السالفة الذكر بشأن التطور ثم قال: «وقد ركذ العلم في العصور الوسطى

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٥.

(٢) البدء والتاريخ: ٧٦/٢.

التي تلت العصر القديم»^(١)، ويعني بذلك عصور ازدهار الفكر في ظل الإسلام.

وأورد فيما يأتي - على سبيل التمثيل - ثلاثة نماذج مستلة من قرون زمنية مختلفة، لتكون برهاناً ناصعاً على سبق هؤلاء الفلاسفة المسلمين لغيرهم من البيولوجيين المتأخرين في هذا الميدان محتفظاً لنفسه بوجهة نظري الخاصة بالموضوع إلى نهاية البحث بإذن الله.

يقول إخوان الصفا [القرن الرابع الهجري] في رسائلهم المعروفة بإسمهم:

«إن الباري - جلّ ثناؤه - لما أبدع الموجودات وابتدع الكائنات، جعل أصلها كلها من هيولى واحدة، وخالف بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة متفنة متباينة... وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً منتظماً نظاماً واحداً وترتيباً واحداً، لتدل على صانع أحد... وهي أربعة أجناس: المعادن والنبات والحيوان والإنسان، وذلك أن كل جنس منها تحته أنواع كثيرة، فمنها ما هو في أدون المراتب، ومنها ما هو في أشرفها وأعلاها».

«إن أول المرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب هي خضراء الدم، وليس بشيء سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل فيصبح بالغد كأنه نبت زرع وحشائش... ولا تنبت الكمأة ولا خضراء الدم»^(٢) إلا في أيام الربيع في البقاع

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٣٧٩.

(٢) وأضيف لهما «الفطر» في ٢٢٥/٣.

المتجاورة لتقارب ما بينهما، لأن هذا معدن نباتي وذلك نبات معدني .
وأما النخل فهو آخر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، وذلك أن النخل نبات حيواني، لأن بعض أحواله مابين لأحوال النبات، وإن كان جسمه نباتاً. بيان ذلك: أن القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفصلة والدليل على ذلك أن أشخاص الفحولة منه مباينة لأشخاص الإناث، ولأشخاص فحولته لقاح في إناثها كما يكون ذلك للحيوان. فأما سائر النبات، فإن القوة الفاعلة فيها ليست بمنفصلة عن القوة المنفصلة بالشخص بالفعل...
وأيضاً فإن النخل إذا قطعت رؤوسها جفت وبطل نموها ونشوؤها وماتت. كل ذلك موجود في الحيوان، فبهذا الاعتبار تبين أن النخل نباتي بالجسم حيواني بالنفس، إذ كانت أفعاله أفعال النفس الحيوانية، وشكل جسمه شكل النبات. وفي النبات نوع آخر فعله أيضاً فعل النفس الحيوانية لكن جسمه جسم النبات، وهو الكشوث، وذلك أن هذا النوع من النبات ليس له أصل ثابت في الأرض كما يكون لسائر النباتات، ولا له أوراق كأوراقها، بل إنها تلتف على الأشجار والزررع والشوك فتمتص من رطوبتها وتتغذى بها، كما يتغذى الدود الذي يدب على ورق الأشجار وقضبان النبات، ويقرضها فيأكلها ويتغذى بها. وهذا النوع من النبات وإن كان جسمه يشبه النبات، فإن فعل نفسه فعل الحيوان. فقد بان بما وصفنا أن آخر المرتبة النباتية متصل بأول المرتبة الحيوانية».

«إن أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أن أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية، وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء... فأدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة فقط، وهو الحلزون وهي دودة في جوف أنبوية، تنبت تلك الأنبوية على الصخر الذي في سواحل البحار وشطوط الأنهار، وتلك الدودة تخرج نصف

شخصها من جوف تلك الأنبوبة وتنبسط يمنة ويسرة تطلب مادة يتغذى بها جسمها، فإذا أحست برطوبة ولين انبسطت إليه وإذا أحست بخشونة أو صلابة انقبضت... وليس لها سمع ولا بصر ولا شم ولا ذوق إلا الحس واللمس... فهذا النوع حيوان نباتي لأن جسمه ينبت كما ينبت بعض النبات ويقوم على ساقه قائماً، وهو من أجل أن يتحرك جسمه حركة اختيارية حيوان».

«إن رتبة الحيوانات مما يلي رتبة الإنسانية ليست من وجه واحد ولكن من عدة وجوه... فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفرس في كثير من أخلاقه، ومثل الفيل في ذكائه، وكالبغاء والهزار ونحوهما من الأطيوار الكثيرة الأصوات والألحان والنعومات، ومنها النحل اللطيف الصنائع... فهذه الحيوانات في آخر مرتبة الحيوان مما يلي مرتبة الإنسان لما يظهر فيها من الفضائل الإنسانية».

«إن من الحيوان ما هو تام الخلقة كامل الصورة كالتي تنزو وتجبل وتلد وترضع، ومنها ما هو ناقص الخلقة كالتي تتكون من العفونات، ومنها ما هو كالحشرات والهوام... وإن الحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق»^(١).

ويقول عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ:

«انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن 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

(١) رسائل إخوان الصفا: ١٦٦/٢ - ١٨١، ويراجع من الرسائل نفسها: ١٥٠/٢ -

والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية^(١).

ويقول صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠هـ:

«إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيتها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود، وجدت البرهان مطابقاً للوجدان، وذلك أن هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو أحسن منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير. فأول ما قبلته: الامتداد القابل للطول والعرض والعمق إذ لا قوام لها إلا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية إلا لصورة أخرى نوعية. وأدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الأربعة...».

«ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية، وهي أفضل منها، فإن البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة... وأما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرحى بقاؤها زماناً طويلاً أو قصيراً لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة، كأنها جامعة لها متضمنة إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطاً في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حداً من التوسط».

«ثم يتفاضل أصناف الصور الجمادية وإعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة، فإن منها ما هي أدنى وأخس قريبة الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص والنورة والنوشادر وغيرها، ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبة إلى رتبة النبات كالمرجان ونحوه. وما بين هذين الطرفين أنواع وأصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الأفعال، وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية، وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو، فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد، بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها إليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه».

«ثم ضَرَبَ منه لا يقتصر على هذا، بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصاً وعدداً، لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود، بل نوعاً وماهية، فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطاً يصلح لقبول صورة مثل صورته».

«فبالجملة، للنبات حالات زائدة على حال الجماد، وأفراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفاً وكثرة وشدة فتتدرج فيها شيئاً فشيئاً، فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر، ويكفيه في حدوته امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فذلك هو في أفق الجمادات وقريب منها».

«ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات، فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الأثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة إياه عن حال

ما قبله. ثم يقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول، وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته وأفقته ويكاد أن يدخل في أفق الحيوان وهو كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي، إلا أنها بعد مختلطة القوى، أعني قوتي ذكورها وإناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية أفضها الذي يتصل بأفق الحيوان».

«ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة، وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن أفق النبات فحينئذ تميز قواها فتحصل فيها ذكورة وأنوثة وتقبل من فضائل الحيوان أموراً تميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الأرض والسعي إلى الغذاء. وقد ورد في الخبر ما هو كالإشارة والرمز إلى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: «أكرموا عمتم النخلة فإنها خلقت من بقية طينة آدم».

«فإذا تحرك النبات وانقلع عن أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه وكونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته فقد صار حيواناً. وهذه الآلات تتزايد في أفق الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالاً فوق كمال حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى. فيلتذ بوصوله إلى منفعته ويتألم بوصول مضاره إليه، ثم يقبل إلهام الله عز وجل إياه فيتهدي إلى مصالحه فيطلبها وإلى أضرارها فيهرب منها».

«وما كان من الحيوان في أول أفق النبات لا يتزوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة».

«ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء، ثم تحدث فيها قوة الغضب التي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قوياً، وإن كانت ناقصة كان ناقصاً، وإن كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحاً البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه».

«وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي أعطي القرون التي تجري مجرى الرماح، والذي أعطي آلة الرمي التي تجري مجرى النبل والشاب، والذي أعطي الأنياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين والخناجر، والذي أعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطير. وأما ما لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله أو لقلته شجاعته ونقصان قوة غضبه، ولأنه لو أعطيه لصار كلاً عليه، فقد أعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور، أو المراوغة كالأرانب والثعالب وأشباهاها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها، فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدي إلى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها».

«إن ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والإشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما يشاهد فيما يلد وبييض وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء، ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق

الإنسان، فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الأخرى، ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم. ثم يصير في هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة وما أشبهها، وتبلغ من كمال ذكائها إلى أن تكتفي في التأديب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة بها. وهذا غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها. فإذا بلغ تلك المرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله تعالى يقتدر بها على الترقى والإمعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الأخر التي ذكرناها».

«وأول هذه المراتب في الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني، من مراتب الإنسان، للذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب... من الأمم التي لا تتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة. ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل».

«وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء، وأما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والأكوان المحسوسة المادية، ومن هنا يتبدى فعل النفس... حتى يبلغ إلى هذا الموضع. ومن هنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان، واقتناء العقليات بالإرادة والسعي والاجتهاد حتى يصل إلى أفق

الملا الأعلى والملائكة العلويين، وهذه أعلى مرتبة الإنسان بما هو إنسان».

ثم يقول الشيرازي ملخصاً كل ذلك:

«إن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها... وإن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله»^(١).

ويقول الشيرازي أيضاً في خلال حديثه عن «الكمالات» التي تستكمل بها المادة وتتوجه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً.

إن «صورة النباتية مما تستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية، صائرة بها نوعاً خاصاً تترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها، وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال أتم وأفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب واستكمال جسمه نامياً أمراً خاصاً أكمل وأشرف مما كان عليه في المرتبتين السابقتين، يترتب عليه ما يترتب على الأجسام عموماً من التشكل والتحيز والتقدير والتكيف بالكمالات المحسوسة وغيرها وعلى الأجسام النباتية خصوصاً من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والأكل والجماع وغيرها»^(٢).

ويقول أيضاً في التعبير عن التطور:

«إن الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر، وإن الموضوع

(١) الأسفار الأربعة: السفر ٢/ ٣٤٣ - ٣٤٨.

(٢) المصدر السابق: ١٦٩/٢ - ١٧٠.

للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية... فإذا صح وقوع الحركة في الجوهر... كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنيناً بل منسياً إلى غاية كونه عقلاً بالفعل وما فوقه.

ثم يقول:

«ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكد أنه المنى في الرحم يزداد كمالاً حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانية». و«لا شك أن للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجهاً غريزياً نحو تحصيل الكمال، وليس توجهها واقتضاؤها مبطلاً لنفسه ومفسداً لصورته».

و«كما أن الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية، فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية، وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية، وهلم جراً إلى درجة العقل المستفاد وما بعده. وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة، وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال تستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال، والاتصال أيضاً ضرب من الوحدة الشخصية وإن كان على سبيل التدرج وعدم الاستقرار»^(١).

هذه نصوص مفصلة اقتبسناها من تراثنا الفلسفي العظيم، ووضعناها بين يدي القارئ الكريم، ليقف على الحقيقة - كما هي - جليلة المعالم واضحة القسما ت بيّنة الأسارير.

(١) الأسفار الأربعة/ السفر الثاني: ١ / ٢٧٣ - ٢٧٥.

ولنسأل أنفسنا بعد قراءة هذه النصوص:

ما هي حصيلة هذه الصفحات؟

وسيكون الجواب بكل بساطة:

«التطور» بأبرز أشكاله وأجلى معانيه.

وإذن... فهل بقي لداروين وعشاقه ما يمكن التبجح به من الابتكار والجدة والخروج على الدنيا بما لم يخطر على بال؟!.

ولما كان إخوان الصفا وابن خلدون والشيرازي من الفلاسفة «اللاهوتيين» المؤمنين بالله تعالى حق الإيمان والمقرين برسالة الإسلام كل الإقرار، فإن معنى ذلك - بصريح العبارة - أن أفكارهم التطورية هذه لم تصطدم بالدين.

ويكون معنى ذلك - بصريح العبارة أيضاً -: أن الفكر التطوري ليس خطراً على الدين، وأن «جماعات الفلسفة اللاهوتية» لا يرتابون من الحقائق العلمية.

وإذا كان هذا واضحاً ومسلماً - كما أسلفنا - فإن من أبرز دلائل الجهل الفاضح - ولا أقول الدس اللثيم - ما يقوله أحد الماركسيين خلال بحث هذا الموضوع:

«وقد ظهرت نظرية التطور وتقدمت نتيجة الصراع الطويل بين مؤيدي هذه النظرية ومعضدي نظرية الفلسفة المثالية! بزعم أن «الأنواع من وجهة النظر الميتافيزيقية لا تتغير»^(١).

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٣٧٧ - ٣٧٨.

كما أن من أوضاع أمارات الجهل - ولا نقول الحقد - ما يقوله الدكتور جورج حنّا أثناء حملته التضليلية على الدين:

«كانت نظرية دارون في الأساس ثورة بيولوجية، رأى فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزيقية اليقينية... إن العلم استمر في إثبات حقيقتها. والحقائق العلمية كانت - دائماً - وما تزال موضع الريبة والقلق عند جماعات الفلسفة اللاهوتية»^(١).

ولو كان الرجل موضوعياً وعلمياً وصادقاً لقال:

كانت نظرية دارون في الأساس فكرة فلسفية ذهب إليها اللاهوتيون وشرحوها شرحاً فلسفياً مفصلاً.

وهكذا فلتكن «المنهجية» و«الأمانة العلمية»!!



عندما نطلق على رأي ما كلمة «نظرية» فلا بد أنه قد تجاوز مرحلة الاحتمال والتردد إلى مرحلة القطع واليقين، وهذا ما نجده بديهياً لدى جميع العلماء والباحثين، على اختلاف الاتجاهات والاختصاصات.

ومن حق بحثنا هنا أن نتساءل:

هل بلغت أفكار داروين التطورية ذلك الحد العلمي المتفق عليه، ليصح إطلاق اسم «النظرية» عليها؟.

والجواب الصريح على ذلك:

كلا.. وألف كلا.

ولقد اعتمد الرجل في صياغة «نظريته» على مجموعة «افتراضات وتخمينات» لم يستطع أن يقيم عليها برهاناً ولا بعض برهان، فبنى على أساسها الواهي هيكل نظريته الشامخ الكبير.

ولست في ذلك زاعماً أو مدعياً كما قد يتصور بعض المتصورين، وإنما استندت فيه على ما اعترف به داروين نفسه في كتابه من اعتماد نظريته على الافتراضات والاحتمالات. وإن كان هذا الاعتراف لم يمنعه من بناء «الطوابق الفوقية» التي زعم لها المتانة والصلابة والقوة والرسوخ، ناسياً أو متناسياً أساسها الافتراضي الضعيف.

ولنأخذ مثلاً على ذلك موضوع «التحول»:

إن التحول - كما تقول النظرية - قد أدى إلى نشوء أنواع وانقراض أنواع على مر العصور، ويكون معنى ذلك - إن صح - أن نعثر على نماذج لا تحصى من تلك الأنواع المتغيرة المتحولة، فأين هي الآن تلك النماذج والأنواع؟ ولماذا لم نعثر على أثر لها على الرغم من هذه الحفريات الهائلة التي عمت الكرة الأرضية وشملت معظم بقاعها وأطرافها وزواياها وجوانبها الرحبة؟.

وقد أثار هذا الموضوع انتباه داروين بالذات فتساءل قائلاً:

«إن صوراً انتقالية وسطى تربط بين كثير من العضويات التي نلاحظها في الطبيعة لا بد من أن تكون قد عمرت الأرض في خلال الأزمان الأولى، فإذا كان الانقراض قد مضى بتلك الصور فلم لا نجد هياكلها العديدة مطمورة في الطبقات التي تؤلف سطح الكرة الأرضية؟».

ثم أجاب بنفسه على سؤاله فقال:

«دفع هذا الاعتراض ينحصر في ضرورة الاعتقاد بأن السجل الجيولوجي الذي يؤيد صحة مذهب النشوء، على حالة من الاضطراب والنقص قل أن تسبق إلى حدس الباحثين»^(١).

وقال أيضاً في مكان آخر من كتابه:

«أما القول بأن مجموعاتنا الجيولوجية ناقصة فحقيقة لا ينكرها أحد من الباحثين»^(٢).

وأكد هذا المعنى في مكان ثالث فقال:

«لا تختلجنا الريب وفقاً للاعتبارات التي أدلينا بها من قبل، في أن

(١) أصل الأنواع: ٣٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٥٥٨.

السجل الجيولوجي إذا أخذ في مجموعته ظهر على جانب عظيم من النقص»^(١).

وقال كذلك:

«إن السجل الجيولوجي ناقص نقصاً كبيراً... وإنه سجل ناقص ومكتوب بلهجات متغايرة على الدوام، وإننا لا نملك من هذا السجل إلا المجلد الأخير. ولم يبق كاملاً من هذا المجلد غير فصول قصار تناثرت هنا وهناك، كما لم يبق من كل صفحة منها إلا بضعة سطور»^(٢).

وقال أيضاً:

«إن السجل الجيولوجي ناقص نقصاً كبيراً... وإن عدد كل من النماذج المفردة والأنواع التي يحتفظ بها في متاحفنا، تكاد تكون شيئاً غير مذكور إلى جانب ذلك العدد الكبير من الأجيال التي قد مضت حتى في خلال تراكم تكوين واحد من التكوينات الجيولوجية»^(٣).

وأضاف قائلاً:

«لماذا لا تزودنا كل مجموعة من البقايا الحفرية بشواهد واضحة على التدرجات والطفرات في أشكال الحياة؟ إننا لا نصادف مثل تلك الشواهد، وهذا هو أوضح وأقوى كل الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه ضد نظريتي. ولماذا أيضاً تظهر مجموعات بأسرها من الأنواع المتشابهة؟... ولماذا لا نجد أكداً كبيراً من الطبقات تحت النظام السيلوري زاخرة ببقايا أسلاف مجموعات الحفريات السيلورية؟... لا

(١) أصل الأنواع: ٥٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ٦٢٦.

يمكنني أن أجيب على تلك الأسئلة والاعتراضات الخطيرة إلا على فرض أن السجل الجيولوجي أبعد ما يكون عن الكمال أكثر مما يعتقد معظم الجيولوجيين»^(١).

وهكذا يتكرر التأكيد الدارويني - وبكل هذه الصراحة والوضوح - على نقص السجل الجيولوجي، بل على كونه «على جانب عظيم من النقص».

ولكن الشيء اللافت للنظر أن هذا الاعتراف الصريح من داروين لم ينعكس على أفكاره التي أودعها كتابه وعرضها بشكل يقيني جازم، وعلى أحكامه التي منحها طابع القطع والشمول والعموم، بل كان في بعض الأحيان يحاول تبرير هذا اليقين والجزم فيقول:

«لا نتوقع أن نجد في نظام الطبيعة صوراً عديدة من الضروب الوسطى في كل بقعة من البقاع قائمة بذاتها، وإن كان لا محيص لنا من الاعتقاد بأنها لا بد من أن تكون قد وجدت في عصر ما من العصور الأولى، وأنها طمرت في باطن الأرض»^(٢).

وبهذا التبرير الغريب يكون داروين كالقاضي الذي يصدر حكمه على متهم بالإدانة، وليس لديه أي دليل على ارتكاب هذا المتهم للجريمة سوى الاعتقاد الشخصي بأن هناك أدلة قطعية للإثبات ولكنها قد فقدت - ويا للأسف -، ولو تم العثور عليها لكانت مقنعة لكل من يراها؟!؟

وما أدري... هل يكون هذا العذر مبرراً للإدانة ومقنعاً لرجال العدالة؟!؟

(١) أصل الأنواع: ٧٥٠ - ٧٥١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣١.

وكلمة حق يجب أن تقال هنا :

إن داروين قد أحسَّ بالوهن واللاعلمية عندما قال - رجماً بالغيب - فيما مر: «لا محيص لنا من الاعتقاد». فعاد إلى الموضوع مرة أخرى في كتابه وسطر مكان «الاعتقاد» السالف الذكر كلمة «افتراض» فقال:

«ربما نتساءل: أين هي بقايا تلك العضويات العديدة غير المتناهية الصور التي يجب أن تكون قد وجدت قبل أن تترسب المجموعة الجمبرية بأزمان طويلة؟ وإنما لنعرف أنه لم يعش في ذلك العصر غير حيوان واحد. غير أنني لا أستطيع الرد على هذا التساؤل إلا بأن أفرض أن رقعة بحارنا الحالية قد امتدت حيث هي الآن آماداً عظيمة المقدار... غير أنه من قبل ذلك العصر بزمان طويل كان للعالم مجلى يختلف تماماً عن مجلاها الحاضر»^(١).

وهكذا عاد البحث بكل ما فيه من أحكام وقطعيات و«اعتقاد» «لا محيص منه» إلى افتراض... مجرد افتراض...!

ومثل آخر على الأساس «الافتراضي» و«المجهول» لهذه النظرية:

يقول داروين - خلال حديثه عن التحول بحكم كونه عاملاً رئيساً من عوامل نظريته - ما نصه:

إن «الاستعداد للتحول محدود بكثير من السنن المعروفة، أكبرها شأناً سنة تبادل الصلات في النماء»^(٢).

وللقراء والباحثين حق التساؤل والاستيضاح عن «سنة تبادل الصلات في النماء» هذه، ما حقيقتها؟ وماذا يراد بها؟ وكيف أصبحت هذه

(١) أصل الأنواع: ٦٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٥.

«الصلوات» «سنة» ومن أكبر السنن شأناً في الاستعداد للتحويل؟ وهل كان داروين يفهم هذه «السنة» ليقوم بشرحها لنا بشيء من تجلية وتبسيط؟.

يقول داروين:

«لا ينبغي أن نعاب على ما لم نظفر باستجلاء غامضه من قضية أصل الأنواع والضروب، فإن جهلنا - الجهل كله - حقيقة الصلات المتبادلة بين العضويات التي تعيش من حولنا، لا يترك في التورط في لومنا سبيلاً. مَنْ مِنَ الباحثين يستطيع أن يوضح لنا سرّاً أن نوعاً ما يكون كثير الذبوع وافر العدد، وأن نوعاً آخر يمت إليه بحبل النسب يكون قليل الانتشار ضئيل العدد»^(١).

ويقول في موضع آخر أيضاً:

«نعتقد اعتقاداً ثابتاً أننا نجعل - الجهل كله - سنن تبادل الصلات بين الكائنات العضوية عامة، ويكاد يكون هذا الاعتقاد من الضرورات»^(٢).

وهكذا يصرح داروين - بملء فمه - أنه «يجعل» «الجهل كله» «سنن تبادل الصلات بين الكائنات العضوية»، وأنه «يعتقد» «اعتقاداً ثابتاً» «أنه يجعل»، وأن «الاعتقاد» بهذا الجهل من «الضرورات».

ومع ذلك، فقد أقام على هذا «الجهل» صرح التحويل بكل ما فيه من خطورة وأهمية بالغتين.

وما دمنا نتحدث عن «التحويل» فإن من أمانة البحث أن نشير إلى أن هذا «التحويل» بكل أطرافه وجوانبه - وليس جانب سنن تبادل الصلات

(١) أصل الأنواع: ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢١١.

بمفرده - قائم عند داروين على برهان «الجهل» و«عدم الاستبانة» و«عدم إدراك الكنه»! ولعل في النصوص الداروينية التالية ما يغني عن الإطالة والتفصيل:

يقول داروين:

«إن جهلنا بسنن التحول كبير، ولا نستطيع أن نعين في حالة من المائة السبب الصحيح في تحول هذا العضو أو ذاك»^(١).

«إننا لا نستبين أسبابها في غالب الحالات»^(٢).

«تلك الحالات التي لا نستبين من أسبابها شيئاً»^(٣).

«تلك الأسباب التي نوقن بوجودها ولا ندرك لها كنهاً»^(٤).

«إلى أي حد يصل جهلنا بالكثير من تلك الوسائل العجيبة التي تؤدي إلى النقلة»^(٥).

«وإذا انتقلنا إلى التوزيع الجغرافي نجد أن الصعوبات التي تواجه نظرية التطور خطيرة بما فيه الكفاية»^(٦).

«ونحن ما زلنا نجهل جهلاً مطبقاً الكثير من وسائل الانتقال العرضية»^(٧).

«وإننا لنعترف بهذا الجهل، ويزداد إيماننا به إذا ما تأملنا في ذلك

(١) أصل الأنواع: ٣٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢٥.

(٣) المصدر نفسه: ٣٢٦.

(٤) المصدر نفسه: ٣٢٧.

(٥) المصدر نفسه: ٦٩٧.

(٦) المصدر نفسه: ٧٤٨.

(٧) المصدر نفسه: ٧٤٩.

التباين البين الذي نلاحظه واقعاً بين سلالات الحيوانات الداجنة المنتشرة في بقاع مختلفة من الكرة الأرضية»^(١).

ثم يلخص داروين كل تلك «الجهالات» المتراكمة فيقول:
«أنا لا أنكر أن هناك اعتراضات خطيرة وكثيرة يمكن أن توجه ضد نظرية التطور»^(٢).

وما أدري كيف يلتئم هذا «الجهل المطبق» و«عدم إدراك الكنه» و«الصعوبات الخطيرة» و«الاعتراضات الكثيرة» التي يعترف بها داروين، مع عدّ ما قاله نظرية علمية لا يجوز التشكيك فيها ولا الاعتراض عليها أبداً أبداً؟!

وهل هذه الأفكار القائمة على «الجهل» بكل شيء هي التي «رأى» فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزيقية» كما يحلو لكاتب ما أن يزعم ويؤكد؟!!

بل لقد اعترف السير آرثر كيث أن التمسك بهذه النظرية ليس له أي مسوغ إلا التعصب للإلحاد وإلا التشنج من فكرة الخلق والخالق، وفي ذلك يقول:

«الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته. ونحن نؤمن بهذه النظرية لأن البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه»^(٣).



(١) أصل الأنواع: ٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٤٦.

(٣) الدين في مواجهة العلم: ٣٨.

هناك مسألة بديهية في الحقل العلمي لم يختلف فيها اثنان من علماء الطبيعة ولم يشذ عنها شاذ من فلاسفة المادة، تلك هي: أن الطبيعة قوة عمياء وعفوية وعشوائية ومجردة عن القصد والوعي والإرادة والإدراك.

وقد بلغت هذه المسألة من البدهية ما استغنت به عن إقامة البرهان وبيان الدليل.

ولكن هذه الطبيعة العمياء العشواء، كانت - في نظرية داروين - على درجة عظيمة - بل هائلة جداً - من الوعي والإدراك والتصميم المخطط المتعمد المقصود، حيث يرى أن كل حركة من حركاتها وكل تصرف من تصرفاتها مدروس بعناية ومصمم بدقة ومتجه إلى هدف خاص وقائم بمهمة معينة!!.

يقول داروين:

«إنك لا تجد في الطبيعة تراكيب أكثر جمالاً من صدفة الدياتومية الصوانية إلا قليلاً. فهل خلقت تلك التراكيب العجيبة لكي يعجب بها الإنسان إذا ما كشف عن جمالها بأكثر قوة مجهرية يعرفها في الوقت الحاضر؟ إن الجمال في الحالة الأخيرة وفي كثير من الحالات راجع في غالب الأمر إلى التناسق في النماء. فالأزهار مثلاً من أجمل ما تقع عليه

العين في نظام الطبيعة برمتها، غير أنها لم تصبح ظاهرة جلية تأخذ الأنظار ببهجتها من بين الأوراق الخضراء ولم تخصصها الطبيعة بقسط وافر من الجمال الخلفي إلا لتستطيع الحشرات أن تلحظها بسهولة تامة. عرفت ذلك من مشاهدات عديدة، منها: أن في الطبيعة النباتية قاعدة ثابتة هي أن الأزهار التي تلقحها الرياح لا تكون أوراقها التوجيهية ذوات ألوان زاهية تستلفت النظر. ومنها أن كثيراً من النباتات تخرج نوعين من الأزهار: مفتوح الأكمام زاهي اللون ليجلب إليه الحشرات والثاني: متضام الأكمام معدوم اللون والعصارة وهذا لا ترتاده الحشرات بحال ما. ومن هذا نستنتج أن الحشرات إذا لم تكن قد استحدثت في الأرض، فإن النباتات لم تكن لتتهياً بأزهار جميلة زاهية اللون، ولأضحت ذوات أزهار ضئيلة^(١).

ويقول في موضع آخر:

«ولا يستحدث الانتخاب الطبيعي من ناحية أخرى تركيباً في كائن عضوي تكون جهة الإضرار بالغير فيه راجحة على جهة الانتفاع به لذلك الكائن، لأن الانتخاب - كما سبق القول فيه - لا يؤثر إلا من طريق الفائدة والنفع العائد على الأحياء ذواتها»^(٢).

ويقول أيضاً:

«فإذا استطاعت الطبيعة - وهي لا شك مستطاعة - أن توازن بالقسط بين أوجه الضرر وأوجه النفع التي يجنيها كائن ما من عضو فيه، فالمجموع في ذاته يكون مفيداً. أما إذا سبق جزء من أجزاء التراكيب العضوية على مر العصور وبتأثير حالات الحياة المتغيرة، ممعناً في

(١) أصل الأنواع: ٣٨٠ - ٣٨١.

(٢) المصدر السابق: ٣٨٣.

ناحية الضرر، فالتهذيب لا محالة لاحقه، فإذا لم يتهدب بما يحول دون الضرر، فذلك الكائن لا بد من أن يفرض من الوجود كما انقضت من قبله صور لا تحصى وكائنات لا عدد لها»^(١).

وهكذا افترض داروين في الطبيعة أنها على هذه الدرجة العظيمة من الوعي والشعور والعمل المخطط والانتقاء المقصود!!.

وهذا كله مما لا ينسجم مع واقع الحال في الطبيعة كما يعلم كل المعنيين.

ولعدم انسجام ذلك مع الحقيقة نجد أن داروين نفسه قد استغرب وتعجب كثيراً من «وعي» الطبيعة المزعوم فقال:

«لماذا لا نرى الطبيعة في تهوش وتخالط يقتضيها تسلسل الصور؟ بل نرى الأنواع صحيحة متميزة لا خلل في نظامها ولا التباس».

«هل من المستطاع أن حيواناً له تركيب الخفاش وعادته مثلاً، قد يتحدث بالتهذيب وتحول الصفات من حيوان آخر مختلف عنه اختلافاً بعيداً في العادات والتركيب العضوي؟».

«وهل نقوى على الاعتقاد بأن الانتخاب الطبيعي في مستطاعه أن ينتج من جهة عضواً في الغاية الأخيرة من اتضاع المكانة كذب الزرافة الذي تستخدمه لدفع الهوام عنها، وأن يحدث من جهة أخرى عضواً غريب التركيب دقيق التكوين متعدد المنافع كالعين مثلاً؟».

«بم نعلل عقر الأنواع لدى تهاجنها، وإنتاجها أنسلاً عواقر لا تلد، بينما يزيد التهاجن من صبوة الضروب ويضاعف من قوة الإنتاج فيها؟»^(٢).

(١) أصل الأنواع: ٣٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢٨ - ٣٢٩.

وإننا عندما نقرأ هذه النصوص الداروينية المتناقضة نقف حائرين:

فإذا كانت الطبيعة واعية كما قال أولاً، إذ تمنح الزهور جمالها لتنجذب إليها الحشرات!، لا تستحدث تركيباً جديداً في أي كائن عضوي إذا كان مضرراً بالغير!، وحيث توازن بين أوجه النفع وأوجه الضرر، وحيث... وحيث... .

وإذا كانت الطبيعة هي التي جعلت «نباتات الصحاري - مثلاً - غالباً ما توجد بها نتوءات وأشواك بدلاً من الأوراق، حيث تكون الأولى أقل من الثانية فيقل تبخر الماء ذي القيمة الكبيرة في المناخ الجاف».

وجعلت «نباتات المناطق العالية - عادة - قصيرة، وبذلك تتمكن من مقاومة الرياح الباردة القوية واستغلال الدفء الموجود في طبقات الجو السفلى الدافئة أكثر من الطبقات العليا».

وجعلت «الحيوانات التي تعيش في القطب الجنوبي ذات فراء غزير وجلد سميك وطبقة دهنية قلبية تحت الجلد».

وجعلت «الجمل - سفينة الصحراء - يمتلك جلدًا سميكًا على حوافر الأرجل يحميه من الرمل الملتهب، وفي سنامه مخزن من الدهن يعطي بتأكسده الطاقة اللازمة علاوة على كميات الماء اللازمة لنشاطه الحيوي»^(١).

إذا كانت الطبيعة على هذا المستوى الرفيع جداً من الوعي العبقري ومن المعرفة الهائلة بعلوم النبات والحيوان والكيمياء والفيزياء والجغرافيا والفضاء، وإذا كان المخ «هو آخر ابتكارات الطبيعة»^(٢) على حدّ تعبير

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٣٩٤.

(٢) من عجائب الحياة: ٣١.

أحدهم، فلماذا يعجب داروين من عدم الخلل في نظامها؟ ولماذا يستغرب من تحول الخفاش من حيوان آخر مختلف عنه؟!؟.

أما إذا كانت الطبيعة - كما يقول الماديون وغيرهم - عشوائية ولا تضع أهدافاً^(١) و«تعمل فيها قوى عمياء عفوية»^(٢)، وكان الانتخاب الطبيعي «عملية آلية عمياء ذاتية ومبهمه»^(٣)، وأنه «ذاتي وآلي، ولا يعمل وفق خطة، وانتهازي»^(٤)؛ فكيف أمكن لداروين أن ينسب لها كل ما مرَّ ذكره من خلق وإبداع وتوازن وتنسيق؟!؟.



(١) المادية الديالكتيكية: ٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٨.

(٣) تطور الجنس البشري: ١٦٣.

(٤) المصدر نفسه: ٤١٤.

يرى داروين - كما يشاهد كل قارئ لكتابه - أن التطور قانون حتمي وليس صدفة قد تكون وقد لا تكون، وأن ذلك القانون تقدمي متجه إلى الأمام وسائر نحو الأعلى مرحلة بعد مرحلة وشوطاً بعد شوط .
يقول داروين :

الانتخاب الطبيعي «سنة طبيعية تسوق إلى تهذيب الكائنات الحية... . وتدفع النظام العضوي برمته إلى التقدم والارتقاء»^(١) .
ويقول :

«... مدارج النشوء التي طرأت على أي عضو من أعضاء نوع ما حتى بلغ أقصى حد استطاع من الكمال النسبي»^(٢) .
ويقول :

«إن الاستقراء المنطقي الصحيح ليسوقنا إلى أن نعزو حدوث هذه الغرائز والحالات إلى سنة عامة تعمل على تنشؤ الكائنات العضوية وترقيتها»^(٣) .

(١) أصل الأنواع : ٢٨١ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٥٠ .

(٣) المصدر السابق : ٥٠١ .

ويقول:

«إن سكان الأرض على تعاقب الأدوار الزمانية... قد هزمت أسلافها في التسابق على البقاء، وإنها لذلك كانت أرقى منزلة في سلم الطبيعة»^(١).

وهكذا تصرح هذه النصوص الداروينية وتؤكد قانونية التطور وتقدميته، فهل ذلك ثابت علمياً؟ وهل هناك من دليل يدل عليه؟.

أما أن التطور قانون، فذلك ما ترفضه كلمات من جاء بعد داروين من علماء البيولوجيا على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم.

ويكفينا من كل هؤلاء أن نقرأ ما ذهب إليه الكاتب الماركسي جون لويس إذ قال:

«يعتبر عصر البليوسين الذي انتهى منذ ثلاثة ملايين سنة آخر نقطة في تطور الثدييات، ومنذ ذلك الوقت لم تحدث سوى تغيرات طفيفة فقط ولم تظهر أية أجناس جديدة من الحيوانات»^(٢).

وقال:

«وُجِدَتْ أنواع كثيرة متكيفة مع ظروف خاصة بدون أن تكون هي الأنواع الأمثل بالنسبة لخط التطور... وهذا يمسُّ تقريباً جميع نماذج الحيوانات ذات التخصص الضيق؛ فالحيات - مثلاً - متكيفة تكيفاً كبيراً مع الظروف المتخصصة لها»^(٣).

(١) أصل الأنواع: ٦٣٠.

(٢) الإنسان والارتقاء: ٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٠.

وقال:

«ليس من ضرورة لأن يتحول المخ بيولوجياً إلى شيء ما أكثر رقياً»^(١).

وقال:

«بالنسبة للإنسان فإن بنية المورثات أساس شامل عام، ولربما لم يطرأ أي تغيير على هذه البنية طوال ٢٠٠ جيل على مر التاريخ المكتوب، فالتاريخ لا يذكر أية تغييرات جذرية منذ العصر الحجري»^(٢).
ثم استدرك قائلاً:

«إن نظام صفات البناء الحضاري أهم بكثير من النظام الوراثي... والذي يحدد كل شيء في هذا العالم ليس بنية المورثات بل الثقافة والتاريخ والمجتمع»^(٣).

وقال:

«الإنسان هو المرحلة الأخيرة التي تعبر فيها الطبيعة عن نفسها»^(٤).

ونسي أنه قد سبق منه أن تساءل قائلاً: «هل يتطور الإنسان إلى حيوان جديد ما»^(٥).

ومعنى ذلك أن التطور قد انتهى في هذه المرحلة ولم يعد له مجال

(١) الإنسان والارتقاء: ٥١.

(٢) المصدر نفسه: ١١٥.

(٣) المصدر نفسه: ١١٦.

(٤) المصدر نفسه: ٨٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٢.

للتحرك، أي أنه ليس قانوناً من قوانين الطبيعة كما يزعمون، لأن القانون الطبيعي ليست له مرحلة أخيرة يصل إليها ليستقر أو ينام أو يموت، خصوصاً وأنهم قد صرحوا وأكدوا أن هذا التطور من نتائج صراع الأضداد، وصراع الأضداد - في زعمهم - قانون طبيعي حتمي لا مفر منه ولا محيص.

وإذا كان البناء الحضاري والثقافة هما اللذان يحددان وينظمان هذا العالم فلماذا هذا الاهتمام الكبير بالبيولوجيا وتقدم هذا العلم؟؟!

ولقد أحس جون لويس بفضاعة هذه النتيجة فتخبط في محاولة التخلص من شرك هذا الإشكال ولكن دون جدوى وبلا محصل علمي مقبول.

إنه يقول تارة:

«لقد طور الإنسان عملية الارتقاء... وانتقل موضوعياً من منهج المصادفات الذي يخضع له التغير الوراثي والانتقاء الطبيعي... وأصبحت المقولتان القديمتان: الصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح: ... غير صالحتين أبداً في الحالة التي نحن بصدها ولا تتناسبان مع فهم منهج ووجهة تطور الإنسان»^(١). و«أمّا في عالم الحيوان، فحتى الحيوانات المفترسة لم تحرز النصر التام... وسارت في طريق مسدودة أمام الارتقاء»^(٢).

ويقول مرة أخرى:

«إن تغييراً جذرياً قد حدث في شكل سحيق من أشكال الحيوان فأدى إلى تجاوز الإنسان حدود الطبيعة»^(٣).

(١) الإنسان والارتقاء: ٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٥٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤١.

ويقول في موضع ثالث:

«لقد دخل الإنسان مضماراً جديداً حيث تتحكم قوانين أخرى تماماً... أما كل الحيوانات الباقية فتتعلق فقط بالتغير الوراثي الذي يتم بالمقارنة مع التاريخ ببطء شديد. ثم إن التغيرات الوراثية للحيوانات أخذت تتباطأ أكثر فأكثر بقدر ما كان كل نوع يزداد تخصصاً ويتحول إلى نموذج وراثي ثابت. فأسلاف الأنواع الحالية بما أنها كانت أقل تخصصاً كانت تتغير بسرعة أكبر»^(١).

وهكذا يتجلى التخبط الذي وقع فيه جون لويس فلم يستطع التخلص منه!

إنه يرى أن التطور خاضع «للمصادفات»، ويرى أن الإنسان قد تجاوز حد التطور، ثم يرى أن هناك فرقاً بين الإنسان وبقية أصناف الحيوانات - وذلك ما لم يقل به أي من علماء التطور الماديين - ثم طلع علينا - كما طلع غيره - بعذر يبرر به وقوف «قانون التطور» أو تبخره، وكان ذلك العذر هو «التخصص».

فما هو هذا «التخصص» يا ترى؟!.

يجيبنا جون لويس نفسه على السؤال فيقول:

«عندما يصبح الحيوان ذا صفات خاصة وبنية معقدة إلى حد كاف فإنه لا يستطيع أن يعيش إلا في الحدود التي تسمح له بها صفاته الخاصة كما أنه لا يستطيع أبداً أن يعود إلى الوراء ويتطور من جديد باتجاه آخر... إن التخصص أمر لا يمكن الرجوع عنه... ومن الممكن أن ندعو الحيوانات ذات التخصص العالي بأدوات أو أجهزة حية من نوع

(١) الإنسان والارتقاء: ١١٦.

خاص، مصممة ومكيفة من أجل ظروف خاصة ونموذج حياتي خاص، إذ إن مثل هذا النوع لا يمكنه التغير ولا التكيف أكثر مما هو عليه... إن الثدييات الأخرى، وحتى القروذ منها، [عدا الإنسان طبعاً] لا تتمتع بهذه الإمكانية لأن تطورها سار في خط التخصص»^(١).

ويقول أيضاً:

إن «الخلد الذي يحفر السرايب في الأرض نراه متكيفاً بعظامه وجلده وعينيه وعضلاته للحفر... وقد أصبح من المستحيل عليه بعد أن تكيف على هذا النحو مرة! أن يتغير ويصبح على غير ما هو عليه، فهو لا يستطيع أن يفعل أي شيء آخر لأنه متخصص إلى أبعد حدود التخصص»^(٢).

وعندما نمعن النظر في هذا الكلام يتضح لنا أن كل الحيوانات قد سارت في طريق «التخصص» وأن ذلك أمر لا يمكن الرجوع عنه، وأن السبب في هذا التخصص هو كون هذه الحيوانات «مصممة ومكيفة من أجل ظروف خاصة ونموذج حياتي خاص».

وماذا قال الفكر الديني غير ذلك؟.

وأين التطور وقانونه؟ والحركة وذاتيتها؟.

وهل لقانون التطور فترة معينة من التاريخ لا يتقدم عنها ولا يتأخر؟.

وهل لذاتية الحركة وصراع التناقضات موسم معين من مواسم الحياة على سطح الكرة الأرضية؟.

(١) الإنسان والارتقاء: ٢٥ - ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨.

اقرأ... وتأمل... واستتج...

أما تقدمية التطور كما أكدها داروين ورددتها من بعده عديدون فقد رفضها العلماء المختصون، وإليك بعض أقوالهم في الموضوع:

يقول جون لويس:

«نحن عندما نؤكد أن التقدم البيولوجي واضح إلى درجة كافية فإننا بهذا لا نؤكد أن التقدم يجب أن يكون شاملاً وإلزامياً»^(١).

ويقول في موضع آخر من كتابه:

«إن الطفيليات، مثل الديدان الشريطية... تعتبر أشكالاً رجعية لا أشكالاً تقدمية»^(٢).

وقد تعجب كثيراً من الفرق بين النماذج «التي انتصرت والتي تعتبر في الوقت نفسه نماذج عليا من حيث التطور، وبين تلك التي تعتبر نماذج دنيا... كالطفيليات... والأشكال الثابتة التي بقيت دون تغيير»^(٣).

ويقول أيضاً:

«لقد عرف الارتقاء العضوي كثيراً من حالات الفشل والانحراف التي كانت تؤدي به غالباً إلى طريق مسدود أو إلى التقهقر»^(٤).

ولا يفوتنا ونحن نقرأ اعترافات جون لويس هذه أن نشير إلى أنه قد نسي ذلك كل النسيان حينما قال في صدر كتابه:

(١) الإنسان والارتقاء: ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٠١.

(٣) المصدر نفسه أيضاً: ٢٠ - ٢١.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٠.

«الأمر المدهش في عملية الانتقاء هو أنها تخلق بشكل آلي وطبيعي ارتقاءً تقدماً في النماذج الحيوانية. وبتعبير آخر فإننا هنا أمام عملية تتوجه وتتطور ذاتياً وتنشئ باستمرار درجات أعلى من التنظيم البيولوجي»^(١).

ولعل من أصرح ما يقال في هذا الموضوع ما صرحت به عالمة الإنكليزية دوروثي ديفدسن في مقدمة كتابها فقالت:

«لعل أشهر مغالطة هي الاعتقاد بأن التطور سار بتقدم مستمر، بحيث أن كل مجموعة من الحيوان أو النبات أرقى من سابقتها بصورة مطردة... ولو كان التطور محض خطوات متدرجة في الارتقاء لقلّت أنواع الحيوانات المنقرضة ولقلّت كذلك نماذج الحياة الكثيرة الموجودة الآن»^(٢).

وليس لنا ما نقوله تعليقاً على كل ذلك إلا إبقاء هذه التساؤلات على حالها بلا جواب:

إذا كان «التطور» قانوناً حتمياً فلماذا وقف عند النماذج الحالية؟ ولماذا لم يستوعب الجميع؟!

أما إذا كان «التخصص» هو القانون فلماذا هذه الجعجعة في الحديث عن التطور؟!



(١) الإنسان والارتقاء: ١٩.

(٢) الإنسان. في فجر حياته: ١.

إن نظرية التطور الداروينية تقوم - بكل أفكارها وأصولها وعواملها - على فهم معين للوراثة وأسبابها وآثارها وما يمكن أن تلعبه من دور في التحول والتغير والتطور.

ولهذا تكون معرفة مدى صحة هذه النظرية وصوابها بحاجة إلى مراجعة معمقة لبحوث علماء الوراثة وإلى تدقيق أحدث الآراء فيها - مما لم يكن يعرفه داروين وجيله - لنحدد الموقف منها على أساس علمي صلب لا يرقى إليه الشك، وليكون حكمنا لها أو عليها حكماً موضوعياً منزهاً عن الميل أو العاطفة.

يقول علم الوراثة فيما توصل إليه منذل بعد تجاربه الطويلة :

١ - تنتقل الصفات الوراثية من جيل إلى جيل بواسطة وحدات تناسلية تسمى الأمشاج «الكاميتات» منها ما هو مذكر وهو الحيوانات المنوية وحبوب اللقاح في عالمي الحيوان والنبات، ومنها ما هو مؤنث وهو البويضات. وعندما يحدث الإخصاب إثر اتحاد وحدة تناسلية مذكرة بأخرى مؤنثة ينتج جنين يسمى اللاقحة «الزيكوت».

٢ - لكل صفة وراثية عاملان وراثيان، ولا يحمل المشج سوى عامل واحد فقط، ولكن اللاقحة الناتجة عن اتحاد مشجين حاملة لكلا العاملين كالطول والقصر مثلاً.

٣ - إذا احتوت اللاقحة على عاملين وراثيين متماثلين لصفة واحدة سمي الفرد أصيلاً أو نقياً. أما إذا كان العاملان غير متماثلين سمي الجين المتكون خليطاً أو غير نقي.

٤ - بعض الصفات الوراثية تتغلب وتسود على الصفة المضادة لها، وتسمى الصفة الغالبة «السائدة» والأخرى «المنتحية».

وهكذا كانت نتائج أبحاث وتجارب مندل قائمة على وراثة ثابتة لا مجال فيها لأي تحول وتغير وتطور أبداً. وتعبير آخر فإن تجارب مندل وقوانينه قد نفت نفياً قاطعاً كل أسس التحول التي قامت عليها النظرية الداروينية.

وتعززت أفكار مندل أكثر وأكثر عندما اكتشف العالم وليم ساتون في أول هذا القرن جهازاً في نواة الخلية الحية يمكن أن يفسر على أساسه انتقال العوامل الوراثية، وهذا الجهاز هو جهاز «الكروموسومات» التي تعتبر هي المسؤولة الأولى عن حمل الصفات الوراثية عبر الأجيال. ثم زادت تلك الأفكار تعزيراً وتأكيداً عندما طرح توماس مورغان نظريته الكبرى التي سميت نظرية الجينات، وقد أعلن فيها أن الكروموسومات - وهي الجهاز الفعلي للوراثة - تحمل حبيبات دقيقة تشبه حبات المسبحة، وتعرف باسم «الجينات» أو المورثات، كما أعلن أن لكل مورثة حجماً ثابتاً أو مكاناً محدداً على طول الكروموسوم ويوجد بنواة الخلية البشرية حوالي عشرين ألف جسيمة توريث تحمل كل منها صفة وراثية واحدة.

أما أهم صفات الجينات فيمكن تلخيصها فيما يأتي:

١ - إن الجينات تكون مرتبة بشكل سلسلة تشبه القلادة. والجينات الآتية من الأب تشكل سلسلة واحدة، والآتية من الأم تشكل سلسلة ثانية تقابل الأولى.

- ٢ - إن الجينات هي ضابطات الوراثة، وبواسطتها - جينات البيضة عند الأم وجينات الحيمن عند الأب - تنتقل صفات كل منهما. ولكل جين محل معين على الكروموسوم.
- ٣ - إن الجينات تختلف من فرد إلى آخر من حيث طبيعتها ونوع الصفة التي تعينها، ولهذه الحقيقة ترجع الاختلافات بين الأفراد فيما يخص الشكل والحجم والتراكيب الداخلية والاختلافات الفسلجية الأخرى.
- ٤ - إن كل زوج من الجينات له نفس الطبيعة بصورة عامة، وكثيراً ما يقوم فرد من كل زوج بالعمل بصورة مخالفة لما يقوم به الجين الآخر كلون العين مثلاً، حيث يميل الآتي من الأم إلى إنتاج اللون الأسود بينما يميل الجين الآخر الأبوي المنشأ والذي يقابل الجين الأول الأمي إلى إنتاج اللون الأزرق.
- ٥ - إن الزوج الواحد من الجينات يوجد بعدة أشكال وتحويرات في مختلف الأفراد، وهذا الزوج قد يوجد باثني عشر وضعاً مختلفاً في الأفراد المختلفة، فواحد من هذه الأوضاع ينتج اللون الأحمر والآخر ينتج اللون الأبيض والثالث ينتج اللون العاجي وهكذا.
- ٦ - عندما يبدأ نمو الجين فإن بعض المواد الكيماوية - وتعرف بالمنظمات - تتكون بواسطة مادة الخلية. وهذه المنظمات تحفز الجينات على العمل وتحدد لها مواقع عملها، فلا يظهر تأثير الجين إلا في الموضع المحدد له من الجسم كالجينات التي تسبب ظهور الشعر في الجلد فإنه لا يظهر تأثيرها في اللسان، وذلك بفضل هذه المنظمات.
- وقد ذهبت الأبحاث الحديثة إلى اشتراك الجينات ككل في إظهار الصفات الخاصة للفرد، فللجين الواحد تأثير في أكثر من صفة واحدة.

وهكذا نجد أن الجينات بكل ما فيها من دقة الخلق وإبداع الصنعة هي العامل الأصيل في استمرار الكائنات الحية على ما هي عليه من صفات وخصائص وميزات، وبعبارة أخرى فإن واجبها هو «استنساخ المادة الوراثية» كما يعبر المصطلح العلمي المعاصر.

وبذلك ثبت - بما لا مجال للشك فيه - أن صورة الحياة لكل طراز معين من الكائنات تحددها صفات وراثية في الجينات الموجودة على الشبكة الكروماتينية للنواة، فإذا ما انقسمت خلية ما إلى خليتين انقسمت الصبغيات المتكونة من تجزئة الشبكة الكروماتينية إلى مجموعتين متماثلتين، وتتسلم كل خلية مجموعة متشابهة، بحيث تتوزع الصفات الوراثية بالتماثل بين الخليتين، وتكون كل خلية نسخة مطابقة تماماً للأخرى فيما تعكسه هذه الصفات الوراثية على صور الحياة من طبائع وأشكال.

وثبت كذلك أيضاً أن لكل صورة من صور الحياة مهما تضاءلت دقتها وازداد تعقيدها عدداً معيناً معلوماً من الصبغيات في كل خلية من خلاياها، يتساوى في ذلك ذكورها وإناثها، حيث تضمن لها استمرار احتفاظها بشكلها وتفصيل تركيبها، كما تعمل على انتقال هذه الصفات بأسرها من الآباء إلى الأبناء.

كذلك ثبت أيضاً أن الحيوانات المنوية والبويضات تعد من حيث تركيبها الوراثي بمثابة صورة مصغرة لخلايا الكائنات التي أنتجتها، لأنها تحمل في صبغياتها نفس الجينات المحددة للصفات الوراثية.

وذهبت الدراسات العلمية إلى أن الجينات إنما تحقق سيطرتها على فعاليات الخلية عن طريق الأنزيمات التي هي مواد بروتينية وهذه الأنزيمات هي مفاتيح التفاعلات الكيميائية المختلفة التي تحدث في الخلية وتحدد فعاليتها.

وقد ثبت علمياً أن محل صنع المواد البروتينية هو السايروبلازم، أو - على وجه التحديد - سطوح أجسام كروية صغيرة جداً تدعى الرايبوسومات. والجينات - كما هو معروف - محمولة على الكروموسومات داخل النواة، وإذن فكيف تنتقل المعلومات الخاصة بصنع المواد البروتينية من الجينات في النواة إلى الرايبوسومات في السايروبلازم؟

ويجيب العلم الحديث على ذلك: بأن انتقال هذه المعلومات أو ما تدعى «الشفرة الوراثية» إنما يكون من طريق نوع من الحوامض النووية يدعى (DNA) وتسيطر هذه الشفرة الكامنة في الحامض المذكور على صنع المواد البروتينية باتحاد الحوامض الأمينية مع بعضها»^(١).

وعندما نقف على قوانين علم الوراثة ونطلع على موضوع الجينات ودورها في استنساخ المادة الوراثية نخرج بقناعة تامة أن هذا العلم بما تكشف عنه من نتائج عظيمة وهائلة قد حطم أسس النظرية الداروينية فانهارت وتلاشت ولم يبق لها أي رصيد تستند إليه.

وبذلك اتضح وبما لا مزيد عليه أن الميراث العضوي للكائن الحي مودوع بكامله في داخل المادة النووية للخلية، وأن الصفات الوراثية إنما تنتقل من جيل إلى جيل بفضل الجينات التي تعود إليها عملية الانتقال هذه، محسوبة بحسابات رياضية دقيقة إلى أبعد الحدود، «وبحيث لا يحدث تغيير على مدى ألف جيل»^(٢).

(١) يراجع في موضوع الوراثة والجينات: «هذا الإنسان» للدكتور حبيب صادر، «صور من الحياة» للدكتور مصطفى عبد العزيز و«تاريخ محمد» لمحمد كامل سيد وكتاب «الحيوان» للصف السادس العالي للمدارس الثانوية. وقد نقلنا فقرات من تلك الكتب بألفاظها في بعض الأحيان.

(٢) العلم يدعو إلى الإيمان: ١٣٩ - ١٥٠.

ولقد فرغ العلم المعاصر من تقرير بديهية لا مجال للتردد فيها هي: أن الأنواع أجهزة مقلدة وراثياً^(١). وأن هذه المواد النووية لا تشتق من خلية جسدية أو حياة خاضعة لزمان معين أو مكان مخصوص، وإنما هي مشتقة من مواد مثلها كان يمتلكها الآباء والأجداد.

وهكذا قضى علم الوراثة على أصول الداروينية وعواملها الخمسة جملة وتفصيلاً.

ويزيدنا الأستاذ كريسي موريسون رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك إيضاحاً عندما يتحدث عن انهيار النظرية الداروينية بعد تقدم علم الوراثة فيقول:

«إن القائلين بنظرية التطور والنشوء والارتقاء لم يكونوا يعلمون شيئاً عن وحدات الوراثة - الجينات -، وقد وقفوا في مكانهم حيث يبدأ التطور حقاً، أعني عند الخلية، ذلك الكيان الذي يحتوي الجينات ويحملها.

والمادة لا غرض لها حتى في طاعتها الظاهرة للقانون، ولكن الحياة في كل مادة منظمة لها غرض محدود، هو تكوين شجرة أو كرمة عنب أو فيل أو إنسان، في اتفاق تام مع خطة مرسومة محدودة بالجينات.

والحياة ترغم على التناسل لكي يبقى النوع، وهو دافع بلغ من القوة أن كل مخلوق يبذل أقصى تضحية في سبيل هذا الغرض، ففي بعض الأنواع، كذاب مايو مثلاً، تموت أفراد كثيرة لفورها حين تتم هذه المهمة. وهذه القوة الإلزامية لا توجد حيث لا توجد الحياة. فمن أين

(١) تطور الجنس البشري: ٢٣٧.

تنشأ هذه الدوافع القاهرة، ولماذا - بعد أن نشأت - تستمر ملايين السنين؟.

لقد رأينا أن الجينات متفق على كونها تنظيمات أصغر من الميكروسكوبية للذرات، في خلايا الوراثة بجميع الكائنات الحية، وهي تحفظ التصميم وسجل السلف والخواص التي لكل شيء حي. وهي تتحكم تفصيلاً في الجذع والجزر والورق والزهر والثمر، لكل نبات، تماماً كما تقرر الشكل والقشر والشعر والأجنحة لكل حيوان بما فيه الإنسان.

إن جوزة البلوط تسقط على الأرض، فتحفظها قشرتها السمراء الجامدة، وتتدحرج في حفرة ما من الأرض. وفي الربيع تستيقظ الجرثومة فتنفجر القشرة، ويزود الطعام من اللب الشبيه بالبيضة الذي اختفت فيه الجينات، وهي تمد الجذور في الأرض. وإن الجرثومة بما فيها من جينات قد تضاعفت ملايين الملايين، فصنعت الجذع والقشرة وكل ورقة وكل ثمرة، مماثلة لتلك التي لشجرة البلوط التي تولدت عنها. وفي خلال مئات السنين قد بقي في ثمار البلوط التي لا تحصى نفس ترتيب الذرات تماماً الذي أنتج أول شجرة بلوط منذ ملايين السنين.

لم تحمل شجرة بلوط قط قسطلاً، ولم يدل أي حوت سمكة، وحقول القمح المتماوجة هي قمح في كل حبة من حبوبها، والحنطة هي الحنطة. والقانون يتحكم في التنظيم الذري بالجينات التي تقرر قطعاً كل نوع من الحياة من البداية إلى النهاية^(١).



(١) العلم يدعو للإيمان: ١٤٧ - ١٥٠.

وعندما أصيب القائلون بالتطور الدارويني بخيبة الأمل العظمى إثر انهيار أفكارهم تحت ضربات قوانين الوراثة، لم يجدوا بداً من الخروج على الناس بجديد يعيد الشأن لأفكارهم ويحفظ ماء وجوههم، فأعلنوا اكتشافهم الخطير لـ«الطفرة» وكونها الطريق الجديد لإثبات التطور.

ومن المصادفات الغريبة التي يجدر بنا الإشارة إليها هنا أن داروين - ومن قبله لامارك - كان قد بنى نظريته على نفي الطفرة نفيًا مطلقاً، وعلى أساس أن التحول التدريجي البطيء هو القانون الأساس لنظريته التطورية، وفي ذلك يقول:

«أما الأسباب التي حملتني على الشك في أن الأسباب الطبيعية قد تحولت بشكل فجائي... فعائدة إلى أن تجاربنا السابقة غالباً ما ساقتنا إلى الاعتقاد بأن التحول الفجائي ذا الأثر الواضح الجلي، لم ينشأ في الصور المؤلفة إلا بشكل فردي، ولم يحدث إلا في خلال فترات متباعدة من الزمان».

«أما القول بأن أنواعاً عديدة قد نشأت وتطورت منتقلة في التدرج بطيئة جهد البطء، فذلك ما لا سبيل إلى التشكك فيه بحال من الأحوال».

«إن علم النشوء الجيني ليقوم حائلاً دون الاعتقاد بمثل هذه الطفرة النشوئية».

«إن آية الطبيعة الثابتة: أن لا طفرة في الطبيعة».

«إن الأنواع الجديدة تبرز في الوجود ببطء وتعاقب».

«إن لدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد... أن كل التغيرات تحدث في ببطء».

«وحيث إن الانتخاب الطبيعي لا يعمل فقط إلا بتجميع التغيرات الطفيفة المتعاقبة النافعة فليس في قدرته أن ينتج تحورات فجائية أو كبيرة، إنه يعمل فقط بخطوات قصيرة بطيئة. وهكذا، فإن القانون الذي يقول: ليس في الطبيعة طفرات، والذي نحيل كل إضافة جديدة إلى معلوماتنا نحو تأكيد صحته، يصبح على أساس هذه النظرية معقولاً بكل بساطة»^(١).

ولما كان إيمان داروين ببطء التحول ونفي الطفرة بالغاً حد القطع واليقين، فإنه قد وقف حائراً أمام تحديد الزمان الذي يحتاجه هذا التحول البطيء لينتج الأنواع الجديدة المتطورة، وفي ذلك يقول:

«إن الزمان الذي قطعته العضويات في أشواط تحولها لا يمكن أن يكون كافياً لإبراز تلك الأحداث العظمى من التحول العضوي، ما دام اعتقادنا الثابت أن كل تحول من التحولات لم يحدث إلا ببطء عظيم على مر الحقب»^(٢).

ويقول بعد ذلك:

«أحصى مستر كرول مقدار الرواسب التي تجرفها بعض الأنهار سنوياً، مقيسة بنسبة المساحات التي تغمرها، فوجد أن ألف قدم من

(١) أصل الأنواع: ٤٥٠ - ٤٥٢ و ٥٠٠ و ٦٢٨ و ٧٥٠ و ٧٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٥١.

الأحجار الصلبة تحتاج إلى ستة ملايين من السنين لكي تتحات تدريجياً، وتنحرف من مسطح مجموع الباحة التي يغمرها ماء الأنهار. وقد يلوح لنا أن هذا التقدير فيه مبالغة... ولكن حتى إذا اختزلنا تقديره إلى النصف أو الربع لظل باعثاً على التعجب والحيرة»^(١).

ثم يقول بعد ذلك:

«على أنه من سوء الحظ أن ليس لدينا من الوسائل ما نستطيع به أن نحكم حكماً قاطعاً وفقاً لمقياس السنين، وكم من الزمن يقتضيه تحول نوع من الأنواع»^(٢).

ولعل هذه الشكوك الداروينية وحدها كافية في التشكيك بأصل النظرية بما تضيف من «افتراضات» جديدة إلى تلك «الافتراضات» السابقة التي لم يرق برهان على صحتها مطلقاً - كما سلف بيانه -.

وعلى كل حال، فقد كان داروين صريحاً كل الصراحة في نفي الطفرة وجريئاً جداً في رفع شعار «لا طفرة في الطبيعة».

ولكن العالم الهولندي دي فريز أعلن في مطلع هذا القرن افتراض إمكان ظهور صور جديدة من الحياة ظهوراً فجائياً بفعل طفرات تحدث بالأفراد فجأة فتغير من أحوالهم وتراكيهم، وزعم أن الصفات الحادثة بفعل الطفرة يمكن توريثها للأجيال القادمة، وأن هذه الطفرات هي السبب في تطور الأحياء.

ثم جاء مورغان سنة ١٩١٠م فأعلن تأييده لمشاهدات دي فريز وتأكيد له رأيه، فزاد التهليل لهذه الفرضية الجديدة، وذهب التطوريون

(١) أصل الأنواع: ٥٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٥٨.

على أثر ذلك إلى تبني «الطفرة» وما يترتب عليها من «وراثة الصفات المكتسبة» تعويضاً عن فشل رأيهم السابق وانهزامه أمام نظريات وقوانين علم الوراثة.

وللأمانة العلمية لا بد من الإشارة إلى أن داروين مع كل نفيه للطفرة كان من المؤمنين بوراثة الصفات المكتسبة، وفي ذلك يقول:

«الانتخاب الطبيعي... يغير من صفات البيض أو البذور أو صغار النسل، بقدر ما يغير من صفات الأفراد البالغة»^(١).

ويقول: «إن الانتخاب الطبيعي يسوق دائماً إلى تحول الصفات وتباينها»^(٢).

ويقول: «إن الصفات العقلية في حيواناتنا الأليفة تتحول، وإن هذا التحول قد يورث»^(٣).

ولكن الرجل مع إيمانه بتحول الصفات وتغيرها وتباينها وإمكان توريثها لم يكن يفهم كيف يتم ذلك ولم يستطع أن يستنبط منه قاعدة أو قانوناً عاماً، وفي ذلك يقول:

«إن السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها مبهمة لدينا غالباً، ولا يتسنى لأحد أن يستجلي مغمض ذلك السر الذي تورث به الصفات الخاصة في أفراد النوع الواحد أو الأنواع المختلفة، في حين، ولا تظهر موروثه في حين آخر، أو لماذا يرث الطفل شيئاً من صفات جده أو جدته أو بعض أسلافه السابقين؟ أو لماذا تورث الصفة الخاصة فتنتقل

(١) أصل الأنواع: ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ٥٠٠.

من الذكر أو الأنثى إلى أعقابهما على السواء؟، أو إلى جنس واحد منهما دون جنس، أكثر من انتقالها إلى النسل الذي هو من ذات الجنس الذي تورث عنه الخاصية، ذكراً كان أم أنثى؟^(١).

وبهذا الموقف القائم على الاعتراف بالجهل من داروين كان أكثر علمية وموضوعية من «لامارك» الذي أعلن فتواه الصريحة بأن «كل الاكتسابات تحققها الطبيعة بتأثير الوسط الذي يعيش فيه الجنس المكتسب فترة طويلة، ومن هنا - عن طريق تأثير الاستعمال المستمر - تثبت هذه الاكتسابات...». ولكن لامارك لم يدعم أفكاره هذه بالبراهين والوقائع^(٢)، بل لم يكن لديه ما يؤيد به رأيه سوى التحدث عن «نمو عضلات الأرجل عند الشياطين ونمو عضلات الأيدي عند الخبازين ونمو عضلات الأيدي والصدر عند الجذافين»^(٣). ولكن هذا الاستدلال واضح البطلان، لأننا قد رأينا وما زلنا نرى بأُم العين أن هؤلاء (الشياطين) و(الخبازين) و(الجذافين) لم يورثوا تلك الصفات وذلك النمو لأولادهم.

ويعلق دوبرانسكي على أفكار لامارك فيقول: «يعتبر لامارك مؤلف أول نظرية متماسكة عن التطور، ولكن آلية العملية - كما طمع في أن يشرحها - اتضح الآن أنها خيالية»^(٤).

ومهما يكن من أمر فقد عجز كلُّ من لامارك وداروين عن إقامة البرهان على انتقال الصفات، ولم يجد روجيه غارودي بداً من أن ينوب عنهما بإقامة البرهان - بعد قرن من الزمان تقريباً - فقال:

(١) أصل الأنواع: ١٣٢.

(٢) الإنسان والارتقاء: ٧٢.

(٣) مبادئ علم البيولوجيا: ٣٨٣.

(٤) تطور المجتمع البشري: ٨ - ٩.

«إن الفكرة الأساسية لنظرية التطور... تصير غير قابلة للفهم والإدراك إطلاقاً إذا لم نسلم بوراثة الصفات المكتسبة من قبل هذه الأفراد أو تلك... ولذا لم يشك داروين ذاته، كما لم يشك لامارك، في وراثة الصفات المكتسبة التي ينهار عمله بدونها»^(١).

وهكذا يقيم غارودي البرهان ذا الرقم (١) على انتقال الصفات المكتسبة!

وأي برهان أقوى من هذا البرهان الذي يقول:

لو لم نقل بوراثة الصفات لانهارت النظرية، وحيث إن النظرية لا يصح أن تنهار فلنقل بوراثة الصفات!!

ثم أردف غارودي ذلك بالبرهان ذا الرقم (٢) على هذه المسألة فقال:

«إن أحد الحدود المتنازعة، الوراثة، ذو صفة محافظة، فهو يجهد إلى الإبقاء على ما هو موجود. والحد الآخر المناقض، تآلف الأشكال العضوية مع الوسط، التحول، هو بجوهره ثوري، وفي صراع دائم ضد الوراثة القديمة، يحولها ويضيف إليها صفات جديدة... وبدون هذا التناقض، ودون هذا الصراع بين الأضداد لا يمكن أن يكون ثمة تنمية للأشكال العضوية... من هذا الصراع تلد صفات جديدة للنباتات أو الحيوانات، صفات تتعزز بانتقالها بالوراثة»^(٢).

وخلاصة هذا البرهان الثاني أنه صراع الأضداد:

ولكن غارودي وغيره من القائلين بهذا الصراع لم يستطيعوا أن

(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٥٧ - ١٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٥١ - ١٥٢.

يبيّنوا سبب وقوف هذا الصراع عند حد لا يتخطاه وهو حد «التخصص» كما يعيرون.

فهل «الصراع» قانون أم عمل تهويشي؟.

وإذا كان قانوناً فهل القانون الطبيعي تاريخ معين يقف عنده فلا يستطيع تجاوزه؟!^(١)

وهل من شأن قانون «الصراع» أن يتحرك ويجمد على ضوء رغبات لامارك وداروين... وأخيراً غارودي؟!.

وإنها لفضاعة علمية أن يتكشف كل هذا الجدل والنقاش عن مثل هذه النتيجة المؤسفة.

ومن هنا لم يجد الكاتب السوفييتي كاروزينا بدأً من أن يتدارك ذلك فيقول:

«التوارث بطبيعته ثابت ولا يمكن تغييره بصفة مستمرة، إلا أنه من الممكن أن نتغلب بواسطتها على ثبات هذه الصفات وأن نحررها. ويعتبر التهجين إحدى الوسائل التي نتغلب بواسطتها على ثبات الصفات الوراثية. ويتم التهجين بين النباتات بعضها مع البعض الآخر، وبين الحيوانات أيضاً»^(٢).

والتهجين - كما يعلم المعنيون والمطلعون - ليس قانوناً حتمياً ولا

(١) يقول الدكتور جورج حنا في كتابه «قصة الإنسان» ٢٢١ ما لفظه:

«الصراع هو الذي أوصل الإنسان إلى حالته الحاضرة التي جعلته الأرفع بين كل الكائنات الحية»، و«بيولوجية الحياة تقوم على المبدأ الصراعى».

ولم يقل لنا كيف يقف مبدأ الصراع البيولوجي؟ ولماذا؟

(٢) مبادئ علم البيولوجيا: ٤١٤.

قضاء مقضياً، وإنما هو عمل صناعي خاضع للرغبة والاختيار. فأين قنونة الكون؟ وأين الحركة الذاتية؟ وأين الديالكتيك المزعوم الذي لا مفر منه؟ وأين ذهبت تلك الطبيعة التي نسبوا لها أعلى درجات الوعي والتصميم والعقل والتدبير والقدرة الفائقة على الانتقاء والتهديب!!؟

وإنها لفضاعة علمية أخرى أن تسفر هذه المناقشات والدراسات التي استمرت مثل هذه المدة المديدة، وأخذت من وقت العلماء وجهدهم ما لا يمكن تقديره بثمن، عن إعلان ساذج من جون لويس بأن الحرب الأزلية قد وضعت أوزارها، وأن الهدوء قد شمل كل الجبهات، لأن التطور البيولوجي قد انتهى دوره ومات أمره ووقفت حركته وسُدَّت في وجهه السبل، ويقول في ذلك بملء فمه وقلمه:

«لقد طَوَّر الإنسان عملية الارتقاء ذاتها وغيَّرها جذرياً، وانتقل موضوعياً من منهج المصادفات الذي يخضع له التغير الوراثي والانتقاء الطبيعي، إلى مناهج التطور الاجتماعية. وهكذا فقد أصبحت المقولتان القديمتان: الصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح، المستعملتان في الداروينية... غير صالحتين أبداً... ولا تتناسبان مع فهم منهج ووجهة تطور الإنسان»^(١).

ونعود مرة أخرى إلى «الطفرة» و«الصفات المكتسبة» وإلى ما ذهب إليه دي فريز ومورغان بشأنهما.

وهنا يجب أن لا ننسى العالم الشهير أوغست وايزمن الذي تفرغ عدة سنين لبحث هذه المسألة، ثم أعلن إعلانه المعروف برفض هذه الفرضيات وثبوت بطلانها، بعد أن درس كل الحالات التي زعموا فيها

وراثة الصفات المتكونة بالأصل من طفرة، كالمقطط المقطوعة الذنب والبقر ذي القرن الواحد...

وذكر وايزمن أنه قد درس موضوع القطة المقطوعة الذنب التي ولدت صغاراً عديمة الذنب، فرأى قطعاً ذكراً في بيت مجاور للبيت الذي حصل فيه قطع الذنب للقطة المعينة. ويتصف نوع هذا الذكر بأنه لا ذنب له^(١)، فالمقطط المولودة بلا ذنب إنما كانوا يرثون صفات سلسلة آبائهم التي هي بلا ذنب، كما ذكر أن اختفاء القرن في حالة العجل المولود من بقرة قد تلف أحد قرنيها إنما كان بسبب ضعف في الجهاز المادي للوراثة، أي ضعف في الجينات، كما بحث كل الحالات الأخرى التي ادعاها لامارك وداروين وفنّدها، واستشهد كذلك بعملية الختان التي مارسها اليهود ثم المسلمون وعدم انتقال تلك الصفة إلى الأبناء وراثياً.

وهكذا أصبح الرأي السائد لدى العلماء أن المكتسبات لا يمكن أن تنتقل وراثياً، لا بالتدرج الدارويني البطيء، ولا بالطفرة الديو فريزية، و«أن الصفات التشريحية وحدها هي التي تورث»^(٢). و«أن الدليل التجريبي يبيّن دون تعقيد أن التغيرات التي تحدثها البيئة في

(١) جاء في ص ٥٠ من مجلة «العلم والحياة» البغدادية في عددها ذي الرقم (٢٤) من سنتها الخامسة ١٩٧٣م ما نصه:

«توجد في جزيرة (مان) الواقعة عند شواطئ إيرلندا قطط فريدة من نوعها، وهي قطط من دون ذيل، وقد تمّ اختيارها مؤخراً رمزاً للجزيرة، كما قامت مؤسسة سكّ النقود في عام ١٩٧٠م في لندن بإصدار عملة نقدية من فئة الربع باون يحمل الوجه الأول لها صورة الملكة إليزابيت ويحمل الوجه الثاني صورة قطة جزيرة مان».

(٢) تطور الجنس البشري: ٢٠.

الشكل الظاهري - وهي ما يسمى بالصفات المكتسبة - لا تورث^(١) ولا تنتقل بيولوجياً^(٢).

وقد أوردوا لذلك عدة براهين نشير إلى بعضها فيما يأتي:

١ - اللغة:

فمنذ آلاف السنين أخذ الإنسان يعبر عن أفكاره بلغته الخاصة، ولكنه لا يولد عارفاً باللغة، وإنما هو بحاجة إلى أن يتعلم ليتكلم، ولو وضع طفل صغير جداً في بلاد لا يتكلم أهلها لغة آبائه وبني قومه فإنه يتعلم لغة البلاد التي يعيش فيها.

إن القابلية على تعلم اللغة من المواهب الطبيعية الوراثية، ولكن الكلمات والمقاطع التي يتعلمها الفرد ليست وراثية أبداً.

٢ - المهارة الفنية:

إن المهارة الفنية في أي جانب من جوانب العمل الفني ليست وراثية، فلا يولد ابن النجار وارثاً مهارة أبيه في النجارة، ولا ابن الطبيب الجراح وارثاً مهارة أبيه في العمليات الجراحية.

٣ - المناعة ضد الأمراض الميكروبية:

إن قابلية الفرد لمقاومة الميكروبات المرضية تعتمد بصورة رئيسة على قابليته لإنتاج بعض المواد التي تعمل على إضعاف أو إتلاف الميكروبات وهي المواد التي تعرف بالأجسام المضادة، وفي بعض

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦.

الحالات يكتسب الإنسان مناعته بعد الإصابة بالمرض وشفائه منه، ولكن هذه المناعة المكتسبة لا تنتقل وراثياً إلى الأبناء.

ويتضح من كل ما سلف: أن مسألة «الطفرة» فرضية لم يقم على صحتها دليل، كما أنها لدى القائلين بها عملية تعتمد الصدفة والاحتمال في حدوثها وليس من سبب آخر لها غير ذلك، لأنها «خلل وراثي داخلي يجعل الجين أحياناً ينتج نسخة غير مطابقة له تماماً»^(١)، في حين أن القائلين بالتطور يؤكدون أنه قانون لا مفر منه وأن الكائن الحي بحكم خضوعه الجبري واللاإرادي لهذا القانون قد تنوع وتحول وتطور من حال إلى حال ومن صنف إلى صنف.

إن العلماء المعاصرين يعترفون بأن سبب حدوث الطفرة في الطبيعة ما زال غامضاً حتى اليوم، وأن كل الذي أمكن عمله في السنوات الأخيرة هو إحداثها صناعياً في المعمل، وذلك بتعريض الكائنات الحية نباتية وحيوانية لأنواع معينة من الإشعاعات كأشعة أكس والأشعة فوق البنفسجية، كما أمكن إحداثها أيضاً بتأثير بعض المواد الكيميائية وبتعريض بعض الأحياء بصفة مستمرة لدرجات حرارة فوق المعدل المألوف لها.

ومع ذلك كله، فإن الإحداث الصناعي للشيء لا يدل على قانونيته وحدوثه في الطبيعة حتماً ومن داخل الذات وبنفسه كما هو المفروض لدى القائلين بالتطور.

ولعل «نكتة الموسم» العلمية البيولوجية تلك الفقرات التي يوردها جون لويس في بحثه عن الارتقاء فيعلن فيها انتهاء عملية «التطور» و«الطفرة» و«وراثة الصفات» في الطبيعة كما يعلن القائد العسكري نهاية

(١) تطور الجنس البشري: ٥٨.

الحرب أو كما يعلن رئيس الحكومة انتهاء العمل بقانون الطوارئ، وفي ذلك يقول:

«في الحقيقة فإن نظام صفات البناء الحضاري أهم بكثير من النظام الوراثي»^(١).

ويقول:

«عندما يصبح الحيوان ذا صفات خاصة وبنية معقدة إلى حد كافٍ، فإنه لا يستطيع أن يعيش إلا في الحدود التي تسمح له بها صفاته الخاصة... وإن التمايز والتخصص أمران لا يمكن الرجوع عنهما بعد حدوثهما»^(٢).

ويقول:

«وحتى الحيوانات المفترسة... قد تكيفت... وسارت في طريق مسدود أمام الارتقاء»^(٣).

ويقول:

«لقد خطت الإنسانية خطوات كبيرة إلى الأمام مخلفة وراءها الفترة التي كان يطغى فيها أسلوب انتقال الصفات وراثياً. ولم يعد الحدّاد يورث أبناءه عضلات يديه أو مهاراته المكتسبة، بل أصبح يعلمهم حرفته»^(٤).

ويقول:

«إن الإنسان ليس بحاجة للبحث عن تحسينات عبر التغير التدريجي

(١) الإنسان والارتقاء: ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦ - ٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ٥٦.

(٤) المصدر نفسه: ٧٢ - ٧٣.

في البنية الوراثية، فهذا الأسلوب بطيء إلى حد يجعل الظروف السيئة في الكثير من الأحوال تبعد النوع قبل أن يتمكن من اكتساب تغير وراثي جذري»^(١).

وهكذا يعلن جون لويس انتهاء كل تطور وتغير في الطبيعة بعد اليوم!. وأترك إلى القارئ الكريم التعليق على هذا الكشف العلمي!! بما يشاء.

وخلاصة القول:

«إن التطور الدارويني - كما شرحه داروين - قد انهار تماماً تحت ضربات علم الوراثة الحديث، وإنه «باستثناء حالات الطفرة لا يمكن أن ينقل إنسان إلى خلفه أية جينات غير التي تلقاها هو عن والديه»^(٢)، وحتى الطفرة التي عدّها التطوريون «المصدر النهائي للتغيرات التطورية فإنها في الوقت نفسه المصدر لكثير من أسباب تعاسة البشرية، إذ إن معظم حالات الطفرة التي تنشأ تنتج أمراضاً وراثية أو تشوهات»^(٣)، بل إن «الطفرة النافعة كأنها إبرة وسط كومة من القش تمثل الطفرات الضارة. فمن الصعب أن نعثر على إبرة في كومة من القش ولو أننا كنا متأكدين من وجودها فيه»^(٤).

ويكون معنى ذلك كله أن العلم الحديث لم يستطع أن يقيم البرهان على صحة الأفكار التطورية المطروحة في عالم اليوم.

ويقول الدكتور وولتر إدوارد لاميرنس أستاذ الوراثة في جامعة كاليفورنيا تعليقاً على فكرة الطفرة:

(١) الإنسان والارتقاء: ٧٤.

(٢) تطور الجنس البشري: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩.

(٤) المصدر نفسه أيضاً: ١٧٦.

