

مسعود عبد الخالق

شفرات الوجود – الأبعاد الكونية الخلق و الأمر (المادة والقانون)

2024

المرکز الديمقراطي العربي

شفرات الوجود – الأبعاد الكونية الخلق و الأمر (المادة والقانون)



Codes of Existence - Cosmic Dimensions Creation and Order (Matter and Law)

Masoud Abdel Khaleq

DEMOCRATIC ARABIC CENTER

Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str. 112

<http://democraticac.de>

TEL: 0049-CODE

030-89005468/030-898999419/030-57348845

MOBILETELEFON: 0049174274278717



ISBN 978-3-68929-050-4



DEMOCRATICAC.DE



المرکز الديمقراطي العربي - ألمانيا



المركز الديمقراطي العربي

للدراستات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arab Center

for Strategic, Political and Economic Studies

شفرات الوجود – الأبعاد الكونية الخلق والأمر (المادة والقانون)

تأليف:

مسعود عبد الخالق

الطبعة الأولى

2024

عنوان الكتاب: شفرات الوجود – الأبعاد الكونية الخلق والأمر (المادة والقانون)

مؤلف الكتاب: مسعود عبد الخالق

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د. أحمد بوهكو

رئيس اللجنة العلمية: د. ربيعة تمار

الإشراف والتنسيق: د. علي الطعاني

الطبعة: الأولى

السنة: 2024م

عدد الصفحات: 544 صفحة

رقم تسجيل الكتاب: ISBN 978-3-68929-050-4

الناشر:

المركز الديمقراطي العربي للدراسات السياسية والاسراتيجية والاقتصادية | برلين – ألمانيا



المركز الديمقراطي العربي

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل

من الأشكال. دون إذن مسبق خطي من الناشر

جميع حقوق الطبع محفوظة

الآراء الواردة أدناه تعبر عن رأي الكاتب ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر المركز الديمقراطي العربي

Democratic Arab Center
For Strategic, Political and Economic Studies
Berlin 10315
Tel : 0049-Code Germany
030-54884375
030-91499898
030-86450098
Mobiltelefon : 00491742783717
E-mail : book@democraticac.de

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
1	الملخص
3	مقاصد بعض المصطلحات
4	المقدمة
5	مشكلات الدراسة
5	الأسئلة الأساسية
6	منهج الدراسة
6	الملاحظات الأساسية
7	الباب الأول: مكون من أربعة فصول وهي: (الأمر والخلق) و(القوانين الطبيعية والكون) و(التاريخ بين الخلق والأمر) و(الحقيقة والمعرفة)
8	الفصل الأول: (الأمر والخلق)
8	المبحث الأول: دراسات حول العناصر الأساسية في الوجود
8	المطلب الأول: الأبعاد الكونية (الخلق والأمر) - شفرات الكون
11	المطلب الثاني: الموقف الديني من أبعاد (الخلق والأمر)
15	المبحث الثاني: طبيعة البعد الأول (الزوجية وحدوده)
15	المطلب الأول: البعد الأول (الخلق - المادة)
18	المطلب الثاني: مفهوم الزوجي في الميدان الفلسفي
22	المطلب الثالث: الزوجية (الضدين) والأقطاب وفق منهج جديد
23	المطلب الرابع: طبيعة الزوجية (الضدين)
35	المبحث الثالث: البعد الثاني (الأمر - نظام لا زوجي ولا سبي)
35	المطلب الأول: البعد الثاني (الأمر)
37	المطلب الثاني: البعدين (الأمر والخلق) أساس الكون
42	المبحث الرابع: معادلة كل شيء (معادلة الكون) تكوين الوجود في التوزيع الهرمي بين الخلق والأمر
43	المطلب الأول: معادلة كل شيء (معادلة الكون)
47	المطلب الثاني: المادة بدون القانون (الخلق بدون الأمر)
50	المطلب الثالث: أيهما مقدم على الآخر الخلق أم الأمر؟
52	المبحث الخامس: استخدام نظرية الخلق والأمر حول أسرار الكون
52	المطلب الأول: نشأة الشيء من لا شيء
59	المطلب الثاني: نظام الكون هل هو: (هرم الترتيب) أم (التطور)؟
60	المطلب الثالث: استخدام منظور (الخلق والأمر) لحل المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية العالية
64	الخلاصة: الجديد في الموضوع

الصفحة	الموضوع
65	الفصل الثاني: (القوانين الطبيعية والكون)
66	المبحث الأول: تصورات البشرية حول القوانين الطبيعية وأصولها
66	المطلب الأول: تصور القدماء حول القانون الطبيعي
71	المطلب الثاني: القوانين الطبيعية ومنطلقاتها
75	المطلب الثالث: القوانين الطبيعية هي قوانين إلهية
77	المطلب الرابع: الفرق بين (القوانين الطبيعية) و(القوانين الفيزيائية الوضعية)
81	المبحث الثاني: القوانين الطبيعية وإدارة الكون
81	المطلب الأول: السؤال الخالد: من الذي يدير الكون؟ الله أم القوانين؟
91	المطلب الثاني: الأمر هو الوسيط بين الله والعالم
92	المطلب الثالث: علاقة القوانين الطبيعية بالكون أو (القانون بالمادة)
96	المبحث الثالث: الفروق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية والقوانين الاحتمالية
96	المطلب الأول: القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية
101	المطلب الثاني: الفرق بين مفاهيم (القوانين الاجتماعية والطبيعية والوضعية والعدالة)
105	المطلب الثالث: القوانين الطبيعية والاحتمالات والصدفة
117	المطلب الرابع: الفرق بين الاحتمالات الطبيعية والاحتمالات الاجتماعية (التنبؤ بالحوادث الطبيعية والاجتماعية)
124	المبحث الرابع: أوضاع القوانين الطبيعية
124	المطلب الأول: مكان القوانين الطبيعية في الكون (المركز الذي يصدر فيه القوانين)
128	المطلب الثاني: أصل القوانين الطبيعية (العلم، الفلسفة، الدين)
134	المطلب الثالث: أيهما متقدم على الآخر (الكون أم القوانين الطبيعية – القانون أم المادة)؟
136	المطلب الرابع: البحث عن بدائل القوانين الطبيعية في الكون (طروحات الإمام الغزالي وطروحات الفيزيائيين)
145	المبحث الخامس: الخواص الأساسية للقوانين الطبيعية
145	المطلب الأول: هل بين القوانين الطبيعية تناقض شامل أم توافق كامل؟
149	المطلب الثاني: التوافق التام بين أجزاء الكون
150	المطلب الثالث: قوانين متعددة وعوالم متعددة
154	المطلب الرابع: خصوصية الأرض
156	المبحث السادس: مساهمة الدين في حل المشاكل الكبرى العلمية والفلسفية
156	المطلب الأول: حل كبريات المشاكل العلمية بالكتب السماوية (أصول الأشياء)
160	المطلب الثاني: الاختلاف العلمي والديني والمشكلات العلمية الكبرى
162	المطلب الثالث: المشكلات العلمية والحل المقدم بواسطة نظرية الخلق والأمر
182	المطلب الرابع: خلاصة نشأة الكون والانفجار العظيم (العلم والفلسفة والدين)
193	الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الصفحة	الموضوع
194	الفصل الثالث: (التاريخ بين الخلق والأمر)
195	المبحث الأول: الزمن وولادة التاريخ
195	المطلب الأول: معنى التاريخ
196	المطلب الثاني: الزمن والقانون وولادة التاريخ
201	المبحث الثاني: انتماء التاريخ ومواصفاته
201	المطلب الأول: التاريخ من الأمر
202	المطلب الثاني: إذن الحقيقة التاريخية تتصف بالمواصفات التالية:
204	المبحث الثالث: حركة التاريخ وغاياتها في المجتمع والطبيعة
204	المطلب الأول: عوامل تكوين التاريخ
207	المطلب الثاني: هل لصنع التاريخ هدفاً؟
209	المطلب الثالث: عملية صنع التاريخ تتصف بما يلي
211	المطلب الرابع: تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة
214	المبحث الرابع: المشاكل بين التاريخ والمؤرخ
214	المطلب الأول: التاريخ الموضوعي والتاريخ الذاتي
216	المطلب الثاني: الشك في التاريخ - كيف تبحث عن التاريخ؟
218	المطلب الثالث: القوانين الوحيدة تنتج تاريخاً وحيداً، وهي جزء من الأمر وجزء من الحقيقة
219	المطلب الرابع: مشكلة البحث عن تاريخ الكون والإنسان
220	الخلاصة: الجديد الذي أضفناه على مفهوم التاريخ
221	الفصل الرابع: (الحقيقة والمعرفة)
222	المبحث الأول: آراء الفلسفة والدين والعلم حول الحقيقة
222	المطلب الأول: آراء حول الحقيقة
224	المطلب الثاني: الحقيقة واللاحقيقة
226	المبحث الثاني: علاقة الحقيقة بالواقع والمعرفة والصدق
226	المطلب الأول: الحقيقة والواقع
228	المطلب الثاني: الصدق والحقيقة
229	المطلب الثالث: الحقيقة والمعرفة
234	المبحث الثالث: معايير لإيجاد الحقيقة وخواصها
234	المطلب الأول: معيار الحقيقة
235	المطلب الثاني: الإجماع ومعيار الحقيقة
236	المطلب الثالث: خواص الحقيقة أو (خواص المعرفة الحقيقية)
240	الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الصفحة	الموضوع
241	الباب الثاني: مكون من أربعة فصول وهي: (الروح والانسان – الوحي والمجتمع – الله والكون – خلاصة الله والكون والانسان)
242	الفصل الأول: (الروح والإنسان)
242	مدخل تمهيدي
245	المبحث الأول: الروح في دراسات العلماء والفلاسفة والمدارس المتنوعة
245	المطلب الأول: المسألة الأساسية في الروح
246	المطلب الثاني: مجالات دراسة الروح – هل من الممكن البحث عن ماهية الروح؟
251	المطلب الثالث: التعاريف المقدمة للروح
255	المطلب الرابع: الآراء والنظريات حول الروح
265	المبحث الثاني: الآراء الشائعة غير الدقيقة حول الروح
265	المطلب الأول: آراء خاطئة مشتركة حول الروح
270	المطلب الثاني: روح تنعم وتعذب (المتناقضة الكبرى)
272	المطلب الثالث: الروح والحياة
274	المبحث الثالث: كيفية إلقاء الروح إلى الجسد، وكذلك العكس
274	المطلب الأول: دخول الروح إلى الجسد وخروجها
277	المطلب الثاني: كيفية دخول الروح إلى الجسد وخروجها
280	المطلب الثالث: (التطور) توالد الروح ونظرية التوالد الذاتي
283	المبحث الرابع: مركز الروح في الجسد وتعبير عن ماهيته
283	المطلب الأول: تحديد ماهية الروح
289	المطلب الثاني: ماهية الروح
294	المطلب الثالث: مكان الروح في الجسد (ديماس)
299	المبحث الخامس: هوية الإنسان بين "الروح والجسد والقلب والعقل والنفس والفطرة"
299	المطلب الأول: علاقة الروح بالجسد
303	المطلب الثاني: حالة الجسد بدون روح والروح بدون جسد
306	المطلب الثالث: الإنسان ذلك المجهول أم ذلك المعلوم؟ (الروح والنفس والعقل والقلب والفطرة)
310	المطلب الرابع: الروح والإنسان – العلاقة العامة بين الروح والنفس والعقل والقلب والفطرة
314	المطلب الخامس: دور الروح في إخراج الإنسان من المسير إلى المخير
316	المبحث السادس: أثر الروح على حياة البشر
316	المطلب الأول: أثر الروح على الطبيعة البشرية – هل يوجد إنسان أكثر روحانية من الآخر؟
317	المطلب الثاني: الهوية والأنا بين (الروح والنفس والعقل والقلب)
321	المطلب الثالث: الروح ومصدر الفروق بين الإنسان والبهائم
325	المطلب الرابع: الأرواح المخلوقات هل هي واحدة أو مختلفة؟
332	المطلب الخامس: تناسخ الأرواح
336	المطلب السادس: منظور هذا البحث حول التناسخ
337	الخلاصة والاستنتاج

الصفحة	الموضوع
339	الفصل الثاني: (الوحي والمجتمع)
340	المبحث الأول: حول خواص الوحي وعلاقة القرآن بالكتب السماوية
340	المطلب الأول: آراء العلماء حول الوحي
341	المطلب الثاني: علاقة الوحي بالأمر
345	المطلب الثالث: خواص الوحي (أو طبيعة القرآن)
346	المطلب الرابع: الوحي المشترك (علاقة القرآن بالكتب الأخرى)
349	المبحث الثاني: علاقة الوحي بالمعرفة البشرية
349	المطلب الأول: الوحي والعقل والمعرفة
354	المطلب الثاني: الفرق بين الوحي والمعرفة
355	المطلب الثالث: الوحي والبدعة
358	المبحث الثالث: الوحي واللغات الوضعية
359	المطلب الأول: الوحي واللغات البشرية (لسان القرآن واللغة العربية)
373	المطلب الثاني: قواعد القرآن خاصة به وليست مثل أي قواعد لغة بشرية
379	المطلب الثالث: المزيد من الأضرار عند الادعاء بأن اللغة العربية هي لغة القرآن
383	المطلب الرابع: القرآن لا يُترجم إلى أي لغة
386	المطلب الخامس: هل للقرآن بديل؟
393	المبحث الرابع: لغة القرآن واللغة العربية
393	المطلب الأول: لغة القرآن واللغات الأعجمية
401	المطلب الثاني: تكوين اللغة العربية الفصحى (القواعد العربية وقانون لغة القرآن)
408	المطلب الثالث: لماذا (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)؟
412	المبحث الخامس: لسان الوحي وأثره على طبيعة البشرية
412	المطلب الأول: لسان الوحي والتعبير عن الحقيقة (الاسم والمسمى)
415	المطلب الثاني: اللغة والعقل والوحي
419	المطلب الثالث: أثر الوحي على الفرد والمجتمع
424	المطلب الرابع: أثر القرآن على طبيعة البشرية
429	المبحث السادس: الوحي ودوره في تطور المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية
429	المطلب الأول: الوحي وتطور المجتمع
435	المطلب الثاني: الوحي ومحرك التطور في المجتمع
440	المطلب الثالث: العدالة الاجتماعية وحاجة الوحي
447	الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الصفحة	الموضوع
448	الفصل الثالث: (الله والكون)
449	المبحث الأول: المنظور المتباين للبشرية حول تعريف ذات الله
449	المطلب الأول: منهج دراسة عن ذات الله (المميزات – شديد المحال – المشاكل اللغوية والفكرية)
451	المطلب الثاني: محاولات للتعرف على الله
458	المطلب الثالث: سبب إنكار الله وظهور العلمانية والربوبية والإلحاد
466	المبحث الثاني: البحث عن الله في ضوء معارف البشرية حول الكون
466	المطلب الأول: البحث عن الله وفق مفهوم الكون الأبدي (قدّم العالم)
468	المطلب الثاني: النتائج الفلسفية لنظرية الكون الأبدي
478	المطلب الثالث: التحول الكبير (النظرة المعاصرة للبحث عن ذات الله)
481	المبحث الثالث: تباين وصف ذات الله من قبل البشر ومن قبل الوحي
481	المطلب الأول: تعريف ذات الله (تعريف الذي لا يمكن تعريفه)
483	المطلب الثاني: معنى الله ليس كمثله شيء
488	المطلب الثالث: : إذاً، الله ليس هكذا
490	المطلب الرابع: الله ليس الروح ولا هو الأمر
494	المطلب الخامس: من خلق الله؟
495	المبحث الرابع: علاقة الله بالعالم وفق أوصاف الله نفسه
495	المطلب الأول: مكان الله (لا مكان له)
499	المطلب الثاني: مكان الله فوق العرش (الاستواء)
504	المطلب الثالث: الله ومفهوم اللاهائي
513	المطلب الرابع: محاولة يائسة أخيرة (تعريف الخالق من خلال الخلق)
517	المطلب الخامس: الله وفق الوحي
521	الفصل الخاص: (خلاصة الخلاصة)
522	الله والكون والإنسان
523	الخلاصة (الجديد والصعوبات)
523	الجديد الذي أنجز في هذه الدراسة
524	صعوبات ومشاكل البحث التي لم يتم حلها
526	المصادر والمراجع

شفرات الوجود – الأبعاد الكونية

الخلق والأمر (المادة والقانون)

تأليف: مسعود عبد الخالق

الملخص:

هذه الدراسة ترمي إلى إقامة الوفاق بين الدين والعلم والفلسفة في سبيل خدمة البشرية. وعبر هذا الوفاق، واستناداً إلى الكتب السماوية، وجدنا أن المعلومات فيها تؤدي إلى حل المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية، ولا سيما المشاكل الفيزيائية المعاصرة والعلوم الكونية، حيث تفتح لها آفاقاً جديدة من جهة، ومن جهة أخرى تنبي بعض المحاولات بالطريقة التقليدية. اخترنا الآية القرآنية (الخلق والأمر) منطلقاً أساسياً لهذه الدراسة، وهما بعدان أساسيان لهذا الوجود، وتشيران بكل وضوح إلى أن هذا الكون مركب منهما، وهما المهيمنان على كل شيء. إنهما معاً تشكلان أوسع المفاهيم في هذا الكون، ولا يوجد خارجهما أي شيء. وبهما وضعنا خارطة طريق لبناء منهج بحث أكاديمي جديد لحل المشاكل المتعلقة بنشأة الكون ومصيره، حيث تبين أن القوانين التي بها نشأ الكون تختلف عن القوانين الطبيعية الحالية التي تدير الكون. لذا، كل التقديرات المبنية على القوانين الحالية حول عمر الكون والأرض ومسألة الزمن ومسألة الانفجار الكبير، قد لا تكون دقيقة. ومفهوم الأمر والخلق يساعدنا أيضاً في إيجاد العلاقة بين المادي واللامادي وتوزيع الأدوار بينهما، مما يؤدي إلى وضع نظرية (كل شيء) بشكل أكثر دقة، ويساعدنا كذلك في حل المشكلات العلمية العالقة، مثل المشكلات الكبرى كمعنى الوجود قبل نشأة الكون وبعد زواله، والإنسان، وسر الحياة والروح، وأمور أخرى كثيرة تجدها في محتوى الكتاب، والفضل يعود إلى الكتب السماوية وليس إلى الباحث.

الكلمات المفتاحية: الخلق، الأمر، الفقهية، الكون، الوجودية، الطبيعة

Codes of Existence - Cosmic Dimensions

Creation and Order (Matter and Law)

Written by: Masoud Abdel Khaleq

Conclusion:

This study aims to establish reconciliation between religion, science, and philosophy in order to serve humanity. Through this reconciliation and based on the divine books, we found that the information in them leads to solving scientific, philosophical, and jurisprudential problems, especially contemporary physical problems and cosmic sciences.

As it opens new horizons for it on the one hand, and on the other hand it ends some attempts in the traditional way. We chose the Qur'anic verse (creation and command) as a basic starting point for this study, as they are two basic dimensions of this existence, and clearly indicate that this universe is composed of them, and they are dominant over everything. Together they constitute the broadest concepts in this universe, and outside of them there is nothing.

With them, we developed a road map for building a new academic research approach to solving problems: about the origin of the universe and its fate, as it became clear that the laws by which the universe originated differ from the current natural laws that govern the universe. Therefore, all estimates based on current laws about the age of the universe and the Earth, the issue of time, and the issue of the Big Bang... are not accurate, and the concept of matter and creation also helps us to find the relationship between the material and the immaterial and distribute the roles between them.

Thus, the theory of (everything) is developed more accurately, and it also helps us solve outstanding scientific problems, including major problems such as the meaning of existence before the creation of the universe and after its disappearance, and man and the secret of life and the soul... and many other things that you find in the content of the book, and the credit goes to the heavenly books and not To the researcher.

Keywords: creation, the matter, jurisprudence, the universe, existentialism, nature

مقاصد بعض المصطلحات:

1. القصد من الخلق هو المادة، هو الشيء المبني على الحركة والتاريخ والنشأة والشيخوخة والزوال ودورة جديدة والسبب والزوجية بالتالي خاضعة للقوانين.
2. القصد من الأمر هو لا مادي لا يمتلك تلك الاوصاف، يشمل القوانين الطبيعة والروح والوحي.
3. الخلق والأمر لا يقتصر على (المادة والقانون)، فهما ليستا متساويان، الخلق والأمر أشمل، لكن من أجل الفهم البدائي هكذا وضعنا بالمقابل.
4. القطب: نقصد به أحد طرفي الزوجية بدون آخر، وفي هذه الحالة يكون القطب مطلقة ولا ينتهي إلى الشيء أو المادة.
5. اللانهائي (infinity) نقصد به اللامحدود على عكس الأشياء المحدودة، أي لا حدود له وأيضاً لا ينتهي إلى الموجودات والأشياء.
6. الكتب السماوية هي الوحي، رغم ان المصطلح (الكتب السماوية) خاطئة، لكن بسبب شيوعها وسهل الفهم نضطر إلى استخدامها كما هي.
7. عندما نقول (حل كبريات المشاكل العلمية) نقصد حلها بواسطة الكتب السماوية.

المقدمة

منذ أن فكر الإنسان عن وجوده ظهر له فكرة أوسع وهي وجود الكون وما يحوي من المواد والنجوم والكواكب وأشياء طبيعية أخرى، وثم الأسئلة حولها: من هو خالق هذا الكون؟ وكيف يتم إدارة هذا الكون؟ وما الهدف من هذا العالم؟ هل الإنسان هو الهدف؟ وما هو دور الإنسان فيها؟ هل ما نلمس وما نرى هو الشيء الوحيد في هذا الكون؟ أم هناك كون موازي غير مرئي إلى جانب كوننا؟ ... وأسئلة كثيرة أخرى، وهذا الموضوع مائل أكثر إلى الفلسفة والفكر والدين ولم يخضع للبحوث العلمية المختبرية بشكل واسع.

لذلك ظهرت نظريات عدة، معظمها قد اعتمدت على جانب واحد من الوجود – الجانب المادي، أما عن الجانب اللامادي فالمعلومات البشرية قليلة جداً عنها، بالرغم من التقدم العلمي المعاصر لا يزال الحصول على الاجوبة للأسئلة المذكورة اعلاه قليلة، أيضاً عن الأسئلة الآتية: ما هو سر هذا الكون؟ من أين جاء وإلى أين يتجه؟ ما هي الأبعاد الأساسية له؟ كيف نشأ وكيف يدار؟ وما هي الشفرات الأساسية؟ هل توجد معادلة ما تفسر كل الكون؟، الأسئلة يتردد كثيرة والاجوبة عليها قليلة ...، لا سيما وفق منهج العلوم السائدة الآن، حيث يعتبرون أن هذا الحقل من العلوم المتعلقة بالميتافيزيقا، لذلك لم ينجز شيئاً يذكر من قبل العلماء والأكاديميون.

أما دراستنا هذه (الخلق والأمر) ربما أيضاً لم يزد العلم بشيء هام، لكن هي محاولة لوضع منهج التحقيق على قدميها، نضطر أن نوصف كما وصف ماركس دراسته عن الديالكتيك الهيجلي، ونكرر قوله: (الدراسات السابقة كان على الرأس توضع هنا على قدميه)¹، ونحاول ان نستند على فهم جديد لنصوص دينية، لأنها المصدر شبه الوحيد لهذه المواضيع المعقدة، بالاضافة إلى اعتمادنا على دراسات أخرى من المادية وغير المادية.

¹ ينظر: ماركس – رأسمال –، ت: محمد عيتاني، مكتبة المعارف – بيروت، ج 1، ص 23

مشكلات الدراسة

- الدراسات عن (المادة - الخلق) متوفرة ومعلومة نوعاً ما، لكن عن (الأمر) قليلة، لذا في هذه الدراسة نركز على (الأمر) بشكل أكثر تفصيلاً، عندها يواجه الصعوبات العامة والخاصة، كالآتي:
1. المصادر والدراسات وافرة لكن معظم الفلاسفة دخلوا الموضوع الأمر من الباب المادي، أما فقهاء الدين أيضاً دخلوا من حيث الخلق ولم يدخلوا من حيث الأمر.
 2. تعتمد هذه الدراسة بشكل الأساسي على النصوص الدينية الإلهية التي بدورها تعرضت للتدخل البشري والتفسيرات والتأويلات منها سلبية ومنها إيجابية، وأول هذا التدخل تكمن في ترجمة النصوص، وإن كانت سليمة في بعض الأحيان، لكن حسب "إعتقادنا" نصوص الوحي غير قابل للترجمة ولا بديل عن الكلمات والجمل حتى تترجم، لأن في هذه النصوص روحاً، وهذا الروح يموت عند الترجمة، ويحول من الترجمة إلى التفسير في أحسن حاله¹، أو بشكل عام الترجمة والتفسير هي معرفة بشرية وليست الحقيقة، من هنا كانت هناك فتاوي بتحريم ترجمة القرآن من قبل بعض الفقهاء إلى الآونة الأخيرة، بالأصل لا مانع من الترجمة، لكن شريطة أن لا تعتبر هي النصوص بل فقط للفهم، يعتقد أن أول ترجمة القرآن جري في عام 1649²، هذا غير مانع لكن لا يمكن وصف الوحي بعد الترجمة بالـ"نص"، كلا، ليس هو النص بل هو نوع من التفسير، أما النص يجب أن يبقى بلغة الوحي كما نزل، لذلك نعتد بشكل أكثر على تلك الكتب التي بقيت على نصوصها الأصلية.
 3. أزمة الكلمات والمصطلحات والعبارات (سنفصل ذلك فيما بعد).

الأسئلة الأساسية

هناك تقدم علمي في هذا الموضوع لا بأس به، لكن ما زالت المشاكل المعرفية كثيرة جداً، كما يقال إذا كان العلم بحرّاً فالمعلومات لدينا قطرة من هذا البحر، أو حسب قول ديفيز هي خدش من شفرة الكون³، وكلما ينجز العلم تقدماً ستتوسع أسئلة محيرة أكثر حوله، وذلك دفع بـ (غاستون باشلار) ليقول: (ان تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم)، ولا نستطيع تسجيل كل هذه المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية، لكن بإمكاننا أن نسجل المشاكل والأسئلة المشتركة (العلمية والفلسفية والفقهية) في هذا العصر والتي تختص بموضوع (الخلق والأمر)، منها:

1. الاسئلة حول نشأة الكون ومصيره .
 2. حول ادارة الكون والقوانين الطبيعية .
 3. توزيع الأدوار بين المادية واللامادية .
 4. الانسان وسر الحياة والروح .
 5. ما بعد حدود الكون .
 6. معنى الوجود قبل نشأة الكون وبعد زوالها .
- وأسئلة أخرى كثيرة .

1 في سبيل المثال ينظر: غرانت اوزبورن – تفسير الكتاب المقدس في ابعاده التعددة، ت: نزيه خاطر، دار مهل الحياة/لبنان، ط1 2014م، ص 89
 2 ينظر: عز الدين حايك، ترجمة القرآن الكريم – أوراق الندوة الدولية –، 18 أيار 1998، ص 29. كذلك ينظر: Ilyas, Asim. 1990. "Old and Contemporary Translations of the Holy Quran". In Op. Cit. p.1
 3 بول ديفيز – الاقتراب من الله، ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة، ط1، 2010م، ص 258

منهج الدراسة:

بما أننا نبحث عن موضوعات إستراتيجية، لذا نحن بحاجة إلى الآراء العلمية والفلسفية والدينية، بدون أحد هذه الأركان تكون الدراسة ناقصة؛ لأن كل من العلم والفلسفة والدين لهم آراء مستقلة حول تلك الموضوعات، منها مختلفة ومنها متوافقة، بناءً على ذلك نقدم الملاحظات التالية:

الملاحظات الأساسية

1. كثيراً ما تجد في هذه الدراسة النقد على أفكار وآراء العلماء حول هذا الموضوع، بما أن الفكر البشري مهما كان عظمتة قابل للخطأ، لذلك النقد والتقييم أمر اعتيادي، لأن ما عدا الوحي اليقيني هو رأي، والرأي ليس بمقدس، لذلك تحديد الأخطاء واجب، ولا ينقص هذا من شأنهم، والعلماء هم صنفين:
 - أ- العلماء الأكاديميون وهم ذوي العقول العظيمة لا يمكن لي أن اردهم بمستوى العلمي المتواضع، لكن القوة التي تمكنني من مواجهتهم (او بالاحرى مساعدتهم) هو استناد الى الكتب السماوية.
 - ب- العلماء الدين والائمة، وهم بدورهم عظام في زمنهم لكن المعلومات المتاحة بين ايدينا الحالية لم تكن متوفرة انذاك لذا تجد في كثير من الأحيان قمنا بتصحيح الاخطاء لهم، وهذا لا ينقص من شأنهم، بل العملية هذا استمرار لما بناهوا.
 2. الجرأة التي نطرحها هنا هي بواسطة المعلومات القرآنية، والا نحن بمستوانا البدائي لا نستطيع توجيه الانتقاد إلى تلك العقول الكبيرة، ولا نستطيع تحدث عن موضوع كهذا ولا هذا العنوان (الأبعاد الكونية)، وفي كثير من الأحيان تجد عبارات مثل (جميع هذه المعلومات خاطئة) أو القول بأن العالم الفلاني قد اخطأ، هذه العبارات لا تصدر الا عندما نكون مؤكدين من تعارض آرائهم مع نص ديني .
 3. وننقل النصوص الدينية من الكتب المقدسة التوراة والانجيل والمزمور والبراهما الهندية، والأفيسستا، وكذلك من القرآن الكريم، فجميع هذه النصوص واحدة ان كانت الكتب (أو بعض من نصوصه) باقية على نصها الأصلي .
 4. هناك بحوث ودراسات كثيرة وفق هذا المنهج لكن لسوء الحظ أكثرها أهملت (الأمر) أو لم تفهمه، أو هناك مشكلة في الترجمة وعدم سلامتها، مثال على ذلك كتاب (اثولوجيا) كان بالأصل يعود لافلاطون بينما ترجم للعربية ككتاب لارسطو، وبناءً على هذه الترجمة الخاطئة الف فارابي كتاباً بعنوان (الجمع بين الرأي الحكيمين)، ووصل إلى الاستنتاج التالي: ان آراء اليونانيين ليست متفاوتة بل متقاربة¹، وقد خص (تفسير كتاب المقدس) فصولاً في هذا المجال، ولا سيما (فصل 14)² وكذلك ينظر: ص 17 في سفر التكوين: (ظهر الرب) بينما في أصل العبري (ظهر كلمة الرب)³، ويمكن العثور على كثير من الأخطاء الخطيرة نتيجة ترجمة.
- وأخيراً التسلسل الذي انتهجنا في هذه الدراسة هو وفق تسلسل (المادة نحو الله) أو (خلق والأمر الله)، لذا بدأنا بالمادة ثم القانون ثم التاريخ – الحقيقة – الروح – الوحي – والله سبحانه، وعلى أساس البعدين المذكورين يشكل الكون والوجود والهرم العلاقات ووفق المعادلة فيما بينهما، بحيث أن الهرم المذكور رسم وفق المعادلة تبدأ من الاسفل (المادي الصرف - الخلق) إلى الأعلى (الأمر)، وعلى هذا الأساس توزعنا خطة البحث.
- *ملاحظة خاصة: حاولنا عرض هذا الموضوع بشكل بسيط وموجز جداً، لذا بحاجة الى قراءة متأنية ومركزة بدون استعجال.

1 ينظر كتاب (ماسينيون – محاضرات في تاريخ اصطلاحات الفلسفة العربية تحقيق: د. زينب الضري، تصدير: ابراهيم مدكو، القاهرة، بدون سنة الطبع - لا سيما: محاضرة 19 الى 22)

2 في سبيل المثال ينظر: غرانت اوزبورن، تفسير الكتاب المقدس في أبعاده المتعددة، ت: نزيه خاطر، دار منهل الحياة/لبنان، ط 1، 2014م، ص 89 و 373

3 للمزيد ينظر: عوض سماعيل – الله ذاته ونوع وحدانيته، مطبعة الاخوة/مصر، 2006م، ص 17

الباب الأول: مكون من أربعة فصول وهي:

(الأمر والخلق) و (القوانين الطبيعية والكون) و (التاريخ بين الخلق والأمر) و (الحقيقة والمعرفة)

• الفصل الأول: (الأمر والخلق)

❖ المبحث الأول: دراسات حول العناصر الأساسية في الوجود

المطلب الأول: الأبعاد الكونية (الخلق والأمر) - شفرات الكون

المطلب الثاني: الموقف الديني من أبعاد (الخلق والأمر)

❖ المبحث الثاني: طبيعة البعد الأول (الزوجية وحدوده)

المطلب الأول: البعد الأول (الخلق - المادة)

المطلب الثاني: مفهوم الزوجي في الميدان الفلسفي

المطلب الثالث: الزوجية (الضدين) والأقطاب وفق منهج جديد

المطلب الرابع: طبيعة الزوجية (الضدين)

❖ المبحث الثالث: البعد الثاني (الأمر - نظام لا زوجي ولا سببي)

المطلب الأول: البعد الثاني (الأمر)

المطلب الثاني: البعدين (الأمر والخلق) أساس الكون

❖ المبحث الرابع: معادلة كل شيء (معادلة الكون) تكوين الوجود في التوزيع الهرمي بين الخلق والأمر

المطلب الأول: معادلة كل شيء (معادلة الكون)

المطلب الثاني: المادة بدون القانون (الخلق بدون الأمر)

المطلب الثالث: أيهما مقدم على الآخر الخلق أم الأمر؟

❖ المبحث الخامس: استخدام نظرية الخلق والأمر حول أسرار الكون

المطلب الأول: نشأة الشيء من لا شيء

المطلب الثاني: نظام الكون هل هو: (هرم الترتيب) أم (التطور)؟

المطلب الثالث: استخدام منظور (الخلق والأمر) لحل المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية العالية

الخلاصة: الجديد في الموضوع

الفصل الأول: (الأمر والخلق)

المبحث الأول: دراسات حول العناصر الأساسية في الوجود

المطلب الأول: الأبعاد الكونية (الخلق والأمر) - شفرات الكون

إن قدماء الفلاسفة (العلمي والديني) بحثوا عن أصل مادة العالم وأبعادها، فقد جاءت عدة نظريات عن تعيين العنصر الأول للكائنات، أو العنصر الأساسي للتكوين، حيث أقر طاليس بأن أصل كل موجودات هو ماء، وعند فيثاغورس هو العدد، وانسكيامندرس الهواء، واكسانوفان طين، وانبادوقليس التراب¹، وديموقريطس الذرات ...، وبنفس الطريقة هناك حديث حول أبعاد الوجود عبر التاريخ، منهم من أقر بأربعة أبعاد: (الماء والهواء والنار والتراب) أو حسب وصف أرسطو (الماء والارض والهواء والنار)²، بينما انحصر (انكسمينس) إلى الروح والهواء³، وذهب أرسطو إلى أن كل الأجسام الطبيعية تتكون من الهولي والصورة⁴، أما الزردشتية جاء فيها أن (يزدان واهريمين) هما الأساس لكل موجودات، ومن امتزاجهما تشكلت كل شيء⁵، وكذلك المانوية تعتبر (النور والظلام) هما اذليان يتركب منهما العالم، أما هرقليط اعتبر أن أصل الكون هو النار والروح أيضاً من النار⁶، يبدوا أن هرقليط متأثر بدين المندائيين لأن بالأصل فكرة (روح من النار) جاء من كتاب (كتزاريا) المندائيين⁷.. وأراء أخرى كثيرة، لكن في النهاية قد سادت وسط العلماء والفلاسفة لا سيما (امبيادوكليس) أن العناصر (الماء والهواء والنار والتراب) هم أصل الموجودات، ويقال إن هذه الفكرة قديمة ربما ترجع إلى تعاليم الهرمسية (ادريس النبي)⁸ أي قبل طوفان النوح.

ومن المعاصرين ولدى هارلوشابلي (1885-1927م) أصل الموجودات يتكون من أربعة عناصر: (المادة - الطاقة - الزمان - المكان)، وعند بوخوجين اثنان: (المادة - والطاقة) فقط، وفي هذا العصر هناك شبه اتفاق علمي وفلسفي بأن أبعاد الكائنات هي أربعة: (x-y-z) مع الزمان (Time-T)، وللآخرين بعددين: (العقلي والطبيعي أو الطبيعي والروحي أو بشكل العام)، (الطبيعة الواعية واللاواعية)⁹، والآن قد نشط في وسط (الفيزياء الكمي) فكرة (m-theory) المتمثلة بـ (11 أبعاد) للكون... هذه الإجابات التي قدمها الفلاسفة وعلماء الكون كلها احتمالية، ويحتمل مجيء بحوث أخرى ليقول أن القوانين الزوجية التي جاء ذكرها في معظم الكتب السماوية ولدى الفلاسفة: (الكبير والصغير) و(الحياة والموت) و(الذكر والأنثى) و(النور والظلام)... إلخ، هي أبعاد للكائنات الطبيعية، ومن المتوقع ظهور نظريات أخرى.

1 د. حسن الفاتح – فلسفة وحدة الوجود، دار المصرية اللبنانية/ القاهرة، ط1، 1997م، ص15

2 ارسطو طاليس – ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، ط1، 2008م، المقالة الخامسة، ص90

3 شمس الدين الشهرزوري – نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تعليق: السيد خورشيد أحمد، وزارة المعارف الهندية، ط1، 1976م، ج1، ص19

4 انظر: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة/ القاهرة، بدون سنة الطبع، ص172، وكذلك في مقالة الخامسة ص90 (أرسطو – ما بعد الطبيعة)

5 الامام شهرستاني – كتاب الملل والنحل – تخرج: محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة، ط2، ج2، ص214

6 طاليس مالمط – تاريخ الفلاسفة، ت: السيدعبدالله حسين، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة، ط1، 2007م، ص80

7 بالأصل جاء وصف الروح أو نفس بالنوراني من كتاب المندائيين كتزا ربا: (نشمانا من النور)، (كتاب 16 - نباط العظيم، اية (28)، ويقال أن الكتاب هو نازل لأبونا آدم

8 هرمس الحكيم بين الالهوية والنبوة، اعداد: أحمد غسان سيانو، دار الوطنية للطباعة /دمشق، ط4، 2010م، فصل (1)، ص24، وفصل (9)، ص49

9 جوزايا رويس – العالم والفرد (مفاهيم الأربعة)، ت: أحمد الانصاري، المركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1، 2008م، ج2، ص57

أول نقد على تلك النظريات (حول الأبعاد) هو في أحسن حالها تفسر نصف الوجود (فقط الجانب المادي)، فيها إهمال الجانب اللامادي، ويرون أن كل الحركات والنشاطات عبارة عن نشاط المادة حصراً، كما ورد ذلك في كتاب (الفلسفة والفيزياء) بعد أن قام بجمع آراء الفلسفة المادية ووصل إلى نتيجة الآتية: أن جميع الأشياء والظواهر في الطبيعة ترتبط ببعضها خلال مادتها، وهذه المادية الموحدة للعالم، وحدة العالم المادية¹، ويقول لودفيج بوختر (1824-1899م) كل الموجودات من الأحياء والجمادات عبارة عن (المادة والقوة) وكلاهما مادة، والكون ذات بعد واحد... وهذا هو مصدر (وحدة الوجود) المادي، وكذلك نجد في الميدان العلمي الشيء نفسه، فمن معادلة شرودنجر و(نظرية كل شيء) لجودول واينشتاين وستيفن هوكينج، ونظرية أم (m-theory) بشكل العام في أحسن الحال هي نظريات قد اعتمدت على بعد واحد (مادي فقط أي نصف الوجود) وليس كل شيء، كما نجد شيء نفسه في الميدان الفلسفي، حاول فيورباخ شرح الطبيعة وفي النهاية توصل إلى أن: للطبيعة لا شيء سوى الطبيعة نفسها، الطبيعة تشمل الكل ما عدا فوق الطبيعة² ويؤيد لينين وجهة النظر فيورباخ بقوله: الطبيعة تدار بطبيعة فقط ولا بكائن يختلف عن الطبيعة³، ويقول كوبن: الانتخاب الطبيعي تفسر التصميم الظاهر في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تتطلب توجهاً من قوى فوق الطبيعة⁴، ويعزز إنجلز آرائهم بقوله أننا ممكن أن نفهم الطبيعة والعالم دون أية إضافة غريبة⁵، وفي موضع الآخر لا ينفي إنجلز الروح وحده بل ينفي الله أيضاً. ويتحدث عن وحدة العالم المادي⁶، كما كان دوهرنغ وإنجلز متنازعين بينما كلاهما متفقان على أن المادة والحركة شيء واحد وهي المادة⁷.

كما أشرنا أعلاه أن هؤلاء العلماء والفلاسفة قد اعتمدوا على جانب واحد من الوجود، الأبعاد المشار إليها جميعهم تقريباً أبعاد مادية، أي تمثل نصف الوجود، حتى أن مستوى ديكارت (x-y-z) كأنها تشمل كل الأعداد، بينما لا مكان لأعداد خيالية مثلاً أين مكان (1-) تحت الجذر؟، كيف تمثلون المعادلات اللامادية بواسطة هذه الأبعاد؟، لذلك نجد على عكس أولئك هنالك فلاسفة ينكرون (تلك النزعة المادية لكل شيء) ومنهم: (فيساغورس ووديكارت وكليبر وجاليلو ونيوتن وبوب) والأكثرية منهم قالوا بأن ما يحدث في الكون أفعال الإله، وأكثر من ذلك نجد إنكار المادة (الخلق) من قبل الفلسفة المثالية (باركلي-فيخته-ماخ-وبعض الوجوديين) وتعتبر في النهاية تحليل العالم هي عالم روحي، وهم أيضاً ينظرون إلى الكون من خلال بعد واحد (البعد الروحي)، وهو نوع من (وحدة الوجود) الروحية المجردة، أي أن كلاهما (المادية والمثالية) (الوحدة الوجود الروحي والمادي) يعترفان ببعد واحد وينكران بعد الآخر، لا هذا صحيح ولا ذاك، إذاً ما هو الصحيح وما تكوين الوجود؟

¹ د. محمد عبد اللطيف مطلب – الفلسفة والفيزياء، دائرة الشؤون الثقافية/بغداد، ج 1، ص 50

² فيورباخ – أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت، ط 1، 1991م، ص 48

³ لينين – المادية والمذهب نقد التجريبي، دار التقدم/موسكو، ص 176

⁴ جيري كوبن – النشوء والتطور حقيقة، ت: لوي عشري، ص 26.

⁵ فريدريك إنجلز – لودفيج فيورباخ ونهاية فلسفة الألمانية، الترجمة والنشر: روافد للنشر، تقديم: سلامة كيلة، ص 60

⁶ إنجلز – ضد دوهرنغ، ت: محمد جندي – دار التقدم/موسكو، 1984، ص 48-51

⁷ المصدر نفسه، ص 69-71

هناك توازن بين المادي واللامادي عبر (الأمر والخلق) وهذا الموضوع مهم جداً، ذكره القرآن الكريم (ألا له الخلق والأمر – سورة الأعراف، الآية 54)، الخلق هو المادة أو واقع المنظور والمحسوس بكل أشكالها، هو الشيء بمعنى يملك السبب ونظام الزوجي والحركة والتاريخ وخاضع للقوانين، أما الأمر هو ما سوى الخلق في هذا الوجود، وهو يشمل: (القوانين الطبيعية – الروح – الوحي – الحقيقة – التاريخ – كن فيكون) الذي لا يملك الأسباب ولا يتبع نظام الزوجي ولا حركة ولا زمن فيه، أي أن الكون بكامله مكون من بعدين (الخلق والأمر)، ربما نظرة ديكرت هي أقرب للدين (أن سمح بتعديل بسيط) حيث اعتبر أن الكون بجميع أحواله مكون من بعدين في قوله: (انني اتركب من الجسم والنفس)¹، الصحيح هو القول (انني اتركب من الخلق والأمر) – أي المادي واللامادي، هذا الرأي الديكارتي هو بالأصل قريب من عرفان الزردشتي (يزدان واهريمن) بتعديل الآتي: يزدان هو الله لدى الزردشتية تحوله إلى (امر الله) ولا نعتبر اهريمن شيطاناً بل خلق الله – يصبح النظرية هي (الأمر والخلق)، ولوسائل اخوان الصفاء أيضاً إشارة إلى هذه الثنائية، وأحياناً نجد من (الفارابي وابن سينا وارسطو) الرأي القريب من هذا²، وأن للفيزيائيين المعاصرين رأي مشابه عندما يقولون بأن لكل معادلة مادية تقابلها معادلة لا مادية، ذلك اعتراف بذات البعدين مع الملاحظة التالية: المعادلة نفسها لا تقع في مملكة الخلق بل في الأمر لذلك المعادلتين (المادية واللامادية) تنتمي إلى عالم الأمر. أي أن هناك بعدان في هذا الوجود (الأمر والخلق)، العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة الزوجية (بين الضدين)، أحدهم بدون الآخر غير ممكن، لكن (الأمر) موجود ازلي وابدي لا يتجسد بدون خلق، بينما (الخلق) ليس ازلي وابدي بل هو حادث، الأمر أيضاً بدوره بدون الأمر لا يتجسد، موجود لكن لا يتجسد بدون الخلق، إذاً البعدان (الخلق والأمر) هما عنصراً تكوين الوجود، أحدهم بدون آخر لا يستطيع تكوين العالم والكون والطبيعة، وفي نفس الوقت هما العنصران الوحيدان في تكوين الكون والعالم، بقية الأبعاد المعروضة هي ليست إلا أوجه مختلفة لـ (الأمر والخلق)، أي أن فضاء (x-y-z) وما يحتويه هو نتاج الأمر والخلق، لذلك يجب أن نغير وجهة نظرنا كلياً عن المفهوم الأبعاد، لا سيما البعد الزمني لا يتناسب مع أبعاد (x-y-z)، هذه الأبعاد وأبعاد الأخرى المطروحة لا يرتقي إلى مستوى الأمر والخلق، الأبعاد الأربعة أو الستة أو إحدى عشر ليست دقيقة، بل الأبعاد المذكورة هي في الحقيقة، وفي النهاية عناصر جزئية لبعدين (الخلق والأمر)، الصحيح هو كل البعد (الخلق والأمر) يحتوي على العناصر الأخرى، فالخلق يحتوي على أبعاد فرعية أخرى، أكثر الظن أن الأبعاد (x-y-z) الهندسية وكذلك الأبعاد (أحدى العشر) التي جاءت في الدراسات الفيزيائية الكمية ... كلها محصورة في (بعد الخلق) فقط، ممكن أن نقول أن الخلق يحتوي على أبعاد فرعية أخرى كما ذكرنا، أما (الأمر) فهو أيضاً يحتوي على الأبعاد: (قوانين الطبيعة – الروح – الوحي – الحقيقة – التاريخ)، ممكن القول أن البعد الثاني تحتوي على أبعاد جزئية (أو العناصر هي خمسة)، بنفس المعنى البعد الأول (الخلق) يحتوي على تلك الأبعاد الجزئية، ويبقى بعد الزمن غامضاً ولا نعرف حالياً عما إذا كان منتهي إلى الأمر أم إلى الخلق. وسنوضح هذه المسائل أكثر فيما بعد، ونبدأ بشروع إلى دراسات شائكة ومعقدة، لذلك لابد أن نتوجه إلى الموقف الديني لبيان مفهومي الخلق والأمر.