«تعتبر الطفرات على قلتها الأساس المادي الذي يبني عليه علماء التطور تفسيرهم لظاهرة التطور، ولكن هل يمكن أن تكون الطفرات - حقيقة - وسيلة للتطور؟»

إن الدراسة الطويلة المتصلة بهذه الطفرات في كثير من الكائنات وبخاصة في ذبابة الفاكهة المسماة دروسو فيلا ميلانو جستر تدل على أن الغالبية العظمى من الطفرات تكون من النوع المميت. أما الأنواع غير المميتة منها، فإن التغيرات المصاحبة لها تكون من النوع الذي يؤدي إلى التشويه أو على الأقل من النوع المتعادل الذي يحدث تأثيرات فسيولوجية تضعف من قوة الفرد، فمن الصعب - إذن - أن يؤدي تجمع هذه الطفرات الوراثية إلى التغيرات اللازمة لنشأة أنواع جديدة تعتبر أكثر تقدماً ورقياً من أسلافها^(١).

«ولكن دعنا نسلّم جدلاً بحدوث طفرات نادرة تصحبها تحسينات تبلغ ١٪ فكم تحتاج مثل هذه الطفرات من الأجيال لكي يتراكم ويظهر أثرها وينتج عنها نوع جديد. لقد وضع باتو في كتابه «التحليل الرياضي لنظرية التطور» أن تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرة في سلالة من السلالات لا يمكن أن يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتالية. وحتى لو سلمنا بقدم الأحقاب الجيولوجية كما يقدرها الجيولوجيون فمن الصعب أن نتصور كيف أن حيواناً حديثاً - نسيباً - مثل الحصان قد نشأ من سلفه الذي كان عدد الأصابع في قدمه خمساً، في الفترة منذ العصر الفجري (الأيوسيني) الحديث حتى الآن.

(١) يقول دوبرانسكي في كتابه تطور الجنس البشري: ١٧٣ و ١٧٦ «من وجهة نظر الإنسان ورفاهيته، فإن الطفرة في الإنسان تعتبر غير مرغوب فيها بصفة عامة، وأية زيادة في معدل الطفرة خلقي أن يزيد في رصيد البشرية من التعاسة بسبب الوراثة الناقصة».

وأخيراً فإن دراسة الكروموسومات المعقدة التي تحمل عوامل الوراثة تبين كثيراً من الاختلافات في تركيبها وتنظيمها حتى بين الأنواع المتقاربة. ويقول دوبرانسكي في كتابه «الوراثة ونشأة الأنواع»: إن التزاوج بين الكروموسومات وما يصحبه من عمليات قطع ووصل في أجزائها، يؤدي إلى اختلافها لوظائفها الحيوية، فقد ثبت أنه إذا كانت الكروموسومات متشابهة كل التشابه فإنها تعجز عن القيام بعملية الازدواج.

«إن نظرية التطور المادي لا تستطيع أن تفسر لنا تلك الاختلافات العديدة التي نراها في عالم الأحياء»^(١).

وإذا كان العلماء المعاصرون قد نفوا قدرة «النظرية الداروينية» وأفكار «الطفرة» على تفسير تلك الاختلافات العديدة التي نراها في عالم الأحياء كما يقول الدكتور لاميرنس، فإن الفلسفة الإسلامية قادرة على كل ذلك، وقد سبقت العلم الحديث في تأكيد قوانين الوراثة وفي نفي الطفرة والصدفة نفياً قاطعاً كما يتجلى بوضوح في النص الآتي للفيلسوف صدر الدين الشيرازي:

«إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات، وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، وأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل، وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة»^(٢).

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ٧٠ - ٧١.

(٢) الأسفار/ السفر الأول/ ج ٢ ص ٥٦.

أما كيف يمكن الجمع - فلسفياً ودينياً - بين التمسك بحرفية قوانين الوراثة وبين القول بالتطور، وما هو الدليل من القرآن الكريم والسنة الصحيحة على ذلك، فهذا ما سيتضمنه «القسم الثاني» من هذه الدراسة.

والحمد لله رب العالمين،
وله الشكر على ما هدانا إليه،
وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



القسم الثاني:

كانت نتيجة البحث التي انتهى إليها القسم الأول من هذا الكتاب: أن التطور الدارويني - كما شرحه داروين - قد انهار تماماً تحت ضربات علم الوراثة الحديث، وأنه «باستثناء حالات الطفرة لا يمكن أن ينقل إنسان إلى خلفه أية جينات غير التي تلقاها هو عن والديه»^(١)، وحتى الطفرة التي عدّها التطوريون «المصدر النهائي للتغيرات التطورية فإنها في الوقت نفسه المصدر لكثير من أسباب تعاسة البشرية، إذ إن معظم حالات الطفرة التي تنشأ، تنتج أمراضاً وراثية أو تشوهات»^(٢)، بل «إن معظم الطفرات المشاهدة في أي كائن إنما هي ضارة برفاهيته، وبعضها مميت يسبب أمراضاً تستعصي على العلاج... وبعضها نصف مميت تقتل أو تشل معظم الحاملين لها... وبعضها الآخر تضر بالصحة والمقاومة والحيوية بطرق مختلفة»^(٣).

ويكون معنى ذلك كله أو خلاصته: أن العلم الحديث - وإن وضع رجليه على القمر ومدّ يديه إلى المريخ - لم يستطع أن يقيم البرهان المنطقي المعقول على صحة الأفكار التطورية المتداولة في ساحة الفكر

(١) تطور الجنس البشري: ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩.

(٣) المصدر نفسه أيضاً: ١٧٣ و١٧٦.

اليوم، وأن كل ما يقال في هذا الصدد إنما هو من قبيل (التخرصات) و(الافتراضات) و(التخمينات) التي لم يقم على صدقها دليل قطعي، ولم تثبت وقائعها بحجة متيقنة.

ولست أزعم أن هذه الخلاصة الأخيرة - وإن جلت وعظمت - هي من اكتشافي الخاص الذي لم يسبقني إليه سابق ولم يقله قبلي قائل، بل إن عدداً من الباحثين في هذا الميدان والكاتبين في هذا الموضوع قد اعترفوا بذلك كله وبمنتهى الصراحة والوضوح.

ويقول تشارلس داروين:

«أنا لا أنكر أن هناك اعتراضات خطيرة وكثيرة يمكن أن توجه ضد نظرية التطور»^(١).

وتقول دوروثي ديفدسن:

«أما كيف... صار بتوالي العصور الإنسان الذي نعرفه الآن، فأغرب قصة كتبت في تاريخ الأرض، وما الجزء الأخير منها - وهو المدون الذي ندعوه تاريخاً - إلا الفصل الأخير من تلك القصة. أما الفصول الأولى فيستعصي حلّ رموزها... فلا غرابة إذا كانت تلك القصة غير واضحة تماماً، يتخللها كثير من الفترات، وأن يُفسّر بعض أجزائها تفاسير مختلفة، ولا تزال أجزاء أخرى لا يمكن فهمها أبداً»^(٢).

ويقول جون لويس:

«ومع أن نظرية داروين تشكل كلاً منطقياً... إلا أنها تركت لنا الكثير من المسائل المعلقة»^(٣).

(١) أصل الأنواع: ٧٤٦.

(٢) الإنسان في فجر حياته: ١١.

(٣) الإنسان والارتقاء: ١٣.

ويقول أيضاً:

«ربما ليس هناك من داع للقول أن هذه الآراء، بالرغم من أنها قد أصبحت الآن مقبولة... لا تزال غير تامة، وهي تحتاج حتماً لتعديلات وإعادة نظر مستمرة»^(١).

ويقول ثيودوسيوس دوزانسكي:

«إن دراسة الإنسان تمر في الوقت الحاضر في فترة من التوسع السريع الذي نأمل أن يكون مصحوباً بزيادة في التعمق، والعلم ما هو إلا تراكم معارف، وهذا ما يجعل النظريات العلمية غير ثابتة نسبياً... وعلى العلماء أن يدركوا هذه الطبيعة الوقتية الزائلة لمنجزاتهم، فكل عالم ذي بال يجهد نفسه في الوصول إلى ما قد يؤدي إلى نبذ عمله السابق... وليس بوسعي سوى أن أردد آراء دارون التي عبّر عنها من نحو تسعين عاماً... قائلاً: إن كثيراً من الآراء التي قدمت تخمينية، وبعضها لا شك سيثبت خطأها»^(٢).

ويقول أيضاً:

«إننا نقرر بصراحة أن كثيراً من أطوار نمو الإنسان لا تزال غامضة، وكثير غيرها قد بني على أساس ضعيف، حتى أن كشف المستقبل قد قلب رأساً على عقب التخطيط المعمول به حالياً»^(٣).

ويقول كذلك:

«إن الصورة التي تبرز من ثنايا هذه البحوث عن تطور الرئيسيات صورة تجريبية جداً، ومن المؤكد أن كشف المستقبل ستغيرها»^(٤).

(١) الإنسان والارتقاء: ١٨.

(٢) تطور الجنس البشري: ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٧.

ويلخص الافتراض كله في جملة مختصرة مضغوطة فيقول:

«إن الرأي القائل أن الإنسان قد انحدر عن أسلاف لم يكونوا أناساً؛ قد تمَّ التحقق منه! كما يُتَحَقَّقُ من حادثة حدثت في الماضي لم يقم عليها شهود يستطيعون تسجيل ونقل شهاداتهم!»^(١).

ويقول فوزي الشتوي تعليقاً على تساؤل يطرحه حول نهاية مطاف التطور:

«سؤال استحيل الإجابة عنه، فمعلوماتنا أنه من أن تبيح لنا حق التنبؤ»^(٢).

ويقول كاروزينا:

«إن نظرية دارون قد دخلت عليها تعديلات جديدة وتطورت بعد ذلك»^(٣).

ويقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«إن نظرية التطور الداروينية ما زالت حافلة بالشغرات... ولا تستطيع نظرية التطور الدارونية أن تحدد لنا كيف ظهرت فجأة وبدون مقدمات تطورية بعض الخصائص العصبية والبصرية واليدوية التي تميزت بها القردة العليا، وكيف تضخم المخ واستطال الذراع وانتظمت الأحشاء وازداد عرض الحوض والكتفين؟ هذه ثغرة ما زالت قائمة دون حل، وما زال علماء الأنثروبولوجيا الفيزيائية يجاهدون في حلها، بحيث لم تُملأ هذه الثغرة حتى الآن إلا باستخدام مناهج التاريخ الظني أو التخميني،

(١) تطور الجنس البشري: ٢٠٧.

(٢) من عجائب الحياة: ٣١.

(٣) مبادئ علم البيولوجيا: ٣٧٧.

تلك المناهج التي تقوم أصلاً على الحدس والافتراض، دون ما سند موضوعي أصيل أو أساس علمي ثابت»^(١).

ويقول أيضاً:

إن «هناك حلقة كبيرة مفقودة فيما نعرفه عن تطور النوع الإنساني، ويبدو أن تلك الحلقة ستظل مفقودة، كما يظهر أن هذا الفراغ سيظل شاغراً»^(٢).

ويقول مؤلفو كتاب الحيوان:

«اليوم يكاد علماء الحياة يجمعون على صحة حدوث التطور في الكائنات الحية... غير أن هناك اختلافاً في وجهات النظر حول العمليات أو الطرق التي حصل التطور بواسطتها»^(٣).

وجاء في مجلة «الوطن العربي» الباريسية:

«الأبحاث العلمية الحديثة التي تدرس أصل الإنسان وتطوره الأنثروبولوجي قد تخطت نظرية دارون، دون شك، لكن لا تسقطها كلها، خصوصاً من ناحيتي الوظائف البيولوجية والوراثة عند الكائن الحي»^(٤).

وجاء في مجلة «الكفاح العربي» البيروتية:

«إن اكتشاف الميثانبات فتح مجالاً واسعاً أمام الباحثين، وأظهر مرة أخرى عمق الثغرات التي تكشفها كل خطوة تنجز على طريق البحث العلمي»^(٥).

(١) علم الإنسان: ١٦١ - ١٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٨.

(٣) علم الحيوان العام (للفصوف الجامعية): ٣٣٨.

(٤) العدد الصادر في حزيران ١٩٧٨م/العدد ٦٩/ص ٧.

(٥) العدد الصادر في ١٣/٧/١٩٧٨م، ص ٤١.

وهكذا يتجلى من مجموع ما أوردناه ومما شابهه من أقوال الباحثين والمعنيين أن المسألة برمتها لا تخلو من «اعتراضات خطيرة» و«مسائل معلقة» و«معلومات تافهة» و«ثغرات عميقة» وهي «غير تامة» و«تخمينية» وذات «أساس ضعيف» و«تغييرها كشوف المستقبل» لأنها قائمة «على الحدس والافتراض» وأن «بعضها سيثبت خطأ» كما أن بعضها «لا يمكن فهمه أبداً».

ومع ذلك كله، فما زال الضجيج يملأ الكرة الأرضية بهذا الشأن، وما زال الموقف من هذه الفرضية متأرجحاً بين تصفيق المؤيدين وصفير المنكرين، ولم يحدّد بعد بالموضوعية التامة وبالشكل المطلوب.

ولأجل وضع النقاط على الحروف وتثبيت الرأي السليم في هذا الموضوع حررتُ هذا القسم - وهو الثاني - من البحث، وسُعيّ أول ما يُعنى بدراسة مسألة الإنسان والقرد، وعرض ما قال بشأنها المثبتون والنافون والمشككون، ومناقشة الحجج التي أدلى بها أولئك الباحثون، ثم تنتقل بعد ذلك إلى دراسة الموقف الديني من التطور في كل مجالاته ومن سائر جهاته، فنعرض بتمهل لما جاء في القرآن الكريم عن أصل الإنسان عموماً وعن آدم (ع) بالخصوص، ونقف بإمعان عند «عالم الذر» الذي أشارت إليه إحدى الآيات الكريمة، ونختتم ذلك بيان الأرجح من الآراء والأصوب من الأفكار في هذه الشؤون كلها، مع الاستشهاد على الترجيح والتصويب بما تسنى لنا الوقوف عليه من كتابات المعنيين بهذا الموضوع من المفكرين المسلمين.

واللّٰهُ تَعَالَى الْمَسْؤُولُ أَنْ يَسُدَّ خَطَايَا عَلَيَّ الطَّرِيقَ بِمَنَّةٍ، وَيُلْهِمْنَا الْحَقَّ وَالصَّوَابَ بِفَضْلِهِ، وَيَمْدِنَا بِمَزِيدٍ مِنْ عَوْنِهِ وَتَوْفِيقِهِ، إِنَّهُ - جَلَّ وَعَلَا - خَيْرُ مُوَفِّقٍ وَمُعِينٍ.

الإنسان وَالقِرْد

لعل من أبرز المسائل المعقدة الشائكة التي عني بها علماء التطور والبيولوجيا، وعلا فيها الصخب والضجيج، وكثر بشأنها الأخذ والرد: مسألة الإنسان والقرد والبحث عن أصلهما ونشأتهما لمعرفة ما إذا كان بينهما شيء من الارتباط أم لم يكن؛ ثم البحث عن مدى هذا الارتباط - على فرض وجوده - لتحديد كونه ارتباطاً على مستوى الأبوة والبنوة؛ أو ارتباط أبناء العمومة، أو أي نحو آخر منه!

وقبل الدخول في صلب الموضوع يجدر بنا أن نشير إلى أن الباحثين المختصين قد اختلفوا في هذه المسألة - مسألة القربى والارتباط - اختلافاً كبيراً جداً، وإلى حد يجد فيه الباحث العلمي نفسه وقد لفتته دوامة الخلاف فلم تفسح له مجالاً للاختيار.

وسيراً مع المنهج الموضوعي في البحث، ولزيادة الوضوح في الرؤية، أقدم فيما يأتي خلاصة لتلك الاختلافات في قصة «القربى» تكون بمثابة المدخل أو التمهيد.

الرأي المؤيد:

لقد ذهب عدد من الكتاب المعنيين إلى تأكيد هذه الرابطة وإرسالها إرسال المسلّمات البديهية، كما توضحه لنا النصوص الآتية:

يقول الكاتب الماركسي جون لويس:

«الإنسان: قرد يمشي منتصباً ويعيش على الأرض بدون غطاء

وبري، وله رأس ودماع كبيران وأسنان ضعيفة التطور وحاسة شم ضعيفة ونظر حاد، ويتمتع ببراعة مدهشة وبقدرة على الكلام»^(١).

ويقول أيضاً:

«إن القرد الذي هو سلف الإنسان كان يتصف بتخصص أضيق بكثير من القروود... ويعتبر أقرب القروود غير المتخصصة إلينا، هو البروبليوبيتيك من مصر، وهو حيوان ليس بالكبير... إلخ»^(٢).

ويقول:

«وبغية العثور على سلف الإنسان يتوجب علينا البحث عن نوع من القروود الشبيهة بالإنسان أكثر قدماً وأقل تخصصاً»^(٣).

ويؤكد هذا المعنى قائلاً:

«يتوجب علينا أن نطبق المبدأ الارتقائي العام على عملية تطور الإنسان من القرد، حيث نجد كذلك التسلسل وخط التوارث، ولكننا نجد في الوقت نفسه التباين المدهش!»^(٤).

ويقول الكاتب الصيني وو رو كانغ:

«كتب إنجلز مقالة: الدور الذي يلعبه العمل في تحويل القرد إلى إنسان... وقدم نظريته العظيمة القائلة أن العمل هو صانع الإنسان... ولم تُقبل نظرية إنجلز بصورة عامة بسبب ضغط (الدين) و(الثقات الأكاديميين). وفي السنوات المائة الأخيرة، اكتشف كثير من المواد في

(١) الإنسان والارتقاء: ٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣١.

(٣) المصدر نفسه أيضاً: ٣٥.

(٤) المصدر نفسه أيضاً: ٣٠.

أماكن مختلفة من العالم وكذلك في الصين. لهذا يتبين لنا أن العمل هو صانع الإنسان»^(١).

ويقول أيضاً في أثناء بحثه:

«قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة، أصبح بعض الأنواع المتطورة من القرد الجنوبي إنساناً حقيقياً»^(٢).

ويقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«إن الإنسان لم يتطور مباشرة عن قردة العالم الجديد، وإنما تطور الإنسان الحالي عن نوع منقرض من قردة العالم القديم»^(٣).

الرأي المُشبه:

ورأى عدد من الباحثين أن التعبير بـ«تطور الإنسان من قرد» بعيد عن الدقة العلمية كل البعد، وأن الأصح كونه تطوراً من كائن شبيه بالقرد أو مماثل له أو قريب منه، وقد شارك في استعمال هذا التعبير بعض من يميل إلى قرذية الأصل ومن يرفض ذلك أيضاً.

تقول دوروثي ديفدسن:

«نستطيع أن نقول من باب الحدس أن أجدادنا الشبيهة بالقرود أصبحت في منتصف الدهر الجيولوجي الثالث، كثيرة الذكاء واسعة الدهاء، واستطاعت أن تغادر الأشجار ملجأها السابق وتسير على الأرض منتصبه»^(٤).

(١) مجلة بناء الصين - العدد ٦ - يونيو - ١٩٧٦م - ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، مجلة بناء الصين: ٢٩.

(٣) علم الإنسان: ١٥٩.

(٤) الإنسان في فجر حياته: ٣١.

وتقول أيضاً:

إن «الانتقال من المخلوقات الشبيهة بالقرود إلى الأناسي فقد كان تدريجياً وبطيئاً، وقد استغرق سيره زمناً طويلاً»^(١).

ويقول جون لويس:

«إن الإنسان ينحدر من أسلاف شبيهين بالقرود»^(٢).

ويقول دوزانسكي:

«إن تركيب جسم الإنسان يشبه تركيب الجسم في حيوانات أخرى، ويبلغ الشبه أقصاه في النسائيس والقرودة»^(٣).

ويقول كاروزينا:

«يتضح من الصفات الغالبة أن أقرب الحيوانات للإنسان هي قروود الأنثروبويد الأفريقية - الشمبانزي والغوريلا -، و«على الرغم من أن عائلة الإنسان... تنتمي إلى رتبة الثدييات العليا، إلا أن أفراد عائلة الإنسان قد انحرفت كثيراً عن باقي مثيلاتها من العائلات الأخرى لرتبة الثدييات العليا»^(٤).

ويقول:

«إن بناء جسم البيتيكانتروب كان يشبه كلاً من القرد والإنسان، وقد ظهر هذا الكائن منذ مليون عام» و«يعتقد أن البيتيكا نتروب يشبه القرد جداً، ولو أنه يحتمل وجود بعض صفات الوجه الإنسانية»^(٥).

(١) الإنسان في فجر حياته: ٣٣.

(٢) الإنسان والارتقاء: ١٠.

(٣) تطور الجنس البشري: ٢٠٥.

(٤) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٤٦ - ٤٤٧.

(٥) المصدر نفسه: ٤٥٤.

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز:

«مما لا شك فيه أن الإنسان مرّ بفترة من الزمن كان وثيق الصلة والشبه بغيره من الحيوانات ينتهج معيشتها في الغابات وينازعها المسكن والغذاء»^(١).

ويقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«يمكننا أن نفترض بصورة مؤكدة أن الإنسان والشبيه بالإنسان قد صدرا جميعاً عن أصل واحد مشترك، ثم حدث الانفصال العظيم بين الادميات وأشباه الإنسان. ومنذ هذا التاريخ بدأ أقدم إنسان يدب على الأرض»^(٢).

الرأي المشكك:

كما أن هناك من يشك في وجود ذلك الارتباط المدعي، لعدم توفر الدليل لديه على هذا الادعاء.

يقول الباحث كريسي موريسون:

«الإنسان حيوان من رتبة الطليعة، وتكوينه يشبه تكوين فصائل السيميا. ولكن هذا الشبه الهيكلي ليس بالضرورة برهاناً على أننا من نسل أسلاف سيميائية (من القروود)، أو أن تلك القروود هي ذرية منحطة للإنسان. ولا يستطيع أحد أن يزعم أن سمك القد قد تطور من سمك الحساس وأن يكون كلاهما يسكن المياه نفسها ويأكل الطعام نفسه ولهما عظام تكاد تكون متشابهة. وإنما يعني بذلك ببساطة أنه في وقت ما عند بداية التكيف كانت هناك ضرورة متوازنة لتنظيم كل من النوعين».

(١) صور من الحياة: ٣٥.

(٢) علم الإنسان: ١٦١.

«إن العلم يشير إلى إبهام يد الإنسان وقدرتها على الإمساك بالعدد، ويعتد ذلك أصلاً لتقدم الإنسان. وإن إبهام القرد التي لا نفع لها لهي برهان قاطع على أن إبهام الإنسان لا يمكن أن تكون قد جاءت من إبهام قروود السيميا التي تعيش على الأشجار، تلك الإبهام المخصصة لهذه المعيشة، ذلك لأن الطبيعة لا تعيد أبداً تيسيراً قد فُقد. والحصان الذي يجري الآن على أصبع شديدة التخصص، لا يمكنه أبداً أن يستعيد تلك الأصابع التي فقدتها على كرّ الزمن».

«ويبدو أن البحث عن الحلقة المفقودة سوف يتضح عبثه»^(١).

الرأي الرافض:

كذلك فإن هناك من العلماء من رفض هذا الزعم مستبعداً له كل الاستبعاد، كما يتجلى في النصوص التالية:

تقول دوروثي ديفدسن:

«ليس هناك أسخف من الرأي القائل بأن الإنسان تحدّر من القروود. وكل ما نعرفه عن ذلك أن الجذّ المشترك كان مخلوقاً قليل التخصص، ومن المرجّح أنه أشبه ما يكون بالإنسان»^(٢).

وعندما يروي نيودوسيوس دوبرانسكي أسطورة انحدار الإنسان من القرد يقول:

«هذا بالطبع جهل واضح، فإن أسلاف الإنسان البعيدين لا يمكن أن يكونوا قد انحدروا من حيوانات معاصرة لنا»^(٣).

(١) العلم يدعو إلى الإيمان: ١٣٩ - ١٥٠.

(٢) الإنسان في فجر حياته: ٢٨.

(٣) تطور الجنس البشري: ٩.

ويقول أيضاً:

إن «الإنسان والشمبانزي والغوريلا أنواع متزامنة منعزلة تكاثرياً، ولكن سلفها المشترك مهما يكن شكله وأينما عاش كان ينتمي إلى نوع يختلف عنها جميعاً»^(١).

ويذهب كلارك هاوِل إلى: أن الإنسان والقرود - كما نعرف اليوم - يرقيان إلى أسلاف بعيدين جداً. وحتى هؤلاء الأسلاف فإنهم لم يكونوا جداً واحداً للبشر والقرود، وإنما كانوا بمثابة أبناء الأعمام^(٢).

ومهما يكن من أمر.

فقد ظهر من مجموع ما مرَّ أن الاختلاف في هذه المسألة بالغ أقصاه، وما ذلك إلا لأن الموضوع برمته قائم على «افتراضات» متخيَّلة و«تخمينات» محتملة و«تصورات» لم تجد لها سنداً متيناً تستند إليه.

ومع ذلك، فإن من تمام الموضوعية العلمية أن نطرح - هنا - السؤال الآتي:

لماذا وجَّه هؤلاء الباحثون اهتمامهم وصبَّوا جهودهم في هذه النقطة بالذات؟ ولماذا لم يبحثوا قربي الإنسان - وجوداً وعدمياً - مع الفيل أو الجمل أو الفرس مثلاً؟.

ولعل هناك من يبادر إلى الجواب عن ذلك فيقول:

إن السبب يرجع إلى الالتباس الذي حصل لدى هؤلاء بعد عثورهم على عدد من المتحجرات والحفريات القديمة لبعض الأحياء البدائيين

(١) تطور الجنس البشري: ٢٣٣.

(٢) جريدة الجمهورية العراقية - عدد يوم ١٦ - ١٠ - ١٩٧٢م - ص ٦.

وشكهم في كونها تعود إلى قروود بائدة أو أناسي منقرضة أو إلى نوع ثالث يشبه هذين، بعد قطعهم بعدم ارتباطها بأي نوع آخر من أنواع الثدييات.

وما زال الموكب العلمي يفاجأ بين حين وآخر بمن يطل عليه حاملاً قطعة سن قديمة أو عظم فك منخور أو جزء من جمجمة مهشمة، ثم يعلن بملء فمه وحنجرته أن هذا لقيه من قرد أو بعض من إنسان أو بقية من كائن حي منقرض، وأنه يعود إلى تاريخ كذا وكذا من مئات الألوف أو الملايين من السنين.

ويفرض ذلك على الباحثين البيولوجيين والجيولوجيين والسائرين في هذه السبل أن يعيدوا النظر فيما حدسوه ويرجعوا البصر فيما خمنوه ويجيدوا التأمل فيما احتملوه، وهكذا دواليك.

وكان لا مناص لهؤلاء العلماء والاختصاصيين من أن يعودوا بأبحاثهم بعيداً إلى الوراء، وأن يرجعوا بالتاريخ إلى ملايين خلت من السنين، بحثاً عن أسلاف القرد وأسلاف الإنسان، عسى أن ينجلي ذلك عن العثور على مفتاح المشكلة، وعن وضع الحد النهائي والحل الشافي لكل تلك التخرصات والأوهام والظنون.

وأسفر ذلك كله عن مئات من البحوث والدراسات وعشرات من الفرضيات والاحتمالات.

وأقدم فيما يأتي خلاصة مكثفة لما طرحه هؤلاء الكتاب من آراء في هذا الجانب من الموضوع، وهو تحديد أسلاف القرد الأبعدين وأسلاف الإنسان الأولين، على ضوء تلك المتحجرات التي تم العثور عليها والتحقيق فيها من قبل المعنيين. لنعرف مواطن أقدامنا ومدى الاطمئنان إليها ونحن نتغلغل في بحث المسألة ونغوص في أعماقها البعيدة بحثاً عن الحقيقة المنشودة:

أسلاف القرد:

يقول الكاتب الروسي كاروزينا :

«قد أثبتت الحفريات أن أسلاف قرود الأنثروبويد الحالية كانت الأنثروبويد القديمة، وقد عاشت هذه القرود في العصر الثلاثي منذ حوالي ٣٥ مليون سنة مضت»^(١).

ويقول:

«وقد وُجِدَتْ في مصر في سنة ١٩١١ بقايا الفك الأسفل لقرد البروبليوبيتيك الصغير وهو السلف البعيد للقرود الشبيهة بالإنسان»^(٢).

ويقول دوبزانسكي تعليقا على هذا الفك:

«وقد وجد في نفس طبقة بارا بيثيكوس فُتات حفزية فك لآخر من الرئيسيات هو بروبليو بنيكوس يمكن اعتباره أحد القردة العليا البدائية»^(٣).

ويقول كاروزينا بعد ذلك:

«وقد وُجِدَ في أوروبا في الفترات الأخيرة فكوك وأسنان قرود الدربوبيتيك الكبيرة التي تعتبر الدرجة التالية في تطور القرود الشبيهة بالإنسان»^(٤).

وعندما بحث كلارك هاوول هذه المسألة مهَّد لها بالحديث عن كائنات أولية كانت تعيش في الغابات في عهد سحيق من التاريخ، وذكر

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥١.

(٣) تطور الجنس البشري: ٢١٧.

(٤) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٢.

أنه «قد عُثر على متحجرات منها كافية لأن تؤكد أن كثيراً منها لم تكن تختلف اختلافاً كبيراً عن أشباه القردة الأولى التي ما تزال موجودة اليوم... ويتفق معظم العلماء اليوم على أن القردة السفلى الأخيرة قد تطورت عنها».

وتحدث كلارك بعد ذلك عن العصر الأيوسيني - أي قبل أربعين مليون سنة - وعن ظهور بعض الكائنات القردية التي تعد أقدم نوع عرف حتى الآن من هذه القرود السفلى، ويقول: «وينبغي العلم بأن قردة العالم الجديد السفلى لا تلعب دوراً في تطور البشر».

ويستمر كلارك في حديثه فيذكر صنفاً من الكائنات القردية عُثر عليه في غابات الفيوم يُدعى (الكائن القردى الأعلى الأول) ويصفه بأنه كان أقرب إلى القردة العليا منه إلى القردة الدنيا، أو بعبارة أخرى: كان أقرب إلى الإنسان.

ثم يتحدث بعد ذلك عن حيوان اكتشف في جزيرة صغيرة في بحيرة فكتوريا في كينيا وسُمِّي (بروكونسل)، ويذكر أنه ذو ملامح شبيهة بالنسائية... وقد عاش هذا الحيوان قبل عشرين مليون سنة أي عندما بدأت القردة الدنيا والقردة العليا بالظهور. ويرى كلارك أن (البروكونسل) هذا لا ينتمي إلى سلف العائلة البشرية لأن أسنانه وفكه قردية تماماً^(١).

ويكون معنى ذلك أن هذا الحيوان هو السلف البعيد للقرود في رأي كلارك هاول.

(١) يراجع بحث كلارك في جريدة الجمهورية العراقية، أعداد ١٦ - ١٠ - ٧٢ و ٢٠ -

١٠ - ٧٢ - ١٠ و ١١ - ٢٤ و ١١ - ٨ و ١٢ - ١٩٧٢ م.

ويؤيده في هذا الرأي جون لويس إذ يقول:

«وليس من أحد يمكنه التأكيد بأن سابق القنصل كان يمثل شيئاً أكثر من قرد بدائي شبيه بالإنسان»^(١).

ويذهب هذا المذهب دوبرانسكي فيقول:

إنه «ينتمي إلى الفصيلة البونجيدية أو القرودة العليا، ولكن فيها بعض الصفات البدائية مما يشبه قرودة العالم القديم»^(٢).

أسلاف الإنسان:

يقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«تبدأ المرحلة الأولى وأعني بها مرحلة ما قبل الإنسان، تبدأ هذه المرحلة في العصر المايوسيني والبلايوسين، وتتحدد هذه العصور زمانياً في الفترة ما بين ١٠ - ١٥ مليون سنة الأخيرة، حيث عاش الأصل المشترك الواحد الذي كان يجمع ما بين القرديات والآدميات»^(٣).

ويقول:

«يبدو أن الطريق الرئيسي الذي سلكته الآدميات قد تفرع منذ زمن سحيق، يقدر بحوالي ١٥ مليون سنة، إلى فرعين: يؤدي أحدهما إلى حياة الشجر، بينما أدى الثاني إلى حياة الأرض»^(٤).

ولكنه يعود فيقول:

«انفصلت أسلاف القرودة عن أسلاف الإنسان خلال عصر

(١) الإنسان والارتقاء: ٣٢.

(٢) تطور الجنس البشري: ٢١٩.

(٣) علم الإنسان: ١٦٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٠.

المايوسين، حيث حدثت بعض التغيرات المناخية الهائلة التي تلاشت فيها الأشجار، وانعدمت الثمار، فهبطت أسلافنا ونزلت وتركت حركة التسلق الشجرية كي تمشي على الأرض، فكان المناخ هو عامل اندثار فاكهة الشجر، بمعنى أن أسلافنا لم يتركوا حياة الشجر وإنما الأشجار هي التي غادرت وتركت أسلافنا وفرضت عليها أن تمشي وتفتش في الأرض بحثاً عن خيراتها من جذور وبذور»^(١).

وما أدري كيف يلتئم هذا مع قوله في الصفحة نفسها:

«تركت أسلاف الإنسان حياة الشجر ونزلت لتعيش على الأرض بحثاً عن الطعام، بينما ظلت أسلاف القردة العليا تعيش بين الأشجار»^(٢).

وإذا كان «المناخ هو عامل اندثار فاكهة الشجر» فلماذا لم يترك الجميع حياة الشجر، وإذا كانت التغيرات المناخية الهائلة قد «تلاشت فيها الأشجار وانعدمت الثمار» فلماذا لم يهبط أسلاف القردة من أبراجهم العاجية! كما هبط أسلاف الإنسان؟ وكيف أمكن بقاء أسلاف القردة أحياء مع كل تلك الأوضاع؟ ومن أين كان يأكل هؤلاء؟!.

لا أدري ولا الدكتور قباري يدري!

ويقول كلارك هاول:

في الثلاثينات عثر العالم لويس أحد الباحثين من جامعة ييل، في تلال سبوايك بالهند على فك واسع التقوس وسقف حلقه مقوّس أيضاً، وهما صفتان بشريتان، ثم عثر البروفسور ليكي بعد ربع قرن في أفريقيا

(١) علم الإنسان: ١٦١.

(٢) المصدر نفسه: ١٦١.

على فك أعلى قريب الشبه بلقية لويس يعود تاريخه إلى ١٤ مليون سنة. فظهر من هاتين اللقيتين أن الأسنان مرتبة على نحو يشبه أسنان البشر، كما أنها - مثل أسنان الإنسان - كانت كلها في نفس الحجم تقريباً.

وكانت هذه اللقية بجزئها قد عززت هوية هذا المكتشف (الرامابشيكوس) كأقدم سلف معروف للإنسان.

ومن ثم فما لم يظهر مرشح آخر، فإن الرامابشيكوس الذي يرقى إلى العصر المايوسيني، أي إلى ١٤ مليون سنة، هو سلف الإنسان المعاصر^(١).

ويقول دوبرانسكي:

«لا يدعي أحد رؤية أسلاف الإنسان الذين تطور عنهم... ولا نستطيع أن نجري هذه التحولات في معاملتنا... وبينما يبدو أن صحة الرأي القائل بأن أسلاف الإنسان لم يكونوا أناساً لا يحتمل كثيراً من الشك في الوقت الحاضر، فهذا لا يعني أننا نعرف ما فيه الكفاية عن أسلافنا... ولا تزال الأدلة التي في متناولنا قليلة»^(٢).

ويضيف قائلاً:

«لا مانع من الافتراض «بأن الإنسان إنما انحدر عن حيوان شبيه بالقردة العليا، كان متشبهاً بالأغصان لكنه نزل ليعيش على الأرض وهجر عادة التشبث بالأغصان»^(٣).

ويقول:

«إنه لسخف واضح أن نتساءل: أي القردة العليا أو القردة التي

(١) جريدة الجمهورية العراقية/ عدد يوم ٢٠ - ١٠ - ١٩٧٢م - ص٧.

(٢) تطور الجنس البشري: ١٠ - ١١.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٦.

تعيش الآن هي الجد البعيد للإنسان أو لأي نوع آخر يعيش الآن فيما عداه، لأن القردة العليا والقردة قد نشأت هي الأخرى عن كائنات أخرى. ولكن يمكن أن نتساءل: هل هناك جدُّ مشترك للإنسان والقردة العليا، أو للإنسان والقردة؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف كان هذا السلف^(١).

ويرد على هذه التساؤلات قائلاً:

«هناك عدد من الإجابات التي افترضت لهذا السؤال: لقد صُوِّر سلف الإنسان على أنه أحد القردة العليا التسلقية وقد هجر المعيشة على الأشجار ونزل إلى الأرض... وثمة فرض به كثير من المغالاة يقرر أن الإنسان إنما نشأ من حيوان شبيه بالتارسير ونما نمواً موازياً ولكن مستقلاً عن الخطوط التي أدت إلى القردة والقردة العليا... وهناك فروض أخرى تنشئ الإنسان والقردة العليا من أصل مشترك لم يكتسب بعد عادة التسلق، أو من سلف أبعد من ذلك أيضاً مشترك مع القردة العليا والقردة^(٢).

ثم يبحث دوبرانسكي أسباب الغموض في هذه المسألة فيقول:

«المصدر الرئيسي للشك والغموض هو: هل يمكن أن يُفقد تخصص تطوري مكتسب دون أن يترك أثراً، وتعود الحالة البدائية - بدائية لأنها تمثل السلف - فكل كائن له ناحية تخصص، فالإنسان له الثقافة، والقردة العليا لها التسلق، والتارسير لها حياة الليل في الغابات المدارية المطيرة. فلو أن سلف الإنسان كان متسلقاً فهلاً وجدنا بعض آثار هذه الحالة في تكوينه؟ فعدم وجود هذه الآثار يدفع بسؤال أكثر

(١) تطور الجنس البشري: ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٤.

أساسية هو: هل التطور قابل للانعكاس أو رجوعي؟ وهل يمكن أن يعود التطور على نفسه ويرجع إلى الحالة السلفية؟».

ويجب دوبزانسكي على هذا السؤال بشكل قطعي قائلاً:

«إن التطور غير قابل للانعكاس»^(١).

ثم يستطرد هذا الكاتب قائلاً:

«إن أهم الحفريات التي تتصل بالتطور الباكر للإنسان قد كشفت منذ ١٩٢٤م وما بعدها في النصف الجنوبي من القارة الأفريقية»، وكانت تلك المكتشفات «تنسب إلى تحت فصيلة إنسان أستراليا. وقد صنف سمسون تحت الفصيلة هذه في فصيلته البونجيدية [أي القرديّة]، في حين وضعها هيبيرر في الفصيلة الهومينيدية [الإنسانية]... وقد أغرم بيولوجيو القرن التاسع عشر بمناقشة الحلقة المفقودة بين الإنسان وأسلافه من الحيوان، ويعتبر إنسان أستراليا من هذه الحلقات التي لم تعد مفقودة... ولو أنه ليس السلف المباشر للإنسان ولكنه فرع يلتقي بأصل الإنسان»^(٢).

وينضم جون لويس إلى القائلين بهذا الرأي فيذهب إلى «أن الأوسترابييتيك كان بدون شك شكلاً انتقالياً ونوعاً من الحلقة المفقودة في السلسلة، وكانت الصفات الرئيسية التي يتمتع بها هي المشية المعتدلة وشكل عظام الحوض والعجز وبنية الإنسان التي تذكر بقوة بصفات هذه الأعضاء لدى الإنسان»^(٣)، مضافاً إلى مخ هذا الكائن الذي كان «أكثر تطوراً»^(٤).

(١) تطور الجنس البشري: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٣) الإنسان والارتقاء: ٣٣.

(٤) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٤.

أما تاريخ هذا الإنسان وعمره الجيولوجي فلم يحدده العلماء بشكل دقيق بل تضارب فيه القول واختلف الرأي، ويقول دوبرانسكي في هذا الصدد:

«لم يقدر بيقين بعد العمر الجيولوجي لإنسان أستراليا. وهذا أضعف جزء في القصة... ولما كان عصر البليوسين المتأخر والبليوستوسين المبكر لم ينتجا حفريات أخرى شبيهة بالبشرية، فعلى ذلك فإن إنسان أستراليا سيسدّ هذه الفجوة جزئياً - إذا كان تاريخها صحيحاً - ويعودون بذلك مرشحين للتشرف بأنهم أسلاف الإنسان»^(١).

لقد اختلف العلماء في حقيقة «إنسان أستراليا» أو «إنسان الجنوب» اختلافاً حاداً، حيث عدّه بعضهم «إنساناً» أولاً، وعدّه بعض آخر «قرداً» متطوراً وعدّه ثالث «حلقة مفقودة» بين الإنسان والقرد.

ويقول دوبرانسكي:

«قد اعتبر إنسان أستراليا أول الأمر أنه نوع غريب من القردة العليا، وذلك نظراً لصغر حجم مخه، ولأن جمجمته أكثر شبهاً بالبونجيدي [القرد] منها بالهومينيدي [الإنسان]. وقد كان كشف انتصابه على قدمين مما أفتق معظم وإن لم يكن كل العلماء بأن إنسان أستراليا أكثر شبهاً بالإنسان من أي من القردة العليا المعروفة. على أن أحدث وأهم كشف... هو أن بعض الحفائر التي حوت عظام إنسان أستراليا قد حوت أيضاً بعض الأدوات الحجرية البدائية»^(٢).

ويستطرد قائلاً:

«وقد بيّنت عظام إنسان أستراليا بضعة اتجاهات مثيرة، فإن شكل

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢١.

عظام الحوض . . . قطعاً هومينيدية [إنسانية] وليست بونجيدية . . . كما أن التسنين أكثر شبيهاً بما في الإنسان منها في القردة العليا . . . وشكل الجمجمة من المؤكد أنها لا تشبه جمجمة أي من القردة العليا»^(١).

ومع ذلك كله فإن المشكلة لدى دوبزانسكي ترتبط بتحديد العمر الجيولوجي لهؤلاء الأناسي، فإن كانوا من أبناء عصر البليوسين المتأخر أو البليوستوسين المبكر لهم «أسلاف» الإنسان وليسوا أناساً بالمعنى الكامل. أما «إذا ثبت أن تاريخهم أحدث، نحو منتصف عصر البليوستوسين، فيمكن اعتبارهم مرافقين لهومينيدين [أناسي] آخرين، وهذا لا ينقص من أهميتهم، حيث إنه يمكن اعتبارهم خلفاً لأسلاف الإنسان لم يتغير نسبياً، بل بقوا أحياء في وقت كان فيه نوع إنساني أرقى موجوداً كذلك»^(٢).

وهكذا يبدو أن دوبزانسكي يرجح «إنسانية» هذا النوع وبصراحة تامة، ويستدل على ذلك بأن هذا المخلوق قد حمل صفتين أساسيتين من صفات الإنسان هما «الوضع المنتصب وصناعة الأدوات، وهما من الأهمية بمكان»^(٣).

ولكن كاروزينا يؤكد أن إنسان الجنوب «عبارة عن قرود عالية التطور»^(٤).

وكذلك يرى مؤلفو كتاب الجيولوجيا أن «مظهر الجمجمة بالتأكيد

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٤) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٢.

يمائل القروء»^(١). ولكن الأسنان مشابهة لأسنان الإنسان «وبصورة تدعو إلى الدهشة»، وليس فيها «تلك الأنياب الكبيرة التي للقردة»، «كما أن أمخاخ أشباه الإنسان كانت أكبر نسبياً من أمخاخ القردة»^(٢). ويروي بعض الباحثين أن بعض العلماء «يحمل فكرة كون هذا الجنس يمثل طور ما قبل الإنسان في حلقة التطور»^(٣).

أما جون لويس فيري أن هذا النوع لم يكن سلفاً للإنسان «إذ إنه منذ حوالي مليون عام كان هناك أناس معاصرون له، وكان مخهم أكبر من مخّه بمرتين، وكان بإمكانهم إنتاج النار»^(٤).

ويقول الكاتب الصيني وو رو كانغ:

«قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة أصبح بعض الأنواع المتطورة من القرد الجنوبي إنساناً حقيقياً، بدأ صنع الأدوات ودخل مرحلة الإنسان المبكر»^(٥).

ويختلف كلارك هاوول في تحديد عمر هذا الإنسان فيرى أنه كان «قبل مليوني سنة»^(٦) لا ثلاثة ملايين كما يقول كانغ.

في حين أن فريقاً من الباحثين المعنيين بدراسة الإنسان القديم برئاسة ماري ليكي قد عثر في سنة ١٩٧٦م على متحجرات إنسانية قديمة في منطقة لايتولي في تنزانيا بأفريقيا، وهي عبارة عن آثار أقدام إنسانية،

(١) الجيولوجيا العامة: ٣٩٩.

(٢) علم الإنسان: ١٦٠.

(٣) الجيولوجيا العامة: ٤٠٠.

(٤) الإنسان والارتقاء: ٣٢ - ٣٣.

(٥) مجلة بناء الصين - العدد ٦ - يونيو ١٩٧٦م - ص ٢٩.

(٦) جريدة الجمهورية العراقية - عدد يوم الجمعة ١٠ - ١١ - ١٩٧٢م - ص ٧.

وقدروا تاريخها بـ ٣,٦ ملايين عام، «وقد أثبتت ما كان يفترضه العلماء بشيء من الشك سابقاً: أن الإنسان كان يمشي كالإنسان قبل أن يبدأ بالتفكير كإنسان»^(١).

وإذا كانت الأدوات - إنتاجاً واستعمالاً - مرتبطة بالإنسان وحده كما يرى العلماء فإن «معظم الأدوات الحجرية البدائية المعروفة اليوم ترقى إلى نحو مليوني سنة، وإن كان الدكتور لويس ليكي قد كشف النقاب في منتصف عام ١٩٦٨م عن أن أحد أسلاف الإنسان في أفريقيا ممن كانوا يهشمون العظام قد استعمل نوعاً بدائياً من المطارق الحجرية منذ ١٢ مليون سنة تقريباً»^(٢).

وعلى كل حال، فلم يكن لدى العلم ما يقوله سوى أن هذا الإنسان (الجنوبي) أو (الأسترالي) هو أقدم إنسان تم العثور على متحجراته وحفرياتة وآثاره حتى اليوم، وبذلك يصبح هو (الإنسان الأول) في نظر بعض و«أهم وأقدم الحلقات المفقودة»^(٣) في نظر بعض آخر.

ولكن الدكتور ريجارد لايكي قد أعلن في مجلة الطبيعة البريطانية أخيراً أنه قد تم العثور «على نموذج لجمجمة يرجع تاريخها إلى حوالي مليون ونصف مليون سنة. وهذه الجمجمة تشبه إلى حد بعيد جمجمة الإنسان المعاصر، وهي تختلف كلياً عن جمجمة الإنسان الذي يدعى أوسترالوبيثيكوس البدائية. ولقد دحض هذا الاكتشاف الفرضية السابقة

(١) مجلة الثقافة الأسبوعية الدمشقية/ العدد ٢٢/ السنة/ ٢٠/٢٠ حزيران ١٩٧٩ م/ص٥.

(٢) جريدة الجمهورية العراقية/ عدد يوم الجمعة ٨ - ١٢ - ١٩٨٢م - ص٦.

(٣) علم الإنسان: ١٦٥.

التي كانت تدعي بأن الإنسان المعاصر هو شكل متطور عن أوسترالوبيثيكوس المعروف».

وقال لايكبي: «إن هذه الجمجمة قد تم العثور عليها في نفس الموقع الذي عثر فيه على جمجمة أوسترالوبيثيكوس، مما يؤكد عدم صحة الفرضية السابقة»^(١).

ثم توالى اكتشافات علماء الآثار والمتحجرات والجيولوجيا لتعطينا نماذج جديدة لأنواع جديدة من الإنسان.

ففي القارة الأفريقية - كما يروي كلارك هاول - عثر على متحجرات تتدرج تاريخياً وفيزيقياً بين الكائن الذي لم يكن بعدُ إنساناً بمعنى الكلمة وبين الكائن البشري الحقيقي الأول، أو بكلمة أخرى بين القرد الجنوبي الأفريقي وبين الإنسان المنتصب القامة... وهي أجزاء من جماجم وأسنان عثر عليها البروفسور ليكي في وادي أولدوفاي. وقد أطلق على هذا الكائن... اسم الإنسان الماهر^(٢).

وفي حوض يوانمو - مقاطعة يوننان - في الصين عثر المعينون على بقايا إنسان أطلق عليه اسم (إنسان يوانمو) وزعموا أن تاريخه يعود إلى ما قبل مليون وسبعمائة ألف سنة، وأنه أكثر بدائية من إنسان بكين.

كما اكتشف العلماء في «نفس الطبقة التي اكتشف فيها إنسان يوانمو على بعض الأدوات الحجرية والرماد المتجمع والمتناثر، وكذلك قليل من العظام المحروقة. والأدوات عبارة عن سواطير ومكاشط بسيطة معمولة من الكوارتز... ويرجح الرماد والعظام المحروقة أن إنسان

(١) مجلة العلم والحياة البغدادية/ العدد ٥٠ / السنة ٨، ١٩٧٦م/ ص ٥٠.

(٢) جريدة الجمهورية العراقية/ عدد الجمعة ٢٤ - ١١ - ١٩٧٢م - ص ٦.

يوانمو قد استخدم النار... والأدوات المكتشفة ترجح القيام بصيد بعض الحيوانات الصغيرة»^(١).

وربما عاد إلى هذه الفترة نفسها من أسموه «إنسان هوبي» الصيني أيضاً، الذي زعم بعض الدارسين أنه «أقدم من إنسان بكين»^(٢).

ثم تلا ذلك - تاريخياً - إنسان جاوه وإنسان بكين اللذان يعودان إلى الحقبة التي يقدر عمرها بين مليون إلى نصف مليون سنة سلفت.

ويقول دوبرانسكي عنهما:

«إن أقدم بقايا بشرية بعيدة عن الشك هي التي عثر عليها في شرقي آسيا في جاوة، وشمال الصين... ويعتبر إنسان بكين... سلالة شمالية من نفس نوع إنسان جاوة»^(٣).

ويضيف قائلاً:

«إن الإنسان المنتصب القامة قد مشى منتصباً، وكانت عظمة فخذة لا تختلف عن نظيرتها في الإنسان الحالي، وكان حجم مخه أكبر من حجم مخ الإنسان الأسترالي... ولم تكتشف أدوات مع ما كشف من عظام إنسان جاوة، إلا أن ذلك لم يثبت أنه لم يمتلك أدوات. أما إنسان بكين فقد صنع بعض الأدوات الحجرية»^(٤). وروى بعض الباحثين أنه «كان يستخدم النار والأدوات ويقف منتصباً»^(٥).

وكان الإنسان الصيني «قادراً على صنع أدوات للعمل تشبه الأزميل

(١) مجلة بناء الصين - العدد ٨ - آب ١٩٧٧ - ص ٢٣، ٢٤.

(٢) المصدر نفسه/ العدد والصفحة المذكوران.

(٣) تطور الجنس البشري: ٢٢٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٥) الإنسان والارتقاء: ٣٣.

والمكشط، وكذلك عرف النار والصيد، وكان هذا الكائن يسكن في كهوف ليحتمي من شر الحيوانات المتوحشة والطقس الرديء»^(١).

وقد أغرق بعض المعنيين بوصف إنسان بكين فذكر أنه «كان قصير القامة، يبلغ طوله ١٥٥ سم، وله جمجمة شبيهة بجمجمة القرد إلا أنها تسع لدماغ يبلغ حجمه ١١٠٠ سم مكعب وهو كبير نسبياً. وكان هذا الإنسان آكلاً للحوم... ويهتم بالذات بنخاع العظم»^(٢).

وعلى الرغم من أن كل العلماء والبيولوجيين قد سموا هذين المكتشفين بـ«إنسان جاوة» و«إنسان بكين» أو «الإنسان الصيني القديم»^(٣)، فإن مؤلفي كتاب الجيولوجيا العامة قد أطلقا عليهما اسم «الإنسان القرد»^(٤)، ولم نعثر في كتابات المختصين على ما يبرر هذه «القردية» المضافة أو المتصف بها هؤلاء!!

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن «الإنسان الهيدلبرغي» الذي عثر على بقاياها في ألمانيا كان يعيش في هذه المرحلة الزمنية من عمر الأرض، وبما يقرب من مليون سنة كما نص بعضهم، أو بما يزيد على نصف مليون سنة كما نص بعض آخر، وقد روى بعض الباحثين أنه «كان يستطيع صنع الأدوات الحجرية»^(٥).

كما يرتبط بهذه المرحلة الزمنية أيضاً ذلك الهيكل العظمي الذي

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٧.

(٢) جريدة الجمهورية العراقية - الملحق - عدد يوم ٥ - ٦ - ١٩٧٦م، تحت عنوان «أين هو إنسان بكين».

(٣) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٦.

(٤) الجيولوجيا العامة: ٤٠٢.

(٥) يراجع في الإنسان الهيدلبرغي والاختلاف في عصره: مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٣ و ٤٥٧ وتطور الجنس البشري: ٢٢٤ وعلم الإنسان: ١٩٧.

عشر عليه في بيزالونا باليونان، وقد قُدِّرَ عمره بسبعمائة ألف سنة خلت، وقيل: «إن آثار عظام محروقة ورماد قد وجدت قرب الهيكل العظمي مما يدل على أن إنسان بيزالونا قد استخدم النار... وقد لاحظ العلماء أن إنسان بيزالونا كان يستخدم يده اليمنى في العمل، ومن المحتمل أنه كان يستخدم اللغة المنطوقة»^(١).

ثم يلي هؤلاء بأجمعهم - تاريخياً - ذلك الإنسان الذي أطلق عليه اسم «إنسان نياندرتال»، وقد عشر عليه لأول مرة في ألمانيا، وأرجع العلماء تاريخه إلى «الفترة التي تمتد بين أربعمئة ألف حتى مائة ألف عام مضى»^(٢).

وربما كان هو الإنسان الذي عُثِرَ على إحدى جماجمه داخل أحد الكهوف في إحدى قرى جنوب فرنسا عام ١٩٧١م، حيث «تبين أنها تعود لأقدم كائن بشري سكن أوروبا قبل حوالي ٤٥٠ ألف سنة، وتبين أيضاً أن هذا الكائن البشري كان يأكل اللحم نيئاً؛ نظراً لغياب أية آثار على وجود الحريق أو النار، كما أنه كان يستعين ببعض أشكال صخرية لقتل الحيوانات التي يتغذى بها»^(٣).

ويرى دوبرانسكي: «أنه قبل أن يسكن أوروبا الإنسان النياندرتالي كان من الواضح أنه وجدت سلالة من الإنسان كانت أشبه بنا من النياندرتاليين. وقد استبدل - فجأة لحد ما - بالنياندرتالي الإنسان الذي تشبه عظامه كثيراً عظامنا»^(٤).

(١) جريدة الدستور الأردنية/ عدد يوم ١٩ - ٧ - ١٩٧٧م/ ص ٥، تحت عنوان «من هنا وهناك».

(٢) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٨.

(٣) جريدة الجمهورية العراقية - الملحق - عدد الخميس ١٦ - ٨ - ١٩٧٩م - ص ٤.

(٤) تطور الجنس البشري: ٢٢٥.

وكان هذا الإنسان «قصيراً عريضاً ذا عظام ضخمة ورأس كبير... وله روحانية بدائية»^(١)، و«قد عاش في مخابىء الكهوف، وربما عاش في العراء كذلك»^(٢). كما كان «يستطيع الجري ورمي الأحجار، وكان يذهب في جماعات لصيد الحيوانات المتوحشة الكبيرة فيستعمل فراءها لصنع الفراش والملابس. وكان هذا الإنسان قادراً على صنع الأدوات الحجرية الأكثر تقدماً، كما كان يستعمل النار على نطاق واسع»^(٣).

«وعموماً، هيكل عظام الإنسان النياندرتالي قريب الشبه من الإنسان المعاصر»، ولهذا اختلف العلماء في تحديد هويته بشكل دقيق «حيث اعتبرها البعض جمجمة الإنسان القديم، بينما اعتقد البعض الآخر أنها جمجمة إنسان معاصر كان قد أصيب بمرض»^(٤).

ويؤكد الدكتور إيفانهو «أن جميع جماجم أطفال إنسان النياندرتال المدروسة لحد الآن؛ لها أعراض الكساح الحاد: رأس كبير، جبهة مرتفعة، ورقع تألفة في العظم، وأسنان ضعيفة، وكل العظام الطويلة في الأطفال منحنية انحناء كبيراً، مما يدل على كساح عريق. أما عظام البالغين فيمكن اعتبارها (ليئة) بسبب وجود نقص كبير في فيتامين دي... وذلك لعدم تناولهم البيض والأسماك، والحرمان من نور الشمس بسبب المناخ الممطر»^(٥).

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢.

(٣) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤٥٩.

(٥) مجلة العلم والحياة البغدادية/ العدد ١٣ / السنة ٣ / أيار ١٩٧١م / ص ٥٠.

ويذهب دوزانسكي إلى «اعتبار النياندرتالية نوعاً مستقلاً وسطاً بين الإنسان الحديث وأسلافه من أشباه القردة العليا»^(١).

ولكن الباحث ويكلر يرى أن إنسان نياندرتال الكلاسيكي كان «عنصراً ممتازاً جداً من البشرية»^(٢).

ومما ينبغي ذكره هنا أن مؤلفي كتاب الجيولوجيا العامة قد رويا أنه «في وادي شانيدار في جبال زاكروس في شمال العراق... وجد هيكلان لإنسانين من نوع نيندرتال مع بعض المصنوعات... وقد وجدت معها بعض مواقد النار، وقُدِّر عمر هذه الطبقة ما بين ٤٥,٠٠٠ - ٦٠,٠٠٠ سنة»^(٣).

في حين أن علماء بيولوجيين معروفين قد حددوا تاريخ انقراض الإنسان النياندرتالي «منذ حوالي مائة أو سبعين ألف سنة»^(٤)، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين؟!

ثم حل محل الإنسان النياندرتالي إنسان جديد عثر العلماء على هيكله العظمي مع بضعة جماجم وعظام منفردة في قرية «الكرومانون» القديمة في فرنسا، كما عثر على بقاياها بعد ذلك في أماكن أخرى، وقد أرجعوا تاريخه إلى حوالي مائة ألف سنة خلت.

و«كان هذا الإنسان كبير الحجم يصل طوله إلى ١٨٠ سم وأكثر، وجمجمة هذا الإنسان كانت ذات جبهة عالية وعريضة وحجمها كبير

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٩.

(٣) الجيولوجيا العامة: ٤٠٥ و ٤٠٧.

(٤) الإنسان والارتقاء: ٣٣.

جداً... ويشبه العمود الفقري وكذلك استقامة الأرجل في الإنسان الكرومانوني ما هو موجود لدى الإنسان المعاصر... وكانت ثقافة الإنسان الكرومانوني أعلى بكثير منها عند أسلافه (الإنسان النياندرتالي)، وكانت الأدوات التي يصنعها مختلفة الأشكال وغالباً دقيقة الصنع. وكان هذا الإنسان يقوم بطهي طعامه على النار... وكان يصنع مختلف الأدوات من الحجارة وبعضها للزينة»^(١).

ثم ماذا حدث بعد هذا التاريخ؟

إنه سؤال لم يستطع العلماء الإجابة عليه بوضوح. ويقول كلارك هاول:

«منذ ٣٥ ألف سنة وحتى عشرة آلاف سنة خلت، فإن اللوحة تبدو غير كاملة، لأن معظم الآثار التي تتعلق بهذه الفترة جاءت من أوروبا وحدها... ولا نعرف سوى النزر القليل عن غيرهم ممن عاشوا في أماكن أخرى»^(٢)، وإن زعم دوبرانسكي «أنه منذ نحو أربعة وعشرين ألف سنة على الأقل عاش الإنسان الحديث في أمريكا الشمالية»^(٣).

ثم كان - أخيراً - هذا الإنسان المعاصر الباحث عن نفسه.

وهنا، وما دمنا في خلال الحديث عن هذه الأنواع الإنسانية المتعددة، لا بد لنا من وقفة متأنية للإجابة على سؤال كبير الشأن والأهمية، هو:

هل كان هؤلاء الأناسي بأجمعهم نوعاً واحداً مستمراً تطور بعضه من بعض أو أنواعاً متعددة؟

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٢) جريدة الجمهورية العراقية/ عدد يوم الجمعة ٨ - ١٢ - ١٩٧٢م/ ص ٦.

(٣) تطور الجنس البشري: ٢٣٧.

وإذا كانوا أنواعاً متعددة فهل تم وجود كل أول من كل نوع منها بالطفرة والصدفة فقط أم بوسيلة أخرى غير معروفة؟.

وهل يمكن للطفرة - كطفرة - أن تتكرر هكذا مرات ومرات؟.

ويقيني - ولعل القارئ يشاركني الرأي - أن هذا السؤال على جانب كبير من الأهمية والتماس والجذرية في هذه النقطة الأساس من البحث.

وإذا استطعنا أن نحدد الإجابة عليه بكل دقة ووضوح، فإن نتائج البحث ستكون - ولا شك - على هذا المستوى من الدقة والوضوح أيضاً.

ولقد كان الباحث ثيودسيوس دوزانسكي أجراً من غيره وأكثر موضوعية عندما طرح على نفسه سؤال تعدد الأنواع وأسباب ذلك؛ ثم قال في الجواب عليه:

«نحن لا نعرف ما يكفي حتى لإجابة جزئية على هذا السؤال»^(١).

وأضاف إلى ذلك موضحاً:

«لما كان النوع يتميز بجينات كثيرة، فإن نوعاً جديداً لا يمكن أن ينشأ بالطفرة في فرد واحد وُلِدَ في تاريخ معين في مكان بعينه... وإن النوع ينشأ بالتدرج نتيجة تجمع اختلاف الجينات، وأخيراً بتجمع خطوات طفرية كثيرة»^(٢).

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٨.

ويقول أيضاً:

«هذا العدد من أناس أستراليا وجاوة وبكين وترنيفين وهيدلبرغ وسولو وروديسيا ونياندرتال وصور أخرى... قد وضعت كلها على فروع وأغصان شجرة التطور البشري... ومن الصعب أن نعتبر أيّاً من هذه الصور أصلاً مباشراً لأي أثر آخر منها. ورغم فروعها الكثيرة، فإن جذع الشجرة نفسها سيبقى فرضياً. ومن شأن هذا التعليل أن يجعل للإنسان أقارب حفزية جانبية كثيرة، ولكن لا أسلاف له. وعلى ذلك فإن نشأة هومو سايننز تعتبر أحجية»^(١).

ثم يقول أيضاً:

«إن النوع الإنساني - هومو سايننز - إنما هو نوع بيولوجي واحد، لم يكن لينشأ باتحاد نوعين أو أكثر من أسلافه»^(٢).

ويقول:

«إن نوعاً واحداً فقط من أسترالو بينوس يمكن أن يكون سلفاً لنا. أما النوع الآخر من إنسان أستراليا الذي زامن هذا السلف فقد انقرض دون أن يترك عقباً»^(٣).

ويقول أيضاً:

«على أن الدليل المطلوب - لتقرير أين ومتى تحول أسترالوبثيكوس إلى هومو - مفقود»^(٤).

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٧ و ٢٢٨ و ٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢٣٤.

ثم يؤكد ذلك قائلاً:

«وإن الأمر كذلك، لأنه يوجد نوع بشري واحد يعيش الآن، ولا يمكن أن يكون قد نشأ من نوعين أو أكثر»^(١).

والخلاصة المستفادة من نصوص هذا الباحث البيولوجي الكبير:

- ١ - إن جذع شجرة التطور ما زال «فرضياً».
- ٢ - وإن نشأة النوع الإنساني تعتبر «أحجية».
- ٣ - وإن النوع الجديد لا يمكن أن يوجد بالطفرة في فرد واحد، وإنما ينشأ بعد «تجميع خطوات طفرية كثيرة».
- ٤ - وإن الدليل على تحول نوع إلى نوع آخر مفقود.

وتكون النتيجة - بعد غض النظر عن «الفرضيات» و«الأحاجي» و«فقدان الدليل» التي اعترف بها هذا الباحث بصراحة - أن وجود هذه الأنواع المتعددة من الإنسان لا يمكن أن يتحقق - حسب رأيه - إلا إذا تجمعت «خطوات طفرية كثيرة» في نوع سابق؛ وإلا إذا شملت هذه الخطوات الطفرية أكثر الأفراد، وحينذاك «يُفترض» إمكان ظهور نوع جديد.

ولكن دوبزانسكي لم يوضح لنا وهو يتحدث - في نص سابق - عن إنسان أستراليا - وهو واحد من تلك الأنواع - وعن كونه نوعين^(٢) قد انقرض أحدهما وبقي الآخر الذي يمكن أن يكون سلف الإنسان

(١) تطور الجنس البشري: ٢٣٧.

(٢) وقد أيد جون لويس وجود هذين النوعين أيضاً في كتابه الإنسان والارتقاء: ٣٢. كما ذكر في مجلة بناء الصين (العدد ٦ / يونيو ١٩٧٦م / ص ٢٨) أن هناك تفسيراً طرحه «العالمان الفرنسيان بولي ورفاوفراي من أن حفريات الإنسان المكتشفة في تشوكوديان [أي إنسان بكين] تمثل نوعين من الإنسان».

المعاصر، إنه لم يوضح لنا كيف انقسم النوع إلى نوعين، وهل أن هذين النوعين قد انحدرتا من جد واحد أم من جدتين؟ وإذا كانا جدتين فهل كان وجودهما بطفرة واحدة لهما كليهما أو وجدت كل نوع منهما مستقلاً في وقت واحد أم بطفرتين منفصلتين؟.

وإذا كان ذلك كله صحيحاً وثابتاً لدى دوبرانسكي فكيف قال قبل ذلك بصفحات: «أن هومو سابينز قد ظهر ثم اختفى ثم ظهر مرة أخرى»^(١).

فهل يقصد أن الطبيعة قد أعادت صنعه مرة أخرى في عملية تطور جديدة بدأت تجمع «خطواتها الطفرية» للمرة الثانية فأنجبتة؟، وكيف أمكن لهذا الإنتاج الثاني أن يأتي على شكل الإنتاج الأول ومواصفاته فلم يختل فيه شيء ولم يتغير منه شيء؟ مع اعتراف الجميع بأن الطبيعة غير واعية وغير مدركة ولا تصنع أهدافاً!!.

ومهما يكن من أمر.

فإن دوبرانسكي لم يكن الفريد بين البيولوجيين في الذهاب إلى انقراض نوع إنساني معين وقيام نوع آخر مقامه، بل إن الدراسات المعنية بهذا الموضوع تكاد تتفق على انقراض أنواع من الإنسان نوعاً إثر نوع على مر العصور، والانقراض - كما يدل عليه لفظه - لا يقصد به التطور من حال إلى حال وإنما القضاء والانعدام التام.

يقول الكاتب السوفييتي كاروزينا:

«قد وجد في العصر الحاضر عدد كبير من بقايا الأجداد القديمة جداً للإنسان الحالي وهي... الناس المتقرضون»^(٢).

(١) تطور الجنس البشري: ٢٢٥.

(٢) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥١.

ثم ذكر الإنسان الكرومانوني وقال: إنه «إنسان منقرض»^(١).

ويقول الكاتب الماركسي جون لويس:

«إن جنس الإنسان يضم العديد من الأشكال المنقرضة»^(٢).

ويقول عن إنسان بكين: إنه «قد انقرض... منذ زمن طويل. بيد أننا عثرنا على أدواته وبقايا النار التي كان يشعلها»^(٣).

كما قال عن الإنسان النياندرتالي: «ثم اختفى هذا النوع في النهاية»^(٤).

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز:

إن «دراسة جمجمة إنسان جاوة أثبتت على أنها بقايا لنوع بائد من سلالة بشرية»^(٥).

ويقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«انقرض إنسان نياندرتال في آخر العصر الموستوري»^(٦).

ويقول كلارك هاوول عند الحديث عن متحجرات إنسان الجنوب:

«إن مفردات هذه المتحجرات لم تكن متماثلة كل التماثل. والظاهر أن هناك أكثر من صنف واحد من الكائنات المنتصبة القامة السابقة للإنسان كانت تسعى في أفريقيا الجنوبية»^(٧).

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٩.

(٢) الإنسان والارتقاء: ٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣.

(٤) المصدر نفسه: ٣٣.

(٥) صور من الحياة: ٣٢.

(٦) علم الإنسان: ١٧٥.

(٧) جريدة الجمهورية العراقية/ عدد الجمعة ١٠ - ١١ - ١٩٧٢م/ الصفحة ٧.

وهكذا يتم الإجماع أو يكاد - من قبل كل المعنيين بمسألة أصل الإنسان - على تعدد الأنواع، عصباً بعد عصر، بل على وجود أكثر من نوع واحد في وقت واحد ومكان واحد.

ولكن هؤلاء جميعاً لم يدر بخلدهم ذلك السؤال الذي طرحناه في أول هذا الحديث ولم يحاولوا الإجابة عليه.

فهل كان وجود كل أول من كل نوع بالطفرة والصدفة؟.

وهل يمكن إرجاع وجود نوعين من الإنسان في وقت واحد ومكان واحد إلى الطفرة والصدفة أيضاً؟!

وهل يمكن أن تتم عمليات وجود أنواع وانقراض أنواع من الناس، وعلى هذا الشكل الذي افترضوه، عن طريق الطفرة المدّعاة؟.

وكيف يمكن ملاءمة كل ذلك مع زعم أن التطور عملية ذاتية، ومتسلسلة، ومستمرة؟.

وهل ينسجم الاستمرار والتسلسل التطوري الذي قامت فرضية التطور على أساسه مع القول بالانقراض لنوع ما، ثم وجود نوع آخر بعد ذلك.

وهل هذا كله - بالنتيجة وبصريح العبارة - إلا «الخلق» بعينه؟.

ولماذا اللف والدوران للفرار من كلمة «الخلق» أو «التصميم الإلهي» بعد أن كانت الدلائل كلها تسوق إلى ذلك سوقاً؟.

ولن يجدي هؤلاء نفعاً أن يتعكروا في تغليف هذه الأفكار على كلمات (فرضياً) و(أحجية) للتخلص من المأزق ولحفظ ماء الوجه، لأن البحث العلمي يجب أن يستند إلى الدليل والحجة والبرهان، ولن يكون (الافتراض) في يوم من الأيام علماً أو تبريراً لتخيلات يزعم أصحابها أنها «قانون علمي» سليم و«نظرية» فلسفية مضمونة الصحة والصواب

وقادرة - كل القدرة - على قيامها بتفسير كل مسائل الكون وأسرار الحياة.

ولعل الكاتبة البريطانية دوروثي ديفدسن كانت أصرح من غيرها وأقرب إلى الموضوعية عندما قالت بعد استعراض كل الاحتمالات المطروحة:

«إن هذا ما لا يعرفه أحد، وإنما للعلماء تخمينات وفروض»^(١).

وهنا قد يقول قائل أو يسأل سائل:

إذا كان كل ما قاله العلماء والمعنيون بشأن سبب وجود أنواع الإنسان وتعددتها وانقراض كل نوع منها ليخلفه نوع آخر مرفوضاً من قبلكم لقيامه على الفروض والتخمينات، فهل لديكم في الفكر الديني ما يحل هذا اللغز أو يوضح هذا المعضل؟

والجواب على ذلك: نعم:

فقد ورد في الفكر الديني أن هناك أجيالاً بشرية متعددة سبق لها أن وجدت على سطح الأرض، ثم بادت وانقرضت، جيلاً بعد جيل. ولا مانع من أن يكون هناك بعض الاختلاف بين جيل وآخر منها، في الشكل والمظهر، أو القابليات والقدرات العقلية والعضلية، تبعاً لاختلاف ظروف حياتها من حيث المأكل والمشرب والمسكن والمناخ الذي أتيح لكل جيل منها. ولعل هذه المتحجرات المتنوعة التي يسميها العلماء (أنواعاً) إنما هي بقايا تلك الأجيال المتعددة التي أشار إليها الفكر الديني^(٢).

(١) الإنسان في فجر حياته: ٣٨.

(٢) ويجب أن لا يغرب عن الذهن أن ذلك ليس معناه سبق الإنسان بالوجود على بقية أنواع الحيوانات وفصائلها، بل إن النصوص الدينية لتؤكد - بصراحة - وجود الحيوانات عموماً والقرود بالخصوص قبل وجود الأجيال الإنسانية المشار إليها.

ونورد في أدناه بعضاً من تلك النصوص الدينية المعنية بهذا الموضوع ليقف عليها القراء الكرام الذين قد لا تتوفر لديهم المراجع المطلوبة أو لا يسعفهم الوقت بالرجوع إليها:

١ - يقول الإمام علي بن الحسين - عليهما السلام - فيما أثر عنه، مخاطباً أبا حمزة الثمالي:

«أتظن أن الله لم يخلق خلقاً سواكم؟ بلى والله، لقد خلق الله ألف ألف آدم وألف ألف عالم، وأنت - والله - في آخر تلك العوالم»^(١).

٢ - ويقول الإمام محمد بن علي الباقر - عليهما السلام - مخاطباً جابر ابن يزيد:

«يا جابر... أو ترى أن الله عز وجل لم يخلق بشراً غيركم؟! بلى والله، لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم، وأنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»^(٢).

٣ - ويقول الإمام محمد بن علي الباقر عليهما السلام:

«سُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام: هل كان في الأرض خلق من خلق الله تعالى يعبدون الله قبل آدم وذريته؟! فقال: نعم، قد كان في السموات والأرض خلق من خلق الله... فإن الله عز وجل لما خلق الأرضين خلق الملائكة روحانيين... ثم خلق عز وجل في الأرض الجن روحانيين... ثم خلق خلقاً دونهم لهم أبدان وأرواح... يأكلون

(١) البحار: ٣٣٦/٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢١/٥٧.

ويشربون، نسناسٍ... وليسوا بإنس، وأسكنهم أوساط الأرض... ثم خلق الله تعالى خلقاً... يدبون كما يدب الهوام الأرض، يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض... وليسوا ببهائم ولا هوام... وإن الله أحب أن يخلق خلقاً... فخلق آدم^(١).

وهكذا يتجلى الحل السليم لمعضلة وجود الأنواع المتعددة للإنسان على أوضح وجه، إذ تنتسب بأجمعها إلى التخطيط الإلهي والتصميم الغيبي، بعيداً عن مجالات الحدس والافتراض وإيحاءات التخيل والتخمين، وارتفاعاً فوق توهم اعتبار هذا الوجود أحجية مجهولة ولغزاً محيراً كما يزعمون ويدعون.

ونعود بعد كل ما سلف، وبعد سرد كل ما قيل في «القرود»
و«الإنسان» من حيث أصلهما وسلفهما، إلى طرح السؤال الآتي:
لماذا خلط هؤلاء الباحثون بين القرود والإنسان، وهل وجدوا فيهما
من أوجه الشبه وعلامات الارتباط ما يستدعي مثل هذا الخلط؟.
وتجيب أحدث دراسة ماركسية بيولوجية على هذا السؤال بما
نصه:

«ومما يثبت وجود قرابة بين الإنسان والقرود الشبيهة بالإنسان هو
وجود أمراض عامة بينهما. وقد درس ميتشنيكوف طبيعة أمراض الإنسان
على قرود الأنثروبويد، حيث قام بعزل الميكروب المسبب لمرض كوليرا
الأطفال من أمعاء الأطفال المصابين، وبخلط هذا الميكروب مع الغذاء
الذي أطعمت به صغار قرود الأنثروبويد أدى إلى مرض هذه القرود
الصغيرة وظهور أعراض عليها مشابهة لنفس الأعراض التي تظهر على
الأطفال المصابين. كما قام بعدوى الشامبانزي بالحمى التيفودية»^(١).

«وجُربَّ المصل المضاد للتيفود على القرود الشبيهة بالإنسان
واتضح أن تأثير هذا المصل على القرود والناس واحد»^(٢).

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٣ - ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٨.

«وقد ثبت عملياً أن دم الإنسان يقرب في صفاته البيولوجية والفسولوجية والكيميائية الحيوية من صفات دم الشامبانزي»^(١).

و«يغطي جسم الإنسان شعر غير تام النمو... ولكن يوجد بعض الأشخاص المغطاة أجسامهم بشعر كثيف وقد كانت هذه الكثافة في الشعر توجد لدى أجدادنا القروء»^(٢).

«إن القروء العليا تشبه الإنسان في تركيب أجسامها... ويقتررب الشمبانزي من الإنسان كذلك من حيث مجموعات الدم»^(٣).

ويقول دوبزانسكي:

«إن تركيب جسم الإنسان يشبه تركيب الجسم في حيوانات أخرى، ويبلغ الشبه أقصاه في النسانيس والقردة»^(٤).

وقد جمع مؤلفو كتاب «علم الحيوان العام» كل ما قيل من أدلة وقرائن في هذا الصدد، معتبرين إياها «كميات هائلة من الأدلة نتيجة دراسات شاقة وطويلة لعلماء من مختلف أقطار العالم»^(٥).

وكانت تلك الأدلة على النحو الآتي:

١ - أدلة مستمدة من علم الأجنة المقارن:

وخلاصتها: «أن هناك كثيراً من مظاهر النمو الجنيني تكون عامة بين أفراد أي مجموعة من الحيوانات... وأن الأجنة المبكرة للجميع

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٦.

(٤) تطور الجنس البشري: ٢٠٥.

(٥) علم الحيوان العام: ٣٣٨.

تشابه لحد كبير، وفيما بعد تتميز أجنة كل صنف، وأخيراً تتضح صفات العائلة حتى النوع».

وزعموا «أن الشقوق الغلصمية والأقواس الأبهريّة المضاعفة في جنين الزواحف والطيور واللبائن لا يمكن تفسيرها على أساس نظرية الخلق الخاص، ولكنها تبدو واضحة بموجب نظرية التطور».

ولكنهم مع إنكارهم لـ «نظرية الخلق» على حد تعبيرهم لم يجدوا بدأً من القول: أنه «على الرغم مما ذكر فهناك عوامل كثيرة تعقد صورة النمو الجنيني في استناده للتطور»^(١).

والحقيقة أن هذا الدليل بعيد كل البعد عما يرون الاستدلال عليه، لأن تشابه الأجنة إن دلّ على شيء فإنما يدل على وحدانية الخالق المصمّم، وتفشي تصميمه في كل هذه الكائنات الحية، بالشكل الذي يبعث على مزيد من الإيمان به والاعتقاد بكونه الخالق المصور.

وإننا «لو رجعنا إلى الأصول أو الأسس التي قامت عليها الحياة لوجدنا أن الكائنات الحية جميعاً، بداية من الميكروب الضئيل حتى تنتهي بالإنسان العظيم، تخضع لفكرة واحدة، وتسري بنواميس موحدة، رغم أنها تختلف في التفاصيل»^(٢).

وإذن، فليست المسألة مسألة تشابه في الأجنة فحسب، بل إن الكائنات الحياة بأجمعها متشابهة كل التشابه ومقاربة كل التقارب في النشأة الأولى، حيث تبدأ جميعها من عملية تقابل الذكر مع أنثاه، ومع أن «طرق الجماع بين الأنواع تختلف، لكن الهدف واحد... وفي

(١) علم الحيوان العام: ٣٣٨ - ٣٤١.

(٢) الدكتور عبد المحسن صالح - مجلة العربي الكويتية - العدد ٢٤٨ / تموز ١٩٧٩م / ص ١٩.

اللحظة التي يتم فيها الإخصاب تتحدد صفات الكائن الحي ويبدأ بدايته الحقيقية على هيئة خلية لا تختلف في الظاهر بين مخلوق ومخلوق، لكن باطنها يحوي (البروجرام) الوراثي الذي ورثته من الأبوين، وبعدها تترجم الخلية بروجرامها إلى خطة عمل، إلى كائن حي، يمر بمراحل محددة، لا تختلف كثيراً بين نوع ونوع... لكن تمييز الأجنة لا يتأتى إلا في مراحل متأخرة من تطورها»^(١).

ولقد تفنن عدد من الباحثين في الحديث عن الأجنة، وزعموا - خلال ذلك - أن الجنين الإنساني يحكي في تطوره في بطن أمه قصة تطور الكائنات الحية على سطح الأرض. وكأنهم بهذا يريدون التأكيد على الأصل التطوري للإنسان.

يقول الدكتور قباري محمد إسماعيل :

«إن الجنين أثناء مروره بمراحله الجنينية إنما يعيد تاريخه التطوري ويتسلق شجرة عائلته»^(٢).

ويزيد محمد كامل سند هذه القصة إيضاحاً فيقول ما خلاصته :

في المرحلة الأولى: يكون الجنين عبارة عن خلية واحدة. ولو قارناه بأي حيوان أولي من ذوات الخلية الواحدة لكان مثله. والأميبا هي أقرب الكائنات شبيهاً بالجنين في هذه المرحلة.

وفي المرحلة الثانية: نجد أن الخلية الواحدة السابقة قد بدأت توالي انقساماتها وأصبح الجنين مكوناً من ثلاث طبقات خلوية، وبذلك يكون قد ارتقى عن مصاف الكائنات الدنيئة ذات الخلية الواحدة وأصبح

(١) الدكتور عبد المحسن صالح - مجلة العربي الكويتية - العدد ٢٤٨ / تموز ١٩٧٩م / ص ٢٠.

(٢) علم الإنسان: ١٨٦.

في عداد الحيوانات الجوفمعووية. ولو قارنا الجنين في هذه المرحلة بالهيدرا - وهو حيوان مائي صغير - لكان مثله.

وفي المرحلة الثالثة: يكون الجنين كدودة الأرض الحمراء، حيث يكون لهما بعض الأجهزة البسيطة كالجهاز الهضمي والدموي والتنفسي.

وفي المرحلة الرابعة: يزداد تطور الأجهزة التي تخلقت في المرحلة السابقة، وبذلك يكون أقرب شبيهاً بالسماك منه بالإنسان.

وفي المرحلة الخامسة: يكون الجنين كالضفدع بأجهزته وأعضائه.

وفي المرحلة السادسة: يكون من طبقة الحيوانات اللبونة.

وفي المرحلة السابعة: يصل إلى غاية تطوره حيث يكون إنساناً، ثم يعلق هذا الكاتب على ذلك كله قائلاً:

«شريط سينمائي طويل طويل اسمه تاريخ التطور، يُعاد عرضه في قاعة سينما صغيرة صغيرة تسمى الرحم، مغزاه أن جميع الحيوانات الفقارية قد انحدرت جميعها من أصل واحد مشترك، وأنها نهجت سبيل التطور في ظهورها»^(١).

ولكن هذا الكاتب «السند» قد أخطأ الحظ فلم يجد سنداً علمياً لاستنباطاته التطورية، بل إن السند - في الحقيقة - على خلاف ما ذهب إليه، لأن الكائنات الحية التي ذكرها - ومن جملتها الحيوانات الفقارية - إذا كانت قد نهجت سبيل التطور في ظهورها، فالمفروض أن تنقرض أنواعها القديمة ولا يبقى منها إلا متحجراتها ومخلفاتها الأحفورية الأولى، وإذن: فكيف استمرت الأنواع بكاملها في البقاء وفي الثبات على وضعها الأولي وشكلها السابق إلى اليوم؟.

(١) تاريخ الحياة: ١٤١.

لماذا لم تتطور الأميبا؟ وهي التي يعبر عنها الجنين في مرحلته الأولى.

ولماذا لم يتطور الهيدرا؟

ولماذا لم تتطور دودة الأرض الحمراء؟

ولماذا لم يتطور السمك؟

وهكذا تتساءل ونحن نمر بكل مرحلة من مراحل تطور الجنين عن أسباب عدم تطور الحيوانات التي يماثلها ويعبر عنها في تلك المرحلة!.

وبطبيعة الحال لا جواب على هذه التساؤلات - لدى الجميع - إلا تردد كلمة «التخصص» و«ازدياد التخصص» مما بحثناه في القسم الأول من هذا الكتاب فلا نكرر ولا نعيد.

وتكون الخلاصة أن هذه الحيوانات بأجمعها لم تنهج سبيل التطور أبداً، ولم يتغير منذ ذلك الزمن السحيق الذي وجدت فيه لأول مرة أي جانب من جوانبها الأساسية وأي عنصر من عناصرها الرئيسة مطلقاً.

٢ - أدلة مستمدة من علم التشريح المقارن:

«عندما قام العلماء بتشريح الحيوانات الفقرية مثلاً وقارنوها ببعضها وجدوا حقائق لا يمكن تفسيرها تفسيراً معقولاً إلا على أساس فكرة التطور. فمثلاً لاحظ العلماء أن بعض الأعضاء في الحيوانات المختلفة بالرغم من أنها تؤدي وظائف متباينة إلا أن هذه الأعضاء قد بنيت على نظام تشريحي واحد».

واستدلوا على ذلك بالطرفين الأماميين لعدة حيوانات، فهي كلها متشابهة في التراكيب الأساسية إلا أنها تقوم بوظائف مختلفة، ولهذا فقد طرأ عليها التحور لتلائم الوظيفة التي تقوم بها:

الضفدعة تستعمل طرفيها الأماميين للاتكاء عليهما بعد القفز.

وفي الحمامة ينمو هذان الطرفان ليصبحا جناحين للطيران.

وهما في الأرنب لحفر الأرض.

وفي الحوت للعوام والسباحة، ولهذا قصرت العظام واندمجت

لتكون مجاذيف.

وفي الخفاش للطيران.

وفي الحصان لا يؤديان إلا غرضاً واحداً هو المشي والجري

السرير، ولهذا اختزلت الأصابع إلى أصبع واحدة.

وفي الإنسان يتحرك الطرف الأمامي في اتجاهات مختلفة، وأعدت

الأصابع لمسك الأشياء.

وتساءل هؤلاء قائلين:

«إذا كانت كل هذه الحيوانات المختلفة... قد خلقت خلقاً خاصاً

مستقلاً، فلماذا إذن نجد في هذه الحيوانات المختلفة أعضاء متباينة في

الشكل ولكنها متشابهة في التركيب، وكلها بنيت على نظام مشترك

واحد، رغم ما بها من تحورات طرأت لتلائم القيام بوظيفتها؟».

ولم يجدوا جواباً لهذا السؤال إلا أن يقولوا:

«التعليل الوحيد لتشابه تركيب هذه الأعضاء هو أنها جميعاً مشتقة

من أصل واحد مشترك يتمثل فيه نظام الأطراف ذات الأصابع الخمس».

ثم ضربوا مثلاً آخر لذلك هو أعين الفقريات التي تتشابه «تشابهاً

أساسياً في تركيبها العام، فالعين في السمكة وفي الضفدعة وفي الثعبان

وفي الحمامة وفي الإنسان لا تختلف في تركيبها العام اختلافاً جوهرياً،

فالأجزاء الرئيسية للعين في كل هذه الحيوانات واحدة متشابهة».

وكانت خلاصة ذلك كله لديهم أن «هذا التشابه والتماثل يدل على أن الفقرات نشأت من أصل واحد، ثم حدث تطور في هذا الأصل أدى إلى ظهور هذه الأنواع المختلفة من الحيوانات»^(١).

والحقيقة أن هذا التشابه والتماثل لا يمكن أن يعدّ من أدلة التطور أبداً، وإنما هو دليل ساطع جلي على ما سبقت الإشارة إليه في رد الدليل السابق، وهو وحدة الخالق المصمم وكونه عاقلاً وواعياً ومريداً وحكيماً. وإلا فالطبيعة - بإجماع العلماء والمفكرين - عشوائية العمل عمياء السلوك، ولا يمكن أن ينسب إليها كل ذلك التنسيق الواعي والتنظيم المتقن.

أما الظفرة - على فرض صحتها ووقوعها - فلن تحدث في الشيء الواحد عشرات المرات وبهذه الشاكلة من التنوع الهادف والتقسيم النافع. فإذا حدثت صدفة - وأستغفر القانون العلمي من كلمة الصدفة - فقد تنقل الطرفين الأماميين - مثلاً - من ضفدعة تتكئ عليهما إلى جناحين في حمامة أو محفارين في أرنب أو مجذافين في حوت. أما أن تتكرر هكذا مرات ومرات لتعطي في كل مرة ما ينفع وما يدهش، فذلك غير معقول في حسابات الصدفة واحتمالاتها مطلقاً.

وعندما يصبح عمل الطرفين الأماميين في الحصان محصوراً في المشي وفي الجري السريع، فإن الأصابع تختزل إلى أصبع واحدة هي الأصبع الثالثة، ولا ينحصر ذلك في اليد، بل في القدم أيضاً، لأن هذا الاختزال مما يلائم الجري، لأنه يعمل على تناقص الاحتكاك بالأرض إلى أقل حد ممكن أثناء عدو الحصان.

(١) علم الحيوان العام: ٣٤١ - ٣٤٣.

إن ذلك ليس صدفة وليس عملاً عشوائياً من أعمال الطبيعة، وإنما هو تنفيذ دقيق لتصميم مدروس يعمل على تحقيق عدة جوانب ذات أهمية بالغة لهذا الكائن الحي المعين.

هل يعقل أن صدفة ما قد طفرت بجناحي الخفاش أو الحمامة إلى طرفين أماميين في الحصان، ثم قامت صدفة ثانية بتخطيط خلق الأصابع، ثم شاءت صدفة أخرى أن تختزل الأصابع إلى واحدة، ثم رأت صدفة رابعة أن الأنفع لهذا الكائن إبقاء الثالثة فقط، ثم قررت صدفة خامسة أن هذا الاختزال يجب أن يشمل القدم ليكون النفع أعم وأتم. وهكذا تتكرر الصدف وتتكرر الطفرات، وكلها على هذا المستوى من الدقة والعمق والوعي، لغرض حصول طرفي الحصان أو أطرافه على ما ينفعها في الحياة!.

وكيف يكون ذلك معقولاً، والعلماء يؤكدون أن الطفرة بعمومها ليست بذات نفع، بل إن معظمها ضار بالكائن الحي، وبعضها مميت، وبعضها نصف مميت كما مر في مقدمة هذا الكتاب.

وإذن، فليس في علم التشريح المقارن ما يدل على التطور المدعى، بل ليس فيه إلا ما يدل على وحدة الخالق ووحدة القانون الذي وضعه لجميع مخلوقاته.

٣ — أدلة مستمدة من التراكيب الأثرية:

«إن بعض الأعضاء التي كانت تقوم بوظائف خاصة في السلف القديم أصبحت الحاجة لا تدعو إلى وجودها في الخلف الجديد. وهذه الأعضاء إما أن تختفي كلية وتزول... وإما أن تغير وظيفتها فتتحور لتؤدي وظيفة أخرى... وبالإضافة إلى ذلك... قد تضرر وتختزل وتبقى كتركيب أثري لا وظيفة له... ومن أمثلة هذه التراكيب

الأثرية... الزائدة الدودية في الإنسان الحديث... ويبدو أن الزائدة الدودية كانت نامية في الإنسان القديم الذي كان يقتات بالنبات ثم بدأت تضمحل لما تحول إلى أكل اللحم... وكذلك القول في عضلات الأذن في الإنسان، إذ إن «الإنسان الحديث لم يعد به حاجة إلى تحريك أذنه في المجتمع الحديث الذي يخلو من مخاوف الحياة في الغابات» فلم تعد به حاجة «إلى التقاط الأصوات من الاتجاهات المختلفة».

وزعم هؤلاء الباحثون أن «التعليل المعقول لوجود هذه التراكيب الأثرية هو أنها كانت ذات أهمية ولها وظيفة معينة في الحيوانات القديمة، ثم أدى التطور إلى انعدام الحاجة إليها في الحيوانات الحديثة»^(١).

والحقيقة أن هذا الذي يسمونه تطوراً ويزعمون أنه السبب في «انعدام الحاجة» إلى هذه التراكيب الأثرية، ليس هو التطور موضوع البحث. وبعبارة أخرى: ليس هو التطور الذي نسبوا له وجود الإنسان من القرد، والقرد من حيوان آخر؛ وذلك الآخر من آخر، حتى وصلوا بها إلى الأميبا وما شاكلها. وإنما هو تطور من شاكلة أخرى يعنون به تأثير المناخ والغذاء والحياة العامة على الكائن الحي، فإذا كان غذاؤه نباتاً محضاً كان للزائدة الدودية دورها الكبير ووظيفتها الخاصة في حياته، وإذا تحول إلى أكل اللحم ضمرت وتقاعدت عن العمل، وهكذا القول في عضلات الأذن وتحريكها، حيث كان بحاجة إليها ما دام يعيش في الغابات تحت ضربات الخوف والفرع، ولما استقر في سكنه وأمن من تلك المخاوف لم تعد به حاجة إلى تحريك الأذن لالتقاط الأصوات من الاتجاهات المختلفة.

(١) علم الحيوان العام: ٣٤٤ - ٣٤٥.

وسياتي مزيد من البحث في هذا الجانب عند استعراض الدليل الخامس والرد عليه.

٤ - أدلة مستمدة من المتحجرات:

و«المتحجرات: هي بقايا كائنات حية كانت تعيش في الأزمنة القديمة ثم ماتت وتركت آثارها دفينه في الصخور الرسوبية. وقد يكون المتحجر عبارة عن الحيوان محفوظاً بجميع أجزائه، وهذا نادر... وقد تكون المتحجرة مجرد الجزء الصلب من الحيوان كعظامه مثلاً أو صدفته، أو تكون المتحجرة مجرد الأثر أو الطابع الذي يتركه الحيوان إذا مشى على سطح رخو مبلل كالطين مثلاً، ثم تراكمت فوق هذا الأثر رواسب أخرى تتماسك قبل أن يزول الأثر».

و«لاحظ العلماء اختلاف أنواع المتحجرات باختلاف طبقات الصخور الرسوبية، فاعتقدوا أن كل طبقة صخرية لها مجموعة خاصة بها من المتحجرات تختلف عن المتحجرات الموجودة في الطبقة الصخرية التي تحتها أو فوقها».

كما «لاحظ العلماء عند دراسة الصخور الرسوبية وما تحتويه من متحجرات أن هناك تدرجاً مستمراً في الرقي والتركيب ابتداءً من أقدم طبقات الصخور الرسوبية الموجودة عند القاع، إلى أحدث طبقات هذه الصخور الموجودة في السطح، فأقدم طبقة تحتوي على متحجرات لكائنات بسيطة، والطبقة الأحدث التي تعلوها تحتوي على متحجرات لكائنات أكثر رقياً وتعقيداً، ويستمر التدرج حتى نصل إلى أحدث الطبقات وأعلاها فنجد فيها متحجرات لكائنات من أرقى الكائنات الحية وأشدها تعقيداً في التراكيب»^(١).

(١) علم الحيوان: ٣٤٥ - ٣٤٧.

والحقيقة أنه ليس في المتحجرات دليل مقنع على التطور موضوع البحث، وإنما هو - في أقصى دلالته - بيان لتاريخ وجود الكائنات الحية نوعاً بعد نوع وصنفاً بعد صنف. وليس في وجود السمك قبل الطير أو الخفاش قبل الفرس ما يدل على تطور هذا من ذاك أبداً، بل لن يستفاد منه إلا سبقه إياه في الوجود، وليس في ذلك أي خلاف أو نقاش.

وقد جاء في الفكر الديني فيما روي عن أئمة أهل البيت (ع) ما يفيد أن الأرض في بعض مراحلها التاريخية كان يسكنها كائن حي أصغر من الزنبور وأكبر من البق، وأن الأرض في مرحلة ما كانت تعج بأجام القصب، وأنها في مرحلة أخرى من التاريخ كان يسكنها السلاحف، كما سكنها في بعض مراحلها خلق على مثال البقر، وأن من سكانها في مرحلة أخرى خلقاً يسمى «النساس»^(١).

وخلاصة القول، فإن المتحجرات إذا دلت على شيء فإنما تدل على الجانِب التاريخي للكائنات الحية فقط، وأين هو من التطور المدعى والتحول المزعوم؟.

٥ - أدلة مستمدة من علم وظائف الأعضاء المقارن:

ويعني الباحثون بذلك «أن هناك كثيراً من أوجه التشابه الأساسية في الصفات المظهرية والتركيبية بين الكائنات الحية. إن هذا التشابه ليس مقصوراً على هذه الصفات، بل يوجد هناك تشابه مواز في الخواص الوظيفية والكيميائية أيضاً»^(٢).

والحقيقة أن ذلك لا يصلح برهاناً قطعياً على التطور المعني

(١) يراجع كتاب بحار الأنوار: ١٠٣/١١ - ١٠٦ و ٣٢٢/٥٧ - ٣٢٤ و ٣٣٠ و ٣٣١.

(٢) علم الحيوان العام: ٣٤٧ - ٣٤٨.

بالبحث، وإنما هو دليل بارز على ما سبق لنا ذكره مكرراً من وحدانية الخالق المصمم الذي أودع في جميع ما خلق كل ما يعلم احتياج ذلك الكائن إليه، فهناك مجموعة من «الصفات» «المظهرية» و«التركيبية» تحتاجها الكائنات الحية، بل لا تستطيع الاستغناء عنها مطلقاً، وقد منح الخالق تلك الكائنات صفاتها هذه لعلمه بتلك الحاجة إليها. وهناك مجموعة من «الخواص» «الوظيفية» و«الكيميائية» كذلك. وتكون من نتائج اشتراك هؤلاء جميعاً في تلك «الصفات» و«الخواص» وجود أمراض مشتركة وأعراض متشابهة ودماء متقاربة.

إن ذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على وحدة المصمم الموجد وتغلغل يده المبدعة الصانع في جميع ما صنع وأبدع، تماماً كما يدل التشابه في النفس بين قصائد الديوان على وحدة الشاعر وتغلغل روحه الواحدة في كل تلك القصائد.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن التشابه في الصفات والخواص مرتبط بمعيشة تلك الكائنات وظروفها العامة المتشابهة، فنحن نعلم أن الإنسان في أول أمره وعهده بهذه الأرض كان يعيش في الغابات والكهوف كالحيوانات، وحياة الغابات حياة ملأى بالخطورة بسبب وجود الحيوانات المفترسة والوحوش الكاسرة، ولذلك كان المفاز الوحيد له من تلك الأخطار هو تسلق الأشجار الباسقة، كي لا تصل إليه تلك الضواري المتجولة ليلاً ونهاراً. كما أن حياة الكهوف الضيقة الصغيرة تعتمد أول ما تعتمد على استعمال الأطراف الأربعة - يدين ورجلين -، بالنظر إلى صغر فتحاتها وانخفاض مستوى سقفها وضيق مداخلها، والاستمرار في ذلك مما يؤثر - بطبيعة الحال - على عظام الإنسان وجسمه تأثيراً محسوساً. ثم إنه كان في الأكثر نباتياً لا يستعمل اللحم إلا قليلاً، بل ربما كان أكل اللحم لديه متأخراً عن أول وجوده بفترة

طويلة، ولعل ظروفاً معينة - كشدة جوع أو تفاقم خطر أو سوء مناخ حرمه من النبات الكافي - دفعته لأكل اللحم اضطراراً وتعويضاً، فتلذذ به واستمرأه واستمر عليه، ولا بد أن تكون لنباتيته الأولى هذه آثارها المباشرة وغير المباشرة على صفاته وخواصه.

وربما كان من المضحك - لا المستغرب - ما يتحدث عنه بعض التطوريين أو يتندر به إذ يكتشف بعض الشبه بين كثافة شعر الإنسان أو بعض أنواعه وبين شعر القرد، وهل كان الإنسان يوماً يملك من آلات الحلاقة وأدواتها أو مواد إزالة الشعر ومركباتها ما أعرض عن استعماله فاستطال شعره وتدلى على كتفيه؟!

وخلاصة القول: ليس في تشابه الإنسان والقرد أو تشابه الإنسان والثدييات أو تشابه الإنسان مع الحيوان بشكل عام في بعض «الصفات» و«الخواص» و«المظاهر» و«الوظائف» و«التراكيب» ما يصلح أن يكون دليلاً على صحة التطور كما فسّره.

يقول جون لويس:

إن «الأجسام العضوية جميعها تتغير تحت تأثير الظروف المحيطة. وهذا ينطبق كذلك على الإنسان بصفته كائناً بيولوجياً: إذ يتطور جهازه العضلي وتتغذى راحته بالدمانات ويتكيف مع المناخ وما إلى ذلك. إن مثل هذه القدرة على التكيف مع الظروف ما هي إلا صفة داخلية مورثة يتصف بها الكائن العضوي الحي، ويختلف مظهرها نوعاً ما من كائن إلى آخر، فالبعض يتكيف بسرعة وإلى درجة كبيرة، والبعض الآخر لا يتكيف بمثل هذه السرعة»^(١).

(١) الإنسان والارتقاء: ١٧.

ويقول كاروزينا :

«تؤثر كمية ونوع الغذاء على النمو. أما الظروف المناخية فتؤثر على سمك الجلد وكثافة الصوف... ويوجد بجانب التغير المحدد [السالف الذكر] التغير غير المحدد أيضاً، وهو الذي يتوقف ليس فقط على تأثير الوسط الخارجي، بل أيضاً على طبيعة نفس الكائن... ويعترف داروين أن عوامل التغير هي عبارة عن الوسط الخارجي، وكذلك الخلط والتهجين بين الأنواع المختلفة والتي تختلف فيما بينها في صفة أو أخرى»^(١).

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز :

«مما لا شك فيه أن الإنسان مرّ بفترة من الزمن كان وثيق الصلة والشبه بغيره من الحيوانات، ينتهج معيشتها في الغابات، وينازعها المسكن والغذاء، ولم تكن قدرته العقلية من السمو بمكان... ثم ظهرت سلالة بشرية جديدة تميزت عما سبقها من سلالات وعن غيرها من الحيوانات بسمو التفكير ورجاحة العقل»^(٢).

ويقول الدكتور جورج حنا :

«إن علماء الآثار يرجحون أن الإنسان الأعلى كما نعرفه اليوم شكلاً وإدراكاً، إنما يرجع تاريخه إلى ثلاثين ألف سنة أو ما حوالها!، إذ إن زميله الذي عاش قبل هذا التاريخ وإن كان مقارباً في شكله للإنسان الحالي، فقد كان أقرب إلى المعيشة الحيوانية منه إلى المعيشة الإنسانية»^(٣).

(١) مبادئ علم البيولوجيا : ٣٨٩.

(٢) صور من الحياة : ٣٥.

(٣) قصة الإنسان : ١٤.

٦ - أدلة مستمدة من توزيع الحيوانات:

ويعنون بذلك ما يلاحظ من «أن هناك على سطح الأرض كثيراً من المواقع المثالية لتنوع هائل من الحيوانات، ومع ذلك فلا يحتل هذه المناطق أي من هذه الحيوانات، فإذا كانت هذه الحيوانات قد خلقت في آن واحد فلماذا لا تحتل جميع الأماكن الملائمة في العالم من قبل الحيوانات التي تتلاءم مع هكذا بيئات؟. لا يوجد جواب مقنع إلا على ضوء التطور الفيزيائي والعضوي».

وزعموا أنه «قد حدث تفاعل بين تطورين: تطور الأرض وتطور الحيوانات والنباتات على الأرض... وأن التبدلات التي تحصل على سطح الأرض كارتفاع وهبوط مساحات كبيرة والتغيرات المناخية الحادة تكون أكثر أهمية ليس في تحديد الحيوانات التي قاومت هذه التأثيرات، بل وفي تحديد الاتجاه الذي أخذه التطور في أي منطقة معينة».

«وحالة أخرى مهمة من توزيع الحيوانات التي لا يمكن تفسيرها بأية طريقة منطقية عدا التطور هي: وجود حيوانات متشابهة مظهرياً في أقسام متباعدة من العالم، أي أنها متباعدة جغرافياً، فمثلاً: تتمثل عائلة الجمل بالجمال الحقيقية في آسيا وأفريقيا وبعيوان اللاما وأقربائه في جنوب أميركا، فكيف يمكن للمرء أن يفسر وجود هذه الحيوانات المتقاربة جداً في مناطق بهذا البعد اليوم. ولتعليل ذلك يمكن الرجوع إلى سجل المتحجرات، فقد وجد أن أجداد هذين النوعين قد تجولت ليس فوق موطنيهما الحاليين فحسب، بل وفوق أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً... وعلى ما يبدو، فإن أقارب أفراد العائلة الجمالية العائشة اليوم قد ماتوا في المناطق المعترضة... أما لماذا ماتت فوق هذه المناطق الوسيطة الكبيرة فالمسألة ما تزال تخمينية»^(١).

(١) علم الحيوان العام: ٣٤٩ - ٣٥٢.

والحقيقة أن هذا الدليل إنما يصح في مقام الرد على من يقول بأن الحيوانات كلها قد خلقت في آن واحد. ولقد وقفت كثيراً عند جملة «قد خلقت في آن واحد» متأملاً في مصدرها، ولم أعلم كيف أثبتها هؤلاء الأساتذة ومن أين جاءوا بها؟ وكان المفروض أن يرجعوا إلى الكتب الدينية والفلسفية المعنية بهذا الموضوع، أو التراثية بشكل عام؛ ليروا هل ضمَّ مصدر منها قولاً مفاده بأن كل الحيوانات قد خلقت في آن واحد، كي يرسلوا ذلك إرسال المسلمات ثم يستنبطوا من توزيع الحيوانات على الأرض دليلاً على عدم صحة ذلك. كيف وإن هناك عدداً من النصوص الدينية صريح كل الصراحة في عدم خلق الحيوانات في آن واحد، وقد مرت الإشارة إليها في مناقشة الدليل الرابع قبل صفحات.

وإذا كان هذا الدليل قائماً من الأساس على زعم باطل لا أصل له، فإنه لا يحتاج إلى مزيد مناقشة وتطويل وتفصيل.



هذه خلاصة وافية وشاملة لكل ما قيل في هذا الموضوع، أوردته بهذا الشمول والتوسع، ليكون القارئ على علم تام بكل ما قال القائلون وادعى المدعون.

وإذا كانت أوجه الشبه بين الإنسان والقرود على هذه الشاكلة من الجلاء والوضوح كما زعموا، فهل انتفت الفروق بين هذين الكائنين الحيين أم أن هناك فروقاً أساسية ومهمة ما زالت تميز أحدهما عن الآخر؟.

وتجيب أحدث دراسة ماركسية بيولوجية على هذا السؤال بما نصه:

«يوجد للإنسان مجموعة من الصفات التي تميزه عن الحيوانات جميعاً بما فيها قرود الأنثروبومورف. وأول ما يميز به الإنسان قدرته على تحضير معدات العمل»^(١).

كما أن من جملة ما يميز الإنسان: نظام الإشارات الثاني الذي يعدُّ من صفات الإنسان فقط، خلافاً للنظام الإشاري الأول «الذي هو عبارة عن مجموعة من إشارات المنبهات المختلفة الخارجية والداخلية التي تؤثر على أعضاء الحس، وتسبب الإحساس بالضوء والصوت

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٤٧.

والتذوق والرائحة واللمس والألم تبعاً لعضو الحس المناسب. ويوجد هذا النظام الإشاري في كل الحيوانات والإنسان»^(١).

أما النظام الإشاري الثاني ف«هو الحديث الذي يتكون من كلمات ويقول الفسيولوجيون: أنه تظهر اتصالات عصبية أو روابط في النصفين الكرويين لمخ الإنسان بتأثير الكلمة المنطوقة أو المسموعة أو المكتوبة أو المقروءة»^(٢).

«ويتفوق نمو الجزء المخي في جمجمة الإنسان على الجزء الوجهي بينما نجد عكس هذه النسبة في الحيوانات»^(٣).

و«لا يستطيع أي قرد من القرود الحالية أن يقوم بنفسه بصنع أداة العمل... كما لا يمكنه الاختراع كما يفعل الإنسان»^(٤).

«كما يعتبر السير على الأقدام واستقامة الجسم من أهم الصفات المميزة للإنسان»^(٥).

«والحوض في الإنسان أقصر وأعرض منه في القرود التي يكون الحوض فيها ضيقاً وعالياً، كما أن رجلي الإنسان أقوى وأطول من يديه، وعظام الفخذ أطول عظام هيكله. أما في القرود الشبيهة بالإنسان فإن الأيدي أطول من الأرجل وعظام الكتف أطول من عظام الفخذ»^(٦).

«ويوجد لقدم الإنسان قبو طولي يمكنه من حمل ثقل الجسم، كما

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٨.

(٤) المصدر نفسه أيضاً: ٤٤٦.

(٥) المصدر نفسه: ٤٤٨.

(٦) المصدر نفسه كذلك: ٤٤٨ و٤٥٠.

أن الأصبع الكبير للقدم لا يأخذ وضعاً مقابلاً لباقي الأصابع، بعكس الحال في القرود التي يكون فيها القدم ماسكاً وشبيهاً بالكف»^(١).

ويقول الدكتور قباري محمد إسماعيل:

«إن أهم الخصائص البشرية هي اعتدال القامة والمهارة اليدوية وثنائية الأبصار والقدرة على الكلام أو النطق والإفصاح بالتعبير الوجيه واللغوي، بالإضافة إلى تركيب المخ وحجمه وبنائه وتعقد وظائفه بما يمتاز به من خصائص شوكية وعصبية، إذ إن مخ الإنسان أكبر حجماً وتعقيداً... وهذا التركيب المعقد يتيح الفرصة للإنسان العاقل لظهور قدرات يتميز بها عن سائر الرئيسيات كالقدرة على الكلام والإفصاح والقدرة على التخيل والتذكر والتصوير، وهي أهم الوظائف العقلية العليا»^(٢). كذلك «يتميز الإنسان العاقل بوجود جبهة. أما الغوريلا ومعظم الرئيسيات فليس لها جبهة، على حين أن الإنسان المنقرض أو الحفري يتميز بوجود جبهة مفلطحة، كما يميل الرأس إلى أمام»^(٣).

وإذن.

ف «ليس الإنسان تكراراً بسيطاً للحيوان، بل هو كائنٌ ما أسمى منه بكثير، ويختلف عنه كل الاختلاف» على حد تعبير جون لويس^(٤).

ويقول دويزانسكي:

«إن وضع الإنسان والقرود في نفس الجنس الحيواني لا يعني أن

(١) مبادئ علم البيولوجيا: ٤٥٠.

(٢) علم الإنسان: ١٣ - ١٤.

(٣) المصدر السابق: ١٥٦.

(٤) الإنسان والارتقاء: ٢٩.

أحدهما قد نشأ من الآخر أو أن كليهما قد انحدرتا من سلف مشترك، وإنما يعني فقط أنهما كانا في مستوى متكافئ من التعقيد وكمال الأجسام»^(١).

وخلاصة القول: «إن من الخطأ الفاحش النظر إلى ظواهر الحياة الإنسانية على أنها يمكن أن تفسر كلها بلغة البيولوجيا»^(٢).

كما أنه على الرغم من أن «الإنسان هو حيوان، ولكن بما أنه حيوان مفكر فهو أوسع من أن نضعه في أطر المقولات البيولوجية»^(٣).



(١) تطور الجنس البشري: ٢٠٥.

(٢) الإنسان والارتقاء: ٧٥.

(٣) المصدر السابق: ٧٥.

وبعد:

فماذا أسفرت عنه هذه الجولة الكبيرة الواسعة الأطراف؟ .

هل أمكن توثيق النظرية الداروينية بشكل ثابت وقاطع للخلاف؟ .

كلا... .

هل أمكن التوصل إلى معرفة سلف القرد وإلى تحديد تاريخ وجود

القرد الأول؟

كلا... .

هل أمكن التعرف على سلف الإنسان وتحديد تاريخ وجود الإنسان

الأول؟ .

كلا... .

هل أقيم البرهان الصحيح على أن الإنسان متطور من قرد؟ .

كلا... .

ولا غرابة في كل هذه الـ(كلا) ولا عجب . فقد أفادتنا البحوث والنصوص التي أوردناها - ما كان منها بصريح اللفظ أو بفحوى الكلام - بأن التطور الدارويني - ككل - لم يتعدَّ دائرة «الفرضية» حتى الآن، لأنها لم تحصل من الأسانيد والبراهين والأدلة على ما يجعلها «نظرية» معترفاً بها، كما هو شأن النظريات العلمية الأخرى .

لقد اعترف المعنيون بالداروينية - وأعني بهم القائلين بها والمتحمسين لها - أنها نظرية «حافلة بالشغرات» و«غير تامة»، وأن البحث فيها قائم «على الحدس والافتراض دونما سند موضوعي أصيل أو أساس علمي ثابت»، وأنه يرد عليها «اعتراضات خطيرة وكثيرة»، وأن داروين قد ترك وراءه «الكثير من المسائل المعلقة» التي «تحتاج حتماً لتعديلات وإعادة نظر» وأن بعضها «سيثبت خطؤه» وستغيرها «كشوف المستقبل»، بل ستقلب كل ذلك «رأساً على عقب»^(١).

كذلك أعلمتنا تلك البحوث والنصوص بوجود خلاف كبير وعميق بين الباحثين البيولوجيين يشمل المفردات والتفاصيل أيضاً، وبخاصة في مسائل الإنسان والقرود وأصلهما وسلفهما وسائر ما يرتبط بذلك من شؤون، وما ذاك إلا لأن البحث كله قائم على الحدث والتخمين كما مر، ولا يمكن أن يؤدي الحدس والتخمين إلى وفاق في الآراء بطبيعة الحال.

١ - لقد رأينا الاختلاف - أولاً - في مسألة الرابطة التي تربط الإنسان بالقرود. ففي الكتاب من أيّد فكرة انحدار الإنسان من قرد أعلى، وكان إنجلز أبرع الجميع إذا استطاع أن يؤلف من ذلك رواية (كوميديّة) جميلة سماها «دور العمل في تحويل القرد إلى إنسان»، وذهب بعضهم إلى أن بداية الإنسان المتطور من قرد كانت قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة.

وفي الكتاب من رأى انحدار الإنسان من أصل شبيه بالقرود، وكان في هؤلاء من ربط القرد والإنسان بالبيتيكانتروب الذي كان موجوداً منذ مليون عام.

(١) مرّ تخريج المصادر التي نقلنا عنها ما ذكرناه هنا ووضعناه بين قوسين.

وهناك من شكك في صحة هذا الانحدار .

كما أن هناك من نفاه نفيًا قاطعاً .

٢ - ثم رأينا الاختلاف - ثانياً - في أسلاف الإنسان وتاريخ وجودها، فذهب أحدهم إلى أنها قد تفرعت في الطريق الإنساني منذ حوالي ١٥ مليون سنة، كما أعلن آخر بأن أقدم سلف للإنسان يعود تاريخه إلى ١٤ مليون سنة .

٣ - ثم رأينا الاختلاف - ثالثاً - في الإنسان الأول وتاريخ وجوده، فرجح بعضهم أن يكون الأوسترالوبيثيكوس هو الإنسان الأول - بالنظر إلى انتصاب قامته والعثور على بعض أدواته الحجرية البدائية - وقدّر عمره بما يعود إلى مليوني عام، أو ثلاثة ملايين من السنين .

في حين أن متحجرات إنسانية قد عُثِرَ عليها في تنزانيا قُدِّرَ تاريخها بثلاثة ملايين وستمئة ألف سنة .

أما جورج حنا فصرح بأن عمر الإنسان على الأرض لم يتجاوز أربعين ألف سنة إلا قليلاً^(١) .

ولكن قباري محمد إسماعيل ذهب إلى أن عمر الإنسان العاقل يعود إلى نصف مليون سنة خلت، «لأن أقدم الأسلحة والأدوات التي عثر عليها في الحفريات القديمة إنما يقدر عمرها بنحو نصف مليون سنة»^(٢) .

وإذا كانت الأدوات هي العلامة وهي التاريخ، فإن لويس ليكي قد عثر على مطارق حجرية ترجع إلى ١٢ مليون سنة .

(١) قصة الإنسان: ١٣ - ١٤ .

(٢) علم الإنسان: ١٦٧ .

كما أن جمجمة تشبه جمجمة الإنسان المعاصر عُثر عليها في أفريقيا يعود تاريخها إلى مليون ونصف مليون سنة.

كذلك زعموا أن إنسان يوانمو الصيني يعود تاريخه إلى مليون وسبعمائة ألف سنة.

وزعموا أن إنسان جاوة وإنسان بكين يعودان إلى تاريخ ما بين مليون ونصف مليون سنة، وكذلك إنسان هيدلبرغ وإنسان بيزالونا.

كما زعموا أيضاً أن إنسان نياندرتال يرجع تاريخه إلى ما بين أربعمائة ألف حتى مائة ألف سنة خلت.

وهكذا نضيق في دوامة الخلافات العنيفة والمتاهات المجهولة - وكلها تصور وتخيل وتخمين - فلا نعلم من الحقيقة شيئاً.

وليس الفرق بسيطاً أو مغترباً عندما يدور عمر الإنسان بين قرابة أربعين ألف سنة وملايين من السنين.

وليس خلافاً مألوفاً في لغة العلم أن يقول أحدهم بصريح العبارة بأن الأدوات المكتشفة يعود تاريخها إلى نصف مليون سنة، وأن يقول آخر بأنه عشر على مطارق حجرية يعود تاريخها إلى ١٢ مليون سنة.

وإذا كانت المتحجرات الإنسانية التي عُثر عليها في تنزانيا تعود إلى تاريخ ثلاثة ملايين وستمائة ألف سنة، فكيف صح أن تثار الزويعة في كون الأسترالو بشيكوس هو الإنسان الأول أو القرد المتطور الذي لم يصر بعد إنساناً، وهو يعود بتاريخه إلى مليوني سنة أو ثلاثة ملايين على أكثر تقدير.

إن المسألة كلها خلاف في خلاف بل عجب في عجب، لأنها عبارة عن أكداص من التخرصات والاحتمالات والرجم بالغيب.

وإذا جاز لأولئك الغربيين الذين عثروا على تلك المتحجرات أن يختلفوا في أقوالهم تبعاً لاختلافهم في حدسهم وتخمينهم لتاريخ تلك المتحجرات، فما بال هؤلاء العرب الذين يترجمون هذه الخلافات ألا يقولوا بصريح العبارة بأن القصة ما زالت «أوهاماً» و«أخيلة» ولم يثبت منها لحد اليوم شيء؟، بل لماذا دأب بعضهم على إرسال الأمور بلغة القطع واليقين، وكأن كل معضل قد حل وكل مبهم قد بان.

وظنّي - وبعض الظن إثم - أن ذلك عمل هدام مقصود من قبل بعض هؤلاء المترجمين، بأمل زيادة البلبلة الفكرية لدى الجيل العربي المعاصر، وبتوهم زيادة التضييب والتعتيم على الفكر الديني الأصيل. وهنا، قد يقول قائل ويسأل سائل:

وماذا يقول الفكر الديني في قضية ارتباط الإنسان بالحيوان عامة وبالقرود خاصة، وفي تاريخ وجود هذه الكائنات على الأرض؟ وما مدى النفي والإثبات لديه في ذلك؟

ونقول في الإجابة على هذا السؤال:

أما حيوانية الإنسان فقد وردت في أقوال السلف بشكل صريح وجلي جداً.

ولن نستشهد هنا بما جاء على لسان علماء المنطق عندما قسموا الأشياء إلى نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام ولم يجدوا ما يمثلون به للنوع والجنس والفصل سوى قولهم: الإنسان حيوان ناطق، باعتبار أن الحيوان هو الجنس وأن الناطق هو الفصل وأن اجتماع الجنس والفصل يشكل التعريف الدقيق للنوع وهو الإنسان.

لا أستشهد بذلك، لأنه ربما يكون منقولاً بالنص من اليونانية تبعاً لأكثر مسائل هذا العلم وبحوثه.

ولكنني أروي للقارىء الكريم ما يقوله الفقيه الكبير الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في تفسير الآية الأولى من سورة الدهر، إذ جاء فيه ما لفظه:

«الإنسان في اللغة حيوان على صورة الإنسانية، وقد تكون الصورة الإنسانية ولا إنسان، وقد يكون حيوان ولا إنسان، فإذا حصل المعنيان صح إنسان لا محالة. والإنسان حيوان منتصب القامة على صورة تنفصل من كل بهيمة»^(١).

وإذن، فليس في حيوانية الإنسان أي خلاف بين الفكر الديني والفكر البيولوجي، وليس فيما أكده علماء التطور والباحثون فيه من هذه الحيوانية أي كشف علمي جديد.

وأما مسألة الإنسان والقرود وتحديد أيهما الأقدم في الوجود على سطح الأرض فقد عنيت بها نصوص دينية ماثورة.

ولقد صرحت مجموعة من هذه المأثورات بوجود القرود (النسناس) قبل الإنسان بحين من الدهر، وقد مرت الإشارة إلى هذه النصوص في هذا الكتاب.

ولقد حدثنا القرآن الكريم - وهو أصدق الحديث - أن فريقاً من الناس كانوا قد ﴿اعْتَدُوا﴾ و﴿عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ﴾ فنزلت عليهم لعنة الله وحلَّ بهم غضبه ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٢).

ويكون الاستفادة من هذه الآيات الكريمة والنصوص الماثورة أن

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٢٠٥/١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٥، وسورة المائدة، الآية: ٦٠، وسورة الأعراف، الآية: ١٦٦.

القرود موجود قبل الإنسان، وربما كانت متحجراته القديمة صحيحة فيما تدل عليه من تاريخ. وأن نوعاً أو فصيلاً أو بعضاً منه قد وجد بعد وجود الإنسان، وربما كانت المتحجرات المتأخرة تعود إلى هؤلاء.

والإنسان وسط في التاريخ بين القردين، وربما كانت متحجراته القديمة تعود إلى هذا الوسط: ومتحجراته المتأخرة تعود إلى ما وجد منه بعد الفريق القردي الثاني الممسوخ^(١).

ومع ذلك كله فنحن لا ننكر هذا الشبه القوي المثير بين الإنسان والقرود، وليس فيما جاء في الدراسات المعاصرة في تأكيد ذلك الشبه أي جديد.

يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام مخاطباً المفضل ابن عمر:

«تأمل خلقة القرود وشبهه بالإنسان في كثير من أعضائه؛ أعني

(١) لقد شكك بعض الفلاسفة في صحة وقوع المسخ واعتبر ذلك مجازاً من القرآن الكريم لا حقيقة، وكان برهانه على امتناع ذلك: أن النفس في حركتها الجوهرية نحو الكمال عندما تنتقل من عالم الإمكان إلى عالم الوقوع، أي من عالم الحيوانية الذي كانت فيه إلى عالم الإنسانية الذي اتجهت إليه وحلت فيه، فإن من المستحيل عودة ما بالقوة بعد خروجه إلى الفعل: إلى القوة مرة أخرى. وبعبارة ثانية: فإن النفس عندما تكاملت بحركتها الجوهرية فأصبحت نفس إنسان وكان ذلك مهيباً لها بالقوة فأصبحت فيه بالفعل، فإنها لا يمكن أن تعود الفهقرى فترجع من فعليتها التكاملية الإنسانية إلى عالمها الحيواني الأقل كمالاً الذي كانت فيه.

والجواب على هذا الإشكال باختصار: أن النفس لدى هذه الفئة من الناس - الممسوخين - لم تكن تلك النفس الخارجة من عالم القوة إلى عالم الفعل الإنساني، وإنما كانت بعد في عالم القوة الذي هي فيه وقد تلبست بالصورة الإنسانية بحسب الشكل لا بحسب الكمال الواقعي، ويكون معنى مسخها حينذاك عودتها إلى صورتها السابقة مع كونها هي في الواقع من حيث الحركة الجوهرية.

الرأس والوجه والمنكبين والصدر، وكذلك أحشاؤه شبيهة أيضاً بأحشاء الإنسان، وخصَّص مع ذلك بالذهن والقفظة التي بها يفهم عن سائسه ما يومي إليه، ويحكى كثيراً مما يرى الإنسان يفعله، حتى أنه يقرب من خلق الإنسان وشمائله في التدبير في خلقته على ما هي عليه أن يكون عبرة للإنسان في نفسه فيعلم أنه من طينة البهائم وسنخها إذ كان يقرب من خلقها هذا القرب... على أن في جسم القرد فضلاً أخرى تفرق بينه وبين الإنسان كالخطم والذنب المسدل والشعر المجلل للجسم كله، وهذا لم يكن مانعاً للقرد أن يلحق بالإنسان لو أعطي مثل ذهن الإنسان وعقله ونطقه»^(١).

ومهما يكن من أمر.

فإن ذلك كله لم يصل بالسفينة البيولوجية إلى ساحل ولم ينته بها إلى مرفأ، أي مرفأ. بل ما زال هناك سؤال أساسي كبير وخطير يدور على الشفاه ويتراقص أمام الأعين باحثاً عن جواب مقبول وحل معقول. إنه السؤال الذي يقول:

هذا الإنسان الذي أطل على الأرض إنساناً منتصب القامة، بشري الملامح والسمات - أياً كان اسمه، وفي أي مكان حل، ومهما كان نوعه - كيف وجد لأول مرة؟ وكيف استمر وجوده جيلاً بعد جيل؟.

هل أوجدته طفرة؟

هل أحدثته صدفة؟

هل ولدته قفزة؟.

وهل كانت تلك الطفرة ذكورية (بلا أنثى) أو أنثوية (بلا ذكر)؟ أم

أنها كانت طفرتين قد شملت زوجين ذكراً وأنثى بصدفتين في وقت واحد؟. أو أنها عمّت جيلاً من الثدييات فانقلب كله - بطفرة كبرى وصدفة مذهلة - جيلاً من بشر دفعة واحدة وفي رقعة أو عدة رقاع من الأرض؟.

ثم هذه الأنواع التي نسبوها للإنسان، ينشأ نوع وينقرض، ثم ينشأ نوع آخر وينقرض، هل وجد كل نوع منها متطوراً من الأصل المشترك بطفرة لفرد واحد فقط أم لأفراد متعددين؟.

وإذا كان قد انقرض النوع وفني، فهل يفترض بقاء فرد منه لاستمرار عملية التطور؟ أم يفترض تطور اثنين من أفراده أولاً - ذكر وأنثى - لبناء النوع الجديد ثم ينقرض النوع السابق على أثر ذلك؟

إن جون لويس يقول:

«هنا نوعان من التغيير: ويعتبر أولهما نتيجة للتغيرات في الوسط المحيط، في المناخ والتربة والرطوبة والتغذية وما شابه ذلك... كما يمكن أن يحدث التغيير نتيجة تبدل في آلية التوارث نفسها، وهذا ما نسميه بالتبدل المفاجيء أو القفزة... وهي تتميز عن التغيرات التي وصفناها آنفاً بأنها تنتقل بالوراثة، وهي تتمتع بأهمية قصوى في عملية الارتقاء»^(١).

ومعنى هذا أن الإنسان قد وجد بسبب هذه القفزة قطعاً!، لأنها الملجأ الوحيد الذي لجأ إليه جون لويس، بزعم قدرتها على الانتقال - وراثياً - ثم الاستمرار.

وإذا كان كل ذلك على سبيل القفزة والطفرة، فإن الطفرات - كما

(١) الإنسان والارتقاء: ١٣.

مرّ في مقدمة هذا الكتاب - ضارة بالكائن الحي ومميتة أو نصف مميتة له في الأقل .

فلماذا كانت كل الطفرات التي حدثت للتدييات وهي في طريقها نحو الإنسانية، أو حدثت لكل نوع من أنواع الإنسان وهو في طريقه نحو الأرقى، نافعة ومفيدة ومثمرة وتقدمية وسائرة في طريق الارتقاء؟ .

إن المسألة كلها حدس فوق حدس، واحتمال داخل احتمال وتخمين يمسك بتلابيب تخمين، وافتراس يسحب وراءه مائة افتراض .

ومع ذلك فهم يزعمون أنها - بأجمعها - علم ومعرفة .

ونسوا في هذه المناسبة أن العلم والمعرفة يبحثان عن القانون، ويريدان الدليل ويرفضان التخيل، ولا يرضيان إلا بتجربة صادقة أو برهان مبين .

وربما كان الدكتور مصطفى عبد العزيز يعيش هذه الشكوك كما نعيشها فتجاوز مرحلة الخيال واقتصر على المشاهد والثابت فقال:

«الإنسان لم يبعث في الحياة على صورته الحالية، بل تدرج في تطوره حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن من صفات جسمانية وقدرات عقلية... وقد ظهرت في مناطق متفرقة من العالم حفريات لإنسان في صورته البدائية، وهي تدل على أن الإنسان الحديث ما هو إلا نتيجة سلسلة متصلة الحلقات من تطورات سلالات بشرية متتابعة»^(١) .

ولعلّ أعظم سباحة في المجهول تلك النقطة التي فرّ التطوريون من بحثها خجلاً من نتائجها واستحياءً من حرجها، وهي الذهاب إلى إرجاع انبثاق الذكر - بتصميمه الخاص - والأنثى - بتصميمها الخاص أيضاً -

(١) صور من الحياة: ٣١.

إلى قفزة مفاجئة أو طفرات متراكمة أو تبدل في آلية الوراثة. فإن ذلك ليس مما لا يمكن الاستدلال عليه فحسب، بل يتعذر حتى التخيل الأسطوري فيه، لأنه لغز الحياة المبهم وسرها الخفي المطلسم.

ولعل هذا اللغز المعقد في المسألة هو السر في ذلك الاهتمام القرآني الكبير بحث الإنسان على التفكير في خلق الزوجين الذكر والأنثى، واعتبار ذلك من الآيات الأساسية والبراهين الجلية الدالة على وجود الله تعالى وإيجاده لجميع الكائنات بعظيم قدرته ودقيق حكمته. قال عز وجل:

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦].

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١].

﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [النجم: ٤٥].

﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النبأ: ٨].

إن هذا التكرار والتأكيد القرآني في قضية الزوجية إنما هو نحو من إلفات نظر الإنسان وإثارة انتباهه للتأمل في هذا الأمر بدقة وتمحيص، لأن المسألة أعمق من أن تكون مسألة متحجرات يتم العثور عليها في طبقة معينة من طبقات الأرض، لتصدر الأحكام بشأنها حينذاك، وليحدد على ضوء طبقتها تاريخ هذا الكائن أو ذاك. بل إن الموضوع أبعد غوراً

من ذلك وأدق فهماً، وعلى الإنسان أن يفكر فيه بمزيد من البحث والتدبر والتعقل والتبصر، إذ لا يمكن لأي مفتاح من مفاتيح الأسرار في علم البيولوجيا - سواء كان مفتاح «الطفرة» أو «القفزة» أو «الصدفة» أو «الحركة» العشوائية في المادة - أن يخرج لنا مثل هذين التصميمين العجيبين المدهشين في وقت واحد.

بل لن يكون ذلك في الحقيقة إلا ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

و﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤].



أصل الإنسان في القرآن الكريم

عني القرآن الكريم بمسألة أصل الإنسان ومبدأ خلقه عناية خاصة؛ وأولها كثيراً من التأكيد والاهتمام، لأنها إحدى المسائل الفكرية البارزة بين مسائل الكون والحياة، ولما يمكن أن تثير من تساؤل واستطلاع لدى كثير من الناس.

ولا حاجة بنا هنا إلى البيان والإيضاح بأن القرآن الكريم لم يقصد في عنايته بهذه المسألة أن يبحثها على نحو ما تُبحث في كتب البيولوجيا والجيولوجيا وعلوم الطبيعة، وإنما شاءت الحكمة الإلهية أن ترد الإشارة إلى هذه الفقرة العلمية في هذا الكتاب الخالد كما وردت الإشارة إلى عددٍ من المسائل الكونية والتكوينية فيه تلميحاً أو تصريحاً، لإثبات أنه كتاب الله المبين؛ ومعجز هذا الدين؛ وآية صدق رسول الله (ص) الصادق الأمين.

وعندما نستعرض الآيات القرآنية المتحدثة عن أصل الإنسان ووجوده الأول؛ نجد أنها قد عُنيت بهذا الموضوع من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول - وهو الذي عُني بأصل الإنسان - بحكم كونه إنساناً - وبمواد خلقه وعناصر تركيبه.

الجانب الثاني - وهو الذي عُني بآدم بملاحظة كونه الإنسان الأول والأب لكل آدميين.

الجانب الثالث - وهو الذي عُني بالحديث عما سُمِّي في اصطلاح المحدثين بـ«عالم الذر» وما رُوي بشأنه من وجود سابق للناس كلهم في لحظة واحدة لأخذ الميثاق عليهم.
ولا بدُّ لنا من وقفةٍ متأنيةٍ فاحصةٍ عند كل جانب من هذه الجوانب.



أمَّا الجانب الأول المرتبط بالحديث عن أصل الإنسان - بوصفه إنساناً ونوعاً متميزاً ذا خصائص مستقلة - وعن مواد خلقه وعناصر تركيبه؛ فقد عُنت به آيات كثيرة نجتزئ منها بالنامذج الآتية:

١ - خُلِقَ مِنَ الْمَاءِ:

قال تعالى:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ [النور: ٤٥].

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤].

وقال المفسرون في شرح ذلك:

إن الآيتين الأولى والثانية تدلان بصراحة على أن الماء هو أصل كل الكائنات الحية من نباتية وحيوانية. بمعنى: أنه تعالى جعل من الماء حياة كل ذي روح ونماء كل نام، وحتى خلق آدم لما كان من الطين فإن الماء داخل فيه. وقيل: إن المقصود حفظ حياة كل شيء بالماء.

وأما الماء في الآية الثالثة فهو النطفة؛ أو ماء الصلب،

كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦]، وقوله: ﴿مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٨]^(١).

(١) يراجع في الآراء المذكورة: مجمع البيان: ٤٥/٤ و١٤٨ وتفسير الرازي:

١٠١/٢٤ وتفسير القرطبي: ٢٨٤/١.

٢ - خُلِقَ مِنَ التُّرَابِ:

قال تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾
[الروم: ٢٠].

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا ﴿١١﴾﴾ [فاطر: ١١].

﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٧].

وقال المفسرون في بيان ذلك:

خَلِقُ الْإِنْسَانَ مِنْ تُرَابٍ: معناه خلق آدم - الذي هو أبو البشر وأصلهم - من تراب، والشيء قد يضاف إلى أصله؛ بملاحظة أن البشر نسل آدم وإليه ينتمون. وقيل: لما كانت النطفة خلقها الله سبحانه بمجرى العادة من الغذاء، والغذاء ينبت من تراب، جاز أن يقول: خلقكم من تراب^(١).

٣ - خُلِقَ مِنَ الْأَرْضِ:

قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: ١٧].

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴿٦١﴾﴾ [هود: ٦١].

﴿هُوَ أَتَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴿٣٢﴾﴾ [النجم: ٣٢].

وقال المفسرون في إيضاح ذلك:

أنبتكم من الأرض: أي أنبت أباكم آدم منها. وقيل: معناه أنه

(١) يراجع في الشروح المذكورة: مجمع البيان: ٧١/٤ و ٢٩٩ و ٤٠٣ و ٤٧١ و ٥٣١.

تعالى أنبت الكل من الأرض، لأن الخلق إنما يكون من النطف؛ وهي متولدة من الأغذية المتولدة من النبات والمتولد من الأرض.

وأنشأكم من الأرض: أي ابتداء خلقكم من الأرض لأنه خلق آدم منها؛ ومرجع نسبكم إليه، بمعنى أنه أنشأ أباكم آدم من أديم الأرض. وقيل: يجوز أن يكون المراد أن الله خلق الخلق من الطبائع الأربع على حسب ما أجرى العادة من خلق الأشياء وتركيبها^(١).

٤ - خُلِقَ مِنَ الطِّينِ:

قال تعالى:

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ﴾

[السجدة: ٧، ٨].

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ [الأنعام: ٢].

﴿إِنَّا خَلَقْتَهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ [الصفات: ١١].

وقال المفسرون في شرح ذلك:

السُّلَالَةُ - فُعَالَةٌ - هي الخلاصة، أو بتعبير آخر: استخراج الشيء من الشيء، وتسمى النطفة سلالة؛ والولد سلالة، ويراد بها الماء يُسَلُّ من الظهر سَلًّا. ومثَّل بعضُ للسلالة بالطين إذا عصرته انسلَّ من بين أصابعك، فالذي يخرج هو السلالة.

وإن الآيتين الأولى والثانية تعني بالإنسان آدم، أي بدأ خَلَقَ آدم

(١) يراجع في الأقوال السابقة: تفسير الطبري: ٩٧/٢٩ والتبيان: ٤٣٣/٩ ومجمع

البیان: ١٧٤/٣ وتفسير الرازي: ١٤٠/٣٠.

الذي هو أول البشر من طين، كان تراباً؛ ثم صار طيناً؛ ثم صلصالاً؛ ثم حيواناً، ثم جعل نسله وذريته من الماء الذي انسلّ فخرج منه .

وقيل: إن الإنسان هنا ولد آدم - لا آدم نفسه - ، والطين هو اسم آدم، والسلالة هي الأجزاء الطينية المبتوثة في أعضائه التي لما اجتمعت وحصلت في أوعية المنى صارت منياً .

وقيل: إن الإنسان إنما يتولد من النطفة، وهي إنما تتولد من الأغذية، وهي إما حيوانية أو نباتية، والحيوانية تنتهي إلى النباتية، والنبات إنما يتولد من صفو الأرض والماء، فالإنسان بالحقيقة يكون متولداً من سلالة من طين. ثم إن تلك السلالة بعد أن تواردت على أطوار الخلقة وأدوار الفطرة صارت منياً. وإذن فلما كان الإنسان مخلوقاً من الأغذية النباتية - ولا شك أنها متولدة من الطين - ثبت أن كل إنسان متولد من طين.

وأما وصف الطين باللازب فمعناه: اللازق أو اللازم أو الثابت، وربما كان المقصود به هنا: المماسك^(١).

٥ - خُلِقَ مِنَ الصَّلْصَالِ:

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦].

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤].

(١) يراجع في الأقوال المارة الذكر: تفسير الطبري: ٨/١٨ و ٩٥/٢١ والتبيان: ٧٧/٤ و ٤٨٦/٨ ومجمع البيان: ٣٢٧/٤ وتفسير الرازي: ١٥٢/١٢ و ٨٤/٢٣ وتفسير القرطبي: ١٠٩/١٢ ولسان العرب - لزب - .

وقال المفسرون في بيان ذلك:

الصلصال: الطين اليابس لم تصبه نار فهو يصلُّ من ييسه أي يصوِّت، أو الطين الحُرُّ حُلِطَ بالرمْل فصار يتصلصل إذا جفَّ، أو التراب المرقق، أو التراب اليابس الذي يُبَلُّ بعد ييسه، أو الممتن.

والحمأ: الطين الأسود الممتن، أو المتغير إلى السواد.

والمسنون: المتغيِّر، أو الممتن، أو الرطب، أو الحكوك، أو المصوَّر، أو المصبوب على صورة. وأرجح المعاني الأخيران؛ أي المصوَّر التام المصبوب على الصورة المقدَّرة والمثال المطلوب.

والفخَّار: هو الصلصال المطبوخ بالنار^(١).



أمَّا الجانب الثاني المرتبط بالحديث عن آدم بالذات فقد عُنيت به آيات كريمة متعددة لم تخرج عن منهج الآيات السابقة من حيث الأساس، وإنما جاءت تأييداً لذلك وتأكيداً عليه.

قال تعالى:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩].

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ إلى قوله عزَّ من قائل:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧١ - ٧٦].

(١) يراجع في الشروح الواردة: تفسير الطبري: ٢٨/١٤ - ٢٩ والتبيان: ٤٦٨/٩
وتفسير الرازي: ١٧٩/١٩ ولسان العرب: حمأ - و - صلل - وسنن.

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١].

وقال المفسرون في شرح ذلك:

الخَلْقُ: فِعْلُ الشَّيْءِ عَلَى تَقْدِيرٍ وَتَرْتِيبٍ، وَكَانَ جَعَلَ آدَمَ عَلَى مِقْدَارِ مَا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ. وَأَصْلُ الْخَلْقِ التَّقْدِيرُ.

فإذا سوَّيته: أي سوَّيتُ خلقَ هذا البشر وعدَّلت صورته وتممت أعضائه وركَّبت أجزائه وأودعت فيه الروح فاسجدوا له^(١).

ويقول الشيخ الطوسي تعليقاً على ذلك:

«وَصَفَّ اللهُ تَعَالَى الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ آدَمُ أَبُو الْبَشَرِ أَنَّهُ خَلَقَهُ مِنْ صَلْصَالٍ، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ: مِنْ طِينٍ لَازِبٍ، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ: مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ: خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ. وَاخْتِلَافُ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ لَا تَنَاقُضَ فِيهَا لِأَنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ وَهُوَ التَّرَابُ، فَجَعَلَهُ طِينًا، ثُمَّ صَارَ كَالْحَمَلِ الْمَسْنُونِ، ثُمَّ بَيَّسَ فَصَارَ صَلْصَالًا كَالْفَخَّارِ»^(٢).

ويقول باحث آخر في الموضوع نفسه:

«قال عزَّ ذكره: إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب... وقال حكاية عن الشيطان: خلقتني من نار وخلقته من طين. فأخبر عن ابتداء خلق آدم أنه كان من التراب، ثم ضمَّ إليه الماء فكان طيناً، ثم سلَّ خلاصة الطين بدلالة قوله تعالى: وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون، ثم ترك حتى جف وصلصل كما قال: خلق الإنسان من صلصال كالفخار. وهذه أحوال كان الله تعالى يحولها على الإنسان تصفية لطيبته وإخلاصاً لنيته، إذ لم يُخلَقْ من

(١) تفسير الطبري: ١٨٥/٢٣ والبيان: ٥٨٠/٨.

(٢) البيان: ٤٦٨/٩.

كل طين كما يتولد منه الحيوان وينبت منه النبات، ولا جعله في جميع الأحوال والهيئات كما يوجد منه ذلك، ولو شاء لأوجده»^(١).



أما الجانب الثالث فهو المعنيُّ بمسألة: «عالم الذر» وما رُوي بشأنها من وجود سابق للناس - كل الناس - في اليوم الأول لانطلاق الحياة الإنسانية على سطح هذا الكوكب، إذ أخرج الله تعالى جميع العباد - يومذاك - من صلب الإنسان الأول آدم عليه السلام، حيث أخذ عليهم الميثاق بالوحدانية والربوبية وأشهدهم على ذلك، ثم أعادهم إلى صلب أبيهم مرة أخرى؛ ليوجدوا ويولدوا على مرّ الزمان وعلى النحو الطبيعي جيلاً بعد جيل.

وإنما أطلق المحدثون المسلمون على هذا الحدث اسم «عالم الذر»؛ لتكرّر لفظ «الذر» في كل الروايات الواردة في هذا الموضوع.

وتعتمد هذه المسألة المعضلة - في الأصل؛ وبكل أقوالها وشروحاتها وحواشيتها - على آية شريفة وردت في القرآن المجيد هي قوله تعالى في سورة الأعراف (آية: ١٧٢):

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴿١﴾ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴿٢﴾ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٣﴾﴾.

فهل في هذه الآية الكريمة ما يدل على وقوع هذا الحدث العظيم في غابر الدهر؟ وكيف تستطيع عقولنا فهمه وقبوله إن ثبت خبره وصحّ وقوعه؟

(١) البدء والتاريخ المنسوب للبلخي: ٨١/٢ - ٨٢.

إن المرجع الأول لنا في تلمُّس الجواب على هذين السؤالين كتب التفسير والحديث، لأنها المعنيَّة قبل غيرها بهذه المسائل والمشاكل، وعندما نلجأ إلى هذين المرجعين نجد أنَّ المفسِّرين قد اختلفوا في تفسير هذه الآية تبعاً لاختلافهم في المنهج والطريقة، فذهب ذوو المنهج النقلي من السلف إلى تفسيرها في ضوء النقل وما نطق به، واختار ذوو المنهج العقلي في تفسيرها طريق العقل وما رجح لديه، وسلك بعض المعاصرين طريقاً ظنه وسطاً بين الطرق بأمل التوفيق والتقريب بين هذين الخططين المتوازيين أو المتقابلين.

وسنستعرض كل هذه الأقوال في المسألة قبل أن ندلي بدلونا فيها، ليكون القارئ على بينة من الأمر، وليصبح - من ثمَّ - شريكاً في اختيار الأرجح والأصوب بعد اطلاع ومعرفة واقتناع:

١ - التفسير النقلي:

ولقد تبَّنى هذا الجانب عدد من رجال الحديث والتفسير، حيث كان رأيهم في «عالم الذر» منسجماً مع منهجهم القائم على التعبد بكل ما ورد في النقل وبكل ما دلَّ عليه ظاهر اللفظ ومنطوق النص، بعيداً عن أي تدقيق في سند النقل؛ وأي تأويل أو تخريج أو توجيه للفظ المستعمل فيه.

وكان من جملة البارزين في الالتزام بهذا المنهج في تفسير الآية المشار إليها كلٌّ من:

أ - الإمام أحمد بن حنبل الذي أخرج بسنده عن الخليفة عمر بن الخطاب قوله في الآية: «سمعت رسول الله (ص) سُئل عنها

فقال: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه واستخرج منه ذرية... إلخ»^(١).

ب - الشيخ محمد بن جرير الطبري الذي أخرج بسنده عن عبد الله بن عباس قوله: «إن الله خلق آدم ثم أخرج ذريته من صلبه مثل الدر فقال لهم: مَنْ رَبُّكُمْ؟ قالوا: الله ربنا، ثم أعادهم في صلبه حتى يولد كل من أخذ ميثاقه لا يزداد فيهم ولا ينقص منهم إلى أن تقوم الساعة»^(٢).

ج - الشيخ محمد بن يعقوب الكليني الذي أخرج بسنده عن الإمام محمد بن علي الباقر (ع) قوله: «إن الله عز وجل لما أخرج ذرية آدم من ظهره ليأخذ عليهم الميثاق بالربوبية له وبالنبوة لكل نبي، فكان أول من أخذ له عليهم الميثاق بنبوته محمد بن عبد الله (ص) ثم قال الله عز وجل لآدم: انظر ماذا ترى؟ قال: فنظر آدم (ع) إلى ذريته وهم ذرٌّ قد ملأوا السماء قال آدم: يا رب ما أكثر ذريتي... إلخ»^(٣).

وهكذا كان النقليون صريحين في إخضاع تفسير هذه الآية لمنهجهم النقلي الصارم القائم على سرد الروايات الواردة في هذا الشأن^(٤)، حتى

(١) مسند أحمد بن حنبل: ٤٤/١ - ٤٥، ويراجع سنن أبي داود: ٥٢٩/٢.

(٢) تفسير الطبري: ١١٤/٩، وبهذا المضمون روايات أخرى فيه.

(٣) الكافي: ٨/٢ - ٩، وبهذا المضمون عدة روايات أخرى فيه.

(٤) والشيء المثير للألم والأسف - وما دمنا نستعرض النقل الوارد في هذا الموضوع - أن نلمس التسلسل الإسرائيلي إلى الروايات الواردة في تفسير هذه الآية، كما حصل في كثير من مجالات الفكر الإسلامي في عصره الأول، وبخاصة فيما يتعلق بقصص الأنبياء وتواريخهم وقد رواها كثير من المسلمين بلا تروؤ ولا تمحيص، ثم تلقاها الخلف عن السلف وكأنها من المسلمات التي لا يرقى إليها الشك ولا يعترضها الريب.

أن الطبري لم يجد مزيد حاجة إلى التدقيق والتفصيل بعد استشهاده بتلك الأخبار، وإنما اكتفى بالقول:

«يقول تعالى ذكره لنبيه محمد (ص): واذكر يا محمد ربك إذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم فقررهم بتوحيده وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم بذلك وإقرارهم به»^(١).

وقد زاد الفخر الرازي على من سبقه في تأكيد ذلك فشرح وجهة نظر النقليين بإسهاب واستعرض أدلتهم وبراهينهم بالتفصيل، وكان مما قاله في هذا الصدد:

«مذهب المفسرين وأهل الأثر ما روى مسلم بن يسار الجهني: أن عمر - رضي الله عنه - سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله (ص) سئل عنها فقال: إن الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار

= ولتقرأ هذا المثل للدرس والعبرة:

أخرج الإمام أحمد بن حنبل والشيخ الطبري والفخر الرازي وغيرهم بسندهم عن رسول الله (ص) قوله: «إن الله لما خلق آدم مسح ظهره فأخرج منه ما هو من ذراري إلى يوم القيامة، فجعل يعرض ذريته عليه فرأى فيهم رجلاً يزم فقال: أي رب من هذا؟ قال: هذا ابنك داوود، قال: أي رب كم عمره؟ قال: ستون عاماً، قال: رب زد من عمره، قال: لا إلا أن أزيده من عمرك - وكان عمر آدم ألف عام -، فزاده أربعين عاماً، فكتب الله عز وجل عليه بذلك كتاباً وأشهد عليه الملائكة، فلما احتضر آدم وأتته الملائكة لتقبضه قال: إنه قد بقي من عمري أربعون عاماً، فقيل: إنك قد وهبتها لابنك داوود، قال: ما فعلت، وأبرز الله عز وجل الكتاب، وشهدت عليه الملائكة».

تجد نص هذا الخبر أو مضمونه في مسند أحمد بن حنبل: ٢٥١/١ و ٢٩٩ و ٣٧١ و تفسير الطبري: ١١٥/٩ - ١١٦ و تفسير الرازي: ٤٧/١٥.

(١) تفسير الطبري: ١١٠/٩.

يعملون، فقال رجل: يا رسول الله فقيم العمل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عملٍ من أعمال أهل الجنة فيدخل الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله الله النار».

«وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله (ص): لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته إلى يوم القيامة»...

«وقال مقاتل: إن الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك، ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر، فقال: يا آدم هؤلاء ذريتك، ثم قال لهم: ألسنتُ بربكم؟ قالوا: بلى، فقال للبيض: هؤلاء في الجنة برحمتي وهم أصحاب اليمين، وقال للسود: هؤلاء في النار ولا أبالي وهم أصحاب الشمال وأصحاب المشأمة، ثم أعادهم جميعاً في صلب آدم»^(١).

وروى الفخر الرازي عن المتحمسين لهذا الرأي قولهم: «صحت الرواية عن رسول الله (ص) أنه فسّر هذه الآية بهذا الوجه، والظعن في تفسير رسول الله غير ممكن»^(٢).

ثم يبدي الرازي رأيه في الموضوع بعد مناقشةٍ طويلة وعرضٍ للأقوال الأخرى فيقول:

«ثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت إخراج الذرية

(١) تفسير الرازي: ٤٦/١٥ - ٤٧.

(٢) المصدر السابق: ٥١/١٥.

من ظهر آدم بالخبر، وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الأمرين ولا مدافعة، فوجب المصير إليهما معاً، صوتاً للآية والخبر عن الطعن بقدر الإمكان^(١).

أمّا الشيخ المجلسي فيقف من الأخبار موقف المصدّق المتحيّر، وفي ذلك يقول:

«اعلم أن أخبار هذا الباب من متشابهات الأخبار ومعضلات الآثار... وإنا نؤمن بها مجملًا ونعترف بالجهل عن حقيقة معناها»^(٢).

ثم يغضب أشدّ الغضب من ذوي المنهج العقلي في موقفهم من هذه الآية وتأويل معناها في ضوء منهجهم، فيقول:

«طرُح ظواهر الآيات والأخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة جرأة على الله وعلى أئمة الدين»^(٣).

٢ - التفسير العقلي:

أمّا موقف ذوي المنهج العقلي من هذه المسألة فهو موقف منسجم كل الانسجام مع أسلوبهم وطريقتهم في تفسير كلام الله تعالى، وقد اتفقوا بصراحة مطلقة على نفي وقوع الكلام والإشهاد - بمعناها الحقيقي - في عالم الذر؛ وعدّ ذلك كله مجازاً وتوسّعاً في الاستعمال البلاغي والتمثيل الفني الأدبي. ولكنهم اختلفوا في وقوع عالم الذر وعدمه فكانوا فريقين:

الفريق الأول - هم المعتزلة، ويكفيها من أفذاذهم الزمخشري الذي لم يشر إلى وقوع عالم الذر في تفسيره، بل قال في ذلك ما نصه:

(١) تفسير الرازي: ٥٢/١٥.

(٢) بحار الأنوار: ٢٦٠/٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٧/٥.

«معنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلابهم نسلًا وإشهادهم على أنفسهم. وقوله: «ألست بربكم قالوا: بلى شهدنا» من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّهم وقال لهم: «ألست بربكم» وكأنهم «قالوا: بلى» أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقرنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام وفي كلام العرب، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ﴿فَقَالَ لَهَا وَالْأَرْضُ أُنثَىٰ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]^(١).

أمّا الفريق الثاني فهم الشيعة الإمامية، وقد نفى أحد أعلامهم وهو الشيخ المفيد وقوع الكلام والإشهاد على ظاهره الذي قال به النقليون وإن كان لم ينف إخراج الذرية بالمعنى المجازي، وفي ذلك يقول:

«فأمّا الحديث في إخراج الذرية من صلب آدم (ع) على صورة الذرّ فقد جاء الحديث بذلك على اختلاف ألفاظه ومعانيه، والصحيح أنه أخرج الذرية من ظهره كالذرّ فملاً بهم الأفق... فلما رأهم آدم عليه السلام عجب من كثرتهم... فقال: يا رب ما هؤلاء؟ قال الله عز وجل له: هؤلاء ذريتك... فأنبأه الله تعالى بما يكون من ولده، وشبههم بالذرّ الذي أخرجهم من ظهره وجعله علامة على كثرة ولده».

«فأمّا الأخبار التي جاءت بأن ذرية آدم (ع) استنطقوا في الذرّ فنطقوا فأخذ عليهم العهد فأقروا؛ فهي من أخبار التناسخية، وقد خلطوا

(١) الكشاف: ١٢٩/٢. ويراجع في مناقشات المعتزلة للنقلين تفسير الرازي: ٤٧/١٥

فيها ومزجوا الحق بالباطل . والمعتمد من إخراج الذرية ما ذكرناه دون ما عداه . . . وإنما هو تخليط لا يثبت به أثر على ما وصفناه» .

«فإن تعلق متعلق بقوله تبارك اسمه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] [إلى آخر الآية] فظن بظاهر هذا القول تحقق ما رواه أهل التناسخ والحشوية والعامية في إنطاق الذرية وخطابهم وأنهم كانوا أحياء ناطقين فالجواب عنه: إن لهذه الآية من المجاز في اللغة كمنظائرها مما هو مجاز واستعارة، والمعنى فيها: إن الله تبارك وتعالى أخذ من كل مكلف يخرج من ظهر آدم وظهور ذريته العهد عليه بربوبيته، من حيث أكمل عقله ودله بآثار الصنعة على حدوثه وإن له محدثاً أحدثه لا يشبهه، يستحق العبادة منه بنعمه عليه، فذلك هو أخذ العهد منهم وآثار الصنعة فيهم والإشهاد لهم على أنفسهم بأن الله تعالى ربهم . وقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾ يريد به أنهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدوثهم اللازمة لهم وحجة العقل عليهم في إثبات صانعهم، فكأنه سبحانه لما ألزمهم الحجة بعقولهم على حدوثهم ووجد محدثهم قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فلما لم يقدروا على الامتناع من لزوم دلائل الحدوث لهم كانوا كقائلين: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ وقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَنفَرْنَا﴾ [الحج: ١٨]، ولم يرد أن المذكور يسجد بما لا يقدرون يوم القيامة أن يتأولوا في إنكاره ولا يستطيعون . وقد قال سبحانه: ﴿وَالسَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]، ولم يرد أن المذكور يسجد كسجود البشر في الصلاة؛ وإنما أراد به: غير ممتنع من فعل الله فهو كالمطيع لله وهو معبر عنه بالساجد، قال الشاعر:

بجمع تظل البلق في حجراته ترى الأكم فيها سُجداً للحوافر

يريد: أن الحوافر تذلل الأكم بوطنها عليها».

«وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وهو سبحانه لم يخاطب السماء بكلام؛ ولا السماء قالت قولاً مسموعاً، وإنما أراد أنه عمد إلى السماء فخلقها ولم يتعذر عليه صنعها، فكأنه لما خلقها قال لها وللأرض: ﴿اُئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾، فلما تعلقنا بقدرته كانتا كالقائل: ﴿اُئْتَيْنَا طَائِعِينَ﴾».

«وكمثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]، والله تعالى يجل عن خطاب النار وهي مما لا يعقل ولا يتكلم، وإنما الخبر عن سعتها وأنها لا تضيق بمن يحلها من المعاقبين، وذلك كله على مذهب أهل اللغة وعاداتهم في المجاز. ألا ترى إلى قول الشاعر:

وقالت له العينان: سمعاً وطاعة وأسبلتا كالدرد ما لم يشقب
والعينان لم تقولا قولاً مسموعاً، ولكنه أراد منهما البكاء فكانتا
كما أراد من غير تعذر عليه. ومثله قول عنترة:

فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا إليّ بعبرة وتحمحم
والفرس لا يشتكي قولاً، لكنه ظهر منه علامة الخوف والجزع،
فسمى ذلك قولاً. ومنه قول الآخر:

شكاإ إليّ جملي طول السرى

والجمل لا يتكلم، لكنه لما ظهر منه النصب والوصب لطول
السرى عبّر عن هذه العلامة بالشكوى التي تكون كالنطق والكلام. ومنه
قولهم أيضاً:

امتلاً الحوض وقال: قطني حسبك مني قد ملأت بطني

والحوض لم يقل قطني، لكنه لما امتلأ بالماء عبر عنه بأنه قال: حسبي. ولذلك أمثال كثيرة في منشور كلام العرب ومنظومه، وهو من الشواهد على ما ذكرناه في تأويل الآية^(١).

ويزيد الشريف المرتضى هذا الموضوع شرحاً - وهو من المدرسة العقلية نفسها - فيقول:

«قد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده أن تأويل هذه الآية أن الله تعالى استخرج من ظهر آدم (ع) جميع ذريته، وهم في خلق الذر، فقررهم بمعرفته وأشهدهم على نفسه. وهذا التأويل - مع أن العقل يبطله ويحيله - مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه، لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ ولم يقل: من آدم، وقال: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل: من ظهره، وقال: ﴿ذُرِّيَّتِهِمْ﴾ ولم يقل: ذريته. ثم أخبر تعالى بأنه فعل ذلك لثلاثا يقولوا يوم القيامة إنهم كانوا عن ذلك غافلين؛ أو يعتذروا بشرك آبائهم وأنهم نشأوا على دينهم وسنتهم، وهذا يقتضي أن الآية لم تتناول ولد آدم (ع) لصلبه وأنها إنما تناولت من كان له آباء مشركون، وهذا يدل على اختصاصها ببعض ذرية بني آدم. فهذه شهادة الظاهر ببطلان تأويلهم».

«فأما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية التي استخرجت من ظهر آدم (ع) فخطبت وقررت: من أن تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف؛ أو لا تكون كذلك. فإن كانت بالصفة الأولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وإنشائهم وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال؛ وما قرروا به واستشهدوا عليه، لأن العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وإن بعد العهد وطال الزمان... على أن تجوز

(١) جواب المسائل السروية/ البحار: ٥ / ٢٦٣ - ٢٦٦.

النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية، وذلك أن الله تعالى أخبر بأنه إنما قررههم وأشهدهم لثلاثاً يدعو يوم القيامة الغفلة عن ذلك... فإذا جاز نسيانهم له عاد الأمر إلى سقوط الحجة وزوالها».

وإن كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم وصار ذلك عبثاً قبيحاً، يتعالى الله عنه»^(١).
ويعلق الشيخ الطوسي - وهو من رجال المدرسة العقلية أيضاً - على أقوال النقليين تعليقاً مفصلاً يقول في أثناءه:

«فأما ما روي أن الله تعالى أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم وهم كالذر؛ فإن ذلك غير جائز، لأن الأطفال فضلاً عما هو كالذر لا حجة عليهم ولا يحسن خطابهم بما يتعلق بالتكليف».

«ويدل على فساد قولهم قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]، فهم لو كانوا أخرجوا من ظهر آدم على صورة الذر كانوا أبعد من أن يعلموا أو يعقلوا»^(٢).

ويروي الشيخ الطبرسي ملخصاً لأقوال النقليين في تفسير الآية، ثم يقول:

«وَرَوُوا فِي ذَلِكَ آثَاراً بَعْضُهَا مَرْفُوعَةٌ وَبَعْضُهَا مَوْقُوفَةٌ يَجْعَلُونَهَا تَأْوِيلًا لِلآيَةِ... وَرَدَّ الْمُحَقِّقُونَ هَذَا التَّأْوِيلَ»^(٣).

ويجمل الشيخ فخر الدين الطريحي الكلام في ذلك كله فيقول:
«إن حديث أخذ الميثاق على العباد مشهور بين الفريقين، إلا أن بعض العلماء من كل منهما جدّ في الهرب عن ظاهره؛ لما يرد عليه»^(٤).

(١) أمالي الشريف المرتضى: ٢٨/١ - ٢٩.

(٢) التبيان: ٢٨/٥.

(٣) مجمع البيان: ٤٩٧/٢.

(٤) مجمع البحرين (وثق).

٣ — الرأي الثالث:

وهو الرأي الذي رواه الفخر الرازي ولم يسم قائله، وقد جاء فيه:

«إن الأرواح البشرية موجودة قبل الأبدان، والإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها، وهذا العلم ليس يحتاج في تحصيله إلى كسب وطلب. وهذا البحث إنما ينكشف تمام الانكشاف بأبحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب»^(١).

وقد رفض هذا الرأي عدد من المحققين العقليين، وفي مقدمتهم الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، الذي أشار إليه مفنداً خلال مناقشته لمسألة خلق الأرواح قبل الأبدان، وكان مما قاله في هذا الصدد:

أما الخبر بأن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد، وقد روته العامة كما روته الخاصة. وإن ثبت «القول فالمعنى فيه أن الله تعالى قدر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد، واختراع الأجساد واختراع لها الأرواح، فالخلق للأرواح قبل الأجسام خلق تقدير في العلم وليس بخلق لذواتها... ولولا أن ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها ولا تحتاج إلى آلات لعملها؛ ولكننا نعرف ما سلف لنا من الأحوال قبل خلق الأجساد كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد، وهذا محال لا خفاء بفساده»^(٢).

ويقول المفيد أيضاً:

«وأما الحديث بأن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف

(١) تفسير الرازي: ٥٣/١٥.

(٢) بحار الأنوار: ٢٦٦/٥.

وما تناكر منها اختلف، فالمعنى فيه أن الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالعوارض، فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى اختلف وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف، وهذا موجود حساً ومشاهد. وليس المراد بذلك أن ما تعارف منها في الذر اختلف؛ كما يذهب إليه الحشوية^(١).

وإذن، فليس في هذا القول الذي رواه الرازي أي مرجح منطقي يبعث على الرضا والقبول، ولن يصلح أن يكون مخرجاً من المأزق الفكري الذي سقط فيه النقليون.