1 رنية ديكرت – تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ت: د. كمال الحاج، منشورات العويدات/بيروت، ط4، 1988م – التأمل رقم: (6)، ص61، وص66

2 يوسف كرم – تاريخ فلسفة اليونانية – مؤسسة الهنداوي للتعليم والنشر/القاهرة، ص172

المطلب الثاني: الموقف الديني من أبعاد (الخلق والأمر)

إذا كان الأكاديميون والفلاسفة يفتقرون إلى المعلومات الكافية عن (الأمر والخلق) – لا سيما الأمر، فإن علماء الدين أيضاً يفتقرون إلى المعلومات الكافية عن طبيعة الأمر والخلق وعلاقتهما في الوجود. لهذا، قلما نجد بحثاً عن هذا الموضوع، ولا سيما عن الأمر؛ فمعظمهم دفع (الأمر) إلى عالم الغيب¹، أو اعتبروا الخلق هو الدنيا والأمر هو الآخرة، أو عالم الشهادة وعالم الغيب. أما الذين تحدثوا عن (الأمر)، فلم يستطيعوا إخراجهم من مفهوم الخلق والمادة. ينسب إلى ابن عباس تفسير لمعنى (الأمر) في الآية (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا – سورة فصلت، آية 12) بأنه: خلق الملائكة²، ولدى ابن تيمية: الأمر هو خلق من مخلوقاته³، أما (الإمام البقاعي) فقال: الأمر نفسه مخلوق⁴، وذهب ابن الحزم بأن (الأمر) أيضاً مخلوق⁵، وجاء وصف (برسوي) للأمر أيضاً بالخلق (عالم الأمر خلق من لا شيء)⁶، ويقال إن أصل هذه الآراء يرجع إلى المعتزلة. وجاء من المقدسي بصيغة أخرى في كتابه (بدء والتاريخ): "أن لا شيء غير الله تعالى إلا هو مخلوق"، أو بصيغة "ما سوى الله هو المخلوق". ونجد في القاموس القرآني (16) من معاني الأمر⁷، بينما هذه المعاني لا صلة لها بالمعنى الحقيقي للأمر. لذا نجد إهمالاً واضحاً لمفهوم (الأمر) من حيث المعنى الأصلي، وهناك من يؤول الأمر إلى القرآن أو كلام الله، ومنهم: ابن تيمية، ابن قيم، الغزالي، القرطبي⁸، أما راغب الأصفهاني، فوصف الأمر بأنه (التدبير والتصريف)⁹.

ونقل القرطبي حديثاً معنى (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) وَقَالَ: الْخَلْقُ خَلْقُهُ، وَالْأَمْرُ كَلَامُهُ¹⁰، ويلاحظ أن سيد قطب يقول عند شرحه للآية: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا – سورة فصلت، آية 12) يقول: "أكثر الظن يقصد بالأمر هو النواميس الكونية"، وهذا قريب جداً من دراستنا هذه. أما الطباطبائي وسبزواري فيرون بأن الأمر هو عالم غير مادي ولا زمن يأتي دفعة واحدة – على ما اعتقد أن هذا الوصف قريب من مفهوم (كن) أكثر وليس من الأمر.

1 عبد الرزاق كاشاني – معجم الضلام الصوفي، ص 124

2 عبد الله ابن عباس – موسوعة مدرسة مكة، دار السلام/المغرب، جمع: أ.د. أحمد العمراني، ط 1، 2001م، ج 1، ص 41

3 معجم الالفاظ العقيدة – تصنيف: أبي عبد الله فالح، مكتبة العبيدة/الرياض، ط 1، 1997م، ص 50

4 الامام حافظ أبي الحسن البقاعي – كتاب سر الروح، تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي، ط 1، 1908، مصر، ص 55-57

5 ابن حزم – الفصل في الملل والاهواء والنحل – تحقيق: د محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط 2، 1996م ج 2 ص 354.

6 (شيخ اسماعيل حقي البرسوي- تفسير روح البيان، دار الفكر بدون سنة والطبع ج 5 ص 199

7 الفقيه الحسين بن محمد الدامغاني – قاموس القرآن، دارالعلم للملأين/بيروت، ط 4، 1984م ص 38-41.

8 ابن التيمية – مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتاب العلمية/بيروت 1971م ج 28 ص 275، وكذلك ينظر: مدارج السالكين

ج 1 ص 8، والمستصفي ج 1 ص 275..

9 مفردات ألفاظ القرآن -المادة: امر

10 تفسير قرطبي- جامع الأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة / لبنان ط 1 2006م ج 7 ص 195.

يبدو أن معظم علماء الدين لم يعرفوا على وجه الدقة أن الأمر هو وسيط بين الله والكون، لذا اضطرب الكثير منهم إلى اعتبار أن هذا العالم جزء من الله، أو فيض أو نور، أو هو محرك الأول أو العلة الأولى أو أعلى المخلوقات. وأن مسألة خلق القرآن (أو فتنة خلق القرآن) أيضاً جاءت من عدم معرفة البعد الثاني (الأمر) ولم يحسم الجدل حتى الآن بين الطرفين، لأن كلاهما لم يعرفا الأمر¹، ونتيجة لهذا النقص في المعلومات حول (الأمر)، ظهرت فكرة وحدة الوجود والتحلل، وأفكار أخرى تفيد بأن الله هو جزء من الوجود والعالم والطبيعة. بينما نظرية الخلق والأمر التي نحن بصدها توضح لنا أن الله على علاقة بهذا العالم عن طريق الأمر وليس مباشرة، وكذلك الذين قالوا "ما سوى الله هو العالم – وما سوى العالم هو الله"، ولا سيما ابن العربي بقوله "سوى الله هو عالم الخلق"²، ومن جانب آخر، هناك أقوال تفيد بأن العالم هو وجود مادي بلا روح³، كل هذه الآراء أكدت أن "ما سوى الله هو العالم" يبدو فيها إهمال أو عدم معرفة كاملة عن (بعد الأمر) في هذا الوجود. أهملوا (الأمر) أو لم يعرفوا أن هناك بعداً ثانياً موجوداً بموازاة الخلق، وهو (الأمر) والوسيط بين الله والخلق، أو بالأحرى الأمر هو الوسيط بين الله والكون. أحياناً، المسيحيون أيضاً يتوصلون إلى أن المسيح هو وسيط بين الله والعالم⁴، أو حسب مارتين لوتر، المسيح هو وسيط بين الإله والناس⁵، وفي الدين الشنتوي الياباني أيضاً رأي يفيد بأن العلاقة بين الله والناس تمر عبر الإمبراطور ويسمون (ميكاو)⁶، ونجد تصريحاً نادراً من أبي زيد البسطامي يدعي بأنه هو الوسيط بين الإنسان والله⁷ هذه الآراء جميعاً نابعة من عدم الفهم للحقيقة التالية: إلى جانب الخلق (المادة)، هناك بعد ثانٍ وهو (الأمر) على طول الخط. وللإنصاف، هناك حديث مروى من الصحابة مفاده: "الله جل اسمه خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن"⁸ أي هناك استثناء ومراعاة للبعد الثاني لكن اقتصر على القرآن.

على هذا الأساس، يجب أن نعيد النظر في كثير من المفاهيم السائدة. فمثلاً، القول بأن "آثار الله في الكون" قول خاطئ، الصحيح هو "آثار أمر الله" (وآثار أمر الله في الكون تسمى العلوية). ودلائل الله في الكون أيضاً خطأ، بل هي دلائل أمر الله. وكثيراً غيرها سنوضح ذلك بالتفصيل لاحقاً. ربما لا نجد تفسيراً لـ (الخلق والأمر) أقرب إلى دراستنا من تفسير الرازي بقوله: "ما سوى الله إما من عالم الخلق أو من عالم الأمر"⁹ وكذلك من تفسير (روح البيان - لبرسوي) حيث جاء فيه: "أن الله خلق العوالم كثيرة بلغت 360 ألفاً جميعها محصورة في عالم الخلق، وعالم الأمر هو (الروح، العقل، القلم، اللوح، العرش، الكرسي، الجنة، النار)"¹⁰، لكن برسوي وقع في أخطاء علمية منها العدد 360 ألف، كأنه يريد أن يقول إن المساحة الخلق أوسع بكثير من الأمر، بينما لا نجد خلقاً بدون أمر ولا العكس.

1 ينظر: درء التعارض ج2 ص248-249

2 د قاسم كاكائي – الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش – ت:عبد الرحمن العلوي، دارالبهادي/لبنان ط1 2005م ص436

3 د محمدغلاب- مشكلة الألوهية، دار الاحياء كتب العربية، ط2 1951م ص 110.

4 للمزيد ينظر: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته – مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص81.

5 فيورباخ – جوهر المسيحية، ت: جورج برشتين، ط1 2017م الرافدين/لبنان ص 118.

6 محمد فريد وجدي- مذاهب فلسفية، دارالكتب هلال/بيروت ص213. وكذلك ينظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية .

7 د. عبد الرحمن البدوي – شطحات الصوفية وكالة المطبوعات/كويت ج1 ص35-36.

8 ابن الجوزي – فنون الافنان في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط1 2001م ص47.

9 تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب دارالفكر/بيروت ط1 1981م ج14 ص124

10 شيخ اسماعيل حقي البرسوي- تفسير روح البيان، دار الفكر بدون سنة والطبع ج5 ص199.

وهناك خطأ آخر عندما وضع كل من (العقل والعرش والكرسي...) إلى جانب الأمر، الآية: (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ – سورة المؤمنون، الآية 86) توضح لنا غير ذلك، لا نجد آية على صيغة: "رب الروح" أو "رب الوحي" أو... لكن للخلق بل يأتي على شكل (رب السماوات) (رب الأرض) (رب العرش). هكذا يبدو أن العرش من باب الخلق وليس من باب الأمر. أما وصف برسوي بأن (الخلق فاني والأمر باقي)¹ فهو وصف جميل جداً. ونجد عند الإخوان الصفاء رسالة رقم 34 وصفاً لبعدين (الخلق والأمر) بصيغة أخرى ضمن الثنائية (الجسماني والروحاني) دون الخوض في الأمر. هذه الثنائية نجدها أيضاً عند ابن رشد حيث يتحدث عن عالم ذو بعدين (المادي ومقابله وموجود من لا شيء)²، وللشهرزوري رأي خاص بقوله: "إن العالم عالمان: عالم الأمر وعالم الخلق. أما عالم الخلق فهو كل ما له مقدار، والثاني روحاني محض، والثالث جرم بين الروحانية والجسمانية"³. محاولة مهمة جداً، لكن في النهاية يقر بثلاثة أبعاد مع الأسف، وحصر عالم الأمر فقط من الروح. ومن ديانة الزردشتية وبعدها الديكارتية، أقر ثنائية العالم. ورغم أن وصفهم جميل، إلا أنهم لم يشرروا إلى الأمر. وعلى نفس المنوال، نجد عند الكندي الحديث عن الثنائية (الطبيعة وما وراء الطبيعة)⁴ دون ذكر الأمر. أما أرسطو فقد تحدث عن هذا الموضوع في (المقالة الأولى) كاملة، لكنه لم يشر إلى الأمر بل ركز على السبب والمادة⁵، لذا اضطر إلى القول بأن لكل شيء روحاً. ونقل البيروني رسالة (من أرسطو إلى الإسكندر) يقول فيها إن عالمنا هو عالم الخلق بينما السماء عالم الآلهة⁶، أو عالم الأرواح (في بعض الترجمات). في كليهما أشار إلى الثنائية لكن لم يشر إلى الأمر. أوضحها كلام المقدسي: "أن لا شيء غير الله تعالى إلا مخلوق"، وهي أوضح إنكار للأمر. فكلهما لم يقترب من (الخلق والأمر)، ولسبب نفسه، أي عدم فهم (الأمر)، لم يستطع العلماء الدينيون (إلا قليلاً) إعطاء رأي واضح حول السؤال التالي: من يدير (الخلق)؟ والسؤال هو نفسه: من يدير الكون؟ أهو الله مباشرة أم قوانينه (أمره) وهي ما سميت بسؤال كوسمولوجي. من الواضح أن الله لما خلق السماوات والأرض ووضع فيها القوانين لتحكم الكون (وَأَوْخَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، آية 12). ومن هذه القلة الذين يقولون إن القوانين تحكم الكون، قديماً قال انكساكوراس: "النوس" (العقل الإلهي أو العقل الأول) يحكم العالم⁷، وهذا هو نص من المتن الهرمسية التي تقول: "الإله هو عقل الكون، هو القوانين الأساسية للطبيعة"⁸.

1 برسوي - روح البيان ج 5 ص 198.

2 فصل المقال (المصدر السابق) ص 40-41

3 شمس الدين الشهرزوري - الرموز والأشكال اللاهوتية في الأنوار المجردة الملوكوتية ، دراسة وتحقيق : هالة محجوب خضر في جامعة كفر الشيخ ، ونشره مجلة متون العدد: 3 لعام 2020 م ص 151-152

1 رسائل الكندي الفلسفية - ق1 (كتاب الفلسفة الأولى)، تحقيق: محمد أبو ريدة، مطبعة حسان/القاهرة، ط 2 ص 4 و ط 4 ص 43

5 أرسطو طاليس - مابعد الطبيعة، دار ذوالفقار ، ط 1 2088 م ص 5-12 .

6 أبو الريحان البيروني - في تحقيق ما للهند ، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية/ الهند - طبعة لسنة 1985 م ص 189 .

7 هيغل - العقل في التاريخ - ت: امام عبدالفتاح امام ، دارالتنوير/بيروت ط 3 2007 م ص 1 و 45.

8 ثيموس فريك وبيترغاندني - متون هرمس ، ت: عمر الفاروق عمر ، مجلس الاعلى للثقافة /القاهرة ط 2 2002 م ص 55 .

إذاً، الأمر هو القوانين والخلق هو مادته، لا يوجد في الكون شيء خارج هذه المعادلة، والتي جاء من النصوص الدينية بتعابير مختلفة. في القرآن جاء بالأمر، وفي عهدي التوراة والإنجيل جاء بصيغة الناموس. ذكر التوراة 13 مرة الناموس وفي الإنجيل 169 مرة. ويبدو أن قصد الناموس هو الشريعة وليس الأمر. وفي (دائرة المعارف الكتابية) جاء ذكر الناموس في التوراة 216 مرة وفي الإنجيل 195 مرة. وأقرب معنى الذي نقله (دائرة المعارف الكتابية) هو: الناموس الطبيعي هو إرادة الله¹، وفي كتاب المندائيين آية تشير إلى الأمر قريب من مسار هذه الدراسة، حيث يقول: "بأمرك كان كل شيء، وبأمرك خلق كل شيء"²، ولابن العربي رأي قريب منهم ويفيد: أن الناموس هو تلك الأسباب الخيرة وليست شريرة³، أما القرآن الكريم فيبسط هذا الموضوع الشائك من خلال آية قرآنية (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ والأمر – سورة الأعراف، الآية 54)، وقد جاء ذكر الأمر فيه 230 مرة، أما الخلق فذكر 240 مرة.

الآيات المتعلقة بالأمر: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ – سورة الروم، الآية 25)، (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ – سورة السجدة، الآية 5)، (لَهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ – سورة الروم، الآية 4)، (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى – سورة طه، الآية 50). فالخلق والأمر بعدان أساسيان في الكون، وبهما يتكون كل شيء. هما أصل الكون وفي نفس الوقت هما الأمر والمأمور، بحيث أن الأمر هو القوانين التي يسير الكون وفقها، والخلق هو المادة والطبيعة. ويعبر عنهما باللغة العلمية المعاصرة بـ (المادة والقانون) أو وفق مفهوم الهندي (بوروشا وبريكيتي). وعلى أساس هذا التفسير، يكون الخلق والأمر (القوانين) محيطين ومهيمنين على كل شيء في الوجود، هما أوسع من "نظرية كل شيء" الفيزيائية، ولا يوجد خارجهما أي شيء. العلاقة بين الله تعالى والكون تتم عن طريق هذه القوانين. لذلك، "ما سوى الله" لا يعني هو الخلق (أو العالم)، ولا "سوى العالم" هو الله. وفي هذه الدراسة نركز على مفهوم (الخلق والأمر). الخلق معلوم وأمام الأعين، المشكلة الأساسية هي إيجاد الأمر في هذا الكون. الأمر يختلف كلياً عن الخلق، حتى الكلمات والسياق التي جاء بها القرآن مميز، لأن الأمر ليس ضمن مفهوم (الشيء) ولا هو سببي ولا زوجي ولا نلمسه ولا يمكن خضوعه للقوانين والمخبرات، لذلك لا سبيل لنا إلا أن نلجأ إلى الكتب السماوية، لا سيما القرآن. وحسب فهمنا للقرآن، تنتهي العناصر التالية إلى الأمر:

1. القوانين الطبيعية: جاءت الإشارة إليها في القرآن الكريم بهذه الآيات: (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا – سورة فصلت، آية 12)، (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ – سورة الروم، الآية 25). ومن التوراة جاء بهذه الصيغة: تك 2: 4 (هذه مبادئ السماوات والأرض حين خلقت).
2. الروح: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا – سورة الإسراء، الآية 85).
3. الوحي - ما جاء من الكتب السماوية: (كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا يَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ – سورة الشورى، الآية 52).

1 دائرة المعارف الكتابية، مجلس التحرير: د. القس منيس عبد النور وآخرين، دار الثقافة/ القاهرة ط 1 2001 م ج 8 ص 85-86

2 كنزاً رباً - قسم اليمين، التسبيح الثاني (الوصايا) الآية (24-26).

3 معى الدين ابن عربي - فتوحات مكية، تحقيق: د. عثمان يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 1991 م باب 66 ج 29 ص 98.

4. الحقيقة: الآيات التالية تدل على أن الحقيقة تنتهي إلى الأمر: (جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ – سورة التوبة، الآية 81)، (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ – سورة الأنعام، الآية 73)، (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ – سورة النحل، الآية 102)، (فَأَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ – سورة ص، الآية 26).
5. كن: (إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ – سورة آل عمران، الآية 47).
6. التاريخ: لم نجد أي آية تدل مباشرة على أنه هو في الأمر، لكن إشارات قريبة منه: (سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا – سورة الإسراء، الآية 77). في نفس الوقت، يتصف بصفات الأمر (سنأتي عليه بأكثر تفصيلاً).

هذه هي عناصر الأمر، أو هي مجموعة الأمور كما جاء في القرآن (وَاللَّهُ يُزَجِّعُ الْأُمُورَ – سورة آل عمران، الآية 109). ونخصص هذه الدراسة لتوضيح مفهوم الأمر، لكن في البداية نعرف الخلق (أي البعد الأول - البعد المادي) لهذا الكون، ثم نبدأ بالبعد الثاني (الأمر).

المبحث الثاني: طبيعة البعد الأول (الزوجية وحدوده)

المطلب الأول: البعد الأول (الخلق - المادة)

نحن لا ندرس ولا نكرر كل هذه المعلومات التي جاء بها العلم والفلسفة حول المادة والخلق والطبيعة، بل ندرس تلك الجوانب التي لم تكن واضحة، بمفهوم جديد متوافق مع نظرية الأمر والخلق، لأن اهتمام العلم والفلسفة كانا أكثر على المادة والخلق، بينما الدراسة عن الأمر قليلة جداً، لذا نجد الدراسات عن المادة متوفرة لكنها ناقصة لأنها لم تشمل الأمر والخلق في آن واحد. الفروق الأساسية بين الخلق والأمر (المادة والقانون) هي أن المادة تتصف بوجودها أمام العين والحواس، وتمثل وجوداً فيزيائياً، وتحتل فراغاً في الطبيعة والكون، وهي خاضعة للنظام الزوجي والسببي والمحدودية والحركة والتغير والشيخوخة والموت وأحياناً التطور، بينما الأمر (القوانين) يتصف باللامادية والثبات واللامحدودية والوازلية والأبدية. وهما (الأمر والخلق) على علاقة شديدة فيما بينهما، بينما من الممكن أن ندرس كل منهما بشكل منفصل، ونبدأ بدراسة الخلق (المادة) أولاً، والدراسات عنه كثيرة جداً—ممكن أن نقول إن كل العلوم الموجودة حالياً هي عبارة عن دراسة الخلق، لكن دراستنا مبنية على نظرية جديدة وفق مفهومي (الأمر والخلق)، وتأخذ مساراً مميزاً، بحيث تركز على نظام الزوجية والسببية والحركة والمحدودية والعلاقة المتبادلة. في البداية نوضح الزوجية لأنها أكثر تعلقاً بالمادة، وتكون مصدراً للمحدودية، أما السببية والحركة والتطور والعلاقة فمتعلقة بكلاهما الخلق والأمر، نشرحها في باب الأمر.

✓ القسم الثالث: وهم الأقرب إلى هذه الدراسة حيث تحدثوا عن الزوجية كنظام للحياة والنبات والطبيعة، لكن منهجهم متأثر بمنهج الفلسفة الصينية القديمة (يان ويين)، ومنهم: ابن كثير حيث أشار إلى الزوجية على الشكل التالي: (سما وأرض، ليل ونهار، شمس وقمر، بر وبحر، ضياء (نور) وظلام، إيمان وكفر، موت وحياة، شقاء وسعادة، جنة ونار)، وقد وسع ابن سينا مفهوم الزوجية إلى الحواس (في العين: أبيض وأسود) وفي السمع: صوت القوي والخفيف، وفي اللذة: الحلو والمر. أما تفسير الجلالين فقد أضاف (الذكر والأنثى، والسهل والجبل، والصيف والشتاء، والحلو والحامض)، أما ابن جريج ومجاهد فأضافا كل من (الهدى والضلالة، الإنس والجن)، ونجد الشيء نفسه في (مجمع البيان في تفسير القرآن) في المذهب الشيعي، ونجد ذلك أيضاً في (في ظلال القرآن – سيد قطب)¹ أكثر عمقاً، وفي (التفسير المنير – وهبة الزحيلي) أيضاً مع إضافة (بر وجر)²، ومن المفسرين المعاصرين قد أضافوا السالب والموجب والإلكترون والبروتون، ويمكن أن نقول إن منهج مرتضى مطهري أكثر عمقاً من جميع المذكورين.

بالرغم من الآراء المهمة التي أبدت من قبل العلماء الذين ذكرناهم لتوضيح مفهوم الزوجية وكل حسب مستواه العلمي في عصره، لم يستطع أحد منهم (حسب اطلاعي) ربط نظام الزوجية بمفهوم الضدين والذي نحن بصدد دراسته هنا، ولو أن بعض العلماء المسلمين قد تحدثوا عن الضدين بشكل جيد كالفارابي الذي انحصر في الأرض وأبعد مفهوم الضدين عن السماء، باعتبار السماء مثالياً غير خاضع للنظام الزوجي والضدين. النظام الزوجي ليس بهذا الشكل، أن مفاهيم الثنائية: السماء والأرض، الليل والنهار، الشمس والقمر، البر والبحر، الضياء (نور) والظلام، الإيمان والكفر، الموت والحياة، الشقاء والسعادة، الجنة والنار ... ليست هي المقصود الأساسي بالآية (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ). هذه الثنائية الليل والنهار والبر والبحر ... مجرد مفاهيم مختلفة أو في أحسن حالها مفاهيم متناقضة أو العكسية.

مفهوم التناقض والتناحر والصراع والعكس يختلف عن مفهوم الضدين. الضدين في نظام الزوجية ليس صراعاً بل هو وحدة وتكامل من خلال شيئين متلازمين بينما مختلفين إلى أبعد ما يمكن عند هذه النقطة تكون توافقاً بين شيئين المختلفين ليكونا وحدة متكاملة، أحدهما غير ممكن بدون الآخر. هو ما نسميه بضدين، لذا من هنا يظهر بكل وضوح أن الضدين ليستا خارجياً بل مجتمعاً داخلياً، أن معظم المفسرين والمعجميين يؤكدون ما أكد زكريا الأنصاري بقوله: (الضدان أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد)³، ويضيف (ابن العربي): (فما في الوجود مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه). ونجد مفهوم الفارابي للزوجية والضدين أيضاً قريب من مفهوم التناقض⁴، ربما ابن خلدون هو الأقرب إلى هذه الدراسة عندما قال (نقصان الضد عن ضده الكامل)⁵، وأبعدها هي القول لابن أبي حجلة – ديوان الصبابة: (وإنما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم، فالإختلاف أعم من التضاد، إذ كل متضادين مختلفين).

6 في الظلال القرآن-دار الشروق، ط 10 ج 6 ص 3385.

2 وهبة الزحيلي – تفسير المنير-دار الفكر /دمشق، ط 8 ج 14 ص 45

3 القاضي الأنصاري-الحدود الأنثوية والتعريفات الدقيقة-تحقيق: د. مازن مبارك، دار فكر المعاصر-بيروت ط 1 ص 73

4 فارابي – كتاب اهل الديانة الفاضلة (المصدر السابق) ص 41

5 ابن خلدون – المقدمة (المصدر السابق) ص 100.

المطلب الثاني : مفهوم الزوجي في الميدان الفلسفي

ربما أقدم حديث عن الزوجية في الفكر البشري هو مفهوم (يان وبين) الذي جاء من الفلسفة الصينية (لاوتزي، كونفوشيوس، تاوي) من فترات (4.6 ق.م)، ونجد في الفلسفة الهندية والعجمية (اهريمان وأهورامزدا)، ومن المصرية (نون ونونيت) أو (آمون وآمونيت)، أي المادي واللامادي، (هوه وهوهت)، (النور والظلام)، (إيزيس وأوزير) بمعنى المذكر والمؤنث. مفهوم (الزوجية) لدى المسيحية والمناوية والأديان الأخرى له أثر واضح على الفلسفة (النور والظلام)¹. وكانت الفلسفة اليونانية أكثر تنظيماً تجاه هذا المفهوم، وفق منظور ديموقراطيس الضدين أو الزوجية هما الأنثى والمذكر، أما فيثاغورس: (الأضداد والتناغم يتحقق بوحدة الإيجابي والسلبي والمادي وغير المادي)، ويقول كل شيء مكون من الأضداد، ولا سيما الأعداد، بحيث الأعداد الفردية هي المذكر بينما الأعداد الزوجية هي المؤنث، ولدى فيثاغورس 10 أشياء متضادة وهي: (1- الحد واللامحدود 2- الفردي والزوجي 3- الواحد والكثير 4- الأيمن والأيسر 5- المذكر والمؤنث 6- الثابت والمتحرك 7- المستقيم والمنحني 8- النور والظلمة 9- الخير والشر 10- المربع والمستطيل)²، وحديث هرقليطس (576-480 ق.م) قريب من وجهة نظر المادي المعاصر الذي يؤكد أن أي شيء يحمل معه ضده، وأن طرفي الأضداد يتفاعلان فيما بينهما، وتتحول وتبادل مكانهما، وفي كتاب (جمهورية أفلاطون) هناك عنوان (الموجود والمعدوم) فيه تحدث عن المفهوم المذكور³.

من الواضح أن مصدر (مفهوم الزوجية - بصيغة الضدين) بالأساس هو ديني، وورد في إنجيل برنابا أكثر وضوحاً: (...الجحيم واحدة وهي ضد الجنة كما إن الشتاء هو ضد الصيف والبرد ضد الحر...)، وفي هذه النصوص القديمة نجد الضد في المواد السماوية أيضاً، مع أن الفلاسفة المتأثرين بأرسطو وأفلاطون يقولون إن السماء خالية من الزوجية والعدد (والأجسام السماوية فإنها في جواهرها على كمالها ... ولا تضاد فيها ولا لها أضداد)⁴، وبضيف الفارابي: (إن أفلاك السماء دائرية وهي أكمل الفلك لذلك لا ضد لها)⁵، بينما نجد في النصوص الدينية عكس ذلك من كتاب المقدس، من التوراة: (أما الهاوية فهي ضد السماء (سفر التكوين 1/1-2))، وفي الإنجيل: (وقد هبط الشيطان من السماء إلى الهاوية (لوقا 10: 18 و 2 بطرس 2: 4)).

رغم ذلك نجد آراء مهمة حول مفهوم الزوجية عند الفارابي، لكنه في النهاية صنف الضد كأحد مراتب التناقض العالية، وقام بتقسيم الضد إلى الضد الداخلي والخارجي، ووفق هذه الدراسة الضد دائماً هو داخلي، لا يوجد ضد خارجي بل هو حالة من العكس وليس الضد. في نفس الوقت نجد وصفاً رائعاً عندما يقول: (...ينسب متضادة.. المادة والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الأشياء الممكنة الوجود)⁶، وكذلك نجد في

1 روجيه غارودي-ماركسية قرن عشرين ترجمة:نزاهة الحكيم، دارالأداب / بيروت ط4 1978 م ص 7.

2 د فاروق عبدالمعطي -فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دارالكتاب العلمية/بيروت ط1 1994 م ص 29

3 جمهورية أفلاطون -ترجمة:حنا خباز، دارالقلم-بيروت ط2 ص 176

4 انجيل برنابا- الفصل الستون-اية(1)، الانجيل المذكور مكون من (222) فصلاً، الترجمة: د خليل سعادة.

5 ابو نصر الفارابي -كتاب السياسة المدنية -تحقيق:د فوزي مري نجار، دارالمشرق/بيروت ط2 ص 65

6 المصدر نفسه ص 20 و 63

7 فارابي -كتاب السياسة المدنية (المصدر السابق)ص 56

رسائل (إخوان الصفا رقم 30) بعنوان (مثنوية الإنسان) ويقول فيها: (الإنسان مكون من الزوجية (ضدين) المادي الجسدي هو للدنيا والروحي والنفسي للأخرة)¹.

هكذا استمر الفلاسفة بنفس المنهج وصولاً إلى قرن 17-18 من سبينوزا وشيلنغ إلى أن وصل إلى هيغل، حيث تبني هيغل (مفهوم الضدين والزوجية) كمنهج دياكتيكي مسمى ثالث الهيغلي: الشيء، ضده، المركب الأعلى²Theses-untiTheses–yntheses19، ويقال إن هيغل استفاد من شيلنغ لوضع نظرية (الثالث) هذه³، وكان فيخته أيضاً أشار إلى هذا الثالث بطريقته، لذلك قال لينين إن هذا الثالث مفهوم قديم يرجع إلى عهد الإغريق⁴، لكن نجد جذور هذه النظرية بشكل واضح من الفارابي (المادة - الصورة - المركب من المادة والصورة)⁵، بهذا وصل كم هائل من الميراث الفلسفي حول الزوجية (الضدين) إلى الماركسية، لتصاغ كامل نظريتها على هذا المفهوم بصيغة "القوانين الديالكتيكية"، وهي: (1- قانون وحدة وصراع الأضداد. 2- قانون نفي النفي. 3- قانون التحول من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية)⁶. وعمموا هذا المفهوم على كل شيء واعتبروه قانوناً لكل كون، كما قال ماوتسي تونغ⁷، وأكثر من ذلك نجد قولاً من لينين مفاده: (إن أي شيء هو مكون من مجموعة من التناقضات، والأضداد هي مصدر الحركة والتطور)⁸.

من الواضح أننا وجدنا أعلاه لدى بعض من هؤلاء الفلاسفة خلطاً واضحاً بين كل من الزوجي والضد والتناقض والتناحر والصراع والفارق، كما نقرأ من المادية الديالكتيكية هذا الخلط بشكل صريح عندما يعترفون بأن: (الفارق شكل أولي للتناقض، ثم يتحول الفارق في سير تطورها إلى تضاد)⁹، ويقول ماوتسي تونغ: إن اتحاد (تطابق، وحدة، تواحد) الضدين مشروط، مؤقت، عارض، نسبي، أما صراع الضدين المتعارضين فهو مطلق، تماماً كما أن التطور والحركة مطلقان¹⁰، ووفق جورج بوليتزر في كتابه (أصول فلسفة الماركسية) تبدأ القصة من الفارق ثم التناقض والتطور ثم السير نحو التضاد فيما بينهما، وهي عملية مشابهة لما جاء قديماً من سقراط¹¹. لكن مفهوم الزوجية (الضدين) ليس هكذا كما نجد ذلك في الفقرات التالية.

1 رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء- رسالة رقم: 30-112-113

2 هيغل- موسوعة العلوم الفلسفية- ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط32007م ج1 ص109-114 و ص220-221

3 عبد الرحمن البدوي- المثالية الألمانية- شلنغ، دار النهضة العربية، القاهرة 1965 ص367..

4 لينين – المختارات- ج1 ص529-530

5 أبو نصر الفارابي – آراء أهل المدينة الفاضلة – تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت. ص. 65.

6 بنظر: أ- فريدريك إنجلز -ديالكتيك الطبيعة- ت: د توفيق السلوم، دار الفارابي/ بيروت 2011م ط2 ص 78 ب- بودوستنيك وباخود- عرض موجز للمادية الديالكتيكية- دار التقدم/موسكو ص89-112

7 ماوتسي تونغ- حول المعالجة الصحيحة للتناقضات بين صفوف الشعب، دار النشر باللغات الأجنبية/ بكين ط1 1966م ص14.

8 ينظر من: (إنجلز- ديالكتيك الطبيعة 249-256)، و(ماركس – رأسمال) و(إنجلز- انتي دو هرنك)، و(لينين - دفاتر الفلسفية)، و(جورج بوليتزر - أصول فلسفة الماركسية)، و(ماوتس تونك - في التناقض)، و(ستالين - المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية).

9 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية، ت: فؤاد المرعي وآخرين، دار الجماهير /دمشق بدون سنة الطبع ص266

10 ماوتسي تونغ- في التناقض، مؤلفات المختارة، دار النشر باللغات الأجنبية، 1968، بكين، ج1 ص495

11 محاورات افلاطون ت: زكي نجيب محمود، مكتبة الاسرة/ القاهرة 2005م ص183.

خلاصة التصحيحات وفق هذه الدراسة:

- 1- مفهوم الزوجية هو مفهوم ديني بالأساس، لذلك يعتبر أساس الفلسفة القديمة لدى الصينيين والهنود والمصريين وادي الرافدين واليونانيين، وقد طرأت عليه تغييرات كثيرة وأصبح مفهوماً وضعياً أكثر منه دينياً.
- 2- هناك لدى المفسرين خلط بين المفاهيم العكسية والاختلاف والعداوة ومفهوم الزوجية (الضد). الضد يختلف عن العكس، ونجد أيضاً أخطاء خطيرة من قبل الفلاسفة، لا سيما الماركسية، حول المفهوم نفسه. هناك خلط واضح بين المفاهيم التالية: الفارق، التناقض، الصراع، التناحر، وبين الضد، الزوجية ليست هي الجوانب التناقض بل هي الضدين فقط.
- 3- لدى المفسرين، الضدين والزوجية لا يكون إلا أن يكون ضد الضد في خارج الشيء، أي ليس في الداخل، وهي ما سميت بالصراع الخارجي بين الضدين. لكن وفق هذا المنهج لا يوجد صراع بين الضدين ولا هما في الخارج بل في الداخل.
- 4- الزوجية وبالتالي الضدين دائماً في وضع ثنائي، أي ضد البارد فقط هو الحار، وضد الكبير هو الصغير، أي أن ضد الضد هو نفسه، لا غيره، أطراف الضدين هما اثنان وليس أكثر من ذلك.
- 5- المقصود بالزوجية الواردة في القرآن ليست هي التي جاء بها المفسرون والفلاسفة. الزوجية ليست هي الأرض والسماء أو الليل والنهار، كلا، وليس الضد هو ضد خارج الشيء، بل الزوجية هي موجودة في صميم الأشياء.
- 6- الضدين أو علاقة الزوجية لا يتبادلان مكانهما ولا بينهما عداوة أو تناقض، بل دوره هو دور التركيب وليس الحركة.
- 7- هناك صراع بين أطراف المتناقضة والمتناحرة، لكن لا صراع بين الضدين، بل بينهما علاقة تكاملية وفي نفس الوقت علاقة عكسية وليست طردية.
- 8- بالضبط على عكس ما يقول ماو تسي تونغ: إن اتحاد (تطابق، وحدة، تواحد) الضدين مشروط، مؤقت، عارض، نسبي. أما صراع الضدين المتعارضين فهو مطلق، الصحيح هو أن اتحاد بين الضدين (الزوجية) هو دائم وليس مؤقت.
- 9- نجد اتفاقاً شبه تام بين العلماء والفقهاء والفلاسفة بأن: (الضدان أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد)، بينما في منهجنا هذان الضدان دائماً يجتمعان في محل واحد، ولا فصل بينهما، وإن لم يجتمعا فلا يمكن لوجود المحل نفسه ولا لطرفي الضد. الصحيح هو أن طرفي الضد أحدهما شرط لبقاء الآخر وفي نفس الوقت شرط لبقاء الشيء الذي يحوي الضدين، كما سنرى ذلك فيما بعد.

المقارنة بين مفهومي الضدين (الزوجية) ومفهوم التناقض

إذا كان معظم الفلاسفة والعلماء قد خلطوا بين تلك المفاهيم في نفس الوقت ذهب بعضهم إلى التفريق بين التناقض والضد، أقدمهم هو أرسطو في كتابه (ما وراء الطبيعة – المقالة العاشرة ص 204) ومن ثم آخرين، والجدول التالي يبين بكل وضوح فرقاً واسعاً بين مفهوم الضد والزوجية من جهة ومفهوم التناقض:

1	تناقض ¹	ضد (الزوجية)
1	مكون من أكثر من طرفين	مكون من طرفين فقط
2	هناك صراع بينهما	لا صراع بينهما
3	أثناء الصراع تزال أطرافاً وتنشأ أطراف جديدة	الطرفين الضد والزوجية ولا يمكن إزالة أي طرف
4	كل طرف المتناقض لا يمكن أن يكون شرطاً لبقاء الآخر	كل طرف الضد شرط لبقاء الآخر
5	كل طرف للآخر يكون بديلاً	أحد الطرفين للآخر ليس بديلاً، بل تكاملاً
6	الصراع بينهما خارجية	لا صراع بينهما وعلاقة بينهما داخلية
7	نفي طرف ليس بالضروري هو طرف معين من أطراف المتناقضة	نفي أحد الأطراف هو طرف المقابل
8	الأقطاب المتناقضة واضحة وتنتهي إلى الشيء نفسه	الأقطاب الضدين غير واضحة ولا ينتهي إلى الشيء
9	ممكن الفصل بين الأطراف المتناقضة	غير ممكن
10	لا يكمل أحدهم الآخر، بل يضر أحدهم بالآخر	يكمل أحدهم الآخر
11	أحدهم يحد للآخر خارجياً	أحدهم للآخر يصبح حدوداً لوجوده داخلياً (محدودياً)
12	هناك الحل للصراع فيه	لا صراع لذلك لا حل فيه
13	ممكن انفصال وبقاء أي طرف دون الآخر	لا يمكن الانفصال بينهما وأن حدث لا بقاء لهما ولا لشيء
14	هناك حدود واضحة بين أطراف الصراع والمتناقض	لا يوجد تلك الحدود بينهما وليس الوسط بينهما هو العيار أو العدالة
15	أطراف المتناقضات فيها الجديد والقديم	لا يوجد

¹ في بعض المعاجم النادرة نجد فرق بين مفهومين ومنه أبو الحسن الجرجاني في (التعريفات)، لكن العلماء المعاصرين قاموا بالفرق ولا سيما (محمد باقر الصدر- فلسفتنا). وللتنبه: اخترنا مفهوم التناقض من بين المفاهيم (التناحر والصراع والتنافس ...) لأن التناقض كان أساس فلسفة الماركسية وفلسفات الحديثة

المطلب الثالث: الزوجية (الضدين) والأقطاب وفق منهج جديد

لقد توصلنا من خلال التصحيحات إلى نتائج جديدة مهمة، لكن يبقى أن نوضح أن مفهوم الضدين لا يعبر بدقة عن المفهوم الزوجي، لأن العلاقات الداخلية فيما بين نظام الزوجية في الأشياء لا تقتصر فقط على العلاقة الضدية. العلاقة فيما بين طرفي الزوجية متعددة: جانب من هذه العلاقة هو التغير العكسي، من هذا الجانب يكون أي تغير فيما بينهما هو تناسب عكسي، وفي نفس الوقت طرفا الزوجية لا يدوم أحدهما بدون الآخر، وهذا يدل على أن الزوجية مرتبطة فيما بينهما بعلاقة ضدية وفي نفس الوقت بعلاقة ودية (علاقة حب وعشق). من التناسب العكسي صفة الضد، ومن عدم الانفصال بينهما هو الحب والود. لذا، تسمية هذا النظام بنظام الضدين تعريف ناقص، وأدق تعريف هو النظام الزوجي. لكن بسبب شيوع مفهوم الضد في الوسط الفلسفي، نضطر إلى استخدام مصطلح (مفهوم الزوجي) في كثير من الأحيان. الآن مع هذا التوضيح ندخل إلى نظام الزوجية وعلاقاتها بالمفاهيم المتعلقة بها.

النظام الزوجي وعلاقته باللانهايات والأقطاب:

لكي نفهم النظام الزوجي، نحتاج أن نفهم العلاقة بين (الزوجية – اللانهائي – القطب). وهذه الثلاثة تشكل مفاهيم فلسفية معقدة ولها علاقة شديدة فيما بينها. دائماً الزوجية مكونة من طرفي الضد، ولكل طرف قطب مختلف عن الآخر، أو بالأحرى يملك قطباً ضد قطب الآخر. وعند البحث عن إيجاد تلك الأقطاب نحتاج إلى عملية لانهاية، أي أن كل طرفي الزوجية يملكان قطبين وعملتين لانهايتين. لنوضح ذلك بمثال رقمي: 1، 2، 3... تتجه نحو اللانهائي الكبير (∞)، وكذلك $1 + 2/1 + 3/1 + 4/1 + \dots$ تتجه نحو اللانهائي الصغير، وهو الصفر. الآن يمكن القول إن كل كمية عشوائية بالأصل مكونة من اللانهائي الكبير واللانهايتي الصغير، العدد 2 مكون من الزوجية (الصغير والكبير)، $2 = 1 + 2/1 + 3/1 + 4/1 + \dots$ أي أن قيمة 2 مكونة من كميات متناهية الصغر وكميات متناهية الكبر. الآن، أين هي الزوجية والأقطاب واللانهايات في هذا المثال: الزوجية هي الكبير والصغير، والأقطاب هما قطبا الكبير (∞) والصغير (صفر)، والعملية فيما بينهما هي اللانهائي. وهذا يحل واحدة من أهم مشاكل (مفهوم اللانهائي)، حيث يظهر أن الزوجية واللامتناهي لهما علاقة شديدة فيما بينهما. اللامتناهي واقع في نهاية كل طرف من الزوجية، وهذه النهاية هي نفسها قطب من قطبي الزوجية، أي أن اللانهائي والقطب الزوجي هما تلك الأحوال التي تزال فيها الضد ويبقى الضد بدون ضد آخر – خالصاً وخالياً من الضد من الزوجية. القطب واللامتناهي هما تحرر النهائي من الشراكة الثنائية (الزوجية) بين الضدين، وتدخل المرحلة التي يكون فيها بقاء أحد طرفي الزوجية دون الآخر، وهذا الطرف هو اللانهائي. في هذه الحالة الافتراضية، الأقطاب واللانهايات بعينها ستكون مطلقة ولا تنتهي إلى شيء أو المادة، لا تنتهي إلى عالمنا الملموس، بل موجودة في قطبي الزوجية. بالتالي، اللانهائي ليس مقصوراً على الأعداد وعلم الرياضيات فقط (كما هو سائد قديماً وحديثاً)، بل على كل شيء، واللانهايات تكون على أشد العلاقة بالغايات (Limits). وسنرجع إلى مواضيع اللانهائي في مواضيع لاحقة.

المطلب الرابع: طبيعة الزوجية (الضدين)

الضدين نظام شامل في الكون وما يحتويه، هذه هي قاعدة كونية، وسي في الكتب السماوية بالزوجي (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ - سورة الذاريات، الآية 49). لا يوجد شيء خارج هذه القاعدة، وبالتالي تركيب أي شيء هو عبارة عن تركيب زوجي (أضدادية)، أو وفق وصف الفارابي: (..بنسب متضادة.. المادة والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الأشياء الممكنة الوجود)¹، وفي نفس الوقت، مشاركة طرفي الأضداد في أي شيء يجعله محدوداً ومقدوراً، على عكس ما يقال بأن الأضداد لا تتلاقى إلا في اللامتناهي. بهذا الصدد يقول (أنكسيمندرس): الأضداد موجودة في اللامتناهي²، ويؤيد هيجل بقوله: الأضداد تتلاقى في اللامتناهي³، هذا غير صحيح، كما بينا أعلاه، بل هو العكس تماماً: اللامتناهي موجود في الموضع الذي تنتهي فيه الأضداد، أي أن النظام الزوجي يجعل الأشياء محدودة، وعندما ينتهي هذا النظام سنخرج من المحدود إلى اللامحدود، ومن المنتهي إلى اللامتناهي (أو اللانهائي). وهذا يعني أننا نخرج عن مفهوم الشيء وعالمنا الذي نحن فيه. وبعبارة عكسية، الأضداد هي سبب بقاء الأشياء في عالمنا، وبالتالي الأضداد توأمان موجودان في كل شيء من الأول إلى الآخر. لكل ضد فقط ضد وحيد غريمه، للضد فقط ضد آخر ولا يوجد طرف ثالث فيما بينهما. هذا الوصف لا ينطبق على مفاهيم (التناقض والتنافس والصراع والتناحر)، أطراف التناقض لا تنحصر ضمن الثنائية، بل الأطراف التي تشكل التناقض أو التناحر على الأقل اثنان، وبالتالي يعني أطراف التناقض تتكون من اثنين وثلاثة وأربعة... بل في أغلب الأحوال يشترك أكثر من طرفين. أما الضدان فهما ثنائية (زوجين اثنين)، أي أن (ضد الضد) هو نفسه أو (نفي النفي للضد) هو نفسه، العملية هي في وحدة واحدة وداخلية. أما المتناقض مع المتناقض ليس بالضروري أن يكون نفسه، أو نفي النفي للمتناقض ليس نفسه، أي ليست وحدة متكاملة بل جنسيات مختلفة وخارجية. وقد أشار الفارابي إلى مفهوم الضد بقوله: (فإن الضد مبين للشيء؛ فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً. ولكن ليس كل مبين هو الضد، ولا كل ما لم يمكن أن يكون هو الشيء هو الضد... إن وجوده إنما يكون لعدم ضده. فعدم ضده إذن هو سبب وجوده، فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق. وتبلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر)⁴، يبدو أن مفهوم الفارابي للضد قريب من مفهوم العكس وليس الضد كما سنوضحه لاحقاً.

الصحيح هو أن لكل شيء فيه نظام زوجي، منها نعرف ومنها لا نعرف، نختار بعضاً منها، الذين يبدو لنا أنهم غير معروفين مثل (الزوجية في المقادير الرياضية – في الكمية – في الأحداث – وفي الحياة). إيجاد الأقطاب الزوجية هو الأصعب، لأن القطب ليس شيئاً أو هي متداولة بشكل كافٍ، لذلك لا توجد أسماء متاحة لدينا لهذه الأقطاب كما سنرى في دراسة الأزواج التالية:

1 فارابي - كتاب السياسة المدنية ص 56

2 يوسف كرم - تاريخ فلسفة اليونانية - مؤسسة الهنداوي للتعليم والنشر/قاهرة ص 29.

3 ميخائيل انوود - معجم مصطلحات هيجل، ت: امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة: 2000 م ص 387.

4 ابو نصر الفارابي - آراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت ط 2 2002 م ص 41-42.