٤ - الرأي الرابع؛

وهو الرأي الذي اختاره المفسر المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي؛ وافترضه القول الجامع بين الأمرين والمقرب بين الخطين حيث يتضمن الإقرار بالوجود الأول كما ذهب إليه النقليون؛ ولكن يتفسير خاص للوجود يعتمد على التأويل أو التخريج الفلسفي. وفي ذلك يقول:

«إن للعالم الإنساني - على ما له من السعة - وجوداً جمعياً عند الله سبحانه، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضة على أفراده؛ لا يغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم، وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه، وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ويقول: ﴿وَكَذَلِكَ نُزِّيَ إِتْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٧٥].

«وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني

(١) بحار الأنوار: ٢٦٦/٥ - ٢٦٧.

وهو الذي يفرق بين الآحاد ويشتت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان وتطبيقها على مر الليالي والأيام... فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه. وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا كن ويكون في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]^(١).

وعندما نمعن النظر في هذا «الرأي الرابع» نجد أنه في واقعه ليس رابعاً، لأنه لم يقصد بالوجود الإنساني ذلك الوجود الذي فسر به النقليون ظاهر الآية، وإنما هو وجود الإنسان - كل الإنسان - في علم الله تعالى، وليس وجوداً مادياً خارجياً كما تشعر به كلمات النقليين، وعلى هذا فلا تنافي بين هذا الرأي وما ذهب إليه العقليون من كونه وجوداً مجازياً وليس بحقيقي، وبذلك يصبح هذا القول شارحاً أو مؤيداً لما اختاره العقليون؛ وليس توفيقاً بينهم وبين النقليين، لأن النزاع بين الرأيين إنما هو في الوجود المادي أو الخارجي، وليس الوجود العلمي.

وأظن أن السيد الطباطبائي قد استمد رأيه هذا من الفخر الرازي فيما شرح به قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾... إلخ [الأعراف: ١١]، إذ قال ما نصه:

«إشارة إلى حكم الله وتقديره لأحداث البشر في هذا العالم... وإشارة إلى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث إلى قيام الساعة»^(٢).



(١) الميزان: ٣٢٠/٩ - ٣٢١.

(٢) تفسير الرازي: ٣٠/١٤.

هذه هي الأقوال التي ذكرها المحدثون والمفسرون في مسألة «عالم الذر»، وإذا أردنا الترجيح والاختيار كان لا مناص لنا من القول بمجازية الوجود الإنساني يومذاك ومن نفي الكلام والإشهاد بمعناهما الظاهري الذي ذهب إليه النقليون، وذلك لأن أدلة العقلين مقنعة كل الإقناع ومعتمدة على الحجة والمنطق، وإن أدلة النقليين الحديثية غير سليمة من المناقشة، طعناً في سند بعضها وتشكيكاً في دلالة البعض الآخر.

وعندما نصل في البحث إلى هذه النتيجة يتراءى أمامي السؤال

الآتي:

هل نستطيع أن نفسر عالم الذر المشار إليه تفسيراً فلسفياً محضاً في ضوء نظرية الحركة الجوهرية التي بلور أفكارها وأوضح معالمها فيلسوف الإسلام صدر الدين الشيرازي؛ فنذهب إلى إمكان عدّ ذلك الوجود «في عالم الذر» وجوداً حقيقياً يقصد به وجود الإنسان بالقوة - وهو غير وجود الإنسان العلمي - وإنما الوجود الفعلي، بمعنى أن الإنسان قد وجد بكل أفرادهِ - بالقوة - بمجرد وجود الأب الأول الحامل «للحيمن» الإنساني ولقانون بقاء الجنس واستمراره، وإن لم يتحقق الوجود الخارجي لكل الأفراد بعد.

وإذا رجح لدينا - أو صح - أن نفسر الآية الكريمة بهذا المعنى فقد استغنينا عن تفسير النقليين والعقليين، لأن التفسير النقلي قائم على الوجود الخارجي وهو مرفوض كما مر، والتفسير العقلي قائم على المجاز والتأويل ولا حاجة لنا به إذا أمكن التفسير الحقيقي للفظ. وبهذا ينحل الإشكال ويحسم الخلاف ويصبح وجود الذرية وجوداً حقيقياً ولكنه بالقوة لا بالفعل كما أسلفنا.

وما دمنا نتحدث عن مسألة «الوجود بالقوة» فإن من حق

الاستيعاب في البحث أن نقول:

إن هذه الفكرة الفلسفية إذا قام عليها من البرهان ما يصححها أو يبرحها أو يقرب قبولها إلى الذهن بمعناها المار الذكر فإنها - ربما . - ولا أقطع بذلك - تستطيع أن تحلّ لنا ألغاز عددٍ من النصوص المعضلة المرتبطة بالخلق والوجود الإنساني الأول، وهي نصوص طال فيها الأخذ والرد بين المحدثين والمفسرين وكثر فيها الجدل والتمحلات والتخريجات؛ ولكن بدون طائل في أكثر الأحيان.

وأورد فيما يأتي أمثلة من تلك النصوص المعضلة مرفقة بالإشارة إلى ما قال الشراح والمفسرون فيها وما يمكن أن يقال في شرحها وتفسيرها على هدى فكرة الوجود بالقوة:

المثال الأول:

قوله تعالى في سورة الأعراف (آية: ١١): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾. وللمفسرين في تفسير هذه الآية أقوال عدة:

منها: خلقنا أباكم ثم صورناه ثم قلنا للملائكة، واستشهد القائلون بهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: ٦٣]، أي ميثاق أسلافكم.

ومنها: خلقناكم: أي خلقنا الأرواح أولاً ثم صورنا الأشباح آخرأ.

ومنها: خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة.

ومنها: خلقناكم في ظهور آبائكم ثم صورناكم في بطون أمهاتكم ثم قلنا للملائكة.

ومنها: خلقنا آدم ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا للملائكة.

ومنها: أن «ثم» هنا بمعنى الواو، واستشهد الأخصش - وهو صاحب هذا القول - على تفسيره هذا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِدَ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦]، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البلد: ١٧]، وقوله من قائل: ﴿أَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ ثُمَّ نُوِثُوا إِلَيْهِ﴾ [هود: ٥٢].

ومنها: أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، وتقديرها: خلقنا أباكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا له ثم صورناكم^(١).

ومنها: أن الخلق في اللغة عبارة عن التقدير... وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين. فقوله: «خلقناكم» إشارة إلى حكم الله وتقديره لأحداث البشر في هذا العالم. وقوله: «صورناكم» إشارة إلى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث إلى قيام الساعة... والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ. ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له^(٢).

إذا أردنا تفسير هذه الآية بمقتضى الوجود بالقوة كان المعنى: ولقد خلقناكم بخلق آدم أي أوجدناكم جميعاً بوجود أبيكم الأول ثم صورناكم من ناحية الشكل والأعضاء والتفاصيل بالصورة التي أخرجنا بها أباكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم. وقد يتجلى هذا المعنى أكثر إذا علمنا بأن المفهوم من السجود لآدم هنا وفي غير هذا المقام كما في سورة البقرة - مثلاً - أنه ليس سجوداً لفرد من الناس وإنما هو سجود للإنسانية المتمثلة في آدم عليه السلام مما لا مجال لشرحه في هذه العجالة.

(١) يراجع في الأقوال السابقة تفسير الطبري: ١٢٦/٨ - ١٢٨ والتبيان: ٣٥٦/٤ -

٣٥٧ والكشاف: ٦٨/٢ وتفسير الرازي: ٣٠/١٤ وتفسير القرطبي: ١٦٩/٧.

(٢) تفسير الرازي: ٣٠/١٤.

المثال الثاني:

قوله تعالى في سورة الإنسان: الدهر (آية: ١):

﴿هَذَا أَقَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾.

وللمفسرين في شرح هذه الآية أقوال متعددة حاولوا فيها الملاءمة بين ﴿أَقَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ﴾ الدال على الوجود و﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ النافي للذكر والظهور، لأنه «غير مفهوم في الكلام أن يقال: أتى على الإنسان حين قبل أن يوجد وقبل أن يكون شيئاً. وإذا أريد ذلك قيل: أتى حين قبل أن يخلق، ولم يقل أتى عليه».

واختلف المفسرون في تفسير المراد بـ«الإنسان»، فقال بعضهم: هو آدم بالذات، وقال آخرون: المقصود به كل إنسان؛ أي الجنس الإنساني بكامله، وهو الألفق بالسياق بقريته قوله تعالى بعد هذه الآية:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: ٢].

ثم اختلف المفسرون في تفسير قوله: ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾، فذهب بعض ممن فسر الإنسان بآدم إلى أنه قد أتى على آدم حين من الدهر - أربعون عاماً - وهو جسم مصور لم تنفخ فيه الروح؛ فالـم يكن شيئاً مذكوراً: أي لم يكن شيئاً له نباهة ولا رفعة ولا شرف؛ إنما كان طيناً لازباً وحمماً مسنوناً»، ولكنه لما كان «محكوماً عليه بأنه سينفخ فيه الروح وسيصير إنساناً صح تسميته بأنه إنسان». وقال بعضهم: معناه أنه «قد مضى مدد من الدهر وآدم لم يكن شيئاً يذكر في الخليقة لأنه آخر ما خلق من أصناف الخليقة».

وذهب بعض ممن فسر الإنسان بالنعوع الإنساني إلى أن ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ بمعنى أنه لم يكن يذكره ذاكر لأنه كان معدوماً غير موجود

وقال بعضهم: إن المراد بالحين مدة الحمل وإنه إذا كان علقه ومضغة لم يكن شيئاً مذكوراً، وقال ثالث: إن الإنسان هو النفس الناطقة وهي موجودة قبل وجود الأبدان^(١).

أما إذا فسرنا هذه الآية على هدى المبدأ الفلسفي المشار إليه فقد طوينا كل هذه الخلافات، ويكون المقصود حينئذ أن الجنس الإنساني كله موجود بالقوة بمجرد وجود الإنسان الأول، وأتى عليه حين من الدهر وهو موجود بذلك المعنى؛ ولكنه لم يكن شيئاً مذكوراً في الواقع الخارجي لأنه لم يخرج إلى حيز التنفيذ الصوري بعد.

ولعل بعض أقوال المفسرين السالفة الذكر قد لَمَّحت إلى هذا المعنى وإن لم تعبر عنه بالصراحة التامة، بل لعل في بعض الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يمكن حمله على الإشارة إلى هذا المعنى أيضاً كرواية زرارة بن أعين عن الإمام محمد بن علي الباقر (ع) إذ سأله «عن قوله: لم يكن شيئاً مذكوراً، قال: كان شيئاً ولم يكن مذكوراً»، وكذلك رواية حمران بن أعين عن الباقر (ع) أيضاً قال: «سألت عنه فقال: كان شيئاً مقدوراً ولم يكن مكوناً»^(٢).

المثال الثالث:

قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ آية: (٢٨).

(١) يراجع في الأقوال المارة الذكر: تفسير الطبري: ٢٩/٢٠٢ والتبيان: ١٠/٢٠٥ -

٢٠٦ والكشاف: ٤/١٩٤ وتفسير الرازي: ٣٠/٢٣٥ - ٢٣٦ وتفسير القرطبي:

١١٩/١٩ - ١٢٠ والميزان: ٢٠/١٢٠.

(٢) مجمع البيان: ٥/٤٠٦.

وقوله تعالى في سورة غافر: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آتِنَا أَشْرِينَ وَاحْيَيْنَا أُتُنَيْنِ فَاعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ آية: (١١).

واختلف المفسرون في تحديد هاتين الموتتين وهاتين الحياتين على أقوال كثيرة:

منها: «كنتم أمواتاً معدومين قبل أن تخلقوا، فأحياكم أي خلقكم، ثم يميتكم عند انقضاء آجالكم، ثم يحييكم يوم القيامة».

ومنها: «كنتم أمواتاً في ظهر آدم، ثم أخرجكم من ظهره كالذر، ثم يميتكم موت الدنيا، ثم يبعثكم».

ومنها: «كنتم أمواتاً أي نطفاً في أصلاب الرجال وأرحام النساء، ثم نقلكم من الأرحام فأحياكم، ثم يميتكم بعد هذه الحياة، ثم يحييكم في القبر للمسألة، ثم يميتكم في القبر، ثم يحييكم حياة النشر إلى الحشر وهي الحياة التي ليس بعدها موت». ويعلق القرطبي على هذا الرأي بعد ذكره فيقول: «على هذا التأويل هي ثلاث موتات وثلاث إحياءات. وكونهم موتى في ظهر آدم وإخراجهم من ظهره والشهادة عليهم غير كونهم نطفاً في أصلاب الرجال وأرحام النساء، فعلى هذا تجيء أربع موتات وأربع إحياءات. وقد قيل: إن الله تعالى أوجدهم قبل خلق آدم (ع) كالهباء، ثم أماتهم، فيكون على هذا خمس موتات وخمس إحياءات!».

ومنها: أن «لا الموتة الأولى مفارقة نطفة الرجل جسده إلى رحم المرأة فهي ميتة من لدن فراقها جسده إلى نفخ الروح فيها، ثم يحييها الله بنفخ الروح فيها... ثم يميتة الميتة الثانية بقبض الروح منه فهو في البرزخ ميت إلى يوم ينفخ في الصور، فيرد في جسده روحه فيعود حياً سوياً لبعث القيامة. فذلك موتتان وحياتان».

ومنها: «كنتم أمواتاً: أي كنتم تراباً ونظفأ... أي خاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً، فأحياكم: أي فجعلكم خلقاً سميحاً بصيراً»^(١).

ويعلق الزمخشري على هذه الأقوال فيقول:

«فإن قلت: كيف قيل لهم أموات في حال كونهم جماداً وإنما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة؟ قلت: بل يقال ذلك لعادم الحياة كقوله: بلدة ميتاً، وآية لهم الأرض الميتة... ويجوز أن يكون استعارة؛ لاجتماعهما في أن لا روح ولا إحساس»^(٢).

وإن فسرنا هاتين الآيتين في ضوء المنهج الذي ذكرناه كان الموت الأول فيهما بمعنى عدم الوجود الخارجي لا بمعنى العدم المطلق، وبذلك نتخلص من كل هذه التأويلات والتمحلات بما فيها تخبط الزمخشري وتردده بين أن يكون الميت هو عادم الحياة أو أنه من باب الاستعارة. وحتى الأرض الميتة والبلدة الميت فإن المقصود بها تلك الأرض التي فيها قوة الإنبات والاستعداد لذلك، وإنما صح وصفها بالموت لأنها حية وذات نبات بالقوة وإن لم تكن كذلك بالفعل، أما التي ليست فيها قابلية الإنبات مطلقاً فلا يقال فيها ذلك بل لا يصح.

وعلى هذا يكون تسلسل المعنى في الآية كما يأتي:

كيف تكفرون بالله وإنكم لتعلمون بأنه كان قد أوجدكم بالقوة من لدن وجود مادتك الأولى وإن كنتم كالأموات بحسب الواقع الخارجي،

(١) يراجع في الأقوال السالفة الذكر: تفسير الطبري: ١٨٩/١ والنبيان: ١٢٢/١
وتفسير الرازي: ١٥١/٢ وتفسير القرطبي: ٢٤٩/١.

(٢) الكشاف: ٢٦٩/١.

ثم نقلكم إلى عالم الحياة الفعلي بإيجادكم على الأرض جيلاً بعد جيل، ثم إنه سوف يميتكم عند انتهاء آجالكم في الدنيا، ثم يحييكم يوم القيامة، ثم إليه ترجعون ليثيب المطيع ويعاقب العاصي.

المثال الرابع:

قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ آية: (٢).

واختلف المفسرون في تفسير هذين الأجلين على أقوال:
منها: أنهما «أجل الحياة الدنيا، وأجل مسمى عنده وهو أجل البعث».

ومنها: أنهما «أجل الحياة وهو الوقت الذي تكون فيه الحياة، وأجل الموت وهو الوقت الذي يحدث فيه الموت» أي: «أجل الحياة إلى الموت، وأجل الموت إلى البعث وقيام الساعة».

ومنها: «أجل من مضى من الخلق، وأجل مسمى عنده: يعني آجال الباقيين».

ومنها: «قضى أجلاً: عني به النوم... وأجل مسمى عنده هو أجل موت الإنسان».

ومنها: «أن لكل إنسان أجلين: أحدهما الآجال الطبيعية، والثاني الآجال الاخترامية».

ومنها: «الأجل المسمى: هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل: هو المكتوب فيما نسميه بلوح المحو والإثبات»^(١).

(١) تفسير الطبري: ١٤٧/٧ والنبيان: ٧٧/٤ ومجمع البيان: ٢٧٢/٢ - ٢٧٣ وتفسير

الرازي: ١٥٣/١٢ - ١٥٤ والميزان: ٩/٧.

ولو أردنا تفسير هذه الآية على هدى المنهج السالف الذكر لقلنا:
 إن الله تعالى عندما خلق المادة الإنسانية الأولى فكأنه خلق -
 بالقوة - جميع الخلق بلا استثناء، ولهذا صح أن يخاطب الأجيال كلها
 بقوله: «خلقكم». ثم قضى أجلاً هو أجل الوجود بالفعل الذي يشمل
 الجميع بالتدرج وعلى مرور الأزمان وتعاقب الدهور. وبقي أجل مسمى
 عنده هو موعد موت كل فرد فرد من هؤلاء، وهو الذي عبر عنه بعض
 المفسرين بأجل موت الإنسان.

المثال الخامس:

قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
 فَمُسْتَقَرًّا وَمُسْتَوْدَعًا﴾ آية: (٩٨).

واختلف المفسرون في تفسير المستقر والمستودع خلافاً كبيراً:
 وقيل: «المستقر في القبر، والمستودع في الحشر».
 وقيل: «المستودع من كان في الأصلاب، والمستقر من كان في
 الأرحام».
 وقيل: «المستقر ظهر الأرض أو بطنها، والمستودع ما يقابل
 ذلك».
 وقيل: «المستقر من خلق، والمستودع من لم يخلق».
 وقيل: المستقر من ولد، والمستودع من هو بعد في الأصلاب
 والأرحام^(١).

(١) تفسير الطبري: ٢٩١/٧ والتبيان: ٢١٤/٤. ومجمع البيان: ٣٣٩/٢ وتفسير

القرطبي: ٤٦/٧ - ٤٧ والميزان: ٢٨٩/٧.

أما إذا فسرنا الآية في ضوء المنهج المشار إليه، فإن المقصود حينئذ: أن الله تعالى قد خلق الخلق كلهم من نفس واحدة أي من أبٍ أعلى واحد، وأن جميع الخلق قد وجدوا بالقوة منذ ذلك اليوم، ولكن حيث إن بعضهم قد وجد بالفعل وبعضاً لم يوجد بعد؛ فإن منهم المستقر (أي الموجود بالفعل) ومنهم المستودع (أي الموجود بالقوة).

المثال السادس:

الأحاديث التي وردت فيها كلمة «الظلال» وهي كثيرة:

منها: ما روي عن الإمام الباقر (ع) من قوله: «إن الله عز وجل خلق الخلق... ثم بعثهم في الظلال، فقلت وأي شيء الظلال؟ فقال (ع): ألم تر إلى ظلك في الشمس؟ شيئاً وليس بشيء»^(١).

ومنها ما روي عنه أيضاً من قوله في أثناء حديث: «إن الله تبارك وتعالى... عرض على محمد (ص) أمته في الظل وهم أظلة»^(٢).

ومنها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام إذ قال: «إن الله تبارك وتعالى أخذ ميثاق العباد وهم أظلة قبل الميلاد»^(٣).

ومنها ما روي عن الإمام الصادق (ع) أيضاً من قوله: «إن الله عز وجل أخذ من العباد ميثاقهم وهم أظلة قبل الميلاد، وهو قوله عز وجل: «وإذ أخذ ربك من بني آدم... إلخ»^(٤).

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت فيها هذه الكلمة التي حار

(١) الكافي: ١٠/٢.

(٢) البحار: ٢٥٠/٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤١/٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤١/٥.

المفسرون في شرحها وبيان المقصود منها، وقد قال الشيخ المجلسي معلقاً عليها:

«قوله (ع): «في الظلال»: أي عالم الأرواح بناءً على أنها أجسام لطيفة. ويحتمل أن يكون التشبيه للتجرد أيضاً تقريباً إلى الأفهام، أو عالم المثال - على القول به - قبل الانتقال إلى الأبدان»^(١).

وقال في موضع آخر من كتابه معلقاً عليها أيضاً:

إن ذلك «مثال وحكاية عن الحياة والتكليف في الأبدان، ولذا سمي الوجود الذهني بالوجود الظلي لعدم كونه منشأً للأثار ومبدأً للأحكام. وقيل: يمكن أن يراد به عالم الذر المبين لعالم الأجساد الكثيفة وهو يحكي عن هذا العالم ويشبهه؛ وليس منه؛ فهو ظل بالنسبة إليه، أو عالم الأرواح»^(٢).

وقال الشيخ فخر الدين الطريحي في شرح «الظلال» أيضاً:

«الأظلة: عالم المجردات؛ فإنها أشياء وليست بأشياء كما في الظل والتعبير بعالم الذر وعالم المجردات واحد، وإنما عبّر عنه بذلك لأنه شيء لا كالأشياء ولما لم تصل أذهان أكثر الناس إلى إدراك الجواهر المجردة عبّروا (ع) عن عالم المجردات بالظلال ليفهم الناس قصدهم من ذلك»^(٣).

وقد رجعت إلى معجمات اللغة وكتبها باحثاً عن معنى هذه الكلمة

(١) البحار: ٢٤٥/٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩/٦٧ - ١٠٠.

(٣) مجمع البحرين: مادة (ظلل).

فرأيتها قد استشهدت بأبيات من الشعر للعباس بن عبد المطلب في مدح الرسول (ص) جاء فيها:

من قبلها طببت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق

وقال اللغويون في تفسير هذه الكلمة: إن المعنى بها ظلال الجنة «التي لا شمس فيها» عندما كان الرسول (ص): «في صلب آدم نطفة حين كان في الجنة»، «وقوله: من قبلها: أي من قبل نزولك إلى الأرض فكنتي عنها»^(١).

وعندما نعود إلى مسألة الوجود بالقوة ونفسر «الظلال» بها؛ ثم نعود إلى الروايات السالفة الذكر لنقرأها مرة أخرى في ضوء هذا التفسير، نجد أن المعنى قد اتضح أكثر، وأن السياق قد أصبح أكثر انسجاماً، وأن المقصود قد ازداد وضوحاً.



(١) الفائق للزمخشري: ١٢٣/٣ والنهاية لابن الأثير: ٥٦/٣ ولسان العرب (ظلال).

الخاتمة

كانت خلاصة القول في هذا البحث - بقسميه - ماثلة في النقاط الآتية:

١ - إن نظرية التطور الداروينية أو ما نرجح تسميته: «النظرية المادية في التطور» إنما هي في الميزان العلمي فرضية قائمة على الحدس والتخمين، وإن كل ما استجد من بحوث واكتشافات في دنيا الوراثة والجينات والكروموسومات والأحماض الأمينية كان مخالفاً لهذه الفرضية وعلى النقيض منها في بعض الأحيان.

٢ - وإن مسألة ارتباط الإنسان بالقرد - على النحو الذي تحدث عنه مؤيدو هذه الفرضية - كانت أكثر إغراقاً في الحدس والتخمين؛ وأوضح دلالة على ما يلف البحث من تصورات موهومة وتناقضات كبيرة.

٣ - وإن أصل الدواب ومنها الإنسان - كما جاء في القرآن الكريم - إنما هو عبارة عن «ماء» و«تراب» مأخوذين من هذه «الأرض» التي نعيش عليها ومجتمعين على شكل «طين» لازب متماسك. فإذا دبَّ إليه اليبس والجفاف صار «صلصلاً». وإذا دخلته الحياة ونفخت فيه الروح أصبح «إنساناً».



ولعل القارىء عندما يصل إلى نهاية هذه الخلاصة يتساءل قائلاً:

هل كان ذلك - فقط - هو المقصود بهذا البحث الطويل العريض؟ وهل يعتبر ذلك مشعباً لنهم الباحث ومستوفياً لكل أطراف الموضوع فلم تبق فيه استزادة لمستزيد؟ وهل تنتهي التساؤلات وعلامات الاستفهام في هذه المسألة المعضلة عند هذا الحد؟

والحقيقة أن البحث لم ينته بعد، وأن هناك تنمة للموضوع ما زالت مدخرة لهذه الصفحات الأخيرة.

بل ربما كانت هذه التنمة هي خاتمة المطاف وزبدة الكلام فيه؛ أو هي فذلكة البحث كله؛ إن صدق الظن وساعد الحظ وأسعف التوفيق.

وبإمكاننا أن نصوغ ذلك على شكل جواب صريح وشاف عن سؤال رئيس ما زال حتى الآن بدون جواب، هو:

هل وجد الإنسان على سطح الأرض متطوراً عن كائن حي سابق - أياً كان اسم هذا الكائن السابق ورسمه -؟ أم أنه مخلوق بالذات وبخلقٍ خاص ومباشر؟.

وكيف يمكن الاستدلال على صحة تطوره - إن كان الجواب كذلك - بعد أن تم تفنيد كل أدلة التطور فيما مر؟

وإذا كان الجواب بالنفي فإن معناه إلغاء فكرة التطور مطلقاً، وإذن كيف يكون الموقف من أولئك الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بالتطور وتحديثوا عنه واستدلوا عليه فلسفياً بما مر استعراضه من أقوالهم في القسم الأول من هذا البحث؟

وستكون هذه الخاتمة جواباً أو بمثابة الجواب عن ذلك؛ فنقول:

إن مجمل ما استفدناه من الآيات الكريمة المعنية بالحديث عن أصل الإنسان أنه مركب من مادة وروح.

وإن ألفاظ «الماء» و«التراب» و«الأرض» و«الطين» و«الصلصال» إنما هي بيان عن المادة التي تألف أو اشتق منها جسم الإنسان.

ولا يعتبر ذكر هذه الألفاظ الخمسة وعدم الاقتصار على واحد منها علامة تناقض أو اضطراب في الكلام، لأن «الماء» و«التراب» هما سطح الأرض و«الطين» يكون «الطين»؛ و«بجفاف الطين يصبح «صلصلاً» كما مر.

وإذن، فهذه هي المادة الخام التي خلق منها الإنسان. وتعدد ألفاظها عبارة عن تعدد التطورات التي تطرأ على المادة المعدة لكي تكون كائناً حياً، أو عبارة عن تعدد الحالات التي مرت بها خلال مراحل صيرورتها كذلك.

وربما كان قوله تعالى: ﴿سَوَّيْتُهُ﴾ إشارة إلى هذه التطورات أو الحالات التي مرت بها المادة الأصلية، بمراعاة كل الكميات والخصوصيات والمقادير المطلوبة والنسب الموزونة، وملاحظة كيفية امتزاجها ودقة تركيبها وسلامة عملها وأدائها لواجباتها.

ثم تأتي حينئذ المرحلة الأساسية والكبرى لوجود الإنسان، وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، ويراد بها مرحلة انطلاقة الحياة في تلك المواد الجامدة والهيكل الهامدة، فإذا بها كائن يحيا وإنسان يسعى.

ويرجع في الظن أن يكون هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ كما مر بيانه، حيث أتى عليه حين من الدهر وهو موجود بالقوة ومائل بالمادة الخام ومخلوق بالتقدير الإلهي، ولكنه لم يكن شيئاً مذكوراً بالفعل ولا موجوداً بالواقع الخارجي ولا مائلاً للعيان كإنسان.

ولم يتضح لنا بالتفصيل - كما لم يتضح لسائر المفسرين والمحدثين - كيف كان هذا الوجود بالقوة خلال ذلك (الحين) من الدهر وما هي مظاهره الحيوية وشواهد التكوينية، فهل كان وجوداً قائماً في كائن آخر من الكائنات الحية؟ أم وجوداً مائلاً في باطن مادة مطروحة على سطح الأرض؟ أم وجوداً آخر لا نستطيع تصوره الآن وبعد هذه الملايين من السنين؟

إن الشيخ الطوسي يقول وهو يتحدث عن الإنسان الأول:
 «إن الله تعالى خلق آدم من تراب، فقلبه طيناً، ثم قلب الطين حيواناً»^(١).

ويروي القرطبي في جملة الأقوال في أصل الناس:
 «وقد قيل: إن الله تعالى أوجدهم قبل خلق آدم (ع) كالهباء ثم أماتهم»^(٢).

ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨]:

«فرق بين قوله: ﴿أَنْشَأَكُمْ﴾ وبين قوله: ﴿خَلَقَكُمْ﴾، لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء؛ ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظهر من الأبوين، كما يقال في النبات أنه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء»^(٣).

وتتحدث الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (ع) عن وجود خلق في الأرض يعبدون الله؛ قبل وجود آدم^(٤).

(١) التبيان: ٢٩٧/٨.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٤٩/١.

(٣) تفسير الرازي: ١٠٢/١٣.

(٤) بحار الأنوار: ٣٢٢/٥٧ - ٣٢٤.

كما تتحدث عن وجود النسناس^(١) وسكناه الأرض؛ قبل آدم أيضاً.

ثم تتحدث عن وجود خلق يدبون كما يدب الهوام في الأرض يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض، وليسوا بهائم ولا هوام^(٢).

كذلك تحدثت هذه النصوص عن خلق الخلق وبعثهم في الظلال كما مر^(٣).

ثم كان آدم بعد ذلك كله.

ونعني بآدم هذا - وهو الذي تحدث عنه القرآن الكريم - ذلك الأب الذي ينتسب إليه الإنسان الموجود اليوم. أما الأجيال البشرية السابقة عليه فيظهر من بعض النصوص الدينية أنها من ذرية (أوادم) آخرين^(٤)؛ وأنها أجيال عاشت على سطح الأرض وانقرضت جيلاً بعد جيل.

وهكذا نجد أن الصورة المطلوبة لهذا «الحين» من الدهر لم تتضح أبعادها بشكل دقيق؛ ولم يعلم المراد منها على وجه القطع واليقين.

والنتيجة الثابتة المستخلصة من مجموع ذلك أنه: وجود بالقوة،

(١) يقول المجلسي في البحار: ١٠٦/١١ في تفسير النسناس: أنه «حيوان شبيه بالإنسان يقال أنه يوجد في بعض بلاد الهند». ويقول الجوهري في الصحاح: هو «جنس من الخلق يشب أحدهم على رجل واحدة». وقيل: هو نوع من القردة، وقيل: هو على خلقة بني آدم.

ويراجع في تفاسير هذه الكلمة وشواهد كتاب تاج العروس مادة (نسس).

(٢) البحار: ٣٢٢/٥٧ - ٣٢٤.

(٣) تراجع ص ٢٧٤ - ٢٧٩ الفصل السابق من هذا الكتاب.

(٤) يراجع بحار الأنوار: ٣١٩/٥٧ - ٣٢٠ - ٣٢١ و ٣٣٠ - ٣٣١ و ٣٣٦.

وجود كالهباء، بعث في الظلال، انقلاب الطين حيواناً، خلق كالهوام
وليسوا بهوام.

ولا نعرف أكثر من ذلك.

وربما يدور في خلد قارئ أن يقول:

إن هذه «النتيجة الثابتة» المشار إليها لا تختلف اختلافاً حاداً - في
الجذر والأساس - عما يقول التطوريون ويذهبون إليه، وإذن فلماذا كل
هذا الإنكار عليهم؟

والجواب على ذلك:

إن التأمل الواعي في المسألة ودراستها بتجرد وحياد تامين يوصلنا
بشكل مقنع إلى أن الإنسان الأول - وإن اجتمع مع الحيوان في التراكيب
الأساسية والمواد التكوينية؛ باعتبار خلق الجميع من ماء ومن طين
بصريح القرآن المجيد - لم يوجد قطعاً بطفرة عفوية أو قفزة عشوائية كما
زعم التطوريون، بل إن أدلة التخطيط والتصميم والإتقان والاختيار بادية
على تكوينه بجلاء؛ وماثلة في كل أجزائه بوضوح.

وباختصار: فهو كائن مصمم، خلق بتقدير، وركبت أجزاؤه
بحساب، وأعطي كل شيء بحكمة، ومنح سائر قدراته بتدبير.

وذلك ما لا يجتمع مع عشوائية الطفرة أبداً، ولا يلتقي مع عمى
الطبيعة أبداً، ولا ينسجم مع تخبط المادة أبداً، ولا يتوافق مع هوج
القفزة أبداً، ولا يتلاءم مع ندرة الصدفة وضآلة احتمالها - بل عدمه -
أبداً.

وتكون النتيجة: إن ما يقوله التطوريون لا يمثل علماً ولا يضع
قانوناً ولا يطرح قاعدة قطعية ثابتة، في حين أن البحث العلمي في كل

مجالاته لا يعترف بالظاهرة الشاذة والحالة النادرة، وإنما يستعمل كل طاقاته لاكتشاف القوانين والقواعد المعترف لها بالثبات والاستمرار، بلا تذبذب في الرأي، وبلا انتظار لصدفة طارئة، وبلا بناء شامخ يعتمد بكل ثقله على قفزة مجهولة لا يعلم متى تتحقق وكيف تكون.

وإذن، فالتطور «القفزي» الاحتمالي المذكور مرفوض رفضاً تاماً ولا يمكننا الإيمان به مطلقاً لأنه لم يقدم لنا قانوناً حتمياً كحتمية القوانين الطبيعية والكونية الأخرى.

ولكننا نستطيع في الوقت نفسه أن نؤمن بالتطور إذا كان قائماً على القطع واليقين ومجرداً من الافتراض والاحتمال، أي إذا اعتمدها تطوراً مصمماً لهذه المهمة من الأصل وقادراً على إنجازها ذاتياً من داخله - وأؤكد شرط التصميم من الداخل -، ليصبح حينذاك قانوناً ثابتاً يصح الاعتماد عليه والركون إليه.

وسيكون هذا التطور «المصمم» - وهو على تلك الدرجة من هيمنة التصميم على الذات - مؤهلاً للقيام بمهمة تفسير ما يقع في داخل الكائنات الحية من تحول وتغير وتبدل وتأثير وتأثر؛ لارتباط ذلك كله بتصميم الكائن وتكوينه وكيانه الذاتي، كما أن هذه التفاعلات والتغيرات - بابتعادها عن القفزة الشاذة والطفرة النادرة - ستكون بمثابة الحقيقة الحياتية السارية في باطن كل كائن، والجوهر الأصيل الكامن في أعماق الجميع، والقانون الشامل لكل شيء حي بلا استثناء.

وإذا كان رفضنا للتطور «السائب» قد مثل موقفاً فكرياً سليماً وغير اعتباطي، لما سبق بيانه في تفنيد أسس ذلك التطور وإثبات بطلانها؛ أو إثبات عدم الاقتناع بدليلها وبرهانها، فإن إيماننا بالتطور «المصمم» ليس اعتباطياً أيضاً، وإنما يمثل موقفاً فكرياً سليماً كذلك، وهو موقف مبني

على نظرية فلسفية كبرى هي قضية الوجود بالقوة والوجود بالفعل وتشابكهما في الحركة الجوهرية، كما أنه معتمد كل الاعتماد على مدلولات لفظية واضحة لمجموعة من النصوص الدينية سلف ذكرها في صفحات سابقة.

وحسبنا من كل ذلك أن فكرة التطور السائب لا تمثل قانوناً ولا تعد مضمونة العمل والتأثير، في حين أن التطور المصمم قانون ثابت وحتميّ النتائج إلى حد بعيد.

ونستعرض فيما يأتي - لزيادة الإيضاح والإقناع - نموذجاً بارزاً من نماذج الحياة النامية المتطورة بتصميم، عسى أن يجد فيه القارئ شاهداً على صواب ما رجحناه وباعثاً للاطمئنان بصحة ما ذهبنا إليه:

كلنا نعلم أن الخطوة الأولى في الطريق نحو الإنسانية تتمثل في النطفة، وقد اعتبرها جمهور العقلاء إنساناً بالقوة ورتبوا كثيراً من الآثار على ذلك؛ وإن لم يدركوا المعنى الفلسفي للقوة المذكورة.

ولعل من أكبر الأدلة على كونها إنساناً بالقوة ما أوجبه الفقه الإسلامي من دية النطفة، بل ما أوجب أيضاً من الدية على من أفزع شخصاً حال الجماع فعزل منه عن زوجته^(١). ولو لم تكن النطفة على ما ذكرنا لما كان لإتلافها والإجهاز عليها مثل هذه الدية وذلك الشأن.

ثم تنتقل بعد ذلك من طور إلى طور فتصبح «علقة» ثم «مضغة» ثم «شياً» آخر وآخر حتى ينطلق منها في آخر المطاف كائن حي هو إنسان بالفعل. وكل ذلك عمل تطوري بلا شك، ولكنه ليس تطوراً احتمالياً يستمطر رحمة الطفرة وينتظر منحة الصدفة، وإنما هو تطو حتمي منصره

(١) يراجع في تفاصيل ذلك كتاب مباني تكملة المنهاج: ٣٩٨/٢ - ٤٠٦ و ٤١٢.

في ذات النطفة وخاضع لإرادة تكوينية وقنونة طبيعية تنتقل بسببها تلك الإنسانية الكامنة في داخل النطفة من مرحلة إلى مرحلة؛ وبشكل منظم ومرتب، وطبقاً للصورة التي صممت لتنفيذها.

ولهذا أجمع ذوو الرأي والمعرفة على أن هذه النطفة إن لم تسر في طريقها المرسوم ولم تتطور كما هو مقرر لها ولم تصر جنيناً على النحو المطلوب، فإن المسألة تصبح حالة مرضية وعارضاً طارئاً لا بد فيه من طبيب ماهر وعلاج ناجح. وما ذاك إلا لأن تطورها إلى الأمام ذاتي وحتمي وثابت، وإن تعطل هذا الجهاز الذاتي أمر غير طبيعي وخارج على القانون.

وقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه المراحل التطورية للجنين فقال عز من قائل:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا
الْإِظْمَارَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤].

كما تكرر هذا المعنى - تأكيداً له - في قوله تعالى:

﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ [الزمر: ٦].

وفي قوله تعالى:

﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤].

وهكذا يصف لنا القرآن المجيد مراحل الجنين التطورية بكل دقة ووضوح، وينص بصراحة على أنه تطور نابع من داخل الذات ومقسم إلى مراحل وأطوار، ولأنه مصمم من قبل الله تعالى على هذا النحو من الحتمية صح اعتبار كل طور وكل مرحلة خلقاً من بعد خلق، بمعنى ارتباط هذا التنقل عبر المراحل والأطوار بقدرة الله وخلقته وتصميمه.

وربما نزداد فهماً لهذا المعنى إذا ما أمعنا النظر في قوله تعالى في الآيتين (٢ - ٣) من سورة الأعلى، إذ يقول جل وعلا:

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ .

حيث نفهم من جملة ﴿خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾: أنه خلق كل شيء فسوى خلقه أدق تسوية، فأعطى لكل جزء جزء وكل عضو عضو وكل كائن حي ما يساوي حاجته وما يلتئم مع حياته، على إحكام واتساق تامين، ولم يأت به متفاوتاً أو مضطرباً أو غير منسجم مع الحاجة .

ويكون قوله: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ أنه قدر له أن يكون كذا أو كذا بالتطور المصمم، وهداه بالقانون التكويني والحركة الذاتية الماثلة فيه إلى أن يصل إلى ما قدر له أن يكون بذلك التصميم الإلهي الثابت والتخطيط الداخلي المحتم .

وهكذا تتضح أبعاد هذه النظرية الإلهية التطورية وتتجلى خطوطها العريضة ومعالمها البارزة فتصبح - عن جدارة وبصريح العبارة - هي النظرية الفريدة المؤهلة للاعتماد والقبول، لأنها تقوم على المنطق وعلى العقل وعلى الشواهد الماثلة والآثار الشاخصة والدلائل الصادقة والحقائق الناطقة .

والغريب أن ما زعمه التطوريون برهاناً على نظريتهم المادية إنما هو غيب في غيب . وهم - مع كل فرارهم من كلمة «الغيب» ومع كل استهزائهم بها واشمئزازهم منها - لم يجدوا بداً من بناء صرحهم الشاهق على هذا الغيب، وحيداً لو كان غيباً بمعناه الفلسفي أو بمدلوله الميتافيزيقي لأنه غيب مقنون ومبرهن عليه . ولكنه الغيب السائب الافتراضي واللاقانوني والمجرد من كل برهان عدا برهان الصدفة فقط

وإن نظريتنا هذه - ولا مانع من أن نسميها «النظرية الإلهية في التطور» - قد آمنت بالتطور وبشكله الحتمي واليقيني والثابت، وانطلقت إلى ذلك من أساس أن كل المخلوقات والكائنات الحية قد أقيم بناؤها وصممت مراحلها من داخل صناديقها المغلقة وشفراتها المقفلة وجيناتها الثابتة ووراثتها المعينة وأحماسها الخاصة، وليس لها أن تتطور - في كل الحالات - إلا في ضوء ما صممت له وباتجاه ما وجهت نحوه.

وهذه هي «النتيجة» الجديدة التي أسفر عنها هذا البحث المفصل الطويل.

وإني لسعيد كل السعادة في خروجي من هذه السباحة المرهقة بهذا الصيد القيم النفيس.

ومع ذلك كله فلا بد من الاعتراف - بمنتهى الصراحة - بأنني لم أكن بدعاً في ذلك بين الباحثين المؤمنين؛ بل إن عدداً من الكتاب والمفكرين قد لمح إلى هذه النتيجة بعض التلميح وحام حولها بعض الحوم، وإن لم يضع اليد عليها بالشكل المطلوب في الدراسة والتعمق والاستدلال.

وأروي - فيما يأتي - مقتطفات من كتابات هؤلاء؛ مما تضمن الإشارة إلى فكرة التطور المصمم وإلى ارتباط ذلك بالموجد الأول والخالق الأعظم، لئلا نبخس الناس أشياءهم ونغمط حقوقهم:

يقول الشيخ محمد رضا الأصفهاني:

«متى كان أهل الدين . . . يدعون أن الله تعالى خلق جميع الأشياء في وقت واحد خلقاً مستقلاً عن الآخر. وهم يرون أنه تعالى بلطيف حكمته وبديع صنعته؛ يخلق الثمر من الشجر والشجر من النواة،

ولا يجعل العنب حلواً إلا بعد ما يجعله حامضاً، ولا يجعله حامضاً إلا بعدما يجعله مرأاً»^(١).

ويقول أيضاً:

«أهل الدين إذا وصفوا الله سبحانه بأنه خالق الشيء فلا يريدون به أنه أوجده بمحض قدرته الكاملة الابتدائية، ولم يوسط فيه غير إرادته المقدسة، بل يريدون به أنه أوجده بإرادته واختياره، سواء أوجده بلا أسباب طبيعية أصلاً... أو بتوسط ألوف من الأسباب المرتبة والمركبة» وهو «مما يكرره كل أحد في مجاري كلامه فيقول: أحرقت الثوب، وهو لم يفعل شيئاً سوى أنه جمع حطباً فأضرمه ثم ألقى الثوب فيه فأحرقتة النار. ويقول: قتلت الصيد، وهو لم يزهق روحه بصرف إرادته، بل صوّب بندقيته نحوه وأطلقها والبندقية مزقت أحشاء صيده... إن توسط تلك الأسباب لا تنافي نسبة الفعل إلى الفاعل. وإنه إذا كنا ننسب الأفعال إلى أنفسنا باستخدامنا قوى لم نخلقها ولم نعرف حقائقها، فكيف بمن أوجدها لهذه الغايات»^(٢).

ويقول محمد فريد وجدي بعد استعراض التطور الدارويني:

«من الوجهة الدينية، فإن ثبوت تسلسل الأنواع بعضها من بعض لا ينفي العقيدة بوجود الخالق، بل إن في تسلسلها من أصل واحد دلالة أكبر على حكمة الخالق وعظم قدرته كما قال ذلك داروين نفسه»^(٣).

(١) نقد فلسفة دارون: ١٧ - ١٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٠ - ١٩١.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين: ٣٤/٤ - ٣٦.

ويقول الدكتور حسن كامل عواض:

إن «استمرار الذات البيولوجية لا يعني جمود الحياة أو ثباتها، ففي أعماق كل منا السر الإلهي الخالد للتقدم والارتقاء والتطور»^(١).

ويقول وحيد الدين خان:

«لو تسنى لنا أن نثبت قطعية هذه النظريات فلن يكون لذلك الإثبات إلا دلالة واحدة؛ هي أن أسلوب الله تعالى في العمل وتسيير الكون يعتمد على أنه سبحانه ينشئ الوقائع بواسطة أسباب وعلل مقررّة، وأنه لم يخلق الإنسان أو المخلوقات الأخرى مرة واحدة وعلى حدة، بل أنشأها واحدة بعد أخرى»^(٢).

ويقول محمد قطب:

كان يجب على داروين أن يقول: «إنني توصلت بالشواهد الثابتة والتجارب المؤكدة إلى إثبات نظرية معينة في النشوء والارتقاء، ولكن أموراً أخرى فاتتني ولم أستطع إدراكها، ومنها سرّ نشوء الحياة على ظهر الأرض، والسر الذي يجعل الأحياء تنبث بالحياة، ثم السر الخفي في قدرتها على التطور لمواجهة ما يحيط بها من الظروف، لكي تحقق ما في طبيعتها من حب للبقاء. ولا يمكنني في الوقت الحاضر إلا أن أقول: إنها من أسرار خالق الحياة التي لم يكشف عنها بعد للأحياء»^(٣).

ويقول الدكتور إدوارد لوثر كيسيل الاختصاصي بعلم الأحياء:

«الانتخاب الطبيعي هو أحد العوامل الميكانيكية للتطور، كما أن

(١) شفرة الحياة: ١٢٣.

(٢) الدين في مواجهة العلم: ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) الإنسان بين المادية والإسلام: ٢٢.

التطور هو أحد عوامل عملية الخلق، فالتطور - إذن - ليس إلا أحد السنن الكونية أو القوانين الطبيعية، وهو كسائر القوانين العلمية الأخرى يقوم بدور ثانوي، لأنه هو ذاته يحتاج إلى من يبدعه. ولا شك في أنه من خلق الله وصنعه. والكائنات التي تنشأ بطريق عملية الانتخاب الطبيعي قد خلقها الله أيضاً كما خلق القوانين التي تخضع لها، فالانتخاب الطبيعي ذاته لا يستطيع أن يخلق شيئاً، وكل ما يفعله هو أنه إحدى الطرق التي تسلكها بعض الكائنات في سبيل البقاء أو الزوال عن طريق الحياة والتكاثر بين الأنواع المختلفة^(١).

﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَّا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَآئِرٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَن أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَن عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيفٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢ - ١٠٤].

صدق الله العظيم.



(١) الله يتجلى في عصر العلم: ٢٩.

المصادر والمراجع

أ - الكتب:

- ١ - الله يتجلى في عصر العلم: لعدد من العلماء الأجانب - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦٨ م.
- ٢ - الأسفار الأربعة: لصدر الدين الشيرازي، طهران ١٣٨٣ هـ.
- ٣ - أصل الأنواع: لداروين - الترجمة العربية، بيروت ١٩٧١ م.
- ٤ - أمالي: الشريف المرتضى، القاهرة ١٣٧٣ هـ.
- ٥ - الإنسان بين المادية والإسلام: لمحمد قطب، القاهرة ١٩٥٧ م.
- ٦ - الإنسان في فجر حياته: لدوروثي ديفدسن - الترجمة العربية - بغداد ١٩٤٥ م.
- ٧ - الإنسان والارتقاء: لجون لويس - الترجمة العربية - دمشق ١٩٧٠ م.
- ٨ - بحار الأنوار: للمجلسي - الأجزاء ٥، ١١، ٥٧ - وما بعدها، طهران ١٣٧٦ هـ.
- ٩ - البدء والتاريخ: المنسوب للبلخي، باريس ١٨٩٩ م.
- ١٠ - تاريخ الحياة: لمحمد كامل سند، القاهرة بدون تاريخ.
- ١١ - تاريخ الفلسفة اليونانية: ليوسف كرم، القاهرة ١٣٨٦ هـ.
- ١٢ - التبيان في تفسير القرآن: للطوسي، النجف ١٣٧٦ هـ.

- ١٣ - تطور الجنس البشري: لدوبزانسكي، الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦٩ م.
- ١٤ - تفسير: الرازي، طهران (طبعة مصورة).
- ١٥ - تفسير: الطبري، القاهرة ١٣٧٣ هـ.
- ١٦ - تفسير: القرطبي، القاهرة ١٣٨٧ هـ.
- ١٧ - توحيد: المفضل، النجف ١٣٧٤ هـ.
- ١٨ - الجيولوجيا العامة: للدكتورين عبد الهادي الصائغ وفاروق العمري، الموصل ١٣٩٧ هـ.
- ١٩ - الحيوان: للصف السادس العلمي للمدارس الثانوية العراقية.
- ٢٠ - دائرة معارف القرن العشرين: لمحمد فريد وجدي، القاهرة ١٣٨٦ هـ.
- ٢١ - الدين في مواجهة العلم: لوحيدين الدين خان - الترجمة العربية - بيروت ١٣٩٢ هـ.
- ٢٢ - رسائل: إخوان الصفا، بيروت ١٣٧٦ هـ.
- ٢٣ - سنن: أبي داود، القاهرة ١٣٧١ هـ.
- ٢٤ - الشفاء: لابن سينا (الطبيعيات - الفن الخامس) - القاهرة ١٣٨٥ هـ.
- ٢٥ - شفرة الحياة: د. حسن كامل عواض، القاهرة ١٩٦٨ م.
- ٢٦ - الشمس والحياة: د. محمود خيرى علي، القاهرة ١٩٦٣ م.
- ٢٧ - صور من الحياة: للدكتور مصطفى عبد العزيز، القاهرة ١٩٦٣ م.
- ٢٨ - علم الإنسان: للدكتور قباري محمد إسماعيل، الإسكندرية ١٩٧٣ م.

- ٢٩ - علم الحيوان العام: لثمانية أساتذة جامعيين، بغداد ١٣٩٢هـ.
- ٣٠ - العلم يدعو إلى الإيمان: لكريسي موريسون - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦٥م.
- ٣١ - الفائق: للزمخشري، القاهرة (الطبعة الثانية).
- ٣٢ - قصة الإنسان: للدكتور جورج حنا، بيروت ١٩٥٩م.
- ٣٣ - قصة الحياة ونشأتها: د. أنور عبد العليم، القاهرة ١٩٦٤م.
- ٣٤ - الكافي: للكليني، طهران ١٣٧٥هـ.
- ٣٥ - الكشاف: للزمخشري، القاهرة ١٣٨٧هـ.
- ٣٧ - لسان العرب: لابن منظور، بيروت ١٩٥٥م.
- ٣٨ - المادية الديالكتيكية: لعدد من الكتاب السوفييت، دمشق (دار الجماهير).
- ٣٩ - لويس باستير مؤسس علم الميكروبات: د. محمد صابر، القاهرة - ١٩٧١م.
- ٤٠ - مبادئ علم البيولوجيا: لكاروزينا - الترجمة العربية - موسكو ١٩٦٧م.
- ٤١ - مباني تكملة المنهاج: للخوئي، بغداد ١٣٩٨هـ.
- ٤٢ - مجمع البحرين: للطريحي، إيران ١٢٦٦هـ.
- ٤٣ - مجمع البيان: للطبرسي، صيدا ١٣٣٣هـ.
- ٤٤ - مسند: أحمد بن حنبل، بيروت ١٣٨٩هـ.
- ٤٥ - المقدمة: لابن خلدون، القاهرة ١٣٤٨هـ.
- ٤٦ - من عجائب الحياة: لفوزي الشتوي، القاهرة ١٩٦٨م.
- ٤٧ - الميزان: للطباطبائي، بيروت ١٣٩٢هـ.

- ٤٨ - نظرية الحركة الجوهريّة: لهادي العلوي، بغداد ١٩٧١م.
- ٤٩ - النظرية المادية في المعرفة: لروجيه غارودي، دمشق (دار دمشق).
- ٥٠ - نقد الفكر الديني: د. صادق العظم، بيروت ١٩٧٠م.
- ٥١ - نقد فلسفة دارون: للأصفهاني، بغداد ١٣٣١هـ.
- ٥٢ - النهاية: لابن الأثير، القاهرة ١٣١١هـ.
- ٥٣ - هذا الإنسان: د. حبيب صادر، القاهرة ١٩٥٥م.

ب - المجالات والجرائد:

- ١ - بناء الصين: «مجلة»، بكين، حزيران ١٩٧٦م/آب ١٩٧٧م.
- ٢ - الثقافة - الأسبوعية -: «مجلة»، دمشق حزيران ١٩٧٩م.
- ٣ - الجمهورية: «جريدة»، بغداد، أعداد: ١٩٧٢م/حزيران ١٩٧٦م/
آب ١٩٧٩م.
- ٤ - الدستور: «جريدة»، عمان، تموز ١٩٧٧م.
- ٥ - العربي: «مجلة»، الكويت، تموز ١٩٧٩م.
- ٦ - العلم والحياة: «مجلة»، بغداد ١٩٧١، ١٩٧٦م.
- ٧ - الكفاح العربي: «مجلة»، بيروت، تموز ١٩٧٨م.
- ٨ - الوطن العربي: «مجلة»، باريس، حزيران ١٩٧٨م.



الشَّبَابُ وَالِدَيْتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شباب اليوم - بحكم انغماره في دراساته الجامعية وأعماله الوظيفية، وبحكم أجواء اللهو والإغراء المفتوحة أمامه - بعيد جداً وإلى أبعد حدود البعد؛ عن تراثه الفكري - كل التراث - بشكل عام، وعن تراثه الديني والعقدي بشكل خاص.

وتلك ظاهرة محسوسة ملموسة لا مجال لنكرانها ولا محيص من الاعتراف بها على أي حال.

ولما كان لكل ظاهرة من الظواهر سبب أو أسباب لحدوثها - إذ لا ظاهرة بدون سبب -، فإن لهذه الظاهرة أسبابها أيضاً.

ولعل من أبرز أسبابها: أن حقائق الدين لم تطرح بين الناس بجوهرها الأصيل ولبها النقي المذهب من القشور والأقذاء والأكدار إلا فيما شذّ وندر، وقد لعبت العصبية المذهبية والتزمت الطائفي دوراً كبيراً في «تغليف» تلك الحقائق وأبرزها بالشكل الذي يخدم هذا المذهب أو ذاك، كما لعب عملاء السلاطين دوراً لا يقل أهمية عن سلفه في عملية «تجهيل» الناس وفي إعلان الحرب - بإسم الدين - على كل تفتح في الذهن وكل تقدم في الفكر، بزعم الخوف مما يؤدي إليه التفتح والتقدم من كفر وإلحاد. ثم كان الاستعمار الكافر ثالثة الأثافي في هذه المؤامرة الخطيرة على الدين، حيث حاول بكل طاقاته وإمكاناته وأجهزته ووسائل إعلامه - مستعيناً بمستشرقيه المعروفين وبمن ربّاهم على

هواه من أبناء هذه المنطقة - في تشويه تلك الحقائق ومسخها وفي التضبيب المستمر على الفكر الديني النقي الأصيل.

وهكذا أثرت هذه العوامل وكثير غيرها مما لا مجال للإطالة في بيانه آثارها المؤلمة المثيرة للتأسف، وكانت هي الأسباب المبحوث عنها في ظاهرة عزوف الجيل الطالع عن الدين كفكر وفلسفة ومنهج ووجهة نظر في الكون والحياة.

وتشاء الصدف أن أقف ذات يوم على نشرة طلابية عربية مطبوعة؛ يتصدرها مقال ذو عنوان لافت للنظر، سجل فيه كاتبه - وهو أحد الشباب الجامعي - مجموعة من الشكوك والشبهات المرتبطة بأسس العقيدة الدينية، فأثار في نفسي ما أثار من أسى وأسف بالغين.

وأدكت فور انتهائي من قراءته أن هذه الأفكار أو التساؤلات التشكيكية المطروحة في المقال ليست رأياً شخصياً لفرد من الناس بمقدار ما هي تعبير صادق عما يعتلج في نفوس قطاع كبير من الشباب المعاصر وعما يعانیه هؤلاء من عنف عواصف الشك والارتباب.

وبادرت بحكم مسؤوليتي الدينية - بوصفي مسلماً - إلى كتابة رد أو إيضاح لما التبس فهمه أو خفي علمه على كاتب المقال، ثم دفعني الإسراع في الرد إلى نشره - موزعاً على ثلاثة أعداد - في مجلة عراقية معاصرة^(١). فكان لتلك المقالات أو الإيضاحات صدى حسن ووقع جميل في نفوس عدد غير قليل من الشباب.

ولكي تكون تلك الردود أكثر شمولاً وإيضاحاً؛ وأوفر تداولاً في أيادي القراء الكرام، كان لا بد من جمع تلك المقالات المتشعبة وإضافة

(١) مجلة البلاغ: السنة الرابعة ١٩٧٣ - ١٩٧٤م: الأعداد الرابع والسادس والتاسع.

ما تجب إضافته إليها من مسائل حالت العجلة دون بحثها واستعراضها بالتفصيل. وهكذا ولد هذا الكتاب.

وكل أملي أن يجد فيه القراء الشباب - وبخاصة أولئك الذين تغلغلت فيهم الشكوك وعصفت بهم الشبهات - ما يجيب على ما في أنفسهم من تساؤلات وما يزيل حجب الأوهام ويمزق سجف الضباب، فتتجلى الحقيقة بنقائها وصفائها ونصاعتها لكل ذي عينين. والله من وراء القصد.

- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾
[ق: ٣٧].



قرأت في مجلة «الوليد» التي يصدرها الاتحاد العام لطلبة الأردن في العراق؛ وفي عددها الأول بالذات؛ مقالاً بقلم الشاب عوني عمارين أحد أعضاء أسرة تحرير المجلة، بعنوان «الإنسان بين الإيمان الملحد والإلحاد المؤمن» وهو مقال يعبر في خلاصته عن ثورة الشك لدى الجيل العربي المعاصر.

وقد استنجد الكاتب خلال المقال مرتين بـ«رجال الدين والزملاء المؤمنين» ليوضحوا له ما خفي عليه إدراكه من جوانب الموضوع وليجيبوه على الأسئلة الحائرة التي لم يستطع بنفسه أن يتوصل إلى معرفة الجواب عليها.

وتلبية لندائه هذا رأيت نفسي مدفوعاً لكتابة هذه السطور للإجابة على تساؤلاته وتوضيح ما لم يتضح له من مسائل الدين ومفاهيم الإسلام، عسى أن يجد فيها الأخ الكاتب ومن كان على شاكلته من طلاب الحقيقة والباحثين عنها ما يزيل الغموض ويلقي الضوء ويبدد الضباب. والله ولي التوفيق.

لقد تحدث الكاتب في مطلع مقاله عما سماه «التقاليد البالية عند شعبنا»، تلك التقاليد التي أصبحت «عقيدة راسخة عند كثيرين منهم»، وذكر أنه «بالنظر لواقع مجتمعنا وتقاليد شعبنا الراسخة قد نرى أننا لن نستطيع وحدنا أن نأخذ على عاتقنا محوها، وبالتالي نعترف بوجودها

الحقيقي الوهمي ونترك للأيام أن تأخذ على كاهلها القيام بهذه المسؤولية، وهذا في نظري جبن وضعف وهروب من المسؤولية».

ومع أن السكوت عن هذه التقاليد - في رأي الكاتب - جبن وضعف وهروب من المسؤولية؛ فإنه لا مناص منه في نظره، لأن الثائر على هذه المعتقدات «سيكون الضحية الأولى على هذا الدرب» على حد تعبيره، على الرغم من أن تلك المعتقدات في نظر العقل والتفكير العلمي خرافة لا بد من رفضها - كما يرى الكاتب - . ولذلك فلا بد من سكوت الجيل عن هذه الخرافة أو الخرافات لأنه لا يريد أن يكون الضحية الأولى.

ثم يبحث بعد ذلك «مدى تقبلنا لفكرة الدين أو رفضها». وحيث إن الدين كما يقول الأخ عمارين: «يشكل ظاهرة هامة وأساسية في بلاد الشرق عامة»، فإن النقد عليه أو مسه بأي شكل من الأشكال قضية يصعب على المجتمع العربي تقبلها، «وخصوصاً في مرحلتنا الراهنة بالذات». و«أما في الغرب فالمجال متاح لكثير من الفلاسفة والمفكرين في أن يتفهموا الدين ويخرجوا بتحليلات ونتائج تنشر على الملأ».

وما أدري ماذا يعني الكاتب بتفريقه بين موقف الفلاسفة والمفكرين الشرقيين والغربيين من الدين؟.

وما أدري أيضاً ماذا يعني بتفهم الغربيين للدين وخروجهم بتحليلات ونتائج لا يستطيع الشرقي التوصل إليها؟

وحتى لو كان غرضه من «تفهم الدين» لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين و«الخروج بتحليلات ونتائج» هو إنكار الأديان وإنكار أسسها التي تقوم عليها - كما لعله المقصود من تلميحات الكاتب - فلماذا هذا التفريق؟ خصوصاً ونحن نرى في بعض الأسواق العربية عدداً من الكتب

المكرسة لإنكار الله والدين، وهي مطبوعة ومنتشرة حتى «في مرحلتنا الراهنة بالذات»؛ ومع كل «الظروف الدقيقة التي تمرُّ بها أمتنا الآن».

وحسبنا مثلاً صريحاً على إتاحة المجال في مجتمعنا العربي لحرية القول: أن يقول عمارين نفسه بكل صراحة: «إن إيماننا بالإله هو ارتباط عاطفي ناتج عن البيئة والبيت»، ولم يقل بأنه إيمان قائم على الدليل العقلي أو القناعة الوجدانية المنبعثة من المنطق والبرهان. ومع ذلك فلم يمنعه أحد من ذلك ولم يكن هو «الضحية الأولى على هذا الدرب». وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن تفريقه بين المجتمع الغربي الحر ومجتمعنا الخرافي القاسي غير وارد أبداً.

وبعد أن ينتهي الكاتب من هذه المقدمات يبدأ ببحث صميم المشكلة ويتغلغل إلى أعماق جذورها، ولكنه وهو يريد التغلغل العميق يغلف ذلك كله بمجموعة من التساؤلات يقول بأنها «أخذت تراود أفكار بعض المتمردين على الإله وعلى أديانه العديدة»، وهي تساؤلات يرى الأخ عمارين أنها «لا تتناول طبيعة الذات الإلهية ووجودها أو عدمه، وعبادتها أو الكفر بها، بقدر ما تتناول صفات هذه الذات وقدراتها»!!.

ونلخص - فيما يأتي - هذه الأسئلة واحداً واحداً، ونردف كل سؤال منها بما يخطر في الذهن من جواب وتوضيح.



السؤال الأول:

«إذا كان الإله غفوراً رحيماً محباً لأبنائه بني البشر فلم إذن خلق الشر»، «وإذا كان الإله قادراً على كل شيء فلم لا يخلق الخير بشكل مطلق... نتلمسه ونحياه ونعرفه دون وجود الشر ألا يستطيع؟».

الجواب:

كان الواجب على الكاتب - أداءً لحق البحث الموضوعي - وهو يسرد هذه الأسئلة أن يحدد معنى «الشر» الذي نسب إلى الله تعالى خلقه وإيجاده وتمنى أن يمحو الله وجوده، فهل هو جسم من الأجسام الجمادية، أو فصيلة من فصائل الحيوانات، أو نوع معين من أنواع المخلوقات؟.

إن الشر في واقع معناه - أيها الأخ - هو تلك الأفعال السيئة التي تصدر منا نتيجة سيرنا وراء نوازع النفس ورضوخنا لدوافع الشهوة الكامنة في أعماقنا، بعيداً عن تحكيم العقل وتغليب المنطق والتفكير في المحاسن والمساوىء.

ومن هنا، فإن الله تعالى لم يخلق الشر ولا يصح أن يُنسب إليه بأي وجه من الوجوه، وإنما خلق الإنسان وأودع فيه من الجوارح ومن

الطاقات ومن الغرائز ومن الإمكانيات ما يستطيع أن يستعملها في خير أو يستهلكها في شر. وحتى لا يبقى الإنسان مغفلاً غير قادر على التمييز بين الخير والشر، أرسل الله إليه الرسل وأنزل الشرائع والكتب وهداه النجدين وترك له حرية التصرف والاختيار ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُؤْتُوا أَعْيُنَكَ وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٢، ٣]. والفتنة - هنا - هي الاختبار والامتحان بعد التحذير والتنبيه ليعرف الصادق من الكاذب والزاعم من المعتقد والمطيع من العاصي، بل لا معنى لهذا الاختبار لولا الحرية والاختيار.

إن صانع السكين أو الدواء السام لا تجوز مؤاخذته وليس من المنطق أن يلام في صنعه، لأنه عندما صنع ذلك حذر الناس من أخطاره وأضراره لو أسيء استعماله، ثم كان القانون مؤكداً على منع استعمالهما في غير مواردتهما، ورتب على ذلك من العقوبات ما يردع من يريد إساءة الاستعمال ووضع الأشياء في غير مواضعها الطبيعية. وإذن، فهل يصح توجيه اللوم إليه أو أن يقال له: لماذا فعلت ذلك؟



السؤال الثاني:

«جاء في الكتب السماوية أن الإله قد حدد للإنسان نهايته، وحكم عليه مسبقاً وقبل ولادته بالجنة أو الجحيم، إذن فسلوكه طريق الخير أو الشر مقدر عليه ولا ذنب له به»، «فلو فرضنا أن الإله قد حكم عليّ بالجحيم فهنا سأكون أمام أحد احتمالين»: فيما «أن يكون الإله قد حكم مسبقاً على عقلي أن يقودني في طريق الشر وبالتالي إلى الجحيم كي ينفذ مشيئته، وهنا لن يكون الخطأ خطأي». وإما «أن يترك الإله لعقلي حرية التفكير»؛ فإن أساء عقلي توجيهي كنت أنا الذي «أقود نفسي لنار جهنم»، وإن قادني عقلي إلى السير في الطريق الصحيح فهل سأدخل «الفردوس رغماً عن مشيئة الإله وإرادته، أم أن هذا الإله سينقض مشيئته الأولى ويتراجع عن الحكم الذي أصدره عليّ ويدخلني فسيح جنانه؟».

الجواب:

لا بد لي قبل الدخول في صميم الجواب أن أهمس في أذن الأخ عمارين أنه لم يكن المبدع لهذه التساؤلات ولا الأول بين المتسائلين، وإنما هو يردد في هذه الجمل أصداء أفكار الدكتور صادق العظم الذي كان قد زعم بأن الله قد قدّر «منذ الأزل من هم أصحاب الجنة ومن هم

أصحاب النار»^(١) بل هو متأثر حتى بألفاظ الدكتور العظم وتعاييره؛ وبخاصة كلمة «المشيئة» التي استعملها العظم مئات المرات خلال فصل واحد من فصول كتابه. كما لا بد لي من المصارحة بأنه ليس في القرآن الكريم - وهو سيد الكتب السماوية - ما يدل على هذا التقدير المحتم على الإنسان، وما أدري كيف سوغ الكاتب لنفسه أن ينسب إلى الكتب السماوية ما لم يرد فيها مطلقاً؟.

وأورد فيما يأتي مقتطفات ملخصة مما كتبناه في الرد على صادق العظم مما بحثنا فيه موضوع «العدل الإلهي» ومسألة «القضاء والقدر» و«الهدى والضلال»^(٢)، عسى أن يجد فيها الأخ عوني ما يبدد شكه ويزيل شبهته:

إن الإيمان بالله تعالى - خالقاً ومنشئاً - ويكونه صاحب الحاكمية الواقعية بكل أبعادها والحاكمية القانونية بكل سلطاتها وأنه الميثب والمعاقب والمعيد والمحاسب، وهو ما ذهب إليه «الكتب السماوية» التي يكرر ذكرها الكاتب. إن الإيمان بكل ذلك يجرنا - بدهاء - إلى الإيمان بأن هذا الحاكم الذي تتجمع لديه سلطات الحاكمية الواقعية والقانونية وشؤون الإنابة والمعاقبة، لا بد أن يكون نزيهاً عادلاً وبمتهى درجات النزاهة والعدل المطلق، لكي يختار الإنسان - بكل رضا وطمأنينة - طريق الإطاعة والامتثال على ما فيها من كبح لجماح الشهوة وحدّ من رغبات النفس، معتمداً على عدالة هذا الحاكم في حكمه وفي تقرير التعويض عن ذلك. ولولا الإيمان بعدل هذا الحاكم ونزاهته لما

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٠ و ١٢٤.

(٢) هوامش على كتاب نقد الفكر الديني: ٧٠ - ٨٨، الطبعة الرابعة بيروت ١٣٩٥هـ -

وجد الإنسان في نفسه باعثاً على مخالفة الهوى ودافعاً إلى تنفيذ الأوامر واجتناب المحرمات.

وإذن، فالعدل لازم ضروري من لوازم الإيمان بالله تعالى، ولا يحتاج إثباته إلى استشهاد بنص أو رجوع إلى دليل لفظي في كتاب أو سنة.

ولكي تكون الفكرة أكثر جلاءً ووضوحاً نقول:

إننا نؤمن - بعد إيماننا بالله تعالى نزولاً على حكم العقل - بقاعدة أساسية كبرى خلاصتها: أن الله تعالى لا يفعل إلا الفعل الحسن، بل إن من المستحيل عليه أن يفعل أي فعل قبيح، لأنه جل وعلا يعلم بقبحه، وليس لديه الداعي إلى فعله. وإذا كان الإنسان قد يفعل القبائح بدافع من حاجته إليها أو جهله بقبحها أو وجود مصلحة شخصية له فيها، فإن الله تعالى لن يفعلها، لأنه المستغني عن كل شيء والعالم بكل شيء وغير المحتاج لأي شيء.

وإننا نؤمن كذلك - تفرعاً على الأصل السابق ونزولاً على حكم العقل أيضاً - بأنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وفائدة ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا﴾ [الدخان: ٣٨]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، والعبث المنفي في الآية هو فعل الشيء بلا غرض؛ وفعل الشيء بلا غرض قبيح من الحكيم، وإذن ففعل القبائح - كما أسلفنا - مستحيل على الله عز وجل.

ولما كان الفعل الإلهي منزهاً من العبث واللعب، فلا بد لنا أن نؤمن بأنه تعالى يريد طاعة العباد ويكره معاصيهم:

﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنفال: ٧].

﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

وليس تقرير هذه الحقيقة محتاجاً إلى دليل لفظي، بل يكفيها فيه أنه جل وعلا قد أمر الناس بالطاعة - ولا يصح أن يأمر إلا بما يريد -، ونهى عن المعصية - ولا يجوز أن ينهى إلا عما يكره -، بل لا يصح في العقل أن يأمر بما لا يريد وينهى عما لا يكره.

وهذا في النظرة الموضوعية الفاحصة من أوضح الواضحات.

ولكن بعض المتكلمين المتنطعين - وتابعهم أخيراً بعض «العلمانيين!» - قد امتنعوا من التسليم بذلك، وذهبوا إلى أن كل الطاعات والمعاصي التي يفعلها الناس - كل الناس - إنما هي من عمل الله تعالى وقد وقعت بإرادته الذاتية الخاصة. وكان دليلهم على ذلك أمرين:

الأول - أن الله تعالى لو كان مريداً للطاعة - كما أسلفنا - فلا بد أن تتحقق إرادته على كل حال وإن أراد العبد مخالفته، لأن وقوع المعصية كما أراد العبد خلافاً لإرادة الله معناها انهزام الإرادة الإلهية وتغلب غيرها عليها، وهذا غير ممكن وغير معقول، وإذن فالله تعالى لا يريد الطاعة دائماً ولا يقع منها إلا ما يريد، (وإن الله يأمر أحياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر)^(١) كما يزعم صادق العظم وأشباهه.

وخلاصة الرد على هذه الشبهة:

إن الله تعالى يريد الطاعة قطعاً، ولكنه لا يفرضها على عباده

(١) نقد الفكر الديني: ١١٩.

فرضاً، وإنما يريد لها صادرة من العبد بمحض اختياره ورغبته وإذعانه، وهذا إنما يتحقق بإرادة المكلف وحده، ومن دون أن يرتبط بإرادة الله تعالى، كما تأتي الإشارة إليه.

الثاني - أن كل ما علم الله وقوعه لا بد أن يقع حتماً، وكل ما علم عدمه امتنع. فإذا علم الله تعالى عدم صدور الطاعة من إنسان ما استحال على هذا الإنسان فعلها، لأنه يصبح مريداً لما يستحيل وجوده، وحيث إن علم الله محيط بكل شيء، فإن أفعال العباد كلها ستقع كما علمها الله تعالى سواء أراد العباد ذلك أم لم يريدوه، وليس لهم أي اختيار فيه من طاعة أو معصية.

وملخص الجواب على هذا الاعتراض: إن علم الله جل وعلا إنما هو عبارة عن انكشاف الواقع أمامه على حقيقته ووضوحه لديه على طبيعته، ولهذا لم يكن إخباره تعالى عن كفر أبي لهب - مثلاً - وخلوده في العذاب إلا تسجيلاً لما انكشف له من عدم إقرار هذا الرجل برسالة الإسلام وإصراره على الكفر إلى آخر عمره، وليس معناه أن العلم الإلهي قد كان السبب في عدم إيمان أبي لهب وفي بقاءه على الكفر والضلال إلى حين موته.

وتقريباً لهذه الفكرة إلى الأذهان نضرب المثل على ذلك بشبه دنيوي في الطبيب الذي قد يفحص مريضاً من المرضى فلا يجد أملاً في شفائه فيخبر بموته لما يعلم من شدة المرض وعنفه، وقد يصف لمن حوله ما سيعرض لهذا المريض من آلام وتغيرات قبل وفاته، لما يعلم من تطورات المرض ومضاعفاته، فهل يعد قول الطبيب وعلمه هو السبب في موت المريض، أم أن ذلك القول والعلم إنما هو من باب انكشاف الواقع لدى الطبيب ووضوح الأمر عنده.

والظاهر أن قائل هذه المقالة قد التبس عليه الأمر فخلط بين علم الفاعلين وعلم غيرهم، فإن الفاعل كالمهندس أو المؤلف أو الشاعر لا بد أن يمهد لفعله أولاً بتصور الموضوع ورسم خطة العمل والتنفيذ في ذهنه، فيكون التصميم الهندسي أو الكتاب أو القصيدة بعد التنفيذ والانتهاء معلولاً للعلم الذهني السابق.

ولكن العلم بالواقعيات - ومنه علم الله تعالى بأفعال عباده - على خلاف ذلك؛ ولا يكون العلم بها إلا محض انكشافها ومعرفتها على حالتها التي ستكون، وليس في هذا الانكشاف أي معنى من معاني العلية والسببية في الوقوع.

وبالنظر إلى أن هاتين الشبهتين فرعان من فروع المسألة «الجبرية» الكبرى، فإن من واجب البحث علينا أن نلقي بعض الضوء على جذور هذه المسألة بالذات، لتكون حقائق الموضوع أجلى لدى جميع القراء.

إن منشأ قصة (الجبر) سياسي بحث أريد به تصحيح تصرفات بعض الحكام الطغاة الخارجيين على تعاليم الدين، وخلق الأعذار غير الاختيارية لهم تبريراً لأعمالهم المنافية لأحكام الإسلام، ومع ذلك فإن الموضوع قد تطور وتشعب حتى أصبح مسألة رئيسة من مسائل علم الكلام، وقضية معقدة من قضايا الفكر الديني.

وكان أساس فكرة «الجبر» أو شبهته ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن أفعال الناس - كل الناس - لم تقع بمحض إرادتهم واختيارهم، وإنما وقعت بفعل الله تعالى وإرادته، وليس للإنسان أي ارتباط بها إلا كونه معرضاً لها ومحلاً لتحقيقها. وقد أطلق على هذا الرأي اسم «الجبر» لأن نتيجته كون الإنسان «مجبوراً» على فعل الطاعة والمعصية ومكراً على القيام بذلك سواء أراد أو لم يرد.

واستند هؤلاء القائلون بالجبر - لتصويب ما زعموه - على ظاهر بعض الآيات القرآنية التي قد يستشعر منها هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وهي الآيات التي ظنوا أن إطلاقها وتعميمها يشمل كل أعمال الإنسان وأفعاله وتصرفاته.

والحقيقة أنه ليس لدينا في النصوص الإسلامية الأصيلة أي دليل على صحة هذه الفكرة، بل إن الأدلة كلها - عقلية ونقلية - دالة أوضح الدلالة على اختيار الإنسان في أفعاله، ونستعرض فيما يأتي بعضاً من هذه الأدلة لزيادة الإيضاح:

١ - الفرق بين العمل الاختياري والاضطراري:

من البديهي أننا نجد فرقاً جلياً بين صدور الفعل من الإنسان بقصد إليه ورغبة فيه، وبين ما يقع منه بدون قصد إليه مطلقاً. فارتعاش اليد وحركتها - مثلاً - ربما يكون مرضياً لا يستطيع الإنسان السيطرة عليه فيحس بأنه خارج اختياره واستطاعته، وربما يكون اختيارياً يتحكم فيه الإنسان ويوقفه متى شاء.

وهكذا الأمر في الأفعال بشكل عام وفي الإحساس بالفرق الواضح بين ما يقع منها بالاختيار وغيره.

فإذا كانت أفعالنا كلها - حسب الزعم - مخلوقة من قبل الله تعالى وليس لنا فيها أي اختيار، فلماذا نحس بالفرق الكبير بين الاختيارية منها والاضطرارية؟!.

٢ - صراحة القرآن الكريم في الاختيار:

لعل من أبرز أدلة الاختيار الذي نحن بصدد بيانه: ذلك التأكيد

القرآني على نسبة العمل إلى الإنسان والتصريح باختياره الكامل وإضافة الفعل إليه على وجه مطلق أب عن الحمل والتأويل:

﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ [الطور: ٢١].

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣].

إلى كثير من أمثال هذه الآيات الشريفة وكلها نص قاطع على نسبة الفعل إلى العبد بمحض اختياره وعدم وقوعه إلا بمشيئته وإرادته.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فلا علاقة له بمسألة العجز مطلقاً، وإنما يعني أن خالق الإنسان لم يعزل عنه بعد إيجاده؛ وأن بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثر في كل آن، وليس الله تعالى بالنسبة إلى مخلوقاته من قبيل البناء الذي يبني البيت ويقم جدرانه ثم يستغني البيت عن بانيه ويستمر وجوده وإن مات صانعه؛ أو مثل الكتاب يحتاج إلى كاتبه في حدوثه ثم يستغني عنه في مرحلة بقاءه واستمراره. بل إن خالق الكون جلّ وعلا بالنسبة إلى مخلوقاته من قبيل الكهرباء في المصباح، حيث لا يوجد إلا حين تمده هذه الطاقة بتيارها، ولا يزال يفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين، فإذا انفصلت أسلاكه عن مصدر الطاقة في آن ما انعدم الضوء في ذلك الآن. وهكذا تستمد جميع الكائنات وجودها من مبدعها الأول حدوثاً وبقاءً وهي مفتقرة إلى عونته ومدده في كل وقت وحين.

وبذلك يتضح أن الإيمان والكفر - وكل آثارهما الخارجية - وإن كانا صادرين عن مشيئة العبد واختياره، فإن هذا العبد بحاجة مباشرة إلى مشيئة الله تعالى بإفاضة القدرة والحياة وسائر المبادئ عليه، فلا يشاء فعلاً من الأفعال - طاعة أو معصية - إلا أن يشاء الله له استمرار القدرة والوجود.

٣ - العقاب دليل الاختيار:

إن العقاب الإلهي لفاعل المعصية - كما ورد في القرآن الكريم - دليل صريح على اختيار الإنسان في فعله:

﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

﴿فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [القصص:

.٨٤]

﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٤].

أما أن يكون الله تعالى هو الموجد للفعل في عبده ثم المعاقب له عليه فذلك مستحيل كل الاستحالة، لأنه ظلم صارخ ننزه الله تعالى عنه كما ننزه نفسه.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ

لِلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢] ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩].

٤ - الظلم قبيح:

لو لم يكن الإنسان مختاراً في فعله وقادراً عليه وموجداً له بمحض إرادته، لكان الله أظلم الظالمين، لأن عقاب فاعل المعصية حتمي، وحيث إن المعصية - حسب الزعم - لم تكن باختيار الإنسان فإن عقابه سيكون من أفظع ضروب الظلم.

ونفى بعض المتكلمين قبح الظلم؛ مستدلاً على ذلك بأن الأفعال ليست لها قيم ذاتية يصح وصفها بالحسن أو القبح، بل إن الحسن والقبح في أفعال العباد مستفاد من الشرع فما نهى عنه الشرع فهو قبيح، وما أمر به فهو حسن، ولو عاد الشرع إلى ما نهى عنه فأمر به أو إلى ما أمر به فنهى عنه انقلب القبح حسناً والحسن قبيحاً.

وإذا كان حسن الأفعال وقبحها مستفاداً من الشرع دون العقل - حسب الزعم - فإن فعل الله تعالى لا يحكم عليه بحسن أو قبح لأنه فوق الشرع والتكليف، وتكون النتيجة أن كل ما يفعله الله - وإن انطوى على الظلم - حسن وجميل وأن العقل قاصر عن الحكم بقبح صدور الظلم من الله جل شأنه.

ورفض العدليون الإسلاميون ذلك وقالوا: إن للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع غض النظر عن حكم الشرع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له أحد هذين الوصفين، والشرع المقدس لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق مثلاً حسن في نفسه ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه صار حسناً بعد أمر الله به، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله عنه، لا أنه قبح بعد النهي عنه.

ودليلنا على ذلك أن غير الملتزمين بالدين - على اختلاف فصائلهم يصفون الصدق بالحسن وينعتون الكذب بالقبح، من غير أن يكون للحكم الشرعي أي أثر في هذا التحسين والتقيح.

ومنه يظهر أن الحسن والقبح الذاتيين عقليان قبل أن يكونا شرعيين، وأن العدل حسن بما هو عدل والظلم قبيح لأنه ظلم، من دون أن يكون لتحسين هذا وتقيح ذاك علاقة بالنص الشرعي والحكم الديني.

وإذن، فيجب أن يكون الله تعالى عادلاً بحكم العقل لأن العدل حسن، ويستحيل أن يكون ظالماً بحكم العقل أيضاً لأنه قبيح.

وأما ألفاظ «القضاء» و«القدر» و«الهدى» و«الضلال» مما تمسك به بعض الكتاب دليلاً على الجبر الإلهي للإنسان، فإن الفهم السليم لها بعد استعراضها بمعانيها القرآنية يتلخص بما يأتي:

القضاء = الإيجاب والحكم.

القدر = البيان والعلم.

الهدى = الثواب.

الضلال = العقاب.

وحيث إن البحث في هذه الجوانب بحاجة إلى مجال طويل لا تتسع له هذه الصفحات، فإننا نحيل الراغب في التفاصيل على كتابنا «العدل الإلهي بين الجبر والاختيار» - وهو مطبوع أكثر من مرة - فلا نكرر ولا نعيد.

وخلاصة القول: إن كل أدلة القرآن والعقل صريحة في اختيار الإنسان في فعله، وحرية في سائر تصرفاته بلا جبر ولا إكراه، وإن كل ما أثير من شبهات بشأن الجبر لن تقوى على الثبوت أمام تلك الأدلة الصريحة والنصوص القاطعة. وصدق الله العلي العظيم حيث قال:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ

دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].



السؤال الثالث:

«ما السبب في تعدد الأديان السماوية إذا كانت جميعها تحمل في طياتها نفس المعاني والأفكار؟».

ويجيب الكاتب على هذا السؤال بما خلاصته:

«إن الإنسان والمجتمعات والشعوب جميعها في تطور فكري وحضاري مستمر . . . ومن هنا تتجلى الحكمة الإلهية في أن ينزل الأديان السماوية في فترات زمنية متفاوتة، مراعيًا في ذلك التغيرات والتطورات التي حصلت لبني البشر خلال هذه الفترات، فبدأ بالدين اليهودي، وأتبعه بالمسيحي، ومن ثم بالدين الإسلامي وجعله خاتم الأديان».

ثم يعلق على ذلك قائلاً:

«ولكن يبرز هنا سؤالان:

١ - بعد أعوام كثيرة وأجيال طويلة من التطور الفكري للإنسان، لا شك بأن مفاهيمه ستتغير تبعاً للظروف الجيدة كما تغيرت في الظروف والعهود السابقة، فهل سيكون هناك دين رابع ليساير هذا التطور الجديد، وهذا معناه أن الإله سينقض مشيئته وينزل ديناً آخر؟».

٢ - إذا كان الإله سيثبت مشيئته المذكورة بجعل الإسلام هو خاتم الأديان، فهل سيعمل الإله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الإنسان حتى لا تتغير مفاهيمه للأمور؟، وإذا كان هذا الدين الأخير مسaireاً لجميع الظروف فلم إذن لم يجعل من الدين الأول مسaireاً لجميع الظروف؟».

الجواب:

إن سؤال الكاتب عن «السبب في تعدد الأديان» منطقي جداً، ومن حق من يجهل السبب أن يبقى السؤال متردداً في ذهنه.

وإن حديثه عن سببية التطور الفكري والحضاري المستمر في تعدد الأديان السماوية منطقي أيضاً وصحيح إلى أبعد حدود الصحة، وبذلك نجا الكاتب من السقوط في الغلط الشنيع الذي وقع فيه الدكتور جورج حنا عندما زعم أن هذه الأديان «متباينة ومتعاكسة ومتناقضة في كثير من الأحيان والنواحي»^(١)، ولم يشر إلى مصدر واحد يصحح به زعمه الخطير!!.

ومع ذلك فإن الأخ عمارين قد أخطأ في جعل الدين الموسوي «اليهودي» بدء تلك الأديان وأولها، وكأنه كان غافلاً أثناء كتابة مقاله عن وجود شرائع سماوية سبقت الديانة الموسوية بكثير، وقد ذكرتها التوراة نفسها وتحدثت عنها كتب التاريخ والآثار؛ وإن لم تصل إلينا نصوصها وأنباؤها بالتفصيل المطلوب.

ولما كان العقل البشري والفكر الإنساني في نمو دائم وتطور مستمر، فإن الشرائع السماوية قد تدرجت في مسيرة هذا العقل بمقدار

(١) قصة الإنسان: ٧٤.

تدرجه في النمو والتطور، شأنها في ذلك شأن المعلومات التي تزود الطفل بها في ضوء قابلياته الذهنية والعقلية، حيث نبدأ معه بالمعلومات السطحية المبسطة؛ ثم نتدرج فيها شيئاً فشيئاً حتى نصل بها عند تمام نضجه الذهني إلى أعقد النظريات والأفكار.

هذا مضافاً إلى أن الأحكام الشرعية منوطة ومرتبطة بالمصالح، والمصالح كثيراً ما تتغير بتغير العصور وتختلف باختلاف أجيال المكلفين، وربما كان في الحكم المعين مصلحة لقوم في زمن ما فيؤمر به، ثم يكون الحكم نفسه بلا مصلحة لقوم آخرين أو في زمن ثانٍ فينهي عنه.

ومن مجموع هذين الأمرين يتجلى واقع الشرائع السماوية التي جاءت في كل زمن ولكل قوم بما يلائم مصالح الزمن والقوم ويتمشى مع درجة النضج الفكري لذلك العصر وأهله، حتى بلغت ذروتها في الشريعة الإسلامية التي اختارها الله تعالى لتكون شريعة الإنسان وهو في أوج تقدمه الفكري والحضاري الكبير.

وهكذا يبدو بوضوح أننا متفوقون مع الأخ عمارين - كل الاتفاق - في الإجابة على السؤال الأساس حول أسباب تعدد الأديان السماوية.

ولكن لنا موقف نختلف فيه مع الكاتب - كل الاختلاف - يتعلق بالاستدراكين الفرعيين اللذين أحققهما بجوابه الرئيس السالف الذكر.

وخلاصة هذين الاستدراكين - كما مرّ -: أن مفاهيم الإنسان «ستتغير تبعاً للظروف الجديدة كما تغيرت في الظروف والعهود السابقة، فهل سيكون هناك دين رابع ليساير هذا التطور الجديد؟». وإذا لم يكن هناك دين جديد «فهل سيعمل الإله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الإنسان حتى لا تتغير مفاهيمه للأمر؟». «وإذا كان هذا الدين

الأخير مسائراً لجميع الظروف فلم إذن لم يجعل من الدين الأول ديناً مسائراً لجميع الظروف؟».

إن أول ما يدور في ذهن القارئ المسلم وهو يمعن النظر في هذه التساؤلات شعوره بفضاعة الجذب - وليس النقص - الذي يعانيه الشباب المعاصر في ثقافتهم ومعارفهم الدينية، ذلك الجذب الذي كان - وما زال - السبب الأول والأخير في توجيه مثل هذه الأسئلة المهلهلة وتغلغل مثل هذه الشبهات الواهية.

ولعل الكاتب قد أحسَّ بمدى الوهن الذي يغمر شكوكه العابرة التي قلَّد فيها - وبنفس الألفاظ في بعض الأحيان - أستاذه الدكتور صادق العظم، فلم يجد بدأً من أن يقول في ثنايا حديثه: «لا أظن أن رجال الدين والزملاء المؤمنين من القراء تنقصهم الحجج»، وأرجو أن يكون صادقاً ومخلصاً في قوله هذا فيصغي للحجج ويسير على هدى الدليل.

ولئلا ننساق مع سعة الموضوع فيطول بنا الحديث، نلخص إيضاح هذه الحقائق في السطور المضغوطة الآتية:

إن قياس الإسلام على ما سبقه من الديانات السماوية - كما يتكرر في كلام الكاتب - قياس مع الفارق يجب أن يبتعد عنه من يتحرى الموضوعية والدقة في الدراسة والبحث.

ويكفينا دليلاً على ذلك - في العقل - ما سبقت الإشارة إليه على لسان الكاتب نفسه من مسألة «التطور الفكري والحضاري المستمر» وأثرها في تعدد الأديان، ولذلك لم يعد مقبولاً ولا معقولاً قياس التشريع المتأخر المعبر عن قمة ما يحتاجه هذا التطور في مرحلة ما على السابق الذي كان معبراً - في يومٍ ما - عن حاجة مرحلة معينة من مراحل التطور.

ويكفيها دليلاً على ذلك - في النقل - ما حدثنا به القرآن الكريم من أن الديانات السماوية السابقة على الإسلام لم تكن موجهة إلى البشرية جمعاء، وإنما كانت محلية محددة بزمان معين ومكان معين وقوم معينين: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأعراف: ٥٩]، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ [الأعراف: ٧٣]، ﴿أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ [الزخرف: ٤٦]، ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: ٦].

أما رسالة الإسلام فقد كانت موجهة إلى الناس جميعاً من كان منهم حين البعثة ومن سيكون بعدها، ومن كان في جزيرة العرب ومن كان خارجها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَنَمَّا بِلَيْعٍ﴾ [الأنعام: ١٩]، ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الحج: ٤٩].

وتكون خلاصة ذلك كله أن نوحاً مرسل إلى «قومه» وصالحاً إلى «ثمود» وموسى إلى «فرعون وملائه» وعيسى إلى «بني إسرائيل» ومحمداً إلى الناس كافة.

وإذن، فليس هناك مجال لقياس دين على دين وتشبيه كتاب بكتاب كما يحاول الكاتب تكراره والتأكيد عليه كبدية لا يعرفها شك أو ريب.

وإن نظرة موضوعية فاحصة يلقىها الباحث المنصف المحايد على أفكار التوراة والإنجيل والقرآن ستدله بوضوح على الكتاب الأمثل منها، ونعني به الكتاب الحامل لنظام الحياة الشامل وتخطيطها الدقيق؛ والمتضمن للحلول الجذرية لمشاكل الإنسان على مرّ القرون مهما كان عدد هذه القرون.

وأمرٌ يجب أن لا تفوتنا الإشارة إليه...

إن استعمال كلمة «ديانات» بالجمع ثم تحديد تلك الديانات برقم من الأرقام... ثلاثة... عشرة... مائة... استعمال بعيد عن الدقة لمن أراد الخوض في الصميم.

إن الدين - في الحقيقة - واحد لا ثاني له، وإن الشرائع السماوية: شريعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وما يتخللها مما يرتبط بأنبيا آخرين إنما هي - في واقعها - صياغة متدرجة في التكامل حسب الظروف والمصالح المكانية والزمانية والفكرية على مر التاريخ، حتى بلغت قمة الكمال في هذا الدين الخاتم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿دِينًا فِيمَا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ١٦١].

أما ما يتصوره بعض المتصورين من منافاة (تعدد) الشرائع والكتب السماوية لـ(وحدة) الدين فقد أحسن الجواب عنه فلاسفة عصرهم إخوان الصفا، إذ قالوا في هذه المسألة ما نصه:

«إن غرض الأنبياء عليهم السلام وواضعي النواميس الإلهية أجمع، غرض واحد وقصد واحد، وإن اختلفت شرائعهم وسنن مفترضاتهم وأزمان عباداتهم وأماكن بيوتاتهم وقرابينهم وصلواتهم، كما أن غرض الأطباء كله غرض واحد ومقصد واحد في حفظ الصحة الموجودة واسترجاع الصحة المفقودة، وإن اختلفت علاجاتهم في شرباتهم وأدويتهم بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأبدان في الأوقات المختلفة والعادات المتغيرة والأسباب المفضنة من الأهوية والبلدان. وذلك أن غرض الأطباء كلهم هو اكتساب الصحة للمريض وحفظها على الأصحاء، ودفع الأمراض وإزالتها عن المرضى، فهكذا غرض

الأنبياء (ع)... وذلك أنهم أطباء النفوس، وغرضهم هو نجاة النفوس الغريقة^(١).

وهكذا بلغت تلك الصياغة التكاملية المتدرجة أوجها بشرية الإسلام التي ختم الله بها الشرائع السماوية كافة.

وهذا الدين الخاتم - وهو القمة في الكمال - لن يستطيع أي تطور أن يبرز نقصاً فيه أو خروجاً على حقائقه ومبانيه، مهما استمر التطور، وأياً بلغ من الاستمرار.

ونحن في هذه الفقرة مستعدون للتحدي وإقامة البرهان على ما نقول. على أن يعلم بجلاء بأننا لا نعني بهذا الدين الخاتم تلك الإضافات والشروح التي ألصقت بالإسلام بمهارة تارة وبغباء أخرى، تحت تأثير ظروف معينة أو بوحى من حكام جائرين، ثم أضفي عليها من القدسية والشأن والأهمية - جهلاً وعمداً - ما جعلها تبدو وكأنها جزء لا يتجزأ من الشريعة والفكر الديني الأصيل.

وعندما يتضح ما سلف يبدو أننا في غنى عن التساؤل الذي طرحه الكاتب عما إذا «سيعمل الإله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الإنسان حتى لا تتغير مفاهيمه للأمر»!. لأن الإسلام قادر على استيعاب ذلك التطور الفكري والحضاري للإنسان.

وليس في ذلك أي عجب أو استغراب!

ولن يكون معناه ما يهمس به بعض المشككين من أن نتيجة ذلك هو الجمود الذي لا يقبل الحركة مطلقاً.

(١) رسائل إخوان الصفا: ١٤١/٢.

وحسبنا دليلاً على نفي تهمة «الجمود» فيما قلناه أن نقرأ ما تطرحه إحدى فرضيات القرن العشرين من أن العالم سيصل في مستقبله إلى مرحلة معينة هي نهاية مراحل الصراع، وحينذاك تصبح البشرية بأفرادها وأفكارها وسلوكها وكل شؤونها خالية من كل أثر من آثار الصراع والتناقضات، ثم تكون هذه النتيجة ثابتة لا تقبل التبدل والتغير مهما نسلت القرون ومهما تطور الفكر الحضاري للإنسان ومهما استمرت بالإنسان الحياة على سطح هذه الكرة!.

مع أن كثيراً من المثقفين في العالم قد قرأ هذه الفرضية وتأثر بها - ومنهم الكاتب نفسه - فإننا لم نجد منهم متسائلاً يقول: هل سيقف التطور الفكري والحضاري لدى الإنسان حتى لا تتغير مفاهيمه للأمر؟!.

ويكون معنى ذلك في عرف المؤمنين بهذه الفرضية: أن لا مانع من خضوع البشرية كلها لنظام ثابت لا يتغير ولا يتبدل، بل إن من الواجب لديهم السعي الحثيث في سبيل التطبيق الصارم لهذه الفرضية على كل حال.

وإذا سوغ هؤلاء لأنفسهم الإيمان بمثل ذلك؛ فلماذا الإنكار على الفكر الديني إذا ما بشر بالدين الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل؟ وهل من المقبول منطقياً أن تعلق صيحات الإنكار على المؤمنين بالدين إذا ما أقروا بخلود العقيدة وثبوتها ثم لا تعلق تلك الصيحات على الآخرين؟. إنها مسألة فيها أكثر من علامة استفهام.

وكلمة لا بد من تسجيلها في ختام الإجابة عن هذا السؤال:

إننا لا نعني بالتطور الفكري والحضاري الذي لن يصطدم مع الدين هذه المظاهر المهلهلة التي يعيشها عالم اليوم بما تشتمل عليه من فجور

وتحلل وفحشاء ومدنية زائفة، وإنما نعني به تلك الاكتشافات العلمية في كل ميادينها الواسعة بما تخبرنا من عظمة «المبدأ الأول» الموجد الحكيم، وبما تجلو لنا من آثار الخلق الفريد وإمارات التصميم الدقيق.

أما الفرضيات المطروحة في الساحة الآن مما أمكن تغليفها بالعلم مؤقتاً فسوف تتبخر كما تبخرت أفكار نيوتن وأشباهه ممن أشغلوا الناس بفرضياتهم فترة من الزمن، ثم دخلت متاحف التاريخ الطبيعي وكتب الآثار القديمة، لتقف عليها الأجيال المقبلة كنموذج من نماذج التخيل عند الإنسان القديم!



السؤال الرابع:

«إن العلم قد أثبت أن الحياة مادية وليست أعمق من هذا، وأثبت أيضاً أنه لا وجود لما يسمى بالروح».

«وإنني أقف مع الأخوة المؤمنين لثردّ على أولئك الملحدين ونقول لهم: إذا كان كلامهم صحيحاً فما الذي يحرك هذه الأعداد الهائلة من الكتل البشرية، وإذا لم يكن هناك ما يسمى بالروح فلم لا نصنع الإنسان؟».

ثم يعلق على ذلك قائلاً:

«ولكن النقطة التي تحيرني مع أنها لم تتحقق للآن ولكنني أخاف تحقيقها في يوم قريب، لأنها إن تحققت فستقضي على جميع الحجج الواهية (كذا) التي قد تبقى لدي. وهذه النقطة هي: أن تقدم العلم المضطرد قد أثبت أن جسم الإنسان يتكون في معظمه من مواد عضوية وبعض الأملاح المعدنية... وأن المادة الأولية الحية هي مادة البروتوبلازم... فإذا استطاع العلم الذي غزا الكواكب الفضائية... أن يصنع مواد البروتوبلازم وبالنسب المطلوبة ووفر لها الأجواء المناسبة لحياتها فهل سيكون الإنسان خالقاً للإنسان؟».

الجواب:

لقد بدأ الكاتب سؤاله بافتراض «أن العلم قد أثبت أن الحياة مادية» و«أنه لا وجود لما يسمى بالروح». وليس لنا ما نعلق به على هذا الافتراض إلا أن نقول:

إن العلم الذي يعنيه الكاتب هو العلم التجريبي المعاصر - وليس الفلسفة - كما هو واضح، وهذا العلم - كونه قائماً على التجربة والاختبار - لا يستطيع إثبات أية حقيقة غير مادية؛ أي الحقيقة التي لا تقبل الخضوع للتجربة، كما أنه لا يستطيع نفيها أو إثبات عدم وجودها أيضاً.

ولذلك فإن ما نسبته الكاتب إلى العلم من كونه قد أثبت مادية الحياة وعدم وجود الروح إنما هو تعبير إنشائي لا علاقة له بلغة العلم بمنهجها (الأكاديمي) الدقيق.

وليس للعلم - في أسوأ الفروض - إلا أن يقول بأن وجود الروح لم يثبت لديه. أما ثبوت العدم فأسلوب لا يقره المنهج العلمي ولا يرضى بأن ينسب إليه في كل الأحوال.

هذا أولاً...

وثانياً:

إن هناك دراسات علمية معاصرة كتبها علماء معروفون صرّحت بخلاف ما زعمه الأخ عمارين، بل أكدت عكس ذلك الزعم، كما يتجلى من بعض النصوص التي نوردتها فيما يأتي:

أ - «إن المتفق عليه عموماً هو أنه لا البيئة وحدها، ولا المادة مهما كانت موثمة للحياة، ولا أي اتفاق في الظروف الكيمومية

والطبيعية قد تخلقه المصادفة، يمكنها أن تأتي بالحياة إلى الوجود».

ب - «إن مادة الحياة ليست من البساطة بمكان. فليس تخليق المادة الحية يعني تجميع وتكثيف مكونات البروتوبلازم، بل إن هناك عوامل إحيائية مساعدة تضمن للحياة نشاطها وتسلسلها، والأنزيمات ليست وحدها هي مفاتيح أسرار الحياة وكنهها».

ج - «إن التركيب الكيماوي للخلية لا يكشف لنا سر حياتها، لأن الحياة ليست مجرد منظومة جامدة مثل البيت أو المصنع، وإنما هي منظومة فيها قدرة على تكرار نفسها... وفيها فطرة إرشادية تقودها من الداخل، فطرة ماثوثة في نسيجها تجدد ما يتلف منها وتستحدث ما يضيع. واللغز في هذه البصيرة المطوية في تضاعيف المادة، وليس في تركيب المادة نفسه».

د - «وبصرف النظر عن مسألة أصل الحياة التي هي بالطبع من الألفاظ العلمية، قد أفترض أن هنة ضئيلة من الحياة، بلغت من الضآلة أنها لا ترى أو تلمح بالميكروسكوب، قد أضافت إليها ذرات... فانقسمت، وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة، وبذا اتخذت أشكال الحياة ولكن لم يزعم أحد أنها اتخذت الحياة نفسها».

هـ - «التفسير العلمي للحياة بأنها نشاط كيميائي تفسير غير كاف، لأن الجسم الميت يحتوي على نفس المواد الكيميائية التي في الجسم الحي، والتراب يحتوي على نفس المقادير من الحديد والنحاس والكاربون».

و - «الحيوان ليس مجرد مجموعة من العناصر الكيميائية التي يتفاعل

بعضها مع البعض الآخر كما يجري في بوتقة الاختبار مثلاً، بل هو كائن حي يتمتع بخصائص لا تتمتع بها المادة»^(١).

إذن، فإن العلم لم يثبت مادية الحياة ولم يثبت عدم وجود الروح كما أرسل الكاتب ذلك إرسال المسلمات.

بل إن العلم يؤكد في كثير من نصوصه أن الحياة ليست مادية وليست شيئاً له حجم؛ أو مادة لها وزن.

ولكن الكاتب - فيما يبدو - يتمنى لو قال العلم ذلك، فأطلق ما تمناه ونسبه إلى العلم، وإن كان العلم بريئاً من هذه المقولة كل البراءة. ولعله لو عاد إلى كتب الكتاب الماديين - والظاهر أنه لم يقرأ شيئاً منها - لوقف على نص كتبه الفيلسوف المادي روجيه غارودي يقول فيه ما لفظه:

«إن المادية لا تنكر أبداً وجود الروح»^(٢).

وإذا كان غارودي يقول ذلك بملء فمه فكيف رضي الأخ عمارين لنفسه أن يحملها هذه المسؤولية، فيطلق ذلك الزعم الكبير، ناسباً إلى العلم أنه قد «أثبت أيضاً أنه لا وجود لما يسمى بالروح»!!
وإنها - في الحقيقة - لمشكلة لن يجدي فيها أي حل!.

فشاب متعلم في بداية الطريق - كالأخ عمارين - يندفع إلى الإيمان بالمادية إلى أبعد الحدود، ثم يكتب ما يشاء وبكل حرية وصراحة، ولكنه لم يجشم نفسه عناء قراءة ما كتب الماديون وما ورد في بحوثهم ودراساتهم؟!.

(١) يراجع في هذه النصوص «الله بين الفطرة والدليل» [المجلد الأول - ص: ١٧ - ٧١].

(٢) النظرية المادية في المعرفة: ٣٠.

لقد حرم نفسه من لذة القراءة وامتعة الاطلاع على الأفكار «الخاصة» أو المختلفة، واتجه - على الرغم من جهله وبعدم اطلاعه - إلى الإيمان برأي معين، كما يتجه الأعمى وبدون هدى، ثم أمسك القلم ليكتب نوازع نفسه وهو لا يعرف أي شيء، ولينسب إلى العلم أنه قد نفى وأثبت وهو لم يقرأ من كتب العلم إلا أغلفتها البراقة وعناوينها المطنطنة.

إنها لمصيبة وايم الحق!

بل هي «المصيبة الأعظم» التي لا علاج لها ولا دواء.

وما دام الكاتب قد تعرّض في سؤاله هذا لمسألة الحياة وإمكان إنتاجها صناعياً، فإن من ضرورة البحث أن نستعرض هذا الموضوع بشيء من التفصيل فنقول:

إن إمكان نشأة الحياة - وبصور مختلفة - من مواد غير حية، موضوع كثر فيه الأخذ والرد والنقاش منذ عهد الإغريق، وعلى وجه التحديد من ذلك اليوم الذي خدع أرسطو فيه بمنظر ظهور الديدان في الجبن، فذهب إلى القول بـ«التولد الذاتي»^(١) أي «الأصل الجمادي للأحياء» وانطلاقة الحياة من الجماد.

وانطلت هذه الخديعة على عدد من الناس جيلاً بعد جيل، حتى لفت في ضبابها فيلسوفاً كبيراً كابن سينا ساقه النظر السطحي إلى القول بإمكان تولد حيات من الشعر، وعقارب من التبن، وفئران من المدر، وضافدع من المطر^(٢).

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٥٧.

(٢) الشفاء/ الطبيعيات/ الفن الخامس: ٧٦ - ٧٨.

وجاء بعد ذلك من حاول إثبات هذه الفكرة وتأكيد صحتها مثل العالم الهولندي ليفنهوك المولود سنة ١٦٣٢م. ثم ظهر بطلان أفكار ليفنهوك ومشاهداته على يد العالم الإيطالي ريدي (١٦٢٦ - ١٦٧٩م) حينما أقام البرهان بطريقة تجريبية على زيف فكرة التولد الذاتي. وفي سنة ١٧١٠م أضيفت إلى تجربة ريدي ملاحظات جديدة للويس كوبلوت تعتمد على التسخين جاءت مؤيدة لنظرية ريدي ونتائج بحثه. ثم تصدى الباحث الإنكليزي نيدهام في سنة ١٧٤٩م لملاحظات كوبلوت بالتفنيد، كذلك قام العالم الإيطالي سبالانزاني في الفترة نفسها بإجراء عدة تجارب كانت في نتائجها مؤيدة لرأي كوبلوت.

ثم كان لويس باستير في آخر المطاف واضع الخاتمة المثيرة لذلك الجدل الطويل^(١).

وهكذا انهارت أسطورة التولد الذاتي بما لا مجال فيه لأي تردد أو شك أو احتمال، وأصبحت الديدان، والميكروبات، وعمليات التخمر أدلة قاطعة على أن الحياة لا تنشأ إلا من حياة؛ وأن النطفة هي القانون العام الشامل لعالم الأحياء الواسع العظيم.

ولم يجد الماديون بعد ذلك ما يمكن أن يطرح على المأ العلمي سوى فكرة إمكانية (التوالد العفوي) بدلاً عن الذاتي ورأوا أن تجارب باستير لا تنفي هذه (العفوية)^(٢) أبداً.

ولم نعلم حتى الآن معنى هذه «العفوية»!

(١) مرّ الحديث عن التولد الذاتي مفصلاً في الصفحات ١٠٥ إلى ١١٤ من هذا الكتاب [في هذا المجلد].

(٢) النظرية المادية في المعرفة: ١٤٢.

أهي «الصدفة»؟ أم هي «التخيل»؟ أم هي «الأحلام المجنحة»!! .
ولقد نسي هؤلاء أن العلم يبحث عن «قانون» .

فهل «التوالد العفوي» «قانون علمي»؟. وإذا كان قانوناً علمياً فلماذا عبروا عنه بـ«الإمكان»، والإمكان احتمال - مجرد احتمال - في الحساب لا أكثر ولا أقل .

وخلاصة القول: إن تجارب باستير قد كشفت عن انتصار عظيم للفكر الميتافيزيقي في ضوء العلم والاختبار لم يدر على بال . وإن ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على سلامة الفكر الديني وصحته بما يكشف العلم الحديث من أسراره وغوامضه ومجهولاته .

ثم نعود إلى ما أعلنه الكاتب عن خوفه من تحققه في يوم قريب؛ مما سيقضي «على جميع الحجج الواهية» التي زعم أنها باقية لديه، ويعني بذلك قيام العلم بخلق الإنسان إذا ما صنع مواد البروتوبلازم بالنسب المطلوبة ووفر لها الأجواء المناسبة .

ويسرني أن أصارحه بعدم الحاجة إلى الشعور بالخوف، وأن أمنحه الاطمئنان في هذا الموقف الذي أقلقته وحيّره .
ولماذا كل هذا الخوف وهذه الحيرة؟ .

لنفترض أن الإنسان قد صنع الإنسان - وفرض المحال غير محال -
فما هو الناتج من ذلك؟

إن معناه - لدى من تأمل ووعى - أن الإنسان قد رأى شيئاً مصنوعاً فصنع مثله، وذلك ليس «خلقاً» كما تخيل الكاتب، وإنما هو عملية «تقليد» محضة يبقى الفخر فيها للخالق الأول وحده فقط؛ ومن دون أن يشاركه في الفخر أحد غيره .

إن كثيراً من شباب اليوم في البلاد النامية قام بصنع «جهاز الراديو»

أو «الهاتف» أو غيرها من الأجهزة، فهل يجد الكاتب لهم ميزة الإبداع والخلق، أم أن دورهم مقتصر على «التقليد» وحده؟.

وإن العلم الحديث قد قلد الطبيعة في عملها للحصول على النتروجين المركب وذلك باستخدام نحو ثلاثمائة ألف قوة حصانية لإحداث أنوار كهربية ساطعة في الهواء أنتجت فضلة من النتروجين المطلوب.

وإن الطب المعاصر قد صنع للإنسان كلى وأسناناً فماذا كانت النتيجة؟

لقد رأى الأطباء كيف صمم «الخالق» الحقيقي تلك الكلى والأسنان فعملوا مثلها محاكاةً وتقليداً، وبلا أدنى تعديل أو تغيير. فهل يقضي هذا التقليد على «الحجج الواهية» المتبقية لدى الكاتب وأمثاله؟!.

وهل يرى عاقل من عقلاء العالم - مهما تطرف في إحداه - في هذا التقليد «منافسة» للخالق الأول كما يحلو للكاتب أن يلمح له؟!.

وإذن، فليس في واقعة «صنع الإنسان للإنسان» لو وقعت أي دليل على الشك في الموجد الأول ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨].

ولو رجع الكاتب إلى النصوص العلمية المعاصرة التي تحدثت عن فكرة صنع الإنسان مثله لرأى كيف ينظر العالم الحقيقي إلى هذه المسألة وماذا يستنبط منها لو استطاعت البشرية فعلها:

يقول الأستاذ كريسي موريسون:

«لقد قال هيكل: أعطني هواء ومواد كيميوية ووقتاً وأنا أصنع إنساناً. ولكنه أغفل وحدات الوراثة - الجينات - وأغفل الحياة نفسها. لقد كان

عليه - لو استطاع!! - أن يجد وينظم الذرات غير المرئية ووحدات الوراثة - الجينات - ويمنحها الحياة!، وحتى في هذه الحالة كانت النتيجة - بنسبة ملايين إلى واحد - أنه كان يأتي بوحش لا مثيل له^(١).

ويقول الدكتور ألبرت ماكومب ونشستر:

«يقف العلماء اليوم على عتبة كشف جديد بالغ الأهمية، ألا وهو خلق الحياة داخل المعمل وفي أنابيب الاختبار، وقد أمكن فعلاً الوصول إلى خلق صورة من صور الحياة داخل المعمل، ولكنها صورة بدائية على درجة كبيرة من البساطة والنقص. وقد تم ذلك بمزج بعض المواد الكيموية بنسب معينة لكي تتكون منها مادة تسمى حمض ديسوكسي ريبونيوكلريك (D.N.A) وهي من المواد التي لم يكن من الممكن إنتاجها من قبل إلا داخل الخلايا الحية... ونحن لا نعلم ماذا سيكون شأن ذلك الحمض الصناعي الذي حضّره الإنسان في المعمل وكيف يكون تأثيره عندما يطعم به بروتوبلازم الخلايا الحية، هل تمتصه الخلايا؟ وهل يتسق مع تركيبها؟ وهل تحدث فيها نفس التأثيرات التي تحدثها المادة العضوية الطبيعية؟. إننا لا نعرف الإجابة حتى اليوم عن هذه الأسئلة، ولا يزال مستقبل الجهود التي تبذل في هذا الميدان في كف القدر... ولكن حتى إذا نجحت هذه الجهود فهل يزعزع ذلك من إيماننا بالله؟ إنه لا يزعزع إلا إيمان أولئك الذين لديهم إيمان سطحي. أما من يقوم إيمانهم على أساس التفكير العميق، فإن ذلك لا يعد أكثر من خطوة جديدة في إدراك ما أبدعه الخالق الأعظم الذي خلق وحده تلك الروائع التي يعمل الناس جاهدين متكاتفين في الكشف عنها»^(٢).

(١) العلم يدعو إلى الإيمان: ١٥٠.

(٢) الله يتجلى في عصر العلم: ١٠٦ - ١٠٧.

ويقول إنجلز:

«إن تعريفنا للحياة هو بطبيعة الحال ناقص جداً، لأنه بعيد جداً عن أن يحيط بجميع الظاهرات الحية، وبالتالي مضطر إلى الاقتصار على أهم الظاهرات وأبسطها»^(١).

ويقول روسيل وولاس:

«إن نواة الخلية الحية ليست شيئاً كيميائياً عويص التركيب، ومن المستطاع تركيبها ثانية إذا حللت؛ ولكنها لا تكون نواة حية، إذ تكون قد فقدت بين التحليل والتركيب سرّاً هو سر الحياة»^(٢).

ويقول إسماعيل مظهر:

«إن إثبات التولد الذاتي أو نفيه لا يترتب عليه مطلقاً القول بإنكار علة أولى، لأننا لو فرضنا أن الحياة قد نشأت من اختلاط بعض العناصر الأولية مقرونة بمهيات أخرى، فذلك لا يستوجب نفي تلك القوة المدبرة التي استطاعت بواسطتها تلك العناصر من الدور في سلسلة من التغيرات والتطورات حتى بلغت حدّاً عنده انبثقت فيها الحياة»^(٣).

ويقول جون لويس:

«إن من الخطأ الفاحش النظر إلى ظواهر الحياة الإنسانية على أنها يمكن أن تفسر كلها بلغة البيولوجيا... كما لا يمكن أن نفسر الإنسان في حدود الكيمياء فقط أو الفيزياء فقط أو الفيزيولوجيا فقط»^(٤).



(١) النظرية المادية في المعرفة: ١٣٥.

(٢) أصل الأنواع - المقدمة -: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه - المقدمة -: ٢٨.

(٤) الإنسان والارتقاء: ٧٥.

السؤال الخامس:

«إن الأديان السماوية تجمع كلها على أن الإنسان الذي خلق في العهود السابقة يحمل نفس الشكل والتركيب الذي يحمله اليوم بدون أي تغيير. . . ولكن العلم وخاصة علوم الأحياء والجيولوجيا والبيوكيمياء أثبتت جميعها صحة نظرية التطور. . . وأثبتت أن الإنسان قبل آلاف السنين وملايين السنين لم يكن قطعياً كما هو عليه الآن. ففي الحفريات والدراسات العلمية المستمرة وجد أنه في أدنى طبقات الأرض يوجد هياكل لحيوانات بحرية فقط، وفي طبقة أعلى وجدت هياكل للحيوانات البحرية والبرمائية. . . وهناك كتب كثيرة ومتوفرة في بعض المكاتب في علوم الأحياء والجيولوجيا مختصة في هذا الموضوع بالذات. . . فإن هذه الدراسات العلمية والنتائج المتمخضة عنها تتعارض كلياً مع ما جاء في الكتب السماوية حول طبيعة شكل وتركيب الإنسان».

الجواب:

كان من حق هذا السؤال أن أطيل الوقوف عنده وأن أطيل الحديث في الجواب عليه، بأمل وضع النقاط على الحروف وكشف الحقيقة على واقعها الأصيل المجرد من كل البراقع و(الرتوش).

ولكن الذي منعني من هذا التطويل بحث لي في الموضوع نفسه

سميته «الإنسان بين الخلق والتطور» وقد أودعت فيه كل ما قيل وما يمكن أن يقال في هذا الموضوع الخطير.

ولذلك سأكتفي في هذه العجالة بتسجيل الملاحظات الآتية:

١ - لم يحسب الكاتب التعبير عن مقصوده أو لم يستطع فهم نظرية التطور كما ذهب إليها أصحابها، فجاءت عباراته حافلة بالاضطراب والفوضى الدالين على جهله التام بالنقطة الأساس في هذا الموضوع.

إنه يزعم أن الأديان السماوية تجمع على أن الإنسان الذي خلق في العهود السابقة يحمل «نفس الشكل والتركيب الذي يحمله اليوم»... ولكن العلم أثبت صحة نظرية التطور وأثبت أن الإنسان قبل آلاف وملايين السنين لم يكن قطعياً كما هو عليه الآن.

فهل هذا التعبير أو الفهم التطوري صحيح في لغة العلم؟

وهل ادعى داروين أو أي سائر على نهجه مثل ما ادعى الكاتب من «أن الإنسان قبل آلاف وملايين السنين لم يكن كما هو عليه الآن»؟ أي أنه إنسان ذو رأسين مثلاً... أو ثلاثة أيدي... أو أربعة أرجل... أو خمسة عيون... أو ستة أذان!!

كلا... وألف كلا...

أما أن الاستدلال على صحة «أن الإنسان لم يكن كما هو عليه الآن» بأن الحفريات قد عثرت على هياكل لحيوانات بحرية أو برمائية أو... أو...، فما علاقة ذلك بالإنسان؟

وهل ذهبت الديانات السماوية إلى التأكيد بأن ذلك الحيوان البحري أو البرمائي هو إنسان وليس حيواناً كي يثبت العلم خلافه؟

إن الحفريات تؤكد أن الإنسان هو هذا الإنسان من حيث الهيكل العام، وله من حيث الأساس نفس الشكل والتركيب، وليس في ذلك أي خلاف بينها وبين أي معتقد من المعتقدات الدينية أبداً.

ولذلك فما أوقع الأخ عمارين في الإشكال إنما هو جهله بحقيقة المسألة وبالنقطة الرئيسة في البحث.

إن النظرية تقول: بأن الخلية الحية الأولى في هذه الأرض قد تطورت من حال إلى حال حتى انطلق منها ذلك الإنسان الأول الذي هو بلا شك يحمل «نفس الشكل والتركيب» الأساس للإنسان الحالي.

ولو كان الكاتب قد فهم النظرية على حقيقتها لتساءل عن مدى صحة هذه النظرية في الفكر الديني، من دون أن يورط نفسه في هذه التعابير المتضاربة المشوشة.

٢ - قال الكاتب: «إن هذه الدراسات العلمية والنتائج المتمخضة عنها تتعارض كلياً مع ما جاء في الكتب السماوية حول طبيعة شكل وتركيب الإنسان»، أي أن الكتب السماوية تتعارض مع نظرية التطور وما ذهبت إليه في أصل الإنسان.

وهذا المعنى بالخصوص مقتبس من جورج حنا فيما نسبه إلى الماديين من أنهم قد «أنكروا أن الإنسان قد خلق إنساناً كما هو مكتوب في الكتب المقدسة»^(١).

وواضح أن من يؤكد «التعارض الكلي» بين الدراسات العلمية وما جاءت به الكتب السماوية لا بد وأن يكون مطلعاً على هذه الكتب وعارفاً بما جاء فيها كل المعرفة.

(١) قصة الإنسان: ١٩٨.

فهل سبق للأخ عمارين أن قرأ القرآن الكريم؟.

وهل وجد فيه بعد القراءة - لا قبلها - مثل هذا التعارض «الكلي»
المزعوم؟

وهل يصح من إنسان يعيش بين المسلمين أن ينسب إلى القرآن شيئاً قبل أن يستعير نسخة منه - من أي مسلم -، فيقف عليه وقوفاً تاماً، ولو لمجرد الاطلاع عليه إن لم يكن بقصد الاستفادة منه!!؟.

ولكي أوفر عليه عناء القراءة والمراجعة سأسرد فيما يأتي بضعة آيات من القرآن الكريم عنيت بالحديث عن أصل الإنسان، تقيم الدليل القاطع على الجهل المطبق الذي يلف الشباب بعنف، فيحجب عنه نعمة المعرفة والاطلاع بعد نعمة التدين والإيمان.

يقول عزّ من قائل:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ [النور: ٤٥].

﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

﴿وَمِن مَّائِنَاهُ أَنْ خَلَقَكُمْ مِن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾

[الروم: ٢٠].

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧].

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ [الأنعام: ٢].

﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصفات: ١١].

هكذا تحدث القرآن الكريم عن خلق الإنسان أو عن (أصل)

الإنسان حسب التعبير الدارويني.

وكانت خلاصة ذلك: أن أصل الإنسان عبارة عن ماء + تراب = طين.

وهذا «الطين» تفرعت منه «سلالة».

والإنسان بصريح الآية من تلك «السلالة» الناشئة من الطين.

وبذلك كان الله تعالى قد «بدأ» خلق الإنسان من «طين».

وإذن...

فما هو «التعارض» الذي تخيله كاتب المقال بين نظرية التطور - من حيث الأساس لا التفاصيل - وبين القرآن الكريم - لولا الغفلة والجهل والتهور؟!.

وهل هناك شيء في صلب نظرية التطور غير أن الأصل من «طين»، وأن «البدء» كان منه، وأن الإنسان من «سلالة» من ذلك الطين؟.

وإذا كانت الحقائق قد تجلت بكل هذا الوضوح فماذا نقول عن هؤلاء الكتاب الذين لا يحسنون من الكتابة إلا حمل القلم مجرداً من الوعي والإدراك والمعرفة؟!.

ولولا أنني أريد الترفع بقلمي عن الإسفاف لقلت في هذا الكاتب وأمثاله ما يستحقون من النعوت!!.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

٣ - تفضل الكاتب على قرائه فأخبرهم بوجود «كتب كثيرة ومتوفرة في بعض المكاتب في علوم الأحياء والجيولوجيا المختصة في هذا الموضوع بالذات»، وكأنه يريد أن يضيفي - من طريق الإخبار عن هذه الكتب - شيئاً من الموضوعية والعلمية على مقاله، بل كأنه يريد أن يدعي بأنه لم يقل ما قال إلا بعد البحث والاطلاع.

وذلك زعم يكذبه كل سطرٍ سُطِرَ من مقاله السطحي البعيد عن أساليب البحث والاطلاع، والمنزه عن كل مرجع سوى كتابي أستاذه جورج حنا وصادق العظم فقط!!.

ولو كان قد قرأ - حقاً - ملخصاً عن نظرية التطور لانعكس ذلك على تفكيره وتعبيره وحسن تصويره للمسألة.

إن إسماعيل مظهر في مقدمة كتاب «أصل الأنواع» لداروين - وذلك مما لم يقرأه الكاتب - يقول ما نصه:

«مضى زمن طويل قبل أن يدرك سواد الناس أن داروين إنما تناول ببحثه العلمي عصر ما بعد الخلية التي هي أساس الحياة بكل صورها. ولكنه لم يعرض للبحث في عصر ما قبل الخلية ليعرف كيف نشأت الحياة في تلك الصورة البسيطة، ومن أين هبط ذلك السر الرهيب: سر الحياة الذي جعل من المادة الجامدة كائناً حياً»^(١).

وإن جورج حنا يعترف «أن النظرية الداروينية لا تنفي الخالق، كما أنها لا تتعرض لإثبات وجوده... نظرية داروين انطلقت من كون الحياة وجدت»^(٢).

وإن داروين نفسه ينفي نفياً قاطعاً أن تكون «أية أسباب وجيهة تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب [أي كتاب أصل الأنواع] ما يصدم الشعور الديني لأي إنسان»^(٣).

فهل قرأ الكاتب كل ذلك؟

كلا...

(١) أصل الأنواع/ المقدمة: ٥٩.

(٢) قصة الإنسان: ٩.

(٣) أصل الأنواع: ٧٦٧.

وهل قرأ ما يقوله الفكر الديني في هذا الموضوع ممثلاً بمن سبق داروين في هذه النظرية ومن علق عليها من الفلاسفة الإسلاميين؟ .
كلا... .

ثم هل يعلم الكاتب أن إخوان الصفا وابن خلدون وصدر الدين الشيرازي قد جاؤوا بنظرية كاملة للتطور قبل داروين بقرون^(١)، ولم يكن من فرق بينهم وبين داروين إلا أنهم انطلقوا من نظرة فلسفية بحث وانطلق هو من اختبار تجريبي ومن حفريات أثرية أوحى له بما أوحى من أفكار.

إن الكاتب لم يقرأ كتاب صاحب النظرية ولم يقرأ النقد عليها ولم يقف على وجهات النظر المختلفة في الموضوع، ولم يطلع على الكتب السماوية - وفي طليعتها القرآن الكريم -، ومع ذلك فإنه يطلب من القراء الرجوع إلى الكتب الكثيرة في علوم الأحياء والجيولوجيا ويشرهم بأنها متوفرة في بعض المكاتب!!؟ .

وأخيراً - وليس آخراً - فإن الكاتب لم يقف على نتائج التطور العظيم في علم الوراثة، تلك النتائج التي جاءت على عكس ما ذهب إليه داروين في بحوثه التطورية. فقد أصر داروين إصراراً كبيراً على نفي الطفرة، وعلى أن التطور إنما يحدث بالتدرج وبشكل بطيء جداً في حين أن علم الوراثة الحديث يرى أن التطور غير ممكن إلا من طريق الطفرة، والطفرة نفسها ما زالت فرضية لم يقم على صحتها دليل.

وفي الختام - ولا أريد الإطالة - أود أن أهمس في أذن الكاتب ومن كان على شاكلته ممن يطبلون ويزمرون بإسم العلم ونظرياته

(١) [يراجع البحث الثاني: الإنسان بين الخلق والتطور - القسم الأول - ص ١٢١ - ١٣٥ في هذا المجلد].

واكتشافاته أن يقفوا على ما يقوله الدكتور ميرايت ستانلي كونجدن - وهو عالم طبيعي وفيلسوف معروف -:

إن «نتائج العلوم تقريبية وعرضة للأخطاء المحتملة في القياس والمقارنات، ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالإضافة والحذف، وليست نهائية. وإنما لنرى أن العالم عندما يصل إلى قانون أو نظرية يقول إن هذا هو ما وصلنا إليه حتى الآن، ويترك الباب مفتوحاً لما قد يستجد من التعديلات»^(١).

وأن يسمعو ما يصرح به العالم الطبيعي أوليفرونديل إذ يقول:
«كلما تقدمت العلوم ضاقت بينها وبين الدين شقة الخلاف، فالفهم الحقيقي للعلوم يدعو إلى زيادة الإيمان بالله»^(٢).

وأن يقرأوا ما تحدث به الكاتب الماركسي جون لويس عن التطور والانتقاء الطبيعي فقال:

«إن هذه الآراء... لا تزال غير تامة وهي تحتاج حتماً لتعديلات وإعادة نظر مستمرة»^(٣).



(١) الله يتجلى في عصر العلم: ١٨.

(٢) المصدر السابق: ٥٤.

(٣) الإنسان والارتقاء: ١٨.

المصادر والمراجع

- ١ - أصل الأنواع: تشارلس داروين (ترجمة إسماعيل مظهر)، بيروت ١٩٧١ م.
- ٢ - الله بين الفطرة والدليل: [موسوعة العلامة الكبير الشيخ محمد حسن آل ياسين كَتَبَهُ/ المؤلفات] بيروت.
- ٣ - الله يتجلى في عصر العلم: ترجمة د. الدمرداش عبد المجيد، القاهرة ١٩٦٨ م.
- ٤ - الإنسان والارتقاء: جون لويس (ترجمة عدنان جاموس)، دمشق ١٩٧٠ م.
- ٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، القاهرة ١٣٨٦ هـ.
- ٦ - رسائل: إخوان الصفا، بيروت ١٣٧٧ هـ.
- ٧ - الشفاء: ابن سينا (الطبيعات - الفن الخامس)، القاهرة ١٣٨٥ هـ.
- ٨ - الشمس والحياة: د. محمود خيرى علي، القاهرة ١٩٦٣ م.
- ٩ - صور من الحياة: د. مصطفى عبد العزيز، القاهرة ١٩٦٣ م.
- ١٠ - العدل الإلهي بين الجبر والاختيار: محمد حسن آل ياسين، بيروت ١٣٩٢ هـ.
- ١١ - العلم يدعو إلى الإيمان: د. كريسون، القاهرة ١٩٦٥ م.
- ١٢ - قصة الإنسان: د. جورج حنا، بيروت ١٩٥٩ م.
- ١٣ - قصة الحياة: د. أنور عبد العليم، القاهرة ١٩٦٤ م.
- ١٤ - لويس باستير: د. محمد صابر، القاهرة ١٩٧١ م.
- ١٥ - النظرية المادية في المعرفة: روجيه غارودي، دمشق «دار دمشق».
- ١٦ - نظرية الحركة الجوهريّة: هادي العلوي، بغداد ١٩٧١ م.
- ١٧ - نقد الفكر الديني: د. صادق جلال العظم، بيروت ١٩٧٠ م.

هوامش

على كتاب نقد الفكر الديني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه هوامش مقتضبة كنت قد علقنتها على كتاب «نقد الفكر الديني» خلال قراءتي إياه، ثم جمعتها في هذه الصفحات نزولاً على إصرار كثير من إخواني المثقفين الذين هالهم أن ينبري إنسان ما لتسجيل الدعاوى الفارغة والفرضيات المزعومة وإرسالها إرسال المسلمات اليقينية التي لا يرقى إليها الشك، متحدياً بذلك أمة عريقة مجيدة، في أقدم أفكارها وأرسخ معتقداتها وأعمق مشاعرها وأحاسيسها.

ولو لم يكن في السكوت والإهمال ما يجريء هذا الناقد وأمثاله على الاستمرار في التحدي وعلى ادعاء العجز عن الرد، لما صرفت ساعات ثمينة من العمر في قراءة الكتاب وتسجيل أوهامه وأغاليطه وكشف الغطاء عن دوافعه الخاصة المغلفة بـ«التفكير المنطقي» والمبرقة بـ«المنهج العلمي» و«القناعات الثورية والتقدمية».

وقد اقتصرت - في تعليقاتي - على بحث الجوانب الدينية الأساسية التي أثار المؤلف حولها الغبار، وأحاطها بعبارات الهزء والسخرية، وخلط بينها وبين مسائل فرعية أخرى لتكون عملية التشويه والتشكيك أسرع إلى القبول لدى السذج والبسطاء. واعتمدت في كل ذلك أسلوباً أقرب إلى الإيجاز والاختصار لئلا يضيع القارئ في دوامة التطويل والتفصيل، محيلاً الراغب في الزيادة على البحوث الفلسفية الموسعة التي عُني بكتابتها المفكرون المسلمون على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي المشرق.

وليس لي ما أقوله في الختام سوى إزاء الشكر للدكتور صادق جلال العظم مؤلف الكتاب، الذي حملني - بتهريجه - على تحرير هذه (الهوامش)، ولأولئك الغيارى الأعزاء الذين ألزمني بنشرها على الناس في كتاب يرجع إليه الباحثون عن الحقيقة والصادقون في طلب المعرفة.



بين يدي البحث

في أعقاب هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧م، وفي بحران الكدح العربي الشاق لتلافي أسباب الهزيمة وإعداد العدة - بكل معانيها - ل«التحرير الشامل للأرض المحتلة» أو «إزالة آثار العدوان»، أصدرت إحدى دور النشر في لبنان كتاباً يحمل اسم «النقد الذاتي بعد الهزيمة» زعم مؤلفه أنه قد عُني فيه بـ(تحديد مواطن الضعف وأسباب العجز والمؤثرات المؤدية إلى وجود العيوب والنقائص)^(١)، وأنه قد أودع فيه (نقداً وتحليلاً للأوضاع المحيطة بالهزيمة والمرتبطة بها)^(٢).

ومهما أحسنّا الظن بالدوافع التي حملت المؤلف على كتابة هذا النقد، ومهما اختلقنا في أنفسنا من أعدار له في إثارة هذا الطرف أو ذاك من أطراف الموضوع، ومهما كنا معه أو عليه في هذه القضية أو تلك من قضايا المنهج والفكرة والاستنتاج، فإننا لم نقف على مبرر - أو بعض مبرر - لإقحام موضوع الإيمان بالغيبيات الدينية في قائمة علل الهزيمة وأسبابها.

أجل، لم نقف على معنى من معاني التبرير لادعائه بأن الهزيمة كانت نتيجة لـ (العقلية التقليدية التي تنتمي إلى أطوار البداوة والزراعة

(١) النقد الذاتي بعد الهزيمة/ للدكتور صادق جلال العظم/ بيروت ١٩٦٩ - ص٧.

(٢) الكتاب نفسه: ٨.

والتعلق بالغيبيات)^(١)، وأن (أمماً متخلفة أخرى غير الأمة العربية سلكت طريقاً أخرى في فترة قصيرة... غيرت نسيج مجتمعا التقليدي تغييراً جذرياً ونسفت قيمه الرعوية وارتباطاته القبلية ومعتقداته الغيبية)^(٢)، وأن النجاح والنصر مرتبط بالعيش بما (ينسجم مع حضارة القرن العشرين الآلية وثقافته العلمية والعلمانية)^(٣).

وعندما يعلو صوت كهذا الصوت في مثل هذه الظروف التي تفرض على كل مثقف وإع مخلص أن يقوم بكل ما من شأنه تحشيد كل القوى والإمكانات وتوحيد الجبهة الداخلية العربية بكل فئاتها وأفكارها وطاقتها للوقوف أمام الهزيمة بأسبابها ونتائجها. عندما يعلو مثل هذا الصوت في مثل هذا الوقت تتراقص أمام العيون علامات الاستفهام متسائلة عن دوافع ذلك وأنه لمصلحة من؟.

وعلى الرغم من أننا لسنا بصدد الرد على هذه الفرية المفضوحة وسرد دلائل الكذب والزيف فيها، فإن نظرة خاطفة نلقيها على صفحات التاريخ تكشف لنا كم من فئة قليلة مؤمنة بالغييب قد غلبت فئة كثيرة تفوقها عدة وعدداً، وإن سلاح الإيمان بالغييب لدى تلك الفئة القليلة هو الذي انتزع النصر الحاسم وحقق الفتح المبين.

وإذا كان الاعتقاد الراسخ بأي عقيدة من العقائد سبباً رئيساً من أسباب صمود الإنسان المقاتل وغلبته - كما نسمع ونرى -، فكيف بهذا المقاتل عندما يكون مؤمناً بالله تعالى حق الإيمان وموقناً بأنه لن يموت إلا في يوم مقرر مكتوب، ومطمئناً بأن الموت سيدركه في ذلك اليوم

(١) النقد الذاتي بعد الهزيمة/ للدكتور صادق جلال العظم/ بيروت ١٩٦٩ - ص ١١٢.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر نفسه: ١١٣.

المعِين ولو كان في بروج مشيدة. عندما يكون المقاتل على هذا المستوى من الإيمان واليقين والاطمئنان، فإنه سيكون أقوى وأضرى من كل أعدائه الذين لا يؤمنون باليوم المحتم الذي لا يؤخر ولا يقدم. وهذه إحدى البديهيات التي لا تحتاج إلى مزيد بيان.

وبديهية أخرى لا تقل عن هذه وضوحاً وجلاءً هي: أن الإنسان المقاتل عندما يؤمن ببعث وتعويض وعودة يحصل فيها على كل لذائذه ورغائبه خالصة من كل شوائب التكدير والتغيب، فإن استعدادة للتضحية بحياته يكون أعمق وأصدق من أولئك الذين لا يؤمنون بغير الحياة الدنيا بأيامها المحدودة وسنواتها المألوفة، ولا يعرفون من التضحية إلا مجرد التنازل عن هذه الحياة بلا عود ولا تعويض.

وإذن، ففراغ النفس من «الإيمان بالغيبات» هو أحد أسباب الهزيمة، دون العكس المزعوم.

قد يقال بأن الكاتب لا يهدف بكلامه هذا إلى البحث في أثر الفراغ العقائدي وعدمه، وإنما يعني به أن الإيمان بالغيبات قد سبب التخلف عن ركب العلم الصاعد، وأن الهزيمة كانت من نتائج هذا التخلف المؤسف.

وإذا صح أن هذا هو مراد الكاتب، فإن الرد الحاسم عليه سيرد في ضمن التعليق على الفصل الأول، وسيتضح هناك أن الدين في رسالته الأصلية قد أراد التقدم الحضاري - بأوسع معانيه - للبشرية جمعاء، غير أن المتسلطين على رقاب المسلمين والتابعين لهم من وعاظ السلاطين كانوا هم السبب المباشر في هذا التأخر الذي نعاني آلامه وآثاره، حفاظاً منهم على مراكزهم التسلطية الزائفة ومصالحهم الذاتية العفنة.

إن الشيء الذي يتردد في ذهن كثير من القراء وهم يقفون على إقحام الدين في قائمة أسباب الهزيمة أن هناك يداً من وراء الأفق تمتد بهدوء وتتسلل في جنح الظلام لتطرح هذه القضية على الرأي العام، وهي تعلم أن هذه المسألة من أهم وسائل الإثارة في مجتمعنا الذي يتغلغل فيه الاعتقاد الديني إلى أعماق الجذور، وكل أملها من ذلك أن تفتت الجبهة الداخلية وتخلق الانقسامات أو تعمقها - في الأصح -، وتعطينا من كتابات هذا «الكائن الحي المتطور» مادة للنقاش والنزاع والضجيج، على عادة تلك «الأيادي» في كل الظروف المشابهة التي مرت بها هذه الأمة.

وكان من نتيجة تمرسنا الطويل بهذه الأساليب وخبرتنا العميقة بتلك الأيادي ووسائلها في إذكاء نار الفتنة: أن قابلنا ذلك الدس اللئيم بسكوت مطبق وإهمال تام وإعراض بدا وكأنه متفق عليه، حفاظاً على مشاعر الأمة من الانقسام، وإحباطاً للخطط المعدة - بذكاء - لإلهاء شعوب هذه المنطقة عن العمل الجاد لاستعادة الأرض المحتلة والكرامة المهانة.

وهكذا استطاع المخلصون الواعون تفويت الفرصة على أعداء هذه الأمة في إثارة المجادلات العنيفة والمناقشات الحادة في مثل هذه المسائل الحساسة.



ولكن تلك «الأيادي الذكية المخططة!» لن تسكت على فشل ولن تصبر على هزيمة، خصوصاً وأن مبررات الإلهاء ما تزال قائمة، وأن المكاسب التي يمكن الحصول عليها في ظل الانقسامات الفكرية الحادة ما يزال لها الدور الكبير والميدان الواسع.

وكانت الحملة الثانية متمثلة بكتاب جديد للكاتب نفسه^(١)، سماه هذه المرة «نقد الفكر الديني» ليكون جانب الإثارة فيه من الغلاف إلى الغلاف.

وقامت الضجة على الكتاب كما توقع أولئك الذين كانوا من وراء أفكاره، وتمركزت الضجة - بالدرجة الأولى - في لبنان لأنه بلد إقامة المؤلف وطبع الكتاب. وكان لتلك الضجة اللبنانية ألف مبرر ومبرر، خصوصاً والكتاب - برسالته المفارقة - يتجه أول ما يتجه إلى تفريق كلمة الشعب اللبناني بإثارة الخلاف بين المسلمين والمسيحيين من أبنائه، والتأكيد على كذب كل ما يقال في إمكان التقارب الإسلامي المسيحي.

وواضح لكل مفكر واعٍ مدى الفوائد التي يجنيها العدو الصهيوني من إثارة الخلاف الديني في لبنان لتبرير رفضه فكرة «الدولة الفلسطينية الديمقراطية» التي طرحتها المنظمات الفدائية على الرأي العام العالمي كحل للمشكلة الفلسطينية. وسيكون أي نزاع بين الإسلام والمسيحية في لبنان ورقة رابحة بيد العدو ليثبت بها عدم واقعية الشعار الفدائي المشار إليه لعدم إمكان التعايش مع العرب المسلمين، وتكون الفتنة المصطنعة المثارة في لبنان أفضل دليل على صحة هذا الزعم الصهيوني.

وهذه الفائدة إحدى الفوائد التي يرمي إليها العدو من وراء تحطيم فكرة التقارب الإسلامي المسيحي في لبنان ومن وراء هذا الكتاب المصنّم لإنجاز هذه المهام.

وإذا كان جلّ ما قاله المؤلف عن الفروق الدينية الأساسية بين الفكرين الإسلامي والمسيحي صحيحاً، فما باله اختار أيام الأزمة لنشره

(١) دأب الناس على تسمية الكتاب الذين يعايشون ثورة من الثورات بأقلامهم وأفكارهم وبحوثهم بـ«كُتّاب الثورة»، وسيراً على هذا المصطلح فمن حقنا أن نضع الدكتور العظم في قائمة «كُتّاب الهزيمة».

في كتاب، وأين كان عن هذه الحقائق يوم لم تكن هزيمة ولم يكن احتلال؟

لقد نسي هذا الكاتب - وهو بصدد تنفيذ الأوامر - أن روسيا قاعدة الماركسية اللينينية» قد تعاونت كل التعاون مع أمريكا «سيدة الرأسمالية» ضد الخطر النازي المشترك، على عنف الخلاف (الأيدولوجي) بين هذين المبدئين، وعلى بعد المسافة ونأي الدار بين البلدين المذكورين.

وإذا صح مثل هذا التعاون واللقاء والمساندة بين الماركسية والرأسمالية ضد الخطر المهدد للطرفين، فلماذا ينكر الكاتب على الإسلام والمسيحية أن يتعاوننا ويتساندا ضد الاستعمار والصهيونية وفي سبيل إعادة الحق المسلوب إلى أهله والكرامة المهذورة لأصحابها؟

لقد هادن الفكر الماركسي كل خصومه السياسيين والأيدولوجيين في العالم ما دامت ألمانيا النازية قائمة، فلماذا لا نهادن الباكستان وأندونيسيا - وهما صديقتا الحق العربي في فلسطين - ما دامت إسرائيل قائمة؟، ولماذا يختارهما الكاتب دون سواهما عندما يريد التمثل لـ«القوى الرجعية المتخلفة»^(١) وللدول «المرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد الذي تقوده أمريكا»^(٢)؟

ولماذا هذا التأكيد على أن المسلمين يصرون «على وجود تناقض أساسي بين المسيحية والعلم الحديث»^(٣)؟.

وما هي الضرورة الآنية التي تفرض علينا «بأن نعترف بوجود

(١) نقد الفكر الديني - ص ٢٣ - الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت - ١٩٧٠م.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نقد الفكر الديني: ٤٣.

خلافات لاهوتية جذرية وتناقضات عقائدية عميقة بين الإسلام والمسيحية»^(١)؟ .

ولماذا هذا الإصرار على أن «الحوار الإسلامي المسيحي أقرب إلى حوار الطرشان مما هو إلى أي نوع آخر من الحوار»^(٢)؟ .

ولماذا اختيار هذا الطرف بالذات لبيان أن المسلمين في لبنان «يتتمون بغزارة إلى الطبقة الكادحة والفقيرة» وأن المسيحيين يشعرون «أن النظام الاجتماعي القائم هو نظامهم باعتبار أنهم المستفيدون منه أكثر من غيرهم»^(٣)؟

ولماذا هذه الإشارة إلى «البرجوازية السنية في الطرف الإسلامي»^(٤) في لبنان؟ .

وما هي المناسبة المقتضية لتوضيح أن المسلمين يعتقدون «أن الإنجيل الحالي الذي يقده المسيحيون هو نسخة محرفة» وأن بعض المفكرين المسيحيين «يعملون جاهدين للبرهنة على أن القرآن يعترف بالوهية المسيح»^(٥)؟ .

ولماذا تلك المقارنة المطولة بين ما يؤمن به المسيحي من عقيدة الخطيئة الأصلية وعقيدة التثليث وتجسد الله في المسيح وصلب المسيح وأن يسوع ابن الله، وبين رفض المسلم لكل ذلك بل اعتقاده في بعض هذه الأمور بأنها «خروج على كل منطق وعقل»^(٦)؟

(١) نقد الفكر الديني: ٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ٦١.

(٣) المصدر نفسه: ٦٤.

(٤) المصدر نفسه: ٦٤.

(٥) المصدر نفسه: ٦٢.

(٦) المصدر نفسه: ٦٠.

لماذا كل ذلك؟!

وهل أن إثارة الكراهية بين المسلمين والمسيحيين، وبين السنة والشيعه، وبين الطبقات الكادحة والبرجوازية، يخدم قضيتنا الكبرى المعقدة ويسهل طريق حلها وتجاوز آثارها؟.

ومن المتفجع بكل ذلك غير العدو الصهيوني وأسياده؟.

والغريب أن الكاتب يريد لنا أن نخوض دوامة هذه الخلافات عن قصد وسبق إصرار، وينعى على «حركة التحرر العربي» جعلها «الاستعمار يبدو وكأنه الحقيقة المباشرة الوحيدة الماثلة في مجرى الأحداث في المنطقة والمحركة لها»، كما ينكر أشد الإنكار «جعل الاستعمار - وأحياناً الصهيونية العالمية - يبدو وكأنه القوة الوحيدة المتحكمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بحركة المجتمع العربي»^(١)، ثم يعلن بصراحة أن توجيه كل الطاقات لحرب الاستعمار لم يكن صواباً، لأنه سبب «الإهمال التام لأوضاع القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة»^(٢).

وإذن، فلا بد لنا - وطنياً - من إثارة الحرب الداخلية لتصفية هذه «القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة»، وترك دول الاستعمار والصهيونية العالمية حرة التصرف طليقة الحركة، ليكون عملنا «تقدماً وثورياً» كما يزعم الكاتب.

وللتمثيل نقول:

هل كان بإمكان الشعب الجزائري أن ينتزع النصر من أعدائه

(١) نقد الفكر الديني: ١٣.

(٢) المصدر نفسه أيضاً: ١٣.

انتزاعاً لو أشغلت قواه ومؤسساته وتنظيماته ومجهوداته الذهنية - وفي طليعتها الجهد الفكري الإسلامي - في حرب داخلية شعواء تستنفد دماءها وطاقاتها بعيداً عن مقارعة العدو الرابض في وسط تربته؟ وهل يمكن أن يطلق على هذه الحرب - أو الفتنة في أصح التعابير - أي اسم من أسماء «الوطنية» و«الثورية» و«التقدمية»؟

وهل يختلف تراب هذه الأمة - في فلسطين والأردن وسورية ومصر - عن التراب الجزائري المشار إليه؟ .

وهل يصح لنا أن نغفل هذا التراب المحتل المدنس لنقوم بالحرب «التصفوية» لكل «القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة» وبين كل هذه القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية؟ .

وماذا يريد الاستعمار وإسرائيل غير ذلك؟!؟

وكلمة يجب أن تقال:

إن الكاتب لم ينطلق في شجب هذا الحوار الإسلامي المسيحي من منطلق فكري ماركسي - كما زعم ذلك وغلف نفسه به في ثنايا كتابه -، لأن الماركسية اليوم تشهد تطوراً جديداً في علاقاتها مع الفكر الديني في العالم المسيحي، وقد حدثنا عن بعضها الفيلسوف الماركسي الشهير روجيه غارودي، في خلال حديث له عن التحاور الفكري بين الماركسيين والكاثوليك قال فيه:

«من وجهة النظر الواقعية نرى أمامنا في الوقت الحاضر أشياء جديدة للغاية، فهناك المؤتمر القادم لجمعية القديس بولس، ثم الجمعية الكاثوليكية بألمانيا الغربية التي عقدت فيما بين ٢٦ و٣٠ أبريل من عام ١٩٦٧ بمدينة - ماريا نرك لاذن -، ومن الوقائع الجديدة تماماً أن ترى مثل

هذه الجمعية تقوم في بلد اشتراكي وتجمع بعض كبار علماء اللاهوت الكاثوليك أو البروتستانت مع ماركسيين من بلاد اشتراكية وبلاد رأسمالية. وهذه في رأي واقعة ما كان لأحد أن يفكر فيها على الإطلاق منذ خمس سنوات ليست ببعيدة. ولكنها أصبحت الآن ممكنة، الأمر الذي كان من الضروري إبرازه وفهم دلالاته. وهناك ترجمة مؤلفات تيلهاردي شاردان في موسكو وهو من كبار العلماء الكاثوليك، والحوار الذي بدأ يظهر في بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي، وتبلغنا أصداؤه فيما ينشر من مقالات في الصحف، والاتفاقيات التي أبرمت بين المجر والفاتيكان عام ١٩٦٤ والتي كان من نتائجها تنظيم العلاقة بين الكنيسة والدولة».

«هذه كلها أدلة على تطور عميق في طبيعة العلاقات بين العالم الاشتراكي والعالم المسيحي».

«أما الجانب الآخر، الجانب المبدئي، فإنني أرى [والحديث ما زال لروجه غارودي] أن الحوار فيه يدور على مستويات ثلاثة متباينة:

«أولاً - مستوى التعاون العملي... فعندما يقتضي الأمر في فرنسا مثلاً، قيام تعاون بين النقابات المسيحية والنقابات الشيوعية في الكفاح من أجل مطلب على مستوى المؤسسة نستطيع أن نرى بوضوح أن التصورات والمفاهيم الفلسفية للقوتين المتعاونتين تتراجع جانباً، ولا تقف عشرة على الإطلاق في سبيل هذا التعاون. وعندما يتعلق الأمر بالوقوف ضد حرب ذرية أو الكفاح المشترك لنزع السلاح، فلست أرى في أمثال هذا الكفاح أية ضرورة لقيام مواجهة بين العقائد. وعلى ذلك فهناك ميدان واسع من وجهة النظر العملية لقيام تعاون بين الماركسيين والكاثوليك».

«أما المستوى الثاني فتظهر فيه من الآن بوادر نظرية وبوادر عملية. ففي بلد مثل فرنسا حيث يجد الملايين من الرجال والنساء في الديانة

المسيحية معنى لحياتهم وموتهم، وحيث يجد الملايين من الرجال والنساء في الاشتراكية وجهاً من وجوه الأمل، فإن مستقبل فرنسا لا يمكن إقامته بدون المسيحيين أو على الرغم منهم».

«... ولقد أصدرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي قراراً أخيراً حول ما يسمى بالاتجاهات الأخلاقية التي تمكّن الماركسيين والكاثوليك من التعاون حتى ولو كانت نظرياتهم الفلسفية تقوم على أسس مختلفة...».

«وهناك أخيراً المستوى الثالث الذي يدور فيه النقاش أساساً حول تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم... إنها مشكلة نظرية خالصة... والأمر هنا يتعلق بالأسس النظرية التي تستند إليها كل من القوتين، وهو يتطلب مواجهة بالضرورة... ومع ذلك أحب أن أضيف في نهاية هذه النقطة: أنه مهما كانت الشقة بين التصورات الفلسفية والمفاهيم النظرية فإنها لا تحول مطلقاً دون قيام تعاون على الصعيد العملي المباشر وهو الذي يتعلق ببناء مستقبل بلادنا وحياتنا شعبنا»^(١).

إلى هنا ينتهي تلخيصنا لكلام الفيلسوف غارودي، وقد سُقت - على طوله - لأوضح للقارئ أن حملة الكاتب على الحوار الإسلامي المسيحي والتعاون بين الديانتين أمام الأخطار الراهنة ليست مستندة إلى وجهة نظر فكرية - صحيحة أو غير صحيحة -، وإنما إلى «سبب آخر» من وحي مشاكل الساعة التي تعانيها المنطقة، كما لا يخفى على القارئ الذكي.



(١) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر (ص ٢٠٠ - ٢٠٣) أمير إسكندر - كتاب الهلال - القاهرة، حزيران ١٩٧٠م.

لقد أراد الكاتب - وهو يسرد أفكاره - أن يغلف تلك الأفكار بما يبعدها عن موطن الشك ويسمو بها على النقد والرد ويستحوذ خلالها على نفس القارئ ولبّه ليجره إلى القبول «الببغائي» السريع، ولم يكن من سبيل لديه لتحقيق ذلك إلا تسجيل مجموعة من الجمل الرنانة ذات جرس جميل وإيقاع مهيب، وإلا تكررهما بمناسبة وغير مناسبة وفي أكثر صفحات الكتاب لتكون الدليل والبرهان على صحة دعاواه وصدق أقواله، مثل:

(النظرية العلمية. الروح العلمية. الطريقة العلمية. المعرفة العلمية. الثقافة العلمية. المعارف العلمية. التفكير العلمي. المنهج العلمي التاريخي. النظرة العلمية الطبيعية. التفكير المنطقي. الأفكار التقدمية. القناعات الثورية والتقدمية. الاتجاهات الثورية. المناهج العقلية. المجتمعات العلمانية. المحيط العلماني. القرن العلماني. إنسان القرن العشرين. عصر الذرة والفضاء الخارجي. روح الحياة العصرية. واقع القرن العشرين. شروط الحياة في عصر الذرة. العلوم النقدية. عصر رحلات (الفضاء) وهكذا.

لقد توهم الكاتب العاثر الحظ أن تكرر الجمل السالفة الذكر وأمثالها في أكثر صفحات الكتاب سينسبنا انعدام الدليل على ادعاءاته بل ستكون هي الدليل على صواب أفكاره وصحة آرائه. ولكن القارئ الواعي المثقف سيستنتج من ترداد هذه الجمل الدليل الواضح على التهريج والغوغائية والفراغ الفكري الذي طبع الكتاب بطابعه.

وحسبنا نظرة سريعة نلقيها على مجمل الدراسات التي كتبها الفلاسفة الماديون عامة - والماركسيون خاصة - لنلمس خلوها من ترداد هذه الجمل التي إن لم تدل على فراغ صاحبها فعلى الشعور بالتعالي

والغرور في الأقل، وهو شعور لا يمت إلى العلم ومنهجه وطرائقه بأدنى صلة بل هو والمنهج العلمي على طرفي نقيض.



قسّم المؤلف كتابه إلى خمسة فصول، وقدّم بين يدي البحث «مقدمة» كان المفروض أن يتحدث فيها عن منهجه المختار ومصادره المنتقاة وحياده الصادق وروحه العلمية المرحة بالنقد والمعرفة بعدم الكمال، لتكون المقدمة «مقدمة» علمية بالمعنى الصحيح.

ولكن مقدمة هذا الكتاب كانت - وعلى خلاف ذلك - مجموعة من أحكام مرسلة وأفكار انفعالية وألفاظ غير مهذبة، فقدت - بحكم خروجها على أعراف التقديم العلمية - كل ارتباط بالخط الموضوعي السليم وبأي منهج من مناهج البحث المعاصرة.

إن الكاتب في مقدمته «العلمية!» يصف الذهنية الدينية (بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان)^(١).

والكاتب في مقدمته «المنهجية!» يندّد بالذهنية الغيبية الاتكالية والإيمان بالغيبات والأساطير والحلول العجائية^(٢).

والكاتب في مقدمته «الموضوعية!» يذهب إلى أن الدين هو (السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية... كما أن بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً)^(٣).

(١) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر (ص ٢٠٠ - ٢٠٣) أمير إسكندر - كتاب الهلال - القاهرة، حزيران ١٩٧٠م ٧.

(٢) المصدر نفسه أيضاً: ٨.

(٣) المصدر نفسه: ٩.

والكاتب في مقدمته «المحايدة!» يؤكد (كون الفكر الديني سلاحاً نظرياً بيد الرجعية العربية وحلفائها العالميين)^(١).

والكاتب في مقدمته «المهذبة!» ينعى على حركة التحرر العربي أنها وضعت (كافة العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث أية تغييرات وتطورات موازية في ضمير الإنسان العربي وعقله وفي نظرتة للذات والحياة والعالم)^(٢).

والكاتب في مقدمته «المتجردة!» متأثر جداً مما يقع (تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنّه ودينه وأخلاقه) حيث تحوّل بزعمه (الجهد الثقافي لحركة التحرر إلى صيانة للأيديولوجية الغيبية بمؤسساتها المتخلفة وثقافتها النابعة من العصور الوسطى وفكرها القائم على تزيف الواقع وحقائقه)^(٣)، حيث (يلعب الفكر الديني دور السلاح النظري المذكور عن طريق تزيف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه)^(٤)، (وإن عملية التزييف هذه تعمل في صالح مجموعة مصالح طبقة ضيقة ومسيطرة)^(٥). ومن ثم كان لا بد - في زعم الكاتب - من (فضح أنواع التزييف) التي يفرضها الدين على الإنسان العربي!

هكذا كانت المقدمة وكان منهجها المرسوم، ولو شئنا ضغطها وتلخيصها بدقة لقلنا بأن المقدمة في واقعها عبارة عن: تقبل عفوي. انتظام لا شعوري. اتكالية. أساطير. حلول عجائبية. رجعية. عكاز. تخلف. ثقافة العصور الوسطى. تزيف. تزوير. مصالح... إلخ.

(١) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر (ص ٢٠٠ - ٢٠٣) أمير إسكندر - كتاب الهلال - القاهرة، حزيران ١٩٧٠م ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٣.

(٤) المصدر نفسه: ٩.

(٥) المصدر نفسه: ١٠.

والغريب أن كاتب هذه المقدمة قد نسي ما فيها، فادّعى في ثنايا الكتاب أن (كل من مارس البحث العلمي يعرف حق المعرفة إلى أي مدى عليه أن يتحلى بالموضوعية وأن يتجرد عن أي انفعالات أو ميول كامنة في نفسه)^(١).

ولو أعاد القارئ النظر في مجموعة الألفاظ التي لخصنا بها المقدمة لعرف إلى أي مدى خرج الكاتب على الموضوعية وانساق مع الانفعالات والميول الكامنة في نفسه، فأفقد كتابه كل شرط من شروط البحث العلمي الأصيل.

وسنستعرض في ثنايا مناقشة فصول الكتاب - فصلاً بعد فصل - أدلة صارخة، لا يرقى إليها الشك، على ما ادعيناه من فقدان هذا «النقد» لكل شروط المنهج العلمي، وخروجه على جميع طرائق البحث الموضوعي، كما يعرفها إنسان القرن العشرين.

وإليك التفصيل.



(١) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر (ص ٢٠٠ - ٢٠٣) أمير إسكندر - كتاب الهلال - القاهرة، حزيران ١٩٧٠م ٧٦.

هَوَامِش عَلَى الْفَصْلِ الْأَوَّلِ

خصّ الكاتب هذا الفصل - الأول - من كتابه، بالاستهزاء بالفكر الإنساني المؤمن بالله تعالى - على امتداد التاريخ -، والسخرية بالاعتقاد بالدين، أي دين، ومحاولة التأكيد على أن الإسلام والعلم على طرفي نقيض وأن كل الحلول المحتملة للتخلص من مشكلة تناقضهما مرفوضة من قبله جملة وتفصيلاً.

وسنقتصر في هذه «الهوامش» على بيان مواطن المغالطة الأساسية في كلام الكاتب خلال هذا الفصل، وفضح أساليبه القائمة على اللف والدوران والمناورة، عسى أن نوفق إلى كشف الحقيقة، أمام القارئ، مجردة من كل تغليف وتزييف.

ولما كان الرد على الفصل الخامس يكرس لبحث الوجود بمعناه الفلسفي والإجابة على سؤال «الله... أم... المادة»، فإننا سوف لا نتعرض هنا إلى رد أي زعم من مزاعمه المرتبطة بالإيمان بالله تعالى.



إن الكتاب - كما يدلنا عليه اسمه - يعني بـ«نقد الفكر الديني». وكان من واجب الأمانة في البحث أن يحدد المؤلف في أول كتابه ما يعنيه بكلمتي «الفكر الديني» لتكون البنيات الفوقية منسجمة مع الأساس المحدد للموضوع.

وعلى الرغم من إهمال الكاتب لهذا التحديد نراه يفسّر الفكر الديني في ثنايا كتابه بأنه (مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان)^(١).

وقد يكون في هذا التفسير كثير من الواقع والصدق.

ولكن الكاتب يتراجع عن ذلك في مكان آخر من الكتاب، ويفسر الفكر الديني بأنه (الإنتاج الفكري الواعي والمعتمد في ميدان الدين، كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عدد من الكتاب أو المؤسسات أو الدعاة لهذا الخط)^(٢).

وما أدري كيف سمحت له أصول البحث أن يقول ذلك، وهو يعلم أن هؤلاء الكتاب والمؤسسات والدعاة المعنيين إنما هم شراح

(١) نقد الفكر الديني: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧.

ومفسرون وإن كلاً منهم يكتب (حسب رأيه واجتهاده)^(١)، وإن الاجتهاد والتفسير معرض للخطأ والصواب، ولهذا جاء في الأثر عن المجتهد: أنه إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

وكيف يصح من الباحث العلمي أن يقول ذلك وهو يعلم أن بعض المفسرين قد خرج تفسيره على ما ينسجم مع هواه ومصالحه أو على ما يرضي سلطان زمانه.

وقد ذكر الكاتب أمثال هؤلاء ووصفهم بأنهم (يجهدون أنفسهم في إضفاء الشرعية الإسلامية على النظام السياسي والاجتماعي الذي يرتبطون به مهما كان نوعه)^(٢)، وذكر أيضاً (أن المؤسسات الإسلامية في كل دولة من هذه الدول تحشد [أي تأول] الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والاجتهادات الفقهية والشرعية لتبين أن موقف دولتها هو الحق بعينه)^(٣)، وذكر كذلك أن (جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور إفتاء بكامل عدتها وتجهيزاتها، تبرر لها موقفها وتجعله منسجماً مع الدين الإسلامي)^(٤). واستغرب الكاتب من هؤلاء كيف يلعبون بتعاليم الإسلام فيجعلونها (تسمح باستيعاب الاشتراكية العربية، والجمهوريات الديمقراطية الشعبية العربية، بالإضافة إلى نظام مغرق في الرجعية والسلفية والتخلف)^(٥)، حيث يكون لدى كل طرف (مجموعة من المفكرين التوفيقيين الذين يبيّنون التطابق الكامل بين الإسلام وبين نظام

(١) نقد الفكر الديني: ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٦.