أولاً: الزوجية في المقادير والأعداد

الأعداد مثل 3، 4، 5- تظهر كأنها مجردة ولا تحتوي في داخلها على الزوج والضد، بينما جميعها مكونة من الأضداد. فالعدد (2) كأنه موجب مطلق، بينما يحتوي أيضاً على كمية من السالب. الأعداد مثل (+5، 3-) و(+12، -10) كلها تعبيرات مختلفة للعدد 2. وهكذا، كل عدد، سواء كان موجباً أو سالباً، يحتوي على ضده. أكثر المفسرين والفلاسفة أشاروا إلى أن ضد 2 هو -2، بينما هو ليس ضد بل هو عكس. العدد 2 هو عكس -2 وليس هو ضد. العكس هو عملية خارجية ومتساوية في الكمية ومعاكسة في الإشارة، بينما الضد دائماً هو كميات مختلفة وداخلية. هذا المثال حول العدد 2 هو نفسه مع الأعداد السالبة وكذلك مع الموجبة الكبيرة أو الصغيرة. مهما كان العدد كبيراً، ستبقى معه كمية من السالب، والعكس بالعكس. إلا عندما يكون العدد كبيراً بحيث يصل إلى اللانهاية (+∞)، عندها يتحرر من الزوجية ولا يبقى معه السالب، ليصبح عدداً مطلقاً من الكبر (وهو أحد أقطاب الزوجية). هذا القطب لا يوجد في كوننا، أي لا ينتهي إلى الأشياء. بتعبير آخر، ليس بعد (اللانهاية) شيء أو عدد، كما قال هيجل "اللامتناهي ليس شيئاً"¹، وقد أكد القرآن الكريم لنا (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) أي الشيء هو محدود ومقدر، وطالما أنه غير مقدر وغير محدود، فإنه ليس شيئاً. وقد أكد القرآن الكريم لنا (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) أي الشيء هو محدود ومقدر، وطالما أنه غير مقدر وغير محدود، فإنه ليس شيئاً. وبنفس الطريقة، العدد اللانهاية من السالب (-∞) (هو القطب الثاني، ومن هذا يمكن أن نشير إلى أن كل الأعداد تتكون من الأضداد، والأضداد بنسب متفاوتة، وهذا يجعلها محدودة. وإذا زال طرف من الأضداد، يتحول مباشرة إلى اللانهاية. التفاوت في النسب يجعلها محدودة ومقدرة تقديراً. أما إذا كانت النسب متساوية، فتكون معدومة، أي صفراً (عكس قول أنكسيمندرس الذي أقر بالضدين ولكن بالتعادل - الأبيرون)²، كلا الصفة الأساسية لبقاء الأضداد في شيء ما دائماً تكون بنسب متفاوتة وليس بنسب متساوية. عندما يكون النسب بينهما متساويين أو بالتعادل، يتلاشى هذا الشيء. لذا، لا بد أن نوضح أن الأمثلة التي جاء بها العديد من الفلاسفة واعتبروا أن للعدد 2 ضداً هو -2، وضد عدد 6 هو 6، غير دقيقة. هذا لا يمثل الضدين بل هما عكسان أو أعداد متناظرة. عند جمع الأعداد المعاكسة، ستكون النتيجة هي الصفر، أو التلاشي. الزوجية التي نقصدها هي اجتماع في كيان واحد ونسب متفاوتة، على عكس معظم التعريفات التي تؤكد أن الضدين لا يجتمعان في آن واحد. الضدان يجتمعان ليشكلا النظام الزوجي، والاجتماع يستمر على طول أوضاع الزوجية، وينتهي عندما يختل توازن الزوجية باتجاه أحد الأقطاب. عند الوصول إلى القطب الزوجي في اللانهايات، يتوقف الاجتماع - على عكس أوضاع نظام الزوجية التي يجتمع فيها الضدان على طول. عندما يصل إلى القطب، يتوقف الاجتماع. في منهجنا، يجتمع الضدان، وهو مفهوم الزوجية الأصلية، وكذلك ما طرحه فيثاغورس من أن الأعداد الزوجية (2، 4، 6، ...) تمثل النساء (مؤنث) والأعداد الفردية (1، 3، 5، ...) تمثل الرجال (مذكر). الرجال ليسوا ضد

1 ميخائيل انوود- معجم مصطلحات هيجل، رت: امام عبدالفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة: (المصدر السابق) ص 387.

2 اياد كريم الصلاحي - المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا - دارالهادي/ لبنان، ط1 2008م ص 28-29.

النساء، والزوجية بين الرجال والنساء ليست كزوجية الطبيعة بل هي تناظر وتناسق. فقط يمكن القول إن الرجل يملك نسبة الذكورية أكثر من النساء، والنساء يملكن نسبة الأنوثة أكبر من الرجال.

وبنفس الصيغة، يمكن تعميم المثال أعلاه حول العدد 2 إلى جميع المقادير (خارج الرياضيات) من الأشياء الطبيعية. بنفس الطريقة، يمكن أن نتوصل بكل سهولة إلى أن أي عدد مهما كان مقداره من الكبر لا بد أن يحتوي على الصغر، وكذلك الأجسام الطبيعية مهما كانت صغيرة تحتوي على نسبة من الكبر، والعكس بالعكس. مع ملاحظة جدرة بالذكر هنا: يبدو أن عالم الرياضيات البحث يختلف عن العالم الطبيعي، وحتى عن عالم الرياضيات الواقعية. ففي الأول، تتبع قوانين الفكر، بينما في الثاني، تتبع قوانين الطبيعة. لذا في الأول، يمكن أن نتعامل مع الصغر المتناهي ك $(-\infty)$ ، بينما في الثاني، لا يوجد عالم بالكمية السالبة. حتى الإلكترون المضاد (e^-) هو موجود بالإيجاب طالما أنه يمثل وجوداً. لذا، التعامل هنا (أي الأجسام الطبيعية) هو مع الكمية الصغر المتناهي كالصفر وليس $(-\infty)$. الأجسام الطبيعية تتكون من مجموعة من الأضداد والزوجية لكنها لا تشمل (السالب والموجب).

تطبيق المثال على الاجسام الطبيعية: الأجسام الطبيعية أيضاً مكونة من مجموعة من الأضداد: (كبير وصغير)، (حركة وسكون)، (محدود واللامحدود)، (مطلق ونسبية). لكن لا تشمل (سالب أو موجب) للسبب الذي ذكرناه أعلاه.

أي أن أي شيء (أو أي جسم) مكون من الأضداد (الأزواج). وهذا قريب من رأي لينين عندما قال إن الأشياء مكونة من التناقضات. قول عظيم لكنه في نفس الوقت خاطئ. لو نزيل لفظ "التناقض" ونحل محله لفظ "الضد"، ستقف هذه الفكرة على قدميها. هذا القول في الأصل يعود إلى كل من الفارابي وأرسطو: "جميع الأشياء مكونة من الأضداد"¹، وقول الفارابي: "بنسب متضادة، المادة والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الأشياء الممكنة الوجود"²، والخطأ المذكور من قبل لينين جاء من عدم الفصل بين التناقض والضد، أنهما مفهومان مختلفان ومتباعدان، ونفس الخطأ نجده في فلسفة إنجلز عند حديثه عن الضدين في مؤلفاته: (ديالكتيك الطبيعة) و (ضد دوهرنج)، حيث اعتبر كل من "الخط المستقيم والخط المنحني"، و "الأس والجنر"، و "التفاضل والتكامل" أضداداً³، هذه ليست أضداداً بل عمليات عكسية. كذلك، أدخل آخرون محاور أضداد جديدة، وليست جميعها أضداد بل فيها حالات من المعاكس والاختلاف والتناقض.

فمثلاً لدى فيثاغورس 10 أشياء متضادة وهي: (1- الحد واللامحدود، 2- الفردي والزوجي، 3- الواحد والكثير، 4- الأيمن والأيسر، 5- المذكر والمؤنث، 6- الثابت والمتحرك، 7- المستقيم والمنحني، 8- النور والظلمة، 9- الخير والشر، 10- المربع والمستطيل)⁴.

1 ارسطو – ماوراء الطبيعة، المقالة العاشرة ص 210.

2 كتاب السياسة المدنية (المصدر السابق) ص 56

3 فريدريك إنجلز - ضد دوهرنج، رت، محمد جندى - دار التقدم/موسكو ص 142.

4 د فاروق عبدالمعطي – فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دارالكتاب العلمية/بيروت ط 1994 م ص 29

ونجد آراء لينين حول الأضداد الشيء نفسه في كتابه "حول الديالكتيك" حيث صنف الأضداد وفق فروع العلمية كالآتي:

في الرياضيات: (الأكثر + الأقل)، و (التفاضل والتكامل). في الكيمياء: (اتحاد الذرات وانفصالها).
في الميكانيك: (فعل ورد فعل). في العلم الاجتماعي: (الصراع الطبقي).¹
في الفيزياء: (كهرباء إيجابية وكهرباء سلبية).

وكانت الماركسية بشكل عام مؤيدة لهذا الرأي اللينيني، ولأسيما إنجلز في كتابه "ضد دوهرينغ" و "ديالكتيك الطبيعة"، وكذلك جورج بوليتزر في كتابه "أصول الفلسفة الماركسية". الآراء الماركسية والمادية بشكل عام تعود إلى وجهة نظر هرقليط الذي يؤكد أن أي شيء يحمل معه ضده، وأن طرفي الأضداد يتبادلان مكانهما. وفي كتاب "جمهورية أفلاطون" هناك عنوان "الموجود والمعدوم" الذي يتناول هذا المفهوم². رغم الاختلاف في وجهات النظر حول تحديده، هناك إقرار عام بنظام الزوجية والأضداد.

هكذا يتبين لنا أن الأجسام والمقادير وأي شيء مكون من الأضداد، وأن "نسبية الأشياء" ترجع إلى خواص الزوجية. عندما نصف جسم ما بأنه كبير، هذا يعني وجود نسبة من "الضد الأكبر" مقارنةً بـ "الضد الأصغر". لأن الأضداد دائماً قائمة فيما بينها على أساس النسب المتفاوتة، وليست متساوية (ليس بالتعادل - الأبيرون). عند التساوي بين الأضداد، يتلاشى الجسم. لذا، فإن وجود الجسم والأشياء مبني على عدم التساوي بين الأضداد، وهذا بدوره يؤدي إلى وجود الأشياء المختلفة والمتنوعة والمتفاوتة والنسبية. كذلك، هو مصدر لمحدوديتها كما سنأتي على ذلك بعد قليل. أي أن الصغير والكبير قد اجتماعاً في كل شيء، والأشياء الكبيرة والصغيرة هي نتيجة النسبة المتفاوتة بين الأضداد (الصغير والكبير). هذا هو مصدر الاختلاف ومصدر النسبية، كبير وأكبر وصغير وأصغر. أي أنه يمكن وصف أي جسم بجانبي الأضداد (الكبير والصغير). على سبيل المثال، نقول إن البكتيريا أصغر من الجبل، بينما يمكننا وصف البكتيريا بأنها أكبر من الفيروس. هكذا، وفق معادلة توزيع الأضداد في الجسم، يمكن وصفه وصفاً نسبياً.

1 نقل عنه: المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 279.

2 جمهورية أفلاطون – ترجمة: حنا خباز، دار القلم - بيروت ط 2 ص 176

ثانياً: الزوجية على الشكل: المحدود واللامحدود في كل مقادير

إن أي شيء طبيعي أو أي موجود والجسم الطبيعي قد يظهر أنه كيان متماسك، لكن في داخله مكون من أقسام وأجزاء غير محدودة، ممكن تقسيمه ثم تقسيم المقسم من جديد، والعملية بإمكانها أن تستمر إلى ما لا نهاية، وعلى العكس، ممكن أيضاً جمع هذه التقسيمات اللانهائية لنحصل على الشيء المقسوم. وهذا يعني أن هذا الكيان المحدود يحتوي على أجزاء لا محدودة، وممكن أن نمثل هذه العملية الطبيعية بصيغة رياضية، فالعدد (2) يظهر كأنه كيان مستقل ومجرد، بينما في طياته يحتوي على أعداد أصغر منه بشكل غير محدود، ممكن تمثيله بعلم الحساب بكل سهولة: $1 + 2/1 + 3/1 + 4/1 + \dots$ إلى ما لا نهاية = 2. أي أن كل محدود يحتوي على لامحدود، بالتالي المحدود واللامحدود مجتمعان في شيء واحد وفي جسم واحد. وهذا ينطبق على كل عدد وكل شيء، بما فيها العدد 1، ذلك العدد الذي كان مثلاً لأرسطو واعتبر خالياً من الزوجية والضد. هذا المفهوم الأسطي قريب من مصطلح (أحد) الذي جاء به القرآن الكريم في الآية (كفوا أحد)، بينما مثال أرسطو أيضاً خاضع لنفس العمليات التي جرت على عدد 2 وكل الأعداد الأخرى، فإن أي عدد في طياته يحتوي على الضدين السالب والموجب، ثم المحدود واللامحدود، الكبير والصغير، بالتالي خاضع للنظام الزوجي. وهذا يشمل جميع الأجسام الطبيعية الموجودة في هذا الكون، على عكس آراء القديمة (معظمهم) الذين أكدوا بأن نظام الزوجية لا يشمل كل شيء، لاسيما الأجرام السماوية خالية من الزوجية والضد (هذا ما ذهب إليه أرسطو وابن رشد في تفسيره)¹، بالتالي، أن نظام الزوجية موجود بشكل شامل وقد جمع قطب الزوجية (المحدود واللامحدود والمتناهي واللامتناهي) داخل الكيان وليس خارجه.

وكان هناك رأي لليونانيين (لاسيما إبيقراط) بأن الذرة هي أصغر شيء وأبسطه في هذا الكون، أو الشيء الذي لا يمكن تقسيمه، لأنها لا تحتوي على أجزاء أصغر منها، لكن الآن قد ظهر أن الذرة شأنها شأن أي جسم آخر تنطبق عليها التقسيمات أعلاه، بالتالي خاضعة لنظام الزوجية. وكان أرسطو لا يوافق على هذا الرأي الإبيقراطي لكن رده كان ضعيفاً. بينما نجد حديثاً للمقدسي أكثر دقة بقوله: (ولما جاز لقائل أن يقول إن الله قادر على أن يرفع من الجسم كل اجتماع خلقه فيه فأقل الاجتماع بين جزئين قال ابن بشار والنظام وهشام بن الحكم إنه يتجزأ تجزأ بلا نهاية)²، وكان لانسوجراس نفس الرأي حول تقسيم المقسم إلى ما لا نهاية. ونجد في عصر الحديث أيضاً التوجهات كانت تميل إلى أن النيوتوني هو الجزء الذي لا يتجزأ لكن سرعان ما ظهر عدم صحتها. إذن، كل المقادير الرياضية والطبيعية خاضعة لنظام الزوجية باتجاه متعدد.

1 ابن رشد – تفسير ما بعد الطبيعة، منتدى سور الزكية، بدون الجهة والسنة الطبع ص 1718. يبدو أن أرسطو يرد على الذين قالوا أن الضدين

يشمل الجميع

2 المطهر بن المقدسي - البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة بدون سنة الطبع () ص 9.

ثالثاً: نظام الزوجي في الأحداث (الحتمي والمستحيل)

الحتمي يعني أن الحدث لا بد أن يحدث بنسبة 100%، بينما المستحيل يعني عدم الحدوث بنسبة 100%. وهذا هو أوضح قطب للزوجية، لكن ليس هنالك حدث في هذا الكون على الشكل الأول ولا على الشكل الثاني، بل موزعة بين هذين القطبين. وهذا هو أساس علم (نظرية الاحتمالات)، فكل حدث احتمالي، أي أن القطب (حتمي) والقطب (مستحيل) موجودان في كل حدث بنسب متفاوتة، وجميع حالاتهما تخضع للقوانين، وحتى الحوادث التي تُسمى (صدفة) هي أيضاً خاضعة للقوانين وهي جزء من حالات الزوجية. وليس كما تدعي الماركسية بأن الحوادث الصدفية خارج القانون ومنشأها العوامل الخارجية¹، يبدو بالأصل أن أرسطو هو من قال إن الصدفة لا قانون لها²... وهناك إنكار للصدفة من قبل سيد قطب وسبينوزا ولا بلاس وديفيد هيوم³ وآخرين، وهذا الموقف أقرب إلى دراستنا بهذا الصدد. يقول سبينوزا: (لا يوجد في الطبيعة شيء صدف، إنما يحدد وجود كل شيء وعمله بالخضوع لضرورة الطبيعة الإلهية)⁴، وقال لا بلاس: (كل الظواهر البسيطة والمعقدة هي نتيجة للقوانين الحتمية)⁵، هذا هو الصواب وليس موقف الماركسية، وسيتبين فيما بعد أن العوامل الخارجية والعوامل الداخلية (وهما شكل آخر من النظام الزوجي) يشتركان في جميع الحوادث بنسب متفاوتة، ولا يوجد حادث بدون العوامل الخارجية والداخلية حتى الحوادث الصدفية. فكلما كان الحدث يقترب من الحتمي، يشترك معه العوامل الداخلية أكثر، والعكس كلما كان الحدث يقترب من المستحيل، يشترك معه العوامل الخارجية أكثر. الصدفة هي تلك الحوادث المقترية من المستحيل لكنها ليست مستحيلة، لذلك تبقى نسبة من العوامل الداخلية مشتركة معها، أي أن المستحيل والحتمية مشتركان في حوادث الصدفية. وقد يسهل علينا عندما نوضح هذه الشروحات بصيغة رياضية واحتمالية، أن احتمال حدوثه محصور بين (0,1). حتمية الحدوث = 1 وهي القطب الأول، بينما المستحيل = 0 وهي القطب الثاني. الحوادث الصدفية ليست صفراً لكنها قريبة منه، وهكذا يظهر أن الصدفة ليست قطباً للزوجية للضدين، أي أن الصدفة والحتمي (أو الصدفة والضرورة) ليسا ضدّين كما جاء من (المادية الديالكتيكية)⁶، وليست الصدفة نتاجاً للعوامل الخارجية كما جاء في الماركسية (بشكل عام). بل للصدفة أيضاً ترجيحات (على عكس ما قاله هيوم)، فهناك صدقات أكثر قرباً للوقوع من غيرها، أي الصدفة مجرد حالة من الاحتمالات، وليست هي القطب. القطبان للحوادث هما (الحتمي والمستحيل) يقابلان بالصيغة الرياضية (0,1). وكل الحوادث هي واقعة بين (0,1).

1 ف- إنجلز- ديالكتيك الطبيعة، ص 252.

2 ماسينون -محاضرات في تاريخ اصطلاحات الفلسفة العربية (المصدر السابق) ص52:

3 ديفيد هيوم -فلسفة الدين، ت: محمد فتح على قاني ص201

4 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج1 ص119

5 غيزيلمان -قوانين التطور الاجتماعي، ترجمة والطبع: دار التقدم/ موسكو 1983 م ص100.

6 عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 129.

إذاً، أي حوادث ليست إلا مكونة من نسبة متفاوتة من المحتوي والمستحيل. المحتوي والمستحيل هما حالتان دائمتان في جميع الحوادث، وهما مجتمعان في صميم الحوادث. ومن منطلق هذه الزوجية، تكون الحوادث احتمالية لدى الحسابات البشرية، وهذه الحسابات تعتمد على حجم المعرفة عن مقدار مشاركة (المستحيل والاحتمالية) في أي حدث ما، وتستعطي النتيجة، كما سنأتي عليه في فقرات لاحقة.

رابعاً: الزوجية في الحركات (السكون والسرعة) و(العوامل الخارجية والداخلية)

كل شيء في حالة حركة، منها حركات ميكانيكية وجيولوجية وفيزيائية وكيميائية، ومنها حركات بيولوجية وحياتية واجتماعية وفكرية. الحركات الأربعة الأولى هي حركات طبيعية خاضعة للقوانين الطبيعية فقط، بينما الحركات الثلاث الأخيرة خاضعة للقوانين الطبيعية والقوانين الروحية. وجميعها خاضعة للنظام الزوجي باتجاهين: (السكون والسرعة) و(العوامل الخارجية والداخلية). ففي الأول، كل حركة تحتوي في طياتها نسبة من سكون مطلق ونسبة من سرعة مطلقة. الحركة السريعة هي زيادة في نسبة الثانية (السرعة) والعكس بالعكس. وكذلك، كل حركة في هذا الكون (الحركات الإزاحية) تتكون من كميات متضادة من التباعد والتقارب، الصعود والنزول. أما الحركات ما فوق الإزاحة والميكانيكية فتحثوي على تغيرات في الكمية والكيفية.

أما الجزء الثاني، فهو اشتراك العوامل الخارجية والداخلية في كل حركة، حيث يشكل كلاهما بنسب متفاوتة الزوجية المتحركة في كل لحظة. هناك نظام يسود على الحركات السبعة أعلاه، بحيث كلما اقتربنا من الحركات الميكانيكية يكون حجم العوامل الخارجية المشاركة فيها أكبر، بينما العوامل الداخلية أقل. والعكس صحيح، كلما صعدنا من الحركات الميكانيكية نحو الحركات الاجتماعية والفكرية، يكون اشتراك العوامل الداخلية أكبر والعوامل الخارجية أقل، إذا كانت كمية أثرهما ثابتة. بينما التغير جارٍ فيما بين العوامل الخارجية والداخلية. على هذا الأساس (أي على أساس النظام الزوجي) يمكن تصنيف وترتيب أنظمة الحركات الكونية، ووضع هرم لها وفق أثر العوامل الخارجية والداخلية (وفق قطبي المضاد). ونلاحظ أن العوامل الداخلية والخارجية تشارك في جميع مراحل الحركة، رغم تغير الأدوار نسبياً. فدور العوامل الخارجية للحركات البدائية (كالميكانيكا والجيولوجيا) كبير جداً، بينما للحركات العالية (وفق الهرم المذكور) كالبيولوجية والاجتماعية والفكرية، دور العوامل الداخلية كبير جداً. كذلك عند انطلاق أي حركة تطورية (من تغيرات الكمية إلى الكيفية)، كان في البداية دور العوامل الخارجية فيها مهماً، وكلما تطورت الحركة نجد أن هذا الدور يتقلص مقابل صعود دور العوامل الداخلية. وفي كل الأحوال، تبقى العوامل الداخلية والخارجية غير منفصلة، أي أن الزوجية بين العوامل الداخلية والخارجية في هذه العملية مستمرة إلى الأبد دون أن ينفصل أحدهما عن الآخر، ولا يفقد أحدهما (لا العامل الداخلي ولا العامل الخارجي) أهميته (كعامل ضروري) في كل المراحل. على عكس ما جاء في فلسفة الماركسية التي تدعي أن العوامل الخارجية تلعب دوراً ثانوياً في كل المراحل¹، أو وفق ما قاله ماو تسي تونغ: (إن الأسباب الخارجية هي عامل التبدل، والأسباب الباطنية

1 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 275

هي أساس التبدّل¹، أما الفلسفة المثالية، على عكس الماركسية، تقرر بأهمية العامل الخارجي وتهمل العامل الداخلي. حتى سبينوزا، المصنف على أنه مادي، يقول إن الحركة لا يمكن أن تكون إلا بالعوامل الخارجية²، وهو الرأي الذي يشترك فيه شوبنهاور ومالبرانش وبعض كبار علماء المسلمين مثل الإمام الغزالي والصوفية ومذهب (أوكازيوناليزم)، حيث يعتقدون أن الحركة ناتجة من العوامل الخارجية فقط ولا دخل للعوامل الداخلية فيها³، كلا الطرفين (الذين ينكرون العوامل الخارجية والذين ينكرون العوامل الداخلية) غير دقيقين. كلاهما اهتم بجانب من الحركة، أو مرحلة من حركة التطور. فوجهة النظر الماركسية صحيحة في المراحل الأخيرة والمتطورة للحركة، بينما غير صحيحة في المراحل الأولى. وعلى العكس، وجهة نظر المثالية صحيحة فقط في المراحل البدائية. الصحيح العام هو: في جميع مراحل الحركة والحوادث والتبدلات والتطورات، ستبقى العوامل الخارجية والداخلية عوامل ضرورية، لكن ستتبادل أدوارهما بحيث يكون دور العوامل الخارجية في البداية أهم بينما العوامل الداخلية تكون أكثر أهمية في النهاية.

وحتى الحوادث الصدفية (والتي توصف بأنها ناتجة عن العوامل الخارجية) ليست صحيحة بالكامل، بل العوامل الداخلية تشارك فيها وفق المعادلة أعلاه. لكن كلما كانت العوامل الداخلية فيها أكثر، تكون التنبؤات أكثر دقة. من هنا نقترّب من مفهومي الحتمي والمستحيل بواسطة العوامل الخارجية والداخلية التي درسناها أعلاه. وهكذا يتبين لنا أن حركات الأجسام الطبيعية جميعها خاضعة للنظام الزوجي.

خامساً: الزوجية في صميم الإنسان

الإنسان هو عالم صغير مكون من (الجسد – الروح – النفس – القلب – الفطرة). بشكل عام، يتكون من الروحي والمادي. الجانب المادي للإنسان ينتهي إلى الطبيعة، وبالتالي فهو خاضع للقوانين الطبيعية. بالتالي، كل هذه الأنظمة الزوجية التي تحدثنا عنها أعلاه جارية في جسده: العوامل الداخلية والخارجية، الكبير والصغير، الموجب والسالب، المذكر والمؤنث، القوي والضعيف، الحار والبارد، التجدد والفناء. هذه الأمور قد جرى الحديث عنها، لكن ما نقصده هنا هو الزوجية في صميم الإنسان، أي ليس في جانبه الطبيعي بل في جوانبه الروحية. الروح ذاتها لا تخضع للزوجية، لكن بقية جوانب النفس للإنسان خاضعة للزوجية. بشكل عام، هناك جانب الخير وجانب الشر (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - سورة الشمس، الآية 8). وقد جاء في رسائل إخوان الصفاء، رقم 30 بعنوان: (مثنوية الإنسان)، تقول: الإنسان مكون من جانب مادي ونفسي روحاني، الأول للدنيا والثاني للآخرة⁴، لكن ما جاء في القرآن هو أكثر وضوحاً: (سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِمَّنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ - سورة يس، الآية 36). الزوجية هذه تشترك في الإنسان بنسب متفاوتة، وهذه النسب ستحدد الطبيعة البشرية، سواء كان

1 ماوتسي تونغ - في التناقض، ص 3.

2 الفيزياء والفلسفة (المصدر السابق) ج 1 ص 47.

3 حول مذهب أوكازيوناليزم ينظر: د قاسم كاكاوي - الله ومسألة الأسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 25 و ص 35.

4 رسائل إخوان الصفاء وخلق الوفاء - رسالة رقم: 30 ص 112-113.

إنساناً خيراً أم شراً. فإذا سيطر عليه جانب الخير (الجانب العقلي) على الجانب النفسي، يكون إنساناً صالحاً. وإذا العكس، فيكون إنساناً طالحاً. وهكذا، كل إنسان يحتوي على الزوجية، وهذه الزوجية تختلف من إنسان إلى آخر، وهي أساس للطبوعات المتفاوتة فيما بين الإنسان.

سادساً: الزوجية في كل شيء

تجري الحركة والتغير والتجدد والفناء، وعوامل الداخلية والخارجية، والمكان والزمان، في الأجسام الحية والميتة. كل هذه الأمور خاضعة لهذه السنة. إنه نظام قانوني شامل. فالحركة تشترك معها العوامل الخارجية والداخلية، الاقتراب والابتعاد، السرعة والسكون، اليسار واليمين، الشمال والجنوب. فلا يوجد حار إلا ومعه نسبة من البارد، ولا توجد كمية سلبية إلا ومعه كمية موجبة، وفي نفس الإنسانية (خير وشر)، (فجور وتقوى). وقد يبين ابن سينا أكثر من هذا، حيث وجد داخل الحواس أيضاً النظام الزوجي. ففي البصر: (الأسود والأبيض)، وفي السمع: (أصوات خفيفة وأصوات شديدة)، وفي الطعم: (الحلو والمر). رغم أنه يحتاج إلى تعديل، يبين ابن سينا أن لكل شيء نظاماً زوجياً. حتى للحواس، وأن أي شيء هو عبارة عن أزواج مختلفة، فيها الأضداد المختلفة (الكثير والقليل)، (المحدد وغير المحدود)، (البرد والحر)، (السالب والموجب)، (الكثيف والخفيف)، (الحركة والسكون)، (المرن والصلب)، (الثوابت والمتغيرات)، (النور والظلام)، (المادي واللامادي)، (الأمر والخلق). الآن نستطيع بكل سهولة أن نقول إن أي شيء هو عبارة عن مجموعة من الأزواج، أو بصيغة أخرى، أن الأزواج موجودة في كل شيء، ولولا نظام الزوجي لتلاشت الأشياء.

ويبقى أن نوضح أن الضدين (الزوجي) موجودان داخل الأجسام والكيانات وليس خارجهما. هذا هو منهجنا المختلف في فهم (النظام الزوجي). بينما نجد أن معظم الفلاسفة والمفسرين اعتبروا أن ضد (2) هو (-2)، أو الإلكترون ضد البوزيترون، والجمع بينهما صفراً. هذا ليس ضدّاً بل هو عكس. لو كان الضد هكذا لم يبق الوجود وجوداً. أما نحن فلا نعتبر هذا ضدّاً وزوجاً. الضد موجود داخل كيان (2) ودخل (-2)، كما شرحنا في السابق. وهذا نظام عام في هذا الكون وبه تظهر الأشياء والأجسام والكيانات محدودة ومقدرة، وهذا يجعل سلطة الأشياء والطبيعة محدودة وتحت السيطرة. ومن هنا يمكن أن نفهم سلطة الله من هذا الجانب. في الفقرات الأخيرة من هذا الفصل، سننتقل إلى نظام غير زوجي في هذا الكون بعد تثبيت الاستنتاجات.

التصحیحات والاستنتاجات وفق منهج الجديد للبحث عن الزوجية

1. الزوجية نظام كوني شامل، موجود في كل شيء، سواء تلك الأشياء في السماء أو في الأرض، حية أو ميتة.
2. في المفهوم الوضعي، الزوجية مبنية على صراع المتضادات، حيث يأتي الأول وينفي الضد الثاني ويتبادل مكانهما كما ورد في المبدأ الخامس لهيغل وكذلك في الفلسفة الماركسية. لكن وفق مفهومنا، لا يمكن إزالة أحد طرفي الزوجية دون الآخر؛ فأحدهما مرتبط بالآخر، أحدهما شرط لبقاء الآخر، لا يوجد أحدهما بدون الآخر. وقد وصف المقدسي هذه الآراء بقوله: "فبطل قول القائل أن ضد الجسم لا جسم وضد العرض لا عرض وضد الزمان لا زمان وضد المكان لا مكان وضد الشيء لا شيء لأن الأضداد أشياء متنافية"¹.
3. نظام الزوجية: هو في نفس الوقت موافق لمفهوم الضدان في الطبيعة. الزوجية في الطبيعة هي الضدان، بينما الزوجية في المفهوم الاجتماعي هي توافق تام. في المفهوم الاجتماعي، لا يوجد صراع أو تناقضات بين الزوجين، بل تنسيق متكامل. فكل منهما يتكامل مع الآخر ولا يوجد أحدهما بدون الآخر.
4. الزوجية دائماً ثنائية، وإن وجدت أطراف ثلاثة بينهما فهي لا تفي بشروط الزوجية. فبين الأبيض والأسود هناك أصفر وأحمر وأزرق. إذن، الأبيض والأسود ليستا ضدتين لأن: أ- بينهما أطراف ثلاثة ب- لم يجتمعا كطرفين ضدتين في الداخل. هما في حالة عكسية وليستا ضدتين.
5. رغم أن مفهوم الضدان ومفهوم العكسان قريبان، فإن الفرق الأساسي هو: أ- الضدان يتعلقان بالعلاقة بينهما داخلياً، بينما العكسان يتعلقان بالعلاقة خارجياً. ب- لا وسيط بين الضدين، بينما للعكسان وسيط. مثال: الليل ليس ضد النهار لأن بين الليل والنهار آلاف الحالات المتوسطة، وكذلك لا يجتمع أحدهما مع الآخر. لذا، العلاقة بين الليل والنهار هي عكسية وليست ضدية. الضدية هي بين الظلام والنور.
6. لكل ضد ضداً آخر مقابله فقط، كما ثبت من مبدأ الأول من مبادئ هيغل حول الأضداد. نفي الأول هو الثاني، يختلف عن مفاهيم الفارق والتناقض والصراع والتناحر. الضد ليس درجة من درجات التناقض كما جاء من منظور الماديين وفي مبدأ الثاني من هيغل، بل الضدان اللذان يشكلان الزوجية هما ثنائية وداخلية سوية ويجتمعان في محل واحد.
7. من جهة أخرى، نظام الزوجية (الضدان) قريب من مفهوم الاجتماعي للضد، بأن وجود أحدهما يحد من وجود الآخر. وبالتالي، وجود كلاهما يجعل الشيء محدوداً. بإزالة أحد طرفي الضد لا يبقى الشيء محدوداً.
8. الزوجية دائماً في حالة سيطرة أحدهما على الآخر، ولا توزيع عادل أو مساواة بينهما وفق نظامنا الاجتماعي. دائماً ما تتكون بنسب متفاوتة وليس متساوية. عند المساواة بين الضدين يزال الشيء نهائياً، كما سنأتي على ذكره مرة ثانية في النقطة ما قبل الأخيرة في هذه الاستنتاجات.

1 المطهر بن المقدسي - البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة بدون سنة الطبع ج 1 ص 44.

9. بناءً على الاستنتاجات أعلاه، النظام الزوجي (أو الضدان) الذي جاء به الفلاسفة والمفسرون ليس هو النظام الذي جاء في القرآن. النظام لا ينحصر فقط في الوضع الاجتماعي والزواج، ولا في المذكر والمؤنث أو الأرض والسماء أو البر والبحر أو الليل والنهار. كلا، وليس الضد هو ضد خارج الشيء، بل الزوجية موجودة في صميم الأشياء. الليل نفسه يحتوي على النهار والعكس كذلك.
10. هناك تأكيد عام وشبه اتفاق بين الفلاسفة والمفسرين على أن الضدين أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد. لكن في هذه الدراسة التي بين يديك، هناك تأكيد تام على أن "الضدين يجتمعان في صميم الشيء ويستحيل الفصل بينهما".
11. الزوجية ليست حالة خارجية كليلاً والنهار، الصيف والشتاء، الرجال والنساء، بل هي حالة داخلية متصلة أحدهما بالآخر بأشد الاتصال. لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، وأحدهما شرط لبقاء الآخر.
12. العلاقة بين القطبين الزوجيين هي في حالة العكسية؛ زيادة وجود أحدهما تكون على حساب نقصان الآخر، ولا طرف ثالث يشارك في هذه العلاقة.
13. الزوجية واللامتناهي على أشد العلاقة بينهما. اللامتناهي واقع في نهاية كل طرف من الزوجية، أو ما يسمى بالأقطاب الزوجية. قطب أحد أطراف الزوجية هو اللامتناهي، أي أن اللامتناهيات بشكل عام هي تلك الأحوال التي تزال فيها الضد ويبقى الضد بدون ضد آخر، خالية من الضد ومن الزوجية، لذا هي غير واقعية. على عكس ما جاء في استنتاج رقم (4) لرويس: فأن اللاتناهي هي واقع وموجود¹ الصحيح هو اللاتناهي غير الواقع لكن موجود وجوداً خيالياً.
14. بما أن اللامتناهي ليس في الواقع أو هو ليس الشيء كما قال هيغل²، فإن أي شيء يكون شيئاً بواسطة وجود الضد على شكل الزوج، أي الضد بدون ضد النظير لا يبقى شيئاً. على عكس ما قاله أنكسيمندرس، أن الأضداد موجودة في اللامتناهي³، وكرره هيغل الخطأ نفسه. الصحيح هو أن الأضداد موجودة على طول الخط ولكن عند اللامتناهي لا تبقى الأضداد.
- لقد سجل هيغل بعض هذه المواصفات، لكن في النهاية يلتقي مع الفلاسفة والمفسرين على أن الضدين موجودان، أحدهما خارج الآخر. فنجد في (معجم مصطلحاته) الأوصاف التالية للضدين: أ- للشيء ضد واحد فقط، ب- الأضداد ينتقل أحدهما إلى مكان الآخر...⁴، الأول صحيح، للشيء ضد واحد فقط، لكن لا يمكن تبادل مكاني الضدين أبداً.

1 جوزايا رويس – العالم والفرد (مفاهيم الاربعة)، ت: احمد الانصاري، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط 1 2008م ج 1 ص 459.

2 معجم مصطلحات هيغل، ميخائيل انودت: ت: امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة: 2000م ص 387

3 يوسف كرم – تاريخ فلسفة اليونانية – مؤسسة الهنداوي للتعلّم والنشر/ القاهرة ص 29.

4 ميخائيل انود – معجم مصطلحات هيغل، ت: امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة: 2000م ص 388-389.

15. بناءً على ما جاء في الاستنتاجات أعلاه، فإن الضدين في كل شيء موجودة، ومشاركتهم دائماً بنسبة متفاوتة وليست متساوية. وجود أي شيء مرهون بعدم التساوي بين الضدين (الزوجية). إذا أردت أن تعدم أي شيء، يجب أن تقوم بتساوي مقادير الضدين المشاركة فيه، وهذا موضوع فيزيائي مهم جداً سنتطرق إليه أكثر فيما بعد.

16. نقطة خاصة: نظام الزوجية في الجماد والطبيعة يختلف عن نظام الحياة ولا سيما في النظام الاجتماعي. ففي الإنسان، نظام الزوجية يشمل نوعاً من الانفصال والاستقلال. المذكر والمؤنث نظام زوجي شامل، لكنه ليس كالنظام في الطبيعة. في الطبيعة، يكون المذكر والمؤنث متماسكين في الداخل، بينما في الحياة يوجد نوع من الاستقلال النسبي. يمكن أن نعتبر الرجال والنساء دائماً في وحدة العائلة، بينما يمكن بقاء الرجال بدون النساء والعكس كذلك في حالات معينة. لكن على طول الخط لا يمكن بقاء المذكر بدون مؤنث ولا المؤنث بدون مذكر. أو بدقة أكثر، الجزء الطبيعي من الكيان الإنساني خاضع لنفس هذه الاستنتاجات أعلاه، بينما الجزء الخاضع للروح لا يخضع بشكل كامل لهذه الاستنتاجات، بل يتخذ شكلاً آخر من الزوجية متوافقاً مع نظام الطبيعة ونظام الروح، وسنعالجه بتفصيل أكثر في مواضيعنا اللاحقة.

**

**

**

هذا هو المادة الخلق أو البعد الأول في هذا الوجود الذي يتمتع بالسببية والزوجية والحركة وواقع في زمان ومكان. هذا البعد ناقص بدون البعد الثاني (القوانين الطبيعية)، أو بمفهوم أكثر شمولية، بدون (الأمر). لا يمكن وجود البعد الأول بدون البعد الثاني، ولا يمكن وجود خلق بدون أمر. بهذه الاستنتاجات ننتقل إلى عالم آخر وهو عالم اللازوي (البعد الثاني للكون) الذي يشاركنا في إدارة الكون.

المبحث الثالث: البعد الثاني (الأمر - نظام لا زوجي ولا سبي)

المطلب الأول: البعد الثاني (الأمر)

لنتذكر للقرارى أننا قد ثبتنا وفق منظور ديني أن هذا العالم مكوّن من بعدين: البعد الأول هو الخلق (المادة)، أما البعد الثاني فهو الأمر، وهو بعد لا مادي، ليست دراسته كالدراصة البعد الأول، يشوبه الغموض، لذلك يحتاج إلى مداخل مختلفة عن الأول، فالأول كان يسوده نظام الزوجية والسببية، بينما هنا نظام غير زوجي ولا سبي. لذلك نبدأ بتمهيد.

تمهيد - الأنظمة اللازوجية ولاسببية في الوجود:

لكل شيء (لكل خلق) أزواجه، وهو ما يقر به العلم والفلسفة والدين، (سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا... (36) سورة يس) (وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) سورة النبأ) (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ... (49) سورة الذاريات). رغم أن الآية (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ) تشير إلى كل شيء الشاملة، كأنها تناقض العنوان، لكن قليل من العلم المشترك (الديني والأكاديمي والفلسفي) يحل هذا التناقض، بل هو ليس تناقضاً إنما تناسق مدهش. يجب أن نلاحظ بدقة أن الشيء ليس أوسع مفهوم في هذا الكون كما هو السائد، بل هو نصف الوجود، نصف الآخر خارج الشيء، ألا وهو الأمر. الأمر ليس شيئاً، لذلك القاعدة (الزوجية) لا تشمل الأمر. بالتالي، الأمر (الروح، القوانين الطبيعية، الحقيقة، الوحي، كن...) مصنفة على أنها أنظمة لازوجية، بسبب قلة المعلومات عن (الأمر) ودور الأمر كوسيط بين العالم والله، اضطر كثيرون إلى اعتبار أن هذا العالم جزء من الله أو فيض منه، أو كما قال هيغل: الله هو جوهر العالم¹، أو ما جاء في اتجاهات وحدة الوجود. بينما الأمر ليس بمستوى الله (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22)، إنما هو البعد الثاني في الوجود (خالي من الزوجية) متوازي مع الخلق (الذي يتكون من الأزواج).

بنفس الطريقة، الأمر هو ضمن أنظمة لا سببية. هناك النظرة السائدة بأن الشيء يشمل الكل باستناد إلى الآية (وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (84)، سورة الكهف). لكن الأمر ليس شيئاً، لذلك الأمر لا سبب له، بل الأمر نفسه أسباب للخلق (للمادة). القوانين (والأمر بشكل عام) سبب لوجود المادة، بينما القوانين نفسها هي لا سببية. من هنا نجد كلاماً رائعاً لابن العربي عندما قال: "وكل ما لم يوجد عند سبب مخلوق فهو عالم الأمر"²، لأنه أمر مباشر من الله. علاقة الأمر مباشرة مع الله، بينما علاقة الخلق بالله هي عن طريق الأمر، وهو مدخل لفهم الخلق والأمر في الفقرات التالية.

1 هيغل - موسوعة العلوم الفلسفية - ت: امام عبد الفتاح امام دار التنوير/ بيروت ط 32007 م ج 1 ص 131.

2 الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش — (المصدر السابق) ص 436

عالم الأمر

لقد بينا أن عالمنا مكوّن من عالم الأمر وعالم الخلق - من المادة واللامادة. العالمين في عالم واحد، وهو كوننا، لا نستطيع تعيين أي حدود فيما بين عالم الأمر (القوانين) وعالم الخلق (المادة)، لكن الواجبات والصفات مقسمة فيما بينهما. فالأول (أي المادة والخلق) نسبي، متحرك، زوجي، وفاني، بينما الثاني (الأمر) ثابت، مطلق، خالد، وليس زوجيًا، ويحكم على التغيرات المادية. الأنظمة التالية محسوبة على الأمر (القانون، الوحي، الروح، الحقيقة...) وهم يشكلون البعد الثاني (العالم الثاني) لهذا الوجود.

في (الموقف الديني من الأمر)، أشرنا إلى هذه العناصر من خلال إشارات نصية فقط. نحن الآن نقف عليها وقفة بدائية من خلال الفلسفة والعلم والفكر الديني كالآتي:

- 1- القانون: هو الذي يحكم عالمنا وينظم علاقاته، وهو نظام غير زوجي، لا ضد له، وشامل وثابت ولا سببي. ليس من صنع العقل البشري كما توهم ديفيد هيوم¹، بل هو خارج الإرادة البشرية، وأحيانًا يُسمى روح الكون أو دستور الكون كما قال (هينز جابلز)²، جميع الأشياء الطبيعية خاضعة له، لا يوجد عاصٍ عنه، تسود السيادة القانون على الكون بأكمله دون استثناء. القانون يشمل الجميع دون وجود شواذ، إنه يمثل الجانب الحتمي من الأحداث والحركات، ليس فيها احتمالات.
- 2- الروح: هو توافق أنظمة القوانين داخل الجسد، ينتهي إلى الأمر، شأنه شأن الأمور فهو غير زوجي، لا ضد له. إنه خالد لا يفنى بموت الجسد، الروح ليست الحياة بل محرك للوعي والإرادة والتفكير. إذا كانت القوانين هي وحي الله للكون، فإن الروح هو وحي الله في الجسد الحي.
- 3- الوحي: هو مجموع الكتب السماوية الحقيقية (القرآن، الإنجيل، التوراة، الزبور، الصحف...)، أو بشكل أوسع يشمل جميع التوجيهات من الله إلى الأنبياء والمرسلين وإلى جميع الخلائق، لكن وقفنا محصورة في وحي الرسل للناس، وهو مثله كمثل القوانين. إذا كانت القوانين هي وحي الله للكون، والروح هو وحي الله في الجسد الحي، فإن الوحي هو قوانين الله للمجتمع. الوحي مثل باقي الأوامر، لا ضد له، (ليس زوجيًا)، لا يفنى وهو مطلق غير قابل للتعديل، يتناسب مع جميع الزمان والمكان. كما أن الوحي ليس مخلوقًا، كذلك القرآن أيضًا ليس مخلوقًا، بل هو من باب الأمر.

1 د. محمد عبد اللطيف مطلب- الفلسفة والفيزياء دائرة الشؤون الثقافية/بغداد ج 1 ص 88.

2 بول ديفيز – الاقتراب من الله، (المصدر السابق): ص 98-99.

- 4- الحقيقة: هي قائمة بذاتها وموجودة موضوعيًا، لا تعتمد على معرفة البشرية. الحقيقة في موقعها ثابتة ومتكاملة، وعندما تصل إلى الفكر الإنساني تصبح نسبية. وهي (أي الحقيقة) تختلف عن الواقع، ليس كل واقع هو الحقيقة. إذا كانت القوانين هي وحي الله للكون، والروح هو وحي الله في الجسد الحي، والوحي هو قوانين الله للمجتمع، فإن الحقائق وحي الله للمعرفة. وهي (الحقيقة) أيضًا غير زوجية (لا ضد لها)، ولا مادية. ومن صفاتها أنها وحيدة (alone)، أي لا يمكن اجتماعها مع الكذب والباطل، لذا جاء الباطل بصيغ الجمع (ظلمات) أما الحق بصيغة المفرد (نور)، أي لا بديل للحقيقة سوى نفسها، كما لا يوجد بديل للقانون والوحي والروح إلا أنفسهم. لذلك، الحقائق تحقق أحدها الآخر ولا تناقض بينها، ولا تنسخ كما زعموا في القرآن. ومثلها كمثال الروح والوحي والقانون، لا تنمو ولا تتطور ولا تتحرك، ولا تفنى، إنما هي خالدة، وتصلح لجميع الزمان والمكان.
- 5- التاريخ: أيضًا ينتهي إلى الأمر بكل صفاته. بما أن كل هذه المفاهيم (القانون، الوحي، الروح، الحقيقة، التاريخ...) ينتمون إلى الأمر، سنكون لنا بحث مفصل عنها لاحقًا. يمكن الآن أن نقول بشيء من الحذر أن الخلق هو كل ما نرى من الإنسان والحيوانات والنبات ومن الذرة إلى الأرض والنجوم والكواكب والسموات والكرسي والعرش... كل أولئك محسوبون على الخلق، أما (القانون، الروح، الوحي، الحقيقة، التاريخ، و"كن"...)، فهم محسوبون على الأمر.

الآن يمكن بواسطة المعلومات الأولية عن البعد الأول (الخلق) والبعد الثاني (الأمر) الدخول إلى (الأمر والخلق) كنية، واللذان يشكلان هذا الوجود بما فيه وجود الكون والإنسان، وهذا هو مدخل لهذه الدراسة".