(٤) المصدر نفسه: ٤٧.

(٥) المصدر نفسه: ٤٧ - ٤٨.

الحكم المرتبطين به)^(١)، حتى أصبح (لا يوجد نظام حكم إلا ويمكن تبريره إسلامياً وإعطاؤه الصبغة الشرعية)^(٢).

وإذا كان واقع الحال كذلك وكما اعترف به الكاتب، فهل يصح أن نعدّ كل هذه التخريجات والتبريرات «فكراً دينياً» على أساس أن الفكر الديني هو (الإنتاج الفكري الواعي والمتعمد في ميدان الدين) كما فسّره الكاتب؟.

ثم هل يكون من الموضوعية أن نحمل الدين مسؤولية هذه التصرفات المشينة وأن نفترضه (السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية)^(٣)؟. وأين ذهبت دور الإفتاء التي أشار إليها وذكر أنها استوعبت الاشتراكية العربية والخط التقدمي؟.

إن هذا كله إن دل على شيء فإنما يدل على أن «الفكر الديني» السليم في جانب، وأن كل هذه التبريرات والتخريجات «السلطانية» في جانب آخر، وأن (الإنتاج الفكري الواعي والمتعمد في ميدان الدين) ليس فكراً دينياً أبداً، وإنما هو من الشروح التي قد تصح وقد لا تصح في الميزان الفكري الديني الصحيح.



وعاد الكاتب مرة أخرى إلى تفسير «الفكر الديني» المتمثل لديه بالإنتاج الفكري الواعي والمتعمد فقال: (من الوظائف الرئيسية للإنتاج

(١) نقد الفكر الديني: ٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥١.

(٣) المصدر نفسه: ٩.

الفكري الديني الواعي والمتعمد شرح مضمون الأيديولوجية الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها^(١).

وفي هذه المرة خالف الكاتب ما قاله أولاً، فقد فصل هنا بين (الأيديولوجية) وبين (شرح مضمونها)، وفي هذا الفصل بين الأمرين أصبح أقرب إلى الواقع وإلى الدقة في التعبير.

إن الفكر الديني في الحقيقة هو هذه «الأيديولوجية» التي يشير إليها الكاتب، وإن كل الشروح المرتبطة بها إنما هي شروح قائمة على التخريج والتفسير والتأويل. وإذا نقد باحث ما على هذه الشروح والتأويلات فقد نقد على تفسير الفكر الديني، وليس على الفكر الديني نفسه.

وعلى الرغم من تفريق الكاتب بين «الأيديولوجية» و«الشروح» - كما مرّ - فإنه بنى نقده بأجمعه على أساس الخلط بينهما وتحميل الأيديولوجية كل سيئات الشروح، من دون أية إشارة إلى كون النصوص الواردة في كتابه قد استمدتها من الشروح لا من الأيديولوجية نفسها. وبذلك فقد هذا الكتاب ركيزة البحث الأولى وهي اعتماد المصادر الصحيحة للموضوع المبحوث فيه.

ولعل من أوضح الدلائل على فقدان الأساس العلمي للبحث ما يوضحه الكاتب في وثائق محاكمته لا في صلب الكتاب فيقول - وهو بصدد الدفاع عن نفسه خوفاً من طائلة القانون - تعقيباً على ما كتبه في فصل إبليس:

(وتفسير الموضوع هو أنه توجد نظريتان في الإسلام: تقول الأولى

(١) نقد الفكر الديني: ٨.

بقدره العبد على خلق أفعاله، أي القدرية والمعتزلة كانوا من هذه المدرسة. بينما تقول الثانية: أن الله هو خالق أفعال العباد، أي الجبرية والأشاعرة كانوا من هذه المدرسة... أما أنا فقد عالجت الموضوع من وجهة نظر المدرسة الجبرية... إلخ^(١).

ويؤكد ذلك وهو بصدد الرد على أحد ناقديه فيقول:

(إن لكل من هذين الموقفين دعائه ونصوصه القرآنية التي يستند إليها، وليس بالأمانة الفكرية من شيء أن نحاول إخفاء هذه الحقيقة)^(٢).

وواضح من كل ما سلف للمؤلف قوله أمام محاكميه وناقديه - لا أمام قرائه وسامعيه - أن هناك تفسيرين أو موقفين أو شرحين للأيدولوجية، وإذن فكيف سوغت له «الأمانة الفكرية» التي يتبجح بها أن يخفي ذلك ويوجه نقده - بكل عنف - إلى الأيدولوجية نفسها بزعم أنها «متناقضة» و«جبرية» وليس فيها أي معنى من معاني الاختيار - كما يأتي تفصيله عند الحديث عن الفصل الثاني -، في حين أن نقده كله موجه إلى «الفهم الجبري» أو «المدرسة الجبرية» كما سماها، لا إلى الفكر الديني الأصيل؟، ولماذا لم يعالج الموضوع من وجهة نظر المدرسة العدلية البريئة من كل تلك الشبهات واللوازم الباطلة؟، وهل ثبت لديه - وكيف - أن المدرسة الجبرية هي الممثلة الوحيدة لروح الأيدولوجية وتعاليمها وأغراضها؟.

وإذن، فسهام النقد والتجريح لم توجه لـ«الفكر الديني» الخالص، بل للتخريجات التي ألبسها مخرجوها لبوس الدين، وإن كانت لا ترتبط بالدين من قريب أو بعيد.

(١) نقد الفكر الديني: ٢٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤.

ويكون الأصح والأدق - في ضوء ما سلف - أن يُسمّى الكتاب «نقد بعض تفاسير الفكر الديني» لا «نقد الفكر الديني» كما سماه مؤلفه.



ولكي يتضح - أكثر فأكثر - خلط الكاتب بين «الأيديولوجية» و«الشروح»، أو بين «الفكر الديني» و«التخرجات الشخصية» نستعرض بعض ما كتبه في هذا الفصل من التشنيع على استغلال بعض الحكومات والفئات للفكر الديني وتسخيره لمآربها الخاصة ومصالحها الذاتية، وفي ذلك يقول:

(كان الدين في أوروبا حليف التنظيم الإقطاعي للعلاقات الاجتماعية، ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلفة وخاصة في الوطن العربي. في الواقع أصبح الإسلام الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية في الوطن العربي وخارجه)^(١) و(المصدر الرئيسي لتبرير الأنظمة الملكية في الحكم، لأنه أفتى بأن حق الملوك نابع من السماء وليس من الأرض، ثم أصبح اليوم الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبرجوازية والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها حتى أصبح الدين وأصبحت المؤسسات التابعة له من أحصن قلاع الفكر اليميني والرجعي)^(٢)، (وحتى تلك الدول العربية التي تطرفت باتجاه اليسار - ولو كان تطرفاً لفظياً أكثر منه فعلياً - بإعلان نفسها جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور إفتاء بكل عدتها وتجهيزاتها، تبرر لها موقفها وتجعله منسجماً مع الدين الإسلامي)^(٣). ولذلك نرى أنه (حين

(١) نقد الفكر الديني: ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٧.

طرحت الثورة في مصر نسختها الخاصة في الاشتراكية - الاشتراكية العربية - انبرى المفكرون للبرهنة على أن اشتراكية ثورة ٢٣ يوليو نابعة من صميم تراثنا العربي وقيمنا الروحية الإسلامية، ونشطت العقول الدينية والمؤسسات الإسلامية في مصر وغيرها من الدول لتبرير سياسة الثورة الاشتراكية بتبيان انسجامها التام مع الإسلام^(١).

وتكون خلاصة الأمر فيما يدعيه الكاتب أنه (في الدول العربية التي أعلنت سياسة ثورية تحررية، نجد أن القائمين على المؤسسات الإسلامية هناك يعلنون انسجام الإسلام التام مع سياسة البلاد المتبعة ومع شعاراتها السياسية النابعة من روح الإسلام وشرعه)، وفي (الدول العربية الرجعية والمتخلفة تماماً والمحاربة للاتجاه الثوري نجد أن أئمة الإسلام هناك هم في طليعة المبررين لسياسة الدولة الرجعية)، (وبين هذين الطرفين المتباعدين نجد أن كل نظام حكم عربي مهما كان لونه لا تنقصه المؤسسات الإسلامية المحترمة المستعدة للإفتاء بأن سياسته منسجمة انسجاماً تاماً مع الإسلام ولا تتعارض معه في شيء)^(٢).

ثم حاول الكاتب - بعد شرحه المطول لاستغلال الفكر الديني في تدعيم العروش الزائفة والكراسي الزائلة - أن يستنتج منه تناقض هذا «الفكر» وتضاربه، وتصويره وكأنه «عكاز» برسم البيع يستند عليه من يدفع الثمن ويزيد في العطاء.

وقبل أن نوضح زيف هذا الادعاء نود أن نهمس في أذن الكاتب أن «داء استغلال الدين» ليس مقتصرأ على الوطن العربي وما يجاوره - كما يتصور هو أو كما يصور ذلك للقارئ - . وحسبه أن يطلع - مثلاً -

(١) نقد الفكر الديني: ٤٦ - ٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦.

على ما يكتبه ويصرح به الشيخ «باباخانوف» مفتي آسيا الوسطى في الاتحاد السوفييتي ليرى نفس التفسيرات والتبريرات والمحاولات، لربط الفكر الديني بنظام دولته وفلسفة حزبه، ومع كل ذلك فلا أظن الكاتب مستعداً لنسبة (النزعة المحافظة وحتى الرجعية)^(١) إلى أقوال الشيخ باباخانوف وأمثاله من المؤمنين بـ«الاشتراكية العلمية!». وما أدري بماذا يفسر الكاتب تصريحات هذا الشيخ وتفسيراته؟ وهل ينسبها إلى الدجل السياسي أو المنطق التبريري أو الصدق الصريح؟ وإذا كان هذا الشيخ صادقاً في أقواله - كما نرجو - فهل يبقى «اشتراكياً حقيقياً» في نظر الكاتب في الوقت الذي يؤكد الكاتب (أن الاشتراكي الحقيقي لن يكون مسروراً عندما يكتشف بأن أهم مبدأ في عقيدته هو الإيمان بالله)^(٢).

وعلى كل حال ...

فإننا نكرر - هنا - ما قلناه سابقاً من أن «الفكر الديني» شيء، وهذه التخريجات شيء آخر، وأن استغلال الإسلام من قبل حكومة معينة أو فئة خاصة - رجعية أو غير رجعية - لا يعني أن الإسلام قد تحول بجرة قلم إلى سند حقيقي لتلك الحكومة أو الفئة في تبريراتها ومصالحها وغاياتها النفعية.

ولو استغلت «الاشتراكية العلمية» - مثلاً - حكومة معينة، للتدجيل والخداع والتطليل الكاذب، فهل تصبح الاشتراكية بأيديولوجيتها وأفكارها الأساسية منبوذة من قبل الاشتراكيين وهدفاً للتجريح والسخرية والنقد، لأنها صارت مادة للدجل والاستغلال؟

(١) نقد الفكر الديني: ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧.

والحقيقة بكل جلاء:

إن الأيديولوجية الإسلامية الأصيلة تقف بكل صلابة وشموخ فوق ضباب الشبهات والشكوك، ولن يضيرها أن يستغلها المستغلون لمآربهم، ويسخرها المنحرفون لمصالحهم، ما دامت محافظة على نصابها ونقائها لدى كل الواعين الصادقين. وهل يصح أن تسدد سهام التجريح لحقيقة العسل عندما يستغل - ظلماً - لتغطية السم الزعاف.

أما ما أقحمه الكاتب في خلال فقراته السابقة من ذكر «عقيدة الملكية الخاصة» فذلك ما يبحث في الاقتصاد الإسلامي - مما لا مجال لتفصيله هنا - . علماً بأن الملكية الخاصة بمعناها العلمي مصونة في كل العالم، ومن أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وإذا كان هناك خلاف بشأنها فإنما هو في مدى حرية هذه الملكية ومجال حركتها. وإذن، فليس أصل الإقرار بالملكية الخاصة دالاً على رجعية أو تخلف، وإنما الملكية القائمة على الظلم والإجحاف والاحتكار والاستغلال هي الدالة على التأخر والرجعية وفساد النظام.

وأما ما نسبه إلى الدين من أنه (أفتى بأن حق الملوك تابع من السماء) فهو الكذب الصريح، وإذا كان هناك من أفتى بذلك فهم وعاظ السلاطين من المرتزقة والنفعيين. وصدق الله العلي العظيم إذ يقول: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوهَا أَعْرَآةً أَهْلِهَا آذِلَّةٌ﴾ [النمل: ٣٤].

وأين إفساد الملوك هذا من حقهم المزعوم التابع من السماء!؟

وليمعن القارئ النظر في مدى ظلامة هذا الدين، على أيدي الكذابين والمفتريين!.

ومما أثاره الكاتب في أثناء الفصل الأول: موضوع «المعرفة الإنسانية» ومصادرها الأساسية، وفي ذلك يقول:

(إن الخلاف والنزاع بينهما (أي بين الدين والعلم) يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع)^(١).

(إن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين، لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع)^(٢).

وعلى الرغم من أن بحث «نظرية المعرفة» لا تتسع له هوامش سريعة مختصرة كهذه الهوامش، فإننا نستعرض المسألة بإيجاز، مشيرين في ذلك إلى أهم نقاط الموضوع، تاركين الشروح إلى أماكنها في الكتب المطولة:

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢.

الحديث عن المعرفة في الدراسات الفلسفية ينطوي على ثلاثة أقسام.

يبحث القسم الأول منه في طبيعة المعرفة بصفة عامة، ويعنى الثاني ببحث المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفته، ويتولى الثالث الحديث عما إذا كان في استطاع الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء أم أن لاستطاعته حدوداً لا يقدر على تخطيها.

ولما كان الكاتب في الفقرات التي نقلناها عن كتابه فيما تقدم قد قصر حديثه على القسم الثاني الخاص ببحث مصادر المعرفة، فإننا سنقصر الحديث تبعاً له على هذا الجانب وحده سعياً وراء الاختصار:

يرى الكاتب أن المصدر الصحيح والوحيد للمعرفة والعلم هو الملاحظة والتجربة دون غيرهما من المصادر والمنابع، وهو سائر في رأيه هذا على منهج إخوانه «التجريبيين» الذين ذهبوا إلى أن مصدر جميع معارف الإنسان هو الخبرة الحسية ووسيلتها هي الحواس، وقد مثل أحدهم - لتوضيح المذهب الحسي - بالبرتقالة التي عرفها لأنه رأى لونها بالعين وذاق طعمها باللسان وشم رائحتها بالأنف ولمس سطحها بالأصابع فعرف استدارتها ومدى صلابتها، وما البرتقالة عنده إلا هذه الإدراكات جميعاً، ولو أقفل أبواب الحواس واحداً بعد واحد لامتنتع عليه المعرفة جانباً بعد جانب حتى تمتنع المعرفة كلها بإقفال الأبواب كلها.

وكان الفيلسوف الإنكليزي «ديفيد هيوم» الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي من أبرز من آمن بهذا الرأي ودعا له وقال في ذلك ما خلاصته:

تتألف معرفة الإنسان من الإحساسات التي يتلقاها عن طريق

حواسه المختلفة، فها أنا ذا أشخص ببصري إلى السجاد المفروش أمامي فأتلقي صورة لونية، وإذا ما أقفلت عيني فإني سأظل محتفظاً بهذه الصورة اللونية التي تلقيتها وأنا شاخص ببصري إلى السجاد، غير أن الصورة في الحالة الثانية وإن احتفظت بما كانت عليه في الحالة الأولى من تفصيلات، إلا أنها أقل منها وضوحاً. ويطلق هيوم على الصورة المتلقاة في الحالة الأولى - حالة فتح العين والنظر المباشر - اسم «الأثر الحسي»، وعلى الصورة التي احتفظ بها في الحالة الثانية - حالة إغماض العين - اسم «الفكرة». وتكون «الفكرة» - على هذا الرأي - هي «الأثر الحسي» نفسه ولكن بعد غياب المؤثرات التي أحدثتها، ومن هنا كان الفرق بينهما في القوة والوضوح. فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدا فوهنت قوتها وقل وضوحها.

وعلى هذا الرأي، فإنه لا تنشأ في العقل «أفكار» إلا إذا سبقتها «آثار حسية»، ويكون الأثر الحسي هو المرجع الذي نقيس به صحة الفكرة التي نريد اختبار صوابها، فإذا استطعنا أن نتعقب الفكرة إلى أصولها الأولى التي جاءت مباشرة عن طريق الحواس كان للفكرة سند من الواقع تستند إليه، وبالتالي تكون فكرة صحيحة. أما إذا حللنا الفكرة إلى عناصرها فوجدنا أن هذه العناصر - كلها أو بعضها - لم يكن مما انطبعت به الحواس بادىء بدء، فليست هي بالفكرة الصحيحة التي يصح الركون إليها.

وهكذا يصبح البحث في الميتافيزيقيا وشؤون ما وراء الطبيعة لغواً وعبثاً لأنه لا يعتمد على التجربة والحس والملاحظة.

وكان من نتيجة إيمان «التجريبيين» بقولهم هذا: نفيهم فكرة «السببية» وعدّها «ظواهر متتابعة» لا يشاهد فيها ما يسمى «ضرورة» لأن

الضرورة لا تحس، وكذلك إنكارهم فكرة «العنصر» أو «الجوهر» وعدّها اختلاقاً من أوهامنا، لأن الجوهر لا علاقة له بالحس، ورفضهم كل ما شاكل ذلك مما يكون مصدره العقل دون الحس، وقد أكد لينين أنه «ليس هناك حقيقة مجردة، فالحقيقة دائماً حسية»، و«أن تكون مادياً يعني أن تعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها»، و«أن تكون مادياً يعني أن تعترف بالحقيقة الموضوعية كالتي تكشفها لنا أعضاء حواسنا»^(١) فقط.

هذه خلاصة ما قاله «التجريبون» في مصدر المعرفة، وعلى هذا المنهج سار العظم في حديثه عن مصادر المعرفة الإنسانية.

أما نحن فنقول: إن للمعرفة مصدرين:

الأول - العقل؛ فهناك معارف بديهية تضطر النفس إلى الإذعان بها من دون بحث عن دليل، بل تجد من طبيعتها الإيمان بها من دون حاجة برهان وبينه كقولنا: «الكل أكبر من الجزء» أو «الواحد نصف الاثنين» مثلاً.

الثاني - التجربة والحس؛ حيث توجد معارف نظرية تحتاج النفس في إصدار الحكم عليها إلى فحص وتفكير واستنباط لها من حقائق أخرى أسبق منها مثل قولنا: «الأرض كروية» أو «زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين».

وإننا إذ نعترف - مع التقدير البالغ - بدور التجربة العظيم في العلوم والمعارف الإنسانية، لا يمكننا أن نغفل حاجة التجربة في استنباط أية حقيقة علمية إلى ممارسة القوانين العقلية وتطبيقها، ومن دون هذه

(١) المادة الديالكتيكية ص ٣٢٤ - ٣٢٥ - تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت -

تعريب فؤاد مرعي وصاحبه - طبع دار الجماهير - دمشق - سنة؟

الممارسة والتطبيق للقوانين العقلية تبقى التجربة جامدة لا حراك فيها ولا حياة، شأنها في ذلك شأن فحص الطبيب الذي يستطيع بواسطته من معرفة المرض وتشخيصه بكل دقة، ولكن هذا الفحص - كما هو بديهي - لم يكن ليؤدي دوره ويحقق الغرض المطلوب منه بدون ما سبق للطبيب معرفته من معلومات أولية بهذا الشأن لولاها لما كان لفحصه أية قيمة تذكر، بل لكان من قبيل اللعب والضحك على الذقون.

إن التجربة البشرية فحص واستنتاج، ولكن المعارف العقلية الأولى هي الأساس الذي يعتمد عليه هذا الفحص والاستنتاج.

ونسجل فيما يأتي بعض الموارد والشواهد التي دفعتنا إلى إنكار عدّ الحواس وحدها مصدراً للمعرفة:

١ - فكرة السببية، التي نفسر بها ارتباط الحوادث بعضها ببعض، حين نقول أن حادثة معينة كانت «سبباً» في حادثة أخرى، فمثلاً إذا رأينا كرة متحركة تصدم أخرى ساكنة فتحركها نقول: إن الكرة الأولى بحركتها قد «سببت» حركة الكرة الثانية. وبناءً على مذهب التجريبيين، فإن كل ما وصلنا من طريق الحواس في المثال السابق أننا رأينا بالعين الباصرة كرة «أولى» متحركة، ثم رأينا بعد لحظة معينة كرة «ثانية» بدأت في الحركة، ولم تر العين فيما رأت «سببية» تربط الكرة الأولى بالكرة الثانية، وإذن فلم يكن لهذه الفكرة «السببية» أصل بين الإحساسات التي تلقيناها من طريق الحواس، ولذلك فهي على هذا المذهب وهمٌ لا أساس له.

في حين أن «السببية» أو «العلية» لو عدناها وهماً لكان ذلك مصادرة على العقول.

ومع ذلك كله، فإن «إنجلز» يقول:

«يمكن لتعاقب ظواهر معلومة من ظواهر الطبيعة تعاقباً منتظماً أن يولد فكرة عن السببية كالحرارة والنور الناشئين مع ظهور الشمس. إلا أنه لا وجود هنا بعد للبرهان، ولو اعتبرنا هذا برهاناً لكانت ريبية هيوم محقة في تأكيدها بأن الشيء الذي يتكرر بانتظام بعد شيء ما لا يمكن أبداً أن نعتبر أن سبب ظهوره هو هذا الـ شيء ما»^(١).

وخلاصة ريبية هيوم التي أشار إليها إنجلز أنه «ليست لدينا أية أسس للقول بأن الظاهرة اللاحقة هي نتيجة للسابقة»، و«ليست لدينا أية أسس لاستنتاج شيء ما للمستقبل بناءً على تجربتنا السابقة والحاضرة، وهذا يعني أن العلاقة السببية (في رأي هيوم) هي العلاقة المعتادة بين الإحساسات فقط، والتنبؤات التي تبني على أساسها ليست إلا توقعاً لهذه العلاقة. إن تجربتنا الماضية تعطينا الحق في أن نتوقع تولّد الحرارة نتيجة الاحتكاك ولكن ليست لدينا، ولا يمكن أن تكون لدينا أية ثقة في موضوعية هذه العملية - أي تولد الحرارة - وضرورتها»^(٢).

توضح لنا هذه الفقرات أن هؤلاء الفلاسفة التجريبيين قد أنكروا «الضرورة» - أي ضرورة وجود المعلول فور وجود علته - بإنكار «السببية» و«العلية»، وادّعوا أن اطراد وقوع حادثتين متتابعتين دائماً لا يعني أن بينهما «ضرورة» تلزم بوقوع الثانية بسبب وقوع الأولى، وحتى القوانين العلمية التي ربطت - مثلاً - بين اتجاه الرياح وسقوط المطر بحيث لو اتجهت الرياح في هبوبها اتجاهاً معيناً لسقط المطر حتماً، فإن الفلاسفة التجريبيين قد افترضوها ظواهر متتابعة لا «ضرورة» بينها، وعلّلوا ذلك بأن الإنسان قد تعود رؤية الحادثة «أ» مرتبطة بالحادثة «ب» فعّد ذلك

(١) المادة الديالكتيكية: ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) المصدر السابق: ١٨٩.

«ضرورة»، في حين أن هذه الضرورة وهم تصور الإنسان، ومن الممكن - حسب ادعائهم - أن ينفصم هذا الارتباط بين «أ» و«ب» في يوم من الأيام.

ولكن البرهان والوجدان على خلاف ما ذهب إليه التجريبيون.

إننا لو فكرنا بتجرد بوضع هذا المصباح المعين على هذه المنضدة المعينة - كمثل - وبقولنا: إذا كان «أ» أكبر من «ب» و«ب» أكبر من «ج» و«ج» أكبر من «د» فإن «أ» أكبر من «د» - كمثل آخر - لو فكرنا بتجرد بهذين المثالين لوجدنا فرقاً كبيراً بينهما، فوجود المصباح على المنضدة «لا ضرورة فيه» وكان بالإمكان أن يوضع في مكان آخر غير المنضدة، ولكني لما رأيته هنا أخبرت بوجوده على هذه المنضدة.

أما المقارنة بين «أ» و«ب» و«ج» و«د» والخروج بنتيجة أن «أ» أكبر من «د» فليست هي من الحقائق التي نقول بأنها هكذا حدثت أو هكذا وجدناها وكان بالإمكان أن لا تكون كذلك، بل إن صدقها «ضروري» لا علاقة له بتجاربنا المستمدة من الحواس، لأنها صادرة عن العقل، وما يصدر عن العقل صدقه ضروري ومحتوم. وأما ما يصدر عن الحواس فصدق مرهون بالمشاهدة والإحصاء، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها. ويدل على ذلك أنك قد تراجع مشاهداتك وإحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك كأنك تقول لنفسك: إن المشاهدات والتجارب قد تأتي بأي شيء جديد وما علي إلا تسجيل ما تأتي به، لكنك لا تراجع شيئاً لتستوثق من صدق العبارة القائلة: (إذا كان «أ» أكبر من «ب» و«ب» أكبر من «ج» و«ج» أكبر من «د» فإن «أ» أكبر من «د»)، لأن هذه العبارة من نوع الحقائق التي لا تخطيء مرة وتصيب أخرى بل هي صادقة دائماً. وهذا ما نعينه بقولنا أنها صادقة بالضرورة.

إذن ف«الضرورة» و«السببية» أمران قطعيان، ولكنهما ليسا من معطيات الحس والتجربة بل من معطيات العقل والعقل وحده.

٢ - إن المفهوم الفلسفي المعتمد على التجربة والحس وحدهما لا يستطيع إثبات «الجوهر». ولتوضيح فكرة «الجوهر» أو «العنصر» نقول:

لنرجع إلى المثل السابق: البرتقالة. إن كل ما ندركه منها إنما هو ظواهر حسية، كل حاسة من حواسنا تدرك جانباً من جوانب البرتقالة، فالعين تدرك اللون، واللسان يدرك الطعم، والأنف يدرك الرائحة، وهكذا. فهل نكون بإحصائنا لكل ظواهر البرتقالة الحسية قد أدركنا حقيقة البرتقالة كاملة أم أن ذلك كله يبقى في حدود ظواهر البرتقالة؟ إنك تقول: إن البرتقالة صفراء ومستديرة وحلوة، وواضح من قولك هذا أن اللون الأصفر والشكل المستدير والطعم الحلو كلها صفات تصف البرتقالة بها، وإذن فالبرتقالة شيء غير الصفات التي تصفها بها «بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»^(١). البرتقالة جوهر تطراً عليه هذه الصفات التي هي أعراض قد تتغير دون أن تصبح البرتقالة شيئاً آخر. قد يتغير اللون فيكون أخضر بدل الأصفر، وقد يتغير الطعم فيكون مرّاً بدل الحلو، لكن البرتقالة تبقى هي هي برتقالة كما كانت. هذا الشيء الثابت فيها والذي تتعلق به تلك الصفات جميعاً هو ما تسميه الفلسفة «العنصر» أو «الجوهر».

وليست الفلسفة وحدها هي التي تقر بوجود «جوهر» لكل شيء، بل إن الإنسان العادي في حياته اليومية يعامل الأشياء على هذا الأساس، فلو أطلعت إنساناً على منضدة من مناخذ الكتابة وجعلته

(١) نهج البلاغة: ٨/١ - شرح الشيخ محمد عبده - القاهرة - ؟

يلاحظ كيف أن اختلاف الضوء يغير من لونها، واختلاف البعد يغير من حجمها، واختلاف زاوية النظر يغير من درجة استطالة سطحها وزوايا أركانها، ثم طلبت منه أن يستنتج من هذه الاختلافات كلها أنه ليس هناك منضدة واحدة دائمة على حال واحدة بل هناك عدة حالات متتابعة لا يربط بينها رابط دائم، لرفض ذلك بانياً رفضه على الأساس الذي أشرنا إليه وهو أن هناك «داخل» هذه الحالات المتغيرة المتتابعة «حقيقة» ثابتة أو «عنصراً» ثابتاً هو الذي نعنيه حين نتحدث عن هذه المنضدة بغض النظر عما يطرأ عليه من حالات مختلفة. وهذا «العنصر» أو «الجوهر» الثابت هو الذي يخلع على المنضدة ذاتيتها.

ولو أخذنا بمبدأ «التجريبيين» لحكمنا على هذا «الجوهر» بالوهم والاختلاق، لأنه لا يخضع للحس ولا يعتمد التجربة. ولكن الحقيقة الصريحة والصارخة تؤكد وجود هذا الجوهر وثبوتها، وذلك كله من معطيات العقل لا الحس.

٣ - إن المعرفة الحسية بحكم اعتمادها على الحس وحده ترفض فكرة «التعميم» أي إمكان تعميم الحكم المستخلص من دراسة بضعة نماذج لنوع معين على أفراد النوع كله، في حين أن العلوم الطبيعية قائمة على ذلك ولا يمكنها الاستغناء عنه. فلو فرضنا - مثلاً - أننا حللنا ذرة من ذرات الماء فوجدناها مركبة من جزأين من الهيدروجين وجزء من الأوكسجين وأردنا أن نعمم هذا الحكم على كل ذرة ماء أينما كانت، فلن نستطيع إصدار مثل هذا التعميم إذا كانت الحواس وحدها هي مصدر المعرفة، لأننا سنحكم بذلك على ذرات مائية لم نشهدها ولم نرها ولم نخضعها للتجربة. وإذن فنحن بإصدار «التعميم» نتجاوز الحس ووسائله ونعتمد على القاعدة العقلية القائلة بأن الأمور المتماثلة في حقيقتها لا بد أن

يجمع بينها قانون مشترك. وعلى أساس هذه القاعدة يصح إصدار القانون الطبيعي العام بعد إجراء بضعة تجارب لعدة أفراد من نوع ما، ويكون هذا التعميم من معطيات العقل لا الحس كما أسلفنا.

٤ - لو اعتمدنا على الحس وحده مصدراً للمعرفة لما أمكننا الحكم باستحالة شيء ما بمعنى عدم إمكان وجوده مطلقاً، لأن الاستحالة من الأمور التي لا تدخل في مجال التجربة، بل ليس للتجربة إلا أن تقول بأن هذا الشيء غير موجود، أما كون أن عدم وجود هذا الشيء مستحيل أو ممكن فذلك ما لا يمكن للتجربة كشفه.

فلو سألنا مثلاً: هل يمكن أن يوجد سكان في المريخ، فالجواب: أنه ممكن وقد يكشف الغد عن سكناه وسكانه. أما لو سألنا: هل يمكن أن يوجد مثلث ذو أربعة أضلاع، فإن الجواب بصريح العبارة: أنه غير ممكن. وهنا يحق لنا التساؤل عن الفرق بين السؤالين ولماذا أجبنا عن الأول بالإمكان وعن الثاني بعدمه، في الوقت الذي لم يخضع فيه وجود سكان المريخ ووجود المثلث ذي الأضلاع الأربعة للتجربة ولم يدركا بالحس.

إن الاستحالة في الفرض الثاني مسلمة في حين أنها غير تجريبية، فإن اعترف بها التجريبيون فقد خرجوا عن اعتماد الحس وحده مصدراً للمعرفة، وإن لم يعترفوا بها خالفوا الوجدان والعقل.



هذه باختصار واستطراد أدلة أربعة على أن مصدر المعرفة لا يمكن أن يقيد بالحس وحده، وعلى وجوب الاعتراف بالدور الكبير والرئيس والأساسي للقواعد الأولية الضرورية التي لا يمكن إصدار أي قانون من قوانين الطبيعة بغير اعتمادها والاستناد إليها.

ومن هنا يتجلى مدى الضعف والوهن فيما قاله العظم مما نقلناه في صدر هذا الحديث من «أن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والتجربة». وقد ثبت لنا بما لا مزيد عليه أن المنهج العلمي عندما يرفض الاعتماد على المعطيات العقلية الأساسية من قوانين العلية والسببية والضرورة والتعميم فإنه لا يستطيع تنظيم القوانين الكونية العامة التي هي أساس العلم الحديث وتطوره وتقدمه.

ومن ذلك يظهر الوهن أيضاً فيما أشار إليه العظم من كون الطريقة الاستقرائية - التي يتدرج فيها البرهان من الجزئي إلى الكلي - هي المنطلق الوحيد للاستدلال والبرهنة، لأنه قد ظهر أن هناك - على عكس ذلك - قواعد كلية عامة ينحدر البرهان منها إلى الجزئيات فيعطئها أحكامها، كقاعدة التعميم وقاعدة العلية وأمثالها من القواعد.

أما قول العظم في «أن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع»^(١)، فهو يعني به ما ذهبت إليه الماركسية من وجوب اعتماد المعرفة على الصلة بين النظرية والممارسة العملية، حيث رأت أن «الممارسة أساس تطور النظرية»^(٢)، وقررت أن «النظرية هي التعميم العملي للممارسة وانعكاس الواقع في وعي الإنسان»^(٣)، و«أن مقياس حقيقة المعرفة يجب أن يبحث عنه لا في المعرفة بل في الممارسة»^(٤).

والغريب أن الماركسية مع كل تجريبيتها المعروفة تذهب إلى «أن

(١) نقد الفكر الديني : ٢٢.

(٢) المادة الديالكتيكية : ٣٦٩.

(٣) المصدر نفسه : ٣٦٨.

(٤) المصدر السابق : ٣٧١.

الممارسة كمقياس لحقيقية معارفنا تقف فوق التأمل الحسي والتفكير المجرد، جامعة في نفسها حسنات هذا وذاك، والمعرفة التجريبية تتمتع بأفضلية الواقع المباشر، وذلك لأنها تعكس الشيء كما هو في الواقع. ولكنها لا تستطيع بنفسها أن تكشف وتبرهن على ضرورة قانونية الصلات الملاحظة. فعند ملاحظة حادثة وحيدة لتبخر الماء لا يمكن أن نستخلص قانوناً نثبت ضرورة هذه العملية. فمعرفة الضرورة هي من مهمات التفكير... والتفكير العلمي النظري يحقق هذه الوظيفة مستنداً إلى معطيات التأمل الحسي. إنه يتعرف على الصلات المقنونة، ولكنه يتوصل إلى هذا عن طريق إضاعة الصلة المباشرة مع الواقع نتيجة التجرد عنها إلى حد ما^(١). «أما الممارسة فتربط بين الواقع المباشر والأمانة له وبين معرفة الضرورة، لأنها من ناحية أولى: تعتبر النشاط الحسي المادي للناس، ومن ناحية ثانية، يتحقق الإنسان بواسطتها من مفاهيمه ونظرياته ويجسدها في الواقع»^(٢) أي أن الممارسة تجسيد عملي للبناء النظري.

إن هذا الكلام كله إنما قالته الماركسية لأنها أدركت عجز التجربة وحدها عن القيام بمهمة المصدر الأساسي للمعرفة، فأضافت للحس شيئاً اسمه «التفكير العلمي النظري»، والذي يكون دوره «إضاعة الصلة المباشرة مع الواقع» من طريق «التجرد عنها إلى حد ما» ليكتشف القانون.

وبذلك تكون قد اعترفت بالحاجة إلى شيء «فوق التأمل الحسي». لأن التجربة بنفسها لا تستطيع «أن تكشف وتبرهن» ولأن هناك معرفة «هي من مهمات التفكير».

(١) المادة الديالكتيكية: ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة.

ومن استيعاب هذا كله نجد اللف والدوران واضحاً بين طيّات الكلام.

ويكون المذهب الديالكتيكي - على هذا - «حسياً تجريبياً» من جهة، و«تفكيرياً تجريبياً» من جهة أخرى. وهذا هو التناقض الأساسي الذي ابتليت به المادية الديالكتيكية في تفسيرها للمعرفة.

إن انتزاع المفاهيم من الظواهر واستنباط القوانين من التجارب والإدراكات الحسية لا يمكن أن يتم بالحس وحده وبالتجربة بمفردها، وإنما هو بحاجة إلى معارف عقلية أولية لا علاقة لها بالتجربة تقوم بمهمة الانتزاع والاستنباط، ولولا تلك المعارف لبقيت الظواهر سطحية متفرقة مهما كررنا الاختبار وأعدنا التجربة.

وما لم نؤمن بالمبادئ العقلية الأساسية التي لا تخضع كمبدأ «العلية» و«السببية» و«التعميم» و«عدم التناقض» وما لم نقم بتطبيقها على نتائج التجربة فإننا لا نستطيع الحصول على الحقائق والقوانين الطبيعية^(١).



(١) يراجع في معرفة آراء الحسين وأقوالهم في المعرفة: نظرية المعرفة - للدكتور زكي نجيب محمود - وعنه نقلنا بعض النصوص.

لعل من أهم المواضيع التي تحدث الكاتب عنها في هذا الفصل واستغرقت أكثر صفحاته: هو موضوع العلاقة بين الدين والعلم، والتأكيد على الخلاف العميق القائم بينهما، وتعرية الفكر الديني الذي زعم أنه يعيش أيام «بؤسه!» تجاه الثقافة العلمية المعاصرة. ونستعرض فيما يأتي بعض أقواله في هذا الصدد:

«مرت على أوروبا فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل أن يتمكن العلم من الانتصار انتصاراً حاسماً في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية التي كانت سائدة في تلك القارة... ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم البلدان النامية بما فيها الوطن العربي»^(١).

«إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست إلا محاولة يائسة للدفاع عن الدين»^(٢)، و«إن فكرة التوفيق بينهما... أسطورة يدعو إليها بعض المفكرين»^(٣).

«هناك تشابه بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسر الأحداث وأن يحدد الأسباب. إن الدين بديل خيالي عن العلم، ولكن

(١) نقد الفكر الديني: ٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٣٢.

تنشأ المشكلة عندما يدعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي أن يتصف به»^(١).

هكذا يصور الكاتب النزاع بين العلم والدين، ثم يضرب الأمثلة الكثيرة على حقيقة هذا النزاع، وعلى عدم إمكان التوفيق بينهما أبداً، وعلى أن كل الحلول المفترضة للتوفيق غير مقبولة، ليخرج من ذلك بالنتيجة التي تتلاءم مع هواه وهي وجوب تحرر الإنسان من «عبء المعتقدات الدينية التقليدية»^(٢) لئلا «يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحي بوحدة تفكيره ومنطقه»^(٣).

ولما كانت أمثلته وشواهده كثيرة وذات جوانب متعددة فإننا سنناقش النقاط الأساسية فيها واحدة واحدة.

أ - ذكر المؤلف الحديث النبوي الشهير: «اطلب العلم ولو في الصين»، ثم علق عليه بقوله: «إن العلم الذي حث على طلبه الإسلام هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلاً»^(٤).

ونقول:

إن العلم الذي حث الإسلام على طلبه ليس مقتصرأ على «العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها» كما زعم الكاتب، بل إن كل علم من العلوم التي يحتاجها المجتمع في نموه وتطوره وتقدمه محبوب ومطلوب ومشمول بأوامر الحث، دون العلوم التي لا تنفع ولا تجدي - كعلم السحر مثلاً - فإنها محرمة لا يجوز تدارسها وتعلمها لما

(١) نقد الفكر الديني: ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٧٨.

(٣) المصدر نفسه: ٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤١.

فيها من تضييع للجهد والوقت وتشويش على الفكر الإنساني، وإن كل أجر يؤخذ عليها سحت وحرام على ما هو مدون في كتب الفقه والشريعة.

أما ما استثناه الكاتب وعده خارج العلم الذي حث الإسلام على طلبه وهو علم الفيزياء والكيمياء فإننا:

أولاً - لم نعر على نص إسلامي يستثنيها من مجموع العلوم النافعة المطلوبة.

وثانياً - نرى على رفوف المكتبات كتب الكيمياء العظيم جابر بن حيان «من رجال القرن الثاني الهجري» تقف شامخة كالطود لتعلن التقدم الكبير الذي حصل عليه الفكر العلمي في ظلال الإسلام، وقد كانت لقرون طويلة مصدر الدراسات الكيميائية في الشرق والغرب. وجابر بن حيان هذا يروي معلوماته الكيميائية التي أودعها في كتبه عن أستاذه أمام المسلمين جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام. وللعالم الكيمياء المعاصر الدكتور محمد يحيى الهاشمي كتاب بهذا الموضوع سماه «الإمام الصادق ملهم الكيمياء» - وقد طبع أكثر من مرة - يوضح عناية الفكر الإسلامي بالعلوم الطبيعية واحتضانه لها وإشراف أئمة المسلمين على توجيه الناس نحوها وجلب اهتمامهم فيها.

والغريب أن الكاتب قد استشهد بالحديث النبوي الشريف: «اطلب العلم ولو في الصين» قبل أن يدعي أن العلم المطلوب هو علم الشرع، في حين أن الصين في عهد النبي (ص) لم تكن مسلمة ولم يكن فيها فقه وشرع وأحكام دين، وإذن فالحديث في حقيقته رد على مزاعم الكاتب، لأن النبي (ص) قد عنى بحديثه هذا أن يطلب المسلمون كل العلوم النافعة في أي مكان في الدنيا ومهما بعدت المسافة إليه، من دون اقتصار على

علم الشرع أو جمود على الفقه دون غيره، وذلك لأن الإسلام يهدف إلى بناء حضارة عالمية زاهرة، وهذه الحضارة يجب أن نحصل على لبناتها من أي مكان وفي كل ميادين المعرفة الإنسانية الجادة.

وإذا اتضح معنى الحديث النبوي الشريف ومعنى العلم بالاصطلاح الإسلامي فبماذا يفسر القارئ أقوال «العظم» ومزاعمه؟! .

ب- ذكر المؤلف في خلال هذا الفصل: «أن مواطن الخطر التي ينبغي على الدين الإسلامي تحريها وحماية العقول منها هي: نظرية التطور في العلوم، الحريات العامة في التاريخ، الثورة الفرنسية خاصة، كروية الأرض ودورانها، فإذا كانت حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطراً على عقول المسلمين، أين هو هذا الانسجام التام والتوافق الكامل بين الشرق المسلم والعلم الحديث»^(١).

ونقول:

إن هذه الفقرات من أفظع الأكاذيب التي يربأ بنفسه عنها أدنى إنسان ولو لم يؤت حظاً من المعرفة والعلم، فكيف ونحن أمام كاتب يدعي الثقافة والمعرفة ويطالب ناقديه بـ«الروح العلمية» و«الرصانة العلمية» و«الروح النقدية المجردة».

وأي مسلم - يا ترى - رأى في «الحريات العامة» وفي «حقائق كروية الأرض ودورانها» خطراً على عقول المسلمين؟ ومن زعم ذلك؟ ...

إن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) كان يشاهد تجمعات

(١) نقد الفكر الديني: ٤٢.

الخوارج أمام عينيه في مسجد الكوفة وهم يعدّون العدة ويضعون الخطط للخروج عليه ولكنه لم يرتب أي أثر عملي على هذا التآمر، إيماناً منه بالحرية العامة وتأكيداً لمبدأ عدم جواز القصاص قبل الجناية. وأي حرية تشبه هذه الحرية في كل أنظمة الأرض وفي كل عصور التاريخ؟.

أما كروية الأرض، فإن مما نفخر به كل الفخر أن نقرأ لبعض فقهاء المسلمين - فضلاً عن فلاسفتهم وفلكيهم - نصوص احتمال كروية الأرض: قبل أن يقول قائل الغرب ذلك وقبل أن يطبل له المطبلون من أعداء تراثهم وحضارتهم.

هذا الفقيه المسلم الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠هـ - أي قبل أكثر من ٩٠٠ سنة -، لم ير مانعاً دينياً من القول بكروية الأرض، وروى ما استدل به أبو علي الجبائي «على أن الأرض بسيطة ليست كرة»، «لأن الأرض لا يجوز أن تكون كروية مع كون البحار فيها، لأن الماء لا يستقر إلا فيما له جنبان متساويان... فلو كانت له ناحية في البحر مستعالية على الناحية الأخرى لصار الماء من الناحية المرتفعة إلى الناحية المنخفضة». ثم قال الشيخ الطوسي راداً ومعلقاً على ذلك: «وهذا لا يدل على ما قاله، لأن قول من قال: الأرض كروية، معناه أن لجميعها شكل الكرة»^(١).

وإذن، فقد كان بين المسلمين في القرن الخامس الهجري - وبين فقهاءهم على وجه الخصوص - من يدافع عن القول بكروية الأرض ولا يرى مانعاً شرعياً منه، فكيف يقول: «العظم» بأن حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطراً على عقول المسلمين؟ وكيف يرى عدم

(١) تفسير البيان/ ١: ١٠٢ - ١٠٣.

وجود الانسجام والتوافق بين الشرق المسلم والعلم الحديث لأن الإسلام لا يقر بكروية الأرض؟.

ولزيادة تعريف المؤلف بالفكر الديني الأصيل، نذكر أن هذا الشيخ الفقيه الطوسي قد أجاز - في ذلك القرن - أن يكون «السحاب بخارات تصعد من الأرض» ونفى أن يكون هناك مانع «من صحته من دليل عقل ولا سمع»^(١)، قبل أن يأتي العلم الحديث بهذه الحقيقة العلمية بقرون طويلة.

وأظن أن الكاتب سيخجل من نفسه كثيراً عندما يتذكر ما قاله في كتابه من أن «سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر إليها الدين عندما وقف وجهاً لوجه أمام العلم»^(٢).

وإذا كان هناك ما يمكن أن نسميه «تراجعات» فهي من قبل بعض السخفاء المخرفين الذين أصروا على سخافاتهم حيناً من الدهر ثم بان لهم زيفها فتراجعوا، وما علاقة ذلك بالدين في واقعه الأصيل الناصع ومنطقه العقلي الكبير؟.

ج - ذكر المؤلف في أثناء هذا الفصل وفي خلال حماسه التشكيكي العنيف أنه «هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل... هاروت وماروت وبأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً غير مرئي باعتبارها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء؟ يا حبذا لو عالج الموفقون بين الإسلام والعلم

(١) التبيان أيضاً: ٢ - ٥٨.

(٢) نقد الفكر الديني: ٢٤.

مثل هذه القضايا المحددة وأعطونا رأيهم فيها بصراحة ووضوح بدلاً من الخطابة حول الانسجام الكامل بين العلم والإسلام»^(١).

وما أدري كيف ثبت لديه أن يأجوج ومأجوج وهاروت وماروت من الموجودات غير المرئية؟ وهل يرى أن إقحام ذلك في خلال خطبته الحماسية من لوازم الأمانة العلمية أو مما ينسجم مع شروط البحث المنهجي.

لقد ورد ذكر «يأجوج ومأجوج» في القرآن الكريم مرتين:

أولاً - في قوله تعالى في سورة الكهف «آية ٩٤ - ٩٧»:

﴿قَالُوا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ؕ آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا فَمَا اسْتَطَعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَجًّا﴾.

وثانياً - في قوله تعالى في سورة الأنبياء «آية ٩٦»:

﴿حَتَّىٰ إِذَا فُجِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾.

أي يتشرون.

وواضح بعد الإمعان في هذه الآيات الشريفة أن يأجوج ومأجوج قومان من الناس أو أمتان أو طائفتان، وليس في ذلك أي لبس أو إيهام، فكيف أصبحت من الموجودات غير المرئية وصح اعتبارهما «كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء» كما زعم الكاتب؟.

(١) نقد الفكر الديني: ٣٧.

أما هاروت وماروت فقد ذكرهما القرآن الكريم في سورة البقرة
«آية ١٠٢» في قوله تعالى:

﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ
وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ ۗ النَّاسُ السَّيِّئُونَ وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يُبَاطِلُ
هُنُوتَ وَمَمْرُوتَ ۗ وَمَا يَعْلمَانِ مِن أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۗ
فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۗ﴾

ولتوضيح المقصود من هذه الآية الشريفة نورد فيما يأتي فقرات
هذه الآية متفرقة بين هلالين يفصل بين مفرداتها الشرح والبيان، ليكون
القارئ الكريم على علم تام بالحقيقة كما فهمها رجال الفكر الإسلامي:

«واتبعوا» أي اليهود «ما تتلوا الشياطين» من كذب وتلفيق «على
ملك» أي في أيام ملك «سليمان»، «وما كفر سليمان» لأنه لم يتبع
أكاذيب الشياطين، «ولكن الشياطين كفروا» لأنهم «يعلمون الناس
السحر» والسحر عمل غير مشروع. «و» اتبع اليهود أيضاً «ما أنزل على»
أي ما توصل إليه، ولي الإنزال بمعنى النزول من السماء وهذا من قبيل
ما نقوله من أن فلاناً قد ألهم قصيدة جيدة أو أوحيت له قصيدة رائعة،
فإننا لا نعني بذلك المعنى الغيبي من الإلهام والوحي، وتكون الخلاصة
أن اليهود قد اتبعوا ما توصل إليه وأنزل على «الملكين»، قرأه بعض
القراء بفتح اللام ويعنون به تشبيههما بالملائكة لورعهما وتقواهما، وقرأه
بعضهم - ومنهم ابن عباس - بكسر اللام من الملك، وهذان كانا «يبابل»
واسمهما «هاروت وماروت»، «و» كانا يتقنان السحر، ولكنهما «ما
يعلمان من أحد» هذا العلم «حتى يقولوا: إنما نحن» بما نتقن من هذا
السحر «فتنة» وامتحان، لما يتضمنه هذا العلم من جوانب الخير وجوانب
الشر والخطر، ولذلك «فلا تكفر» أيها المتعلم للسحر باستعمالك إياه في

طريق الشر والضلال، ولكن اليهود لم يكتثروا لهذا التحذير «فيتعلمون منهما» السحر، ثم يطبقونه عملياً على «ما يفرقون به بين المرء وزوجه».

وهكذا يظهر أن هاروت وماروت ليسا من الموجودات غير المرئية، بل هما موجودان مرئيان يسكنان بابل ويعلمان السحر، ولا يمكن أن يكونا من الملائكة - كما تخيل الكاتب - لأن الملائكة ليسوا رسلاً إلى الناس أبداً، ولأن الرسل لا يعلمون الناس السحر أبداً.

وعندما يتجلى سوء القصد أو سوء الفهم أو كلاهما فيما ذهب إليه الكاتب من إقحام «هاروت وماروت وبأجوج ومأجوج» في ضمن الموجودات غير المرئية والكائنات الأسطورية، يكون القارئ على معرفة كاملة بحقيقة هذا المؤلف وبدوافع التأليف القائمة على الدس والشعوذة والغوغائية المفضوحة.

د - عمد الكاتب في هذا الفصل إلى الخلط بين الإيجاد الأول وبين إيجاد القانون الطبيعي، فقد روى الوصف القرآني لمراحل تكوين الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤].

ثم علق على ذلك بقوله:

«من الجلي أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، أي أن نقلها من نطفة إلى علقه يحتاج إلى عملية خلق جديدة، كما أن نقلها من طور العلقه إلى طور المضغ يحتاج كذلك إلى عملية خلق أخرى إلخ،

وخلاصة القول هو أن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة»^(١).

ونقول:

إن في هذا الموضوع جانبين لا يصح الخلط بينهما: جانب نطلق عليه اسم «الإيجاد الأول» أو الإنسان الأول، وهذا ما نعتقد أنه من صنع الله تعالى ويعتقد الكاتب بغيره، وسيأتي بحث ذلك بالتفصيل في مناقشة الفصل الخامس من الكتاب.

أما الجانب الثاني فهو ما نسميه «القانون الطبيعي» ولا نختلف في أمره مع أي إنسان آخر، ونقول مع الكاتب مؤيدين: «إن الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور إلى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها وعلى أساس معطياتها الأولية»^(٢).

إن الله تعالى عندما أوجد الإنسان الأول - زوجين - خلق فيهما من الطاقات والإمكانات والقوى ما يقوم الزوجان - بسببها - بعملية تكثير الإنسان على سطح هذه الكرة، وهذا هو الذي نسميه «القانون الطبيعي». وإن الآيات الشريفة التي استشهد بها الكاتب إنما تتحدث عن هذا القانون وتطور الخلية فيه، من دون أن يسمى كل جنين «معجزة إلهية» منسوبة إلى «قدرته المطلقة»؛ بل إن المعجزة الإلهية والقدرة المطلقة إنما تتمثل في خلق الإنسان الأول بما اشتمل عليه من قوانين طبيعية وقوى خاصة أعدت إعداداً دقيقاً للقيام بهذه المهمة الكبرى في الأرض.

وبمثل هذا الإدراك والفهم نفسر كل مظاهر هذا الكون العظيم

(١) نقد الفكر الديني: ٣٩ - ٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠.

وظواهره في جميع جوانبه الأرضية والفضائية، بما فيه البرق والرعد والسحاب والصواعق التي زعم الكاتب أنها منسوبة في القرآن «للإرادة الإلهية»، وقال معلقاً على نسبة هذه الظواهر للإرادة الإلهية: «ولا أعتقد أن علم الفيزياء ينظر مثل هذه النظرة البدائية إلى الظواهر الطبيعية وتفسيرها»^(١).

والحقيقة أن مشاهداتنا للبرق والرعد والسحاب والصواعق إنما هي مشاهدات لتطبيقات القانون الطبيعي الذي وضعه الله تعالى، وليس لعلم الفيزياء عندما ينظر بعمق إلى الظواهر الطبيعية إلا دور التفسير ببيان قانونها العام المشاهد، وبذلك تصبح كل ظاهرة طبيعية يكتشف علم الفيزياء قانونها العام مصدر اعتزاز بالدين وزيادة اطمئنان ويقين، ذلك لأن الدين - كما يقول أينشتاين - «هو الحافز الأقوى والأنبل على البحث العلمي وهو إيمان عميق بعقلانية بناء العالم ودهشة ذاهلة أمام اتساق قوانين الطبيعة»^(٢). وتكون الفيزياء في تطورها العظيم شاهداً من شواهد العقيدة الصادقة ودليلاً من أدلة الإيمان لدى المسلم الواعي. أما الجاهل بالحقائق فإنه عندما يرى تطور الفيزياء يقول: «هل بإمكانني - أنا ابن هذا القرن وريب حضارته وعلمه - أن أؤمن إيمان العجائز بما يبدو بكل تأكيد تناقضاً صارخاً وموقفاً لا تماسك فيه ولا انسجام؟»^(٣).

في حين أن الفيزياء بما سجلت وفسرت من ظواهر الطبيعة قد أعطتنا الدليل الواضح على التماسك التام والانسجام الكامل في قوانين هذا الكون - جل واضعها - وفي عملها الدقيق الدؤوب.

(١) نقد الفكر الديني: ٥٣.

(٢) ماركسية القرن العشرين: ١٦٥.

(٣) نقد الفكر الديني: ٧٣.

ولن يكون هناك ما يدل على عدم الانسجام والتماسك إلا في الفرضيات التي لم يقم على صحتها دليل وما زالت فرضيات في أذهان بعض الماديين حتى اليوم.

إن الأستاذ «جون لويس» - الماركسي الروسي - يتحدث كثيراً وبقناعة عن «الارتقاء الدارويني»، وعن التطور والتمثل الوراثي وما يترتب عليه، ثم يقول: «إن هذه الآراء... لا تزال غير تامة وهي تحتاج حتماً لتعديلات وإعادة نظر مستمرة»^(١).

وإن الفيلسوف الماركسي الفرنسي روجيه غارودي ما زال يؤمن - على ماركسيته - «أن الماركسية تصوّر علمي للعالم... لا بمعنى أن بوسعها أن تتيح - بإسم مبادئ فلسفية - استباق الاختبار العلمي، بل بوصفها مجرد فرضية للعمل أو البحث»، ثم يدعو بعد ذلك إلى «ضرورة التعدد في الفرضيات العلمية»^(٢).

فهل يرى الكاتب «التماسك» و«الانسجام» في الإيمان الأعمى بهذه الفرضيات التي ما زال أقطابها يؤكدون كونها «مجرد فرضيات» وأنها بحاجة إلى «تعديلات وإعادة نظر مستمرة»؟!؟

هـ - وذكر الكاتب في هذا الفصل - وفي بحران حماسه التشكيكي - أنه «يفترض في المؤمن أن يسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى، وأن يؤمن بالعقاب والثواب، وأن يؤمن أيضاً بالعدالة الإلهية، رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة»^(٣) «تشكل تخريباً للقيم العلمية وتشويشاً على المنهج

(١) الإنسان والارتقاء: ١٨.

(٢) ماركسية القرن العشرين: ٧٥ - تعريب نزيه الحكيم - بيروت ١٩٦٨ م.

(٣) نقد الفكر الديني: ٧٣.

الموضوعي وتطبيقه في حل مشكلات الإنسان الكبرى والمستعصية^(١).

في هذه السطور المارة الذكر جهل وخلط من جهة ومهاجمة بالجمال الرنانة من جهة أخرى، وكان الكاتب قد ظن بأن استعمال كلمات «تناقضات عقلية وأخلاقية... تخريباً للقيم العلمية... تشويشاً على المنهج الموضوعي... حلّ مشكلات الإنسان الكبرى». كأنه ظن بأن هذه الجملة وبالتمهيد لها بذكر «الإيمان على طريقة العجائز» ستعطيه البرهان الصارم وقوة الحجة في نظر القارىء.

ولتوضيح الأمر نقول:

١ - إن الإيمان بالقضاء والقدر والعقاب والثواب والعدالة الإلهية مبنيٌّ على الإيمان بالله تعالى ومرتبطة به، وما لم نؤمن بالله فلا مجال للحديث عن هذه الجوانب، ولن تكون هناك «تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة» إلا إذا آمننا بالقضاء والقدر والعقاب والثواب ولم نؤمن بالله. أما إذا كنا مؤمنين بالموجد الأول ثم آمننا بما يتفرع على ذلك من قضائه وقدره وعقابه وثوابه وعدله وقسطاسه فليس في ذلك أي تناقض عقلي أو أخلاقي.

٢ - إن الإيمان بالعقاب والثواب وعدل الحاكم المعاقب والمثيب يشكل في واقعه أساساً صلباً للقيم العلمية لا تخريباً لها، ويمنح إخلاصاً كبيراً وصدقاً رائعاً في تطبيق المنهج الموضوعي لحل مشكلات الإنسان الكبرى والمستعصية لا تشويشاً عليه، وهذا واضح، لأن القيم العلمية وتطبيقات المناهج الموضوعية لحل

مشكلات الإنسان بحاجة إلى الشعور بالمراقبة والحساب وإلى النزاهة المطلقة في هذا الرقيب المحاسب.

وإن المجتمع البشري - بكل فئاته وكل دوله وأنظمتها - لا يمكن أن يستمر في تقدمه ورقية وبناء حضارته وتطور مناهجه وتطبيقات حلوله لمشاكله بلا حاكم عادل وبدون جهاز رقابة مستمرة وبلا تكريم للعاملين المخلصين وعقاب للمخربين المفسدين.

٣ - إننا لا نتفق مع الكاتب فيما فسر به القضاء والقدر من كونه بمعنى نسبة الخير والشر إلى الله تعالى، وإن لنا فهمنا الخاص للقضاء والقدر والخير والشر والنصر والهزيمة كما سنوضحه بالتفصيل في هوامش الفصل الثاني إن شاء الله.

و - ومما أثاره الكاتب في خلال حملته التشكيكية قوله:

«إن أنظار المؤمنين دائماً موجهة إلى الوراء؛ إلى تلك الفترة التي يعتقدون أنه تم فيها كشف هذه الحقائق والمعارف من قبل الله عن طريق الملائكة والرسول. وينتج عن ذلك أن وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة أو اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل، وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين أجزاء هذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات»^(١).

وهذا كله تزوير للواقع وتزييف للحقيقة.

وإن نظرة موضوعية مجردة على ما خلفه المسلمون من تراث في الطب، والكيمياء، والحركة، وعلم وظائف الأعضاء، والفلك،

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢ - ٢٣.

والرياضيات، وسائر العلوم الأخرى، تدلنا على أنهم لم يقصدوا بذلك «الربط بين أجزاء هذه النصوص»، ولم يقوموا به لغرض «تأويلها ومن ثم تأويل التأويلات» كما زعم الكاتب.

إن مكتشف الدورة الدموية - في القرن الثاني الهجري - لم يقل أنه اكتشفها ليفسر بها نصاً منزلاً، وإن علماء الكيمياء لم ينسبوا علمهم لنص منزل، وإنما كان كل هدفهم «اكتشاف حقائق جوهرية جديدة» و«اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل».

وهذه مؤلفات جابر بن حيان في الكيمياء، وابن سينا في الطب، ونصير الدين الطوسي وبهاء الدين العاملي في الرياضيات، وصدر الدين الشيرازي في الفلسفة وغيرهم لا علاقة لها بفهم النصوص وتفسيرها وتأويلها مطلقاً.

وإن مراجعة سريعة لكتاب «تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك» «تأليف الأستاذ قدرى حافظ طوقان»^(١) تعطيك البرهان على التشويش المتعمد في مزاعم الكاتب وادعاءاته.

ونورد فيما يلي فقرات مما قدم به الأستاذ طوقان لكتابه ليتضح الأمر لمن لم يطلع على هذا الكتاب القيم:

«لقد وضع العرب مؤلفات كثيرة في الحساب، ترجم الغربيون بعضها وتعلموا منها... ومن هذه المؤلفات يتبين أنهم بحثوا في الأعداد وأنواعها وخواصها وتوصلوا إلى نتائج هامة... بحثوا في الأعداد المتحابية والمتواليات العددية والهندسية وقوانين جمعها... وتوسع العرب في بحوث النسبة وقالوا أنها على ثلاثة أنواع: العددية

(١) طبعة جامعة الدول العربية - الطبعة الثانية - ٤٦٠ صفحة - القاهرة ١٩٥٤م. ويعني

المؤلف بتراث العرب: تراث المسلمين المكتوب باللغة العربية.

والهندسية والتأليفية... وكانوا يستعينون بقوانين الحساب ومبادئه في حل العلوم الطبيعية والمثلثات والفلك. أما الكسور، فإن طرق العرب فيها لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن. وقد بحثوا في استخراج المجهولات بالأربعة المتناسبة وبحساب الخطأين وبطريقة التحليل والتعاكس وبطريقة الجبر والمقابلة... ويمتاز الخوارزمي على غيره أنه وضع كتاباً في الحساب كان الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة. فقد نقله أولارداوف بات تحت عنوان «الخورتمي»... واشتغل العرب بالجبر وأتوا فيه بالعجب العجيب، حتى أن كاجوري قال: إن العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر... وكان كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة منهلاً نهلاً من علماء العرب وأوروبا على السواء... وأخذوا عنه كثيراً من النظريات... ولقد سبقنا الغربيون إلى نشر هذا الكتاب... ويتجلى من هذا الكتاب أن العرب قسموا المعادلات إلى ستة أقسام... واستعملوا الرموز في الأعمال الرياضية وسبقوا الغربيين أمثال فيتا وستيفن وديكارت في هذا المضمار... وحلّ العرب معادلات من الدرجة الثالثة... وابتكروا ابتكارات علمية هي محل إعجاب علماء الغرب. قال كاجوري: «إن حل المعادلات التكعيبية بوساطة قطوع المخروط من أعظم الأعمال التي قام بها العرب، فيكونون قد سبقوا ديكارت وبيكر في هذه البحوث» وإلى آخر ما جاء في المقدمة وفصل بيانه في الكتاب.

وبعد هذا كله هل تكون «وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم» هو اكتشاف حقائق جوهرية جديدة واكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل كما ثبت بالبرهان القاطع؟ أم أن وظيفتهم العمل على الربط بين أجزاء النصوص وتأويلها ثم تأويل التأويلات كما يدعي الكاتب؟

وهل هذا التراث العلمي الكبير للمسلمين في الحساب والجبر والهندسة والمثلثات والفلك مما شرحه الأستاذ طوقان في كتابه يقوم على ربط النصوص؟.

وهل لذلك كله علاقة بالتأويل وتأويل التأويل؟.

وأين المنهج العلمي في هذه المزاعم والأكاذيب؟.

ز - ومما ذكره الكاتب في هذا الفصل: «إن الدين... يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصاً»^(١)، ولذلك فإن أية نظرة علمية جديدة تطرح على الناس تصطدم بسرعة «بالنظرة الدينية السائدة إلى الموضوع ذاته، وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة»، و«عندئذ يقول أصحاب النظرة الدينية أنه لم يكن من موجب لهذا النزاع أصلاً لأن الخلاف لم يكن بين جوهر الدين... والعلم»^(٢)، في حين أن هذا التراجع لم يتحقق إلا بعد معركة ضارية أو تحت الضغط المتزايد للثقافة العلمية الحديثة»^(٣).

وأطلق الكاتب بعد هذه المقدمة التي تخيل صحتها وصوابها سؤالاً رئيساً مهماً عن «موقف المثقف ثقافة علمية من الدين وموقف المثقف ثقافة دينية من العلم»^(٤)، وكيف يمكن حل هذا التناقض المزعوم؟.

ثم استعرض - متطوعاً - حلولاً قيلت ومحاولات بذلت، ونقد عليها كما شاء هواه وكما اشتهدت نفسه، وكانت تلك الحلول باختصار:

(١) نقد الفكر الديني: ٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣١.

الحل الأول: «محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف التي توصل إليها الإنسان. ويتضمن هذا الحل بعض تنازلات يقوم بها الدين لصالح العلم... ولا يتم هذا التوفيق إلا بعد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق بينها»^(١).

الحل الثاني: «الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقاً تاماً»^(٢).

الحل الثالث: «التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي أو الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ... إلخ ينطوي تحت البعد الزمني»^(٣).

الحل الرابع: «حق الإنسان بأن يستند في قضاياها الدينية إلى ما توحه طبيعته العاطفية حول الموضوع»^(٤).

هكذا كانت الحلول التي استعرضها الكاتب ليعالج بها مشكلة متخيلة، وهكذا تصور نصره الساحق بمجرد أن نقد على هذه الحلول التي لا مناص - في تصوره - من القول بأحدها حتماً.

والحقيقة أن المسألة القائمة بين الدين والعلم ليست مشكلة تحتاج إلى حل أو حلول، وبخاصة لدينا نحن المثقفين الذين فهمنا الفكر الإسلامي بوعي واطلعنا على النظريات الفكرية المعاصرة بدون تعصب، ولذلك لا نحس بحاجة إلى توفيق يقوم على «بعض تنازلات» أو «تشويه الموضوعات»، ولا نقرُّ فكرة الرفض التام للتطور العلمي المائل، ولا

(١) نقد الفكر الديني: ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٦٩.

(٤) المصدر نفسه: ٧٥.

نرى مبرراً للتمييز بين البعد الزمني والبعد الأزلي، ولا نرضى للعقيدة الصحيحة أن تعتمد على إحياءات العاطفة.

وإذن فهذه الحلول بأجمعها مرفوضة جملة وتفصيلاً.

أما الحل الأول:

فنرفضه، لأننا لا نحس بتناقض بين العلم والدين يستدعينا التفكير في وضع «حل توفيقى» بينهما، ولا نجد لكلمات «الصدام» و«النزاع» و«المعركة الضارية» و«الضغط المتزايد» التي يكررها الكاتب أي واقع خارجي يثير الاهتمام ويدعو إلى ضرورة وضع حد أو حل لذلك.

نعم، كان هناك «صدام» و«نزاع» بين جيل المتدينين وجيل العلمانيين، أو بين كثير من جوانب عاداتهم وتقاليدهم ومناهج حياتهم، ولكنه من جانب المتدينين لا يمثل لب الدين وفكره، وإنما يمثل أكذاس الخرافات والتفاهات التي خلفها لهم عصر الانحطاط والجهل الذي امتد قروناً طويلة.

لقد ثار بعض المتدينين على «الكهرباء» عندما جهز بها «المشهد» المقدس في إيران، وثار بعضهم على «التلفون» عندما دخل مدينة الرياض بالسعودية، وربما نرى منهم من يثور عندما تذكر له حقيقة كروية الأرض، ولكن هل يمثل هؤلاء حقيقة «الفكر الديني»؟، وهل يعتبر تصرفهم نابعاً من فهمهم للسليم للإسلام؟.

إنها الخرافة والجهل، ولا شيء غير ذلك.

أما إذا كان يعني بصدامه ونزاعه ذلك الصراع القائم بين الإيمان بالله وهو أساس الفكر الديني وبين إنكار المادية لهذا الأساس، فهو صراع خاضه الدين - وما زال يخوضه - مزوداً بكل أسلحة الدليل والبرهان والإقناع، ولذلك فلن يقدم فيه أية «تنازلات» أو «بعض

تنازلات»، وكيف يتنازل من يرى المنطق العلمي في جانبه والدليل العقلي معه والفكر الفلسفي رائداً له، على ما يأتي تفصيله في مناقشة الفصل الخامس.

والغريب أن من جملة أدلته على التناقض بين العلم والدين أنه سأل طلابه المساكين في عدة مناسبات قائلاً: «ألا تشعرون أحياناً بوجود تناقضات واضحة بين ما تتعلمونه في دروس العلوم والفلسفة من جهة، وبين ما تتعلمونه في دروس الدين من جهة أخرى، وكان جوابهم جميعاً بالإيجاب»^(١).

والحق أن جواب الطلاب بالإيجاب إن دل على شيء فإنما يدل على أن دروس الدين لم تكتب بفهم سليم ولم تتضمن جواباً على أسئلة اليوم، ولذلك بدا الأمر وكأنه يحمل بعض التناقضات.

وأما الحل الثاني:

فنرفضه أيضاً، لأن المسألة الدينية الخالصة ليست انغلاقاً داخل قوقعة محكمة الغلق، وإنما هي انفتاح كامل على كل ممرات الفكر الإنساني سماعاً وقراءة وتأملاً، في هدى منهج فكري ثابت قائم على: استماع القول - كل قول - واتباع أحسنه.

وأما الحل الثالث:

فنرفضه كذلك، لأن الفكر الديني القائم على الدليل باق ما بقي الدليل، ولما كان للمنطق والعقل - وهما أساس الدليل - لغتهما الخاصة الثابتة ومنطلقاتهما الأصيلة المنبعثة من البحث الدؤوب فإنهما فوق مزاعم البعد الزمني المحدود.

(١) نقد الفكر الديني: ٣٠.

ولن يضيرنا في سيرنا هذا أن يقحم المؤلف أفكار الصوفيين وشهاداتهم في وسط الحديث ثم يعلن شكه في مدى صلاحيتها «كأدلة مقنعة وكافية»^(١)، لأن إيماننا العميق لم يقم على أساس «الوثبات» و«التجارب الذاتية» الصوفية، بل على أساس «البيئات» و«الحجج العقلية» التي لا مجال فيها للتخييلات والوثبات والطفرات مطلقاً.

وأما الحل الرابع:

فنفرضه كسابقه، لأن العاطفة والهوى لا يشكلان دعامة لرأي وأساساً لعقيدة، بل إن «الفكر الديني» الأصيل قد شن حرباً شعواء على الاعتقاد القائم على الهوى والعاطفة والميول النفسية، ولذلك فنحن نؤيد الكاتب في قوله: «إن انسجام الآراء مع طبيعتنا العاطفية لا يمكن أن يشكل مبرراً معقولاً لاعتقادنا بتلك الآراء»^(٢)، وإنما انسجام الآراء مع عقلنا وتفكيرنا هو المبرر المعقول - والوحيد - للاعتقاد الصادق.



(١) نقد الفكر الديني: ٦٩ - ٧١.

(٢) المصدر نفسه: ٧٦.

هَوَامِش عَلَى الْفَصْلِ الثَّانِي

كرس المؤلف هذا الفصل من كتابه لبحث ما سماه «مأساة إبليس» بدافع من ألمه وتأثره مما لقي ويلقى هذا المخلوق من سوء السمعة والذكر، وما أحاط ويحيط به من استمرار الغضب واللعنة. وكان الهدف الرئيس من هذا الفصل الطويل رد الاعتبار لإبليس «بصفته ملاكاً يقوم بخدمة ربه بكل تفان وإخلاص»^(١) وإنقاذه من «كيل السباب والشتائم»^(٢).

وعلى الرغم من محاولة المؤلف إضفاء طابع الجدة والابتكار على بحثه «الإبليسي» فإنه - في الواقع - لم يكن من بنات أفكاره ولا من وحي «ثقافته العلمية»، وإنما استقى خطوطه الأساسية من بحث المستشرق «ترتون» عن الشيطان وبحث المستشرق «فنسك» عن إبليس، المنشورين في الأنسكلوبيديا الإسلامية، مع فارق واحد هو: أن هذين المستشرقين كانا أقرب منه إلى الموضوعية وأكثر إخلاصاً لسمعتهما العلمية، على ما في بحثيهما من الخطأ المقصود والسهو غير المقصود. والظاهر أن المؤلف قد رجع إلى النص الأجنبي للأنسكلوبيديا المذكورة

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٩.

ولم يطلع على ترجمتها العربية وما علق في ذيلها الشيخ أمين الخولي بخصوص هاتين المادتين^(١). ولعله لو سبق له الوقوف على تذييل الشيخ الخولي وتصويباته لأنقذ نفسه من تبعات كثير من السقطات والهفوات والهينات غير الهيئات.

ونسجل - فيما يأتي - «هوامش» على ما جاء في هذا الفصل من أغاليط ومتناقضات هي في خلاصتها: خروج على المنهج العلمي وابتعاد عن مصادر الموضوع الأساسية وتأويل للألفاظ والأفكار بحسب الهوى والعاطفة والدوافع الخاصة.

إن أول ما يجب الوقوف عنده في التعليق على هذا الفصل هو غربة المصادر التي اعتمد عليها الكاتب في عرض مأساة إبليس، لمعرفة مدى سلامة الأساس الذي يقوم عليه البحث، وإذا فقدت هذه المصادر قيمتها العلمية المطلوبة، فإن النتائج المستخلصة منها ستكون مرفوضة على كل حال وفاقدة لكل معنى من معاني التقدير بل القبول.

لقد ادعى الكاتب أن المراجع الأولية التي اعتمد عليها في دراسة إبليس هي «الآيات القرآنية التي تروي لنا قصة إبليس وسيرته، وبعض المؤلفات التي تركها لنا المفكرون المسلمون الذين اهتموا بإبليس وشخصيته وعصيانه ووظيفته ونهايته»^(٢)، مؤكداً أن تلك المؤلفات «مراجع دينية مهمة»^(٣).

أما الآيات القرآنية - وسيأتي بحثها بالتفصيل - فقد فسرها كما شاء له سوء القصد أو سوء الفهم وأول ألفاظها كما يهوى ويريد.

(١) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية: ٤٦/١٤ - ٥٧.

(٢) نقد الفكر الديني: ٨٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٤١.

وأما تلك المراجع الدينية المهمة التي تركها لنا المفكرون المسلمون - على حد قوله - فيعني بها الكتب الآتية:

- ١ - كتاب تلبس إبليس: لجمال الدين ابن الجوزي^(١).
- ٢ - كتاب نفليس إبليس: لعز الدين المقدسي^(٢).
- ٣ - كتاب الطواسين: للحلاج.
- ٤ - كتاب قوت القلوب: لأبي طالب المكي.
- ٥ - كتاب إبليس: لعباس محمود العقاد.
- ٦ - كتاب الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية: للشيخ محمد المدني.
- ٧ - تفسير: الطبري.

وخمسة من هذه الكتب السبعة قد كتبت بأقلام مشايخ الصوفية وكبرائهم، وبقي الطبري والعقاد خارجين عن هذه الدائرة.

والسؤال الذي نوجهه إلى الكاتب القارئ بعد استعراض أسماء هذه الكتب ومؤلفيها: هل تعد هذه الكتب مصادر «مهمة» للتفسير القرآني وأصولاً رئيسة للفكر الديني؟ وما مدى تمثيلها لنصوص «الأيدولوجية» الدينية المقصودة بالبحث؟ بل هل تعتبر من الشروح الواعية المعترف بها لهذه الأيدولوجية؟

إن كل المعنيين بالدراسات الإسلامية حتى أولئك المستشرقين من غير المسلمين يعلمون - حق العلم - أن كتابات الصوفية وأقوالهم لا

(١) وقد منحه الكاتب وسام «الإمامة» كما في ص ٨٢.

(٢) وقد أنعم عليه الكاتب بلقب «الإمام» كما في ص ١١٠ و ١١٦ و ١١٧ و ١٢٥.

تمثل الفكر الإسلامي العقلاني الأصيل، ولا تعد في مفهوم المكتبة الإسلامية نصوصاً صالحة للاستدلال أو شروحاً معترفاً بقيمتها العلمية أو تفسيرات قائمة على قناعات العقل والفكر والمنطق. بل إن أقصى ما يمكن أن يقال في تحليل هذه الكتابات ما ذهب إليه الكاتب نفسه - في فصل آخر من الكتاب - من كونها «تجارب ذاتية عميقة وقناعات معينة تستند إلى هذه التجارب»^(١)، ولذلك فهي لا تشكل «أدلة مقنعة كافية»^(٢).

أما «الأحاديث القدسية» التي اعتمد عليها الكاتب وطبل لها كثيراً، فليست لها تلك القيمة والهالة التي خلقتها مخيلته، وإن أكثرها من الإسرائيليات المدسوسة في الأحاديث الإسلامية. وقد أجمع المسلمون - بكل مذاهبهم وطوائفهم - على عدم اعتبار أي نص غير القرآن الكريم «كلاماً إلهياً» مقدساً أبداً، ومن هنا فإن نظرتنا لهذه «الأحاديث القدسية» تدور بين الإهمال المطلق لها أو احتسابها - في أحسن الفروض - جزءاً من الحديث الشريف الخاضع لقواعد السند والدلالة في الرفض والقبول.

وأما «تفسير الطبري» فإنه على أهميته واشتهاره «قد يسوق أخباراً بالأسانيد غير صحيحة ثم لا ينبه على عدم صحتها»^(٣). ولما كان منهجه قائماً على تفسير النقل والرواية، فإن الشك في أكثر أسانيده وأخباره ثابت، لأنه اعتمد على رواة التفسير الأوائل، والطعون موجهة إلى أكثر

(١) نقد الفكر الديني: ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٦٩.

(٣) مناهل العرفان: ٤٩٧.

هؤلاء، أمثال: ابن أبي طلحة الهاشمي^(١)، وجوبير^(٢)، والضحاك^(٣)، وابن جريج^(٤)، والعموي^(٥)، والكلبي^(٦)، وابن صالح^(٧)، وبشر بن عمار^(٨)، وأسباط بن نصر^(٩)، والسدي^(١٠)، وعكرمة^(١١)، ومقاتل^(١٢)، وأضرابهم.

وقد لخص الشيخ ابن تيمية مسألة الأحاديث الملفقة في قوله: «وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة»^(١٣)، كما لخص السيوطي القول في الروايات المنسوبة إلى ابن عباس في التفسير: أنها «غير مرضية ورواياتها مجاهيل»^(١٤).

- (١) وهو يدعي الرواية عن ابن عباس وقد ثبت أنه لم يسمع منه شيئاً. الإتيان: ٣٢١/١.
- (٢) وهو شديد الضعف متروك. الإتيان: ٣٢٢/٢.
- (٣) نسب رواياته إلى ابن عباس وقد ثبت أنه لم يلقه. تفسير الطبري: ٤٠/١ والإتيان: ٣٢٢/٢.
- (٤) وفي طريق رواياته نظير، وقد روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم. الإتيان: ٣٢١/٢.
- (٥) وهو ضعيف. الإتيان: ٣٢٢/٢.
- (٦) وهو ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقد اتهمه جماعة بالوضع. دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - ٣٥١/٥ - تعليق أمين الخولي -.
- (٧) وقد ادعى تفسير القرآن وهو لا يحسن قراءته. تفسير الطبري: ٤٠/١.
- (٨) وهو ضعيف. الإتيان: ٣٢٢/٢.
- (٩) ولم يتفق العلماء عليه. الإتيان: ٣٢١/٢.
- (١٠) وهو مطعون فيه ومتهم بالضعف والكذب. دائرة المعارف الإسلامية: ٣٥٠/٥ - تعليق أمين الخولي.
- (١١) وكان كذاباً. طبقات ابن سعد: ١٠٠/٥ و٢١٤ ومعجم الأدباء: ١٨٤/١٢ و١٨٩ و١٩٠.
- (١٢) وقد ضعفه العلماء. كشف الظنون: ٤٢٩/١ ودائرة المعارف الإسلامية: ٣٥١/٥ - تعليق أمين الخولي -.
- (١٣) دائرة المعارف الإسلامية: ٣٥١/٥ - تعليق الخولي -.
- (١٤) الإتيان: ٣٢١/٢.

وعندما يطعن علماء الإسلام في هذه المجموعة من رواة التفسير والحديث فإنه ليس من الأمانة العلمية في شيء أن تعد رواياتهم وشروحهم «فكراً دينياً» أصيلاً توجه نحوه سهام النقد والتجريح .

وإذا كان هذا هو حال «تفسير الطبري» في رواياته وأسانيده فما حال حكايات الصوفية وشطحاتها وتجاربيها الخاصة!