المطلب الثاني: البعدين (الأمر والخلق) أساس الكون

مقارنة بين الخلق والأمر

هناك من أنكر مفهوم الأمر في الميدان الفلسفي والعلمي، واعترف فقط بالخلق (المادة) على طريقته، وأعلن بكل صراحة أن المادة هي الوحيدة في الوجود وستبقى خالدة. يقول جورج بوليتزر إن الفلسفة المادية تقر بأن المادية هي أزلية وخالدة ولا نهائية¹، وهناك علماء آخرون في نهاية التحليل لم يفرقوا بين الخلق والأمر كما بيّنا أعلاه، لكن في الحقيقة، الخلق والأمر مختلفان، وهذا يعني أن المادي واللامادي مختلفان. والاختلاف هذا يشمل كل من: (القانون) و(المادة)، (القوانين الطبيعية) و(الكون)، (الروح) و(الجسد)، (الوحي) و(المجتمع)، (الحقيقة) و(المعرفة)، (التاريخ) و(الزمن)، و(كن) و(يكون). ومعلوماتنا عن الخلق (نوعًا ما) متوفرة، بينما ليس لدينا أي معلومات عن الأمر سوى أثر الأمر على الخلق. وهذا الأثر يعني: أثر القوانين على الطبيعة، والروح على الجسد، والوحي على العقل، وأثر (كن) على (يكون). ولا نجد أثر الطبيعة على القوانين، ولا أثر الجسد على الروح، ولا أثر العقل على الوحي، لسبب بسيط: لأنه إذا كان هناك آثار للخلق على الأمر، لا بد أن تكون وفق القوانين الطبيعية، بينما الأمر غير خاضع للقوانين الطبيعية. لذلك، الأثر يكون باتجاه واحد فقط، وهو من الأمر إلى الخلق وليس العكس. وإن (السبب أو

1 جورج بوليتزر- المادية والمثالية في الفلسفة، ت: اسماعيل المهدي- بدون سنة وجهة الطبع ص20.

العلة) هو أحد آثار الأمر على الخلق. وأحياناً جاء في القرآن الكريم بآثار رحمة الله: "فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا"، بينما لا نملك معلومات يذكر عن القوانين والروح والوحي من حيث ذاتهم. هناك من حاول بيان الفرق بين الأمر والخلق، ربما أحسنهم ما جاء في (تفسير روح البيان) مفاده: عالم الأمر خُلق من لا شيء، وعالم الخلق خُلق من شيء¹. وأكثر العلماء الشيعة يقولون إن عالم الخلق له مادة ومدة، بينما الأمر لا يملك المادة والمدة، أو بتعبير آخر منهم: إنَّ عالم الخلق يمثل الجانب التدريجي من الخلق، وعالم الأمر يمثل الجانب الدفعي الفوري. وهناك كلام رائع لابن العربي عندما قال: "وكل ما لم يوجد عند سبب مخلوق فهو عالم الأمر"². وجاء معنى الأمر لدى (ابن قتيبة) بمعاني (الدين، القيامة، الوحي، العذاب، الذنب)، الصحيح فقط هو الوحي والدين، بينما لا يشمل (العذاب والذنب). ويشير في نهاية بحثه: لأن كل شيء يكون فإنما يكون بأمر الله، فسميت الأشياء أموراً لأن الأمر سببها³، آخر كلمة هي الأهم والصحيحة، وهي أن (الأمر سبب الأشياء)، وإلا فالأشياء ليست أمراً، بل هي خلق. وورد من الأحاديث أن الخلق هو المخلوقات، والأمر يعني كلام الله. هذه هي معلومات قليلة ومشوهة عن (الأمر والخلق)، لكن الأمر والخلق مختلفان جوهرياً، وإليك الفروق الأساسية بين الخلق والأمر:

- 1- من خلال آثار الأمر على الخلق، يمكن أن نحدد بعض الصفات الأساسية للأمر، أي أن العلاقة بينهما أحادية الجانب فقط، هي أثر الأمر على الخلق وليس العكس.
- 2- الخلق (المادة) ذات المكان والحركة والمدة والتاريخ، بينما الأمر لا حركة له ولا انقسام ولا زمان. إنه خالد غير محدث.
- 3- يجب أن نلاحظ بدقة أن الشيء ليس أوسع مفهوم في هذا الكون كما هو السائد. في أحسن حال، يمثل نصف الوجود وهو (الخلق)، النصف الآخر خارج الشيء وهو الأمر. الأمر ليس شيئاً. جاء في القرآن الكريم: "وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" (سورة الكهف، الآية 84). بما أن الأمر ليس شيئاً، فإن الآية لا تشمل الأمر، بينما تشمل الخلق لأنه هو الشيء، أي أن الخلق خاضع لقانون السببية، بينما الأمر غير خاضع. من هنا نفهم مشكلة نيوتن عندما قال: "عللت كل العالم استناداً إلى قوة الجاذبية ولكنني لم أدلل على علة الجاذبية"⁴، ونجد كلاماً مشابهاً لدى (لورانس كراون) بقوله: "لقد أبعدنا السؤال عن السبب (لماذا)، والجواب صعب. لماذا تبتعد الأرض 93 مليون ميل عن الشمس؟ لا نعرف، لكن نستطيع شرح كيفية ابتعادها عنها بـ 93 مليون ميل. لذلك، حولنا السؤال عن لماذا إلى (كيف)، وهو يفيد العلم"⁵.

1 برسوي (المصدر السابق) - ج 5 ص 198.

2 - الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 436

3 ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن ، تحقيق: السيد احمد صقر ، دار التراث/ القاهرة ط 2 1973 م ص 514-515.

4 فريدريك إنجلز - دياكتيك الطبيعة - ت: د توفيق السلوم ، دار الفارابي/ بيروت 2011 م ط 2 ص 37.

5 لورانس كراوس - كون من لا شيء ، ت: غادة الحلواني ، منشورات الرمل/ مصر ط 12015 م ص 185-186.

- 4- وكنتيجة مباشرة للنقطة الثالثة، فإن المحاولات لاكتشاف (معادلة كل شيء لدى الفيزيائيين) إن وجدت في الحقيقة ليست معادلة كل شيء وكل الوجود، بل في أحسن حال هي معادلة نصف الوجود.
- 5- دائماً الأمر هو سبب للخلق بينما نفسه بدون سبب، أي أن الروح والوحي والحقيقة والقوانين الطبيعية لا سبب لهم، لأن الأمر ليس شيئاً، لذلك الآية "وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" لا تشمل الأمر. أي أن عملية البحث عن أسباب الأمر، وبالتالي أسباب (الروح والقوانين والوحي...) غير منطقية. وهذا يفيدنا بأن لا نبحت عن أسباب القرآن وأسباب السورة والآيات وأسباب النزول (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ – كما نوضحه في مبحث خاص).
- 6- الخلق خاضع لقانون الزوجية ("وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ")، أي مكون من أضداد الزوجية، لأن الخلق هو الشيء، بينما الأمر غير خاضع لهذا القانون الكوني، لأنه أمر وليس شيئاً. لذا، وجود نظام الزوجية في هذا العالم يرافقه نظام لا زوجي. في عالمنا، الجانب اللامادي خالص لاضد له ولا انقسام ولا تركيبة ولا زوجية. بالتالي، (الروح، القوانين الطبيعية، الحقيقة، الوحي، "كن") كلها مصنفة على أنها الأنظمة اللازوجية.
- 7- الخلق خاضع للقوانين الطبيعية، بينما الأمر بكل عناصره (الروح، الوحي، الحقيقة، التاريخ) غير خاضع لها. لذلك، استخدام كلمة خلق للأمر خاطئ كما جاء أعلاه من روح البيان: "عالم الأمر خلق من لا شيء وعالم الخلق خلق من شيء". الوصف يعاني من الدقة في عدة جوانب: أولاً، عالم الأمر غير مخلوق بل هو أمر الله؛ ثانياً، عالم الخلق لم يُخلق من الشيء بل من لا شيء، وهو معنى عملية الخلق. الخلق من الشيء لا يُسمى خلقاً بل يُسمى "جعل".
- 8- الأمر لا يملك تاريخاً، على عكس سان جون بيرس عندما قال: "لا تاريخ إلا تاريخ الروح"، وفسره آخرون بأن تاريخ الروح هو تاريخ العقل¹، لكن الروح والقوانين والوحي وشأنها شأن بقية الأمر، لا تاريخ لها ولا علة ولا ماهية ولا عرض ولا شكل ولا محتوى ولا غير ذلك.
- 9- للخلق بداية ونهاية ويجري فيه الزمن، بينما الأمر لا بداية له ولا نهاية ولا زمن فيه. إنه خالد بينما الخلق فاني.
- 10- الخلق بكامله خاضع للتغيرات والاحتمالات والنسبيات، بينما الأمر ثابت ومطلق وغير محدود. (.. وكل أمر مستقر).
- 11- الخلق يملك (الشكل والمحتوى) و(الظاهر والباطن)، بينما الأمر بعيد عن هذه الأوصاف.
- 12- علاقة الأمر مع الله علاقة مباشرة، بينما علاقة الخلق بالله هي عن طريق الأمر. الأمر هو وسيط بين الله والخلق، الأمر ليس الله نفسه كما توهم الكثيرون ("وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ" - سورة يوسف، الآية 22).

1 خزل الماجدي - اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ - دارالشروق/عمان، سنة الطبع 1997 م ص 9.

جدول المقارنة بين الخلق والأمر

الخلق	الأمر
حادث – له بداية ونهاية	خالد (ليس له بداية ولا نهاية)
خاضع لنظام الزوجي – المتضادة	غير زوجية وغير متضادة
متحرك – ومتغير	ثابت وغير متغير
مادي مجسم	لا مادي
يجري فيه الزمن	لا يجري الزمن فيه ولا تاريخ له
نسبي و محدود	مطلق وغير محدود
له سبب	ليس له سبب
مادة - نتيجة - شيء	ليس شيء
فيه (الشكل والمحتوي) و(الجوهر والظاهرة)	لا يملك شكلاً ولا محتوى ولا جوهرًا
خاضع للقوانين الطبيعية	غير خاضع

هذه المقارنة هي نفسها بين: المادي واللامادي، وبين الروح والجسد، وبين القانون والطبيعة، وبين قوانين الطبيعة والكون، وبين الوعي والمجتمع، وبين الحقيقة والمعرفة، وبين التاريخ والواقع. رغم ذلك، تبقى الفروق بين الخلق والأمر، إلا أنهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، ولا توجد في أية لغة علمية عبارة أقصر من (الخلق والأمر) تعبر عن أوسع مفهوم ممكن في هذا الوجود.

مع ذلك، يبقى السؤال عما إذا كان نظام الزوجية السائد في الكون، مثل الليل والنهار، والحر والبارد، والنور والظلام، وما إلى ذلك، هو جزء من (الخلق والأمر) بطريقة أوسع. لا أعتقد ذلك، لكن لا أملك دلائل كافية للتأييد أو النفي الكامل. الفرق بين الأمر والخلق لا يعني أنهما ضدان أو متعارضان، بل بالعكس، فإن الأمر يقوم بتدبير وإدارة الخلق (المادة).

مقارنة خاصة (الجمل والكلمات الخاصة بهما):

الاختلافات بين الخلق والأمر لم تنحصر على ما بيناه أعلاه، بل تنشأ أزمة كبيرة أمام اللغات المألوفة بيننا. المصطلحات والجمل والعبارات التي تعبر عن الخلق لا يمكن التعبير عنها للأمر، وكل ما في بالنا هو هذه الجمل والعبارات المادية (الخلقية). لقد أشار عدد من المفكرين والفلاسفة إلى وجود صعوبات في التعبير عن المواضيع اللامادية، لكن لم يسيروا إلى سبب هذه الأزمة. وقد أشار الكرمانى إلى هذه الأزمة في الجمل والكلمات في دراسته عن الله (في مشرق السادس)، وصنفها بعنوان "لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عنه"¹. وعاد أحمد بهجت في كتابه (الله في العقيدة الإسلامية، ص 5) إلى نفس الرأي وقال: "أول صعوبة لوصف الله هي الحروف واللغة". وكذلك نجد عند وليام أوكام، ونجدها لدى هيغل وفيورباخ، هذه الأزمة كل بشكله الخاص حيث أقر هيغل بوجود هذه الأزمة². وفي الحقيقة، الجمل والعبارات والمصطلحات التي تستخدم للأمر ليست كالأمر التي تستخدم للخلق، وتحتاج إلى كلمات ومصطلحات خاصة تتوافق مع طبيعة الأمر، أي اللامادي. الكلمات والجمل والعبارات الموجودة لدينا في جميع اللغات ناتجة عن محيطنا من الأشياء والمخلوقات والماديات، أما المواضيع ذات الصلة بالأمر فهي ليست الأشياء ولا الماديات، لذا قلما نجد الكلمات والجمل (وحتى الحروف) جاهزة للمواضيع في باب الأمر. على هذا الأساس، عندما نتحدث عن الأمر، نحتاج إلى اختيار كلمات وجمل دقيقة جداً.

ربما يمكن القول إن تاريخ البحث عن الأمر عبارة عن تاريخ أخطاء. ومعظم الجمل والعبارات والمصطلحات التي استخدمت من أجله كانت خاطئة، بما فيها هذه الجمل والعبارات التي ترونها في بحثنا هذا، ما عدا ما نُقل عن الوحي. وأكثر الأخطاء تأتي من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين دخلوا إلى موضوع الأمر من خلال المادة أو الشيء أو الخلق. وقد حاولوا استخدام كلمات ومصطلحات راقية وجمل مفيدة، ولكن جميعها تنتج من عقولنا التي اكتسبت من المحيط. وما في بالنا هو موجود في الواقع المادي ومن الأشياء الموجودة في الطبيعة، وهذا يشكل بعداً واحداً من الوجود. أما البعد الثاني فهو اللاماديات (مثل الروح، والقوانين، وغيرها)، وهي ليست شيئاً ولا توجد في المحيط ولا يمكن اكتسابها. وعندما لا يوجد شيء في البال، لا توجد جمل ومصطلحات وعبارات تمثل عنه. لنأخذ كتاب "فينومينولوجيا الروح"، والذي جاء وصفه من قبل الدارسين بأنه "من أحكمها نظماً"³، لكن في النهاية لا نستطيع إيجاد جملة مفيدة تضيف إلى علم الروح. وكذلك هوبز في كتابه "اللفيائن" لم يتوصل إلى جملة مفيدة حول الروح⁴، ونرى عبارة "خلق القانون" من قبل ماركس⁵، وكذلك من قبل ستيفن هوكنج في كتابه "التصميم" (ص 40 وص 45). هذه العبارات الخاطئة ناتجة من عدم وجود عبارات للمسائل اللامادية.

1 احمد حميد الدين الكرمانى – راحة العقل – تحقيق: مصطفى غالب، دارالاندلس/بيروت، ط1، 1967 ص 144.

2 ولتر ستيس: هيغل – فلسفة الروح، ت: امام عبدالفتاح امام، دار تنوير/بيروت، ط 3، 2005 م ج 2 ص 14 فقرة 439.

3 رغم ان جاء وصف هذا الكتاب من لدن محققه بأنه (من احكمها نظماً). ينظر: هيغل – فينومينولوجيا الروح، ت: د ناجي المولى، مركز دراسات الوحدة العربية /بيروت ط 2006 م ص 77.

4 ينظر: توماس هوبز: اللفيائن (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 2011 م ص 385-400.

5 ينظر: المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 74.

إذاً، الأمل الوحيد المتبقي هو من خلال الوحي (مثل القرآن، والإنجيل، والتوراة، والأفيسا، وبراهما)، الكتب التي بقيت على حالها. ونرى أن القرآن الكريم اختار كلمات خاصة للأمر (مثل الروح، والوحي، والقرآن، والحق، وغيرها). على سبيل المثال، نجد أن القرآن عند وصفه الأمر استخدم عبارة "يدبر الأمر" ولم يقل "خلق الأمر"، وقال: "فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا"، وقال: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ... لِيَذَكَّرُوا آيَاتِهِ" ولم يقل "خلق القرآن". وعن الروح: "يُلْقِي الرُّوحُ"، و"وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و"أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا"، ولم يقل "رب الروح" أو "رب الأمر" أو "رب القرآن". بينما يأتي للخلق صيغة "رب"، مثل "رب السماوات" و"رب العرش". على هذا الأساس، عندما نتحدث عن الأمر (فيما بعد)، نحتاج إلى اختيار كلمات وجمل دقيقة جداً وغير تلك المستخدمة للخلق والمادة.

المبحث الرابع: الشيء والمادة في العلاقة بين الخلق والأمر

بعد أن وضعنا الفرق بين الخلق والأمر (أو المادة والقانون)، جاء دور البحث عن العلاقة بينهما لتكوين الأشياء والمادة وكيفية إدارتها. من المعلوم أن كوننا خلق ضمن السماوات السبع؛ كما يبدو لنا أن الكون هو إحدى السماوات، أي هناك سبعة أكوان، جميعها خاضعة لقوانين موحدة. وعند خلق الكون، وُضعت القوانين فيه، أي أن الكون مبني على بُعدين أساسيين: وهما الخلق والأمر. الخلق هو مادته، والأمر هو النظام والقوانين فيه. والآن، نحن بحاجة إلى فهم الأمر بدون الخلق، وكذلك الخلق بدون الأمر، أو بصيغة أخرى: المادة بدون القانون، والقانون بدون المادة. ثم المادة والقانون على السواء والسببية فيما بينهما. من الواضح أن الأمر بدون المادة هو وجود دائم، أبدي وأزلي، لذلك لا يحتاج إلى البحث عن كيفية نشوئه، ووجوده بدون خلق ممكن بسهولة معالجته، وهو ما نقوم به في باب الأمر. أما الخلق، فهو محدث ومخلوق، ولذلك يحتاج البحث عن منشأه. ونبدأ بالأسئلة التالية حوله: كيف نشأت المادة أو الشيء من لا شيء؟ كيف تكون حالة الخلق بدون الأمر، أو بمعنى آخر، كيف هي حالة المادة بدون القانون؟ هل هي حقيقية أم خيالية؟ هل توجد فترة من الزمن يمكن فيها أن يحدث الخلق بدون الأمر، أو هل هذه الحالة غير ممكنة، أي: لا يتجسد الخلق بدون الأمر؟ هذه أسئلة كبيرة في هذا العصر تخص العلوم المتقدمة والفلسفة العميقة وفهم ديني معاصر.

المطلب الأول: معادلة كل شيء (معادلة الكون)

التوزيع الهرمي بين الخلق والأمر في الكون

لقد توصلنا إلى استنتاجات جديدة حول أحوال المادة (أو الخلق)، حيث ظهر لنا أن المادة بدون القانون (أو الخلق بدون الأمر) ليست شيئاً ولا تنتهي إلى هذا العالم، لكنها ليست معدومة. أي أن المادة بدون القانون ليست شيئاً بعينه، وبالأساس، القانون ليس شيئاً، لذلك أحدهما بدون الآخر لا يولد شيئاً. نحن لا نعرف هذه الحالة المادية بدقة في طبيعتها ووضعها وتعريفها، أو حتى الأسماء والجمل والتعريفات غير جاهزة لوصفها، وبالتالي لا تدخل إلى معادلة الكون. لأنه في هذا الكون لا يوجد مادي صرف دون القانون، ولا قانون دون المادة، أي لا يوجد مادي صرف ولا لامادي صرف، وبالتالي لا يوجد فيزيائي صرف ولا ميتافيزيائي صرف. وفقاً لما يقول مرتضى مطهري، لا يوجد جدار بين الطبيعة وما وراء الطبيعة¹، وفي نفس الوقت هما ليسا عالمين مختلفين، بل يتجسد كلاهما في الوجود عندما يتمازجان. وحتى المصطلحات (القوانين، الروح، الوحي، الحقيقة،...) هي مصطلحات إنسانية تحمل المعاني عندما تدخل مع الخلق، وإلا فهي ليست هذا الاسم (الأمر)، ولا نفهم شيئاً منها... وكذلك الشيء المادي.

استنتاج آخر هو أن المادة قد أوجدت بقوانين غير تلك القوانين الحالية. أي أن الشيء نشأ من لا شيء، لكن بغير تلك القوانين الحالية، بل بواسطة (كن) (ف) (يكون). القوانين الأولى (كن) كانت في سبيل الخلق وفي سبيل إيجاد المادة، ثم نشأت الكون منهما، وكان نشوء الكون وإدارته بواسطة قوانين (كن) غير تلك القوانين الحالية. ثم بعد ذلك تم التحويل من (الكن) إلى (الأمر - القوانين الطبيعية) (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12). عملية التحويل هذه ليست انقلاباً بل تحويلاً قانونياً، وبعد هذه العملية تبدأ التركيب وتحقيق الغايات من هذا الكون والعالم. والتركيب الأساسي لهذا الكون هو الأمر والخلق.

والآن بات واضحاً أن الأمر والخلق يدخلان سوياً ليخلقوا الشيء والمادة والحركة والديمومة والزمن والمحدودية والزوجية والسببية، وأن كل شيء مكون من الخلق والأمر بنسبة متفاوتة. لا يوجد شيء خارج هذه المعادلة في هذا الكون، وهذه النسبة تحدد مرتبة هذا الشيء في الكون وفق معادلة بينهما. هذه المعادلة تشكل هرمًا في هذا الكون بترتيب دقيق، وليس كما في الترتيبات الهرمية الأخرى التي طرحت بواسطة نظريات أخرى، هناك العديد من الترتيبات الهرمية المطروحة للكون وفق مقاييس معينة. لدى إخوان الصفاء ترتيب هرمي: أولها الباري ثم العقل ثم النفس ثم الهولي ثم الطبيعة²، وعند اتباع عازيمون (شيث): العقل في القمة يليه النفس ثم المكان وأخيرًا الخلائق³، وآخرون اعتبروا أن الروح تأتي بعد الله (عقل مطلق)، والروح أقرب إلى عنصر النور، ثم النفس تأتي بعدها وهي أقرب إلى التراب⁴.

1 مرتضى مطهري - إنسنة الحياة في الإسلام، دار الإرشاد/بيروت ط1 2009 م ص 447.

2 رسائل إخوان الصفاء (المصدر السابق) ص 476.

3 لا امام شيرستاني - كتاب الملل والنحل - تخريج: محمد بن فتح اللبدران، مكتبة الانجلو المصرية/القاهرة، ط2 ج2 ص 47.

4 ينظر: د محمد سيد احمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988 م ص 29.

وعند الشهرزوري ترتيب آخر للوجود يبدأ من ما وراء الطبيعة (أي ما بعد حدود الكون) إلى الأرض¹. وفي موضع آخر نجد أنه قد وضع تعدد العوالم وفق ترتيب ونظام، فكلما كان العالم أقرب إلى الله كان أشرف والعكس بالعكس، بحيث أن عالمنا الهولي (المادي) أبخسها². وفي ترتيب آخر: الله خلق العقل، والعقل خلق الروح، والروح خلقت ما دونها من موجودات... ولا تزال تخلق، وعند الانتهاء تدخل في الجسد³. ونقل الرازي عن الإمام علي الترتيبات بشكل آخر، وهي أن الروح تأتي بعد العرش⁴. وهناك تصورات كثيرة عن الهرم الكوني، وفي كثير من الأحيان وضعوا الله على رأس الهرم أو المحرك الأول، وهذا خطأ فادح يؤدي إلى وحدة الوجود طالما لم يكن مبنياً على أساس (الأمر والخلق).

هذه الترتيبات الهرمية تنقصها معادلة المعلومة بين الأمر والخلق. المعادلة هذه تعطي تصميمًا جديدًا في الترتيبات الكونية وفق معادلة بينهما. رغم أن الأمر نفسه ثابت، إلا أن هذه المعادلة غير ثابتة التوزيع في الكون، وبها يتشكل هرم وفق ترتيب محكم. كلما كانت نسبة الخلق في شيء ما أكبر من أمره، ستحتل مكاناً أدنى في الهرم الكوني، والعكس، كلما كان أمره أكثر، سيحتل مكاناً أعلى. الآن بات واضحاً لدى الجميع معنى زيادة الخلق (المادة) في معادلة الهرم: هي زيادة كمية. أما زيادة الأمر، فهي ليست كالزيادة في الخلق. زيادة الأمر تعني انتقال الأمر من القاعدة إلى القمة، وهذه ليست زيادة كمية، بل زيادة في القوانين (تكاثر القوانين). وهذا هو معنى زيادة الأمر.

ربما يمكننا أن نقول بحذر شديد إن زيادة الأمر هي زيادة نوعية. الآن يوضح معنى الهرم الكوني من القاعدة إلى القمة. ففي القاعدة، المعادلة بين الخلق والأمر هي: الخلق (المادة) فيها واسعة، أما الأمر فيمثل عبر القوانين الميكانيكية فقط. لكن كلما صعدت من القاعدة نحو القمة، ستزداد كثافة القوانين من (القوانين الميكانيكية إلى القوانين الأخرى: كالفيزيائية والكيميائية والنباتية والبيولوجية والحياتية والروحية والعقلية والوحي)، وهي قمة الهرم. أي قمة الهرم مكونة من جميع هذه القوانين مع الخلق (المادة) بشكل متناقص.

ويجب أن يلاحظ أنه في جميع هذه الأحوال لا يمكن الأمر بدون خلق ولا خلق بدون أمر (أي لا قانون بدون مادة ولا مادة بدون قانون). ويمكن التعبير عن هذه المعادلة بأشكال أخرى كما يلي:

1. الكون بأكمله وما يحتويه هو في حركة دائمة، بدءاً بالحركة الميكانيكية والفيزيائية وانتهاءً بالحركة البيولوجية والفكرية. بحيث كلما صعدت رتبة الحركة (من ميكانيكية إلى بيولوجية) يزداد مشاركة الأمر فيها أكثر من الخلق، والعكس صحيح. وعندها تقترب من قمة الهرم.

1 شمس الدين الشهرزوري - رسائل الشجرة الالهية، تحقيق: نجفلي حبيبي، مؤسسة بزوهش حكمت وفايفة / طهران ط 1385 من تاريخ الابرياني ، ج 3 ص 454-456 و ص 414
2 شهرزوري - المصدر نفسه ج 3 ص 697-698.
3 عباس محمود العقاد - الله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، ص 190.
4 الامام فخر الرازي - تفسير الرازي، دار الفكر للنشر والطباعة ط 1981 م ج 21 ص 40.

2. استنادًا إلى النقطة الأولى، كلما كانت العوامل الخارجية (لهذه الحركة أو هذا الشيء) أكثر، ستكون ماديتها أكثر (خلقها أكثر)، ويكون مكانها أقرب إلى قاعدة الهرم، والعكس صحيح، كلما كانت العوامل الداخلية أكثر، يكون أمرها أكثر ومكانها أقرب إلى قمة الهرم.
3. استنادًا إلى النقطتين أعلاه، كلما كانت التغيرات الكيفية والنوعية في الهرم المذكور كثيرة، فإنه يقترب من القمة، وفيها يزداد الأمر وتتناقص الخلق. والعكس، كلما كانت التغيرات الكمية أكثر، تكون نسبة المادية (الخلق) أكثر من الأمر، وعندها يكون مكانها أقرب إلى قاعدة الهرم.
4. كلما كانت مشاركة العوامل الداخلية أكثر من العوامل الخارجية في هذا الهرم، تكون التغيرات والتبدلات أكثر، والعكس صحيح أيضًا.
5. في هذا الهرم، كلما كانت ماديته (خلق) أكثر، تكون أكثر انتشارًا في الكون، والعكس، كلما كان الأمر (القوانين) أكثر، يقل انتشاره. ومن الواضح أن الأول قريب من قاعدة الهرم والثاني من القمة، وهذا يعني أن عالمنا مكون أكثر من قاعدة الهرم المذكور، فالجماد أكثر انتشارًا في هذا الكون والحياة فيها أقلية وهي قمة الهرم.
6. كلما كانت ماديتها (أو خلقها) أكثر من الأمر، يكون مقاومة بقائها أكثر، والعكس صحيح. كلما كان أكثر انتشارًا وفق القواعد أعلاه، يكون مقاومًا وعمره أطول.
7. كلما كانت الأشياء التي في هذا الهرم خاضعة لأنظمة قوانين واحدة، هي أكثر انتشارًا وأكثر مقاومة وأطول عمرًا، بينما العكس، كلما كانت الأشياء خاضعة لتعدد القوانين، ستكون أقل انتشارًا في هذا الكون وأقل مقاومة وأقل عمرًا (كلما زادت القوانين في كيان ما أو شيء ما، يكون عمره أقل ومقاومته أقل، لأنه أكثر اعتمادًا على العوامل الداخلية). لذلك بشكل عام، الأشياء القريبة من قاعدة الهرم مقاومتها وعمرها أطول، والعكس، كلما كانت الأشياء قريبة من القمة، تكون تغيراتها أكثر ومقاومتها وعمرها أقل.
8. وكنتيجة مباشرة للنقطة (7) والنقطة (4): كلما كان الخلق أكثر، يكون أكثر مسيرًا، والعكس، كلما كان الأمر أكثر، يكون مخيرًا أكثر (نحو الإرادة). أي أن كلما اقتربنا من القمة تقترب من المخير، والعكس كلما اقتربنا من قاعدة الهرم سيكون أكثر مسيرًا.
9. كلما كان الأمر أكثر، تكون الاحتمالات فيه أقل وتنبؤه أسهل، والعكس، كلما كان الأمر فيه أقل والخلق فيه أكثر، تكون الاحتمالات فيه أكثر ويكون التنبؤ به أصعب (وهذا سيكون موضوعًا مستقلًا فيما بعد).
10. العلاقة بين الأمر والخلق في هذا الكون شاملة في جميع الأحوال، لكنها أحادية التأثير، أي فقط يوجد تأثير الأمر على الخلق ولا تأثير الخلق على الأمر (تأثير القانون على المادة، وتأثير القوانين الطبيعية على الكون، وتأثير الروح على الجسد، وتأثير الوحي على العقل...)، والعكس غير صحيح.

11. بناءً على ما جاء في قاعدة رقم 10، فإن تأثير الأمر على الخلق يظهر بأشكال مختلفة، أحد أشكاله هو السبب والنتيجة، بحيث يكون السبب دائماً منتمياً إلى الأمر (هو تأثير القانون على الخلق) بينما المسبب ينتمي إلى الخلق. وفي سير (السبب إلى المسبب)، هناك زمن يجري فيه عملية دائمة في المعادلة بين الخلق والأمر. وفي نفس الوقت، المسبب يتحول إلى سبب لانتاج مسبب آخر. وتتم هذه العملية بموازاة الزمن. عند تحول المسبب القديم إلى سبب جديد، يولد التاريخ ويموت حالاً ويصبح حقيقة تاريخية.

12. في كل الأحوال أعلاه، ستبقى الأمر والخلق متلازمين فيما بينهما، فلا نجد شيئاً مجرداً من أحدهما. وفق هذه المعادلات، يتوزع الأمر والخلق في الكون وتتم إدارتهما بتوحد بينهما. ولا يوجد فيزيائي عالم والميتافيزيائي عالم آخر، بل كل مشترك في العملية، وهي تشكل "معادلة كل شيء".

هذا هو هرم ترتيب الكون (من الذرة إلى الأرض والسماء)، وفيه معادلة كل شيء، وفيه نظام الطبيعة على أساس العلاقة التناسبية بين الخلق والأمر، والتوزيع الهرمي بين الخلق والأمر في الكون (معادلة الكون). هذا الهرم مبني على النسب المتفاوتة بين الخلق والأمر، بحيث يبدأ الهرم من القاعدة، وهي غنية بالمادة (الخلق) أكثر بكثير من الأمر، أما قمة الهرم فهي غنية بالأمر (القوانين). وما بينهما هو التوزيع بين الأمر والخلق، بحيث كلما توجهت من القاعدة إلى القمة، قلَّ الخلق وزاد الأمر، والعكس صحيح، كلما نزلت من القمة إلى القاعدة، قلَّت القوانين (الأمر) وزادت المادة (الخلق). ولكن في جميع الأحوال لا نجد الخلق بدون الأمر ولا أمر بدون خلق، ولا نجد المادي بدون اللامادي، ولا الفيزيائي بدون الميتافيزيائي. أما الله، فلا يوجد في هذا الهرم (كما ظن أنصار وحدة الوجود الديني والفلسفي والعلمي)، بل أمره وخلقه موجودان.

وهذه هي معادلة كل شيء، وإن المحاولات العلمية التي ترمي إلى جمع الوجود والكون في معادلة واحدة¹، وهذه هي معادلة كل شيء، وإن المحاولات العلمية التي ترمي إلى جمع الوجود والكون في معادلة واحدة، أو جمع كل القوانين في قانون واحد بواسطة المادة فقط، لا تصل إلى النتيجة ولا إلى المعادلة المذكورة. رغم أن المحاولة حملت أوصافاً كبرى، كما قال مشيوكاكو في مقدمة كتابه "معادلة الإله: البحث عن نظرية لكل شيء" (The God Equation: The Quest for a Theory of Everything) وسماه "مقدمة إلى النظرية النهائية"، هذه المحاولات من قبل شرودنجر وأينشتاين وجودل وستيفن هوكينج وآخرين، باءت بالفشل طالما أنهم يهملون الأمر في المعادلة، وستكون معادلة أحادية الجانب وغير شاملة. أما المعادلة التي ذكرناها للكون من الأمر والخلق فهي شاملة من القاعدة إلى القمة، والتي تشمل كل الكون وما يحتويه. والأمر هو الجامع للقوانين والأنظمة كما يتبين أكثر فأكثر فيما بعد. والآن تبرز الأسئلة الأكثر صعوبة: ما الذي تحت قاعدة هذا الهرم؟ وما الذي فوق قمة الهرم؟ وبالتالي، ما هو خارج حدود هذا الهرم؟ وهي السؤال نفسه: ما هو ما وراء الكون؟ في الفقرات اللاحقة، سنجد الإجابات إن شاء الله في مسألة الكرسي والعرش.

1 لمزيد حول هذه المحاولات ينظر: ديفيد برماجيبي – الكون نزه الحكيم، المكتبة العلمية/بيروت ص 168

المطلب الثاني: المادة بدون القانون (الخلق بدون الأمر)

ربما في الوهلة الأولى نعرف شيئاً عن الأمر بدون الخلق، القانون بدون المادة، النظام بدون الكون، والروح بدون الجسد، لكن بالتأكيد لا نعرف بدقة كيف تكون المادة بدون القانون. وبالتالي، لا ندري مصير الكون بدون القوانين الطبيعية. هل هو تفسير للآية: {إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا}؟ والكلام نفسه عن الجسد بدون روح، والمعلول بدون علة، والحياة بدون ماء. لا ندري بدقة كيف هو مصير المادة بدون القانون، والكون بدون القوانين الطبيعية، والنتيجة بدون سبب، والجسد بدون روح، والمجتمع بدون وحي، والمعرفة بدون حقيقة. أو بشكل عام: كيف هو الخلق بدون أمر؟ وربما الجسد بدون روح، والمجتمع بدون وحي، في الوهلة الأولى يظهر لنا أن الجسد يتعفن ويتبخر، والمجتمع سيتحول إلى مجتمع وحشي. لكن هذه ليست النهاية. ففي مثال (الجسد بدون روح)، نجد أن الجسد يتحول إلى مواد متعفنة، أي من الخلق إلى خلق آخر. لكن إزالة الأمر عن الجسد لا تعني فقط إزالة الروح، بل تشمل إزالة الروح والقوانين الطبيعية (الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية) عن الجسد. لذلك، إزالة الأمر (روح – قوانين – حقيقة...) عن الجسد لا تؤدي فقط إلى التعفن، بل تؤدي إلى إزالة الجسد المتعفن أيضاً. وكذلك إزالة الأمر عن المجتمع لا تؤدي فقط إلى تحويله إلى مجتمع وحشي، بل تؤدي إلى زوال المجتمع الوحشي أيضاً. من جهة الخلق، الأمر واضح، لكن من جهة الأمر، هي أكثر تعقيداً. نعرف أن الأمر خالد ولا يتعرض للفناء والزوال، لكن لا نعرف كيف هو بدون الخلق؟.

نجد إجابة لدى تعاليم الهرمسية بقولها إن المادة بدون قانون هي في حالة الفوضى¹، الصحيح هو أنه لا يوجد مادة بدون قانون، ولا يوجد خلق بدون أمر، لكن الأمر موجود بدون خلق، ووجوده لا يتحقق إلا من خلال الخلق. لذلك نستطيع أن نقول إن (الخلق بدون أمر) و(الأمر بدون خلق) غير موجودان. ربما وجود الخلق بدون الأمر هو وجود غير اعتيادي؛ هو فاقد العلاقة والصفات الزوجية والسببية والمحدودية والجوهر والظاهرة والزمن... فلنتصور وجوداً بدون القوانين والحركة والزوجية والعلية والزمن، كيف يكون هذا الوجود؟ هل يحتل حيزاً؟ هل يملك صفات فيزيائية وكيميائية؟ إنه وجود من نوع آخر لا نعرف عنه شيئاً يذكر، ولا أسماء بإمكانها التعبير عنه. هناك مفهوم أسطوري باسم (خاؤس) في الفلسفة اليونانية القديمة قريبة من هذا الوصف، معتبراً أول مادة بدون صورة²، أو أحياناً لفظ الهيولية يعبر عن هذه الحالة. التأكيد هو أن نفي الشيء ليس بالضرورة هو العدم كما شاع حتى الآن، ولا ندري هل هناك بين العدم والوجود ثنائية زوجية؟ أي نفي الوجود هو العدم؟ والعكس كذلك؟ كلا، بين العدم (واللاوجود) هو (الوجود بدون القانون)، أي (مادون الشيء ليس بالضرورة هو العدم بل ممكن مادون الشيء هو الوجود ما قبل دخول القوانين فيه). وهناك أسئلة جديدة أخرى تلد، ولا نعرف شيئاً عن الخلق بدون الأمر (هل هو خلق المطلق – المادة المطلقة)؟ ولا نعرف الأمر بدون خلق. كل ما نعرف عن كليهما (الأمر

1 ثيموس فريك وبيتر غاندي - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة ط2 2002 م ص55.

2 ينظر: د عصمت نصار – الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطبع/ القاهرة ط2 2005 م ص26.

والخلق) هو المعادلة بينهما، أي هو أثر الأمر على الخلق في هذه المعادلة. عندما (الأمر والخلق) تدخلان في معادلة مشتركة تُسمى (شيئًا)، والآن أصبح (مفهوم الشيء) معرّفًا أكثر مما سبق. الخلق بدون مادة ليس شيئًا، الشيء يتحقق عندما يخضع الخلق للأمر – المادة للقانون. عندها يتجلى الزمن والحركة والهدى. أي لا زمن ولا حركة في المادة عندما كانت المادة بدون القانون. والقانون نفسه لا يملك الزمن ولا الحركة، لكن عند التزاوج بين القانون والمادة مباشرة تلد الزمن والحركة، بينما هما (الأمر والخلق) في أصلهما قبل التزاوج هما بدون الزمن والحركة.

المرحلة الأولى من النشأة (الأشياء والكون) كان النظام الوجودي والزمن والحركة والقوانين والعلّة والمعلول ليس كالنظام الحالي ولا قوانينه ولا نظامه... ولا يمكن أن نتصور أن تصميم الكون كما هو الآن ولا التصميم (الإلكترون والبروتون والهيدروجين...)، كل هذا قد تحقق بعد أن أُدخلت القوانين الحالية إليها. أي أن كوننا هذا كان تصميمه وإدارته ومحتواه لم يكن كما هو الآن. بل هذا التصميم الحالي للكون وإدارته أصبح هذا الكون الحالي بعد ما أُدخلت إليه القوانين الطبيعية الحالية. لذلك، الشيء أو الخلق يتغير وفق تغير أنظمة القوانين فيه. والآن، يمكن تصحيح العناوين أعلاه، وكانت العناوين المذكورة اضطرارية للفهم. الآن حقيقة منشأ الشيء هو: عندما يدخل الأمر على الخلق يصبح وجد شيئًا، أي أن الشيء ينشأ منهما ولا ينشأ من لا شيء. ومن هنا نتوصل إلى النتيجة شبه الحاسمة وهي: الشيء لا يمكن أن ينشأ فقط من المادة (أو من الخلق وحده)، بل لابد أن يوجد الأمر والخلق (أو المادة والقانون) معًا، وهذا هو منشأ الأشياء.

وهكذا، يمكن إيجاد أساس قانوني للحركة والزمن والزوجية والمحدودية والعلية. وهذا هو متطلبات أولية للشيء، وهي ما قاله ديكرت في اللحظة التي خلق الله الأشياء فيها تخضعها للقوانين¹، والآن بات واضحًا أنه لا يوجد الزمن للقوانين ولا للمادة المطلقة (المادة المطلقة هي حالة المادة غير المعروفة قبل إخضاعها للقوانين الطبيعية)، بل الزمن والحركة وبقية المتطلبات تتجسد بعد إخضاع المادة للقانون (أو الخلق للأمر).

في العلوم المعاصرة، هناك نوع من الفهم عن هذه المعادلة (بين الخلق والأمر)، لكن بشكل مشوه جدًا. فأغلب العلماء والفيزيائيين الجدد يعترفون بوجود قوة غير مادية بجانب المادية، وتوصلوا إلى أن لكل معادلة مادية في الكون هناك معادلة غير مادية تسيطر جنبًا إلى جنب مع القوة المادية، وهذان المعادلتان عند الفيزيائيين الجدد متساويان في الوجود، أي كيانان مستقلان ولكل واحد منهما كيان مستقل عن الآخر، وتساعد أحدهما الآخر. ويمكن القول إن هذه النظرية الفيزيائية الجديدة القائلة بالانفصال التام بين القوة المادية والقوة غير المادية فيها نوع من السطحية وقلة الدقة، والمتأثرة بفكرة الانفصال بين العالم الفيزيائي والعالم الميتافيزيائي التي ابتدعوها طلاب أرسطو. لكن وفق منظور (الخلق والأمر)، لا يمكن الانفصال بين ما هو مادي وغير مادي، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر، طالما أن المادي ينتمي إلى الخلق واللامادي ينتمي إلى الأمر. وهي نفس التصور الخاطئ عن العلاقة بين الروح

1 رنية ديكرت-العالم او كتاب النور ،ت: اميل خوري ،دار المنتخب العربي /بيروت ط1 1999م ص78.

والجسد حيث جاء في بعض الأبحاث أن الروح والجسد عالمان ناقصان، لكن باتحادهما تكتملان¹، الروح غير ناقصة أو بشكل عام عالم الأمر غير ناقص، لكن يمكن أن نقول إن عالم الخلق ناقص بدون أمر، ناقص وفق منطق تصوراتنا، وإلا هو وجود لكنه من تلك الأنواع التي لا يمكن تجسيد وجودها وجودًا طبيعيًا.

والحقيقة أن العلاقة بين الخلق والأمر (الأمر = القانون - اللامادي) عبارة عن لائحة الكون ويسير الكون وفق هذه القوانين، وسمى القرآن الكريم هذه اللائحة بـ (الهدى). عند التقاء القوانين بالمادة تصبح هدى، وعند التقاء القرآن بالعقل يصبح هدى، والروح بالجسد يصبح هدى. والآية هي: (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى - سورة طه، الآية 50). وفي الميدان العلمي سُمي (الإمكانية)، وسماها الفلاسفة أحيانًا بـ (خروج من الفعل إلى القوة). الأمر يعطي المادة إمكانية الحركة والنمو والحياة، لكن لا يعني أنها متضادان أو أحدهما عالم فيزيائي والآخر ميتافيزيائي أو ناسوت ولاهوت. بل هناك توافق تام بينهما على طول الخط، ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر. وهما أوسع مفهوم في هذا الكون. لا يوجد خارجهما أي شيء. كل منهما يؤدي واجبات مختلفة. الأمر هو الذي يؤثر على الخلق وليس العكس، فالأمر يقوم بإدارة الخلق (المادة)، وقد تجسد إلى صيغ متفرقة: (القانون والوجود - الروح والجسد - اللامادي والمادي - الوحي والفكر (أو القرآن والإنسان) - الماضي والواقع - الحقيقة والمعرفة - كن فيكون... ومما لا نعرف بعد). بحيث أن (القانون والروح واللامادي والوحي والماضي وكن...) ينتهي إلى الأمر، أما (الوجود والجسد والمادي والفكر والمستقبل... والأرض والسموات والعرش) ينتهي إلى الخلق.

وبالتالي، اللاماديات بشكل عام أيضًا تنتهي إلى عالمنا هذا (عالم الشهادة). فالنظريات الكلاسيكية في أغلب الأحيان تقصد باللامادي هو (العدم). فتسمية الوجود بالقوة يُطلق على ما يقابله العدم، وأحيانًا أخرى كانوا يشيرون إلى اللامادي في خانة الميتافيزيقا والمادي في خانة الفيزياء، أو لاهوت وناسوت، بحيث أن الناسوت موجود دنيويًا واللاهوت موجود أخرويًا. لكن حسب مقتضيات منظور (الأمر والخلق)، إن اللامادي أيضًا ينتهي إلى عالم الوجود، وكلاهما يشكل معادلة الوجود - وهو ما نوضحه في الفقرة التالية.

1 ينظر: د محمد سيد احمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988 م ص62.

المطلب الثالث: أيهما مقدم على الآخر الخلق أم الأمر؟

السؤال التالي بشكل عام هو محور البحث: هل الخلق جاء أولاً ثم الأمر أم العكس؟ أو بالصيغة الفلسفية، هل المادة متقدمة على اللامادي؟ وفي دراستنا اللاحقة، سندرس كل محتويات الموضوع وفق السؤال المذكور بالشكل التالي: هل الروح متقدمة على الجسد أم العكس؟ هل القانون أولاً ثم المادة أم العكس؟ كذلك السؤال عن الوضع بين الروح والجسد والوحي والعقل، والقوانين الطبيعية والكون، إلى أن نصل إلى الله والعالم... وقد طرح هيجل السؤال بشكل آخر حيث تحدث عن ما إذا كان الروح متقدماً على الطبيعة أم العكس؟¹، وقد أكد إنجلز أن جواب هذا السؤال حاسم في الصراع الفلسفي، ويقول: "مسألة العلاقة بين الروح والطبيعة هي مسألة عليا في كل فلسفة، مسألة معرفة، أي العنصر هو الأسبق: الروح أم الطبيعة"².

الجواب على الأسئلة المطروحة يتبين من خلال ثلاثة احتمالات لا أكثر: إما 1- الأمر قبل الخلق، أو 2- الخلق قبل الأمر، أو 3- الأمر والخلق أتيا سوياً. وعلى هذا الأساس، نرى أن الإجابات المختلفة تأتي وفق المدارس الفكرية والفلسفية. الماديون لا يعترفون سوى بالمادة (الخلق)، لذلك لا يوجد جواب على الأسئلة المذكورة، وأحياناً إذا اعترفوا بالأمر جدلاً، يعتبرونه عنصراً ثانوياً مقابل قدسية المادة. في هذا الصدد، يقول لينين: "الذين يقرون بأسبقية الطبيعة هم ماديون، والذين يقرون بأسبقية الروح هم مثاليون"³. بشكل عام، المثالية تعزو كل شيء إلى الروح، والمادية تعزو كل شيء إلى المادة⁴، ويقول (بلخانوف): "كل الفلاسفة الذين يرون العامل الأول هو المادة هم ماديون، أما الذين يعتبرون العامل الأول هو الروح، فهم المثاليون"⁵، ويقول إنجلز: "إن الإجابات التي أعطها الفلاسفة لهذه المسألة تفصلهم إلى معسكرين عظيمين، أولئك الذين أكدوا على أولوية الروح على الطبيعة هم معسكر المثالية، والآخرين الذين اعتبروا الطبيعة أولية يعودون إلى شتى مدارس المادية"⁶. ويقول ماركس إن المادة، الطبيعة، الوجود، الجسم الطبيعي – هي الأساس، والبقية هي الثانوية⁷، ويلحق ستالين على قول ماركس: "إن المادة، الطبيعة، الوجود، الجسم الطبيعي – هي الأساس، وإن الحياة المجتمعية المادية هي الأخرى أساسية، وإن الحياة الروحية ثانوية، اشتقاقية"⁸. وبالتالي نجد أن جواب هذه المدرسة حول السؤال المذكور هو أن المادة والخلق متقدمان على الأمر، وهم سيواجهون أسئلة كثيرة (كما سترون فيما بعد) دون جواب.