وكيف يصح، بعد هذا كله، أن يفترض الكاتب كل كلمة أو رواية أو قول وارد في كتاب - أي كتاب كان - «فكراً دينياً» يحاسب الدين عليه؟ وهل هذا إلا التهريج الذي يتبرأ منه البحث الموضوعي والمنهج العلمي؟

ولعل مما يضحك ويؤلم في وقت واحد: أن يكون من جملة مصادر الكاتب ما يراه الصوفي في نومه من عوالم الآخرة^(١)، وأن يكون من بعض أدلته مناقشات تخيلها بعض الصوفية بين الله وإبليس وبين إبليس والنبي موسى (ع)^(٢)، أو قصة تخيلها توفيق الحكيم^(٣).

لقد طالب الكاتب أي ناقد عليه أن يستند في نقده إلى «أسس متينة وعميقة»^(٤) وأن يبدي «رصانة علمية وروحاً نقدية مجردة»^(٥)، فهل طبق ذلك على نفسه؟ وهل أحلام اليقظة والنوم هي الأسس العلمية المتينة والعميقة؟.

إن الذي أظنه - بل أعتقد - أن الكاتب إنما فعل ذلك واعتمد هذه المصادر القائمة على نسج الخيال والأحلام لكي يضيفي على القصص

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٢ و ١٢٣ و ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٩١ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٧ و ١٠٦ و ١٠٩ وغيرها.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٩ - ١٣٢.

(٤) و(٥) المصدر نفسه: ١٣٦.

القرآنية طابع الخرافة والأسطورة. وقد استعمل عدة أساليب وطرائق للوصول إلى هذا الهدف. ومهّد لذلك بمقدمة تحدث فيها عن الإنسان وعده «الحيوان الوحيد الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها إيماناً جازماً كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها»^(١).

ثم يدنو إلى هدفه أكثر فيقول: إن «التفكير الميثولوجي يشكل دوماً قوة حضارية خلاقة يغرف منها الفكر الديني والتأمل الميتافيزيقي والتعبير الفني باستمرار»^(٢).

وعندما يصل إلى الهدف يعلن أن شخصية إبليس «ليست من إنتاج الخيال الأدبي والدرامي بقدر ما هي من إنتاج الخيال الديني الصرف»^(٣). وأن بحثه عن إبليس يدور في «إطار التفكير الميثولوجي - الديني الناتج عن خيال الإنسان الأسطوري وملكاته الخرافية»^(٤)، وأن إبليس هو «المعدن الذي صنع منه أبطال الأعمال التراجيدية الكبرى في الأدب العالمي»^(٥).

وفي خلال مراحل الطريق التي سلكها الكاتب للوصول إلى الهدف قام بعملية تضبيب واسعة النطاق كان من جملة مظاهرها كثرة ترداد الكلمات الآتية:

الأسطورة. المأساة. الدراما. تراجيديا. الأبطال المأساويين.

(١) نقد الفكر الديني: ٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ٨٥.

(٣) المصدر نفسه: ١١١.

(٤) المصدر نفسه: ٨٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٠٧.

هملت . أوريستيز . التراجيديات الكبرى . الأعمال التراجيدية . الخيال الأدبي والدرامي . قصة الملك أوديب . مسرحية سرفوكليس . مسرحية أنتيجونا . مسرحية روميو وجوليت .

ثم بلغ القمة في التضييب - لزيادة التشكيك في صحة القصص القرآنية - عندما تعرض لإبراهيم الخليل (ع) وموضوع ذبح ابنه، وحاول أن يوحى للقارىء بوجود ارتباط بين «مسرح سوفوكليس من التراث الأدبي اليوناني الغربي وقصة النبي إبراهيم من التراث الديني السامي»^(١)، وأن يؤكد أن قصة هذا النبي «تحتوي على إمكانيات أساسية عنيفة وتتضمن كثيراً من المقومات الرئيسية للتراجيديا»^(٢)، وأنها «مشحونة بعناصر المأساة وبيوادر توترها إلى درجة أعظم من مسرحية أنتيجونا»^(٣)، ومع ذلك فهي تختلف «اختلافاً تاماً ونوعياً عن الشعور الذي تخلفه فينا قصة الملك أوديب»^(٤).

وهكذا ظن الكاتب أن هذا الضباب القاتم قد طمس الحقيقة عن عين القارىء الحصيف .

وليس لنا ما نقوله تعليقاً على هذه النتائج التي خرج بها المؤلف إلا التأكيد على سوء القصد أولاً، والتأكيد على أن من يعتمد المراجع الخرافية الأسطورية لا بد أن يطلع بالنتائج الخرافية الأسطورية أيضاً، وإنه لثمن تافه وإسفاف مؤسف بلا شك أن نضيع الأمانة العلمية والأسلوب الموضوعي في البحث لنغني ثقافتنا القصصية الأسطورية

(١) نقد الفكر الديني: ٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٢.

(٤) المصدر نفسه: ٩٩.

«حين نحاول ربط قصة إبليس... ببعض نواحي التراث العربي نفسه مثل تيار التصوف»^(١).

يعتمد هذا الفصل - بكل تعليقاته واستنتاجاته - على القول بأن الله تعالى هو خالق أفعال العباد وأنهم مجبورون من قبله - عز وجل - على كل ما يفعلون من طاعة ومعصية. وهو قول قد أشبعه المفكرون الإسلاميون بحثاً وتمحيصاً ورداً وتفنيداً، ومع ذلك فقد فرض المؤلف لنفسه حق معالجة الموضوع «من وجهة نظر المدرسة الجبرية» من دون الإشارة إلى كونها وجهة نظر^(٢)، وأرسل «التفسير الجبري» للمسألة إرسال المسلمات^(٣)، وحمل «الفكر الديني» مسؤولية وجهة النظر هذه على رغم كل ما وجه إليها إسلامياً من ردود ونقود.

يقول الكاتب:

«إن الله أمر إبليس بالسجود لآدم ولكنه شاء له أن يعصي الأمر»^(٤)، وإن إبليس (كان مسيراً في جميع خطواته وفقاً للقدر الذي كتبه الله عليه)^(٥)، لأنه (كان مجبوراً بحكمته ومقهوراً بمشيئته)^(٦)، وإن الله (خلق إبليس كما شاء... ولو شاء لهداه إلى الصراط المستقيم... لأنه هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء)^(٧)، وإن الملائكة الذين

(١) نقد الفكر الديني: ١٣٥.

(٢) أشار إلى كونها وجهة نظر في أثناء محاكمته خوفاً من طائلة القانون.

(٣) وتراجع عن ذلك رداً على أحد ناقديه وقال: «إن لكل من هذين الموقفين دعاه ونصوصه القرآنية التي يستند إليها» ص ١٤٤.

(٤) نقد الفكر الديني: ٨٩.

(٥) المصدر نفسه: ١٠٥.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٦.

(٧) المصدر نفسه: ١٣٧.

سجدوا لآدم (كانوا مجبرين بحكمته وخاضعين في سجودهم وأحوالهم لأحكام إرادته ولأمر قضائه الذي لا يرد. سجد الملائكة لنفاد مشيئته فيهم ورفض إبليس السجود لنفاد مشيئته فيه)^(١)، وإن إبليس (لم يختر سوى ما كان الله قد اختاره له منذ الأزل... وبذلك بطل الأمر والنهي بالنسبة إليه)^(٢)، وإن مأساة إبليس كونه قد وقع (بين شقي الرحي، رحي المشيئة من ناحية ورحى الأمر من ناحية أخرى)^(٣)، وإن هذا يدل على (تناقض الأمر والمشيئة)^(٤) ويوضح «طبيعة التناقض بين الأمر والإرادة الإلهية»^(٥).

ثم يؤكد الكاتب: أن الله هو (مقدر الخير والشر على عباده)^(٦)، ولذلك فقد قدر (منذ الأزل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحاب النار)^(٧)، وأن (الأدلة الدينية على ذلك عديدة... منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر الحديث القدسي التالي: إن الله تعالى قبض قبضة فقال هذا إلى الجنة برحمتي ولا أبالي، وقبض قبضة فقال هذا إلى النار ولا أبالي. ولكن بالرغم عن ذلك أنزل الله الكتب وأرسل الرسل وشحنها بالأمر والنهي وميز بين الحلال والحرام، وما فائدة كل ذلك لمن كان مجبوراً بحكمته ومستعملاً فيما قدره عليه)^(٨).

هذه الفقرات «الجبرية» وما شاكلها مما يتردد كثيراً في هذا الفصل

(١) نقد الفكر الديني: ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ١١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٩٣.

(٤) المصدر نفسه: ٩٧.

(٥) المصدر نفسه: ٩٧.

(٦) المصدر نفسه: ١٢٠.

(٧) المصدر نفسه: ١٢٠ و ١٢٤.

(٨) المصدر نفسه: ١٢٠.

تلزمتنا بأن نلخص للقارئ المتطلع مسألة «العدل الإلهي» على حقيقتها وكما نفهمها - بوعي - من النصوص الإسلامية الأساسية ليتضح لنا بجلاء رأي الفكر الديني في هذا الموضوع وواقع سلوك هذا الكاتب في اللف والدوران واللعب بالجمل والألفاظ:

إن الإيمان بالله تعالى - خالقاً ومنشئاً - وبكونه صاحب الحاكمية الواقعية بكل أبعادها والحاكمية القانونية بكل سلطاتها وأنه الميثب والمعاقب والمعيد والمحاسب. إن الإيمان بكل ذلك يجرنا - بداهة - إلى الإيمان بأن هذا الحاكم الذي تتجمع لديه سلطات الحاكمية الواقعية والقانونية وشؤون الإثابة والمعاقبة، لا بد أن يكون نزيهاً عادلاً وبمنتهى درجات النزاهة والعدل المطلق، لكي يختار الإنسان - بكل رضا وطمأنينة - طريق الإطاعة والامتثال على ما فيها من كبح لجماح الشهوة وحيد من رغبات النفس، معتمداً على عدالة هذا الحاكم في حكمه وفي تقرير التعويض عن ذلك. ولولا الإيمان بعدل هذا الحاكم ونزاهته لما وجد الإنسان في نفسه باعثاً على مخالفة الهوى ودافعاً إلى تنفيذ الأوامر واجتناب المحرمات.

وإذن، فالعدل الإلهي لازم ضروري من لوازم الإيمان بالله تعالى، ولا يحتاج إثباته إلى استشهاد بنص أو رجوع إلى دليل لفظي في كتاب أو سنة.

ولزيادة الإيضاح نقول:

إننا نؤمن - نزولاً على حكم العقل - بقاعدة أساسية كبرى خلاصتها: أن الله تعالى لا يفعل إلا الفعل الحسن، بل إن من المستحيل عليه أن يفعل أي فعل قبيح، لأنه جل وعلا يعلم بقبحه؛ وليس لديه الداعي إلى فعله. وإذا كان الإنسان قد يفعل القبائح بدافع

من حاجته إليها أو جهله بقبحها أو وجود مصلحة شخصية له فيها، فإن الله تعالى لن يفعلها، لأنه المستغني عن كل شيء والعالم بكل شيء وغير المحتاج لأي شيء.

وإننا نؤمن كذلك - تفرعاً على الأصل السابق ونزولاً على حكم العقل أيضاً - بأنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وفائدة ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٍ﴾ [الدخان: ٣٨]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، والعبث المنفي في الآية هو فعل الشيء بلا غرض، وفعل الشيء بلا غرض قبيح من الحكيم، وفعل القبيح - كما أسلفنا - مستحيل على الله عز وجل.

ولما كان الفعل الإلهي منزهاً من العبث واللعب، فلا بد لنا أن نؤمن بأنه تعالى يريد طاعة العباد ويكره معاصيهم:

﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنفال: ٧].

﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

﴿فَأَنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ رِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

[النساء: ٢٦].

وليس تقرير هذه الحقيقة محتاجاً إلى دليل لفظي، بل يكفيها فيه أنه جل وعلا قد أمر الناس بالطاعة - ولا يصح أن يأمر إلا بما يريد -، ونهى عن المعصية - ولا يجوز أن ينهى إلا عما يكره -، بل لا يصح في العقل أن يأمر بما لا يريد وينهى عما لا يكره.

وهذا في النظرة الموضوعية الفاحصة من أوضح الواضحات.

ولكن بعض المتكلمين المتنطعين - وتابعهم أخيراً بعض «العلمانيين!» - قد امتنعوا من التسليم بذلك، وذهبوا إلى أن كل الطاعات والمعاصي التي يفعلها الناس - كل الناس - إنما هي من عمل الله تعالى وقد وقعت بإرادته الذاتية الخاصة. وكان دليلهم على ذلك أمرين:

الأول - إن الله تعالى لو كان مريداً للطاعة - كما أسلفنا - فلا بد أن تتحقق إرادته على كل حال وإن أراد العبد مخالفته، لأن وقوع المعصية كما أراد العبد خلافاً لإرادة الله معناها انهزام الإرادة الإلهية وتغلب غيرها عليها، وهذا غير ممكن وغير معقول، وإذن فالله تعالى لا يريد الطاعة دائماً ولا يقع منها إلا ما يريد. (وأن الله يأمر أحياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر)^(١) كما يزعم العظم، وأنه تعالى قد أمر (إبليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر)^(٢)، (ولو شاء الله لإبليس أن يقع ساجداً لوقع ساجداً لتوه)^(٣)، وأن الملائكة (سجدوا لنفاذ مشيئته تعالى فيهم ولو شاء لهم أن يشركوا لأشركوا وكانوا من الكافرين، ولو شاء لهم العذاب يوم القيامة لعذبهم، ولو شاء لهم النجاة لنجوا)^(٤).

وخلاصة الرد على هذه الشبهة:

إن الله تعالى يريد الطاعة قطعاً، ولكنه لا يفرضها على عباده فرضاً، وإنما يريد لها صادرة من العبد بمحض اختياره ورغبته وإذعانه، وهذا إنما يتحقق بإرادة المكلف وحده، ومن دون أن يرتبط ذلك بإرادة الله تعالى، كما تأتي الإشارة إليه.

(١) نقد الفكر الديني: ١١٩.

(٢) المصدر نفسه: ٩٢.

(٣) المصدر نفسه: ٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٧.

الثاني - إن كل ما علم الله وقوعه لا بد أن يقع حتماً، وكل ما علم عدمه امتنع. فإذا علم الله تعالى عدم صدور الطاعة من إنسانٍ ما استحال على هذا الإنسان فعلها، لأنه يصبح مريداً لما يستحيل وجوده، وحيث إن علم الله محيط بكل شيء فإن أفعال العباد كلها ستقع كما علمها الله تعالى، سواء أراد العباد ذلك أم لم يريدوه، وليس لهم أي اختيار فيه من طاعة أو معصية.

وملخص الجواب على هذا الاعتراض: إن علم الله جل وعلا إنما هو عبارة عن انكشاف الواقع أمامه على حقيقته ووضوحه لديه على طبيعته، ولهذا لم يكن إخباره تعالى عن كفر أبي لهب - مثلاً - وخلوده في العذاب إلا تسجيلاً لما انكشف له من عدم إقرار هذا الرجل برسالة الإسلام وإصراره على الكفر إلى آخر عمره، وليس معناه أن العلم الإلهي قد كان السبب في عدم إيمان أبي لهب وفي بقائه على الكفر والضلال إلى حين موته.

وتقريباً لهذه الفكرة إلى الأذهان نضرب المثل على ذلك بشبه دنيوي فنقول: إن الطبيب قد يفحص مريضاً من المرضى فلا يجد أملاً في شفائه فيخبر بموته لما يعلم من شدة المرض وعنفه، وقد يصف لمن حوله ما سيعرض لهذا المريض من آلام وتغيرات قبل وفاته، لما يعلم من تطورات المرض ومضاعفاته، فهل يعد قول الطبيب وعلمه هو السبب في موت المريض، أم أن ذلك القول والعلم إنما هو من باب انكشاف الواقع لدى الطبيب ووضوح الأمر عنده.

والظاهر أن قائل هذه المقالة قد التبس عليه الأمر فخلط بين علم الفاعلين وعلم غيرهم، فإن الفاعل كالمهندس أو المؤلف أو الشاعر لا بد أن يمهد لفعله أولاً بتصوير الموضوع ورسم خطة العمل والتنفيذ في

ذهنه، فيكون التصميم الهندسي أو الكتاب أو القصيدة بعد التنفيذ والانتهاء معلولاً للعلم الذهني السابق.

ولكن العلم بالواقعيات - ومنه علم الله تعالى بأفعال عباده - على خلاف ذلك ولا يكون العلم بها إلا محض انكشافها ومعرفتها على حالتها التي ستكون، وليس في هذا الانكشاف أي معنى من معاني العلية والسبب في الوقوع.

وهكذا يتضح لنا أنه ليس في هاتين الشبهتين ما يستطيع الثبوت والبقاء بوجه المناقشة والمنطق والدليل، وأن الله تعالى لا يفرض إرادته على عباده فرضاً ولا يجعل من علمه سبباً في وقوع معصية إنسان أو طاعة آخر، وأن ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] و﴿إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦] و﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ [الروم: ٤٤].



وبالنظر إلى أن هاتين الشبهتين فرعان من فروع المسألة «الجبرية» الكبرى، فإن من واجب البحث علينا أن نلقي بعض الضوء على جذور هذه المسألة بالذات، لتكون تناقضات الكاتب ومناوراته أجلى لدى جميع القراء:

إن منشأ قصة «الجبر» سياسي بحث أريد به تصحيح تصرفات الحكام الطغاة الخارجين على تعاليم الدين في العهد الأموي، وخلق الأعذار غير الاختيارية تبريراً لأعمالهم المنافية لأحكام الإسلام، ومع ذلك فإن الموضوع قد تطور وتشعب حتى أصبح مسألة رئيسة من مسائل علم الكلام، وقضية معقدة من قضايا الفكر الديني.

وكان أساس فكرة «الجبر» أو شبهته ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن أفعال الناس - كل الناس - لم تقع بمحض إرادتهم واختيارهم، وإنما وقعت بفعل الله تعالى وإرادته، وليس للإنسان أي ارتباط بها إلا كونه معرضاً لها ومحلاً لتحقيقها. وقد أطلق على هذا الرأي اسم «الجبر» لأن نتيجته كون الإنسان «مجبوراً» على فعل الطاعة والمعصية ومكرهاً على القيام بذلك سواء أراد أو لم يرد.

واستند هؤلاء القائلون بالجبر - لتصويب ما زعموه - على ظاهر بعض الآيات القرآنية التي قد يستشعر منها هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿لَنْ يُصِيبَكَ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لِنَافٍ﴾ [التوبة: ٥١] وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وهي الآيات التي ظنوا أن إطلاقها وتعميمها يشمل جميع أعمال الإنسان وأفعاله وتصرفاته.

والحقيقة أنه ليس لدينا في النصوص الإسلامية الأصلية أي دليل على صحة هذه الفكرة، بل إن الأدلة كلها - عقلية ونقلية - دالة أوضح الدلالة على اختيار الإنسان في أفعاله، ونستعرض فيما يأتي بعضاً من هذه الأدلة لزيادة الإيضاح:

١ - الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري؛

لقد سبقت منا الإشارة إلى الإحساس بالفرق الجلي بين صدور الفعل من الإنسان بقصد إليه ورغبة فيه، وبين ما يقع منه بدون قصد إليه مطلقاً. فارتعاش اليد وحركتها - مثلاً - ربما يكون مرضياً لا يستطيع الإنسان السيطرة عليه فيحس بأنه خارج اختياره واستطاعته، وربما يكون اختيارياً يتحكم فيه الإنسان ويوقفه متى شاء.

وهكذا الأمر في الأفعال بشكل عام وفي الإحساس بالفرق الواضح بين ما يقع منها بالاختيار وغيره .

فإذا كانت أفعالنا كلها - حسب الزعم - مخلوقة من قبل الله تعالى وليس لنا فيها أي اختيار، فلماذا نحس بالفرق الكبير بين الاختيارية منها والاضطرارية؟! .

وتفلسف بعض المتكلمين في بيان الفرق بين الفعلين فذهب إلى أن الاضطراري منه إنما يقع بفعل الله تعالى من دون وجود قدرة للإنسان أو إرادة في وقوعه، بخلاف الاختياري الذي يوجد الله تعالى مقارناً لإرادة العبد له .

وهذا القول واضح البطلان:

فإن القدرة المشار إليها إن كانت بمعناها اللغوي المعروف القائم على أساس «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» فإن ذلك مخالف للجبر المزعوم، بل هو الدليل على ما نقوله نحن من الاختيار، وإن كانت بمعنى آخر لا يتنافي الإكراه فهي ليست قدرة أبداً ولا يصح تسميتها بذلك مطلقاً .

وأما الإرادة التي ذكرها هذا المتفلسف، فإن كان معناها هو الاختيار في الفعل - كما هو الصحيح - فإن الاختيار غير موجود في زعم القائل، لأن الفعل - حسب ادعائه - غير خاضع لاختيار العبد وإشأته، وإن قصد بها القائل معنى الرغبة النفسية في وقوع الفعل، فإن الرغبة - هذه - ليست إيجاداً للفعل كما نحس بالوجدان، وكثيراً ما يرغب الإنسان في شيء ما ولكنه لا يتحقق بمجرد الرغبة، وإذا لم تكن الرغبة عين الفعل - كما ذكرنا - كان التفريق المشار إليه بين الاختيار والاضطرار بلا محصل أبداً .

خالق للأرض وخالق للأفلاك وخالق للناس... إلخ فكان الرد على أولئك أن الله تعالى هو خالق هذه الأشياء كلها وليس من خالق غيره.

أما اختصاص كلمة «خالق» به تعالى فليست دليلاً على صحة تعميم خلقه لكل شيء حتى أفعال العباد، فقد ورد الخلق في القرآن منسوباً إلى الإنسان أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِيهِ﴾ [المائدة: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿أَنَّى آتَىٰكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأً﴾ [العنكبوت: ١٧]، كما أن قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله تعالى: ﴿وَنَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [الصفات: ١٢٥]، دليل على أن الإنسان خالق أيضاً وإن كان الله تعالى أحسن الخالقين.

وأما الاستدلال على إيجاد الله لأفعال الناس بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، إذ صرحت الآية بأن ما يعمله الناس إنما هو من خلق الله تعالى، فمردود أوضح رد، لأن هذه الآية الشريفة إنما هي تنمة لآية سابقة عليها هي قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصفات: ٩٥]، وكان جواب هذا الاستفهام: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾. ومن الجمع بين الآيتين يظهر أن المقصود بهما الرد على أولئك الذين ينحتون الأصنام من الصخور أو يعملونها من التمر - مثلاً - ثم يتوجهون إليها بالعبادة ويقربون لها القرابين، فأبان الله تعالى بهذه الآية أنه جل وعلا قد خلق أولئك المشركين وخلق تلك المواد التي ينحتون منها أصنامهم. وليس لذلك أي ارتباط بمسألة أفعال العباد وأعمالهم وتصرفاتهم.

وأما قول الكاتب: (لو أراد إبليس خلق المعصية لكان بقدرته

خالق للأرض وخالق للأفلاك وخالق للناس... إلخ فكان الرد على أولئك أن الله تعالى هو خالق هذه الأشياء كلها وليس من خالق غيره.

أما اختصاص كلمة «خالق» به تعالى فليست دليلاً على صحة تعميم خلقه لكل شيء حتى أفعال العباد، فقد ورد الخلق في القرآن منسوباً إلى الإنسان أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِيهِ﴾ [المائدة: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿أَنَّى آتَىٰكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأ﴾ [العنكبوت: ١٧]، كما أن قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله تعالى: ﴿وَنَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [الصفات: ١٢٥]، دليل على أن الإنسان خالق أيضاً وإن كان الله تعالى أحسن الخالقين.

وأما الاستدلال على إيجاد الله لأفعال الناس بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، إذ صرحت الآية بأن ما يعمله الناس إنما هو من خلق الله تعالى، فمردود أوضح رد، لأن هذه الآية الشريفة إنما هي تنمة لآية سابقة عليها هي قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصفات: ٩٥]، وكان جواب هذا الاستفهام: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾. ومن الجمع بين الآيتين يظهر أن المقصود بهما الرد على أولئك الذين ينحتون الأصنام من الصخور أو يعملونها من التمر - مثلاً - ثم يتوجهون إليها بالعبادة ويقربون لها القرابين، فأبان الله تعالى بهذه الآية أنه جل وعلا قد خلق أولئك المشركين وخلق تلك المواد التي ينحتون منها أصنامهم. وليس لذلك أي ارتباط بمسألة أفعال العباد وأعمالهم وتصرفاتهم.

وأما قول الكاتب: (لو أراد إبليس خلق المعصية لكان بقدرته

تعالى أن يمنعها، وبما أنه لم يمنعها نستنتج أن وجودها كان منسجماً مع مشيئته^(١) فهو مخالف للاختيار، لأن منع الله تعالى لوقوع المعصية معناه عدم اختيار الإنسان في فعلها، والاختيار يقتضي أن لا يوجد الله المعصية ولا يمنعها ليبقى لحرية الإنسان في الفعل والترك معناها الكامل ومجالها الواسع.

٣ — العقاب دليل الاختيار:

إن العقاب الإلهي لفاعل المعصية - كما ورد في القرآن الكريم - دليل صريح على اختيار الإنسان في فعله:

﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

﴿فَلَا يَجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [القصص:

[٨٤].

﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٤].

﴿وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الزمر: ٢٤].

﴿فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣].

﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبا: ١٢].

أما أن يكون الله تعالى هو الموجد للفعل في عبده ثم المعاقب له عليه فذلك مستحيل كل الاستحالة، لأنه ظلم صارخ ننزه الله تعالى عنه كما نرّه نفسه:

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٧ و ١٣٧.

لِلْعَبِيدِ ﴿[آل عمران: ١٨٢]، ﴿وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨] ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].

وقد حاول بعض المنتطعين من علماء الكلام تصحيح نسبة الظلم إلى الله تعالى فقال ما خلاصته .

إن الظلم ليس قبيحاً على الله تعالى، لأن الظلم القبيح الذي يستنكره العقل هو التعدي على الغير سواء كان ذلك تعدياً على بدنه أو عرضه أو ماله. أما تصرف الإنسان فيما يملك فهو غير قبيح لما له من الحرية في التصرف المطلق فيه بلا قيد أو شرط، ومن ذلك تصرف الله تعالى في مخلوقاته، لأنه خالق الكون ومالكة، ولأن كل ما في هذا الكون ملك له وخاضع لقدرته وسلطانه، فله أن يتصرف فيه كما يريد، فيعذب من يشاء ولو كان مؤمناً، وينعم من يشاء ولو كان كافراً، لأن الجميع ملكه وسلطانه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ولا يحق للعقل الإنساني أن يرقى إلى المقام الإلهي فيحكم على أفعاله بحسن أو قبح.

وهذه الشبهة مردودة من جهات:

أولاً - إنه ليس المقصود بالبحث فرض حكم العقل على الله تعالى وإنما هو بيان ما ينتظر من فضله ولطفه في معاملة عباده. وإنما إذ نسلم كل التسليم أن التكليف بالمحال، وبما هو فوق الطاقة، وإدخال العاصي الجنة والمطيع النار، مقدور لله تعالى كل القدرة وبإستطاعته جل وعلا أن يتصرف كذلك ويأمر بمثل ذلك، فإننا نقطع يقيناً بأنه لن يفعلها، لطفاً منه وكرماً، لا قصوراً وعجزاً.

وثانياً - إن القول بعدم قبح الظلم سيحمل الإنسان على عدم امتثال أوامر الله تعالى، لعدم الثقة بنزاهة الحكم وسلامة النتائج، وعدم الاطمئنان بأن الله تعالى سوف لن يخلف وعده وإن قال: ﴿إِنَّكَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ الْوَعْدَ﴾ [آل عمران: ٩]، لأن ذلك كله يعتمد على قبح الظلم والكذب وخلف الوعد، أما إذا انتفى موضوع القبح كما زعم الزاعم فليس هناك من الثقة والاطمئنان ما يحمل الإنسان على الطاعة ومخالفة الهوى ومحاربة النفس.

وثالثاً - إن معنى الظلم ليس مختصاً بالتعدي على الغير فحسب، بل إن كل خروج عن النهج الوسط وكل ميل إلى إفراط أو تفريط هو ظلم أيضاً، ومنه ما يقال من أن فلاناً ظالم لنفسه، ويقصد به خروجه عن حد الاعتدال في تصرفاته في مأكله أو ملبسه أو إنفاقه، مع أن ذلك كله ملك له، ولديه الحرية المطلقة في التصرف به كما يشاء، ولكنه على الرغم من ذلك ظلم في العرف العام.

٤ - الظلم قبيح:

لو لم يكن الإنسان مختاراً في فعله وقادراً عليه وموجداً له بمحض إرادته، لكان الله أظلم الظالمين، لأن عقاب فاعل المعصية حتمي، وحيث إن المعصية - حسب الزعم - لم تكن باختيار الإنسان فإن عقابه سيكون من أفضع ضروب الظلم.

وقد أجاب القائلون بالجبر على ذلك بجوابين:

أولاً - إن العقاب ليس على الفعل وإنما هو على الكسب.

ونقول نحن في رد ذلك:

إن المفهوم من المعنى اللغوي والاستعمال القرآني للفظ «الكسب»

أنه الفعل القائم على الاختيار، قال تعالى:

- ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [النساء: ١١١].
- ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].
- ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨].
- ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جِزَاءً سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ [يونس: ٢٧].
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٠].

إلى كثير من الآيات الشريفة الدالة على أن الكسب هو العمل بالاختيار والطوعية، وأن من شروطه القدرة النابعة من نفس الإنسان.

وعندما أدرك هؤلاء فساد ادعائهم على إطلاقه زعموا: أن الكسب الذي يوجب العقاب إنما هو صدور الفعل من الله تعالى مقارناً لإرادة الإنسان لتحقق هذا الفعل في الخارج.

ولم يبطل هذا التخريج فساد ادعائهم السابق، لأن هذه المقارنة خارجة عن الاختيار فلا يصح العقاب عليها، وإن الإنسان ليس له - حسب فرض هؤلاء - إلا الرغبة في تحقيق الفعل، وأما إيجاد الفعل فهو بزعمهم - من الله تعالى، والمقارنة الواقعة بين رغبة العبد وإيجاد الله إنما تحققت بإرادة الله وفعله وقوته لكونه الفاعل الحقيقي حسب ادعائهم، فكيف يصح منه جل وعلا أن يعاقب العبد على فعل لم يوجد ومقارنة ليس له أي اختيار فيها.

وثانياً - إن ظلم الله تعالى لعباده غير قبيح لأنه جزء من تصرف المالك فيما هو داخل في ملكه وسلطانه - وقد سبق لنا تفنيد هذا القول وإيضاح وجوه الخطأ فيه -، ولأن الأفعال ليست لها قيم ذاتية يصح وصفها بالحسن أو القبح، بل إن الحسن والقبح في أفعال العباد مستفاد من الشرع، فما نهى عنه الشرع فهو قبيح، وما أمر به فهو حسن، ولو

عاد الشرع إلى ما نهى عنه فأمر به أو إلى ما أمر به فنهى عنه انقلب القبيح حسناً والحسن قبيحاً.

وإذا كان حسن الأفعال وقبحها مستفاداً من الشرع لا العقل - حسب الزعم - فإن فعل الله تعالى لا يحكم عليه بحسن أو قبح لأنه فوق الشرع والتكليف، وتكون النتيجة أن كل ما يفعله الله - وإن انطوى على الظلم - حسن وجميل وإن العقل قاصر عن الحكم بقبح صدور الظلم من الله جل شأنه.

ويجدر بنا قبل بيان الرأي الصحيح في هذا الموضوع أن نشير إلى أن للحسن والقبح معانياً ثلاثة:

المعنى الأول:

إطلاق الحسن والقبح على معاني الكمال والنقص، فالعلم حسن والجهل قبيح، والشجاعة والكرم حسنان، ويقابلهما الجبن والبخل فهما قبيحان. وليس في ذلك خلاف بين المفكرين لأنها من القضايا اليقينية التي لها واقع خارجي يطابقها.

المعنى الثاني:

إطلاق الحسن والقبح على ما يلائم النفس أو ينافرها، فهذا منظر حسن وهذا صوت حسن، كما يقال: هذا منظر قبيح وصوت الأنين قبيح. وهذا المعنى مما لا نزاع فيه بين أطراف المناقشة، لأنه مستمد من أعماق الشعور النفسي بعيداً عن حكم الشرع وتكاليفه.

المعنى الثالث:

إطلاق الحسن والقبح على ما يستحق المدح والذم، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية، إذ يكون الحسن ما استحق فاعله المدح

والشوا ب عند العقلاء، والقبيح ما استحق فاعله الذم والعقاب عندهم كافة .

وهذا المعنى - الثالث - هو محل النزاع .

فهناك من ذهب إلى نفي وجود حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، بل إن ما حسنه الشرع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح، ولا دخل للعقل في كل ذلك .

ورفض المفكرون العقليون الإسلاميون ذلك وقالوا: إن للأفعال قيمة ذاتية عند العقل مع غض النظر عن حكم الشرع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له أحد هذين الوصفين، والشرع المقدس لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح . فالصدق مثلاً حسن في نفسه ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه صار حسناً بعد أمر الله به، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله عنه، لا أنه قبح بعد النهي عنه .

ودليلنا على ذلك أن غير الملتزمين بالدين - على اختلاف فصائلهم - يصفون الصدق بالحسن وينعتون الكذب بالقبيح، من غير أن يكون للحكم الشرعي أي أثر في هذا التحسين والتقبيح .

ومنه يظهر أن الحسن والقبح الذاتيين عقليان قبل أن يكونا شرعيين، وأن العدل حسن بما هو عدل والظلم قبيح لأنه ظلم، من دون أن يكون لتحسين هذا وتقبيح ذاك علاقة بالنص الشرعي والحكم الديني .
وإذن، يجب أن يكون الله تعالى عادلاً بحكم العقل لأن العدل حسن، ويستحيل أن يكون ظالماً بحكم العقل أيضاً لأنه قبيح .

وخلاصة القول: إن كل أدلة القرآن والعقل صريحة في اختيار الإنسان في فعله، وحرية في كل تصرفاته بلا جبر ولا إكراه، وإن كل

ما أثير من شبهات بشأن الجبر لن تقوى على الثبوت أمام تلك الأدلة الصريحة والنصوص القاطعة. وصدق الله العلي العظيم إذ يقول:

﴿وَنَقِيسَ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمْنَاهَا نُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].



أما «القضاء والقدر» فإن البحث فيه - وإن عنونه علماء الكلام بعنوان خاص - جزء لا يتجزأ من البحث في الجبر والاختيار وتتمه لا يمكن فصلها عنه، لأنه قائم - نظرياً - على نفس الأساس الفكري الذي قامت عليه المسألة الأم المشار إليها.

وتمهيداً لبيان الفهم الإسلامي السليم لهذه الفكرة يجدر بنا أن نستعرض بإيجاز معاني هاتين الكلمتين كما وردت في مصادر اللغة وكما استعملت في القرآن الكريم، لنستطيع من طريق هذا الفهم المستوعب لمعانيهما أن نعرف الغرض الشرعي منهما في استعمالات النصوص الإسلامية:

١ - المعنى اللغوي:

«القضاء بمعنى العمل، ويكون بمعنى الصنع والتقدير»، «قضى الشيء قضاء: صنعه وقدره» و«كل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدي أداء أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي: فقد قضى».

«وقضى أي حكم»، «ومنه القضاء للفصل في الحكم».

والقضاء: الإعلام، تقول: «قضينا إليه ذلك الأمر، أي أنهيناه إليه وأبلغناه ذلك»^(١). أما القدر فهو «القضاء والحكم»^(٢).

(١) لسان العرب: ١٨٦/١٥ - ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٤/٥.

٢ - المعنى القرآني:

أطلق القضاء - قرآنياً - على المعاني الآتية:

أ - الخلق والإيجاد نحو قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أي خلقهن وأوجدهن.

ب - الإيجاب والحكم مثل قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي أوجب وحكم.

ج - الإعلام والإخبار كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤] أي أعلمناهم وأخبرناهم.

واستعمل القدر - قرآنياً - في المعنيين الآتيين:

أ - الخلق والتنظيم والتدبير والترتيب مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْتَهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ لِقَدِيرٍ﴾ [الفرقان: ٢].

ب - البيان والإخبار نحو قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَمْرَانَهُ قَدَرْنَاهَا مِنِ الْقَدِيرِينَ﴾ [النمل: ٥٧]، أي أخبرنا وبيّنا.

وإذا اتضح لنا المعنى اللغوي وموارد الاستعمال القرآني لهاتين الكلمتين أصبح من الضروري أن يكون انتساب أفعالنا إلى القضاء والقدر منسجماً مع هذه المعاني وناظراً إليها وغير خارج عن إطارها المحدد، فإذا قلنا بأن فعلنا الفلاني كان بقضاء الله وقدره فما هو المقصود من ذلك؟

إننا لا نستطيع أن نفسر ذلك بالخلق الذي هو أحد معاني القضاء والقدر، لما سبق لنا بيانه من أن أفعالنا إنما تقع باختيارنا وإرادتنا وإيجادنا، وليست بخلقٍ من الله تعالى وإيجاد من عنده.

وإذا انتفى هذا المعنى بحكم الدليل انحصر المقصود من هاتين الكلمتين حصراً، حيث يكون قضاء الله: إيجابه وحكمه، وقدره: بيانه وعلمه، ويصبح مؤدى إخبارنا بوقوع الفعل المعين بقضاء الله وقدره أنه وقع بإيجابه وبيانه وعلمه.

وعلى هذا الأساس نقول بوجود الرضا بقضاء الله وقدره، أي وجوب القبول والاستسلام والإيمان والإذعان لما أوجب الله علينا وبين لنا من أمر وحكم، وذلك هو المقصود، ولا مقصود غيره.

وحسبنا في الاستدلال على صحة هذا الفهم ما ذكره أمير المؤمنين (ع) في جوابه على سؤال الشامي منه عن المسير إلى صفين هل كان بقضاء من الله وقدره؟ فقال (ع):

«نعم يا شيخ، ما علوتم تلة ولا هبطتم وادياً إلا بقضاء وقدر من الله».

فقال الشامي: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين».

فقال (ع):

«مه يا شيخ، فإن الله قد عظم أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي انصرافكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من أموركم مكرهين»^(١).

ثم قال (ع):

«لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حاتماً، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. إن الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً»^(٢).

(١) تحف العقول: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) نهج البلاغة: ١٦٧/٣.

إن هذه الجمل العلوية البليغة واضحة الدلالة على صحة ما قلناه، فقد صرح بأن المسير إلى الشام كان بإيجاب الله تعالى وحكمه - ويعني به حكم الله في وجوب محاربة البغاة - وإن الله تعالى قد عظم أجر أولئك المحاربين لأنهم فعلوا ذلك امتثالاً لأمر الله وتنفيذاً لحكمه.

ويقول الإمام الصادق (ع) في توضيح الإيمان بالقدر: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه»:

رجل «يزعم أن الأمر مفوض إليه، فقد وهن الله في سلطانه، فهو هالك».

ورجل «يزعم أن الله جل وعز أجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون فقد ظلم الله في حكمه، فهو هالك».

ورجل «يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم»^(١).

وهكذا يكون قضاء الله وقدره تعبيراً آخر عن أمره وحكمه وتكاليفه الموجهة للعباد، ويكون رضانا بالإسلام وإقرارنا بالشرعية رضاً بقضاء الله وإقراراً بقدره، لا بمعنى أن الخير والشر من الله تعالى كما يدعي الكاتب^(٢) وكما يريد أن ينسبه - وهذا من أعجب العجب - إلى (وجهة نظر دينية صرف)^(٣) و(على المستوى الديني البحث)^(٤).

بقي الكلام في مسألة «الهدى والضلال» التي كرر الكاتب ذكرها كثيراً، وقد وردت في القرآن الكريم عدة آيات يشعر ظاهرها بأن الله يهدي ويضل من دون اختيار للإنسان في ذلك ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾

(١) تحف العقول: ٣٤٤.

(٢) نقد الفكر الديني: ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٧.

وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴿ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣]، وإذا كانت الهداية والإضلال من الله تعالى فلماذا يعاقب الضالين على ضلالهم ويثيب المؤمنين على هداهم، وكلاهما من فعل الله تعالى وبإشأته؟

ويجدر بنا قبل الجواب على هذه الشبهة أن نستعرض معاني الهدى والضلال كما وردت في كتب اللغة وكما استعملها القرآن الكريم في طيات آياته، لفهم الغرض منها بدون لبس أو غموض:

«أصل الهداية في اللغة: الدلالة على طريق الرشد»^(١)، «وهدها للطريق وإلى الطريق... إذا دله على الطريق، وهديته الطريق والبيت هداية أي عرفته»^(٢)، و«الهدى ضد الضلال، وهو الرشاد والدلالة»^(٣) ويقال: «هديت لك في معنى بينت لك»^(٤) كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ﴾ [السجدة: ٢٦]. أما «قوله عز وجل: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، معناه: خلق كل شيء على الهيئة التي بها ينتفع... ثم هداه لمعيشته»^(٥).

و«الهداية في كلام العرب بمعنى التوفيق، قال الشاعر:

لا تحرمني هداك الله مسألتني ولا أكونن كمن أودى به السفر
يعني به: وفقك الله لقضاء حاجتي»^(٦).

وقوله تعالى: ﴿فَأَهْلُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]، «أي أدخلوهم النار، كما تهدي المرأة إلى زوجها يعني بذلك أنها تدخل إليه»^(٧).

(١) التبيان: ٤١/١.

(٢) لسان العرب: ٣٥٥/١٥.

(٣) و(٤) و(٥) لسان العرب: ٣٥٣/١٥ - ٣٥٤.

(٦) و(٧) تفسير الطبري: ٧٢/١ - ٧٣.

و«يقال لمن يتقدم القوم ويدلهم على الطريق: هاد»^(١)، و«الهداية: هي الثواب»^(٢) قال تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِذْنِهِمْ﴾ [يونس: ٩] أي يثيبهم وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة: ١٠٨] أي لا يثيب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، أي ليس عليك ثوابهم ولكن الله يثيب من يشاء.

و«أصل الضلال الهلاك، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَدَّا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] أي هلكتنا...، والضلال في الدين: الذهاب عن الحق، والإضلال: الدعاء إلى الضلال والحمل عليه، ومن قوله تعالى: ﴿وَأَضَلُّهُمْ السَّامِرِيُّ﴾ [طه: ٨٥]، والإضلال الاخذ بالعاصين إلى النار»^(٣).

ان النظرة الفاحصة لهذه المعاني التي يستعمل فيها لفظا الهدى والضلال ترشدنا إلى ما يأتي:

١ - إن الإضلال قد يطلق على الإشارة إلى خلاف الحق والدعوة إلى الضلال والحمل عليه. وذلك ما لا يمكن وصف الله تعالى به أو نسبته إليه ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥]، بل إن الضلال - بصريح القرآن - لن يتحقق إلا بفعل الإنسان ومحض اختياره، قال تعالى:

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦].

﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأَنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ. وَمَنْ ضَلَّ فَأَنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾

[يونس: ١٠٨].

(١) و(٢) مجمع البيان: ٢٧/١ - ٢٨.

(٣) التبيان: ٤٦/١.

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [النحل: ١٢٥].

﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُمْ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي﴾ [سبأ: ٥٠].

كذلك يطلق الإضلال أيضاً على الإبطال والإهلاك مثل قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ [غافر: ٧٤] أي يهلكهم، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لُمْ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣] أي: ومن يهلك الله من الكافرين والظالمين فما له من مشيب، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَلُهُمْ﴾ [محمد: ٤]، أي فلن يبطل أعمالهم.

٢ - يطلق الهدى على الدلالة إلى الحق مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُرُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَنَكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا نُمُودٌ فَمَا هِيَ بِإِيمَانِهِمْ فَاسْتَجَبُوا أَعْمَىٰ عَلَىٰ أَهْدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧].

كما يطلق على الإثابة أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلُّهُم بِالْمَلَأْمِ﴾ [محمد: ٥]، أي سيهيبهم.

في ضوء هذه الخلاصة لمعاني الهدى والإضلال نصل إلى نتيجة البحث، وهي:

إن الإضلال بمعنى الإشارة إلى خلاف الحق مستحيل على الله تعالى لأنه الأمر بالحق، ولا يجوز في العقل أن يشير إلى خلافه أبداً.

وإن الهدى بمعنى الدلالة إلى الحق قد فعله الله وحققه بإرسال الأنبياء وإنزال الكتب جيلاً بعد جيل.

ولم يبق لدينا من المعاني المنسجمة مع الواقع سوى الإضلال بمعنى الإهلاك في العقاب والهدى بمعنى الثواب، ويكونان هما

المقصودين حصراً بما يتكرر وروده في القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٨٦] أي كيف يثيب الله قوماً... إلخ، ونحو قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] أي بالقرآن، حيث يهلك الله تعالى بنزول القرآن كثيراً من الناس لتمردهم عليه وعدم تنفيذهم لأوامره ونواهيهم بعد إلزامهم بها، ويثيب به كثيراً من الناس لإطاعتهم وتسليمهم وإذعانهم.

وعلى هذا المنهج نسير في فهم سائر الآيات المباركة التي تحمل كلمات الهدى والإضلال، فتتجلى لنا سلامة كل هذه النصوص القرآنية مما يتنافى مع الاختيار الكامل والإرادة الحرة المنبعثة من نفس الإنسان ورغبته.

ولابد لنا في ختام هذا الحديث أن نشير إلى كلمة «أغويتني» الواردة في القرآن على لسان إبليس مخاطباً بها الله تعالى، فقد استغلها الكاتب أشع استغلالاً لئبئىء إبليس (أن يكون قد ظلم نفسه أو أن يكون مسؤولاً عن مصيره ومآله)^(١) وإن إبليس قد (اتخذ موقفاً محدداً بقوله: فما أغويتني، فلم يصف شيئاً إلى نفسه بل أحال كل شيء إلى مصدره الحقيقي أي إلى المشيئة الإلهية، فكان بذلك جبرياً مخلصاً)^(٢).

إن الكاتب بتبجحه بصاحبه «الجبري المخلص»، لم يفهم معنى الإغواء في الآية حق الفهم، ولو كان مدركاً للمعنى حق الإدراك لما فرغ ما فرغ.

إن الإغواء إما أن يكون بمعنى الإهلاك أو بمعنى الإضلال.

(١) نقد الفكر الديني: ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٦ - ١٢٧.

فأغويتني - بالمعنى الأول - أي أهلكتني بالعقوبة واللعن والطرده والإبعاد ، ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩] أي هلاكاً، وقالت العرب: غوى الفصيل: إذا فقد اللبن فمات^(١)، وهو معنى الهلاك، أو يكون ﴿أَغْوَيْتَنِي﴾ بما كلفتنى السجود لآدم فغويت عند ذاك أي هلكت^(٢).

وأغويتني - بالمعنى الثاني - أي أضللتني، وقد سبق منا بيان أن الإضلال معناه الإهلاك بالعقاب فيعود بالنتيجة إلى المعنى الأول. وليس في الإهلاك بالعقاب أي معنى من المعاني التي يريد الكاتب تصيدها لتحقيق ما يريد إثباته!، لأن إبليس معاقب قطعاً على عصيان أمر ربه وعدم إطاعته، وهذا العقاب هو المقصود بكلماته الضلال والإضلال القرآنية كما مر.



ولما اتضح لنا - بما لا مزيد عليه - واقع «الفكر الديني» في نظرته لـ«الجبر» و«القضاء والقدر» و«الهدى والضلال» في ضوء الفهم السليم للآيات القرآنية والأحاديث الإسلامية الصحيحة، فقد اتضحت لنا - بالتبعية - مدى جناية الكاتب على الحقائق بخلطه الجاهل أو المتعمد بين «الأمر والمشية»، ليثبت للقارئ أن كلا من الملائكة وإبليس كانا مجبورين على فعل ما فعلوا، فقد (سجد الملائكة لنفاز مشيئته فيهم ورفض إبليس السجود لنفاز مشيئته فيه)^(٣).

(١) مجمع البيان: ٤٠٣/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٧/٣.

(٣) نقد الفكر الديني: ١٣٩.

ثم كرر موضوع الأمر والمشية تكراراً مملأً ومخلاً وعدة مرات في الصفحة الواحدة^(١).

ومن تناقض الكاتب في هذا الموضوع أنه يقول تارة: إن (الأمر بطبيعة الحال إما أن يطاع وينفذ وإما أن يعصى والمأمور الخيار في ذلك)^(٢)، وهذا هو واقع الأمر، ويقول مرة أخرى: إن تمرد إبليس على إطاعة أمر السجود سببه أن الله قد (شاء له أن يعصي الأمر، ولو شاء الله لإبليس أن يقع ساجداً لوقع ساجداً لتوه، إذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشية الإلهية)^(٣)، وهذا هو الجبر بعينه.

وإذا كنا قد فرغنا من بيان معنى الأمر الإلهي وبراءته من كل جبر وإكراه فقد ظهر بكل جلاء بطلان سؤال الكاتب: (هل تكمن الطاعة الحقيقية في الإذعان للأمر أم في الخضوع للمشيئة؟)^(٤).

والجواب بكلمتين: إن الطاعة الحقيقية تكمن في إطاعة الأمر فقط.

وإذا كانت الطاعة الحقيقية كامنة في امتثال الأمر باختيار الفاعل، وكانت المعصية هي عدم امتثال الأمر باختيار الفاعل كذلك فلماذا يتجنى الكاتب على آدم فيجعله (أول انتهازي، لأنه رفض اتخاذ موقف محدد بين الأمر والمشية)^(٥).

وواقع الأمر في آدم أنه كان منسجماً مع نفسه وآثار تصرفه، فعصى

(١) انظر صفحة ٨٩ و ٩٠ و ٩٢ و ٩٨ و ١٠٣ و ١١٥.

(٢) نقد الفكر الديني: ٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٩٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٢٦.

ربه باختياره - بعد التحذير - واعترف بعصيانه وكونه قد ظلم نفسه بما فعل، ثم أراد التخلص من آثار معصيته فتاب إلى الله وطلب منه المغفرة والرحمة.

ولكن الكاتب بحكم دوافعه الخاصة! يتلاعب بالألفاظ تلاعباً غير موفق فيقول: (أضاف آدم الفعل إلى نفسه لما قال: ربنا ظلمنا أنفسنا، وأخذ مسؤولية العصيان على عاتقه فكان قديراً، ونفى بذلك أن يكون الله قد قدر عليه الظلّمة وأرادها له. ولما قال آدم: إن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين، تعلق بحبال الرحمانية المنوطة بعروة المشيئة فكان جبرياً)^(١).

وكان الكاتب أراد بما نسب إلى آدم من الانتهازية أن يمهد للصورة الجميلة الرائعة التي يريد أن يخرج بها إبليس على الملأ والتي تتلخص بأن (إبليس اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام)^(٢)، لأنه (علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليدعن للمشيئة الإلهية ويتمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس)^(٣)، وبهذا يكون إبليس العظم قد (سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين فبانت بذلك حقيقته بكل صفاتها ونقائها)^(٤). وتكون النتيجة أنه (لا يجوز لإبليس أن يبقى ملعوناً إلى الأبد بعد اجتيازه التجربة بنجاح)^(٥).

وعلى الرغم من أن إبليس قد رفض السجود لأنه خير من آدم فإن الكاتب يرى أن سبب رفض إبليس هو تمسكه (بحقيقة التوحيد تمسكاً لا

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ١١٣.

(٣) المصدر نفسه: ١١٣.

(٤) المصدر نفسه: ١١٤.

(٥) المصدر نفسه: ١١٦.

مثيل له^(١)، حيث (حوّل تمسك إبليس بواجبه المطلق، جحوده من مجرد عصيان إلى أسمى تقديس توجه به مخلوق إلى الذات الإلهية)^(٢)، ومن ثم كان جحود إبليس (أعظم تقديس للذات الإلهية)^(٣).

فإبليس فيما برّر به فعله أناني متكبر متعجرف، ولكن إبليس العظم قد بلغ قمة التقديس فيما فعل، وما ندري أيهما نصدّق؟ إبليس فيما يقول عن نفسه أم الكاتب فيما يدافع به عن إبليس.

وما أدري كيف استطاع الكاتب أن يفسر الكبرياء بالتقديس، والأناية بالإخلاص، والعصيان بالإصرار المطلق على التوحيد^(٤)؟.



(١) نقد الفكر الديني: ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ١١٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٤) المصدر نفسه: ٩١.

ولما كان الفصل خاصاً بما سماه الكاتب «مأساة إبليس» فإن من حق البحث أن نتساءل فنقول: وما هي مأساة إبليس؟

إن خلاصة ما دلنا القرآن عليه - ولن يصح اتخاذ مصدر غير القرآن في هذا الموضوع -: إن أمراً إلهياً صدر إلى إبليس بالسجود ف﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾^(١) و﴿فَسَقَىٰ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾^(٢) و﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾^(٣)، فغضب عليه ربه وقال له: ﴿مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّٰجِدِينَ﴾^(٤) و﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٥)، فقال إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾^(٦). فأخرجه الله من حياة النعيم قائلاً له: ﴿فَأَقْصِبْ وُنْفًا فَمَا يُكُونَ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾^(٧)، فقال إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^(٨).

وهذه النصوص القرآنية السالفة بعيدة كل البعد عن شبهات الجبر

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٤.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٥٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٤، وسورة ص، الآية: ٧٤.

(٤) سورة الحجر، الآية: ٣٢.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٢.

(٦) سورة ص، الآية: ٧٦.

(٧) سورة الأعراف، الآية: ١٣.

(٨) سورة الحجر، الآية: ٣٩ - ٤٠.

والإكراه والمشيمة الحتمية وما شاكل ذلك، وليس فيها سوى الأمر الإلهي الصادر: ﴿أَلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، فعصى وأبى و﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠] أي خرج عن طاعته، فغضب الله عليه بسبب عصيانه وفسقه وكفره، وانتهى كل شيء.

فأين هذه الحقيقة الواضحة الصريحة من ذلك الفصل الطويل الذي كتبه المؤلف؟ وأين الدراما والتراجيديا والغربة والبطل المأساوي وتناقض الأمر والمشيمة وغيرها مما شحن الكاتب بها الفصل تألماً لإبليس ودفاعاً عنه.

ولعل كلمتي «أبى» و«استكبر» بمفردهما كافيان في الدلالة على بطلان مزاعم الكاتب في الجبر والمشيمة، فإن هذين الفعلين العربيين صريحان في أن الإباء والاستكبار كانا من فعل إبليس واختياره، ولهذا صح توجيه السؤال له عن سبب اختياره لهذا الموقف المتمرد الذي يطلق عليه الكاتب اسم (الكبرياء المأساوية)^(١)، (ولا يمنع أن يكون البطل المأساوي متعجرفاً)^(٢) على حد تعبيره.

وربما يوضح الاختيار أكثر أن نتذكر أن اعتذار إبليس كان قائماً على أساس كونه أفضل من آدم. وإذن فالامتناع عن السجود كان باختياره وبدافع شعوره بالأفضلية والتقديم. فأين الجبر في كل ذلك؟!.



وعندما نصل بالحديث إلى شعور إبليس بالأفضلية نرى أن الكاتب

(١) نقد الفكر الديني: ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨.

قد أيد مشاعر إبليس هذه وفي صحة امتناعه عن السجود، وادعى (حقيقة أساسية شاءها الله وأوجدها على ما هي عليه، وهذه الحقيقة هي أن الله لم يخلق الطباع على درجة واحدة من السمو والكمال، وإنما ميز بينها، ليس من حيث خصائصها الطبيعية والمادية فحسب بل من حيث درجات كمالها ورفعته أيضاً)^(١). ثم انتهى من ذلك كله إلى الاعتقاد بـ(أن سمو إبليس على آدم كان سمواً بالطبيعة والجوهر)^(٢) وأن (جوهر إبليس أفضل وأسمى من جوهر آدم)^(٣).

وهذا كله من أعجب العجب!

إن كان الكاتب مادياً حقاً فكيف يصح له التفضيل بين أجناس المخلوقات «بالطبيعة والجوهر»!

وإن كان منساقاً مع «الفكر الديني» فإن القرآن قد رفض زعم إبليس واعتبر ذلك تكبراً منه وتعالياً ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]، أي: هل رفعت نفسك فوق قدرك وتعظمت عن امتثال أمري أم كنت من الذين تعلقوا بأقدارهم عن السجود، و«حقيقة الاستكبار: الأنفة مما لا ينبغي أن يؤنف منه، وقيل: حدة الرفع للنفس إلى منزلة لا تستحقها»^(٤).

ثم عاد الكاتب إلى التفضيل مرة أخرى فحاول - وهو بصدده رده على العقاد - أن يفضل الملائكة على آدم، بدعوى أن الملائكة (تفعل الخير دائماً بطبيعتها وجوهرها)^(٥) و(لا تصنع إلا الخير بصورة مستمرة

(١) نقد الفكر الديني: ٩٢.

(٢) المصدر نفسه: ٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ٩٦.

(٤) مجمع البيان: ٨١/١.

(٥) المصدر نفسه: ٩٥.

ودائمة^(١) في حين أن آدم من المخلوقات (التي تصنع الخير أحياناً وتصنع الشر أحياناً أخرى)^(٢).

وكان من أسباب هذا التفضيل عنده أن الإرادة الملائكية (تصنع الخير باستمرار وبدون أي عناء أو جهد لأن صنع الخير أصبح من جوهرها ومعناها)^(٣). أما إرادة آدم فيه (الإرادة الناقصة) التي (لا تزال تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها)^(٤)، وحيث إنه ليس من المنطقي (أن يجعل من قدرة آدم على الإفساد وسفك الدماء مصدراً لسموه على الملائكة)^(٥) فإن الملائكة أفضل من آدم.

وهذه التعليقات التي ذكرها الكاتب هي أقرب إلى المغالطة منها إلى الدراسة والرأي السديد. فإن صنع الخير باستمرار من قبل الملائكة إنما هو لخلوها من الغرائز الدافعة نحو الشر، شأنها في ذلك شأن مقطوع اليدين الذي لن يكون نشالاً أبداً. وليس من المنطق أن نفضّل مقطوع اليدين هذا على الإنسان ذي اليدين المسيطر على نفسه من الاندفاع نحو فعل الشر.

وإذن، فالمفضل في الحقيقة هو ذلك الذي يقدر على الإفساد وسفك الدماء ولكن إرادته (تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها)^(٦) وهو آدم لا الملائكة.



(١) مجمع البيان: ٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٩٥.

(٥) المصدر نفسه: ٩٥.

(٦) المصدر نفسه: ٩٥.

وعرج الكاتب بعد ذلك على بحث معنى السجود - بمناسبة أمر إبليس بالسجود لآدم - وخرج له المعنى الذي يلتئم مع منهجه وهدفه!.

فالسجود لدى الكاتب هو (الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الإسلام)^(١)، ولذلك فهو (لا يجوز إلا للذات الإلهية)^(٢). وكان تفسيره هذا قائماً على أساس (الأفكار والتصورات والمعاني التي تتداعى بصورة مباشرة وعفوية في ذهن المسلم العادي عندما يذكر أمامه موضوع السجود)^(٣)، وذلك (أن المسلم يبدأ صلاته واقفاً على قدميه ومن ثم يتدرج في التعبير عن محو ذاته أمام خالقه... تصل صلاته إلى ذروتها عندما يقع ساجداً أمام الله وبين يديه)^(٤). ثم استخلص من كل ذلك (أن تفسير سجود إبليس لآدم على أنه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي لأنه لا شيء في الآيات القرآنية التي تروي هذه الحادثة يقول: بأنه يجب علينا أن نأخذ السجود بمعنى غير معناه الظاهر والمعروف عند المسلم وهو المعنى المقترن دائماً بالتأليه والعبادة)^(٥).

والحقيقة أن هذا التفسير الذي ذهب إليه الكاتب مقتبس من المصطلح الإسلامي القائم. ولم يكن للسجود مثل هذا المعنى والتصوير قبل الإسلام. ومن الغلط الفاحش أن نسري هذا الفهم الديني الخاص على العصور السابقة على الإسلام، لأن السجود يومذاك كان يعطي الاحترام والخضوع فقط، ومن دون إضافة أي معنى من معاني التأليه

(١) مجمع البيان: ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٣٧ - ١٣٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٥.

والتقديس. وفي اللغة: «السجود والخضوع والتذلل بمعنى واحد»^(١) و«يقال: سجد وأسجد إذا خضع»^(٢).

والكاتب يعترف بهذا المعنى الاحترامي للسجود ويقول: (ومع أن أبا يوسف وإخوته سجدوا له تحية وتكرمة، فإن السجود في الإسلام اقترن بتقديس الله وعبادته)^(٣)، ولكنه مصرّ على افتراض السجود الذي أمر به إبليس سجوداً إسلامياً بكل معانيه ومداليه.

وما أدري كيف سوغت له نفسه بعد اعترافه بالسجود الاحترامي أن يتراجع عن ذلك فيؤكد (أن السجود يتضمن الاحترام ولكنه يتعداه ويتخطاه إلى درجات لا توصف من التعظيم والإجلال والخضوع)^(٤)، لأن السجود يعبر (عن وضع يختلف اختلافاً كبيراً ونوعياً عن الاحترام)^(٥). ولذلك فإن (تفسير سجود إبليس لآدم على أنه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي)^(٦)، بدليل (أن السجود وجوه العباداة وجوه التوحيد واحد لا يتغير)^(٧)، وأن (متطلبات المشيئة الإلهية... لا تسمح بالسجود لأحد سوى الذات الصمدية)^(٨).

ومهما يكن من أمر، ومهما تناقض الكاتب في أفكاره وأقواله فإن الحقيقة ثابتة لا تتغير وهي أن السجود لآدم كان احترامياً بحثاً ليس فيه

(١) التبيان: ١/١٤٨.

(٢) مجمع البيان: ١/٨٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٦.

(٤) نقد الفكر الديني: ١٣٧.

(٥) المصدر نفسه: ١٣٧.

(٦) المصدر نفسه: ١٤٥.

(٧) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٨) المصدر نفسه: ١٠٣.

أي شائبة من شوائب التأليه والعبادة كسجود أبي يوسف وإخوته له، ولعل ما ذكره القرآن من «استكبار» إبليس عن السجود من أوضح القرائن على أنه عمل تكريمي تقديري فقط، كما أن من القرائن بل الأدلة الواضحة على إرادة هذا المعنى قول إبليس كما جاء في الآية الشريفة: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]، إذ رفض إبليس فكرة تكريم آدم وتفضيله عليه.

ثم تناقض الكاتب بعد ذلك في موضوع سجود الملائكة لآدم، فتارة يرى أنهم قد (أشركوا بالله بعد سجودهم لآدم)^(١)، وتارة يؤكد (بأن الملائكة لم يشركوا بالضرورة)^(٢)، ولم يخرجوا (عن حقيقة التوحيد في سجودهم)^(٣)، ومع ذلك فهو يرى (أن موقف إبليس يمثل الإصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه)^(٤) و(لو وقع إبليس ساجداً لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد)^(٥).



لقد فرض الكاتب - اعتباراً - أن إبليس (واجه الرب وهو يناقض نفسه)^(٦)، لأن (متطلبات المشيئة الإلهية... لا تسمح بالسجود لأحد)^(٧) سوى الله، في الوقت الذي (كان أمامه الأمر الإلهي المباشر بأن يقع ساجداً لآدم)^(٨).

(١) نقد الفكر الديني: ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه: ٩١.

(٥) المصدر نفسه: ٩٠.

(٦) (٧) (٨) المصدر نفسه: ١٠٣.

وفرض - اعتباراً أيضاً - أن الله أمر (إبليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر)^(١) و(أن الله يأمر أحياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر)^(٢).

ثم تساءل معلقاً على ما مر: (لماذا أمر إبليس بالسجود لآدم؟)^(٣) وأجاب على السؤال معلقاً: (لأنه أراد أن يمتحنه ويجربه كما امتحن من بعده أيوب وإبراهيم وغيرهما)^(٤)، وبهذا سقط إبليس في المحنة، (ومن خصائص التجربة الدينية أنها تدخل الممتحن في محنة صعبة تحمله ما لا يطاق)^(٥) حسب زعم الكاتب، وأصبح إبليس حائراً بين إطاعة الأمر بالسجود وبين عدم استطاعته ذلك لأنه «مجبور» على عدم السجود، فكان على إبليس (أن يختار بين الإلهي والإلهي أو بين الأزلي والأزلي، لذلك كان ابتلاؤه لا يطاق وبلاؤه لا يقاس)^(٦).

وكانت النتيجة - كما تخيلها الكاتب - أن إبليساً (لم يختر سوى ما كان الله قد اختاره له منذ الأزل... وبذلك بطل الأمر والنهي بالنسبة إليه)^(٧)، لأنه مجبور على ما وقع، ولما كان مجبوراً على ذلك فهو معذور، لأن الله قد (أمره بالسجود لآدم ولكنه شاء له ضمناً أن يعصي الأمر)^(٨).

ثم تساءل بعد ذلك: وإذا كان الله هو الذي شاء له المعصية

(١) نقد الفكر الديني: ٩٢.

(٢) المصدر نفسه: ١١٩.

(٣) (٤) المصدر نفسه: ١١٢.

(٥) المصدر نفسه: ١١٣ و ١٣٩.

(٦) المصدر نفسه: ١١٥.

(٧) المصدر نفسه: ١١٧.

(٨) المصدر نفسه: ١٢٣.

وأجبره عليها فلماذا ابتلاه بالأمر؟ و(لماذا أراد للناس أن يعتقدوا أن إبليس هو سبب الشر والمعصية)^(١)؟، و(هل باستطاعتنا أن نعلل هذه المفارقة بردها إلى إحدى الصفات الإلهية المعروفة)^(٢)؟.

وأجاب المؤلف على هذا التساؤل معتقداً (أن الصفة الإلهية التي نبحث عنها للإجابة على هذه الأسئلة هي صفة المكر)^(٣).

وبعد أن تحدث كثيراً عن المكر ومعانيه، واستشهد برؤيا لبعض الصوفية تتضمن نسبة المكر إلى الله تعالى، خلص إلى النتيجة المنشودة له، وخلاصتها: إن أمر الله إبليس بالسجود لآدم - مع إجباره إياه على المعصية - إنما هو (أداة المكر الإلهي، غايتها تنفيذ أحكام المشيئة وتبريرها أمام مخلوقاته فتصبح بذلك مقبولة في أعينهم)^(٤)، وإنه (لولا هذا التدبير الماكر لاستعظمت الملائكة طرد سيدهم)^(٥)، وإن الغرض من هذا التدبير الإلهي الماكر أن يعتقد العباد (أن إبليس عصى أمر ربه فطرده بسبب جحوده، لأنهم لو آمنوا عن حق بأن الله قدّر عليه هذا المصير التعيس منذ الأزل لما تحملت عقولهم هذه الحكمة، فيفقدون صوابهم ويكفرون بعدالته ورحمته)^(٦).

ثم فرع على زعمه هذا قاعدة كبرى هي (أن إرسال الرسل وإنزال الكتب والتمييز بين الحلال والحرام ليست إلا وسائط من مكره لتنفيذ أحكام مشيئته في عباده)^(٧).

وتكون خاتمة ذلك كله عند الكاتب: (إن اللعنة التي نزلت بإبليس

(١) و(٢) و(٣) نقد الفكر الديني: ١٢٠.

(٤) و(٥) و(٦) المصدر نفسه: ١٢٣.

(٧) المصدر نفسه: ١٢٤.

لم تكن تعبيراً عن نهايته الحقيقية التي شاءها الله له، وإنما كانت مكرراً إلهياً غايته تنفيذ أحكام المشيئة فيه^(١).

إن هذه الثروة الجوفاء تقوم على أساسين:

١ - مسألة الجبر:

وقد قلنا في إبطالها ما فيه الكفاية. ولما كان ما بينى على الفاسد فاسداً مثله، فإن كل ما يتفرع على المسألة الجبرية الكبرى باطل ببطانها.

٢ - معنى المكر:

وقد أورد الكاتب بعض الآيات القرآنية التي فيها لفظ المكر ليكون دليلاً على صحة مدعاه.

وقبل الدخول في تفسير المكر ينبغي لنا استعراض الآيات الشريفة التي ورد فيها لفظ المكر منسوباً إلى الله تعالى:

﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنًا وَهُمْ نَائِمُونَ أَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٧ - ٩٩].

﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَمَكْرُ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠].

﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلْ

(١) نقد الفكر الديني: ١٢٨.

اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمَكُرُونَ ﴿ [يونس: ٢١].

﴿وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسِعَعِلْمُ الْكَفَرِ لِمَنْ عَقِيَ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٤٢].

﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].

إن المكر في اللغة العربية معناه الاحتيال في خفية^(١). وهذا المعنى هو المقصود في نسبة المكر إلى العصاة والكافرين «مكروا. يمكر بك. لهم مكر. مكر الذين من قبلهم».

أما نسبة المكر إلى الله تعالى عطفاً على مكر أولئك فإنما هو بمقتضى ما يسميه علماء البلاغة «ازدواج الكلام» أو «مزاوجته» لا بمعنى الاحتيال الذي فسرنا به مكر الكفار والعاصين. وقد اختار القرآن هذه المزاوجة الكلامية لتكون الجملة تعبيراً بالغ العنف عن الجزاء والمقابلة بالمثل.

ولهذه المزاوجة الكلامية المعبرة عن قوة المجازاة نظائر كثيرة في القرآن الكريم جاءت شاهد صدق على إعجازه في البلاغة والفصاحة. ونورد فيما يأتي نماذج منها لزيادة الإيضاح والاطلاع. قال تعالى:

﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ يَمْثِلْ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]،
وإن رد العدوان ليس اعتداءً في واقعه، ولكن هذا الاستعمال قائم على أسلوب المزاوجة البلاغية للتأكيد على مسألة المقابلة بالمثل.

﴿وَجَزَاؤًا سِنِيَّةً سِنِيَّةً مِمَّا هُم بِمِثْلِهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، والجزاء في واقعه ليس سنيته، ولكن ازدواج الكلام رجح هذا الاستعمال.

وهكذا الأمر في قوله تعالى:

(١) لسان العرب: ١٨٣/٥ (مادة مكر).

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

﴿سُوا اللَّهَ فَنَسِيحٌ﴾ [التوبة: ٦٧].

﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩].

﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥].

وعلى هذا الاستعمال ورد قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا وَمَكْرًا اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ وسائر آيات المكر السالفة الذكر.

ولو نظر القارىء إلى هذا الأسلوب البلاغي في كل الشواهد السابقة رأى مدى تجني «العظم» على الحقائق ومقدار الغوغائية التي تعم كتابه وتطبعه بطابعها الخاص.

وبهذه المناسبة نود أن نوضح للعظم أولاً، ولكل القراء ثانياً أن الطرق الأصولية الصحيحة لتفسير القرآن وفهم أغراضه ثلاثة لا رابع لها:

١ - تفسير القرآن بالقرآن:

وذلك بأن نعرض كل لفظ قرآني ذي معنى خاص على مجموع الآيات القرآنية الأخرى لفهم من المجموع حقيقة المعنى المقصود بتلك الآية، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإن ظاهرها دال على جسمية الله جل وعلا، ولكننا عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله تعالى - مخاطباً نبيه موسى (ع) -: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ وسائر الآيات الأخرى النافية للجسمية يتضح لنا المقصود، ونفهم حينئذ أن اليد بمعنى القوة والوجه بمعنى الذات والاستواء بمعنى الاستيلاء.

٢ — تفسير القرآن بالسنة:

وذلك بأن نرجع إلى الأحاديث الصحيحة الثابتة المرورية عن النبي (ص) بحكم كونه لا ينطق إلا عن الوحي، والأئمة الحجج لأنهم عدل القرآن في حديث الثقلين، في تفسير الآيات المجملة.

والقرآن - كما يعلم الجميع - قد عني ببيان القواعد العامة للأحكام الشرعية ولم يبيّن التفاصيل، فأشار إلى تشريع الوضوء والغسل والتيمم وإلى وجوب الصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد ولم يسرد كل أحكام هذه الواجبات، فتكفلت السنة النبوية والأحاديث الشريفة شرح هذه الأحكام وتفصيل جميع أجزائها وشروطها وموارد سقوطها وكل ما يرتبط بها من شؤون.

٣ — تفسير القرآن بلغة العرب:

وذلك بأن نرجع إلى المعنى اللغوي كما كان لدى العرب في عصر نزول القرآن، دون أن نقحم فهمنا اللغوي المعاصر في ذلك، لأن اللغة - كما يعلم المعنيون بها - قد تطورت كثيراً على مر القرون، بالاختلاط بغير العرب من جهة وبشيوخ الاستعمالات المجازية والمنقولات العرفية من جهة أخرى.

فلو قرأنا قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة: ٣٢]، ولم نعلم المقصود من عدد السبعين هل هو التمثيل أو حقيقة العدد المعين، فإننا في هذه الحالة نرجع إلى لغة العرب لنستعلم منها جلية الأمر، وسنجد أن هذا العدد إنما يستعمل في مقام بيان الكثرة والمبالغة، وبهذا يتضح لنا أن القصد القرآني منه هو الكثرة وليس التحديد العددي الدقيق.

في ضوء هذه الطرق الثلاثة نستطيع دراسة المنهج الذي سار عليه العظم في تفسير مفردات القرآن، فلا هو قد فسر القرآن بالقرآن ولا بالحديث الصحيح ولا بلغة العرب الأصيلة كما كانت في عصر النبوة. وإذا كان للكلمة عدة معان ومداليل فلم يختار المعنى المنسجم مع السياق وتركيب الجملة.

وكانت نتيجة ذلك كله تلك الأخطاء الفظيعة التي مر التنبيه على أكثرها في هذا الفصل.



هَوَامِش عَلَى الْفَصْلِ الثَّالِثِ

أطلق الكاتب على هذا الفصل اسم «معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان»، وهو مكرس بكامله للتشهير بالحكومة المصرية وقيادتها السياسية والعسكرية، متخذاً من قصة هذه «المعجزة» الموهومة مادة للنقد اللاذع والتهكم الساخر بتلك الحكومة.

ولا علاقة لذلك كله بالفكر الديني ونقده كما هو واضح.

وقد اعترف المؤلف بذلك صريحاً إذ قال في أثناء دفاعه عن نفسه: «إن المقالة عن العذراء سياسية أكثر منها دينية باعتبار أنها تتطرق إلى الاستغلال السياسي لحدث جماهيري»^(١).

ثم أكد ذلك في أثناء الفصل بقوله: بأن أجهزة الدولة في مصر قد تبنت القصة «واستنتجت منها ما أرادت من المغازي السياسية والكفاحية والسياحية»^(٢)، «وأقحمت فيها استنتاجات واعتبارات رسمية وسياسية وإعلامية وسياحية تتصل مباشرة بالأوضاع العربية الحالية السيئة بعد الهزيمة»^(٣).

(١) نقد الفكر الديني: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٥.

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا أقحمها في كتاب خصصه لنقد الفكر الديني؟! .

إن الشيء اللأفت للنظر في هذا كله أن الكاتب بعد إقحام هذه «المعجزة» في قائمة الفكر الديني يقول: «إن المراجع الصحفية والدينية المسؤولة عن الترويج لقصة ظهور العذراء ليست متفقة فيما بينها»^(١)، و«إن أصحاب المصلحة الأساسية في قصة المعجزة غير متفقين أصلاً»^(٢)، وإن «أحدًا من المراجع الدينية المسؤولة لم يدع قبل اليوم القدرة على تصوير الظواهر الروحية الخالصة»^(٣)، وإن المروجين لصور المعجزة قد «وقعوا في سقطه [أي مخالفة] دينية شنيعة من حيث لا يدرون»^(٤).

ويقول تعليقاً على قصة المنديل - بعد روايتها -: «أنه في اليوم التالي أذاع البابا تكذيباً قاطعاً لهذه القضية»^(٥) وأن «التحري الإضافي بين أن قصة المنديل مختلفة»^(٦) وأن البابا «حذر المؤمنين من تصديق كل ما يقوله الناس»^(٧) وأن المسؤولين قد «تبين لهم اختلاق قصة المنديل»^(٨) و«أن الواقعة غير صحيحة بالمرّة»^(٩).

(١) نقد الفكر الديني: ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٧.

(٥) المصدر نفسه: ١٦٣.

(٦) المصدر نفسه: ١٦٣.

(٧) المصدر نفسه: ١٦٤.

(٨) المصدر نفسه: ١٦٤.

(٩) المصدر نفسه: ١٦٤.

وهكذا يعترف الكاتب باختلاف المراجع الدينية فيما بينها حول موضوع «المعجزة»، وأن المؤيدين لوقوع المعجزة قد وقعوا في سقطة دينية، وأن قصة المنديل مختلقة باعتراف ذوي العلاقة. وإذن، فلماذا خصص لها هذا الفصل؟

إن اعترافاته هذه تكشف لنا أن هدفه من هذا الفصل ذو شقين:

الأول - الطعن بنظام الحكم بمصر بعد الهزيمة.

الثاني - إفهام القارئ بشكل غير مباشر بأن الفكر الديني قائم على السخف والترهات، وأن كل ما فيه من عقائد إنما هي في سخفها من قبيل معجزة ظهور العذراء.

وكان الأجدر به لو كان كاتباً موضوعياً أن يجعل هذا الفصل أحد فصول كتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة» لأن ذلك الكتاب مخصص للمقالات ذات الطابع السياسي.

أما وقد جعله أحد فصول هذا الكتاب فإن ذلك دليل على أن هدفه - كما ذكرنا في المقدمة - هو التشكيك والإثارة والفتنة، بدون موضوعية أو منهج علمي.

وقد نسي أن مثيري الفتن مفضوحون على كل حال وأن حبل الكذب قصير.

أما إقحامه مسألة «ربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية»^(١)، فذلك دليل آخر على سوء النية وعدم سلامة القصد، لأن الفكر الديني صريح بأن النصر والهزيمة من فعل الإنسان وظروفه وباختياره المطلق ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا

(١) نقد الفكر الديني: ١٥٤.

يَأْتِيهِمْ ﴿ [الرعد: ١١] ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]
﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥] ﴿أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا
وَرَازِبُوا﴾ [آل عمران: ٢٠٠].

ولو كان الكاتب موضوعياً حقاً لقال مع الفيلسوف الماركسي
روجيه غاردوي: إن «القول بأن الدين . . . يصرف الإنسان عن العمل
والكفاح، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي»^(١).



(١) ماركسية القرن العشرين: ١٤٧.

هَوَامِش

عَلَى الْفَصْلِ الرَّابِعِ

اختار الكاتب لهذا الفصل عنواناً ضخماً كعادته فأطلق عليه «التزييف في الفكر المسيحي المعاصر».

ولعل القارئ سيحسّ بمجرد قراءة العنوان عدم ارتباط الموضوع بالفكر الديني الأصيل، لأن التزييف في الفكر المسيحي المعاصر - على فرض صحته - ليس ذنباً من ذنوب الأيديولوجية الرئيسية، ولذلك فإن نقد هذا التزييف ليس نقداً على الفكر الديني، بل هو دفاع عنه ضد التزييف، وإذن فما علاقة هذا الحديث بهذا الكتاب؟.

إن المؤلف يحاول أن يتجاهل جوهر الدين المسيحي ليتوجه بالنقد حُبّاً بالنقد فقط، وإلا فهل يخفى عليه أن تدخّل الكنيسة في شؤون الدنيا والحكم والسلطة لم يكن فكراً مسيحياً أصيلاً، وإنما هو من تصرفات الكنسيين الذين أقحموا كنيستهم في هذا الميدان الشائك، ولذلك فإن الواعين من أبناء الكنيسة المعاصرين يرجحون إبعاد الكنيسة وتنزيهها من «ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها إلى الكنيسة بصلة»^(١)، لكي تعود «متحررة من الارتباطات الدنيوية التقليدية التي تخلصت منها أخيراً

(١) نقد الفكر الديني: ١٨٤.

وكان هذا هو تماماً ما أراده الله لها أن تكون عليه منذ البداية»^(١)،
ويصبح «ما اضطرت الكنيسة إلى التنازل عنه بعد معارك دامية لم يكن
يخص الكنيسة أصلاً، فتكون الكنيسة خرجت منتصرة من المعركة لا
خاسرة بما أنها تنازلت عن أمور لم تكن لها أصلاً»^(٢).

وهل تراجع الكنيسة إلى واقعها الصحيح وتنازلها عما لا يمت لها
بصلة يطلق عليه اسم «التزييف»؟ وما علاقة كل ذلك بنقد الفكر
الديني؟.



(١) نقد الفكر الديني : ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه : ١٨٨.

هَوَامِش عَلَى الْفَصْلِ الْخَامِسِ

خَصَّصَ الْكَاتِبُ هَذَا الْفَصْلَ لِبَيَانِ (التصور العلمي - المادي للكون وتطوره) أي بيان ما استوحاه الكاتب - وبمنظاره الخاص - من «الثقافة العلمية» المعاصرة فيما يتصور في أصل نشأة الكون ووجوده.

وَالكَاتِبُ فِي كُلِّ ذَلِكَ مَنكَرٌ لَوْجُودِ اللَّهِ كُلِّ الْإِنكَارِ، بَلْ يَفْخَرُ مَتَّبِعِجاً بِذَلِكَ، لِأَنَّ (القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له أن يعتقد بوجود الله)^(١)، وَإِنْ كَانَتْ (النظرية العلمية حول الموضوع ذاته لا تعترف بالخلق من لا شيء)^(٢).