1 ينظر كتاب هيجل: فلسفة الروح، (المصدر لسابق) ج 2 فقرة (444) و (450) ص 16.

2 فريدريك إنجلز: نصوص مختارة، اختيار وتعليق: جان كانايا، ترجمة: وصفى النى، منشورات وزارة الثقافة/1972، ص 61.

3 لينين – المختارات – ت: إلياس شاهين، دار التقدم/موسكو 1978 ج 4 ص 62.

4 د عبد المنعم الحفني – المثالية والمادية وأزمة العصر – المركز العربي للثقافة والعلوم/بيروت ص 16-17.

5 جورج بلخانوف - تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، ت: محمد مستجيب مصطفى، دار الطليعة للطباعة والنشر/ بيروت ط 1 1975 ص 11. كذلك ينظر: إنجلز، نصوص مختارة، ص: 61.

6 ماركس إنجلز، مختارات، الطبعة الانجليزية، م 1 ص 430 - 431.

7 ماركس إنجلز، مختارات، الطبعة الانجليزية ص 27 - 28.

8 ستالين – ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ت: حسيقل فوجمان (بدون سنة وجه الطبع) ص 16 ص 19.

أما المدرسة المثالية وبعض الاتجاهات الفقهية، فيرون العكس؛ الأمر أساس والمادة ثانوية. وأحياناً يستندون إلى الأحاديث، وقد نُقل عن الأحاديث أن الأمر متقدم على الخلق¹، ويبدو من خلال النصوص أن الأمر متقدم، كما نقلنا أعلاه، ففي البداية (كن)، أو وفق الإنجيل (كلمة)، ووفق التوراة (لوجوس). لكن وفق (معادلة كل شيء) كلاهما في آن واحد ستصبح شيئاً موجوداً منتزِعاً إلى الكون والطبيعة، أحدهما بدون الآخر غير ممكن.

ربما أوضح علاقة بين الأمر والخلق هو الزمن. الآية (كن فيكون) تحمل جواباً حاسماً للسؤال المذكور، وفي نفس الوقت تعبر عن العلاقة بين المادة والقانون (وبين الخلق والأمر) كما يلي: (كن) هو أمر و(يكون) هو خلق، و(ف) يمثل الزمن. رغم أن العملية تظهر كعملية واحدة (كن فيكون)، بينما هي في الأساس ثلاث عمليات (الأمر - الزمن - الخلق). إذا كان الزمن (ف) أصغر من الصفر (سندخل إلى الزمن الخيالي وفق منظور ستيفن هوكينغ... وهو غير ممكن)، وإذا كان الزمن سيكون (أكبر من الصفر) ستكون الآية (كن فيكون) ذات ثلاثة أبعاد، عندها يكون الترتيب هكذا: يتقدم (كن) على (يكون)، أي: يتقدم القانون على الوجود، الروح على الجسد، الوحي على المجتمع، السبب على النتيجة. بالتالي، الأمر يتقدم على الخلق. عندها، تنفيذ الأمر ليس حالاً بل يستغرق وقتاً – أي هناك فترة زمنية فيها لا طاعة لأوامر الله، أو هي فترة (المادة) بدون (القانون)... وهذا غير ممكن، لو كان الوضع هكذا لجاءت الآية بشكل التالي (كن ثم يكون). أما إذا كان الزمن (ف) صفراً، فإن الوضع بين الأمر والخلق يتغير، أي الأمر ينفذ فوراً في وسط الخلق ولا يستغرق وقتاً، بالتالي الأمر والخلق يكونان توأمين. في هذا الصدد، يقول (القديس أوغسطين) إن أمر الله لا يستغرق وقتاً²، أما الإمام القرطبي فيقول قد تستغرق تنفيذ أمر الله من السماء إلى الأرض (50,000) سنة أحياناً، وفي كتاب (بن أبي شيبه) يُقال إن أول ما يتلقى أمر الله هم حملة العرش ثم السماوات³، بينما يصف القرآن الكريم تنفيذ الأمر: (وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ - سورة النحل، الآية 77)، أي أسرع من سرعة الضوء مرات عديدة، لكن في النهاية كأنه يستغرق وقتاً لولا كلمة الأخيرة من الآية (أو هو أقرب). أما الآية (وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا - سورة مريم، الآية 21) فتفيد بأن تنفيذ القوانين فوري دون الزمن.

ولكن مرة أخرى، بالرجوع إلى الموقف الديني و(صفات الأمر)، يظهر أن الأمر خالد والخلق فاني، لذلك لابد أن يكون الأمر متقدماً على الخلق بالأساس. لكن وفق نظامنا الكوني، جاء متزامنين. لكن ليبقى المسألة مفتوحة إلى أن نجد حلاً في الفقرات اللاحقة. رغم كل هذه التعقيدات، يمكن الوصول إلى النتيجة التالية: أننا قد أكدنا أن الخلق لا يمكن أن يكون متقدماً على الأمر، أي لا يمكن أن يتقدم المادة على القانون، والجسد على الحياة، والروح، ولا الكون على القوانين الطبيعية.

1 ابن حجر العسقلاني - فتح الباري بشرح صحيح البخاري طبعة 2001م / الرياض ج 13 ص 542-543.

2 جاء هذا الراي ل(أوغسطين) في كتاب (بول ديفيز - الإقتراب من الله المصدر السابق ص 68).

3 بن أبي شيبه - العرش ص 81.

المبحث الخامس: استخدام نظرية الخلق والأمر حول أسرار الكون

المطلب الأول: نشأة الشيء من لا شيء

(هرقليطس: الشيء لا ينشأ من اللاشيء، ديموقريطس: لا شيء ينشأ من لا شيء)

عندما كان الرأي السائد هو أن الكون أزلي وأبدى، ما سعي بنظرية الكون الساكن (أو قدم العالم) أو (العالم الستاتيكي)، لم تكن هناك حاجة للبحث عن أصل الأشياء والمادة والخلق. أي أن جواب سؤال "من أين جاء الشيء؟" كان غير منطقي مادام الشيء في الكون الساكن (الأزلي والأبدى). لكن عندما انهارت هذه النظرية وحلت محلها نظرية الكون المتسع (أو نظرية الانفجار الكبير)، وأصبح الكون نفسه محدثاً، عاد السؤال الخالد: من أين وكيف نشأ الشيء؟ أين مصدر المادة؟ وبعد النشأة، كيف استمر في الوجود ولم ينعدم؟ أو كيف حدث الخلق؟ لقد حاول معظم الفلاسفة والعلماء إيجاد جواب دون الوصول إلى نتيجة تذكر. تقريباً، السؤال عن أصل الشيء هو نفسه عن أصل المادة وأصل الكون. نختار بعض الإجابات لهذه الأسئلة القديمة والحديثة:

هناك جواب بأن الشيء لا ينشأ من لا شيء، بل الشيء ينشأ فقط من شيء، وهم دهيون كانوا يعتقدون بأن الكون أبدي وأزلي. وهذا الجواب جاهز منذ عهد أرسطو إلى عصر المادية الديالكتيكية حديثاً. رغم أن ابن رشد لم يوافق بشكل نهائي على أبدية العالم، لكنه أقر بأن الشيء ينشأ من شيء قبله¹، وكرره حديثاً فرانك كلوز بقوله: الشيء لم يخلق من العدم وإنما من مادة أصلية من ذرات تكونت منذ مليارات السنين²، وقيل إن ديمقريطس ولوقريطس وآخرين قالوا إن منشأ الشيء هو الذرة، وأضافوا أن أساس الكون هو الذرات وليس الله³، وذهب آخرون إلى أن أصل كل الأشياء هو الماء، وينسب هذه الفكرة إلى طاليس، مؤسس الفلسفة اليونانية⁴، وكان لعلماء اليهود قبل طاليس وبعده نفس الرأي، ونجد من البابليين والمصريين وكثير من الحضارات هذا الرأي. وهناك آراء كثيرة عند العلماء المسلمين قريبة من آرائهم⁵. وذهب أنكسيماندر إلى أن أصل كل شيء جاء من الهواء، لكنه قال إن أصل الحياة والإنسان هو البحار والأسماك⁶، ومن قبل، اعتقد هرقليطس أن أصل كل الأشياء هو (لوغوس - كلمة - عقل)، وهذا الرأي أيضاً ذو أصل ديني. واعتقد اليابانيون القدماء أن أصل الأشياء هو الظلمات. أما أرسطو، فقد أشار إلى العلة الأولى كمصدر لكل الأشياء. الفكرة بالأصل جاءت من الإغريق، حيث رمزوا بعدد (الفا - أي العدد واحد باللاتينية

1 ابن رشد - في جوهر الاجرام السماوية - ت: عماد نبيل، دار الفارابي/ بيروت، ط1 2011م ص246

2 فرانك كلوز- العدم ت: فايقه حنا، مؤسسة الهداوي/ القاهرة ط1 2014م ص12.

3 جاء في كتاب (ديالكتيك الطبيعة ص216) أن لوقيبوس هو أول من قال ان اصل الاشياء هو الذرة .

4 ينظر: 1- طاليس مالطي - تاريخ الفلاسفة ت: السيد عبدالله حسين ، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ط1 2007م ص9 - 2 الامام شيرستاني- الملل والنحل ، ق 2 - ص 67

5 ابن كثير- البداية والنهاية - تحقيق: عبد الرحمن فهد السزاوي، دارالغيد الجديد/ القاهرة ط1 2007 ج1 ص32 وكذلك: ينظر: بن جرير الطبري - تاريخ الطبري (تاريخ الامم والملوك)، دار الكتب العلمية/ بيروت ط1 1407 هـ ج1 ص20 .

6 ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص212-213

القديمة) كبدية الخلق أو العلة الأولى التي انحدرت منها كل الأشياء¹، أحياناً جاء ذكر هذه العلة الأولى لأصل الأشياء ب(كاوس). واعتبروا أن الكاوس هو العنصر الأول الذي تمخضت العالم منه². بالأصل، (العلة الأولى) تعود إلى المفاهيم اليهودية القديمة باسم (سبا ريشونا)، وهو اسم الله الذي ينشأ منه كل شيء (سبت هسبوت). وفي مواضع أخرى من الأدبيات اليهودية القديمة، جاء اسم الله ب(منيع ريشون)، بمعنى (الدافع الأول) لكل شيء³.

أما الآراء المعاصرة للفلاسفة الماديين التابعين لمذهب (أبدية الكون والأشياء)، فهي أن المادة هي صاحبة كل شيء، كما قال هولباخ: "المادة هي وحدها موجودة منذ الأزل، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي تُنسب إلى الله"⁴، هذه الآراء جميعها قد انتهت دورها عند انهيار نظرية الكون الساكن.

بشكل عام، السؤال عن "ما هو أصل الأشياء؟" يوزع العلماء إلى قسمين رئيسيين. الأول يعتمد على نظرية التطور، والتي وصلت ذروتها في بداية القرن العشرين. حيث وصف هكسلي اكتشاف "التطور" بأنه ينهي دور الإله في الخلق⁵، وهو شبيه بما قاله لابلاس: "اكتشفنا قوانين الطبيعة، ولا حاجة إلى الإله". وكذلك راسل قال: "إذا كان للوجود سبب ومسبب، فما دور الله في هذا الكون؟"⁶.

ومع ذلك، بات واضحاً أن نظرية التطور، في أحسن حالاتها، تستطيع فقط تقديم إجابات حول ما بعد الخلق. ففي رسالة داروين إلى هوكر بتاريخ 26 مارس 1868، جاء فيها: "من المستحيل إيجاد أصل الحياة وكذلك أصل المادة. لو أعيد كتابة 'أصل الأنواع'، سأعدل كلمة الخلق"⁷. أما الصنف الثاني، فهم الذين يؤمنون بأن الكون قد نشأ دفعة واحدة، كما ذهب إلى ذلك نيوتن⁸. هذا هو رأي معظم الفيزيائيين، بما فهم أينشتاين. يرجع (هوايتهد) هذه الآراء إلى أصل ديني يهودي⁹، الحقيقة أن هذه الفكرة نجدها أيضاً بين المعتزلة، حيث يقول إبراهيم بن سيار النظام: "إن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة كما نراه اليوم"¹⁰.

أما النظريات الحديثة، ولا سيما في الميدان الفيزيائي، فقد أكدت أن الأشياء قد نشأت مع الانفجار الكبير. هناك الكثير من النظريات التي تبحث عن الخلق الأول أو بداية نشأة الأشياء وقد تبدأ بالشيء نفسه. ولو نظرنا إلى كتاب (لورانس كراوس - الشيء من لا شيء) وقرأناه من البداية إلى النهاية، لن نحصل على جواب يوافق العنوان (الشيء من لا شيء). وأحدث المحاولات نجدها عند ستيفن هوكينغ الذي ادعى أن مسألة الخلق قد حلت من قبل

1 ج س كوبر - الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفي محمود، المركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2014 م .

2 جان بيرفيران- الكون والالهة والناس، ت: محمد وليد الحافظ، الاهال للطبع/دمشق ط 1 2001 م ص 152.

3 د رشاد الشامي - موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/ القاهرة تاريخ النشر 2002 م ص 215.

4 جيمس كوليتز - الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص 214

5 جون لينكوس - العلم ووجود الله، ت: ماريانا كنتوت، ط 2007 م ص 149.

6 الاسس الفلسفية للجدائ ص 373

7 لورانس كراوس - كون من لا شيء، ت: غادة الحلواني، منشورات الرمل/ مصر ط 2015 م ص 111.

8 براتراند راسل- الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دار الهلال/ القاهرة ص 46.

9 محاورات هوايتهد- تحرير: لوسيان برايس ت: محمود محمد مؤسسة الهنداوي 2017 م . محاورته رقم (43) ص 394

10 احمد على زهرة - بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، نينوي للدراسات والنشر /دمشق ط 1 2004 م ص 159.

فيزياء الكم، ويضيف: الأشياء مصدرها الجاذبية والطاقة، لكن الطاقة والجاذبية والانفجار الكبير هم جميعاً أشياء. وهي المشكلة نفسها التي قال عنها نيوتن عندما قال: "لقد فسرت الطبيعة على أساس الجاذبية بينما لا أفهم الجاذبية"¹، أي إن ستيفن أقر بما أقرته المعتزلة من أن الشيء ينشأ من لا شيء عندما يكون اللا شيء (أو العدم) هو شيء².

يبدو أن العلم والفلسفة لا يستطيعان إيجاد أصل الأشياء بواسطة معطيات الواقع الحالي من الطبيعة والكون والعالم، أي عاجزان عن إيجاد مخرج للسؤال المذكور (من أين أتت الأشياء - أو كيف نشأ الشيء من لا شيء) بدون إله. أو وفق سؤال هايدغر، لماذا الوجود بدلاً من العدم، هو سؤال في قمة هرم الفلسفة³، لأن وفق واقع الحال للكون لا يمكن أن تنشأ الأشياء من لا شيء (لا شيء باللاتينية nihil)، أي الوجود لا يأتي من العدم، لأن العدم ليس شيئاً حقيقياً. رغم أن هيغل يشير إلى أن الوجود والعدم كلاهما حقيقتان، إلا أن العدم الذي يقصده هيغل ليس عدماً مطلقاً، بل هو شيء (على طريقة المعتزلة وابن رشد) لأنه بينهما تفاعل⁴. الأشياء والوجود الآن موجودة بعد أن كانت غير موجودة، لذا لا بد أن نسلم بأن هناك لحظة تحول اللا شيء إلى الشيء، أو قد نشأ الشيء من اللا شيء، وهذا ما لا يستطيع العلم والفلسفة إعطاء أي رأي منطقي فيه لا في الوقت الحاضر ولا في المستقبل دون العون الديني. كما قال (أرمين) فالسؤال التاريخي عن أصل الكون لم يجيب عنه أحد حتى الآن⁵، أو كما قال (بيتر ميدوار) سؤال عن "كيف بدأ كل شيء" هو سؤال طفولي بدائي عجز العلم عن الإجابة عنه⁶، وقد رد أندروز بشدة على (ستنجر) عندما قال إن الانتقال من (لا شيء) إلى (شيء ما) هو أمر طبيعي ولا يحتاج إلى أية أداة. وقال أندروز: كيف يمكن هذا؟⁷ في الحقيقة، لقد الآن لم نعثر على أجوبة مقنعة، فإذا وجدنا جواباً جزئياً ما، تولد أسئلة أخرى بشكل متزايد. فمثلاً، لو أن الشيء قد نشأ من لا شيء (من العدم)، فما هي العوامل الخارجية والداخلية المشتركة لهذا الحدث؟ ولماذا حدث ولم يحدث من قبل؟ في أي مكان وزمان؟ من الذي قام بها؟ ومعلوم أنه في العدم لا توجد العوامل الداخلية، لذا مباشرة نصل إلى قوة عظيمة خارج العدم، أو إلى الفرضية المستحيلة وهي أن العدم هو الذي قام بخلق الشيء من اللا شيء من نفسه! كيف يمكن هذا؟ الجملة بكاملها خاطئة. ولو صار افتراضياً، كيف يستمر بقائه؟ وبأي قانون؟ كيف يدخل علاقات هذا الشيء المحدث وحركته وزمنه وغايته إلى القوانين الطبيعية الحالية؟ لو كان ذلك كذلك، لا بد أن نسلم بأن العدم لديه المعلومات عن الشيء وعن بقية الأشياء وعن المستقبل وعن

1 فريدريك إنجلز - دياكتيك الطبيعة - ت: د توفيق السلوم، دار الفارابي/ بيروت 2011م ط 2 ص 37.

2 هذا الرأي المعتزلي موجودة في الهامش رقم 13 لكتاب (ابن رشد - الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مقدمة وتحقيق: محمد عابد الجابري ص 107).

3 مارت هايدغر - مدخل الميتافيزيقا، ت: د عماد نبيل، دار الفارابي/ بيروت ط 1 2015م ص 19-20.

4 ولتر تيمس - فلسفة هيغل، ت: امام عبدالفتاح امام، دار التنوير/ بيروت ط 3 2007م ص 145.

5 أرمين ناوي - لماذا ليس هنالك إله، ت: عبدالله احمد طبع عام 2019م ص 45.

6 جون لينكوس - العلم ووجود الله، ت: ماريانا كنيكوت، ط 2007م ص 53.

7 ادكار اندروز - من خلق الله، ت: هادي هيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط 1 2014م ص 102.

القوانين وعن الخلق والأمر، أي أن العدم هو أكبر فيلسوف على الإطلاق! أي أن العدم نفسه هو الخالق، بهذا نواجه الملايين من المتناقضات، وإن عالج جزءاً من هذه المتناقضات والمعضلات الكبرى (أي تحويل اللا شيء إلى شيء)، فكيف نعالج الزمن والحركة والغاية والزوجية والسببية والقوانين؟ لأن وفق القوانين الطبيعية الحالية، الشيء لا ينشأ من لا شيء، أي العدم لا يتحول إلى الوجود. لكن الآن بات مؤكداً أنه قد أصبح خلق الشيء من لا شيء، لذا هناك خالق فوق العدم وفوق الوجود وفوق الزمن والحركة والقوانين. هناك محاولات لتفسير الفترة بين العدم والوجود، بين اللا شيء والشيء، لكن جميعها لا ترتقي إلا إلى أساطير الأوائل، أو هي أقوال عبثية وعشوائية دون أية سند علمي أو فلسفي أو معرفي وعقلي، كما وجدنا هذه الأقوال العبثية في مسألة (الثابت الكوني) لاينشتاين، والذي تبين الآن بأنه "حيلة رياضية"¹. في الحقيقة، عندما يتجاوز العلماء والفلاسفة حد العلم، فإن حديثهم ليس إلا حديث سفيه من الجاهلية كاملة.

وقد زاد (فاينمان) الطين بلةً بطرح سؤال آخر حول "بديل الشيء": هل هو "لا شيء"؟ أو هل يمكن أن يكون الشيء غير هذه الأشياء؟ والأسئلة كثيرة جداً والإجابات قليلة جداً... لكن نشأة الشيء من لا شيء بدون أوامر الله ليست فقط مستحيلة، بل ضرب من الجنون لقلته، لأن بين العدم والوجود ليس فقط حلقة بسيطة مفقودة كالحلقة بين الهيدروجين والهيليوم (مثلاً)، بين العدم والوجود ليس بهذه البساطة كما زعم ابن سبعين بقوله "ما ليس بشيء فهو معدوم"²، أو القائائل بأن ليس بين العدم والوجود وسيط كما نقل عنهم ابن رشد³. الصحيح هو أن بين العدم والوجود وبين "لا شيء" و"الشيء" عملية الخلق، وهذه العملية لا يستطيع الإنسان بكل ما لديه من سلطان القيام بها، فكيف للعدم نفسه يمكن القيام به؟ وهذا هو الجنون. ونتيجة لهذه الصعوبة (صعوبة نشأة الشيء من لا شيء)، توصل أرسطو إلى القرار بسرمدية الأشياء والكون⁴، كاد أن يوصل العلم إلى ما وصل إليه "اللايقين هاينزبرج"، لذا لا بد أن نلجأ إلى النصوص الدينية لحل هذه الأزمة الكبرى، وهي من كبريات المشكلات العلمية والفلسفية وأحياناً الفقهية، وبالتالي هي مشكلة عقل الإنسان الكبرى.

الموقف الديني:

هناك مجموعة من الآيات القرآنية تشير إلى النشأة الأولى، وكذلك آيات توراتية. ونجد في معظم الكتب السماوية إشارات واضحة لهذه النشأة. الآيات القرآنية: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ - سورة الطور، الآيتان: 35 و36)، (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ - سورة الأنعام، الآية 73)، (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - سورة يس، الآية 82).

1 ينظر: ستفن هوكنك - الكون في قشرة جوزه-ت: د. مصطفى إبراهيم، مطابع السياسة/ الكويت 2003 م ص 185

2 محمد ياسر شرف- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد/ بغداد طبعة سنة 1998 م ص 117 و 161.

3 ابن رشد- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة وتحقيق: محمد عابد الجابري ص 107.

4 أرسطو طاليس - مابعد الطبيعة، دار ذوالفقار، ط 1 2088 م-مقالة الثالثة ص 44.

الآيات التوراتية: سفر التكوين، الإصحاح 1، الآيات (1-3): "في البدء خلق الله السماوات والأرض... وقال الله: «ليكن نور»، فكان نور".

وفي الآيات الإنجيلية، جاءت على صيغة كلمة: (يوحنا 1: 1-13) "في البدء كان الكلمة... كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان"، (مرقس 13: 19) "...منذ ابتداء الخليقة التي خلقها الله إلى الآن ولن يكون"، (أعمال 17: 24) "الإله الذي خلق العالم وكل ما فيه"، وفي كتاب المندائيين (فصل الخلق) هناك نداءات السبعة التي خلق بها الأشياء، وجاء الروح في النداء السابع من نداءات الخلق¹.

ومن كل هذه الآيات يظهر أن الشيء نشأ من لا شيء، ولا يوجد علم أو وسيلة لمعرفة كيفية النشأة الأولى، لأن النشأة الأولى لم تكن بواسطة القوانين الحالية بل بواسطة "كن"، وهو يختلف عن نظامنا وغير خاضع للقوانين الطبيعية. لذلك يبدو أن النشأة الأولى هي نتيجة فوضى كما جاء وصفها من قبل العلوم الحالية (أو رجوعاً إلى رأي أناكساجوراس: ظهر الكون المنظم بعد الفوضى)². في الحقيقة، ليس الفوضى بل النشأة الأولى ما كان وفق القوانين الحالية، لذا يظهر كأن عملية "نشأة الشيء من لا شيء" نتيجة الفوضى، بل استمرت العملية المذكورة ومعها عملية نشأة الكون وفق أوامر "الكن" إلى حد معين، ثم جاء النظام الحالي بقوانينه وزمنه ونظام زوجيته وسببيته وحركته وغايته ومحدوديته. أي إن القوانين التي تدار بها الخلق والكون غير قوانين النشأة... لذلك لا يمكن الوصول إلى الحقائق حول كيفية النشأة الأولى بواسطة القوانين الطبيعية الحالية، وهذا هو إحدى المشاكل العلمية والفلسفية الكبرى لعصرنا، ولنا معها تفصيل أكثر في محاور لاحقة. كل ما هنالك أن الأمر من الخالق جاء بواسطة "كن"، ونشأة الأشياء والكون، ثم "أوحى في كل سماء أمرها"، ويعني بعد ذلك جاء القوانين والنظام للعالم، والهدف من النشأة هو الأرض والإنسان كما يتبين فيما بعد.

ومن خلال هذه الآيات يمكن أن نعالج مسألة فكرية وفقهية حول طبيعة الأمر الموجه إلى هذا الكون ونشأته الأولى. ونبدأ بالسؤال التالي: هل الخلق وجد من قبل الله عن طريق الأمر، أم عبر كلام (كن فيكون)، أم مباشرة من الله (ألا له الأمر والخلق)؟ نجد الجواب عند الإمام أحمد للجهمية، حيث يقول: "إن لم يتكلم الله فبأي شيء خلق الخلق؟"³. أي أن عند الإمام أحمد، الأمر (و"كن") هو عبارة عن كلام من الله. لذا، وصل إلى النتيجة أن القرآن هو كلام الله. نؤجل مناقشة هذا الرأي إلى أن نصل إلى موضوع "خلق القرآن" لاحقاً. لكن لا بد أن نقول إن الخلق عن طريق "كن فيكون" يختلف عن الخلق عن طريق الأمر. في الأول، يتم الخلق من العدم فقط، بينما في الثاني، يتم الخلق من العدم وفي نفس الوقت من الخلق.

هل من الممكن إعدام الشيء أو إزالة الخلق؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال الصعب، يجب أن نعرف ما معنى "لا شيء" (أو معدوم)؟

1 كزاريا (الكنز العظيم)، ت: مجموعة أساتذة، كتاب 17 (الخلق اية: 57-65) ص 290.

2 فرانك كلوز-العدم ت:فايقة حنا، مؤسسة الهنداوي/القاهرة ط1 2014م) ص 136.

3 أحمد بن حنبل – الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر /الرياض ط1 2003م ص 163

هناك شبه اتفاق بأن أصل الوجود هو العدم. الوجود يعني تحويل العدم إلى الوجود، وتحويل "لا شيء" إلى الشيء. تبدو العملية كأنها تعني الانتقال من الصفر إلى الموجب، لكن العدم أو "لا شيء" ليس صفراً (أو بالأحرى ليس عدماً محضاً) بل وجوداً من نوع آخر، وهو رأي بعض العلماء، ولا سيما ابن رشد وأرسطو وأحياناً هيغل. وكانت للمدرسة الأشعرية والامامية رأي مفاده أن الوجود والشيء هما واحد¹، بينما ذكر الفارابي أن الشيء أعم من الوجود². أما لينين فقد قال: "الوجود المادي هو أوسع مفهوم"³. من الصعب إقرار التساوي بين الوجود والشيء، لأن الشيء ليس أوسع مفهوم في هذا الوجود، ولا المادة هي أوسع مفهوم. لذا هناك فرق بين "الوجود" و"الشيء". هناك بعض الحالات خارج الشيء تكون وجوداً، مادام كل من "الأمر" و"الخلق" مصنفين على الوجود، و"الأمر" يصنف على الوجود لكن لا يصنف على الشيء. وهذا يعني موجود، لكنه موجود خارج الشيء. لذا ممكن القول إن مفهوم الوجود هو أوسع من مفهوم الشيء. ومن ناحية أخرى، إن الشيء يحتوي على "لا شيء"، أي أن "لا شيء" أيضاً نوع من الوجود. أو وفق منظور "إخوان الصفاء" الذي اعتمد على المفهوم القرآني للفروق بين "الخلق" و"البدع"، حيث يقولون إن الخلق هو خلق من الشيء ومن وجود من نوع آخر، أما البدع فهي خلق من "لا شيء"⁴. إذاً، الآن نستطيع الإجابة عن السؤال الحاسم: هل الشيء هو الوجود الوحيد؟ أي هل ممكن وجود ما بينما هو غير الشيء؟ نعم، في الشرح التالي نعتز على جواب أوضح:

الشيء مبني على ضدين (الزوجية) بشرط أن تكون نسب الضدين المشتركة في أي شيء نسباً متفاوتة كما أشرنا في نقطة (15) من "الجديد في خلاصة التصحيحات والاستنتاجات"، وإلا ستزول إلى "لا شيء". أي أن الفرق بين الوجود والعدم هو هذه النسبة المتفاوتة. إن كانت مختلفة تكون موجودة، وإن كانت متساوية ومتعادلة تكون معدومة. على عكس قول "أنسكمندرس" الذي اعترف بالنظام الضدي، لكن بالتعادل بين الضدين لكل شيء - "الأبيرون"⁵. كلا التعادل أو المساواة بين الضدين في أي شيء يؤدي إلى إعدام هذا الشيء. إذاً، يمكن القول بحذر شديد: إن الشيء هو الزوجيات والأضداد بنسب متفاوتة، و"لا شيء" هو مكون من الأضداد المعادلة أو المتساوية. لذا، دائماً الضدان في شيء ما يكونان بنسب متفاوتة وليس بنسب متساوية. لنضرب مثلاً عددياً لتسهيل الشرح: عدد 3 هو مكون من نسبتين غير متعادلتين من أعداد سالبة وموجبة، مثل (4 و -1) أو (5 و -8). هكذا نجد أن كمية 3 مكونة من أضداد متفاوتة، وهذا هو الشيء (وجود). أما إذا ظهر ضد ل (3) بمقدار مساوي ومعادل (-3)، فيتلاشى ويعدم. وهكذا، يمكن تعميم هذا المثال على كل الأعداد وكل الكميات وكل الشيء. إذاً، من هنا يتبين الفرق بين الشيء و"لا شيء": الأول هو تعادل التضاد، والثاني هو تفاوت التضاد، بحيث يصبح من تفاوت التضاد ولادة الشيء، ومن تعادله إعدامه.

1 محمد جواد مغنية - مذاهب فلسفة وقاموس المصطلحات، دارالمكتب الهلال/بيروت ص 32

2 ابونصر الفارابي - كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار الشرق/بيروت ط 2 1990 م ص 128.

3 - بودوستنيك ويخود-عرض موجز للمادية الديالكتيكية-دار التقدم/موسكو ص 32

4 من رسائل اخوان الصفاء - جمع: دالبيصرى نادر، دار المشرق/بيروت، ط 22007 م ص 143.

5 ايادكريم الصلاحي - المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا - دارالهادي /لبنان، ط 1 2008 م ص 28-29.

بعد حصولنا على هذه النتيجة التي وصلنا إليها، من المفيد أن نرجع قليلاً ونتطرق إلى الموضوع السابق للتحقيق. مادام هناك داخل "الشيء" العوامل التي تؤدي إلى الفناء من جهة، وتحوله إلى الوجود من نوع اللانهاية من جهة أخرى، فإن النظام الزوجي يقوم بواجباته المتعددة، وأهمها اثنان: أولاً، يجعل من الشيء موجوداً، وثانياً، يجعله محدوداً ومقديراً تقديراً. إذا كان التساوي بين الضدين يؤدي إلى زوال الشيء (أو إعدامه)، فإن زوال أحد طرفي الضدين يؤدي إلى عدم بقاء الشيء محدوداً، بل يتجه نحو اللانهاية. واللانهاية ليست شيئاً، لكنها وجود. إذاً، الوجود أوسع من الشيء، وهذا يعني أن إعدام الشيء أو "لا شيء" هو وجود وليس لا وجود، ولكن من الصعب جداً تحديد انتماء "اللا وجود"؛ هل هو ينتهي إلى الأمر؟ أم ينتهي إلى الكرسي والعرش؟ لا نعرف شيئاً يذكر (على الأقل) في هذا العصر. ومن الأمثلة والشروحات أعلاه يتبين لنا أننا لا نستطيع إعدام الشيء، مادام لا نستطيع التحكم في نسب الأضداد داخل أي شيء، أي أننا لا نستطيع تحويل النسب المتفاوتة من الأضداد إلى النسب المتساوية بينهما. والاستنتاج النهائي هو: كما أننا لا نستطيع إنشاء الشيء من لا شيء أو من العدم، في نفس الوقت لا نستطيع إعدام أي شيء، أي لا نستطيع تحويل الشيء إلى لا شيء، أو تحويل الوجود إلى العدم. ممكن أن نحول المادة أو الأشياء من حالة إلى أخرى، أو بشكل عام، الأشياء تتحول وتبديل من حالة إلى حالة أخرى، ومن الأدنى إلى الأعلى والعكس أيضاً، ومن الجماد إلى الحياة، ومن الحياة إلى الموت. لكن في النهاية، كمية الأشياء ثابتة، وليس بإمكاننا تعديم الشيء، أي جعله لا شيء، أي أننا كما لا نستطيع إيجاد الشيء من لا شيء، كذلك لا نستطيع تحويل الشيء إلى لا شيء. هذه الاستحالة جاءت بصيغة أخرى في الميدان العلمي. فقانون حفظ المادة (للمونوسوف-لافوازيه) يقول: لا تُخلق المادة ولا تُفنى، وإنما يمكن تحويل المادة من شكل إلى آخر، وقانون حفظ الطاقة أيضاً له رأي في هذه الناحية بعدم إمكانية إعدام الشيء ولو ذرة. يقول سارتر بناءً على هذا القانون: لو كانت ذرة واحدة من الذرات المكونة للكون قد اندمجت، لكان ذلك سيؤدي إلى كارثة ستشمل الكون بأكمله، ويحصل انقلاب كلي في الوجود¹. والسبب هو الأمر والخلق؛ الأمر (القوانين الطبيعية) بإمكانه إدارة الأشياء والمادة والعالم، لكن ليس بإمكانه إيجاد الأشياء من لا شيء، ولا العكس، إعدام الشيء وجعله لا شيء. وهذا هو الفرق الأساسي بين "الله" و"أمر الله". الله بإمكانه إيجاد الأشياء وإعدامها، وهو سلطة مطلقة لا يملكها أحد سواه، وهذا هو الجواب لمن يمكن أن يزعم أن القوانين الطبيعية بإمكانها إيجاد الشيء من لا شيء أو إيجاد المادة من العدم.

☒ **ملاحظة:** بعد هذه الإيضاحات، من المفروض أن لا نخلط بين الشيء والوجود، و"لا شيء" و"لا وجود". لكن بسبب عدم وجود كلمات ومفاهيم بديلة، نستمر على هذا الخلط لتسهيل الفهم. يرجى الانتباه. ونستمر ضمن هذه الملاحظة إذ أن "اللا شيء" يختلف عن "اللامادي". "اللامادي" هو وجود وحسب مقتضيات منظور "أمر وخلق"، فإن "اللامادي" أيضاً ينتهي إلى عالم الوجود، وكلاهما يشكل معادلة الوجود وهرم الترتيب - وهو ما نوضحه في الفقرة التالية.

1 ج سارتر - الكينونة والعدم، ت: دنقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط 1 2009م ص 773.

المطلب الثاني: نظام الكون هل هو: (هرم الترتيب) أم (التطور)؟

هناك اختلاف حاد بين مختلف المدارس الفلسفية والعلمية والفقهية حول الجواب للسؤال التالي: هل هذا التنوع بين الأشياء جاء نتيجة تطور الأشياء أم هو ترتيب الأشياء؟ الجواب الديني جاهز، وهو أن الكون مر بمرحلتين فقط، وليس عبر التطور (كما مر بنا). نشأته إلى حين التصميم الحالي كانت بقوانين خاصة غير تلك القوانين الطبيعية الحالية. بعد هذه الإجراءات وتوصيل الكون إلى هذا التصميم، ثم جاءت القوانين الطبيعية الحالية للعمل فيه. ومن ذلك الوقت حتى الآن، هذا التصميم ثابت ضمن حركات مختلفة. (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ - سورة التوبة، الآية 36). كذلك، الهرم الكوني أيضاً ثابت. هذه الثوابت ليست مطلقة بل تحوي التغيرات. وهذا هو أساس مفهومي "الثوابت والمتغيرات". التغيرات موجودة في كل الكون، لكن التغيرات المذكورة تجري وفق نظام هرمي. ففي القاعدة، هناك تغيرات طفيفة، بينما عند الصعود نحو القمة، تزداد التغيرات والتبدلات وحتى التطور. والمجتمع هو الحالة الوحيدة في هذا الكون الذي تتم فيه عملية التطور، أما بقية الكون من الطبيعة، فتتعرض للحركة والتبدل، لكن لا تتعرض للتطور. الكون والطبيعة هما في حالة حركة دائمة ودائرية، مغلقة وإجبارية، فلا مجال للماء بالخروج من دائرته (سائل - غاز - جليد - سائل) إلى دائرة أرقى كَالذَّهَب مثلاً، مهما تكررت حركته كميةً وكيفاً. ولا مجال للزمان أن يتحول إلى تفاح من خلال حركته الدائرية. أما نظرة مدرسة المادية والوضعية والفلسفة المادية-التطورية، فبدأت من عهد هرقلطس أو ما قبله، وحاولت تفسير وجود العالم والطبيعة والحياة والإنسان بواسطة التطور. ولقد اعتمدت الفلسفة الماركسية واليهيغلية بشكل أساسي على هذه النظرية. يقول إنجلز: "كل شيء في حالة تطور عبر التناقض الممكنون وهو موجود في كل شيء"¹، أو وفق ثالوث اليهغلي: الشيء، ضده، المركب الأعلى - Theses-untitheses²، وبهذا ينشأ الأنواع. على هذا الأساس، قال لينين: "الوجود ليس إلا مادة متحركة، وهي أوسع مفهوم"³، وأن العالم يتطور وفقاً لقوانين حركة المادة بلا حاجة إلى وحي الله⁴. ويقول سلامة موسى: "التطور قانون شامل يسري على عالم الجماد وعالم الحيوان على السواء"⁵. وقال دوكنيز: "أينما تذهب إلى الفضاء، يسأل أهل الفضاء إذا كان أهل الأرض قد اكتشفوا قانون التطور"⁶. وآراء أخرى كثيرة.

1 إنجلز -ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 244

2 هيجل - موسوعة العلوم الفلسفية: ت: امام عبدالفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 32007 م ج 1 ص 109-114 و ص 220-221

3 - بودوستنيك وبياخود- عرض موجز للمادية الديالكتيكية- دار التقدم/موسكو ص 32

4 - راجع ستالين: بين النزعة المادية الجدلية والنزعة المادية التاريخية. ص 10

5 سلامة موسى - نظرية التطور واصل الانسان - كلمات العربية للنشر/مصر ط 3 ص 15.

6 ريتشارد دوكنيز - الجينة الانانية، ت: تانيا ناجيا، ط 1 2009 م دار الساقية/بيروت ص 9.

التطور نحو الصعود يعني التغيرات التالية فيما بين الأمر والخلق:

أ- تحويل دور العوامل الخارجية إلى العوامل الداخلية.

ب- تحويل التغيرات الكمية إلى كيفية.

ج- ازدياد شدة الحركة مع مرور الزمن أو ما يُسمى بتطور المطرد.

أما الترتيب الهرمي (من القاعدة صعوداً إلى الأعلى)، فيعني زيادة نسبة الأمر على حساب الخلق، أي كلما زادت نسبة الأمر (في شيء ما) على حساب الخلق، سيكون هذا الشيء أعلى، والعكس بالعكس (راجع: معادلة كل شيء في هذا البحث). اختلاف المراتب بين الأشياء وتنوعها يرجع إلى نسبة متفاوتة بين الأمر والخلق في المعادلة المذكورة. إلا أن مذهب التطور الطبيعي والمادي قد تعرض لانتهيار شبه تام عقب اكتشاف الكون المتسع بدل الكون الساكن، ونتيجة لاكتشافات كونية وفيزيائية وكيميائية حديثة أخرى. لم يبق من النظرية شيء يُذكر (للمزيد حول مصير هذه النظرية ينظر "الوحي وتطور المجتمع" في هذه الدراسة لاحقاً). حيث يظهر أن الكون والطبيعة في حالة حركة وتغير، لكن ليستا في حالة تطور، بل المجتمع هو الحالة الوحيدة في الوجود الخاضعة للتطور. إذًا، اختلاف الأشياء وتنوعها هو ترتيب الأشياء وليس تطوراً لها.

المطلب الثالث: استخدام منظور (الخلق والأمر) لحل المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية العالية

هذه النظرية حول الأمر والخلق لها تطبيقات كثيرة، وعلى أمل أن تحل كثيراً من كبريات المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية العالقة، نختار منها أهمها مختصراً:

1- بسبب عدم وجود منهج دراسة (الله) وفق نظرية (الخلق والأمر) أدت الدراسات إلى فهم خاطئ حول الله. توصل كثير من العلماء أمثال (أينشتاين وسبينوزا وهيغل...) وآخرين من قبلهم إلى الإيمان لكن بنوع من الفهم عن الله كأنه هو القوانين أو هو العقل أو هو السبب الأول أو المحرك الأول. إن الله ليس سبب الأول ولا محرك الأول ولا هو رقم في هرم الوجود. هذا الفهم يؤدي إلى الخلط بين الله ومخلوقاته وإلى نوع من وحدة الوجود. وقد تورط كثير من العلماء الدين السابقين منها والمعاصرين أيضاً بفكرة (وحدة الوجود) ربما دون قصد. على سبيل المثال، نختار قول (أنور جندي): إن علاقة العالم بالله هي علاقة السبب بالمسبب¹، أي إن الله هو نفسه السبب، لكن الصحيح هو أن علاقة العالم بالله هي علاقة الخلق بالأمر، أي العالم على علاقة بالله عن طريق الأمر. وهذا قد يحسم الجدل حول ما إذا كان الله هو مصدر الشر. كلا، القوانين (الأمر) هي المصدر (شر النسبي) وليس ذات الله. هذه القوانين هي أوامر الله وليست هي الله نفسه بل (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22) تسير بها أمور الكون وليس الله هو مباشرة. لذا، هناك فرق بين الآية التوراتية عند ترجمتها إلى العربية بصيغة: (ظهر الرب - تك 12: 7) بينما في الأصل العبري (ظهر كلمة الرب). والفرق ليس بسيطاً كما يقال. في (ظهر الرب) أي الرب نفسه، بينما في الثاني كلمة الرب تعني أمر الله. الاختلاف شاسع جداً، ففي الأول تبرير للآراء (لأينشتاين وسبينوزا... وآخرين) بينما في الثاني هو سد الباب عليهم.

1 أنور جندي - الموسوعة العربية الإسلامية - الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب / بيروت ط 1987 م ص 132.

- 2- هذا المنظور يؤكد على أن الله ليس خالقاً فقط بل هو أمر أيضاً، وبالتالي تنتهي أساس فكرة الربوبية والديزية ووحدة الوجود أية محاولات أخرى لإبعاد الدين عن السياسة والحكم.
- 3- وتنتهي مشكلة خلق القرآن حسب هذه النظرية ولبس فيها على أن القرآن من الأمر وليس من الخلق.
- 4- النظرية تعطي تصميماً جديداً للثوابات والمتغيرات. المتغيرات هي الخلق والثوابت هي الأمر. حول هذا الموضوع نجد حديثاً نادراً لشيخ الأنصاري حيث يقول: (... وأن كل ما سوى الله محدث، وكل حدوث ما سواه بالتغير)¹، وصف رائع لكن بسبب عدم التفرق بين الأمر والخلق أدى به إلى تعميم مفهوم التغير على الكل. وأصبح هذا الرأي (مفهوم التغير الشامل) مصدراً للجدل الهيجلي والماركسي والآخرين. ونرى الخطأ في تعميم مشابه من قبل (أوجست كونت) عند رفضه فكرة المطلق في الوجود، بل أقر أن كل شيء نسبي²، هذه الآراء في أحسن الأحوال نصفها بالصحيحة، ومن المؤكد أن عالم الأمر في الوجود ثابت وغير متحرك وغير نسبي.
- 5- بما أن الخلق قابل للتغير والأمر ثابت، فهذا يعني أن الإنسان يستفيد من الأمر في سبيل تغير الخلق لصالحه، وهي عملية صنع الحضارة والتطور (وهذا هو عملية تأسيس غائية الحضارة الإنسانية) أو تجسيد (إني جاعل في الأرض خليفة - سورة البقرة، الآية 30) وكذلك (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا - سورة هود، الآية 61).
- 6- تغير الخلق وثابتية الأمر ظاهر للعيان، كأنه الأمر مسجون لدى الخلق، والقانون مسجون لدى المادة، والروح مسجونة لدى الجسد... كلا، الأمر غير مسجون بل يدبر الخلق، ولا الروح مسجونة عند الجسد بل تدبر أمره.
- 7- لا يزال هناك مشاكل في فهم ومعرفة وتفسير القضاء والقدر والمشيئة والإرادة ومسؤولية الحوادث والحظ والصدفة ومصدر الشر... والأجوبة غير واضحة، لذلك وجهت أسئلة كثيرة بدون جواب لا سيما الأسئلة العلماء والفلاسفة. يقول (راسل): إذا كان للوجود سبب ومسبب، فما دور الله في هذا الكون؟³ وهي نفس قصة (لابلاس) عند اكتشافاته الفضائية في (ميكانيك السماء) وتقديمه إلى نابليون، وقال الأخير: أين مكان الله في إدارة السماء؟ فأجاب لابلاس: لقد اكتشفنا القوانين فلا حاجة إلى الله⁴، كذلك وصف هكسلي أن اكتشاف التطور ينهي دور الإله في الخلق⁵. هذه الآراء والأسئلة تبدو مرجحة للذين لا يعرفون أن الله له الخلق والأمر في هذا الكون، أي المادة والقوانين. لذا، وفق نظرية (الأمر والخلق): إن الكون يسير وفق الأمر، أي وفق القوانين الطبيعية، (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَآوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا - سورة فصلت، الآية 12). السبب والمسبب لراسل والتطور لهكسلي والقوانين لابلاس ليست سوى أشكال مختلفة للأمر، وأن مشاكل الفهم للقضاء والقدر والمشيئة والإرادة ومسؤولية الحوادث والحظ والصدفة ومصدر الشر يمكن حلها وفق هذه النظرية، ولا سيما مشكلتنا إرادة الله ومشيتته. أكثر الظن أن الإرادة تتجسد وفق (كن فيكون)، أما المشيئة فتتحقق وفق (الأمر).
- 8- بما أن الأمر ليس له أسباب (كما ذكرنا أعلاه)، والقرآن من صنف الأمر، إذاً لا يوجد (أسباب النزول - لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)، بل ربما هناك مناسبة النزول في أحسن الأحوال.

1 شيخ محمدرضا الانصاري الفي - عقيدة الشيعة، دار التفسير/ قم، ط2 2016م رسالة: 32 ص572. وفي ص599 رسالة رقم: 37

2 جاء هذا في رسالة أوجست الفاللا ليوم 15/مايو/ 1818 .. ينظر: د ابراهيم مصطفى ابراهيم - تقدا المذاهب الاسلامي- دار المعرفة الجامعية /قاهرة ط1 2009م ج 2 ص39.