وَيُرَى الْكَاتِبُ أَنَّ (المشكلة بكل بساطة هي: هل القضية «الله موجود» قضية صادقة أم كاذبة أم أن صدقها جائز جواز كذبها)^(٣)، وَأَنَّ سَبَبَ هَذِهِ الْمَشْكَالَةِ كَوْنُهُ لَا يَمْلِكُ أَيْةً (أدلة أو بينات ترجح أيّاً من هذين الاحتمالين على الآخر)^(٤) و(لن يجد الشخص الذي يواجه اختياراً صعباً

(١) نقد الفكر الديني: ٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥.

(٣) المصدر نفسه: ٧٧.

(٤) المصدر نفسه: ٧٧.

بين الاعتقاد بوجود الله أو عدم الاعتقاد بوجوده أي إثباتات عقلية أو
بيّنات علمية تبرهن وجود الله أو عدم وجوده^(١).

وستكشف لنا «الهوامش» الآتية وجه الحقيقة كما يسوقنا إليها
الدليل وكما يجليها البرهان، ليجد الكاتب وأمثاله تلك (الإثباتات
العقلية) و(البيّنات العلمية) التي لم يتسن لهم العثور عليها حتى اليوم فيما
يزعمون.



(١) نقد الفكر الديني: ٧٥.

قبل الدخول في صلب الموضوع أجدني محتاجاً إلى تسجيل بعض الملاحظات على جوانب فرعية في هذا الفصل لنصل إلى المقصود برؤية أوضح وجلاء أكثر ولنقف مع القارئ المتطلع على مدى «الدقة» و«المنهجية» و«الأمانة» في بحث هذا الكاتب وعرضه للأفكار:

١ - يذهب الكاتب خلال هذا الفصل إلى وجود صورتين للكون أو مفهومين فلسفيين لوجود العالم هما: المفهوم المثالي الروحي والمفهوم المادي^(١). من دون الإشارة - مجرد الإشارة - إلى المفهوم الثالث في هذا الموضوع.

والكاتب في حصر المسألة بهذين المفهومين ينقل كعادته ما ذكره غيره من الكتاب الأوروبيين الماديين من غير تعمق وتمحيص. يقول بعض الكتاب السوفييت:

«إن كل الظواهر التي نعالجها إما أن تكون مادية أي خارجة عن وعينا - الأشياء وعمليات العالم الخارجي -، وإما روحية فكرية أي لا توجد إلا في وعينا - المشاعر والأفكار والتفكير وغيرها -، مادي وروحي هذان هما المفهومان الواسعان للغاية اللذان يشملان كل ما هو موجود في العالم... المادية والمثالية»^(٢).

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٦.

(٢) المادية الديالكتيكية: ٣.

وعلى هذا التقسيم سار الكاتب في أحكامه ومناقشاته ومراسيله .
ولتوضيح الحقيقة نقول: إن المفهوم المثالي الروحي الذي يعنيه المؤلف قائم على أساس أن الصورة الكونية ليست إلا ألواناً من التصور والفكر فقط، وأن هذا الفكر والتصور هو الحقيقة، وأن كل شيء يرجع بالأخير إلى التصور الذهني، وأنه ليس هناك شيء أو واقع غير هذا التصور أو هذا الشعور.

وكان الفيلسوف الإنكليزي المعروف «باركلي»^(١) من أبرز فلاسفة هذه المثالية، وهو الذي حصر الوجود بالإدراك، وجعل القدر المتيقن من الإدراك هو إدراك النفس وإدراك التصورات القائمة في دنيا الحس، واعتقد أن إيماننا بوجود النفس والتصورات إنما نشأ من إدراكنا لها. أما الأمور الأخرى المستقلة عن حيز الإدراك فليست موجودة لأنها لا تدرك، ومن هنا فإن المادة هي «الفكرة التي نضعها عن المادة» من دون أن يكون لها وجود خارجي.

أما المفهوم المادي فهو الذي جند الكاتب نفسه لبيانه والدفاع عنه في هذا الفصل، وهو المفهوم المنطلق من الإيمان بالواقع القائم على المادة المحسوسة فقط، حيث تكون المادة هي السبب أو التفسير لكل الظواهر.

وبقي لدينا المفهوم الثالث الذي أغفله الكاتب وهو الذي يمكن أن نطلق عليه اسم «المفهوم الإلهي»، وهو مفهوم قائم على نفس الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الفلسفة المادية في التأكيد على أن الكائنات عبارة عن حقائق موجودة مستقلة عن الفكر والشعور، ولكنه يختلف عن المادية بإيمانه بالسبب اللانهائي لكل هذه المدركات، كما يختلف عن

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢٦.

المثالية بإيمانه بالواقع الخارجي لحقائق الكون. (وقد مرّ منا بيان ذلك بالتفصيل في صدر البحث الأول من هذا الكتاب).

٢ - كانت الصورة الكونية التي جاءت بها المادية الميكانيكية هي الصورة العلمية الرائعة في نظر الكاتب، وبلغ من أهميتها عنده حد الاعتقاد بأنها (حققت... نجاحاً باهراً لم يسبق له مثيل أبداً في تاريخ العلوم، بتقديمها الأجوبة العلمية الشافية والحلول الرياضية الدقيقة لكافة المعضلات والقضايا التقليدية)^(١). كما بلغ من إعجابه بها حد الزعم بأنها قد اقتلعت (من حيث المبدأ والأساس، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، وحلت محلها في السيطرة على الفكر العلمي بشتى أنواعه ومناحيه)^(٢).

ثم انتقل المؤلف بعد هذا التمهيد إلى (شرح المقومات الأساسية التي قامت عليها المادية الميكانيكية)^(٣) مستخلصة من كتاب نيوتن عن المبادئ الرياضية الفلسفية الطبيعية، واحتل هذا الشرح صفحات طويلة من الكتاب (ص ٢٠٦ - ٢١٥).

ومن حقنا وحق البحث أن نتساءل بعد ذلك كله: هل هذه النظرية صحيحة في نظر الماديين أنفسهم؟

والجواب: إن تقدم العلم الحديث قد أثبت زيف هذه النظرية لدى كل المفكرين من ماديين وغيرهم ومنهم الكاتب نفسه، ونورد فيما يأتي بعض ما قاله هو بنفسه وفي كتابه هذا بالذات في بيان زيف هذه المادية:

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٦.

(بالرغم من أن المادية الميكانيكية سادت التفكير العلمي الحديث قرابة ثلاثة قرون سيادة شبه تامة، فإن هذا لا يعني أنها لم تجابه الكثير من النقد والتجريح والتحدي من قبل فئات مختلفة من أهل الفكر)^(١).

(بما أن المادية القديمة [أي الميكانيكية] تقدم صورة ساكنة للوحدة المادية الأولية البسيطة التي تتألف منها الأشياء تظل بذلك عاجزة عن تقديم التعليلات الصحيحة والواقعية)^(٢).

(من المآخذ الهامة التي تأخذها المادية الديالكتيكية على المادية الساكنة نزعتها التجريدية)^(٣).

(رفضت المادية الديالكتيكية مجموعة الحقائق الأساسية في المادية الساكنة مثل المكان المطلق والزمان المطلق والسكون المطلق والحركة المطلقة)^(٤)، و(ينطوي رفض المادية الديالكتيكية لفكرة السكون المطلق وقولها بنسبية الزمان والمكان على نتائج خطيرة جداً)^(٥) تكون خلاصتها (بطلان القول النيوتوني القديم بأن الآنية والتعاقب والتآني هي حقائق)^(٦) مما يستتبع القول - (بوجود ميكانيكيات لانيوتونية)^(٧).

ثم (جاءت الضربة الحاسمة التي قضت على المادية الساكنة كصورة كونية هامة في العصر الحديث من جهة الوسط، أي من علم

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٢.

(٥) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٦) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٧) المصدر نفسه: ٢٢٤.

الفيزياء نفسه الذي كان الدعم الأكبر للنظرة الميكانيكية والمنشأ الأصلي لها^(١).

ومع كل هذه الاعترافات التي يسجلها الكاتب في بيان زيف الصورة الكونية التي جاءت بها «المادية الميكانيكية الساكنة»^(٢)، وفي التأكيد على أن علم الفيزياء قد قضى على تلك النظرية وما تخيلته عن الكون، كيف سوَّغ لنفسه الادعاء بأن هذه المادية قد اقتلعت (من حيث المبدأ والأساس، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها)، وهل تستطيع تلك المادية الميكانيكية - وهي فرضية فاشلة باطلة ثابتة الفساد باعتراف الكاتب وإقراره الكامل - أن تقتلع - (من حيث المبدأ والأساس، الصورة الكونية الدينية) التي لم يبق دليل على فشلها وبطلانها رغم كل محاولات التهريج والخداع.

والغريب أن الكاتب - مع كل اطمئنانه بزيف هذه النظرية - يرى أن النقد الموجه من العلماء غير الماركسيين عليها إنما هو نقد لا يؤبه به ولا يلتفت إليه لأنه صادر (من جهة اليمين)^(٣)، ولأن هؤلاء النقاد يقولون: (إنها نظرة مادية ملحدة)^(٤). ولذلك لم يشر إلى أي دليل من أدلتهم على بطلان هذه المادية، وإنما اكتفى بالقول بأنه (أخذ عليها تخصيص المكان والزمان بصفات مطلقة لا يجوز خلوعها إلا على الذات الإلهية)^(٥)، وأن هناك من هاجم (أسس المادة الساكنة من وجهة نظر

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٦.

(٥) المصدر نفسه: ٢١٦.

مثالية روحية محضة^(١)، وأن مجموعة من الشعراء والفنانين الإنكليز قد رفضوا الإيمان بها لأنها تجرد الطبيعة (من الصفات التي تعتبرها عادة زينة الأشياء ومصدر جمالها وسحرها)^(٢).

ثم خرج بنتيجة خلاصتها: (أن النقد اليميني للمادية الميكانيكية لم يلق آذاناً صاغية خارج أوساط نفر من الأدباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من أصحاب الميول المثالية الواضحة)^(٣).

ولن يهمني من كل هذه الجمل إلا التنبيه على الأسلوب الجاف المنافي لكل طرائق البحث المنهجي، بإهمال كل الحجج والدلائل المضادة بزعم أنها صادرة من جهة اليمين. وهو أسلوب يعتمد عليه عدد من الكتاب الماديين عندما يحسون بالعجز عن الإجابة على خصومهم، فيلتجئون إلى نزههم بـ«اليمينية» للفرار من الميدان، في حين أن النقاش الفكري وبخاصة في ميادين العلوم ليس فيه يمين ويسار بمقدار ما فيه من حقائق وأرقام.

٣ - بعد أن استعرض الكاتب أفكار «المادية الميكانيكية» بالتفصيل، وأشار إلى «النقد اليميني» لها بكل استعجال، أكد (أنه لم يكن لهذا النقد أي تأثير على العلوم الطبيعية والإنسانية وعلى نزعتها العنيفة المتزايدة للأخذ بأفكار المادية ومناهجها وطرقها الناجحة جداً في تفسير الظواهر)^(٤).

فما هو المقصود من مناهج المادية وطرقها الناجحة جداً في تفسير الظواهر؟ وما هي علاقة الظواهر وتفسيرها بهذا البحث؟.

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٧.

إن الكاتب يحاول أن يفترض أن الدين يربط كل الظواهر بالله تعالى ربطاً خاصاً لا يستطيع الإنسان تفسيره ولا يتسنى له الوصول إلى فهم أسبابه. فإذا استطاعت البشرية في يوم ما أن تكتشف قوانين هذه الظواهر وتصل إلى معرفة الأسباب والمسببات فقد استغنت عن الله وعن الإيمان به.

وهذا أسلوب أقل ما يقال فيه أنه قائم على الجهل المطلق، لأن الفكر الديني لم يقل في يوم من الأيام: أن يداً خفية تدخل في رحم المرأة - مثلاً - لتنتقل الخلية من حال إلى حال: وإنما كل ما في الأمر أن هناك عللاً ومعلولات وأسباباً ومسببات، وإن إطلاق العنان للإنسان العالم ليستكشف المجهول ويتعرف بالقوانين الطبيعية ويفهم العلل والأسباب تأكيد لرسالة الدين وتعميق للعقيدة - كما مر في هوامش الفصل الأول - وإن هذا الكشف عن العلل والأسباب الكونية لا يمنع أبداً من ضرورة الإيمان بسبب أعلى وعلّة أعمق في الخلق والإيجاد والتنظيم الكوني الدقيق - كما يأتي بيانه.

٤ - لم يستطع الكاتب - مع كل شكوكه وشبهاته وتمرده على الإيمان بالله - أن يعطينا الحل العلمي لمسألة «الكائن الأول» الذي لا مناص من معرفته، خصوصاً وأن (النظرية العلمية حول الموضوع ذاته لا تعترف بالخلق من لا شيء)^(١).

وإذن، فمن هو الكائن الأول؟

يقول الكاتب:

إن (العلم لا يقول لنا: من أين جاء هذا السديم. إنه لا يبيّن لنا من أين جاءت هذه المادة التي تطور منها كل شيء)^(٢).

(١) نقد الفكر الديني: ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨.

ثم يتناقض مع قوله هذا إذ يلتجئ إلى الافتراض فيقول: (ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات)^(١).

ثم يعود فيتراجع عن ذلك ويقول: (في الواقع علينا أن نعترف بكل تواضع بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول للكون... عندما تسألني وما علة وجود المادة الأولى؟ فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به: لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود)^(٢).

ثم يعلق على ذلك فيقول: (إذا قلنا: أن المادة الأولى قديمة وغير محدثة أو أن الله قديم وغير محدث نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء... وليس من المعيب أن نعترف بجهلنا)^(٣).

إن الكاتب في هذه النصوص يقرُّ بكل صراحة بعدم وجود دليل لديه على أزلية المادة وعلى كونها المصدر الأول لوجود الكون، بل إن كل ما عنده بهذا الصدد هو الافتراض والافتراض وحده، فراراً من الاستدلال وحسماً للنقاش. وللإنصاف والأمانة نقول:

إن الكاتب لم ينفرد وحده ببناء بحثه هذا على الافتراض وإنما يشاركه في هذا المنهج عدد من المفكرين الماديين في عالم اليوم، نذكر منهم على سبيل المثال مجموعة الأساتذة الماركسيين السوفييت الذين ساهموا في كتابة بحث مفصل عن المادية الديالكتيكية وقالوا في خلاله ما نصه:

(١) نقد الفكر الديني: ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨ - ٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

«إن جميع فروض المعرفة العلمية تحتوي على عدد ليس بقليل من الفرضيات التي يبرهن عليها... وهكذا فإن ممارسة اليوم ليست كافية للبرهنة على الفرضيات الكونية. فنحن لا يمكننا القول بأن الكواكب قد تشكلت فعلاً على النحو الذي تصوره أية فرضية من الفرضيات المعترف بها على أوسع نطاق... إن وجود فرضيات في العلم يدل على أن هناك الكثير من الأمور التي لم يبرهن عليها بعد في معرفتنا»^(١).

وفي الحقيقة، فإن المنهج العلمي يفرض على العظم وكل من كان على شاكلته أن يقدموا البراهين والحجج على صحة مفاهيمهم التي يؤمنون بها في هذه المسألة، دون الاكتفاء بالاعتراف بالجهل بعلّة وجود المادة الأولى وأزليتها ثم مطالبة الفكر الديني بالدليل والبرهان.

وليس من المنطق في شيء أن نلزم الفكر الديني بالاستدلال على إثبات ما يعتقد به دون التزام الفكر المادي بمثل ذلك، كما أنه ليس من المنطق في شيء أيضاً أن ينحصر دليل حل المسألة - مادياً - بالاعتراف بالعجز عن الاستدلال والاكتفاء بقول الكاتب: (لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء)^(٢).

فلا هو استطاع إقامة الدليل على نفي ما يقوله: «الفكر الديني».

ولا هو استطاع إقامة الدليل على صحة ما يذهب إليه «الفكر المادي».

ومع ذلك فهو يريد من كل قارئ تصديقه والسير معه في هذه الطريق!

(١) المادة الديالكتيكية: ٣٧٤.

(٢) نقد الفكر الديني: ٢٩.

وقد مرَّ بيان ذلك بالتفصيل في صدر البحث الأول من هذا الكتاب فلا نكر ولا نعيد.

٥ - يقول الكاتب: إن المادية الديالكتيكية تشدد (على حقيقة الترابط العضوي الجوهرى القائم بين كافة الموجودات في الكون. وذلك مقابل العزلة المفروضة على كل ذرة من الذرات المادية وفقاً للنظرية القديمة)^(١).

وعلى الرغم من أن البحث في العزلة والترابط هو خارج صدد هذه الهوامش» ولا أريد الإطالة فيه فإنني أود أن أشير إلى أن الفكر الميتافيزيقي - قبل أن تولد المادية الديالكتيكية بقرون - قد أكد حقيقة الترابط ورفض العزلة المشار إليها في المادية الساكنة. وكان الدافع له على ذلك إيمانه بخضوع مجموع الموجودات الكونية لمبدأ العلية الكبرى وقوانينها الأساسية، وما دامت هذه الموجودات متصلة بتلك العلة فمعناه أنها مترابطة كل الترابط في مصادرها ومنابعها، ومن هنا صح في الفهم الميتافيزيقي للكون أن يسأل عن أسباب وجود هذا الشيء المعين، لغرض معرفة تلك الأسباب والظروف المترابطة في وجود الكون وأشياءه المختلفة.

ومن ذلك كله، يتضح أن المادية الديالكتيكية لم تأت بجديد عندما أكدت (حقيقة الترابط العضوي الجوهرى القائم بين كافة الموجودات في الكون) بل إنها قد اتبعت الفكر الميتافيزيقي في الاعتقاد بهذا الترابط الكوني العظيم.

ونعود الآن - بعد هذه الملاحظات التمهيدية - إلى صلب الموضوع

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٩.

الرئيس، وهو الصورة الكونية التي قام الكاتب بشرحها لقرائه، مستمدة من «تصوره العلمي المادي»، فاستعرض - بادىء بدء - «المادية الميكانيكية» بكل ما جاءت به من فرضيات وتخيلات سرعان ما نبذها التطور العلمي المعاصر وخلفها وراء ظهره عندما انكشف زيفها للعيان. ثم عرج على بيان «المآخذ الهامة» على هذه الصورة المادية الميكانيكية، تلك المآخذ التي أدت إلى القضاء نهائياً على هذه التصورات - كما بيننا في أثناء ملاحظتنا المارة الذكر - . ثم شرع - بعد ذلك - بعرض أفكار المادية الديالكتيكية بحكم كونها في رأي الكاتب (أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه)^(١).

وكان أول ما تبجح به من أفكار المادية الديالكتيكية رفضها فكرة سكون المادة (لتحل محلها مفهوماً حركياً للمادة، بحيث تكون الصيرورة الدائمة هي جوهر المادة ولبها بدلاً من أن يكون التغير صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم)^(٢) ثم الإشارة إلى تشديد هذه المادية (على أن الحركة - الصيرورة - هي جوهر الواقع المادي)^(٣).

وهكذا تكون «الحركة» هي اللبنة الأولى في صرح «الصورة الكونية» المبحوث عنها، والأساس الذي ينطلق منه البحث نحو غايته.

وعلى الرغم من كل ما أحيطت به مسألة «الحركة» من عجب وتبجح بالغين لدى جميع الديالكتيكيين من الغربيين والعرب التابعين، فإن الموضوعية تلزمتنا بضرورة التنبيه على أن ديناميكية المادة ليست من

(١) نقد الفكر الديني : ٢٣٠.

(٢) المصدر نفسه : ٢١٧.

(٣) المصدر نفسه : ٢١٩.

مخترعات الفكر الديالكتيكي كما يزعم الزاعمون، وإنما هي من بنات أفكار الفلسفة اليونانية أولاً، ثم تبلورت وتشذبت واتضحت معالمها التفصيلية على يد الفيلسوف المسلم الكبير صدر الدين الشيرازي «من رجال القرن الحادي عشر الهجري». كما مرّ تفصيله في البحث الأول من هذا الكتاب.

لقد أثبت الشيرازي: أن العالم متجدد الوجود والهوية، وأن حقيقته عين التغير، وكل موجود زمني مسبق بالعدم الصريح الزمني بحسب ذاته وجوهره، وكل هوية مادية كائنة فاسدة لا بقاء لها آنين ولا شأن لها إلا التجدد، وكل وجود وتعين يتبدل وجوده وتعيّنه في كل آن. أي أن «المادة لا تفصل عن الحركة» كما يعبر الديالكتيكيون^(١).

والحركة عند الشيرازي إما طبيعية أو قسرية أو إرادية. فإن كانت الأولى فظاهر أنّ فاعلتها هي الطبيعة، وكذلك إن كانت قسرية، لأن القاسر علة معدة للحركة. وإن كانت إرادية فمصدرها النفس ولكنها ليست الفاعلة القريبة لها، بل إنها لا تفعل إلا من جهة كونها طبيعة أو مستخدمة إياها. وإن مباشر الحركة لا بد وأن يكون أمراً متجدداً. والجسم غير خال من حركة أو سكون، والساكن من شأنه الحركة أيضاً. ولو لم يكن متجدداً لم يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن ثابت^(٢).

وبشوت هذه «الحركة الجوهرية للمادة» في الفكر الديني الفلسفي يتجلى مقدار البعد عن الواقع فيما يرويه العظم عن أحد الكتاب الماديين

(١) المادة الديالكتيكية: ٩١.

(٢) الحركة الجوهرية ونظرية الزمان في فلسفة الشيرازي للدكتور جعفر آل ياسين - مجلة كلية الآداب ببغداد - العدد ١٢ ص ١٦٧ - ١٩٦٩ م.

من قوله: (من وجهة النظر الديالكتيكية، الطبيعة ليست حالة سكونية راکدة ثابتة، بل هي حالة من الحركة المستمرة والتغير المستمر، من التجديد والنمو الدائمين)^(١).

وقد ثبت بما لا مزيد عليه أن الميتافيزية الواعية مؤمنة بالحركة كل الإيمان، وقبل أن تتكون «وجهة النظر الديالكتيكية» بعهد طويل. وإذا كانت «الحركة» محل اتفاق الفكرين الديني والديالكتيكي فأين يقع الاختلاف؟.

إن خلاصة ما فهمناه من الحركة الجوهرية في الفكر الميتافيزيقي أن المادة في كل مرحلة من مراحلها - وبحكم كونها متحركة - ذات شقين:

الحالية - باعتبار الشيء المرحلي موجوداً.

والتجدد - باعتبار أن في الشيء قوة الانتقال وإمكانية التطور إلى مراحل أخرى.

وهذا هو القانون الطبيعي الذي أشرنا إليه في هوامش الفصل الأول عند التعليق على مسألة خلق الإنسان وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة: نطفة علقية، مضغة، جنين، طفل، صبي... إلخ.

فهو في المرحلة الأولى نطفة بالفعل وعلقية بالقوة. ثم يكون بعد ذلك علقية بالفعل ومضغة بالقوة... وهكذا، وتكون النتيجة: أنه يوجد في كل مرحلة جانب فعلي هو الواقع الموجود وجانب إمكاني هو قوة التطور إلى مرحلة ثانية.

(١) نقد الفكر الديني: ٢١٩.

أما الديالكتيك فقد خلط بين جانبي القوة والفعل وأطلق على هذا الخليط اسم «التناقضات»، ثم أكد أن التطور إنما يتم بنتيجة الصراع بين هذه «التناقضات الداخلية»، وبذلك سقط في دوامة التناقضات ولم يستطع الخروج منها بمحصل فلسفي مقبول.

إن الحركة الجوهرية كما ارتضيناها حركة تطويرية من مرحلة إلى مرحلة، حيث يلتقي في كل مرحلة منها جانب الفعل وجانب القوة بلا صراع ولا تناقض.

والحركة في المادية الديالكتيكية - وبدافع من العمل السياسي لا الفكر الفلسفي - حركة قائمة على تناقضات داخلية متصارعة تؤدي بحكم تناقضها وصراعها إلى الانتقال إلى مرحلة أخرى.

وقد شرحنا ذلك بالتفصيل في البحث الأول من هذا الكتاب فلا حاجة إلى التكرار.

والغريب أن الديالكتيك مع كل هذا الإيمان الأعمى بالتناقضات وضرورتها وعدم إمكان المناقشة فيها يرى أن «ظفر الشيوعية يعني القضاء تماماً على مثل هذه التناقضات»^(١). فهل معنى ذلك أن الحركة ستقف في هذه النقطة أم أن التناقضات ستموت؟.

لا أدري...



(١) المادية الديالكتيكية : ٢٨٦.

وهنا يحين وقت إيراد السؤال المهم والأساس في المسألة:

إذا كان وجود الطبيعة هو حركتها وكانت هذه الحركة هي نفس الخروج من القوة إلى الفعل - كما بيّنا - وليست شيئاً آخر، فإن هذه الحركة أو هذه الطبيعة بحاجة إلى مصدر لوجودها، فما هو المصدر أو السبب الذي أوجد الطبيعة والحركة وجعل من إمكان الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أمراً واقعاً بالفعل؟.

تجيب الماركسية على هذا السؤال بأن الحركة ذاتية للمادة فلا تحتاج إلى سبب، لأنه «لا توجد مادة ولا يمكن أن توجد من دون حركة، والمادة لا تنفصل عن الحركة. وبتعبير آخر: إن الحركة هي وسيلة وجود المادة»^(١)، أي «إن مفهوم الحركة الذاتية يعني أن الأشياء والظواهر تحوي في نفسها دوافع أو مصادر هذا التطور»^(٢). وترى الماركسية «أن الطبيعة غير الحية خلقت - عن طريق الحركة الذاتية - الشيء المغاير لها - نقيضها - أي الطبيعة الحية... أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول، فهي التناقضات الداخلية»^(٣).

(١) المادية الديالكتيكية: ٩١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٢.

و«إن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات، بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين»^(١).

ونحن بدورنا نتساءل: هل هذا الجواب صحيح؟.

وستتضح لنا حقيقة الصواب أو الخطأ في هذا الجواب بعد عرض الملاحظات الآتية:

١ - إذا كانت حركة المادة هي السبب في وجود الأشياء وتطورها من مرحلة إلى أخرى، وكانت الحركة ذاتية للمادة و«ليست حالة عرضية»^(٢)، فلماذا تتطور ذرات معينة من عنصر ما وتبقى ذرات أخرى منه على حالها الأولى؟ وهل هناك في داخل الحركة قوة عاقلة مدركة تقوم بتقسيم العنصر إلى قسمين، فتجمد قسماً منه في مرحلته الأولى وتطور قسماً آخر إلى مرحلة ثانية، ثم تقسم العنصر في مرحلته الثانية كذلك فتجمد قسماً منه وتطور آخر... وهكذا.

٢ - إن الماديين الديالكتيكيين يعترفون - كغيرهم - بأن المادة ليست «شياً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة. إنها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها... وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد إلى هذا الحد أو ذلك، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء إلى الكيمياء والبيولوجيا... إلخ.

الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغيريات الأولية: كالفوتون، والألكترون، والبوزيترون، والبروتون، والميزون والأنتي بروتون، والنترون، والفترون، والأنتي نترون... إلخ. أما التعقيد الواسع فهو من

(١) المادية الديالكتيكية: ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ٩٠.

نصيب الذرات والجزيئات، ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة... وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكواكب والنجوم والمجموعات النجمية... وتتميز أجسام الطبيعة العضوية... بدرجة عالية من التعقيد»^(١).

وإذا كانت المادة على هذه الشاكلة من التباين العجيب المعقد فهل تكون «الحركة الذاتية» المدعاة هي السبب في كل هذه التنوعات؟ والجواب طبعاً: لا، بل لا بد أن يكون لذلك سبب فوق المادة تعود إليه كل اختلافات المادة وتنوعات عناصرها وذراتها.

٣ - إن المستفاد من الدراسات الفيزيائية الحديثة ونتائج البحث العلمي المعاصر أن المادة في أصلها البعيد حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تنوع، وإن جميع الخواص والصفات التي تتميز بها المركبات المادية والعناصر البسيطة إنما هي صفات طارئة عرضت على المادة الأصلية فجعلت من كل واحد منها شيئاً متميزاً عن غيره - مما لا مجال لشرحه في هذه «الهوامش» -.

وإذا كانت المادة الأصلية حقيقة واحدة فكيف يمكن أن ينسب لها أو لحركتها سببية هذا التنوع والاختلاف في التراكيب والحركات.

وإذا قلنا بأن الحقيقة الواحدة قد تتناقض وتختلف وتتنوع في حركاتها وأحكامها فمعنى ذلك تجميد جميع الحقائق العلمية وإلغاء كل قوانين العلوم الطبيعية، لأن الأفراد التي يحكمها قانون واحد قد تتناقض - بحسب هذا الزعم - أو تختلف بفعل حركتها الذاتية المدعاة - وبهذا يتبخر القانون ويفقد قيمته ومجاله العملي.

(١) المادية الديالكتيكية: ٨٩.

وقد مرّ مزيد بيان لهذه الملاحظات في البحث الأول من هذا الكتاب.

وهكذا يتضح لنا من هذه الملاحظات - على اختصارها - أنه ليس من الممكن القول بأن المادة متحركة بذاتها وأن هذه المادة المتحركة هي بنفسها سبب تنوعها واختلافها. وإنما لا بد من القول بأن في المادة الأولى قوة الحركة وإمكانها فقط وأن سبب فعلية الحركة وسبب التنوع والتصنيف فيها شيء فوقها وليس منها مطلقاً.

ومن هنا ننتقل - أي بعد بطلان فكرة ذاتية الحركة - إلى البحث الجاد عن السبب والعلة.

وقد سبق منا القول في «هوامش الفصل الأول» أن العلية والسببية من القواعد العقلية البديهية التي لا غنى عنها في تعليل وجود الأشياء، وحتى لو حدث الشيء ولم يعرف السبب فإنه يقال بأن السبب مجهول، ولا يصح أن يقال أنه وجد من غير سبب، لأن عدم اكتشاف السبب والعلة في وجود شيء ما لا يصح أن يكون حافزاً لإنكار فكرة العلية، بل إن إنكار السببية والعلية - وهما أساس كل النظريات العلية - يؤدي بنا إلى رفع اليد عن كل تلك النظريات والقواعد مهما جلت وعظمت.

وإذا كانت كل حركة - كما أسلفنا - بحاجة إلى علة وسبب، لضرورة وجود سبب لأي موجود، فإن تسلسل العلل والأسباب في الوجود يجب أن ينتهي إلى سبب لا سبب لوجوده. لبطلان فكرة التسلسل الذي لا ينتهي، وبهذا ننتهي إلى القول بضرورة وجود العلة الأولى التي لا علة لها.

ولا بد أن يكون هذا السبب خارج الإطار المادي للطبيعة والحركة، بل لا يمكن إلا أن يكون سبب الحركة خارجاً عنها لأن المحرك غير المتحرك قطعاً، ولأن الشيء لا يكون علة لنفسه.

ويكون خلاصة ذلك في جملة واحدة: إن سبب الحركة يجب أن يكون خارج حدود الطبيعة وإطارها الكبير وإليه تنتهي سلسلة الأسباب والمسببات في كوننا العظيم.

وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى كثير بيان، وما زال كثير من الفلاسفة والكتاب الماديين - ومنهم العظم - يعترفون حتى اليوم بـ(الأهمية التي تحتلها البراهين المرتكزة إلى فكرة التسلسل غير المتناهي)^(١).

وباتضح كل ما سلف لا يبقى أي مجال لسؤال الكاتب عندما يقول: (ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود)^(٢)، لأنه قد ثبت أن صانع المادة الخام «أي العلة الفاعلة للشيء» يجب أن يكون غير المادة الخام نفسها «العلة المادية للشيء»، ولأن الحركة - كما ثبت - بحاجة إلى محرك ينقل الشيء من مرحلة الإمكان والقوة إلى مرحلة الفعل والوجود، ولأن تسلسل العلل والأسباب يجب أن يصل إلى نهاية محددة، وهذا كله مما ساقنا إليه البحث والدليل وعرفنا بضرورته وحتميته، وجعلنا - تبعاً لذلك - ندرك مدى التخبط الذي يعانیه العظم في محاولة الخروج من هذا المأزق بالاعتراف بالجهل الكامل في فهم المسألة إذ يقول: (عندما تسألني: وما علة وجود المادة الأولى فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به: لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود)^(٣).

وحيث قد ثبت - مما مرَّ - أن المادة معلولة الوجود فلا بد أن يكون لها مصدر أول غير معلول هو واجب الوجود وضروري الوجود،

(١) نقد الفكر الديني: ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

كما لا بد أن يكون هذا المصدر الأول عاقلاً وواعياً وحكياً، وتلك صفات لا يمكن تحققها في المادة العمياء العشواء الصماء المتخبطة.

«إن غائية تنظيم الطبيعة، وما يتصف به هذا التنظيم من عقلانية إنما هما شاهدان على عقلانية السبب الذي أوجدها، أي شاهدان على وجود كائن مفكر عاقل هو الإله».

ولكن المادية الديالكتيكية مع اعترافها بصحة هذه «الغائية» في «تلاؤم النبات والحيوان مع الوسط المحيط، والأعضاء مع بعضها» لا ترى كل ذلك «أكثر من التلاؤم مع الوسط، وهذا التلاؤم نتيجة مقنونة لتأثير العوامل الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية»^(١).

وهذه إحدى المغالطات الكبرى في المادية الديالكتيكية!

«النتيجة المقنونة المشار إليها؛ من وضع قانونها؟ ومن صنّف أنواعها ونوع تراكيبها ونظم عملها؟. وهل يكون بمقدرة الحركة المادية العمياء أن تصنع هذه القوانين بهذه الدقة العظيمة والترتيب العجيب؟.

فإن كان ذلك عن صدفة فلنا ألف دليل ودليل على عدم إمكان الصدفة، ولا «يمكننا أن نقيم مبادئ عامة للوصول إلى آراء مدروسة على أساس الصدفة»^(٢) كما يقول العظم.

وإن كان ذلك بسبب قوة واعية مدركة فتلك هي الكائن الأول الذي تنتهي إليه سلسلة العلل والأسباب في الكون، ويطلق عليه الفكر الديني اسم «الإله».



(١) المادية الديالكتيكية: ٢٠٨.

(٢) نقد الفكر الديني: ٧٨.

بقيت لنا - في ختام البحث - تنمة لا يصح إغفالها لما لها من ارتباط وثيق بهذه «الهوامش»، تلك هي مسألة المنهج الذي ينطلق منه المتدين نحو الإيمان بالله تعالى، وتحديد مدى اختلافه أو اتفاه مع المنهج الذي ينطلق منه المنكر لهذه الحقيقة.

لقد زعم العظم: (أن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين)^(١).

فما هو هذا (المنهج الاتباعي) الذي يشير إليه الكاتب؟ وهل له وجود حقيقي في الفكر الديني؟ أم أنه جزء من حملة التشكيك المتأثرة بالأسلوب «الغوبلزي» السّيء الصيت.

في الواقع، إن المنهج أو الخط العام لإيمان المتدين بالله تعالى لا يختلف مطلقاً عن المنهج أو الخط العام الذي يسير عليه الحسيون المنكرون لله تعالى، في إيمانهم بالحقائق العلمية.

فالعالم الطبيعي عندما يقف على ظاهرة من الظواهر الخارجية يسارع إلى دراستها وسبر غورها بدقة وإمعان، فيستنبط من ذلك - بما لديه من أدوات العقل والتأمل - قاعدة عامة تشمل سائر المفردات

(١) نقد الفكر الديني: ٢٢.

المتشاكلة مع تلك الظاهرة، وتكون هذه القاعدة العامة قائمة على دليلين:

١ - الحس أو الأثر الخارجي، أي الظاهرة المدروسة.

٢ - العقل، أي التعميم والإطلاق في الحكم.

والمؤمن بالله تعالى كذلك تماماً، لأنه لا يصل إلى إيمانه المطلق بوجود المبدأ الأول إلا من طريق الأثر الخارجي، ويكون إيمانه هذا قائماً على دليلين أيضاً:

١ - الحس أو الأثر الخارجي، أي المخلوقات على اختلاف أجناسها وأنواعها.

٢ - العقل، أي الحصر العقلي بعد بطلان الدور والتسلسل اللانهائي وسائر ما تعلق به المنكرون.

وإذن، فليس هناك «منهج اتباعي سائد في الدين» كما يزعم العظم، وإنما هو منهج علمي حسي عقلي هو بنفسه المنهج الذي يسير في ضوئه العلماء في تقرير الحقائق العلمية المعاصرة.

ولتأكيد هذه الحقيقة الكبرى نورد فيما يأتي نماذج من هذه الآثار الخارجية الحسية، التي كان عطاؤها الثرّ سبباً ضخماً من أسباب عمق الإيمان وزيادة الاطمئنان، عسى أن يكون في ذلك ما يردع المشككين ويخجل المتجاهلين.

النموذج الأول:

يقول العلم الحديث:

إن الإنسان يتكون في أصله من خلية واحدة، وهذه الخلية تكوّن

الصلب من العظام ونصف الصلب من الغضاريف والرخو من اللحم، وهي نفسها تكوّن اللزج من الأنسجة والسائل من الدماء، وتكوّن - بالآخرة - الإنسان كله بكل أعضائه وأجزائه وجوارحه، ومنها ينشأ الطويل والقصير والأبيض والأسود على السواء. وهذه الخلية عبارة عن حياة معقدة أمكن للعلم أن يكتشف تراكيبها وقيس حركتها ويحلل مادتها وطريقة انقسامها، أما سر الحياة فيها فهو ما وقف العلم والعلماء عنده مبهوتين مدهوشين.

وهذا الجنين في بطن أمه كيف يتغذى وكيف يتنفس، وكيف يقضي حاجاته، وكيف تفرز أجهزته، وكيف روعي في الحبل السري الذي يربطه بأمه ليتغذى به أن يحقق غرضه، بلا طول قد يسبب تخمر الغذاء فيه قبل وصوله إلى الجنين، أو قصر قد يؤدي إلى اندفاع الغذاء إليه بما قد يؤذيه؟؟.

وعندما يبلغ الحمل نهايته تفرز غدد الأنثى إفرازات كثيرة متعددة الأغراض، منها ما يساعد على انقباضات الرحم وتقلصاته، ومنها ما يسهل عملية انزلاق الجنين، ومنها ما يعمل على مساعدة المولود في أن يكون نزوله بالوضع الطبيعي. يفرز الثدي في نهاية الحمل وبدء الوضع سائلاً أبيض يميل إلى الصفرة، ومن عجيب الصنع أن هذا السائل عبارة عن مواد كيميائية ذاتية تقي الطفل من عدوى الأمراض. وفي اليوم التالي للولادة يبدأ اللبن في التكوين، ومن تدبير المدبر الأعظم أن يزداد مقدار اللبن الذي يفرزه الثدي يوماً بعد يوم، بل إن تركيب اللبن تتغير نسب مكوناته وتتركز مواده، فهو يكاد يكون ماءً به القليل من النشويات والسكريات في أول الأمر. ثم تتركز مواده فتزيد نسبته النشوية والسكرية والدهنية فترة بعد أخرى.

ويتزايد نمو الطفل تبدأ الأسنان في الظهور لتهيئة الطفل لتناول الطعام وهي تختلف، من قواطع في وسط الفم وقرب فتحته لقطع الطعام، إلى أنياب بجانبها للمعاونة في تمزيقه، ثم أضراس صغيرة فكبيرة على كل جانب لهرس وطحن الطعام. وقد حاول العلماء جاهدين عند محاولة صنع الأسنان الصناعية أن يستنبطوا طريقة أخرى أو يغيروا من وضع الأسنان، فاعترفوا بقدرة الخالق عندما قرروا أن أبداع وأكمل نظام يمكن للأسنان أن تكون عليه هو النظام الطبيعي، فلذلك صنعوا «أطقم» الأسنان على شاكلة الأسنان الطبيعية.

عندما يحجب الطفل عن الرضاعة ويبدأ في الأكل تظهر آيات الإبداع العظيم أكثر فأكثر، بما يشاهد من جليل الصنع على تهيئة الإنسان بما يحقق له حفظ حياته. فنجد في فم الإنسان فتحات الأنف الداخلية وفتحة التنفس في أول القصبة الهوائية وفتحة البلعوم أول القناة الهضمية، ويقول العلم: إن أية ذرة من غبار تضل طريقها وتصل إلى القصبة الهوائية لا بد أن تطرد، وما السعال إلا محاولة لطرد غبار وصل إلى القصبة الهوائية، فكيف تدخل - إذن - البلعة الغذائية إلى فتحة القناة الهضمية ولا تدخل في فتحة القصبة الهوائية برغم تلاصق فتحتيهما، علماً بأن أي ذرة من الغبار - فضلاً عن الأكل والشرب - تقتحم القصبة الهوائية تفضي إلى الموت. نعم: تدفع اللهاة إلى أعلى عند البلع ويسد ما يسمى بـ«اللسان الصغير» طريق التنفس حتى تدخل البلعة الغذائية، ولم يحدث أن أخطأ هذا اللسان الصغير في عمله على الرغم من أنه ينظم المرور في هذه المنطقة وبين هذه الفتحات آلاف المرات في كل يوم.

ويتم هضم الغذاء أي تحويله من مواد صلبة معقدة إلى أخرى سائلة سهلة الامتصاص بعمليات دقيقة غاية الدقة تقدم خير دليل على وجود المصمم الحكيم، فكل ما يأكله الإنسان من صلب وجامد وسائل

ولزج ومر وحلو وثقيل وخفيف وحريف ولاذع وساخن وبارد، كلها تهضم بمواد واحدة وطريقة واحدة، وهذه المواد التي يتغذاها الإنسان على اختلافها يتلقاها جسم الإنسان فيدفعها في طريقها المرسوم لتصب عليها الغدد إفرازاتها الحمضية وعصارتها ذات التركيز المقدر الذي لو قلَّ قليلاً لما هضم الطعام ولو زاد زيادة طفيفة لاحترق الجسم.

وتدخل البلعة الغذائية في الفم فتبدأ أولى مراحل الهضم، وذلك بخلط الغذاء باللعاب الذي تفرزه الغدد اللعابية. وهذا اللعاب أول مراتب الهضم لاحتوائه على خميرة خاصة، ولمساعدته على خفض درجة حرارة الطعام إن كان ساخناً وكسر حدة برودته إن كان مثلجاً. كما أنه عامل أساسي في معادلة المواد الحريفة وتخفيف أثر التراكيب اللاذعة، وتنزلق بعد ذلك اللقمة أو البلعة مختلطة باللعاب إلى البلعوم فالمرىء ثم المعدة التي تفرز حامض الكلورودريك ذا النسبة الخاصة المعدة بعناية، فتبلغ درجته أربعاً إلى خمس في الألف، ولو زاد تركيز هذا الحامض على ذلك زيادة طفيفة لأحرق أنسجة المعدة حرقاً تاماً، وتتوالى بعد ذلك الإفرازات والعصارات في مختلف أجزاء الجهاز الهضمي الكبير، فهذه عصارة الأمعاء، وتلك إفرازات الصفراء والبنكرياس وغيرها، وكلها إفرازات ثلاث حالة الغذاء الذي وصل إليها.

ولم تعرف إلا منذ سنين قليلة وظائف الغدد المسماة بالغدد الصماء، تلك المعامل الكيماوية الصغيرة التي تمد الجسم بالتركيبات الضرورية، والتي تبلغ من قوتها أن جزءاً من بليون جزء منها لو اختل لأحدث آثاراً في الإنسان. وهي مرتبة بحيث أن إفراز كل غدة يكمل إفراز الغدة الأخرى، وإن أي اختلال في إفرازها قد يبلغ حد الخطورة إذا دام مدة من الزمن.

ومن أعجب ما يلفت النظر ما قرره العلم من أن للأمعاء الدفاق التي يبلغ طولها ستة أمتار ونصف حركتين لا إراديتين: الأولى حركة خلط مستمر هدفها مزج الطعام بمختلف عصارات الأمعاء وخماتها مزجاً تاماً حتى يكون الهضم عاماً، والحركة الثانية: عرض الطعام المهضوم على أكبر مساحة ممكنة في الأمعاء كي تتمكن من أن تمتص منه أكبر قدر ممكن، يأتي بعد ذلك دور الهضم في الأمعاء الغلاظ التي تفرز آخر المواد المهضومة حتى لا تخرج من الجسم إلا الفضلات التي لا فائدة منها للإنسان.

وفي جسم الإنسان بالإضافة إلى هذه المواد الكيماوية المعقدة والمختلفة ميكروبات وجراثيم وبكتيريا، ويقول المختصون: أنه إذا زاد عدد نوع منها عن المقدر له أو قلَّ عمل نوع آخر أو اختلفت نسبة هذه الأحياء بعضها لبعض فإن ذلك يؤدي إلى الهلاك.

وهذه الأحياء تفرز إفرازات معينة وتقوم بنفسها بتحويل الغذاء العسر إلى يسر والصعب إلى سهل والمعقد إلى بسيط والضار إلى نافع. ولمعرفة ماهية هذه الأحياء يكفي أن نعلم أن العلماء قد قدروا عدد الموجود منها بالمعدة بحوالي مائة ألف في السنتيمتر المكعب الواحد.

ويغلف الجسم ستار محكم بديع هو الجلد، وعلى الرغم من كونه ذا مسام تفرز الماء إلى خارج الجسم فإنها لا تمتص الماء إلى داخل الجسم مطلقاً، ولما كان الجلد معرضاً لهجمات الميكروبات والجراثيم التي تسبح في الجو فقد تم تسليحه بإفرازات قادرة على قتل تلك الميكروبات، أما إذا تغلبت الجراثيم واجتازت منطقة الجلد فهنا تبدأ عملية حربية منظمة تسرع إليها فرقة حراس الحدود وتضرب حصاراً شديداً حول عدوها المغير، فإما أن تهزمه وتطرده خارج الجسم وإما أن

تندحر وتموت هذه الفرقة فتتقدم فرقة أخرى وأخرى وهكذا حتى النصر، وهذه الفرق هي كريات الدم التي يبلغ عددها حوالي ثلاثين ألف بليون كرة بيضاء وحمراء، فإذا رأيت بشرة حمراء وفيها صديد على الجلد، فاعلم أن صديدها أشلاء فرق ماتت في سبيل أداء واجبها، وأن الإحمرار هو كريات دم في صراع مع عدو غادر. كما أن من أهم وظائف الجلد حفظ الجسم عند درجة ثابتة من الحرارة.

وهكذا نجد فيما سلف وفي غيره من عجائب أجهزة الإنسان في سمعه وبصره وشمه وذوقه، وعظمه وعصبه وعضله ودورته الدموية وکليته ما يدهش الفكر، ويقيم ألف دليل ودليل على أن هذا النظام الدقيق في هذا الجسم لم يخلق عشوائياً ولم يوجد صدفة ولم يحدث نتيجة حركة المادة الصماء العمياء المتخبطة.

النموذج الثاني:

يقول العلم الحديث:

إن فصائل الحيوان تقدر بأكثر من مليوني فصيلة. والأماكن التي تعيش فيها هذه الفصائل مختلفة منها البر ومنها البحر، وللبر والبحر مجالاته المختلفة لسكنى الحيوانات المختلفة، وقد اختلفت أجهزة هذه الحيوانات تبعاً لذلك اختلافاً كبيراً، بحيث تلائم البيئة التي تعيش فيها والغذاء الذي يتوفر لها.

والفم هو أول مراحل الهضم وقد صمم تصميماً عظيماً يدل على عظمة مصممه وموجده. فالحيوانات كالآساد والذئاب وما كان على شاكلتها من التي تعيش في الصحاري والقلوات ولا غذاء لها إلا ما تفترسه من كائنات لا بد من مهاجمتها، قد زودت بأنياب قاطعة وأسنان حادة، ولما كانت في هجومها محتاجة إلى استعمال عضلاتها، كانت

لأرجلها عضلات قوية سلحت بأظافر ومخالب حادة وحوت معدها الأحماض والمواد الهاضمة للحوم والطعام.

ومن الحيوانات أصناف تعيش على المراعي، ويعنى بها الإنسان فيوفر لها غذاء قوامه النباتات والشجيرات والحشائش، وقد صممت أجهزتها الهاضمة بما يتناسب مع البيئة، فأفواها واسعة نسبياً، وقد تجردت من الأنياب القوية والأضراس الصلبة، وأعطيت بدلاً منها الأسنان التي تكون ميزتها القضم والقطع، فهي تأكل الحشائش والنباتات بسرعة، وتبتلعها بسرعة دفعة واحدة. وقد صنع لهذه الأصناف أعجب أجهزة للهضم، فالطعام الذي تأكله ينزل إلى الكرش وهو مخزن له، فإذا ما انتهى عمل الحيوان وجلس للراحة ذهب الطعام من الكرش إلى تجويف آخر، ثم عاد إلى الفم ليمضغ ثانية مضغاً جيداً، حيث يذهب بعد ذلك إلى تجويف ثالث ثم رابع. وكل هذه العملية الطويلة أعدت لفائدة الحيوان، ويقول العلم: إن عملية الاجترار ضرورية وحيوية، لأن العشب من النباتات العسرة الهضم لما يحتويه من الألياف «السليولوز» الذي يغلف جميع الخلايا النباتية، ولهضمه يحتاج الحيوان إلى وقت طويل جداً، فإن لم يكن مجترراً وبمعدته مخزن خاص لضاع وقت طويل في الرعي يكاد يكون النهار كله دون أن يحصل الحيوان من تلك الأعشاب على ما يشبعه، ولأجهد نفسه في عمليات التناول والمضغ وسرعة الأكل وتخزينه ثم إعادته بعد أن يحصل على شيء من التخمر هي التي تجعل من هذه المواد غذاءً نافعاً محققاً لأغراضه.

أما الجهاز الهضمي للطيور فإنه يختلف اختلافاً كبيراً عن جهاز الأصناف السالفة الذكر، إذ يمتد من رأس كل طائر جزء صلب خال من الأسنان، عظمي التركيب هو المنقار الذي يستخدم في التغذية بدلاً من الفم والشفيتين والأسنان عند سائر الحيوان، فيتطلع الطير غذاءه بلا مضغ.

وتختلف مناقير الطيور باختلاف أنواع غذائها، فالطيور الجارحة ذات منقار قوي مقوس حاد لتمزيق اللحوم، بينما تكون للبط والوز مناقير عريضة منبسطة كالمعلقة أو المغرفة توائم البحث عن الغذاء في الطين والماء، وعلى جانب المنقار زوائد صغيرة كالأسنان تساعد على قطع الحشائش. أما الدجاج والحمام وباقي الطيور التي تلتقط الحب من الأرض فمناقيرها قصيرة مدببة بالشكل الذي يؤدي الغرض.

ومن أعمق النواحي التي نستطيع أن نلمس بها التصميم والتنظيم العظيم للخلق ما نشاهده في أرجل الحيوانات: فتلك التي من خصائصها الجري والجري والحمل نرى أن أرجلها قوية، لتساعدها على الجري السريع، كما تنتهي كل رجل بحافر صلب يحمي الرجل مما قد يصيبها من كثرة الجري أو وعورة الطريق.

أما البقر والجاموس فأرجلها قصيرة قوية تنتهي بأظلاف صلبة مشقوقة تساعدها على السير في الأراضي الزراعية اللينة، بينما أرجل الجمل تنتهي بأظلاف مشقوقة تحتها وسادة لينة سميقة تسمى «الخف»، لتمنع القدم من الغوص في الرمال، وعلى أرجله كذلك أربطة من جلد خشن تحميه من الحصى والرمال عندما يترك.

وأقدام الطيور تختلف كذلك باختلاف طبيعتها، فالطيور التي تتغذى على اللحوم نجد لقدميها مخالب قوية حادة، وهي منشئية بما يساعدها في القبض على الفريسة، كالصقر والنسر، وأما تلك التي تتغذى على الحبوب كالدجاج والحمام فأقدامها ذات أظافر مدببة تصلح للنبش في الأرض. والطيور التي يستلزم أمر تغذيتها البحث عن غذائها في الماء تتصل أصابعها بغشاء جلدي تستعمله كالمجداف في سياحتها.

ومن عجائب الخلق ما نجده في الضفدعة، فإن لسانها أطول لسان

لكائن حي تقريباً، إذ يبلغ طوله نصف طولها، وقد أعد بما عليه من مواد لزجة لصيد الذباب، فهي تقف حتى يقرب منها الذباب فإذا بها تمد لسانها ليلتصق به عدد من الذباب الذي يعتبر غذاءها الرئيسي.

ومن أعجب ما يلاحظ في الضفدعة أنها لما لم يكن لها عنق تستطيع أن تحرك رأسها بواسطة لترى ما حولها، فقد هيئت لها عيون بارزة تتحرك في كل الاتجاهات.

ومن طريف ما يؤكد العلم حالياً، أن معظم الحيوانات الثديية تمتاز بحاسة شم قوية حادة وحاسة بصر ضعيفة، بخلاف الطيور فإنها ذات بصر قوي وشم ضعيف، وما ذلك إلا لأن الأولى تهتدي إلى غذائها الذي يكون دائماً على الأرض في طريقها بحاسة الشم، بينما الطير وهو في السماء بحاجة إلى حدة في بصره ليرى غذاءه من بعد مرتفع.

وللسمك حاسة غريبة هي حاسة تفادي الاصطدام بالصخور والحواجز في ظلمات البحار، وقد قرر العلماء بعد دراستهم لهذه الظاهرة أنهم رأوا في السمك خطأً طويلاً على جانبيه، وهذا الخط عندما يلاحظ بالمجهر يرى أنه مجموعة أعضاء دقيقة حساسة إلى درجة كبيرة، تحس بوجود حاجز أو صخرة من اختلاف ضغط الماء نتيجة اصطدامه بالحاجز، فتغير السمكة طريقها.

وأما الخفاش فقد أدهش العلماء أمره، فهو عندما يطير في ظلام الليل لا يصطدم بمبنى أو شجرة أو أي شيء من الأشياء البارزة في طريقه. وقد قام أحد العلماء الإيطاليين بالتحقق من هذه القدرة، فعلق في سقف غرفة عدداً من الحبال، وفي نهاية كل حبل جرس صغير يدق إذا لامس الحبل شيء، ثم أعتم الغرفة إعتاماً كاملاً وأطلق خفاشاً فيها،

وطار الخفاش ودار في الغرفة مراراً ولم يدق أي جرس، ومعنى ذلك أنه لم يصطدم بأي جبل من تلك الحبال المعلقة في الغرفة. وكان خلاصة ما استنتجه العلماء من هذه الظاهرة أن هذا الحيوان يرسل اهتزازات ترد إليه بالتصادم مع أي جسم يقابله فيحس به، وأن طريقة معرفته وإحساسه بالعقبات هي نفس طريقة الرادار بالذات.

وأما الجمل فهو كذلك مفعم بآيات العظمة في الخلق، بالشكل الذي يعطينا الفهم الكامل لما أرشدنا الله تعالى إليه بقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].

ولما كان مجال عمل هذا الحيوان وعيشه هو الصحراء فقد خلق قادراً على اكتناز ما يكفيه من الطعام والشراب لمدة طويلة في سنامه، لكي يستطيع مجابهة جوع الصحراء وعطشها، كما خلقت له - لهذا الغرض - تلك الأهداب الطويلة التي تلتف حول عينيه والتي هي أشبه ما تكون بشبكة تحمي عينيه من ذرات الرمال عند هبوب العواصف الرملية، وفي الوقت نفسه يستطيع الرؤية من خلال تلك الشبكة فلا يضطر إلى إقفال عينيه كما نفعل عند انتشار الغبار.

وكذلك رجليه ذات الخف الملائم للسير في الرمل بلا غوص فيه، وأنفه الذي يستطيع التحكم في فتحته أثناء العواصف ليمنع دخول الرمال فيه، وشفته العليا التي خلقت مشقوقة لكي تساعد على أكل نباتات الصحراء التي غالباً ما تكون أشواكاً.

وما النمل ففيه من آيات الدقة الشيء الكثير، وقد أوتي من الفهم والصبر والحس ما لا يتصوره المتصور عند مشاهدة حجمه وجسمه الصغير، ولعل مدينته من أبرز المدن التي تستحق الدراسة والإمعان، لما فيها من دقة بالغة وتعاون عجيب ونظام رتيب متناه في الدقة والإدراك.

وإذا عدنا إلى الدجاج لنقرأ في دنياه شواهد الدقة في الصنع رأينا الشيء الكثير، وحسبنا من كل ذلك أن نطلع على الحقيقة الآتية:

خطر لعالم أمريكي أن يستفرخ البيض بلا حضانة الدجاج، وذلك بأن يضع البيض في نفس الحرارة التي يحصل عليها البيض من الدجاجة الحاضنة له، فلما جمع البيض ووضعه في جهاز التفريخ، نصحه فلاح أن يقلب البيض بين آونة وأخرى، إذ إنه رأى الدجاجة تفعل ذلك، فسخر منه العالم وأفهمه أن الدجاجة إنما تقلب البيض لتعطي الجزء الأسفل منه حرارة جسمها، أما هو فقد أحاط البيض بجهاز يشع حرارة ثابتة لكل أجزاء البيضة، واستمر هذا العالم في عمله حتى جاء أوان الفقس وجاوز ميعاده ولم تفقس بيضة واحدة، وأعاد التجربة بعد أن طبق كلام الفلاح فصار يقلب البيض، حتى إذا ما جاء موعد الفقس خرجت الفرايج.

وآخر تعليل علمي لتقليب البيض أن الفرخ حينما يخلق في البيضة ترسب المواد الغذائية في الجزء الأسفل من جسمه، فإذا بقي بدون تحريك تتمزق أوعيته، ولذلك فإن الدجاجة لا تقلب البيض في اليوم الأول والأخير، وهل يمكن للدجاجة أن تفهم هذه الأسرار لولا الإلهام الذي عجز الإنسان عن معرفته؟.

وخلاصة القول: إن في دنيا الحيوان من العجائب والغرائب - وكلها شواهد الخلق والإبداع والصنع المتقن - ما لا يمكن حصره بصفحات كهذه الصفحات، وما ذاك إلا ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، تعالى عما يقول المنكرون الجاحدون علواً كبيراً.

النموذج الثالث:

يقول العلم الحديث:

النبات عالم قائم بذاته، ما زال العلماء المختصون به مستمرين

على دراسته، وما زالوا يشاهدون في كل يوم جديداً لم تسبق لهم معرفته.

وفصائل النبات تقرب من نصف مليون في العدد، وهي مختلفة في التراكيب والتزاوج والأعمار إلى أبعد الحدود، ومن النبات - من ناحية العمر - ما يعمر أياماً، ومنه ما يعمر سنين، ومنه ما يعمر أضعاف عمر الإنسان.

وينبت النبات عموماً من بذرة تتوافر لها ظروف خاصة أهمها حيوية الأجنة فيها، وتحافظ البذور على حيويتها لمدة طويلة، ويجب توافر الماء الضروري للنبات والحرارة المناسبة - وكل بذرة تنبت في درجة حرارة معينة - . والهواء ضروري للنبات لأنه كائن حي يعيش ويتنفس.

وإذا استنبتت البذرة وخرج الجنين الحي مكوناً جذراً صغيراً، بدأ يتغذى من الغذاء المدخر في البذرة حتى يستطيل عوده ويضرب في الأرض ليأكل منها، شأنه في ذلك شأن الجنين في الإنسان والحيوان يتغذى من أمه وهو في بطنها، ثم من لبنها، ثم يستقل عنها ويعتمد على نفسه في غذائه، فهل المادة الصماء أودعت في البذرة الحياة؟!!

أما جهاز النبات الغذائي فيعتمد أولاً على الجذور، وهي أول أجزاء جهاز النبات الغذائي، ويختلف بعضها عن بعض تبعاً إلى اختلاف حاجات النبات، فهناك الجذور الوتدية والدرنية والليفية الهوائية والتنفسية وكل هذه الأشكال والاختلافات إنما خلقت لتتواءم مع إمكان حصول النبات على حاجته من الغذاء.

وتنمو الجذور وعليها الشعيرات الجذرية التي تمتص المحاليل الأرضية فتنتقل العصارة إلى أعلى، وبهذه الطريقة يتغذى النبات وينمو،

ولا بد لنموه من وجود الضوء والماء والعناصر الأخرى الضرورية كالكاربون والأوكسجين والفسفور والكبريت وعديد غيرها .

والنبات يتنفس فيأخذ الأوكسجين ويترد ثاني أوكسيد الكاربون، مثله في ذلك مثل الإنسان والحيوان، ويصحب تنفس النبات ارتفاع في درجات الحرارة، ويتم التنفس ليلاً ونهاراً، إلا أنه في النهار غير ظاهر النتيجة بالنسبة لعملية التمثيل الكاربوني التي يجريها النبات بسرعة أكثر من عملية التنفس، فيخرج الأوكسجين ويمتص ثاني أوكسيد الكاربون .

وقد دلت الأبحاث على أن عملية التمثيل الكاربوني كفيلة وحدها باستهلاك ثاني أوكسيد الكاربون الموجود في الكون لو أن الأمر اقتصر عليها، ولكن الخالق العظيم جعل الكائنات الحية الأخرى تخرج في تنفسها ثاني أوكسيد الكاربون، كما أن الأجسام الميتة في تحللها تخرج هذه المادة أيضاً، وكذلك بعض التفاعلات الأخرى .

ولم يترك أمر استهلاك وإنتاج هذه المادة حراً يحتمل الزيادة والنقصان، بل قضت حكمة المصمم أن تكون نسبة ثاني أوكسيد الكاربون في الجو دائماً من ثلاثة إلى أربعة أجزاء في كل عشرة آلاف جزء هواء . وإن هذه النسبة ينبغي أن تكون ثابتة على الدوام لاستمرار عمران الكون، ولم يحدث قط - مهما اختلفت عمليات الاستهلاك وعمليات الإنتاج - أن اختلفت هذه النسبة أبداً .

النموذج الرابع:

خُلقت الأرض، وكل ما فيها ينطق بكونها ملائمة للحياة . تدور حول نفسها فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار . وتدور حول الشمس فيكون في ذلك تتابع الفصول، الذي يؤدي بدوره إلى زيادة المساحة الصالحة للسكنى فيها، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية .

ويحيط بها غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة، ويمتد حولها إلى ارتفاع يزيد على (٥٠٠) ميل، ويبلغ هذا الغلاف من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة يوماً إلينا منقضة بسرعة ثلاثين ميلاً في الثانية، وهذا الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات، حيث يمكن أن يتكاثف مطراً يحيي الأرض بعد موتها. والمطر مصدر الماء العذب، ولولاه لأصبحت الأرض جرداء خالية من كل أثر للحياة.

ويمتاز الماء بخواص مهمة تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار، ولا سيما المناطق التي يكون شتاؤها قارساً وطويلاً، فالماء يمتص كميات كبيرة من الأوكسجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة. ويطفو الجليد المتكون في البحيرات والأنهار على سطح الماء لخفته النسبية، فيهيء بذلك الفرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة. وعندما يتجمد الماء تنطلق منه كميات كبيرة من الحرارة تساعد على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار.

أما الأرض اليابسة فهي بيئة ثابتة لحياة كثير من الكائنات، فالتربة تحوي العناصر التي يمتصها النبات ويتمثلها ويحولها إلى أنواع مختلفة من الطعام يفتقر إليها الإنسان والحيوان، ويوجد كثير من المعادن قريباً من سطح الأرض، مما هيئاً السبل لقيام الحضارة.

ولو أن الأرض كان قطرها ربع قطرها الحالي لعجزت عن احتفاظها بالغلافين الجوي والمائي اللذين يحيطان بها، ولصارت درجة الحرارة فيها بالغة حد الموت.

أما لو كان قطرها ضعف قطرها الحالي لتضاعفت مساحة سطحها، وأصبحت جاذبيتها للأجسام ضعف ما هي عليه، وانخفض - تبعاً لذلك - ارتفاع غلافها الهوائي، وزاد الضغط الجوي من كيلوغرام واحد إلى كيلو غرامين على السنتيمتر المربع. ويؤثر كل ذلك أبلغ الأثر في الحياة على سطح الأرض، فتتسع مساحة المناطق الباردة اتساعاً كبيراً، وتنقص مساحة الأراضي الصالحة للسكنى نقصاً ذريعاً، وبذلك تعيش الجماعات الإنسانية منفصلة أو في أماكن نائية يتعذر بينها الاتصال.

ولو أزيحت الأرض إلى ضعف بُعدها الحالي عن الشمس لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس إلى ربع كميتها الحالية، وقطعت الأرض دورتها حول الشمس في وقت أطول، وتضاعف تبعاً لذلك طول فصل الشتاء، وتجمدت الكائنات الحية على سطح الأرض.

ولو نقصت المسافة بين الأرض والشمس إلى نصف ما هي عليه الآن لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض أربعة أمثالها اليوم، وتضاعفت سرعتها المدارية حول الشمس، ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة.

وهكذا أصبحت الأرض - بحجمها وبعدها عن الشمس وسرعتها في مدارها - تهيبء للإنسان أسباب الحياة. فهل كان ذلك كله محض مصادفة؟.

ثم إن هذه العجائب التي يغصّ بها الكون، كمنحنيات التوزيع، ودورة الماء في الطبيعة، ودورة ثاني أوكسيد الكربون فيها، وعمليات التكاثر العجيبة، وعمليات التمثيل الضوئي ذات الأهمية البالغة في اختزان الطاقة الشمسية، وما لها من أهمية بالغة في حياة الكائنات

الحية، وهذا الانتظام في ظواهر الكون، والعلاقات السببية، والتكامل والتوافق والتوازن التي تنظم كل الظواهر وتمتد آثارها من عصر إلى عصر. إن هذه العجائب هل قامت على أساس التخبط والصدفة؟!

وهذه الجزيئات البسيطة التي ليس لها صورة معينة وليس بينها فراغ، وقد نشأت منها ملايين من الكواكب والنجوم والعوالم المختلفة لها صور معينة وأعمار محددة تخضع لقوانين ثابتة، هل وجدت صدفة؟

وهذه العناصر الكيماوية المعروفة التي بلغ عددها نيفاً ومائة هل لاحظ الإنسان مقدار ما بينها من أوجه التشابه والاختلاف؟. فمنها الملون وغير الملون، وبعضها غاز يصعب تحويله إلى سائل أو صلب، وبعضها سائل، وبعضها صلب يصعب تحويله إلى سائل أو غاز، وبعضها هش والآخر شديد الصلابة، وبعضها خفيف والآخر ثقيل، وبعضها موصل جيد والآخر رديء التوصيل، وبعضها مغناطيسي والآخر غير مغناطيسي، وبعضها نشيط والآخر خامل، وبعضها يكوّن أحماضاً والآخر يكوّن قواعد، وبعضها معمر والآخر لا يبقى إلا لفترة محدودة من الزمان، ومع ذلك فإنها جميعاً تخضع لقانون واحد هو «القانون الدوري».

إن الفرق بين ذرة عنصر معين وعنصر آخر يرجع إلى الفرق في عدد البروتونات والنيوترونات التي بالنواة، وإلى عدد وطريقة تنظيم الإلكترونات التي في خارج النواة، وعلى ذلك فإن ملايين الأنواع من المواد المختلفة سواء كانت عناصر أم مركبات، تتألف من جزيئات كهربية ليست في الواقع إلا مجرد صور أو مظاهر من الطاقة. والمادة بوصفها متكونة من مجموعات من الجزيئات والذرات، والجزيئات والذرات ذاتها، والإلكترونات والنيوترونات التي تتألف منها الذرات،

والكهرباء والطاقة ذاتها، إنما تخضع جميعاً لقوانين معينة، بحيث يكفي عدد قليل من ذرات أي عنصر للكشف عنه ومعرفة خواصه.

فهل تم كل ذلك مصادفة؟ وهل وجدت القوانين والسنن الكونية من تخبط المادة وعشوائيتها؟!

وخلاصة القول:

إن ظهور الحياة في المادة الصماء يلزم العقل بالأخذ بأحد شيئين
لا ثالث لهما:

١ - فيما أن تكون الحياة خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا تحتاج إلى خالق مريد.

٢ - أو أنها من صنع خالق ومدبر مريد.

فإذا قلنا بكونها خاصة من خواص المادة لزمنا القول بأن المادة أزلية أبدية لا تحد بأول ولا آخر، وأنها موجودة منذ الأزل بكل خصائصها، وأن خصائصها ملازمة لها سواء كانت في هذا المكان من الكون أو ذلك المكان.

وإذن، فلا معنى لظهور الحياة في كوكب دون كوكب وفي زمان دون زمان، ولا معنى لبقاء خصائص الحياة كلها بلا عمل ولا أثر ملايين الملايين من السنين، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف أو مئات من الألوف، ولماذا تأجل ظهور الحياة كل هذا الزمان الذي لا يمكن حده وحصره مع وجود كل الخصائص منذ الأزل؟!.

وإذا كانت الحياة أزلية لأنها من خواص المادة الأزلية - حسب الفرض - فلماذا جاءت صدفة ثم دامت؟ وأين كانت في تلك الآماد البعيدة حتى تظهر صدفة وبلا أي قصد إليها وإرادة لها؟.

وعلى هذا فلا بد لنا من الانتهاء إلى الأخذ بالأمر الثاني، وهو أن ظهور الحياة في المادة الصماء كان من صنع خالق أزلي يريد يعلم ما أراد، واختار له الزمان الذي يريد والمكان الذي يريد، فأوجد هذا الكون وما عليه وما فيه في الوقت الذي اختاره والموضع الذي شاءت حكمته تعيينه وانتقاه^(١).



(١) يراجع فيما سلف: الله: لعباس محمود العقاد، الله والعلم الحديث: لعبد الرزاق نوفل، الله يتجلى في عصر العلم: لجماعة من الأساتذة الغربيين - ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان -، كتابنا «الله بين الفطرة والدليل».

وبعد:

فإذا كان الدكتور صادق العظم قد ختم كتابه بما رواه - مبتهجاً ومتبجحاً - عن جان بول سارتر في قوله: «الماركسية هي الفلسفة المعاصرة»^(١).

فإني أختتم كتابي بما أرويه عن عدد من رجال الماركسية البارزين فيما قالوه عن هذه «الفلسفة المعاصرة» المدّعاة، لينكشف الواقع بجلاء تام لكل ذي عينين:

١ - يقول المفكر الماركسي الفرنسي روجيه غارودي:

إن الماركسية قد أحيطت بتفاسير «تتذرع بالموضوعية، لتجعل من التاريخ العلمي تاريخاً جاهزاً»^(٢).

وروى أن «موريس توريز قال في سنة ١٩٣٤: إن تحطيم الرأسمالية ليس بالأمر الحتمي. وفي ١٩٥٠ قال: الحرب ليست بالأمر الحتمي»^(٣).

(١) نقد الفكر الديني: ٢٣٠.

(٢) ماركسية القرن العشرين: ٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦.

و«في الاقتصاد السياسي قادت متطلبات التخطيط الجديدة إلى الأخذ ببحوث كانت فيما مضى تنعت بالبرجوازية»^(١).

وإذا نحن اعتبرنا الرسم الخيالي المعروف بإسم المراحل الخمس للتطور التاريخي - الذي وضع انطلاقةً من تجربة تطور المجتمعات الغربية - إذا اعتبرنا هذا الرسم الخيالي حقيقةً مطلقةً ومكتملةً... فإننا بذلك نتعد عن المناهج العلمية»^(٢).

٢ - يقول المفكر الماركسي المجري جورج لوكاش:

«هناك أزمة عامة - بالطبع - في العالم الرأسمالي، وهناك أزمة في الماركسية أيضاً. والصراع الصيني السوفييتي جزء من هذه الأزمة الكبرى في الماركسية»^(٣).

٣ - يقول المفكر الماركسي البولندي جير زي فياتر:

«الماركسيون المعاصرون يختلفون... ومهما كان هذا الخلاف فإنهم - عملياً - يتفوقون على ضرورة تطوير النظرية الاجتماعية الماركسية»^(٤).

٤ - يقول الأستاذ المصري الدكتور مراد وهبه وهو يرصد التطور الفكري الفلسفي في الاتحاد السوفييتي في أواسط الستينات من هذا القرن:

«ليس ما يمنع من إحداث تعديل في المادية الديالكتيكية إذا ما

(١) ماركسية القرن العشرين: ٥٧.

(٢) المصدر نفسه أيضاً: ٧٤.

(٣) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر: ٢٣٤.

(٤) حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر: ١٧٥.

ظهر ما يناقضها في مستقبل العلم، كما يذهب إلى ذلك إنجلز، . . . وفلاسفة السوفييت الآن يتبنون هذا الاتجاه. والدليل على ذلك أن إشكال الحركة كما تصوّرها إنجلز موضع مناقشة، وخلاصة هذه المناقشة أن مفهوم إنجلز للحركة ليس دقيقاً»^(١).

«من أساسيات الماركسية: الديالكتيك، وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت، وأثناء وجودي في موسكو صدر كتاب لنارسكي بعنوان (مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي)^(٢). ومشكلة التناقض تطرح في ذات الوقت مشكلة الصلة بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الصوري. الاتجاه السائد في كلية الفلسفة بجامعة موسكو أن الصلة بينهما قائمة مع اختلاف في صياغة هذه الصلة أما في معهد الفلسفة فالصلة مفقودة».

«إن ثمة تياراً فلسفياً يدعو إلى إعادة النظر في المنطق الصوري . . . ثم تطور التيار الفلسفي ما بين إنكار المنطق الديالكتيكي وإقرار مشروعية كل من المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي. أما إنكار المنطق الديالكتيكي فيتزعمه أساتذة المنطق الرياضي وفي مقدمتهم ماركف وهو عالم كبير في الرياضيات . . . وكذلك روزافين»^(٣).

«لفت نظري المفارقة في هذا الاتجاه إلى إنكار المنطق الديالكتيكي والاكتفاء بالمنطق الرياضي في دولة تعتبر المروج الأول للمنطق الديالكتيكي على الإطلاق ولقانون التناقض على التخصيص، وطلبتُ من بجمولف تفسيراً لهذه المفارقة، وكان جوابه أن هذه المفارقة

(١) محاورات فلسفية: ١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣ - ٢٤.

(٣) المصدر نفسه أيضاً: ٤٧.

مردودة إلى اهتمام الدولة بالتطور الاقتصادي والتكنولوجي وما يترتب على هذا التطور من مشكلات ليس في الإمكان مواجهتها إلا بالمنطق الصوري والمنطق الرياضي. أما مشكلات الديالكتيك فليست وثيقة الصلة بهذا التطور... ومع ذلك فالاهتمام بالديالكتيك أمر لازم ومطلوب... ولكن بشرط ألا يكون هذا الاهتمام مماثلاً لما كان عليه منذ عشرين عاماً، بل ينبغي أن يكون كذلك في ضوء القضايا المعاصرة»^(١).



﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْيَ السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾

[ق: ٣٧].

«صدق الله العظيم»



المصادر والمراجع

- ١ - الله: لعباس محمود العقاد، القاهرة ١٩٦٤م.
- ٢ - الله بين الفطرة والدليل: [موسوعة العلامة الكبير الشيخ محمد حسن آل ياسين كَلَمَة/المؤلفات] بيروت.
- ٣ - الله والعلم الحديث: لعبد الرزاق نوفل، القاهرة ١٣٧٦هـ.
- ٤ - الله يتجلى في عصر العلم: لعدد من العلماء الغربيين - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦٨م.
- ٥ - الإلتقان: للسيوطي، القاهرة ١٣٦٠هـ.
- ٦ - الإنسان والارتقاء: لجون لويس - الترجمة العربية - دمشق ١٩٧٠م.
- ٧ - التبيان: للشيخ الطوسي، النجف ١٣٧٦هـ.
- ٨ - تحف العقول: لابن شعبة الحراني، النجف ١٣٨٣هـ.
- ٩ - تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: لقدري حافظ طوقان، القاهرة ١٩٥٤م.
- ١٠ - تفسير: الطبري، القاهرة ١٣٧٣هـ.
- ١١ - حوار مع اليسار الأوروبي المعاصر: لأمير اسكندر، القاهرة ١٩٧٠م.
- ١٢ - دائرة المعارف الإسلامية: - الترجمة العربية - إيران طبعة مصورة.
- ١٣ - الشواهد الربوبية: لصدر الدين الشيرازي، إيران ١٣٨٦هـ.

- ١٤ - الطبقات الكبرى: لابن سعد، ليدن ١٣٢١هـ.
- ١٥ - كشف الظنون: لحاجي خليفة، تركيا ١٣٦٠هـ.
- ١٦ - لسان العرب: لابن منظور، بيروت ١٩٥٥م.
- ١٧ - المادية الديالكتيكية: لعدد من الكتّاب السوفيت، - الترجمة العربية - دمشق دار الجماهير.
- ١٨ - الماية الديالكتيكية والمادية التاريخية: لستالين، - الترجمة العربية - دمشق بلا تاريخ.
- ١٩ - ماركسية القرن العشرين: لروجيه غارودي - الترجمة العربية - بيروت ١٩٦٨م.
- ٢٠ - مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد: العدد الثاني عشر، بغداد ١٩٦٩م.
- ٢١ - مجمع البيان: للطبرسي، صيدا ١٣٣٣هـ.
- ٢٢ - محاورات فلسفية: للدكتور مراد وهبه، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٢٣ - المظاهر الإلهية: لصدر الدين الشيرازي، إيران ١٣٨٠هـ.
- ٢٤ - معجم الأدباء: لياقوت، القاهرة ١٣٥٥هـ.
- ٢٥ - مناهل العرفان: للزرقاني، القاهرة ١٣٦١هـ.
- ٢٦ - نظرية المعرفة: للدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٥م.
- ٢٧ - النقد الذاتي بعد الهزيمة: للدكتور صادق العظم، بيروت ١٩٧٠م.
- ٢٨ - نهج البلاغة: شرح الشيخ محمد عبده، القاهرة بلا تاريخ.

المحتويات

في رحاب الإسلام

١١ البحث الأول: المادة بين الأزلية والحدوث
٥٨ خلاصة القول
٩٩ البحث الثاني: الإنسان بين الخلق والتطور
٩٩ القسم الأول
١١٧ العامل الأول - الوراثة
١١٨ العامل الثاني - التحول
١١٨ العامل الثالث - التوالد
١١٩ العامل الرابع - التناحر على البقاء
١١٩ العامل الخامس - البقاء للأصلح أو الانتخاب الطبيعي
١٧٣ اللغة
١٧٣ المهارة الفنية
١٧٣ المناعة ضد الأمراض الميكروبية
١٨١ القسم الثاني
١٨٧ الإنسان والقرد
١٩١ الرأي المشكك
١٩٢ الرأي الرافض
١٩٥ أسلاف القرد

- ١٩٧ أسلاف الإنسان
- ٢٢٣ أدلة مستمدة من علم الأجنة المقارن
- ٢٢٧ أدلة مستمدة من علم التشريح المقارن
- ٢٣٠ أدلة مستمدة من التراكيب الأثرية
- ٢٣٢ أدلة مستمدة من المتحجرات
- ٢٣٣ أدلة مستمدة من علم وظائف الأعضاء المقارن
- ٢٣٧ أدلة مستمدة من توزيع الحيوانات
- ٢٥٥ أصل الإنسان في القرآن الكريم
- ٢٥٦ خُلِقَ من الماء
- ٢٥٧ خُلِقَ من التراب
- ٢٥٧ خُلِقَ من الأرض
- ٢٥٨ خُلِقَ من الطين
- ٢٥٩ خُلِقَ من الصلصال
- ٢٦٣ ١ - التفسير النقلي
- ٢٦٧ ٢ - التفسير العقلي
- ٢٨٩ الخاتمة
- ٣٠٣ المصادر والمراجع
- ٣٠٣ أ - الكتب
- ٣٠٦ ب - المجلات والجرائد

الشباب والدين

- ٣٠٩ المقدمة
- ٣١٥ السؤال الأول: إذا كان الإله غفوراً

- السؤال الثاني: أن الإله حدد للإنسان نهايته ٣١٧
- الفرق بين العمل الاختياري والاضطراري ٣٢٣
- صراحة القرآن الكريم في الاختيار ٣٢٣
- العقاب دليل الاختيار ٣٢٥
- الظلم قبيح ٣٢٥
- السؤال الثالث: السبب في تعدد الأديان ٣٢٨
- السؤال الرابع: العلم أثبت أن الحياة مادية ٣٣٧
- السؤال الخامس: اتفاق الأديان على شكل الإنسان ٣٤٧

هَوَامِشٌ عَلَى كِتَابِ نَقْدِ الْفِكْرِ الدِّيْنِيِّ

- بين يدي البحث ٣٦١
- هَوَامِشٌ عَلَى الْفَصْلِ الْأَوَّلِ ٣٧٦
- هَوَامِشٌ عَلَى الْفَصْلِ الثَّانِي ٤٢٠
- هَوَامِشٌ عَلَى الْفَصْلِ الثَّلَاثِ ٤٧١
- هَوَامِشٌ عَلَى الْفَصْلِ الرَّابِعِ ٤٧٥
- هَوَامِشٌ عَلَى الْفَصْلِ الْخَامِسِ ٤٧٧
- المصادر والمراجع ٥٢٣
- المحتويات ٥٢٥