3 الاسس الفلسفية للحداثة، مركزحضارة الاسلامية، بيروت، ط1، 2011م، ص 373

4 لمزيد من هذه القصة ينظر: دياكتيك الطبيعة (المصدر السابق)، ص229

5 جون لينكوس - العلم ووجود الله، ت:ماريانا كنكوت، ط 2007م، ص 149

- 9- قبل القرن العشرين، كان الاعتقاد السائد في الوسط العلمي أن الكون أزلي وأبدي وسي يقدم العالم أو الكون الساكن. وهذا يعني أن الخلق أيضاً خالد شأنه شأن الأمر، وأصبح قدسية المادة كقدسية الله أو شريكاً له. لكن وفق هذا المنظور يصبح الخلق فانيًا، وهذا الكون أيضاً يصبح هالكا وفانيًا ما دام الكون مخلوقاً.
- 10- هذه القوانين (الأمر) تصبح فوق الجميع، ليست بيد أي إنسان مهما كانت مكانته الاجتماعية والعلمية والفلسفية والفقهية، وهذه القوانين جارية ليست وفق (كن فيكون) أو (معجزات)، بل هي مقضية وصادرة من الله، وبالتالي فالله ليس منشغلاً بكل صغيرة وكبيرة حتى يحتاج إلى الراحة كما جاء في التوراة الحالية: (فَأَكْمَلَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَكُلَّ جُنْدِهَا، وَفَرَغَ اللَّهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ، فَاسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ)¹.
- 11- كانت الفكرة السائدة هي أن الله خلق الكون وترك الأمر للإنسان، وهناك أقوال تؤدي إلى هذه الفكرة (الربوبية) تفيد بأن الله خلق الكون وتركه، كما يقول ديكارت، فقط الحركة الأولى (الإشارة الأولى) ترجع إلى الله والبقية العالم يدير نفسه بنفسه²، ويقول ستيفن هوكينغ إن الانفجار الكبير لا يمنع وجود الخالق ولكنه يضع قيوداً على وقت الذي ربما نفذ فيه مهمته³، وأغرب الرأي هو لطلاب إبيقور ولوكريس بقولهم (الألهة حاضرون في مكان ما في الغيوم يتساقون بالمشروبات ولا يأبهون بشؤون البشر)⁴، وهناك قول منسوب إلى المعتزلة (معمر بن عباد) بأن الله خالق للمادة وأعطى القدرة والإمكانية وتركها الله كالبناء والعالم كالمني⁵، وبعبارة أخرى، يؤكد كل من نيوتن وكبلر بأن حركة الكون تحتاج إلى إعادة التصميم من قبل الله⁶، هذه الآراء المتضاربة والمتباعدة وأحياناً غير المنطقية تأتي على أن الله الخالق فقط ويغفل عنه بينما يؤكد القرآن الكريم (وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ). لذا، الصحيح هو أن الله هو الخالق والأمر، أو بعبارة أخرى: أن الملحد ينكرون الخلق والأمر، بينما المشرك والعلمانية يقرون بالخلق وينكرون الأمر. أما المؤمن فيقر بالخلق والأمر كله لله. الخلق من صنعه - أي خلق الكون والوجود من صنعه، ووضع القوانين فيه، لذا على صعيد الكون ربما لا يحتاج إلى تدخلات إلهية مباشرة (لن تجد لسنة الله...) لكن هناك في الحياة الإنسانية تدخلات إلهية مستمرة، وخلاصة القول هي أن الله خلق الكون ولم يتركه بل أوحى معه الأمر (أي القوانين) لإدارة الكون. وأرسل الرسل والكتب السماوية للمجتمع.
- 12- نظرية الأمر والخلق تحل كثيراً من المشكلات الفقهية، تنظم العلاقة بين الوحي والفكر البشري، بحيث يكون الدين والوحي هو الأمر والبقية (من الفقه والتفسير والعقيدة وكتابة التاريخ...) هي الخلق. الأول ثابت مطلق وهو الدين، بينما الثاني هو الفكر البشري وقابل للتغير والتقييم والإصلاح والنقد.
- 13- هذه النظرية تنهي أية محاولة لتفسير الكون والوجود دون الله، وتنهي حكم (نظرية التطور). ولو سلمنا إلى نظرية التطور لتفسير كيفية نشأة الخلق، فكيف تفسر الأمر معه؟ عموماً، تنهي أية محاولة عبر نظرية التطور أو عبر العلوم الفيزيائية لتفسير المادي للخلق والكون وخلق الإنسان.

1 كتاب المقدس – العهد القديم اية (3) اصحاح 2 سفر التكوين

2 الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 25

3 ستيفن هوكينغ- تاريخ موجز للزمان، ت: مصطفى إبراهيم فيفي، دار التنوير للنشر/بيروت ط 1 2016 م ص 34

4 ينظر: توماس هوبز: الفئتان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 2011 م، ص 355.

5 - الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 87.

6 عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة الشروق الدولية ط 2011 م ص 16-17.

- 14- نستنتج بكل وضوح أن الجسد بكل ما يحتويه من العظام والدم والعضلات والمخ هو من الخلق، أما الروح فتنتهي إلى الأمر. كما قال (الفارابي): الروح من عالم الأمر والجسد من عالم الخلق¹، ويمكن التعبير بالصيغ الأخرى ونقول: إن الإنسان في هرم (الخلق والأمر) هو في الأعلى، لذلك يكون الأمر فيه أكبر وأكثر من الخلق، ومعادلة التوزيع بينهما شبيهة بالمعادلة المذكورة في الكون (الإنسان الأكبر) والإنسان (الكون الأصغر). حيث إن الهرم الذي ذكرناه يطبق على كيان الإنسان أيضاً، إذا كان للكون الهرم الكبير فإن الإنسان هو الهرم الصغير. وبالتالي، الإنسان نفسه هو الهرم الصغير، وفي هذا الهرم نجد كل هذه المعادلات بين الأمر والخلق التي أشرنا إليها في (باب: معادلة كل شيء) ويظهر أن العقل والوعي في قمة هذا الهرم الإنساني والبقية موزعة وفق المعادلة المذكورة.
- 15- نستنتج مما ذكر أن الإنسان لا يمكن أن يجد عبر القوانين الحالية أصل الأشياء (من المادة والشيء والحياة والإنسان إلى الكون)، لأن القوانين التي نشأت بها الأشياء والمادة والإنسان والكون ليست هي القوانين التي الآن تحكم عالمنا (ونشرح هذا الباب بالتفصيل لاحقاً).
- وفق هذه الاستنتاجات ووفق المنظور (الخلق والأمر)، نحاول أن نحل كبريات المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية، وما ندرسه بالتفصيل هي المفاهيم التالية المتعلقة بالأمر (القوانين الطبيعية والكون - المادة والقانون - التاريخ والزمن - الروح والجسد - الوحي والمجتمع - الحقيقة والمعرفة)، وفي نهاية الدراسة نتطرق إلى (الله سبحانه وتعالى).

1 ابو نصر الفارابي - الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية - تحقيق: د.عماد نبيل، دار الفارابي/بيروت، ط1 2012م ص271.

الخلاصة: الجديد في الموضوع

1. النظرية "الخلق والأمر" هي أوسع من "نظرية كل شيء"، وكذلك من "الوجود والماهية" و"المادة والصورة". ربما هي أوسع ما يمكن، وما قمنا به ليس إلا تفسيرًا للآية المذكورة، ولا لنا أي فضل، وإنما الفضل للحقائق القرآنية.
2. هذا الوجود مكوّن من بُعدين أساسيين: بُعد مادي يُسمى "الخلق" وبُعد غير مادي يُسمى "الأمر". ويشمل "الأمر": القوانين الطبيعية والروح والحقيقة والتاريخ.
3. البُعد الأول ("الخلق") يتصف بالسببية والزوجية والحركة والشيخوخة ثم الفناء والهلاك، بينما البُعد الثاني ("الأمر") ليس شيئًا ولا هو مادة ولا يتصف بالصفات المادية، بل هو خالد ليس فيه تغير ولا زمن.
4. من البُعدين المذكورين يُشكّل الكون والوجود والهرم والعلاقات ووفق المعادلة بينهما، بحيث أن الهرم المذكور رُسم وفق المعادلة التي تبدأ من الأسفل (المادي الصرف - الخلق) إلى الأعلى (الأمر). وعلى هذا الأساس توزعنا خطة البحث.
5. قد تبين أن نظام الزوجية الذي تناولناه ليس وفق الدراسات الكلاسيكية بل وفق دراسة جديدة، كما سجلناه في "التصحّحات والاستنتاجات وفق المنهج الجديد لبحث الزوجية".
6. الأبعاد التي تُتناول في الميادين العلمية والفلسفية (في الهندسة والفيزياء والفلسفة...)، كما ذُكر في النقطة الأولى، تمثل البُعد الأول فقط (بُعد الخلق)، لذا كل المفاهيم التي تُبنى على هذه الأبعاد لفهم الوجود والكون في أحسن حالة تصل إلى نصف فهم.
7. عالمنا هذا مكوّن من "الأمر" و"الخلق"، بحيث أن المعادلة التي سمّيناها "معادلة كل شيء" تشكل هرمًا لترتيب الكون، تبدأ من المادة ثم الحياة والإنسان وأخيرًا الروح.
8. نظرية "الخلق والأمر" تنهي الخلط بين الله وأمر الله. حسب هذه الدراسة، كل ما لدينا من إمكانية علمية للوصول إليه يصل إلى أمر الله ولا يصل إلى الله ذاته، لذا أغلب الظن أن كل لفظ الجلالة "الله" الذي جاء في القرآن هو مقصود به أمر الله.
9. هناك معلومات جديدة أخرى قد نجدها في آخر الفقرة (استخدام منظور "الخلق والأمر").

الباب الأول: مكون من أربعة فصول وهي:

(الأمر والخلق) و(القوانين الطبيعية والكون) و(التاريخ بين الخلق والأمر) و(الحقيقة والمعرفة)

• الفصل الثاني: (القوانين الطبيعية والكون)

❖ المبحث الأول: تصورات البشرية حول القوانين الطبيعية وأصولها

المطلب الأول: تصور القدماء حول القانون الطبيعي

المطلب الثاني: القوانين الطبيعية ومنطلقاتها

المطلب الثالث: القوانين الطبيعية هي قوانين إلهية

المطلب الرابع: الفرق بين (القوانين الطبيعية) و(القوانين الفيزيائية الوضعية)

❖ المبحث الثاني: القوانين الطبيعية وإدارة الكون

المطلب الأول: السؤال الخالد: من الذي يدير الكون؟ الله أم القوانين؟

المطلب الثاني: الأمر هو الوسيط بين الله والعالم

المطلب الثالث: علاقة القوانين الطبيعية بالكون أو (القانون بالمادة)

❖ المبحث الثالث: الفروق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية والقوانين الاحتمالية

المطلب الأول: القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية

المطلب الثاني: الفرق بين مفاهيم (القوانين الاجتماعية والطبيعية والوضعية والعدالة)

المطلب الثالث: القوانين الطبيعية والاحتمالات والصدفة

المطلب الرابع: الفرق بين الاحتمالات الطبيعية والاحتمالات الاجتماعية (التنبؤ بالحوادث الطبيعية والاجتماعية)

❖ المبحث الرابع: أوضاع القوانين الطبيعية

المطلب الأول: مكان القوانين الطبيعية في الكون (المركز الذي يصدر فيه القوانين)

المطلب الثاني: أصل القوانين الطبيعية (العلم، الفلسفة، الدين)

المطلب الثالث: أيهما متقدم على الآخر (الكون أم القوانين الطبيعية – القانون أم المادة)؟

المطلب الرابع: البحث عن بدائل القوانين الطبيعية في الكون (طروحات الإمام الغزالي وطروحات الفيزيائيين)

❖ المبحث الخامس: الخواص الأساسية للقوانين الطبيعية

المطلب الأول: هل بين القوانين الطبيعية تناقض شامل أم توافق كامل؟

المطلب الثاني: التوافق التام بين أجزاء الكون

المطلب الثالث: قوانين متعددة وعوالم متعددة

المطلب الرابع: خصوصية الأرض

❖ المبحث السادس: مساهمة الدين في حل المشاكل الكبرى العلمية والفلسفية

المطلب الأول: حل كبريات المشاكل العلمية بالكتب السماوية (أصول الأشياء)

المطلب الثاني: الاختلاف العلمي والديني والمشكلات العلمية الكبرى

المطلب الثالث: المشكلات العلمية والحل المقدم بواسطة نظرية الخلق والأمر

المطلب الرابع: خلاصة نشأة الكون والانفجار العظيم (العلم والفلسفة والدين)

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الفصل الثاني: (القوانين الطبيعية والكون)

بعد أن درسنا المادة والخلق كُبعد أول ضمن إقرار البعدين، وبيننا (الأمر والخلق) سوية، نبدأ الآن ببيان البُعد الثاني في هذا الوجود، وهو البُعد الأمري، الذي يشمل القوانين الطبيعية والحقيقة والروح والوحي والتاريخ، بحيث إن القوانين الطبيعية تخص عمل الكون والطبيعة، أما الروح فتخص حياة الإنسان بالإضافة إلى القوانين الطبيعية، وأما المجتمع فجميع هذه الأمور مع الوحي.

والآن، سنبدأ بالقوانين الطبيعية، وهي أكثر انتشاراً في هذا الكون، وتشكل أساساً لكل شيء، لذا تفسير الطبيعة فقط بالمادة وحركاتها تفسير ناقص. الصحيح هو: الطبيعة هي المادة والقانون، أي هي الأمر والخلق. وكانت الدراسة عن الجانب المادي للطبيعة متوفرة جداً، بينما قوانينها قليلة، وخاضعة للكثير من الأسئلة. ولاسيما لدى العلوم الحديثة. هناك الأسئلة الثلاثة التي وُجهت إلى القوانين الطبيعية من قبل الفيزياء الحديثة، وهي: (1) ما مصدر القوانين الطبيعية؟ (2) هل هناك استثناءات لهذه القوانين؟ (3) هل توجد هذه المجموعة من القوانين وحيدة دون بديل؟ الفقرات التالية هي المحاور حول الإجابة لهذه الأسئلة، وإليك التفصيل.

المبحث الأول: تصورات البشرية حول القوانين الطبيعية وأصولها

المطلب الأول: تصور القدماء حول القانون الطبيعي

الحديث عن القوانين الطبيعية في التاريخ العلمي نادر جداً. جاء في معظم الدراسات أن القدماء كانوا يجهلون تماماً القوانين التي تحكم الكون، كما ورد ذلك مفصلاً في كتاب "نظرة البدائيين إلى الكون" ص 48. رغم إنكار (القوانين الطبيعية) من قبل بعض العلماء، إلا أن جذور فكرة هذه القوانين عميقة في التاريخ الديني بتعابير مختلفة. يزعم أن لفظ (القوانين الطبيعية) هو نتاج العلوم الحديثة، ولاسيما من قبل ديكارت، حيث جاء ذكرها لأول مرة في "فصل السادس" في كتابه "العالم" تحت عنوان "في قوانين هذا العالم الجديد"¹. إلا أن محتوى المصطلح له أصل ديني وقديم قدم البشرية. وعلى ما يبدو، أن أول ما جاء ذكره قديماً نجدها في كتاب الهرمسية، حيث يخوض الحديث عن القوانين الطبيعية ثم يسأل من الذي سنّ تلك القوانين؟² أما أول حديث عنها في الوسط الإسلامي، فيعود إلى المعتزلة باسم (القوانين الحتمية). ونجد عند أرسطو حديثاً كاملاً عن هذا الموضوع في "مقالة الأولى"، لكنه لم يشر إلى القوانين الطبيعية بل ركز على السبب والمادة³. وكذلك في كتابه "الطبيعة" يناقش البخت و(تلقاء من الذات) والسبب والنتيجة، ولا يشير إلى القوانين الطبيعية بهذا الاسم⁴، لكن في ص 845 نجد أنه يرد على الذين يقولون لا غاية في هذه القوانين. وكان آنذاك، وفيما بعد، تسود آراء وسط المعرفة الإنسانية تفيد بأن وضع القوانين لما فوق القمر وإلى السماء يختلف عن القوانين التي تجري على الأرض. ففي السماء تحكم الروحانيات والمثاليات ومكان

¹ رينية ديكارت-العالم أو كتاب النور، بت: أميل خوري، دار المنتخب العربي/بيروت ط 1999 م ص 81.

² ثيموس فريك وبيرغاندني - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الأعلى للثقافة/القاهرة ط 2002 م ص 45 و 49.

³ أرسطوطاليس - مابعد الطبيعة، دار ذوالفقار، ط 2088 م ص 5-12.

⁴ أرسطو - الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبدالرحمن البدوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984 م ج 1 ص 113-136.

إصدار الأوامر لله. وذهب البعض إلى أن ما فوق القمر (سمائي) أزلي ثابت غير زوجي لا مادي، بينما تحته غير أزلي ومتغير، كما نقل عنهم ابن رشد¹، بالتالي، كأنه الأمر والخلق موزعان بين السماء والأرض، بحيث أن الأمر للسماء والخلق للأرض. وظهرت مصطلحات مثل: "أنيمية" و"فتشوية" و"مونادية" كتعابير لهذه الآراء، ويبدو أن هذه الآراء أيضاً لها نوع من الجذور الدينية، حيث جاء في كتاب المقدس للمندائيين أن "العالم الذي يقف فيه الملك النور عالم لا زوال فيه، أما بقية العالم فزائل ويقول: العالم كله يفنى"². لذا نجد تورط كبار الفلاسفة والعلماء بهذا الرأي، فقد نقل البيروني رسالة من أرسطو إلى الإسكندر يقول فيها إن عالمنا هو عالم الخلق، بينما السماء عالم الآلهة مليء بأجسادهم³.

لكن هذه الآراء تمت نفياً من قبل الوحي من تعاليم الهرمسية إلى القرآن الكريم، ففي الهرمسية لا يوجد هذا الفارق بين السماء والأرض بل تؤكد عبر قوانينها الطبيعية وحدة العالم وحركته بواسطة السبب والنتيجة. ومن جانب القرآن الكريم، هناك تأكيد على أن القوانين التي تحكم على الأرض هي نفسها التي تحكم على السماء وما فوق القمر، ومادة الخلق والأمر في كلاهما هي واحدة.

فمن ناحية الأمر: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ - سورة الروم الآية 25) أي أن السماء والأرض وكل الكون يسود فيه قوانين واحدة وموحدة. أما من حيث الخلق، فيؤكد أن المكونات المادية للسماء والأرض هي نفس الشيء، مكونة من الذرة، كما في الآية: (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ - سورة يونس، الآية 61). وكذلك الآية: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا - سورة الطلاق، الآية 12). ومن هاتين الآيتين نفهم أن العناصر في السماوات والأرض هي واحدة، أي أن (الأمر والخلق) في السماء والأرض موحد – كما جاء في قانون رقم واحد لقوانين الهرمسية المذكور، ومن الآراء القريبة نجد من انكساكوراس بقوله: (نوموس تحكم العالم)⁴، لكن عدم تفسير هذه الآيات أدى ببعض المؤمنين إلى اجتهادات متباينة، منها أن الإمام الغزالي رفض النظام العلي في الطبيعة، وقال إن للسماء نفساً مثلنا وإبرادتها تتحرك⁵، وهذا الموقف تجاه النظام العلي منتشر بين علماء المسلمين والدينيين بشكل عام. وبطريقة أخرى، نجده عند كبلر بقوله: إن النجوم والكواكب لها عقول تتبع القوانين لدورانها⁶، وهناك آراء أخرى تفيد بأن الكون مليء بالروح، أحياناً تحمل اسم "موناديين" أو (إنبي) - أي لكل

¹ ابن رشد – تفسير ما بعد الطبيعة (المصدر السابق) (تفسير المقالة الأولى) ص 110.

² كثرابا (الكنز العظيم)، بت: مجموعة أساتذة، إية (87) من كتاب الأول (وصايا) ص 21

³ البيروني - في تحقيق ما للهند (المصدر السابق) ص 189.

⁴ نقل عنه: هيجل – العقل في التاريخ - ت: امام عبد الفتاح امام، دارالتنوير/بيروت ط3 2007م ج 1 ص 45.

⁵ ابو حامد الغزالي – تهافت الفلاسفة - دار المشرق/بيروت، ط5 2010م ص 151 و 173.

⁶ التصميم العظيم (المصدر السابق) ص 33.

شيء روح¹، ويقول تابلور في كتابه "الأنيميزم" إن المجتمع البدائي ينظر إلى أن روحًا توجد داخل كل شيء وتحركه²، وهو اعتقاد الشعوب الإفريقية أيضاً³، وكذلك نجده في الأدبيات الصينية باسم (ثالث الخليفة) وتفيد أن الروح الحيّ موجودة في كل شيء⁴. وهذا هو رأي طاليس أيضاً، حيث يقول: (كل شيء في الدنيا له الروح)⁵. وكذلك هو تقريباً قول بلوتارخ قديماً عندما قال إن العالم واحد يجري فيه روح واحدة⁶. وللانكوراس الرأي نفسه، هذه النظريات قد أحيائها (ليبتنز) وسماها (الموناديين)⁷.

أصل موناد يرجع إلى تراث هرمسي النبي (أي هرمسي بعد هرمس)، حيث يقول: الكون حي وكل ما فيه حي، كل الأرواح من روح واحدة هي روح الكون⁸. وجاء من إخوان الصفا أن الأفلاك السماوية تملك الروح⁹، وهناك آراء كثيرة بهذا الاتجاه. وعلى عكس هؤلاء، يعتبر الجاحظ الطبيعية أمواتاً¹⁰.

هذه التصورات جاءت في غياب المعرفة عن النظرية (الخلق والأمر)، لاسيما مفهوم الأمر الذي يؤكد أن القوانين الطبيعية هي التي تدير الكون (أرضاً وسماً). وأن علاقة الكون والعالم بالله ليست عن طريق الروح بل هي عن طريق القوانين الطبيعية التي هي جزء من الأمر. لكن كثيراً من الأنصار الدينيين ليسوا مرتاحين من القول بأن القوانين هي التي تدير الكون، كأنها بديل عن الله. إذًا، هذه التصورات جاءت لتملأ الفراغ الناتج عن السؤال الكوني: من الذي يدير الكون؟ لذلك استمرت هذه التصورات حتى بعد توضيح القرآن لها، ونجد جواباً لتفسير الفخر الرازي: أن الله والملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب¹¹. وكذلك الصوفية والأشعرية يرون ما يراه الغزالي من إنكار القوانين الطبيعية والسببية. ومن العجيب أن موقف مالبرانش قريب من هذا الرأي بقوله: الله هو علة التغيرات في هذا العالم، وكذلك ديفيد هيوم ومذهب (أوكازيوناليزم) وآخرون يرفضون مبدأ السببية لهذا العالم¹²، وهذا ما نجده في معظم الأدبيات الدينية، ففي سنة 1277م، أصدر البابا جون الحادي والعشرون تعاليم للممنوعات، وكانت قائمة رقم 219 من المحظورات والهرطقات هي (القوانين الطبيعية)¹³.

¹ د اسماعيل عبد الكافي -معجم مصطلحات عصر العولمة، دونة جبهة وسنة الطبع ص 76.

² نقل عنه: فiras السواح دين الانسان، دار علاء الدين/دمشق ط4 2002م ص 209

³ يوليوس ليبس-أصل الأشياء، ت: كامل اسماعيل، دار المدي للنشر /دمشق ط2 2006م ص 308

⁴ ينظر: لين يوثانج -كيف يعي الانسان، ت: خيري حماد، دار الكتاب العربي/ بيروت ط1 1967م ص 49.

⁵ طاليس مالطي -تاريخ الفلاسفة، ت: السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ط1 2007م ص 15.

⁶ فيورباخ-أصل الدين، ت: احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات /بيروت ط1 1991م ص 51

⁷ روجيه غارودي، ماركسية قرن عشرين، ت: نزيه الحكيم، دارالاداب/بيروت، ط4 1987م ص 12.

⁸ ثيموس فريك وبيتر غاندي - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة ط2 2002م ص 49 - أكثر الاعتقاد ان جذور هذا الرأي يعود الى التعاليم الهرمسية بعد تحويله عند الترجمة والنقل،

⁹ رسائل اخوان الصفاء ... مكتبة الاعلام الاسلامي/ قم المقدسة 1405هـ ص 273.

¹⁰ في فلسفة الطبيعة للجاحظ، تحقيق: د محفوظ عزام، دارالهداية ط1 1995م ص 50-51.

¹¹ تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب دارالفكر/بيروت ط1 1981م ج 14 ص 124.

¹² -الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 25 و 35.

¹³ ستيفن هوك - التصميم العظيم (المصدر السابق) ص 34

ويقول كرسطيان كاوس إن تلك الكتب التي تناولت الطبيعة قد أحرقت في عام 1559م¹، والسبب هو: أن القوانين الطبيعية تقلل من الحاجة الدائمة إلى الله. أما برغسون، فهو لا ينكر وجود القوانين الطبيعية، لكن لا يعترف بها كقوانين موضوعية، بل يعترف بوجودها وجودًا عقليًا، وليست حقيقة موضوعية²، ونجد الرأي نفسه من قبل فيتغنشتاين وبيرسون وبعض المثاليين. ونتيجة لهذه المفاهيم والبحث عن مدير الكون، نقل ابن حزم عن ابن مسرة قوله: إن العرش هو الذي يدير العالم³. (أي العرش هو مركز إصدار ومشغل القوانين)، وفي المسيحية، الأرواح هي التي تدير العالم، لا سيما (روح القدس)⁴ وهناك آراء كثيرة متشعبة وغريبة تعبر عن التصورات القديمة حول القوانين الطبيعية وعلاقتها بالله والكون.

الجواب في النصوص الدينية كان واضحًا وهو: أن الله هو الخالق والأمر (ألا له الخلق والأمر). ولم يتركه عبثًا. هذا الأمر عبر عنه بمصطلحات مختلفة: ناموس، لجوس، القوانين الإلهية، الأمر في القرآن، وغيرها. وأول إشارة وردت في كتاب هرمسي جاءت بصيغة (القوانين الطبيعية) كما بينا أعلاه، أو في بعض التراجم جاءت بصيغة (نواميس الكون). لكن هناك محاولات من المخالفين للدين للقول بأن أصل تسمية (القوانين الطبيعية) تعود إلى الفلاسفة والأكاديميين. يُقال إن هرقلطس كان من الأوائل الذين تحدثوا عن القانون الطبيعي، وراجع هذه القوانين إلى الله أحيانًا وإلى الطبيعة أحيانًا أخرى دون الحاجة إلى الله. وقد وردت من عدة مصادر أخرى أن طاليس هو أول من عرف الكسوف والخسوف بواسطة علمه بالقوانين الطبيعية، ومن بين تلك المصادر هو ستيفن هوكينغ في كتابه (Grand Designs) وإنجلز في كتابه (ديالكتيك الطبيعة، ص213)، وهناك حديث لهرودوتس عن معرفة طاليس لموعد الكسوف⁵، ويتحدث سينيكا في (كتابه الإحسان - المبدأ 6) عن عملية الكسوف والخسوف بدقة، وقال إن أوقاتها معلومة⁶.

وأضاف أن القوانين الطبيعية هي التجلي الرباني. وهناك آراء تؤكد أن ديكرت هو المؤسس للمصطلح المركب (القوانين الطبيعية)، حيث ذكرها في الفصل السادس من كتابه العالم تحت عنوان (في قوانين هذا العالم الجديد). وفيه يقول: 'القواعد التي تتم وفقًا لها هذه التغيرات، فأسميها "القوانين الطبيعية"⁷. لكن بعد التحقيق، ظهر أن مصطلح (القوانين الطبيعية) وكذلك (آلية الكسوف والخسوف) قد ذكرت في التعاليم الهرمسية قبل طاليس. ففي تلك التعاليم، يُذكر أن القمر ينير بما ورد إليه من الشمس، فإذا عرض له أن يحول بينهما ظل الأرض،

¹ كتب كاوس هذه المقدمة لكتاب ينقلو مكيافيلي - الأمير، تعريب: خيري حماد، ط8، 1977، دار الأفاق الجديدة / بيروت - ص25.

² برغسون - تطور الخلق، ت: محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة/ القاهرة طبعة سنة 2015م ص 197-198.

³ ج2 ص128-129

⁴ الأب سيداروس اليسوعي - علم لاهوت الأديان، دارالمشرق/ بيروت، ط1، 2003م ص87

⁵ تاريخ هرودوتس - ت: عبد الله الملاح، منشورات المجمع العلمي/ ابوظبي، طبعة سنة 2002م - ص64.

⁶ سينيكا - الإحسان، ت: دحمادة أحمد على، آفاق النشر/ القاهرة ط1، 2018م ص182.

⁷ رينية ديكرت-العالم أو كتاب النور، ت: أميل خوري، دار المنتخب العربي/ بيروت ط1، 1999م ص81.

انخسف واظلم¹، وفي نفس التعاليم، جاء ذكر مصطلح (القوانين الطبيعية) قبل ديكارت وهرقليط وطاليس. وجاء في المستوى السادس من التعاليم الهرمسية: 'فإن كل الكائنات تخضع لهذه القوانين بمستويات مختلفة، باستثناء الكل، أي ما عدا الله.' الصحيح هو أنه بالإضافة إلى عدم شمول الله، فإن هذه القوانين لا تشمل الروح والوحي والحقيقة والتاريخ أيضاً.

أغلب الظن أن اليونانيين أخذوا فكرة القانون الطبيعي من الهرمسية، وحوّلوها إلى القوانين الاجتماعية لأصول الحكم. وقد لخص شيشرون القانون الطبيعي في مؤلفه DEREPUBLICA بأنه خالد وأبدي وجاء من الله. لكن محاولاته لوضع (القوانين الطبيعية) كأساس للقوانين الوضعية فيها وقفة. فالصحيح هو أن القوانين الطبيعية تدير الطبيعة وهي عملية عادلة بالنسبة إلى الطبيعة، لكن ليست عادلة بالنسبة إلى المجتمع، فلكل مجتمع قوانينه الخاصة. (في الفقرات اللاحقة هناك عنوان خاص حول: الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية). لكن بهذا المفهوم الشيشروني، انطلق واستمر في اكتشاف هذه القوانين من أرشميدس إلى نيوتن وديكارت وصولاً إلى اكتشافات في فيزياء الكم، وظهر أن لكل فرع قوانينه الخاصة.

القوانين الطبيعية جاءت مع خلق الكون (السموات والأرض)، وخلق الكون بواسطة الأمر. الأمر يشمل القوانين الطبيعية وكذلك السبب والنتيجة (أو العلة والمعلول)، وهي أحد أركان هذه القوانين. والآن صار معروفاً لدى الجميع أن نظام الكون مبني على القوانين الطبيعية، وأصبح القوانين الطبيعية ملك العلم، بينما الفلسفة المادية تستخدمها ضد العقائد الدينية. رغم أن (المادية الديالكتيكية) قامت بعمل معكوس بحيث وضعت السبب والنتيجة ضمن مقولات الفلسفة، بينما وضعت كل من (التحولات الكمية إلى الكيفية، وحدة وصراع الأضداد، والنفي بالنفي) ضمن القوانين²، الصحيح هو أن السبب والنتيجة هو القانون الشامل، بينما البقية المذكورة لم ولن ترتقي إلى مستوى القانون. وقد جاء ذكر السببية في معظم الكتب السماوية، ففي القرآن الكريم ذُكرت تسع مرات بصيغتي 'سبب' و'أسباب' (مثل قوله: {وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا} [سورة الكهف، الآية 84]). وفي أقدم الكتب الهرمسية (المبدأ السابع)، تحدث عن النظام السبي وقال: 'كل سبب له نتيجته، وكل نتيجة لها سببها، كل شيء يحدث وفقاً لقانون.'

¹ هرمس الحكيم بين الإلهية والنبوة اعداد: احمد غسان سيانو، قطبية للطباعة / دمشق ط 4 2010 م فصل (4) ص 35

² ينظر: بودوستنيك وباخود-عرض موجز للمادية الديالكتيكية-دار التقدم\موسكو ص 114 و ص 71.

المطلب الثاني: القوانين الطبيعية ومنطلقاتها

وصف مونتييسكو القوانين بأنها: 'العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء. فجميع الموجودات لها قوانينها من هذه الناحية، فالألوهية لها قوانينها، والعالم المادي له قوانينه، والأفهام التي هي أسى من الإنسان لها قوانينها، والحيوانات لها قوانينها، والإنسان له قوانينه¹، وتصف موسوعة ستانفورد القوانين الطبيعية بأنها: قانون الجاذبية لنيوتن، والقوانين الثلاثة للحركة، وقوانين الغاز المثالية، وقوانين مندل، وقوانين العرض والطلب، وما إلى ذلك². ونحن نقصد بالقوانين الطبيعية تلك القوانين التي تحكم موضوعاً الكون والعالم، ما عدا القوانين الإرادية التي تُسمى بالقوانين الطبيعية. وتشمل القوانين البيولوجية والكيميائية والفيزيائية والجيولوجية والكونية، أي كل القوانين الوجودية ما عدا القوانين الاجتماعية التي تنشأ بها العدالة الاجتماعية. أي أن القوانين الطبيعية تخص المسيرات وهي أوسع نظام في الكون، ولا تشمل نظام المخبرات الذي يخص المجتمع.

القوانين الطبيعية هي العنصر الأول في (الأمر)، وينطبق عليها جميع المواصفات المتعلقة بالأمر التي أشرنا إليها. القصد من (القوانين الطبيعية) هي التي تسير بها نظام هذا الكون من الذرة إلى المجرة، وتحكم العلاقات بين كل أجزاء الكون والطبيعة، وتنظم التعاون والتنسيق بينهم. أو وفقاً للمنظور الفلسفي والعلمي، فهي: علاقات ضرورية بين الأشياء الطبيعية³، وهناك تعريف عام: "القانون هو علاقة ضرورية وثابتة بين ظواهر الطبيعة"⁴. أما معلوماتنا عن القوانين الطبيعية، شأنها شأن (الأمر)، فنحن لا نملك شيئاً سوى أثر هذه القوانين على (الخلق=المادة والطبيعة والكون). بينما لا نعرف شيئاً عن القوانين نفسها. ورغم ذلك، هناك ادعاءات عبثية عن إمكانية معرفة الأمر ومعرفة القوانين الطبيعية، منها ما قاله (ستالين): "تعتبر المادية الفلسفية الماركسية أن العالم وقوانينه قابلان للعلم كلياً، وليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها"⁵، بينما شروندجر وآخرون رفعوا شعار (اللاادرية) في هذا المجال.

إن التعريف الذي قدمناه للأمر لابد أن يُكرّر بصيغة مناسبة للقوانين الطبيعية، وهو: على عكس صفات الخلق (المادة)، القوانين الطبيعية هي نظام غير زوجي ولا ضد له ولا تملك أطرافاً متناقضة، وشامل وثابت وغير سببي، وتنتمي إلى عالم الأمر بجميع صفاته. والسؤال عن سبب القوانين غير منطقي، كما تبين من جهود نيوتن الذي ذهب سدى في محاولة إيجاد سبب (لقانون الجاذبية) عندما قال: "فسرت كل شيء بواسطة الجاذبية، بينما لا أفهم شيئاً عن الجاذبية"⁶، وطالما أن القوانين هي قوانين، فلا سؤال عن سبب عملها. كما أن القوانين لا تملك نظاماً زوجياً ولا هناك انقسام أو تجزئة فيها، وهي حاکمة على المادة وتديرها. وبقراءة أخرى، فإن جميع ما في الكون خاضع للقوانين

¹ روح الشرائع ، ت:عادل زعيتير ، مؤسسة الهنداوى /القاهرة سنة الطبع 2012م ص49 .

² جون كول – قوانين الطبيعة : ت: باسل احمد ، موسوعة ستانفورد ص1 .

³ اميل دوركايم – الاشكال الاولى للحياء الدينية ، ت:زندها بعث ، المركز العربي للأبحاث /بيروت 1 ط 2019م ص47 .

⁴ البرز جانفرنس – الاحداث هل هو صدفة ام الحتمية ، ت:عزالدين الخطابي ، مشروع كلمة/ابوظبي 1 ط 2012م ص69 .

⁵ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص47 .

⁶ ف إنجلز-ديالكتيك الطبيعة(المصدر السابق) ص37

الطبيعية، أي كل مادة من (هايدروجين وأكسجين وحديد وذهب وفضة، وما إلى ذلك) من السموات والثقوب السوداء، وكل الأشياء من (الجماد والنبات والحياة، وما إلى ذلك) تشترك جميعها في خضوعها للقوانين الطبيعية اشتراكاً جماعياً مساوٍ جبرئياً.

كما جاء في القرآن: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} [سورة فصلت، الآية 11]¹، وأحياناً تطلق على (القوانين الطبيعية) روح الكون، لكن هذا الوصف خاطئ. الروح نظير للقوانين الطبيعية، ولا توجد الروح في الطبيعة إلا في الكائنات التي تملك إرادة. ووصف آخر لها (أي للقوانين الطبيعية) هو أنها تمثل الجانب الحتمي من الأحداث والحركات، وليس فيها احتمالات. وهناك اصطلاح مشابه لها (أيضاً باسم القوانين الطبيعية) قريب من مفاهيم الحقوقيين، ويقصد بها تلك القوانين التي تنظم حياة المجتمع وأحياناً تُسن من البشر. الأول هو مفهوم طبيعي والثاني مفهوم حقوقي. رغم القربة اللغوية والاصطلاحية بينهما، إلا أنه في هذه الدراسة نقصد تلك القوانين (كوسمولوجياً) التي تحكم الكون.

القوانين الطبيعية شاملة وذات سيادة في هذا الكون، على عكس القوانين الوضعية التي تشمل الضعيف دون القوي. عند رمي الحجارة أو الذهب أو أي ثقل، لا خيار أمامها سوى السقوط على الأرض. تأتي الليل بعد النهار، والخشبة تبقى فوق المياه... هذه جميعها تتبع القوانين وقد تتكرر منذ الأزل إلى الأبد ما دامت السماوات والأرض، لا فيها استثناءات ولا شذوذ عنها، وليست احتمالية كما توهم (كارل همبر) بقوله إن كثيراً من القوانين لها صفة احتمالية²، كلا ليس كذلك، تنفيذ حكم القوانين في الطبيعة ليس احتمالياً بل له صفة الحتمية. هذه القوانين تشكل نظاماً صارماً للكون، وتشمل الحركات الميكانيكية والجيولوجية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، سواء كانت هذه الحركات في الجماد أو النبات أو الحياة، أي أنها تسير في مادة الكون وكذلك في مادة الجسد الإنساني.

وهناك من يوسع الشمول لحكم القوانين الطبيعية إلى الكل ما عدا الله فقط، كما نجد إشارة من هذا القبيل في العهد القديم: إله الطبيعة لا يخضع لقوانين الطبيعة³، لكن القوانين الطبيعية لا تشمل الكل، بالإضافة إلى عدم شمولها الله، فهي أيضاً لا تشمل الروح والوحي والحقيقة والتاريخ. هؤلاء غير خاضعين للقوانين الطبيعية، بل كل واحد منها نظير للقوانين الطبيعية، كما سندرسه لاحقاً بتفصيل. ويؤيد غولينكس هذا الاتجاه حسب فهمه الخاص بقوله: إن العلاقة بين الروح والنفس والبدن ترجع إلى الله، أما النظام الطبيعي فيرجع إلى قوانين الله⁴، رغم أن هذا الرأي قريب من الصحة، فإنه يحتاج إلى تعديل، وهو أن (النفس والبدن والطبيعة) هم "خلق" الله، أما الروح

¹ ملاحظة مهمة: بما أن الطوع في خضوع ارادي داخلي بينما (كره-يفتح الكاف) يعني خضوع خارجي غير ارادي، والجواب هو الطوع وليس الكره، وهذا يعني أن السموات التزم نتيجة لعامل الداخلي ألا وهي بواسطة (القوانين الطبيعية)، لذا اختار الطوع في سياق الآية، بالأصل كان ممكن استخدام (كره) بضم الكاف أي الآية وفق صيغة التالية: فقال لها وللأرض ائتيَا كَرْهًا أو كَرْهًا (كان ويكون ارباك في الآية) مع شبكة علاقاتها بآيات أخرى. لذا اختار الطوع بدل (كره-بضم الكاف)، عندها يعني كرهاً داخلياً بينما (كره-يفتح الكاف) يعني كرهاً خارجياً، بسبب هذا التقارب في الشكل وتباعد في المعنى اختير الطوع بدل (كره-بضم الكاف).

² كارل جي همبر – فلسفة العلوم الطبيعية - ت: سامر عبد الجبار، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب ص 98.

³ متي هنري – تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط 1 2011م ج 1 ص 10.

⁴ – الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش – (المصدر السابق) ص 41.

والقوانين فهما "أمر" الله. وكثير من العلماء والفلاسفة كانوا أكثر دقة عندما سموا القوانين الطبيعية بالقوانين الإلهية مباشرة أو غير مباشرة، مثل: أفلاطون وأرسطو وشيشرون وفيتوريا وهوبز ولوك وروسو. وكذلك الفلاسفة الفرنسيين سكان جون دونز سكوت (1266-1308) وويليام أوكام (حوالي 1285-1347/49) واللاهوتي الإسباني فرانسيسكو سواريز (1548-1617) وديكارت وغولينكس وسبينوزا وآخرون. (هذه الآراء ستكون محور الدراسة في الفقرة التالية).

وكان هناك قول شائع بأن خلافاً وجدالاً حدث بين سبينوزا والمسيحيين حول القوانين الطبيعية. بعد التحقيق، ظهر لنا أن هذه الأقوال غير صحيحة. لكن لابد أن نقف على رأي سبينوزا وعلماء آخرين عندما يقولون: إن الله يتصرف بقوانين الطبيعة وحدها¹، أي هناك تقابل بين الله والقوانين الطبيعية (one to one). ومن هنا نكتشف مصادر الكلام الخاطئ (ما سوى الله هو العالم، وما سوى العالم هو الله). وأحياناً، يقرون بأن القوانين الطبيعية هي الله نفسه، أو حسب وصف هوبز، الله هو المحرك الأول أو السبب الأول لجميع الأشياء، وهذا ما يقصده الناس بتسمية الله²، ونجد هذا الوصف في كلام سبينوزا وأينشتاين وآخرين، وكذلك نجده قديماً من الرواقيين وزينون وآخرين³، وكذلك من الاتجاهات الجديدة للفيزيائيين. هذه الآراء أفضل من الديزيمية التي تعترف بالله لكن لا تعترف بدوره في إدارة الكون، بفصلهم القوانين الطبيعية عن الله. وهذا هو مصدر فكرة وحدة الوجود. مع ذلك، هذا خطأ فاضح. القوانين الطبيعية ليست هي الله، وفي نفس الوقت لا يمكن فصل هذه القوانين عن الله. كما أن القوانين الطبيعية ليست وحدها وسيلة الأمر بيد الله، كما جاء من سبينوزا وشيشرون (الإله من خلال القانون الطبيعي يحكم العالم)، بل هناك طرق أخرى إضافية، مثل الروح والوحي والمعجزة وكن فيكون. هذه أيضاً ميادين للتدخلات الإلهية، والمعجزة أو أمر "كن" هي الطريق الدائم للتدخل إن شاء. ومن هذا المنطلق، وصل سبينوزا في مقدمة كتابه إلى أن المعجزة هي الخروج من القوانين الإلهية⁴، وعرف هيوم المعجزة بأنها خرق لأحد قوانين الطبيعة. هذا التعريف مأخوذ من توما الأكويني بالأساس، ونقله موسوعة جامبرز وآخرون. وقام (تفسير الكتاب المقدس) بتعديل هذه الآراء بقوله: تبدو المعجزة كمخالفة للقوانين، إنما هي سيطرة على الطبيعة وليس تغييراً لمساراتها المحددة لها⁵، ويرد مرتضى مطهري على هذه الآراء بقوله إن المعجزة ليست نقضاً للقانون أو فوق القانون، وليست ناقضة لسنة الله، لكنها نقض لقشرة السنة وقشرة القانون⁶، عبارة السيد مرتضى غير واضحة، وما المقصود بقشرة القانون؟! لكن بشكل عام، المعجزة ليست خروجاً وتمرداً، بل هي: كن فيكون. والكن والروح والوحي هم نظائر القوانين

1 سبينوزا - علم الأخلاق، ت: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2009 م ص 51.

2 ينظر: توماس هوبز: الفئتان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط1 2011 م، ص 116-117.

3 زينون وماحقه الفلسفة اليونانية - أعداد: الشيخ كامل محمد عويضة، دارالكتب العلمية/بيروت ط1 1994 م ص 88-89.

4 رسالة في اللاهوت والسياسة، (المصدر السابق) ص 66.

5: مكي هنري - تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط1 2011 م ج 1 ص 17.

6 مرتضى مطهري - العدل الإلهي، ت: محمد عبد المنعم الخاقاني، دون سنة وجهة الطبع ص 145.

الطبيعية وليسوا هم القوانين الطبيعية. القوانين الطبيعية وحدها تعمل في هذا الكون، أما البقية (الروح والوحي والحقيقة) فتخص الإنسان. هذه الآراء جاءت نتيجة عدم الاهتمام بالنصوص الدينية التي عالجت كثيرًا من هذه المشكلات المعرفية الإنسانية الكبرى. هكذا نجد القوانين الطبيعية موجودة في كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون، وهي جزء من الأمر. لولاها لما وجد الشيء والحركة والزمن والتناقص والغاية. لذا هي موجودة في كل الفروع العلمية والفلسفية والدينية. عملها موضوعيًا وذات السيادة، ليس من صنع البشر على عكس القوانين الوضعية. هذه القوانين موجودة قبل اكتشافها وبعدها، كما يتوهم البعض عند وصف (نيوتن) كأنه هو صانع هذه القوانين. كلا، هو مكتشف فقط. ومن هذه الأوصاف نختار ما يلي: الله أعطى توجيهًا لنيوتن، وعندها أضاء الله الكون للعمل¹ أو حسب وصف الشاعر ألكسندر بوب، فإن هذه القوانين الطبيعية كانت في الظلام وعاطلة قبل أن تشغل من قبل نيوتن²، كلا، لا يستطيع أحد وقف القوانين الطبيعية أو تحويلها، ليس لدى الإنسان أية سلطة على هذه القوانين. بوسع الإنسان فقط كشفها والاستفادة منها. هذه القوانين فوق سلطة الإنسان، وكل قانون مع القوانين الأخرى يتكيف ويتناغم بدقة لتشكيل نظام متكامل، ويكمل بعضها البعض في سبيل تحقيق الغاية الكبرى، وهي إدارة الكون. تحكم هذه القوانين المادة (الخلق) وترتبط بين الأشياء المادية. من هنا، يمكن تصحيح الخطأ السائد لدى الماديين الذين يقولون: (جميع الأشياء والظواهر في الطبيعة ترتبط ببعضها من خلال المادة)³، والصحيح هو أن هذا الارتباط يتجسد من خلال القوانين وليس من قبل المادة نفسها. وهذه القوانين وحيدة لا بديل لها، وغير قابلة للتعديل كما قال ديكارت. وأكد القرآن على ذلك من قبله: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - سورة الأحزاب، الآية 62)، وكذلك لا يمكن تحويلها: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا - سورة فاطر، الآية 43). أو حسب رأي عالم النيلي، فإن أي تبديل للسنة والقوانين يحتاج إلى نوع آخر من الخلق⁴. وأن قوانين الكون (من الميكانيكية إلى الفكرية) ذات سيادة وشمولية لكل كون ولكل بشرية. من يقوم بالاستفادة منها فهو له. لذلك، من الخطأ اعتبار أن الله منح هذه القوانين لصالح المؤمنين أو الموالين له، وضد الآخرين. الأمر ليس كذلك، فهذه القوانين للجميع. وخلاصة الأوصاف للقوانين الطبيعية هي: تتصف بنفس الأوصاف العامة لمفهوم الحقيقة، طالما أن كلاهما (القوانين والحقيقة) ينتميان إلى الأمر. جاء وصف القوانين الطبيعية من قبل بول ديفيز كما يلي:

1. هذه القوانين عالمية وليست محلية، ولا يشوبها الاستثناءات.
2. شاملة زمنيًا، أي أنها أزلية وأبدية.
3. مطلقة ولا تعتمد على أي شيء آخر⁵.

1 جون جرين - على حافة الزمن، ت: على يوسف على، مجلس الاعلى للثقافة /2001م ص8.

2 ستيفن هوكينغ و ليوناردو مولدينو - التصميم العظيم - ت: إيمان احمد عباد، دار التنوير/بيروت ط1 2013م ص38

3 للمزيد ينظر: د محمد عبد اللطيف مطلب- الفلسفة والفيزياء دائرة الشؤون الثقافية/بغداد ج1 ص50.

4 عالم سبيل النيلي - اصل الخلق وامر السجود، انتشارات ذوي القربي/ قم، ط1 26-31

5 بول ديفيز - الاقتراب من الله، ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2010م ص102-103.

برغم أن المواصفات المذكورة قريبة من الصحة، إلا أنها بحاجة إلى المزيد من التوضيح كما يلي:

1. موضوعية وخارج إرادتنا.
2. ذات سيادة على كل شيء.
3. ثابتة وغير متحركة.
4. لا سبب لها ولا ازدواجية ولا تقسيم ولا تجزئة.
5. هي تكرار منتظم.
6. لا بديل لها ولا تحويل.
7. لا تتعب ولا تتعرض للشيوخوخة والموت، بل هي خالدة.
8. لا زمن في القوانين ولا تاريخ لها، إنها خالدة.
9. القوانين الطبيعية لا تشكل تاريخًا.
10. القوانين الطبيعية تسري في الخلق (والكون والطبيعة)، بينما لا تسري في الروح والوحي والحقيقة. بل هم شأنهم شأن القوانين الطبيعية جزء من الأمر، وبالتالي هم نظائر للقوانين الطبيعية وليسوا خاضعين لها.
11. القوانين الطبيعية تدعم بعضها البعض وفيما بينها تناسق تام لتشكيل النظام.

المطلب الثالث: القوانين الطبيعية هي قوانين إلهية

نقصد بالطبيعة كل هذه المواد والظواهر حولنا من الأرض والجبال والبحار والهواء وأحوالها المختلفة، ويمكن توسيع التعريف ليشمل كل الكون. هذه كلها محسوبة على الخلق، أي هي مادة. وفي سبيل تجسيد وجودها وإقامة نظام فيها وتحقيق أهدافها، لابد أن يكون هناك قوانين، وإلا ستسود الفوضى والاضطدام والتدمير والاضمحلال. هذه القوانين سُميت من قبل البشر (القوانين الطبيعية)، وقد أشرنا إلى أن هذه القوانين تنتهي إلى الأمر، لذا فهي في الأصل قوانين إلهية أو هي قوانين رب الطبيعة.

على هذا الأساس، فإن مصطلح القوانين الطبيعية هو مصطلح أكاديمي يقابله في النصوص الدينية بـ (الأمر). وفي العلوم الدينية تُسمى (القوانين الإلهية). في كتاب ريكفيدا تُسمى (ريتا)، وفي التوراة تُسمى (ناموس)، وفي كتاب المندائيين (نموسا). وقد استخدم هرقلط مصطلح (لوغوس)، و(ناموس الطبيعة) من جانب ديمقريطس، وفي منطق أرسطو تُسمى (السبب والنتيجة) أو البخت¹، والمعتزلة سموها بالقوانين الحتمية، ولدى مرتضى مطهري تُسمى (سنة الله)². وفي العلوم الأكاديمية المعاصرة تُسمى (القوانين الطبيعية)، وفي ميدان الفلسفة تُسمى (نظام الطبيعة).

1 أرسطو- الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984 م ج 1 ص 113-136.

2 مرتضى مطهري- العدل الالهي، ت: محمد عبد المنعم الخاقاني ص 140. يقول ان نظام الكون يطلق عليه الدين اسم (سنة الله).

إذاً، الطبيعة ليست مكونة من عامل واحد (بعد واحد)، بل هي مكونة من بعدين: الأمر والخلق، أي المادة والقوانين. والمادة لا تعرف وضع القوانين لنفسها، والقوانين تختلف كلياً عن مادة الطبيعة. لذا، فإن آراء الماديين حول تعريف الطبيعة وعلاقتها بالقوانين الطبيعية خاطئة. كما نجد خلاصة هذه الآراء كما يلي: جميع الأشياء والظواهر في الطبيعة ترتبط ببعضها من خلال مادتها، وهذه المادية الموحدة للعالم هي وحدة العالم المادية¹. ويقول فيورباخ إن الطبيعة تشمل كل شيء ما عدا ما هو فوق الطبيعة². الطبيعة ليست سوى الطبيعة نفسها، ويؤيد لينين وجهة نظر فيورباخ بقوله: الطبيعة تدار بالطبيعة فقط، ولا بكائن يختلف عن الطبيعة³. وقال هولباخ إن الطبيعة كافية دون افتراض أي إله⁴ وقال إنجلز إنه يمكننا فهم العالم دون أية إضافات غريبة⁵. وهناك آراء أخرى كثيرة. الصحيح هو: القوانين والطبيعة ليستا واحدة، ولا كلاهما مادة. هذه الآراء والنظريات كانت نشطة في عهد الكون الأبدى والعلوم الكلاسيكية، لكن مع الاكتشافات المعاصرة في ميدان الكون (الانفجار الكبير) والفيزياء (معادلات اللامادية) والكيمياء (المادة المضادة) والبيولوجيا، ثبت لدى الجميع أن الطبيعة والكون ذات بعدين (المادي واللامادي). المادي هو الخلق، واللامادي هو الأمر، وهو القوانين الطبيعية، وهي أوامر الله، أي أنها قوانين إلهية.

القوانين الطبيعية هي مصطلح أكاديمي حديث، يقابلها مصطلحات متنوعة ذات دلالة واحدة. وقديماً، نجد وصف القوانين الطبيعية بأحد صور التجلي الرباني⁶، وأشار ديكرت إلى أن هذه القوانين هي قوانين الله⁷، وجاء وصف توما الأكويني أكثر صراحة عندما قال: (قوانين العالم تعبير عن إرادة الله)⁸، وعند سبينوزا أيضاً، القوانين الطبيعية هي (القانون الإلهي)، وكان النص هكذا: (القانون الإلهي هو القوانين الطبيعية)⁹. وفي (ص 194 وص 230 من نفس المصدر)، اعتبر أن أوامر الله هي القوانين الطبيعية وتشكل نظام الطبيعة. وفي ص 193، جاء ذكر تلك القوانين بالقانون الإلهي لأنه خير مطلق كما ذكر سبينوزا. ونجد أكثر من هذا عند هوبز، حيث يقول إن مصطلح القانون نفسه هو مصطلح ديني جاء من الإيمان¹⁰، أما ستيفن هوكينغ، فيقول إن هذه القوانين ربما صادرة من الرب، ثم ترك الكون ليتطور حسب هذه القوانين ولم يتدخل¹¹، هكذا، القوانين الطبيعية التي تحكم هذا الكون هي قوانين إلهية، وبالتالي هي تنتهي إلى الأمر.

1 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 50

2 فيورباخ-أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت ط 1 1991 م ص 48.

3 لينين - المادية والمذهب نقد التجريبي، دار التقدم /موسكو ص 176

4 جيمس كوليرز - الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص 214

5 فريدريك إنجلز - لودفيغ فيورباخ ونهاية فلسفة الألمانية، الترجمة والنشر: روافد للنشر، تقديم: سلامة كيلة ص 60.

6 سينكا - الاحسان، ت: دحامدة أحمد على، افاق للنشر/القاهرة ط 1 2018 م ص 18

7 رنية ديكرت-العالم أو كتاب النور، ت: أميل خوري، دار المنتخب العربي/بيروت ط 1 1999 م ص 78.

8 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 86

9 ينظر: سبينوزا -رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د حسن حنفي، دار الطباعة-بيروت، ط 1 ص 195 هامش: القانون الإلهي هو قوانين الطبيعة

10 هوبز -الفيتان.. (المصدر السابق) ص 500

11 تاريخ موجز للزمان (المصدر السابق) ص 206

المطلب الرابع: الفرق بين (القوانين الطبيعية) و(القوانين الفيزيائية الوضعية)

قبل كل شيء، مفهوم القوانين الطبيعية هو في الأصل مفهوم ديني. كما قال هوبز، إن مصطلح القانون نفسه هو مصطلح ديني جاء من الإيمان¹، في القرآن: (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12)، يشمل الأمر (الروح والوحي والحقيقة وكن... وكذلك القوانين الطبيعية). أي أن القوانين الطبيعية هي جزء من الأمر كما تشير الآية. لذلك، المصطلح الحقيقي هو (القوانين الإلهية) كما بينا أعلاه، لكن هكذا شاع وسنقي عليه. وأول معنى (انتماء القوانين الطبيعية إلى الأمر) هو أن هذه القوانين تحمل النصوص في ذاتها. لذا، المنطوق الذي يُكتب باسم القوانين الفيزيائية أو الكيميائية أو الميكانيكية ... ليس بالضرورة هو نفسه المنطوق للقانون الطبيعي، أو كما قال أندروز، هناك فرق بين القوانين الطبيعية والقوانين العلمية²، "المعنى الثاني هو تقريبي، وليس بالضرورة أن يكون مطابقاً للآخر. أي أن المنطوق الذي يُكتب باسم القوانين الفيزيائية والكيميائية والميكانيكية والبيولوجية لا يعبر 100% عن المنطوق الذي يعبر عن القوانين الطبيعية. لذا، الرأي المذكور لأندروز أقرب إلى الصحة، لأن القوانين التي تكتشفها البشرية، في أفضل حالاتها، هي فكر بشري (أو معرفة بشرية) وليست النص المعبر عن القوانين التي هي في الواقع الموضوعي. لذلك، من الصعب أن ينعكس كل جوانب هذه القوانين بدقة في عقول البشرية. لذا، في أغلب الأحيان، يكون اكتشافنا لهذه القوانين ناقصاً. نجد كثيراً من القوانين تُكتب باسم القوانين الطبيعية ثم تظهر عيوبها وتُعدل. نصوص القوانين الطبيعية في الأصل ثابتة ومطلقة وغير قابلة للتبديل والتعديل، أما ما يتعرض للتغيرات فهو معرفة الإنسان حول هذه القوانين، وليست هي نفسها. وهذا لا يتلاءم مع القوانين الطبيعية التي هي جزء من الأمر (أمر الله) وهي في صميم الطبيعة منذ قديم الزمن تعمل فيها دون أي خلل.

القوانين الطبيعية هي حقيقة مطلقة في صميم الطبيعة، وعملها لا يعتمد على علم الإنسان ومعرفته. هذه القوانين ثابتة وخالدة، وكانت تجري قبل نيوتن وبعده. معرفة نيوتن وكوبرنيكوس وجاليليو وكبلر وهوكنج، هي معرفة إنسانية تختلف عن حقيقة القوانين الطبيعية. إن كشف هذه القوانين بشكل في النهاية مساحة معرفية تنتهي إلى الخلق، بينما القوانين نفسها تنتهي إلى الأمر. هذه الحالة شبيهة بعلاقة النصوص بالتفسير، حيث النصوص هي الأمر بينما التفسير هو معرفة الإنسان (هو الخلق). من هنا، نستطيع أن نفرق بين ما يسمى بالقوانين الفيزيائية والقوانين الطبيعية بدقة أكبر. الفرق بينهما هو الفرق بين المعرفة والحقيقة، أو الفرق بين (الدوغماتية والارتيازية - حسب وصف كانط)³، القوانين الفيزيائية أو الميكانيكية والكيميائية، هي في أحسن حالاتها معرفة إنسانية أو قوانين وضعية، أو فقه القوانين. إنها عبارة عن فهم الإنسان للقوانين الطبيعية، وتفسير منطقي لنصوص القوانين الطبيعية. وهي أيضاً حصيلة اكتشاف الإنسان لجانب أو أكثر من هذه الحقائق وليس الكل. ونجد

¹ هوبز - اللفيثان..ص500

² ادكار اندروز-من خلق الله، ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط1 2014 م ص 146-147.

³ امانويل كانط - مشروع للسلام الدائم، ت: د عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة ط1 1952 ص 116

إشارة إيجابية من لينين بهذا الصدد، حيث يقول: "قوانين العلم هي انعكاس دقيق بشكل تقريبي لقوانين العالم الموضوعي"¹، لو كانت كل حقائق تلك القوانين تتحقق، لتوقفت حركة العلم والمعرفة. معرفة الإنسان هي انعكاس للحقيقة، ولكنه انعكاس نسبي. وفي الفقرات اللاحقة سنتوقف أكثر على هذا الموضوع، وسيتبين أن الحقيقة في مكانها مطلقة وثابتة، وعندما تنعكس إلى ذهن الإنسان، تكون نسبية. لذلك، لا يمكن أن تكتمل كل حقائق المعرفة في ذهن بشر واحد أو حتى في جماعة من البشرية. ومن هذا الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية تنشأ نظرية الاحتمالات (وسندرسها في حينها).

القوانين الطبيعية هي حقيقة موضوعية، أما القوانين التي يكتبها العلماء (المكتشفون لهذه القوانين) فهي مجرد معرفة إنسانية. لذا يجب أن لا يخلط القارئ بين ما نقصده من القوانين الطبيعية والقوانين التي تُسن من قبل البرلمانات، ومن جهة أخرى، بين القوانين الطبيعية والمنطوق الذي يكتبه الإنسان باسم هذه القوانين. فمثلاً: 'لكل فعل ردة فعل مساوية له في المقدار ومعاكسة في الاتجاه'، هذا سمي بقانون نيوتن. أولاً، نيوتن اكتشف هذا القانون وليس هو من أبدعه. ثانياً، وهو الأهم، ليس من الضروري أن النص المذكور يعبر 100% عن القانون ذاته الذي يسري في الأشياء. ليس شرطاً أن تكون صياغة هذا القانون هي نفسها القانون ذاته. قانون الجاذبية الذي صاغه نيوتن هو معرفة، بينما قانون الجاذبية في مكانه (في ذاته) يختلف عن هذه الصياغة. هذا الاختلاف بينهما هو مجال الحركة والتطور والتعديل. لذلك من الطبيعي أن يأتي أينشتاين ويعدل النص النيوتني، ويعدل آخر النص الأينشتايني. وهذا ما دفع كثيرين إلى الإقرار بأن القانون نفسه قابل للتعديل والتغيير. كلا، القانون في حقيقته الموضوعية ثابت ومطلق، بينما الذي يتغير ويعدل هو معرفة الإنسان عن ذلك القانون.

هكذا، نصوص القوانين التي يكتبها البشر تكون في أحسن حالاتها فقه القوانين وليس النص. وستبقى المعرفة البشرية والقوانين الفيزيائية كلاهما ينتميان إلى المعرفة، بينما القوانين الطبيعية تنتمي إلى الحقيقة. الأول ذاتي وحركي ويقبل الإصلاح والتعديل والنفي أحياناً، أما الثاني فهو موضوعي وخارج إرادة البشر والمجتمع. هذا الوصف الذي أشرنا إليه يكون بعيداً كل البعد عن وصف هوبز ولوبون اللذين يؤكدان أن القانون هو القوة²، أو وصف إنجلز القانون خاضعة لسيطرة الدولة³، هذه الأوصاف صحيحة للقوانين الوضعية (العلمية منها والاجتماعية)، لكن غير صحيحة للقوانين الطبيعية الموضوعية، وهي ثابتة وغير قابلة للإصلاح والنقد والتقييم أو البحث عن البديل والتحويل.

¹ غزيلمان -قوانين التطور الاجتماعي، ترجمة والطبع: دار التقدم/موسكو 1983 م ص17.

² كوستان لوبون: فلسفة التاريخ، ت: عادل زعيتر، دار المعارف/مصر طبعة لسنة 1954 م ص241.

³ ف إنجلز - فيورباخ ونهاية ايديولوجية المانية، روافد للنشر - دون سنة الطبع ص348.

هذا التحليل له تطبيقات كثيرة ومتفرقة يمكن الاستفادة منها لحل كثير من المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية، منها:

- 1- القوانين ثابتة لا تتطور. لقد شاع في الوسط الفلسفي (لا سيما عند هيوم والفلسفة الماركسية بأكملها واليهيغلية) وأحياناً في الوسط العلمي أن القوانين شأنها شأن مادة تتحرك وتتطور، ولكن القوانين الطبيعية، التي هي جزء من الأمر، لا تتغير ولا تتبدل. التغير يخص معرفة الإنسان لهذه القوانين وليس القوانين نفسها.
- 2- الفقه والنص (القوانين): الكتب الفقهية كالتفسير والعقيدة والأحوال الشخصية، هي في النهاية معرفة بشرية تختلف عن النص (حتى الترجمة النصية تؤدي إلى تحويله من الأمر إلى الخلق - إلى المعرفة). حيث أن الأولي تنتهي إلى الخلق بينما الثانية تنتهي إلى الأمر. بينهما بُعد السماء والأرض أو أكثر، ولا يمكن المقارنة أو الخلط بينهما. الفقه ليس ديناً ولا نصاً ولا قانوناً، بل هو معرفة بشرية.
- 3- الاحتمالات والحقيقة والقوانين: لا يوجد في هذا الكون لا احتمالات ولا صدف. بالأصل، هي القوانين، لكن معلوماتنا القليلة تؤدي إلى ظهور الاحتمالات، أي أن الاحتمالات ليست إلا نقصاً في المعلومات الكافية عنها، أو بصيغة أخرى، هي عدم اكتشاف القوانين المتعلقة بها بشكل كافٍ - نقص في المعرفة. فمنطلق الاحتمالات هو فترة بين الواقع المتحقق والمعرفة الموصولة: أي أن الاحتمالات وهمية، ناتجة من حدث حقيقي في مكانه (في ذاته)، وهو حدث وحيد، بينما تصل إلى أذهاننا روايات كثيرة ومعلومات غير دقيقة عن الحدث نفسه. لذلك، كلما كانت معلومات البشرية عن قضية ما زادت، قلت قيمة الاحتمالات، والعكس بالعكس. لذا، الاحتمالات هي مشكلة بشرية وليست مشكلة في الواقع الحقيقي. الاحتمالات هي جزء من معرفة الإنسان التي تنتهي إلى الخلق، بينما الحقيقة (والقوانين) تنتهي إلى الأمر. الاحتمالات هي في المعرفة بينما الحقيقة واحدة ولا فيها احتمالات. كلما اقتربنا من الحقيقة، قلت نسبة الاحتمالات، والعكس بالعكس. لذا، القوانين والمعادلات الاحتمالية هي قوانين ذاتية صرف، على عكس القوانين الأخرى حيث تتشكل من الذاتي والموضوعي. الموضوعي هو الجانب الذي يمثل القانون الحقيقي الموجود في صميم الواقع، أما الذاتي فهو الفهم الخاطئ له. لذلك، تتعرض هذه القوانين للهزات والانتقادات والتغيرات، وجميعها تجري من الجانب الذاتي البشري وليس في الحقيقة نفسها.
- 4- وكذلك مسألة الصدفة والحقيقة هي في المعرفة وليس في الحقيقة. الصدفة مصطلح ذاتي متعلق بالمعرفة البشرية، وهي ليست خارج القوانين كما ظن كبار الفلاسفة.
- 5- الشك والحقيقة: من حق الإنسان أن يشكك في معظم المعارف البشرية، إلا تلك التي تتطابق مع الحقيقة الموضوعية تطابقاً تاماً. وهذا يعني أنه لا يمكن الشك في الحقيقة نفسها، حيث إن هذا الشك باطل ويؤدي إلى خلط الأوراق والعبثية والفوضى.

6- مفهوم الزمن (الآن) والحقيقة التاريخية: بنفس الطريقة، يظهر أن نسبية الزمن هي بالأصل مشكلة بشرية وليست مشكلة في حقيقة الواقع. إن مجال معلوماتنا لا يسمح بالانعكاس الحقيقي لواقع الزمن الحاضر الموجود في الشمس والنجوم، مما يجعل الزمن يبدو وكأنه مختلف ولا نستطيع تحديد (الآن). بينما في الحقيقة، الواقع (الآن) موجود في أنحاء الكون. الوسيلة الحالية لقياس الزمن الآن هي سرعة الضوء، التي تنقل المعلومات من الشمس أو أي نجم آخر إلينا، وهي تعتمد على المسافات. والمسافات المختلفة تنتج أزمنة مختلفة لدى المعلومات البشرية (وليس حقيقة الكون). لذلك، يظهر الزمن متفاوت في (الآن)، بينما بالأصل لا يوجد هذا التفاوت. إذن، نعود إلى أن المشكلة هي في المخ البشري ووسائله الضعيفة، وإلا فإن (الآن) في حقيقتها الكونية ثابتة وموجودة وجزء من القوانين الطبيعية بكل صفاتها، بينما معرفتنا الزمنية هي جزء من المعرفة الإنسانية التي تنتهي إلى الخلق.

7- وعلى نفس المنوال، القول بأن للكون والأشياء تواريخ متعددة هو خاطئ. إذا كان لدينا احتمالات وتكهنات عديدة لحدث ما وفق معلوماتنا، لكن في النهاية، يتحقق أحد هذه الاحتمالات فقط، وليس كل الاحتمالات والتكهنات. لذلك، الحدث المذكور لا يشكل تعددية في التاريخ، لا للكون ولا لأي شيء، بل هو تاريخ واحد ووحيد، وهو جزء من الأمر وجزء من الحقيقة. أما معلوماتنا عن التاريخ فهي ضمن المعرفة وتنتهي إلى الخلق، بينما التاريخ نفسه ينتهي إلى الأمر. وكذلك، الروايات التاريخية هي معرفة بشرية، أما الحقيقة التاريخية فهي وجود مستقل عن المعرفة البشرية، وهي حدث تاريخي حقيقي ثابت لا يعتمد على أحوال الروايات.

8- وكذلك يمكننا التطرق إلى مسألة (القوانين الوضعية) و(العدالة). المسألة هي نفسها ما قمنا بتوضيحه أعلاه. القوانين الوضعية هي من صنع الإنسان ونتيجة لمعرفته البشرية، ولا تتطابق مع العدالة والقوانين الاجتماعية الطبيعية الأصيلة، وهما من إنتاج الوحي. هذه المفاهيم ستكون موضوع أبحاثنا اللاحقة في هذه الدراسة.

9- وفي النهاية، عدم فهم الدينين وغير الدينين بشكل أدق للقوانين الطبيعية وعلاقتها بالله وبالكون أدى بهم إلى: أ - التصور بأن الله منشغل ومتعب، لذلك ظهرت فكرة الآلهة المساعدة لله، ومن ثم تعدد الآلهة.

ب - ونتيجة لنفس السبب، أدى بهم إلى الخلط بين الله والوجود، ومن ثم ظهور فكرة وحدة الوجود المادية والدينية.

اكتشاف القوانين الطبيعية وفق نظرية (الخلق والأمر) يساعد في الإجابة على كثير من الأسئلة التاريخية، وينبي العديد من الخلافات التاريخية حول إدارة الكون ومسؤولية الإنسان فيها، ومسائل أخرى ستكون ضمن دراستنا اللاحقة.

المبحث الثاني: القوانين الطبيعية وإدارة الكون

المطلب الأول: السؤال الخالد: من الذي يدير الكون؟ الله أم القوانين؟

منذ فجر الإنسانية، هناك سؤال يتكرر من كل فرد حتى اليوم، وهو: من الذي يدير الكون؟ من هو المسؤول عن الأحداث؟ هل هو الله نفسه يتدخل في كل صغيرة وكبيرة، أم هناك قوانين تدير الكون وتصنع الأحداث والتاريخ؟ بسبب عدم فهم "الأمر"، لم يتمكن العلماء الدينيون (إلا قليلاً) من إعطاء رأي واضح حول هذا السؤال (من يدير الكون؟) هل هو الله مباشرة أم قوانينه (أمره)؟ ولا يزال لا نجد جواباً واضحاً لدى علماء الدين، وظهرت مصطلحات غامضة مثل: القضاء والقدر، وإرادة الله، والمشيئة، ومسؤولية الحوادث، والحظ، والبخت، والصدفة، وما إلى ذلك. بشكل عام، هناك اتجاهان متعاكسان: الأول يقر بأن الله خلق الكون وتركه، بينما الثاني يقول إن الله خلق الكون وبنفسه يديره، هناك تدين مبني على أن كلما وُجدت الظواهر خارج العلوية وخارج القوانين الطبيعية، فإنها تقوي قدرة الله ويزداد الإيمان به، وهو طريق لإثبات الله (طريقة ثيوديسية). والعكس بالعكس. نتيجة لذلك، ساد وسط العوام المؤمنون بأن الله بنفسه هو صاحب الحوادث، والأمطار، والرياح، والزلازل، والكسوف، والشر والخير، والموت، والولادة. ويستندون إلى الآية (وَأَلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - سورة آل عمران الآية 109). على هذا الأساس، يرفض الإمام الغزالي العلة والقوانين¹، ويذهب في اتجاه آخر (رغم أنه نقل آراء من قبله) ويقول إن السماء لها نفس مثلنا وبارادتها تتحرك²، وجاء من إخوان الصفاء أن هناك روحاً في الأفلاك السماوية³. أي أنه مؤيد لفكرة "العالم لا يزال بدون قوانين ولا يزال في حالة "كن فيكون"، وهي أيضاً فكرة خاطئة. ولا ينحصر الفهم المذكور على المسلمين فقط، بل يشمل معظم الديانات العالمية تقريباً. انطلاقاً من هذا الفهم، يبدو لهم أن كل ما يحدث في هذا الكون هو بتدخل إلهي مباشر، كأن الله منشغل ليل نهار بأمور صغيرة وكبيرة ومتفرغ لهذه الدنيا. لذلك، هناك جدول لأعمال الله في بعض أسفار التلمود: "إن الله يقضي الساعات الثلاث الأولى من النهار في مذاكرة الشريعة، والساعات الثانية في شؤون الحكم بين الناس، والساعات الثلاث الأخيرة في تدبير عيش الخلق، أما الساعات الثلاث الأخيرة فيقضيهما في اللعب مع الحوت، وأما الساعات الليلية فيقضيهما في مذاكرة التلمود مع الملائكة"⁴. وفي سفر التكوين (الإصحاح الثاني، تك 2: 2) "وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل"، أي أنه تعب من خلق السماوات والأرض، وخصص اليوم السابع (السبت) للاستراحة. وفي الحديث أيضاً، منشغل في ثلثي الليل بقبول الدعاء وينزل إلى الأرض.

¹ أبو حامد الغزالي - نهج الفلاسفة - دار المشرق/بيروت، ط 2010 م ص 151.

² أبو حامد الغزالي - نهج الفلاسفة - دار المشرق/بيروت، ط 2010 م ص 173.

³ رسائل إخوان الصفاء ... مكتبة الاعلام الاسلامي/ قم المقدسة 1405 هـ ص 273.

⁴ مذكرة في علم الاديان السابقة للاسلام - كلية الدعوة والدراسات الاسلامية ط 1983، ص 32.

ونتيجة لهذه القناعات الخاطئة، وعدم فهم دور القوانين الطبيعية في الكون وعلاقتها بالله، ظهرت فكرة الآلهة المزورة لمساعدة الله في إدارة الكون، مثل آلهة المطر، والبركان، وآلهة الخير والسلام والشر، وآلهة المرض، وآلهة الطبيعة، والشمس والقمر والنجوم، وآلهة السماء والأرض¹، وساعدت هذه الفكرة الخاطئة بدورها في نشوء عقيدة تعدد الآلهة. أي أن الدين التوحيدي تحول إلى تعدد الآلهة نتيجة لهذه الفكرة الخاطئة، على عكس ما يقولون بأن تعدد الآلهة تطور إلى التوحيد، لذا، لا بد أن نوقف النقاش حول ما إذا كان إله واحد هو صاحب الكون أم عدة آلهة. يمكن القول إن هناك شبه إجماع علمي مادي على أن عقيدة الله البدائية هي عقيدة تعدد الآلهة ثم تحول إلى التوحيد، لاسيما (تايلور وفريزر ودوركايم، وما إلى ذلك). ويشير معظم الباحثين إلى أن تايلور هو صاحب هذه الفكرة بشكل منظم، ولخزعل الماجدي كتاب بعنوان "كشف الحلقة المفقودة بين الأديان المتعددة إلى الدين التوحيد". وأكثر من ذلك، يقول ديفيد هيوم: "قبل نحو 1700 سنة، كانت الإنسانية جمعاء متعددة الآلهة"²، وتسود الفكرة أن لكل قبيلة وقوم آلهة، وتقول الماركسية إن لكل طبقة دينًا وآلهة، ولكل عصر تطوري دينًا. كما يقول هيغل إن الرسائل المختلفة تعبر عن أفكار مختلفة³، أي أنه في البداية كانت هناك أديان وإلهيات متنوعة، ثم بعد ذلك تحولت إلى الدين الموحد. وفق هذه المنظورات، تم تقسيم الكون بين الآلهة المتعددة في سبيل إدارة الكون وتمليكه. ونتيجة لهذه الأفكار، ذهب البعض إلى أن الدين هو من صنع الإنسان، إلى درجة القول إن الله لم يخلق الإنسان، بل عجز الفكر الإنساني عن خلق الله والدين معه. ويقول فيورباخ إن أول دين هو أشكال القمر⁴، أما هيربرت سينسر فيقول إن التدين في المجتمعات الأولى مبني على تأليه زعماء أو سحرة متميزين، وجري تأليههم بعد أجيال من موتهم. ويقول سلامة موسى: "يعبد الإنسان أباه أو جده أو ملئك، ويسترضيه بالأدعية (الصلاة) والطعام (القربان). فإذا اشتهر ميت، عبدته القبيلة كلها وصار إلهًا عموميًا. هذا هو أصل الأديان كلها"⁵، ويقول بارون دولباخ في كتابه "المسيحية من غير ستار" إن الدين من صنع الطواغيت ثم تحول إلى دين التوحيد⁶.

وحول مرحلة الانتقال من تعدد الأديان والآلهة إلى الدين التوحيدي، نجد آراء مختلفة. حيث يقوم سلامة موسى بتغيير موقفه السابق ويقول إن أول من تبنى دين التوحيد هم قوم هكسوس الذين دخلوا مصر قبل 16 ق.م⁷، بينما يؤكد توينبي على أن الزرادشتية هي أول دين روعي ضمن (حكماء الخمسة) عندما قام بإزالة الآلهة المتعددة إلى إله واحد وهو "الروح الأكبر: أهورامزدا"⁸.

1 ينظر: د. طاهر بادنجي - قاموس الخرافات والاساطير، جروس بريس/بيروت ط1 1996م ص21، ص76، ص87، ص93، ص127، ص150، ص177 ص189، ص204.

2 ديفيد هيوم – التاريخ الطبيعي للدين، ت: حسام الدين خضور، دار الفرق/دمشق ط1 2014م ص9.

3 ماركسية القرن العشرين (المصدر السابق) ص153

4 فيورباخ - أصل الدين ص42.

5 سلامة موسى – نشوء فكرة الله، المؤسسة الهنداوى/القاهرة دون سنة الطبع ص10

6 نقل عنه: روجي غارودي - ماركسية قرن عشرين (المصدر السابق) ص143

7 سلامة موسى – نظرية التطور وأصل الإنسان – كلمات العربية للنشر/مصر ط3 ص203.

8 مختصر تاريخ البشرية (المصدر السابق) ج1 ص229 وص359-360.

يبدو أن أردشير قد وضع علاقة بين الدين والملك بناءً على توصيات زردشتية التوحيدية عندما قال: "الملك والدين أخوان توأمان، الدين أساس الملك والملك حارس الدين"¹. ونجد محمد أركون رأيًا آخر ويؤكد أن أول دين توحيدى يرجع إلى ميزوبوتاميا،² وأغلب الباحثين يؤكدون أن دين اليهود هو أول دين موحد، حيث جاء في مقدمة كتاب "العجب الأزلي": "ولم يوجد كتاب ديني قبل العهد القديم قد أعلن عن الإله الواحد"³، ويؤيد جورج حنا بقوله إن أول دين توحيدى ذات إله واحد هو دين اليهودية⁴، وتؤيد الموسوعة العربية بقوله: "فكرة الله جاءت من الوثنية القديمة ثم كان تأليه الطبيعة. فكرة الإله الواحد جاءت من اليهودية ثم المسيحية والإسلام"⁵، لكن على عكس ذلك، يؤكد فريق آخر، ومتهم (لانغ، شلنغ، بروكلمان، وليام شميد، كاتر فانج) وقليل من العلماء والباحثين الآخرين، أنهم أقروا بأن الدين متجذر في أعماق التاريخ وليست وليدة الصراع الطبقي أو نتيجة الخوف أو من صنع السلطة. وأن الدين في الأصل هو دين التوحيد ذات إله واحد ثم أصبح دينًا ذا تعدد إلهي نتيجة الظلم واستغلال الدين وعدم فهم جذور القوانين الطبيعية. ويقال إن أكسانوفان كان أول من دعا إلى وحدانية الله في الفكر اليوناني⁶، ويقول ماسبيرو في كتابه "تاريخ شعوب الشرق القديمة" إن قدماء المصريين كانوا يعبدون إلهًا واحدًا⁷، وكذلك يؤكد دوركايم الشيء نفسه ويضيف: "في قبائل القديمة الأسترالية، هناك من يؤمن بالإله الأكبر"⁸.

وذهب ويليام شميد إلى أن التاريخ البدائي هو دين التوحيد وإله واحد ثم الطواغيت هي التي سببت إبداع تعدد الآلهة⁹، ويقول شلنغ إن الدين البدائي هو التوحيد ثم تحول إلى تعدد الآلهة والأديان، وهناك آراء أخرى تفيد أن أول دين ظهر من قبل إنسان نياندرتال قبل 100,000 سنة من التاريخ، ومصدره النار¹⁰. ورصد أندرو لانغ الشيء ذاته وقال: "هناك اعتقاد لدى أقدم الأديان بأن فوق الآلهة إلهًا أكبر الذي خلق الكون وكل شيء"¹¹، واعترف كل من إنجلز وماركس أن الدين كان موجودًا في العصر الحجري¹²، ويقول كاتر فانج إن فكرة الإله الأعظم توجد عند جميع الشعوب التي تعد من أقدم الأجناس البشرية¹³، وعند كل من (لانغ، شلنغ، بروكلمان، وليام شميد، كاتر فانج) أن الدين البدائي أيضًا يحتوي على عبادة الإله الموحد.

1 موسوعة الفلسفة الإسلامية – تأليف: مجموعة من أكاديميين، ط1 2016 م ج 1 ص 405-406.

2 د. محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني (المصدر السابق) ص 280

3 د. رأفت عماري – العجب الأزلي (بحث عن الله مبني على العهد القديم)، ط1 1990 م ص 3.

4 جورج حنا- قصة الإنسان- دار العلم للملايين/ بيروت ط3 ص 75

5 الموسوعة العربية – وضعه: البرت الريحاني وفريق من الاساتذة، دار الريحاني/ بيروت ط1 1955 م ص 85

6 د. مصطفى حلي – الإسلام والمذاهب الفلسفية – دار الكتب العلمية/ بيروت ص 32.

7 عبدالله حسين- تاريخ ما قبل التاريخ – مؤسسة هنداوي/ القاهرة، ط1 2014 م ص 95.

8 اميل دوركايم – الأشكال الأولية للحياة الدينية، ت: زنده بحث، المركز العربي للأبحاث/ بيروت ط1 2019 م ص 366-377.

9 ينظر: أ- الإسلام والعلمانية وأثرها ... أعداد الطالب: مسعود عبد الخالق، المشرف: د. عبدالله علياوي، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن

2007 م ص 18 ب- علم الاجتماع (المصدر السابق) ص 418

10 خزعل الماجدي – أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، دار الشروق/ عمان ط1 1997 م ص 36.

11 اميل دوركايم – المصدر السابق ص 381.

12 ينظر: ماركس – إنجلز، حول الدين، ت: ياسين حافظ – دار الطليعة/ بيروت ط2 191 ص 18.

13 د. سعدون محمد الساموك – موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة ط1 2002 م دار المناهج/ عمان ج2 ص 27.

هذه الأفكار عن أصل الدين والمواعيد لدين التوحيد ووحداية الله خاطئة، لاسيما آراء التأسيسيين لهذا الموضوع، مثل فيورباخ وأوغست كونت. الصحيح هو أن أول إنسان على الأرض كان في نفس الوقت رسولاً وكان معه دين التوحيد ووحداية الله، كما يعترف بذلك دوركايم، وبعد محاولاته الجبارة اضطر إلى القول إن أول دين ظهر مع التاريخ¹، يقول ابن النديم إن أول كتاب نزل وحياً كان اسمه (صحف آدم وهي إحدى وعشرون صحيفة)²، ومنذ ذلك الحين كان ويكون جوهر الدين كله واحد، وجميعهم يقرّون بأن الله هو صاحب والخالق للكون، وهو يدير الكون. أما في وسط العلماء، فكان هناك رأي قديم لأرسطو وفلاسفة يونانيين مفاده أن الله خلق الكون وتركه ليديره بنفسه بنظام معين، وقالوا إن الله أكبر من أن ينشغل بأمور بسيطة. نشأت من هذه الفكرة الفلسفة الديزم والعلمانية، أي الخلق لله والأمر للإنسان. ويقال إن أول من قال بأن الله أهمل هذا العالم هو أبيقور³، لكن بعد التحقيق، ظهر أنه من الممكن العثور على خطاب من هذا النوع في الدين الياباني القديم، حيث يقولون إن الآلهة التي خلقت الأرض والسماء، وبمرور الزمن، ابتعدت عن هذا الخلق وأصبحت لا مبالية به، ثم تحولت إلى آلهة هادئة⁴، وهذه الفكرة أيضاً جاءت نتيجة عدم فهم دور القوانين الطبيعية في الكون وعلاقتها بالله. وهناك تفسير ونوع من التوفيق بين الآراء المتضاربة نجدها عند أرسطو، بقوله إن الله هو العلة الفاعلة لهذا الكون⁵، وكرره هيغل بصيغة "العلة الأولى"، وكذلك لدى كانت نفس الفكرة. وقام سبينوزا بصياغة هذه الأقوال كما يلي: "إن الله هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء"⁶، هكذا نجد من وسط أكثرية تلك العلماء رأياً مفاده أن دور الله في الكون هو الخلق، أما حول إدارة الكون فهو غامض.

أما من جهة العوام الدينيين، فهم ينظرون إلى القوانين الطبيعية بعين الريبة، كأنها هي صاحبة القرار في الطبيعة وتكون بديلاً عن الحاجة إلى الله، لذلك تعتبر القوانين الطبيعية غير مرغوبة لدى هؤلاء العوام وقسم من الفقهاء. كثير من الأنصار الدينيين ينكرون القوانين الطبيعية، وهذا ما وجدناه في الصوفية والأشعرية، حيث يرون ما يراه الغزالي من إنكار القوانين الطبيعية والسببية. ففي سنة 1277م، أصدر البابا جون الحادي والعشرون تعاليم للممنوعات، وكانت قائمة رقم: 219 من المحظورات والهرطقات تشمل "القوانين الطبيعية"⁷، ويقول كريستيان كاوس إن تلك الكتب التي تناولت الطبيعة قد أحرقت في عام 1559م⁸، والسبب هو أن القوانين الطبيعية تقلل من الحاجة الدائمة إلى الله. كما جرى في قصة لابلاس مع نابليون، حينما قدم لابلاس اكتشافاته الفضائية (ميكانيك

1 اميل دوركايم – الاشكال الأولية للحياة الدينية، ت:رندة بعث، المركز العربي للأبحاث/بيروت ط1 2019 م ص49.

2 ابن النديم – فهرست، دار المعرفة/بيروت بدون سنة الطبع ص33. وكذلك ينظر (المقدسي – البدء والتاريخ ج3 ص10.

3 الموسوعة الفلسفية المختصرة- ت: فؤاد كامل، جلال القسري، عبدلرشيد صادق، دار القلم/بيروت، منشورات مكتبة النهضة-بغداد ص22.

4 ميرسيا إيليا- الاساطير والاحلاموالاسرار، ت:حبيبة كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة /دمشق ط1 2004م ص275.

5 ارسطو- الطبيعة، ت:اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البديوي، هيئة العامة للكتب/مصر 1984م ج2 ص845.

6. سبينوزا – علم الاخلاق ص51.

7 ستيفن هوك – التصميم العظيم (المصدر السابق) ص34.

8 كتب كاوس هذه المقدمة لكتاب ينقلو مكيافيلي – الأمر، تعريب: خيري حماد، ط8، 1977، دار الافاق الجديدة / بيروت - ص25.

السماء) إلى نابليون، وقال نابليون: "أين مكان الله في إدارة السماء؟" فأجاب لابلاس: "لقد اكتشفنا القوانين، فلا حاجة إلى الله"¹، وكرر راسل بقوله: "إذا كان للوجود سبب ومسبب، فما دور الله في هذا الكون؟"²، وكرر هذا السؤال من قبل هكسلي عند دراسته للتطور، وهولباخ وإنجلز عند دراستهما للطبيعة، والكثيرون غيرهم.

ونتيجة لشعور بأن الكون يحتاج نظامًا صارمًا لإدارته وعدم اصطدام أجزائه، ظهرت آراء مختلفة أخرى. هناك رأي مفاده أن الكون مليء بالروح، وأن كل شيء يتحرك بإرادته وبأمر من هذه الروح التي تدير الكون، وهو بديل عن القوانين الطبيعية وكذلك عن دور الله. هذه النظرية منتشرة بشكل واسع، وأحيانًا تُسمى فيتيشية أو موناديين أو (إينيي – أي لكل شيء روح)³، ويقول تايلور (في كتابه باسم: "الأنيميزم") إن المجتمع البدائي ينظر إلى أن روحاً داخل كل شيء تحركه⁴، وهو اعتقاد الشعوب الأفريقية أيضًا⁵، وهذا هو رأي طاليس أيضًا (كل شيء في الدنيا له روح)⁶. وكذلك رأي بلوتارخ قديمًا عندما قال إن العالم واحد تجري فيه روح واحدة⁷، بالأصل، نظرية (كل شيء فيه إله) ترجع إلى الهندوسية. هذه النظرية قد أحيها (ليبتنز) وسموها (الموناديات)⁸، وقال: أي قطعة من المادة هي مستعمرة من الأرواح، أو وفق أدق الترجمة لموناد كما جاء في الفقرة الأولى والرابعة من مبادئ الموناد: يترتب على هذا أن تكون الطبيعة كلها ممتلئة بالحياة⁹. ويؤيد إيفانوف بقوله: الغبار تحت أقدامنا هو شيء حي ويعيش حياته¹⁰، وكذلك في اليوغا الهندية و(ريكي في اليابان)، حيث يؤكدون على أن (الفضاء جسم حي)¹¹، لكن الحقيقة أن كل قطعة من المادة هي مستعمرة من القوانين وليس الأرواح ولا الآلهة.

وجوابًا للسؤال نفسه (من الذي يدير الكون؟) نجد تقسيمًا متباينًا بين الفلاسفة من جهة، ومن جهة أخرى مع الأنصار الدينيين. مجموعة من الفلاسفة وصلوا إلى القناعة بأن الذي يدير الكون هو القوانين الطبيعية بشراكة مع الله، أو أحيانًا يساوون بين الله والقوانين الطبيعية. أما الفلاسفة الماديون، فينكرون دور الله في الكون، بل ينكرون الله أيضًا. في هذا الصدد، قال إنجلز: 'الطبيعة تدار دون أية إضافة غريبة'¹²، أو حسب قول ستالين،

1 فريدريك إنجلز -ديالكتيك الطبيعة – ت: د توفيق السلوم، دار الفارابي/ بيروت 2011م ط2 ص229.

2 الاسس الفلسفية للجدات (المصدر السابق) ص373.

3 معجم مصطلحات عصر العولمة (المصدر السابق) ص76.

4 فراس السواح دين الانسان (المصدر السابق) ص209.

5 يوليوس ليبس-أصل الأشياء، ت: كامل اسماعيل، دار المدي للنشر/دمشق ط2 2006م ص308.

6 طاليس مالملي -تاريخ الفلاسفة، ت: السيدعبدالله حسين، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ط1 2007م ص15.

7 فيورباخ-أصل الدين، ت: أحمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت ط1 1991م ص51.

8 روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين (المصدر السابق) ص: 12.

9 ليبتنز-المونادولوجيا، ت:عبدالغفار بكايو، دار الثقافة للطباعة/القاهرة 1987م ص63.

10 إيفانوف، الانسان والروح، ت:عاطف ابوالجمرة- دار الطليعة/دمشق ط1 1995 ص7.

11 إيفانوف (المصدر السابق) ص: 10.

12 إنجلز –لودفيغ فيورباخ ونهاية فلسفة الالمانية (المصدر السابق) ص60.

دون مساعدة (العقل الكلي)¹. وحسب تعبير لينين هو دون مساعدة أي كائن يختلف عن الطبيعة²، وفقاً لهذه النظرية، الكون يمشي وفق النظام والقوانين، فلا شكر لله كما قال هوكنج. وجاءت الشبهات من بوخز بقوله إننا لم نجد أي خلل في النظام الكوني حتى نحتاج إلى الله. وكذلك جاء من شهية هودسن إن الكون، من الذرة إلى العقل، محكوم بقوانين ثابتة، فما الحاجة إلى الإله؟ ويقول هولباخ: "أيتها الطبيعة، يا سيدة الكائنات كلها، وأنتن، يا بناتنا المعبودات العاقلات، كنّ إلهاتنا الفريدة إلى الأبد"³، وجاء هذا المحتوى بطريقة شعرية من دومر: (أيتها الطبيعة العذبة المقدسة...) ⁴، هكذا الفلاسفة الماديين ينكرون دور الله واعطوا هذا الدور للنظام الكوني وقوانينه.

أما العلماء والفلاسفة غير الماديين فهم الذين لم ينكروا الله، لكنهم اقتصروا على دور الله فقط في الخلق. يقول ديكرت إن الله قد خلق الكون وترك إدارته للقوانين الطبيعية. الحركة الأولى (الإشارة الأولى) ترجع إلى الله، والبقية العالم يدير نفسه بنفسه⁵، ويصف بليخانوف (رغم أنه منتعي إلى الفلسفة المادية) بأن الحوادث الناتجة عن إرادة الله لا تخضع للقوانين الثابتة⁶. هذا الوصف بالأصل هو (المفهوم اللاهوتي للتاريخ) واعتمد على أقوال أوغسطين. بينما يرى نيوتن أن الخلل في النظام الكون دليل على وجود الله بقوله: (إن الجاذبية غير كافية لبقاء النجوم والكواكب في مداراتها، لذا فهي بحاجة إلى يد إلهية لتنظيمها مع كل دورة)⁷، وقال كبلر: إن دوران النجوم والكواكب يؤدي إلى الخلل ويحتاج إلى إعادة التشكيل كل مدة زمنية من قبل الله. وكذلك هناك رأي لبعض الطوائف أن الشيطان أحياناً يخرب مجرى النجوم والكواكب، ويضطر الله إلى إصلاحها. وبحسب العقائد الحرنانية (من الصابئة)، بعد كل دورة مدتها 36425 سنة، يحتاج الكون والحياة إلى إعادة التصميم من جديد. وفي التراث الهندي، هناك دورات لكل شيء، ودورة الوجود الكلي (الدورة الكبرى) هي 30000 سنة أو 36000 سنة⁸، وهذه الدورة عند هرقلطس 18000 سنة شمسية، وعند ديوجانس قدرها 65300 ألف سنة هرقلطية، وتسمى بسنة الكبرى⁹، والمقصود من تحديد هذه المدة للدورات الكونية هو أن الله وضع برنامجاً لهذه المدة الكونية.

هذا هو مجمل الآراء حول السؤال المذكور (من الذي يدير شؤون الكون). ووجدنا أن الآراء فيما بينها متباعدة. الصنف الأول يمثل المادية الملحدة، بينما الثاني يمثل الاتجاهات الديزمية، أما الصنف الثالث فيعبر عن الاتجاهات الدينية. لكن في النهاية لا هذا ولا ذاك دقيق في الإجابة حول السؤال (من الذي يدير شؤون الكون)، كما سنأتي على ذلك بعد قليل.

1 ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص 42.

2 لينين – المادية والمذهب نقد التجريبي، دار التقدم / موسكو ص 177

3 الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية/بيروت ت: أحمد خليل أحمد، ط 2 2011م ج 2 ص 859 المادة: natural

4 ينظر: ماركس – إنجلز، حول الدين، ت: ياسين حافظ – دار الطليعة/بيروت ط 2 191 ص 74.

5 الفيزياء ووجود الخالق – د جعفر شيخ إدريس ص 25

6 بليخانوف – فلسفة التاريخ (مفهوم المادي للتاريخ) (المصدر السابق) ص 8-14.

7 نقل عنه: فريد وجدي - دائرة معارف. (المصدر السابق) ج 1 ص 496

8 ينظر: الأمام شهرستاني – كتاب الملل والنحل – تخريج: محمد بن فتح اللبدران، مكتبة الانجلو المصرية/القاهرة، ط 2 ج 2 ص 58 و 263.

9 عبد الرحمن البدوي – الزمان الوجودي، دار الثقافة/بيروت ط 3 1973م ص 52.

وقد بُنيت العلوم الأكاديمية المعاصرة على التوجهات التي يمثلها الصنف الأول، وهو سائد أيضًا في المناهج الدراسية المتبعة في العالم الإسلامي. عندما ندرس الزراعة (كمثال)، نرى أن الزراعة تحدث وتثبت وتحصل وتكتمل الدورة دون ذكر دور الله. وتحتاج الأمطار، التي تتكون من بخار الماء الذي يتصاعد ويتعرض للبرودة والضغط والرياح ثم يتحول إلى مطر، إلى ذكر الله. أين دوره؟ وكذلك في قضية النسل، ندرس أن العملية تبدأ بالزواج والجماع والولادة. وهكذا، تظهر كل هذه العمليات المعقدة تتم دون الحاجة إلى الله. لكن القرآن يحذر ويذكر الإنسان بشدة: "أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ". وعن النسل والخلق والولادة: "فَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59)" - سورة الواقعة. وعن مسألة الأمطار: "أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (70)". وحول المحروقات من النفط والأشجار: "أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (72)". الصحيح هو أن الله خلق الكون ولم يتركه، بل قال: "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" - سورة فصلت، آية 12. أي أن الكون أيضًا لم يترك، بل جعل فيه القوانين الطبيعية الثابتة، وليس بحاجة إلى أي تدخل مباشر: "وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا" - سورة فاطر، الآية 43. أصبحت الطبيعة والكون جزءًا مسيرًا في الوجود، ولا حاجة لتدخلات إلهية مباشرة، أما الجزء المخير والمتغير فهو الإنسان والمجتمع، ومن هنا تحتاج إلى تدخل دائم من قبل الله. التدخل الدائم هو الوحي والكتب السماوية، أما التدخل غير الدائم فهو الروح وخلق آدم والأنبياء والمعجزات وغيرها. كل هذه التدخلات، بعضها عبر القوانين، والآخر عبر الكائنات.

ويبقى أن نوضح أن القوانين الطبيعية هي التي تدير الكون ولا تستطيع المحافظة على بقاءها، ومن هنا يتبين أن العلاقة بين الكون والله هي: (الإدارة والبقاء). 1- الإدارة هي من قبل الأمر، أي من قبل القوانين الطبيعية. 2- أما الوجود (من العدم إلى الوجود وعدم رجوعه إلى العدم - أن تزولا) فهو عن طريق (أمر الله المباشر: كن فيكون). من هنا (إِنَّ اللَّهَ يُسَكِّنُكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أُمْسَكْتَ مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا - سورة فاطر، الآية 41)، ومن هنا الجواب للملحدين وللملحدين الجدد أن القوانين الطبيعية لا تستغني عن دور الخالق.

الجديد من هذه الدراسة لجواب السؤال المذكور (من الذي يدير الكون؟): الكون ووجودنا ليسا الخلق الوحيد ضمن الخلائق المتعددة لله. خلق الله الكون ووضع فيه القوانين الطبيعية لإدارته، وبها يحكم الكون كما جاء في القرآن الكريم: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12). ونجد تفسيرًا للكتاب المقدس ما يفيد الشيء نفسه، حيث جاء فيه: انتهى خلق السماوات والأرض وكذلك كل ما فيها ثم وضع لهما النواميس والقوانين لإدارتهما¹. وهذه النواميس والقوانين هي من خلال الأمر؛ هكذا القوانين الطبيعية تنتهي إلى الأمر، جاءت من الله. القوانين هذه هي التي تدير الكون وليس الله مباشرة، أو عبر المعجزات الدائمة. أي الجواب

¹ : متى هنري - تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط1 2011م ج 1 ص 17.

الجديد هو: القوانين هي التي تدير الكون، لكن هذه القوانين صادرة من الله وتنتهي إلى الأمر. وبالتالي، علاقة الكون بالله ليست علاقة مباشرة بل هي عن طريق قوانينه. وهذا يبين لنا أن الله ليس منشغلاً بأمور الكون كما يتوهم البعض، لذا هو لا يحتاج إلى أي آلهة أخرى لمساعدته (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - سورة الأنبياء، الآية 22). وفي نفس الوقت لم يتركه بل (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا - سورة فاطر، الآية 41). ومادام الأشياء والمادة والخلق قد نشأ من لا شيء ومن العدم، إذ في كل لحظة الكون بحاجة إلى إمساكه من قبل أمر الله لكي لا يرجع إلى العدم. لذلك الكون بكامله بحاجة إلى القوانين للعمل وإلى الأمر لعدم إرجاعه إلى العدم. هذا ما سنعالجه في الفقرة القادمة.

نشأة الكون واستمراره وإدارته ليست أمراً سهلاً، وهي عملية تشمل الخلق والبقاء والحركة والزمن والعلاقات والتوازنات وتحقيق الأهداف. هذه الأعمال بحاجة إلى (أمر وخلق)، أي بحاجة إلى: 1- القوانين الطبيعية، 2- كون واسع، وإلى السماوات السبع والكرسي والعرش، حتى: أ- يدبر القوانين، ب- يحافظ على العلاقات والبقاء، ج- يبقي التوازنات، د- يحقق الأهداف. لذلك، المأخذ من قبل بعض المنكرين عن سبب وسع الكون بهذه الدرجة (والسؤال: لو كان الهدف الأرض والإنسان فالمجموعة الشمسية كافية) يأتي من قلة المعلومات عن معظم أسرار الوجود، ولنا معه تفصيل أكثر في حينه.

القوانين هذه والكون كلاهما سُخِّرَ لتحقيق الهدف الأكبر، وهو تجسيد خلافة الإنسان ومفهوم أمانة الإنسان، أي أن الغاية هي الإنسان. أو كما قال كل من أنطونيو فلو، ومارتن ريس، وجون بارو، وجون ليسلي، إن القوانين الطبيعية صُنِعت بطريقة تحرك العالم نحو نشأة الحياة¹، والإنسان بالكامل ليس جزءاً من الطبيعة والكون. الجانب الجسدي منه ينتهي إلى الطبيعة، بينما الجانب الإنساني فيه الروح. والروح لا تخضع للقوانين الطبيعية. من هنا، الإنسان لا يخضع للنظام المسير الذي يجري في هذا الكون، بل يملك هامشاً من الحرية. هذه الحريات بين إنسان وآخر بحاجة إلى التنظيم، ومن هنا تنشأ فلسفة الوحي والعدالة، أي أن الإنسان والمجتمع بحاجة إلى الوحي (الكتب السماوية). الوحي غير خاضع للروح ولا للقوانين الطبيعية، بل العلاقة بين القوانين الطبيعية والروح والوحي هي علاقة النظير. وهذا يعني أن الكون ليس بحاجة إلى تدخل الله لتنظيمه، لكن المجتمع بحاجة إليه. وبعد هذه التوضيحات، بات من السهل الإجابة عن السؤال الصعب: (هل العلاقة بين الكون والله هي علاقة مباشرة أم عبر الوسيط؟) أو السؤال بشكل عام: ما هي العلاقة بين الخالق والمخلوق؟ الجواب بعد هذه الفقرة.

معني الملوكوت والمقاليد: الآن بات شرح وتفسير مصطلح (ملوكوت) نوعاً ما سهلاً. يبدو أن أصله ضمن المفاهيم المندائية²، لقد ورد هذا المصطلح في القرآن 4 مرات: "فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِيهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (سورة يس، الآية 83)، "قُلْ مَنْ يَبْدِيهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ" (سورة المؤمنون، الآية 88)، "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ

¹ انطوني فلو – هناك الاله، ت:صلاح الفضلي ط12015 م ص136.

² ناجية مراني - مفاهيم صابئية المندائية (تاريخ – دين - لغة) ، بغداد 1981 ط2 ص188.

وَالْأَرْضِ" (سورة الأعراف، الآية 185)، "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونُ مِنَ الْمَوْقِينَ" (سورة الأنعام، الآية 75). وفي الإنجيل 113 مرة، وفي التوراة مرتين. نختار الآية: إنجيل: متى 13: "إنه قد أُعْطِيَ لَكُمْ أَنْ تَعْرِفُوا أَسْرَارَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَأَمَّا لِلَّذِينَ فَلَمْ يُعْطَ".

إذاً ما المقصود بالملكوت؟ حول الفرق بين الملك والملكوت، هناك النقاش الدائر بين المفسرين واللغويين. منهم من قال إن الملكوت هو زيادة في الملك أو هو الملك التام، ومنهم من قال إن الآية (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) هي إظهار الشمس والقمر والنجوم لإبراهيم عن قرب. وآراء أخرى تفيد: عرض إبراهيم من السماء إلى السماء السابعة وبداية العرش، ومنهم من قال إن ملكوت السماوات والأرض يعني خلقهما. وفي قواميس المعاني جاء المَلَكُوتُ بمعنى عالم الغيب المختص بالأرواح، وملكوت السماوات والأرض ما فيها من آيات وعجائب وملك العظيم¹... وآراء أخرى كثيرة، أوسعها هو الإشارة إلى (زيادة في الملك)، ثم إلى (ملكوت السماوات والأرض ما فيها من آيات وعجائب)، وهو أقرب إلى الصحة حسب اعتقادي، لكن لم يشرحوا معنى لهذه الزيادة. ولم أر أحسن مما قاله كل من الشعراوي وسيد قطب (في ظلاله) حول تفسير هذه الآية (نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، بقولهما: إن هناك مُلْكًا وهناك ملكوتًا. فالملك: ما تشاهده بعينك، والملكوت: ما وراء ما تشاهده بعينك، وإطلاق على الأسرار المكتونة في صميم الكون.

أما وفق الكتب المقدسة، فإن الملكوت يعني سلطان الله على كل شيء²، ووفق المنظور الأرثوذكسي، هو دائرة حكم الله على الأرض والسماء. بشكل عام، ينظرون إلى معنى (الملكوت) بأنه ملك الله الأبدي الأزلي على كل الكون. بذلك يكون ملكوت الله سابقًا لنا، موجودًا منذ وجود الله أي منذ الأزل، كما جاء في أدبيات المسيحية.

أما وفق هذه الدراسة، فإن (الملكوت) والملكية والملكية المطلقة وسلطان الملكية، كل لها دلالاتها وتشكل مفاهيم مختلفة. هناك ملكيات عامة وملكيات خاصة وملكيات الدولة ودرجات أخرى للملكية. أعلى درجة من الملكية هي ملكيات الإمبراطوريات والملوك، وهي درجة أعلى من ملكيات الملوك الدستورية. الملك الدستوري يملك ولا يحكم، بينما الملك والإمبراطور يملكان ويحتفظان بالسلطة والحكم، وهي أعلى درجة من الملكية التي تقترب من ملكوت الجزئية. لأن الملوك والإمبراطوريات يملكون الأرض ويحكمون فيها، لكن كل هذا لا يصل إلى مستوى مفهوم الملكوت. الملكوت يعني الملك والحكم والقوانين الطبيعية فيها والنواميس والنظام الوجود فيها، وهذا الأخير لا يصل إليه أي أحد. لذا، فإن ملكوت الكون يخص الله فقط. بالتالي، الملكوت هو ملك الله خلقًا وأمرًا. البشرية تملك الملك بمختلف درجاته لكن لا تملك القوانين والسنن التي تجري في كيفية اشتغال هذه الأملاك، لذا لا تعتبر ملكًا كاملاً مطلقًا. وعلى هذا الأساس، نجد الآيات الموجهة نحو الإنسان: أَقْرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65) وَفِي النَّسْلِ وَخَلَقِي وَإِنْتاجِ الْأَطْفَالِ: نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ (57)

¹ د. محمد احمد خلف الله - مفاهيم القرآنية، المجلس الوطني للثقافة / الكويت كتاب رقم 79 ص 19.

² جورج بوست- قاموس الكتاب المقدس، ترجمة (مجهولة) - المطبعة الأمريكية/بيروت ط1 1894 م ج2 ص 381.

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59) وَفِي الْمَاءِ: أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (70) - سورة الواقعة.

وهذا يتبين أن الإنسان كادح ومؤجر إلى الله ولا يملك شيئاً بالكامل. قد يملك ملكية كاملة افتراضياً، لكن لا يمكنه امتلاك قوانينها. أما الله، فيملك الأرض والسموات وكل شيء ملكاً مطلقاً من الجانبين المادي والقانوني، أي أن القوانين التي تجري داخل مادة الأملاك أيضاً ترجع إلى الله. لذا يطلق على ملك الله "الملكوت". الإنسان لا يستطيع أن يملك (بصيغة ملكوت) ولو ذرة. لذا، التحدي الكبير من هذه الآية: قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ - (سورة سبأ، الآية 22). لذا سميت بملكية وليس ملكوتاً، أو وفق (هناوي) الملكوت الأدنى¹. لذا أعجب (إبراهيم الرسول) بالكواكب والقمر والشمس واعتبرها هي الله، لكن بعد الأقول تراجع وقال إنه إن لم يهديني الله فلن أتوصل إليه. ثم وصل إلى القناعة بأن صاحب هذه الملكوت هو الله. ومسألة تعريف الله عند بعض علماء الطبيعة تشبه المرحلة الأولى لمحاولة (إبراهيم الرسول)، حيث اعتبروا أن الملكوت هو الله. لكن إبراهيم سرعان ما توصل إلى الحقيقة، بينما العلماء المذكورون لم يتوصلوا وبقوا على عقيدتهم بأن القوانين الطبيعية أو سنن الطبيعة هي الله نفسه. بهذه المناسبة، يجب أن نفرق بين مفاهيم (ملكوت السماوات والأرض) و(ملكوت كل شيء) و(ملكوت الله). لم يرد في القرآن (ملكوت الله)، بينما ورد في الكتاب المقدس. وفي (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 4: 20)، ملكوت الله هو بعد العالم المادي، يبدأ ويستمر ملكوت الله. وفي أغلب الأحيان عند المسيحيين، ملكوت الله مرادف لملكوت السماء. وأراء أخرى كثيرة تشير إلى أن للمفاهيم الثلاثة دلالات مختلفة. ملكوت كل شيء أوسع من ملكوت السماوات والأرض، حيث يشمل السماوات والأرض والعرش والكرسي أيضاً. أما ملكوت الله فهو أشمل من كلاهما ويشمل المادي واللامادي ويشمل جميع الخلائق. من صفات الله الخلاق، لذا فإن كوننا والسموات السبع والعرش والكرسي ليست الخلائق الوحيدة، بل هناك خلائق أخرى لم نذكرها. كل هذه الخلائق تُعتبر ملكوت الله. ومن هنا نقرب من مفهوم الكتاب المقدس حول ملكوت الله بأنها موجودة أزلياً مع الله، إن كان التعبير دقيقاً. إلى جانب مصطلح الملكوت، نجد مصطلح المقاليد في القرآن الكريم وقد جاء مرتين بصيغة (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...). وهو قريب من الملكوت. المقاليد يعني مفتاح تشغيل هذه الملكوت، أي أن تشغيل نظام الكون عبر أمر القوانين يرجع إلى الله وحده. وهذا يعني أن له مقاليد السماوات والأرض، أي مقاليد الملك كله، لأن القوانين التي تعمل في هذا الكون بحاجة إلى تدبر وتشغيل، وهو الله.

1 محمد علي الهانوي - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت ط 1 1996م ص 1642 المادة: الملك.

المطلب الثاني: الأمر هو الوسيط بين الله والعالم

ونتيجة للبحث عن (كيفية إدارة هذا الكون الكبير والتنسيق بين أجزائه)، شعر العلماء بوجود نظام شامل. لكنهم اختلفوا حول هذا النظام، هل هو الله نفسه أم هو القوانين أو الروح أو شيء آخر. وانتقل هذا الاختلاف إلى مستويات أخرى من المحاور، لا سيما البحث عن العلاقة بين الكون والله والسؤال: هل هذه العلاقة مباشرة أم عبر الوسيط؟ وعاد العلماء والفلاسفة والأكاديميون إلى الانقسام مرة أخرى حول هذا السؤال. فمنهم من أنكر أي وسيط، ومنهم من أقر بأن الوسيط بين الله والكون هو الروح أو العرش أو الرسل، وأحياناً ظنوا أن أشخاصاً عاديين أو إمبراطوراً هو الوسيط. إليكم التفاصيل:

1. الوسيط هو العرش: نقل ابن الحزم أن ابن مسرة قال إن العرش هو الذي يدير العالم، أي أن العرش هو الوسيط بين الله والعالم. ونقل إخوان الصفاء عن آخرين أن هناك تصورات بأن الله جالس على العرش يحكم العالم. ونقل الإمام الحافظ عن كعب قوله: جاء في التوراة: "أن الله فوق عبادي وعرشي فوق جميع خلقي وأنا على عرشي أدبر أمور عبادي". ويقال إن أول من تلقى الأمر هو العرش.
2. المشيئة والإرادة هما الوسيط: الإرادة والمشيئة هما أيضاً قريبان من كون الله بنفسه يدير العالم، وهذا ما نجده في الأديان الأخرى. وأشار سليمان بن جبرول إلى أن "مشيئة الله" تدير العالم¹.
3. الوسيط هو الروح: الآراء المؤيدة لهذا التوجه كثيرة جداً، لكن في المسيحية هي مبنية على العقيدة. في المسيحية، الأرواح هي الوسيط (بما أن الله عالٍ ولا يتصل بالبشر مباشرة، لكي يتصل الله بالبشر لأبد من وجود وسائط بينه وبين الإنسان). من هنا ظهرت فكرة وعقيدة الأرواح الصالحة (الملائكة) والشريرة (الشيطان)². وفي مكان آخر ورد أن روح القدس هي علاقة الأب بالابن³، والإنسان متصل بالله عن طريق روحه المتصلة بروح الله⁴، وكان هذا أيضاً رأي نيوتن عندما قال: إن الله دخل الطبيعة من خلال الروح⁵.
4. الوسيط هو العقول واللوغوس: ورد من علماء اليهود أن فيلون هو صاحب القول: "الله مباشرة لم يخلق العالم، بل الذي قام بذلك هو (لوغوس - كلمة - عقل) وهو الوسيط.
5. وهناك الاعتقاد بأن بعض العظماء هم الوسيط: أحياناً يتوصلون إلى أن المسيح هو الوسيط بين الله والعالم⁶، وأحياناً يكون رئيس الكهنة هو الوسيط بين الله والناس⁷، وفي الدين الشنتوية اليابانية، هناك اعتقاد بأن العلاقة بين الله والناس تمر عبر الإمبراطور، ويسمونها (ميكادو)⁸.

1 للمزيد ينظر: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته - مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص86.

2 القس صموئيل رزقي - تجديد الفكر الديني في المسيحية، دارالثقافة/القاهرة ط1 2003م ص72

3 الأب سيداروس اليسوعي - علم لاهوت الأديان، دارالمشرق/بيروت، ط1 2003م ص87

4 د. رأفت عماري - العجب الازلي (بحث عن الله مبني على العهد القديم)، ط1 1990م ص53.

5 روحانية المادة في الفيزياء (المصدر السابق) ص5.

6 للمزيد ينظر: الله ذاته ونوع وحدانيته (المصدر السابق) ص81.

7. الكتاب المقدس، العهد الجديد، اتحاد جمعيات الكتاب المقدس/بيروت ط4 1992 (الجدول والشروح) ص716.

8 محمد فريد وجدي-مذاهب فلسفية، دارالكتب هلال/بيروت ص213.. المعلومات نفسها جاءت من (الموسوعة الفلسفية السوفيتية).

6. الصنم والأشياء الطبيعية هي الوسيط: كثير من الشعوب يعتبرون أن الصنم أو الشمس أو القمر أو النجوم أو مكان ما أو زمان ما هي الوسيط. ونفى الطوسي العلاقة بين الله والعالم عن طريق الزمان والمكان.¹ وهناك آراء أخرى متفرقة حول تحديد هذا الوسيط. منهم من رجع إلى العلاقة المباشرة بأمر تصدر من الله على الدوام لكل شيء ولكل حدث، ومنهم من قال إن الله خلق الكون وتركه دون وسائط، ومنهم من قال إن المادة أو الطبيعة بنفسها هي الوسيط. لكن في النهاية، المتدينين يعتقدون أن الله بنفسه يدير العالم دون وسائط وهو منشغل بالعالم صغيره وكبيره. وهناك آراء أخرى كثيرة.

الصحيح هو: القوانين الطبيعية هي الوسيط بين الكون والله، والروح وسيط بين الجسد (النفس) والله، والوحي هو وسيط بين المجتمع والله، والحقيقة هي وسيط بين العقول والمعرفة والله، والتاريخ هو الوسيط بين أعمال الإنسان والله. لكن القوانين والروح والوحي والحقيقة والتاريخ جميعهم ينتمون إلى الأمر. إذًا، الأمر هو الوسيط بين المخلوق والخالق. المخلوق ليس على علاقة مباشرة مع الله بل عن طريق الأمر، أو بصيغة أخرى، الأمر هو الوسيط بين الخلق والله. ولكن يجب أن نلاحظ بدقة أن الوسيط بين الله والبشر يختلف عن الوسيط بين الله والمادة. الوسيط بين الله والمادة (أو بين الله والطبيعة والعالم) هو وسيط واحد فقط، وهو القوانين الطبيعية، بينما الوسيط بين الإنسان والله هو أكثر من واحد، ويشمل القوانين الطبيعية والروح والوحي. والرسول هم وسطاء عندما كانوا ينفذون الوحي.

بهذا ينتهي أي فكرة عن الاتحاد والحلول والوحدة الوجود وأية فكرة أخرى عن العلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق، ويحل لنا معظم المشاكل العالقة لدى الفكر البشري حول: القضاء والقدر، العلة والمعلول، الدعاء، البخت، الجبر والاختيار (المسير والمخير)، التوسل، مسألة سلطة رجال الدين والشيوخ، وغيرها.

المطلب الثالث: علاقة القوانين الطبيعية بالكون أو (القانون بالمادة)

الآن باتت العلاقة بين (القوانين الطبيعية) و(الله) واضحة، وهي أمر الله. العلاقة بين الكون والله هي عن طريق القوانين الطبيعية، أي أن القوانين الطبيعية هي الوسيط بين العالم والله. وبقي أن نفسر كيفية العلاقة بين القوانين الطبيعية والكون. هذه العلاقة هي جزء من العلاقة بين الأمر والخلق، والعلاقة بين المادة والقانون هي جزء من هذه العلاقة.

لذا، للتبسيط والاختصار، يحتاج القارئ إلى العودة إلى (علاقة الأمر بالخلق) و(المادة بدون القانون) أعلاه، نبدأ بالسؤال الأساسي: لو أزلنا القوانين الطبيعية عن الكون، ما هو مصير الكون؟ وهو السؤال نفسه بشكل عام: كيف يكون حال الخلق بدون الأمر؟ أو المادة بدون القانون؟ هل هو حقيقي أم خيالي؟ هل يوجد فترة من عمر الخلق بدون الأمر، أو لا يمكن الخلق أن يتجسد بدون الأمر؟ وكذلك السؤال نفسه: المادة بدون القانون، أو الشيء بدون سبب، والجسد بدون روح؟ كل هذه الأسئلة الكبيرة في هذا العصر تخص العلوم العالية والفلسفة المتقدمة

1 نصر الدين الطوسي – المصارع المصارع – تحقيق: د فيصل بدير عون، دار الثقافة والنشر/القاهرة ص 222-223

والفهم الديني المعاصر، لأن إزالة القوانين الطبيعية عن الكون تعني وقف الحركة والزمن والعلاقة والمحدودية والزوجية والسببية، وغيرها. والمعنى: إذا توقفت الحركة في الكون، لا يبقى النفخ الكوني ولا التمدد الكوني، ولا بقاء للمواد المتضادة في مكانهما، بل أحدهما سيأكل الآخر، مثل سقوط الإلكترون على البروتون، والنتيجة هي هلاك الكون. لذا، لا يبقى الكون كما هو. المسألة شبيهة بإخراج الروح من الجسد (نسبياً)، ولكن ليس تماماً. عند خروج الروح، تبقى القوانين الطبيعية في الجسد، لذا يتحلل. أما الكون، فيملك فقط القوانين الطبيعية ولا يملك الروح. لذلك، إزالة القوانين الطبيعية من الكون أشد من إزالة الروح عن الجسد، والتغيرات واسعة جداً وفورية. في الحقيقة، النموذج المطابق هو (إزالة القانون عن المادة)، كما بينا أعلاه. إذًا، الكون بدون القوانين الطبيعية هو حالة تحطم الكون بجميع جوانبه على الحال. ربما يتساءل السائل عن إمكانية وجود فترة من عمر الكون بدون القوانين. هذا غير ممكن حتى ولو للحظة. صحيح أن هناك فترة من عمر الكون كانت بدون هذه القوانين الحالية، لكن ليس بدون قانون (أمر)، حيث كان يسود قانون (كن). لذا، لا توجد أي فترة من عمر الكون بدون القوانين، كما لا يوجد الخلق بدون الأمر، ولا الكون بدون القوانين. ربما بالإمكان معرفة الأمر بدون الخلق، والقانون بدون المادة، والقوانين الطبيعية بدون الكون، والروح بدون الجسد، والعلة بدون المعلول، لسبب بسيط وهو أوامر الله الخالدة، التي لا تفنى. أي أن العلاقة بين (القوانين الطبيعية والكون) ليست على صيغة المعادلة، وليس بينهما تأثير متبادل، وليس بصيغة: الروح والجسم عالمان ناقصان باتحادهما تكتملان¹، كلا، إذا كانت هذه المعلومة (المعادلاتية) غير صحيحة، فإن بين (القوانين الطبيعية والكون) أكثر من غير صحيح، يحتاج إلى مزيد من الدقة. المعادلة صحيحة فقط في طرف وليست صحيحة في الطرف الثاني، وهي أن العالم والخلق والكون ناقص بدون القوانين الطبيعية - هذا صحيح، أما العكس غير صحيح. فالأمر بشكل عام والقوانين الطبيعية بشكل خاص ليست ناقصة حتى يمكن أن نقول باتحادهما مع المادة والكون تكتملان، كلا... إذا كانت القوانين الطبيعية غير ناقصة وهي تامة دون مساعدة الكون، لكنها لا تتجسد بدون الكون. القوانين الطبيعية لا تكتمل بواسطة الكون بل تحتاجه في سبيل التجسيد، لكن العكس غير صحيح، أي الكون يكتمل بواسطة القوانين الطبيعية، أي أن التأثير في اتجاه واحد. اتجاه التأثير هو: من القوانين إلى الكون، لذلك المشكلة هي السؤال العكسي: ما مصير المادة بدون القانون، والكون بدون القوانين الطبيعية، والمعلول بدون العلة... وما علاقة (إزالة القوانين الطبيعية عن الكون - الجواب ربما هو: إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا...) ولكن لا ندري بدقة ما هو مصير المادة بدون القانون والكون بدون القوانين الطبيعية، والنتيجة بدون السبب... أو أكثر عمومية الخلق بدون الأمر.

طالما لا يوجد مادة بدون قانون ولا يوجد خلق بدون أمر، فلا يوجد أيضًا الكون بدون القوانين الطبيعية، وإن وجد ربما يكون وجود الكون بدون القوانين هو وجود غير الوجود الاعتيادي المألوف لدينا، إنه وجود من النوع الآخر لا نعرف شيئاً يذكر عنه. ما إذا كان يبقى المكان؟ هل يحتل حيزاً؟ هل يملك صفات فيزيائية

¹ ينظر: د. محمد سيد أحمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988م ص62.

وكيميائية؟ وهل يبقى شيئاً؟ (... وَلَئِنْ زَلَلْنَا إِنْ أَمْسَكْنَاهُمْ مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ)، لكن الذي نعرفه هو: أن إزالة أحدهما (من الأمر والخلق في الكون) لا يبقى وجوداً باسم الكون. أي أن القوانين الطبيعية والكون عالَمين مختلفين وفي نفس الوقت عالَم واحد متمتِز على طول الخط، ولا يمكن الفصل بينهما، وإن فصلنا لا يبقى وجودهما ضمن الكون. لكن هذا لا يعني أنهما متضادان أو أن أحدهما عالَم فيزيائي والآخر ميتافيزيائي أو طبيعي وما وراء الطبيعي أو ناسوت ولّهوت. وهناك اعتراف أولي من جانب العلوم الحديثة بأن لكل معادلة مادية في الكون هناك معادلة غير مادية تسير جنباً إلى جنب مع القوة المادية، وهذان المعادلتان عند الفيزيائيين الجدد متساويتان في الوجود، أي كيانان مستقلان ولكل واحد منهما كيان مستقل عن الآخر، ويساعد أحدهما الآخر. ويمكن القول إن هذه النظرية الفيزيائية الجديدة القائلة بالانفصال التام بين القوة المادية والقوة غير المادية إنجاز مهم، لكن هذا الانفصال بينهما غير دقيق. هذا ليس سوى إرجاع إلى تقسيم القديم للطبيعة إلى ما وراء الطبيعة والطبيعة، ليس هناك شيء بين قوانين طبيعية والكون اسمه (ما وراء الطبيعة). والتي تحكم الكون هي القوانين، وهذه القوانين موجودة فيما بيننا وليس في الفضاء اسمه ما وراء الطبيعة. هناك أحاديث كثيرة عن ما وراء الطبيعة، ونجد هذا عند الكندي حيث تحدث عن الثنائية (الطبيعة وما وراء الطبيعة)، وقال: "علوم متعلقة بالمتحرك (وهو الطبيعة)، أما العلم اللامتحرك (فهو ما وراء الطبيعة)¹. وعند الشهرزوري، هناك ترتيب آخر يبدأ من ما وراء الطبيعة (أي ما بعد حدود الكون) وينزل إلى الأرض². وهناك آراء كثيرة أخرى حول ما وراء الطبيعة تحتاج إلى وقفة سريعة. هناك أسرار مغيبة كثيرة جداً للكون والأشياء والمادة، لكن القوانين الطبيعية ليست واقعة في ما وراء الطبيعة. أي أن المادي واللامادي (أو العالم الشهادة والعالم الغيب)... كل هذا ليس خارج (القانون والمادة – أو – الأمر والخلق). وبالتالي، اللاماديات وما وراء الطبيعة بشكل عام أيضاً تنتمي إلى عالَمنا هذا (عالم الشهادة)، حيث لا يوجد فيزيائي صرف ولا يوجد ميتافيزيائي صرف. إذًا، العلاقة بينهما هي أن القوانين هي التي تدير الكون، أما الدور الكون فهو منطلق للقوانين الطبيعية. القانون نفسه لا يملك الزمن ولا الحركة ولا الزوجية ولا السببية، لكن عند التزاوج بين القوانين الطبيعية والكون مباشرة تلد الزمن والحركة والعلاقة، وبالتالي تلد النظام الكوني الذي جاء ذكره في القرآن الكريم بـ (الهدى) – (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى – سورة طه، الآية 50) أو الإمكانية في المصطلح العلمي وسماء الفلاسفة أحياناً بـ (الخروج من الفعل إلى القوة). القوانين الطبيعية تعطي الكون إمكانية الحركة والعلاقة والمحدودية. الخلاصة: الصحيح أن القانون والمادة كلاهما موجودان ويشكلان الكون والعالم.

من هنا يتضح لنا كم كان دور القوانين الطبيعية مهمًا لإدارة الكون. بدونها ينعدم كل معاني العالم والوجود. ورغم كل هذا، نجد من بعض الناس إنكار القوانين الطبيعية وإنكار الأسباب. وأحدث ما نراه الآن في ميدان الفيزياء الكمية هو ورطة إنكار القوانين للجسيمات الصغيرة، وأحياناً يُقرون بالقوانين للأجسام الكبيرة والاحتمالات

¹ رسائل الكندي الفلسفية – ق1 (كتاب الفلسفة الأولى)، تحقيق: محمد أبو ريدة، مطبعة حسان/القاهرة، ط2 ص43 و ط2 ص269.

² شمس الدين الشهرزوري-تحقيق: نجفقلتي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/طهران ط3 1349 هـ، ج3 ص454-456 و ص414.

للصغيرة. هذه آراء قديمة، بل جاءت قديمًا وحديثًا. كان أمام الغزالي والرازي والأشعرية والصوفية بشكل عام ينكرون العلة والمعلول إما مباشرة أو غير مباشر، وبالتالي ينكرون النظام في الطبيعة. وفي العصر الحديث أيضًا نجد هذه التوجهات، فقد رفض هايم أن يكون للطبيعة نظامًا، وأنكر ماخ السبب والمسبب والقانون في الطبيعة. كذلك نجد من مالبرانش وديفيد هيوم ومذهب (أوكازيوناليزم) وآخرين رفضوا مبدأ السببية للعالم. أما هنري بوانكاريه وكارل برسن، فيذهبان إلى أبعد من ذلك بقولهما: إن القوانين الطبيعية هي نتاج العقل البشري أكثر مما هي وقائع العالم الخارجي، وليست إلا بدعة الإنسان¹. ويقال إن أول من ادعى أن المادة لا تملك القوانين هو أنكساغوراس ضمن الفلسفة الثنائية (الدواليزم).

بالمقابل، فإن معظم العلماء والفلاسفة والأكاديميين يقرون بأن لهذا الكون نظامًا وقوانين. ومن خلال التنسيق بين القوانين، يلد النظام الصارم للكون. كدتُ أقول إن التنسيق بين القوانين هو تنسيق دقيق يؤدي إلى ولادة نظام فوق القوانين يشبه روح الكون، لكنه ليس هو الروح بل هو النظام الكوني الذي أدى إلى نوع من الحيوية، كما وصف الجاحظ هذه الحالة تارة بالحي وتارة بالجماد المانت². ليس حيًا كالحيوة الاعتيادية، ولا هو صاحب الأرواح، بل تجري فيه القوانين. لذلك، النظام الكوني ناتج عن القوانين، على عكس ما ذهب إليه داروين بقوله: نظام الطبيعة خارج عن القوانين الطبيعية³. كلا، نظام الطبيعة ليس خارجًا عن القوانين، بل لا نظام بدون قوانين. لقد تحدث كل من هولباخ وهوبز وآخرون عن نظام الطبيعة، بينما مصدر هذا النظام هو القوانين الطبيعية. أو بعبارة أكثر دقة، تنسيق القوانين يشكل نظام الطبيعة. التوافقات بين القوانين الفيزيائية والكيميائية والبيوفيزيائية تشكل نظام الكون (وليس روح الكون). هذه القوانين، إذ تكمل إحداها الأخرى، تشكل النظام حتى يتحقق ما جاء في قوله تعالى: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ}.

مما سبق، قلنا إن أي معلومات متاحة لدينا عن القوانين هي أثر هذه القوانين على مادة الكون. وإلا، فلا نعرف شيئًا يذكر عن القوانين نفسها، أو عن كيفية عمل القوانين في مادة الكون والأشياء المحتوية. كل مادة ولها جوانبها المتماثلة والمختلفة؛ الجوانب الخاصة لأي شيء تشكل هويته، أما جوانبها العامة فهي ميدان القوانين. هذه القوانين تربط الجانب العمومي لأي شيء بشيء آخر بواسطة جانبيهما العمومي، ومع مجموعة أخرى بنفس التماثل. لكل مجموعة من القوانين تعمل في هذه التماثلات والعموميات، وللجوانب الخاصة (الهوية) أيضًا عموميات وجوانب تماثل. لذلك، القوانين ستغور مع الشيء إلى نهاية وجوده باتجاهين: الداخلي والخارجي. أي أن هناك قانونًا أشمل وأوسع من قانون آخر، فإن كل شيء يتماثل مع أشياء أخرى في الجاذبية، لكن ليس كلهم يتماثل بالفعل والرد الفعل، أو الاستواء، فالاستواء فقط لمجموعة من الأشياء وليس لكل شيء. هذا هو لب العلاقة بين القوانين الطبيعية والكون.

1 لينين – المادية والمذهب نقد التجريبي، دار التقدم / موسكو ص 182، ص 188.

2 في فلسفة الطبيعة للجاحظ، تحقيق: د. محفوظ عزام، دارالهداية ط 1 1995 م ص 50-51.

3 تشارلز داروين – أصل الأنواع – ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة/بغداد ص 704.

المبحث الثالث: الفروق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية والقوانين الاحتمالية

المطلب الأول: القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية

القصد من القوانين الاجتماعية ليس كل الأنظمة والقوانين المسنّة من البرلمانات والدوائر المختصة، بل القصد منها هو تلك القوانين التي تنظم العلاقات الاجتماعية وفق معيار العدالة، وهي نابعة من الفطرة الإنسانية والفطرة الاجتماعية، وعادةً ما تُسمى "العدالة الاجتماعية". لذا، القوانين الاجتماعية تختلف عن القوانين الوضعية وكذلك عن القوانين الطبيعية. وجودها ليس مرهوناً بإرادة الملك أو الإمبراطور أو الرؤساء، بل وجودها موضوعي ومستقل عن أوضاع الإنسانية. هذا هو المقصود من القوانين الاجتماعية، وهي موضوع الدراسة.

الأمر لا ينحصر على القوانين الطبيعية بل يشمل الروح والحقيقة والوحي وكذلك القوانين الاجتماعية (أو العدالة الاجتماعية). وهم جميعاً قوانين، لكن القوانين الروحية ليست هي القوانين الطبيعية، كذلك القوانين الاجتماعية (العدالة) ليست هي القوانين الطبيعية. أحدهم يختلف عن الآخر والعلاقة بينهم ليست علاقة خضوع بل هي علاقة نظير أو اخت. كما جاء هذا الوصف في القرآن الكريم، النظرير يعني جميعهم ينتمون إلى الأمر. وبذلك، نستطيع بكل راحة أن نقول إن القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية ليستا متساويتين بل مختلفتين. إذًا، القوانين الاجتماعية هي مجموعة قواعد جماعية تشكل قانوناً نتيجة لنشاط جماعي إرادي وغير إرادي، هادف وغير هادف، في ميادين الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحقوقية والفكرية.

وفي النهاية، هي تشكل القوانين للحركة والتطور الاجتماعي والعلاقات والعمل والحقوق والانتماء وبقية المظاهر الاجتماعية من الحروب والمقاومة وصولاً إلى بناء الحضارة والثقافة والدولة. كل هذه ممكن أن تبنى وفق الأنظمة الاجتماعية والسياسية المتعددة، لكن ليست كل هذه الأنظمة بإمكانها أن تحقق العدالة. فقط يمكن لإحدى هذه الأنظمة تحقيق هذه العدالة، بينما البقية يمكنها إقامة إدارة المجتمع لكن بطرق غير عادلة. بهذا، تكون العدالة الاجتماعية وبالتالي القوانين الاجتماعية (المقصودة هنا) حالة خاصة جداً من القوانين.

العدالة الاجتماعية هي القوانين الاجتماعية الخاصة التي تختلف عن (ما يُسمى بالقوانين الوضعية) وكذلك تختلف جوهرياً عن القوانين الطبيعية. من هنا، نجد أخطاءً أكثر من علماء وفقهاء القانون عندما ساووا بين القوانين الطبيعية والعدالة الاجتماعية. جاء هذا الرأي نتيجة بحثهم عن أساس كوني للعدالة الاجتماعية، فجلسوا إلى القوانين الطبيعية. كانت هناك محاولة قديمة لجعل القوانين الطبيعية مرجعاً للقوانين الاجتماعية، وهو رد على السوفسطائيين وآخرين الذين يدّعون أن القوانين العادلة هي التي تصدر من الحاكم والسلطة حسب أهوائهم ومصالحهم. لذلك، توجه العلماء والفلاسفة إلى إيجاد أساس للقوانين، وليس أهواء الحكام، فوجدوا في الطبيعة قياساً للحكم البشري. فظهرت فكرة توافق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية. حسب الدراسات الصينية، كان "طاو" هو الذي دعا إلى تطبيق القوانين الطبيعية في المجتمع¹، ونجد طلباً متزايداً من الفلاسفة والعلماء مثل

¹ شجين بينغ-حول الحكم والادارة، دار النشر باللغات الأجنبية / بكين ط 4 2017م ص 201.

سقراط وأفلاطون والرواقيين وشيخرون وغيرهم بتطبيق القوانين الطبيعية على المجتمع، مقابل العادات والقوانين الوضعية الظالمة. كما نجد أيضاً في محاوره أفلاطون عندما يوجه كاليكس اقتراحاته لسقراط ويقول إن القوانين الطبيعية هي الحل والحق للمجتمع¹، وكان لدى شيخرون مبرراً وهو: "وفي الحقيقة، أننا نستطيع التعرف على الفارق بين القانون الجيد والقانون الرديء فقط بالاحتكام إلى الطبيعة كمعيار." وأضاف ميروسيوس أن القانون الطبيعي هو طبيعة الإنسان. وقد طرح أنطيفون السؤال عما إذا كان يجب أن يسود أي من أنظمة القوانين: القوانين الوضعية (اتفاقية بين الإنسان) أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسري على الإنسان والكون معاً. وأيدوا الحالة الثانية (أي القوانين الطبيعية) بمبررات وأمثلة فلسفية عميقة²، والفقهاء الرومانيون حاولوا التوفيق بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي، وهذا التوفيق كان أساساً لما يُسمى بقانون الشعوب (أو حسب فولتير، القانون الخلق). وكانت هذه الأسس دعوة لإيمانويل كانط لإنشاء الحكومة العالمية. واستمرت هذه المحاولات حتى القرن العشرين. وكانت شرعية ومبرر نظام الرق عند أرسطو هو تطابقه مع النظام الطبيعي، وكذلك خضوع النساء للرجال، والعبيد للمواطنين، والرابرة للهيلينيين. كذلك، كانت شرعية ومبرر الديكتاتورية لدى هوبز بالقوانين الطبيعية، وعند (أمون - عالم اجتماعي ألماني) قُلت بأن وجود الكادحين والفقراء مقابل الطبقة العليا هو نتيجة القانون الطبيعي³. وهناك قول شائع بين الفلاسفة والفقهاء مفاده أن أي شيء يجري على سنن الطبيعة لا يمكن أن يكون شراً. بهذا، يكون مذهب الليبرالية هو الأقرب إلى مدرسة القانون الطبيعي.

على هذا الأساس، دعا كثير من الفلاسفة اليونانيين إلى تطبيق القوانين الطبيعية كأساس للعدالة. العدالة عند أفلاطون لا تقوم على مبدأ المساواة بل تتأسس على مدى الانسجام مع القانون الطبيعي كقانونٍ أسمى. تبنى القديس أغسطينوس فكرة بولس القانونية وطورها، بحيث يعيش الإنسان بحرية بموجب القانون الطبيعي. وهناك محاولات توفيقية نجدها من راهب إيطالي يُدعى غراتيان (عالم بقانون الكنيسة في القرن الثاني عشر)، الذي قام بتعديل القانون الطبيعي على أساس القانون الإلهي (العهد القديم والعهد الجديد)، ولا سيما النسخة المسيحية من القاعدة الذهبية لينسجم مع المجتمع⁴، أما القديس بولس (10-67 م)، فقد وصف قانوناً "مكتوباً في القلوب" الأمم بأنه هو العدل (رومية 2: 14-15).

1 محاوره جورجياس لأفلاطون، ت: محمد حسن طاز، المطبعة الثقافية/ القاهرة 1970 م ص 88-89

2 ينظر: د مصطفى النشار – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار القباء للنشر/ القاهرة ط 1 1999 م ص 51

3 غيزيلمان – قوانين التطور الاجتماعي، ترجمة والطبع: دار التقدم/ موسكو 1983 م ص 37

4 Encyclopædia Britannica- Article :natural law

ومن العاصريين نجد سبينوزا¹ وهوبز² من المؤيدين للقوانين الطبيعية كأساس للقوانين البشرية، فيما بعد، سُمي هذا المذهب بمذهب الفيزيوقراطيين، أو وفق مصطلح ماركس "فيزياء الاجتماعيين". وقد أسس هذا المذهب على يد فرانسوا كينييه (1694-1774) وكل من: "دي بون دو نيمور، أونزوريا، ميرابو، ميرسيا دي لاروي، وأونوريه ميرابو" الذين أكدوا على النظام الطبيعي بدلاً من التدخل البشري، ولا سيما في الميدان التجاري. النظام الطبيعي عند الفيزيوقراطيين يعني نظام الحرية. وجاء في موسوعة لالاند أن الفيزيوقراطيين يفضلون الحكم بالطبيعة وليس الحكم من الله³، ويبدو أن هذا التعميم الوارد في الموسوعة المذكورة غير دقيق، فبعضهم آمن بأن القوانين الطبيعية جاءت من الله وإلى الأبد، ولا سيما فرانسوا كينييه، الذي قال إن الإنسان لم يخلق هذه القوانين بل هي من الله، لذا دعا إلى تطبيقها⁴. لكن في النهاية، أخذ أنصار هذا المذهب تعميم القوانين الطبيعية على المجتمع بناءً على أن الإنسان جزء من الطبيعة (الإنسان هو العالم الصغير). من الفلاسفة مثل سبنسر وشيفلي وفورميسو وغيرهم، أخذوا من قوانين علم الأحياء أساساً للقوانين الاجتماعية، وهو ما نجده أيضاً في مذهب الداروينية الاجتماعية⁵. وأكثر من ذلك، هناك من يعمم السلوك البشري إلى الأجسام الطبيعية، مثل الزواج بين الشمس والقمر والنجوم، والحرب والوفاق بينهم، ووجود مظاهر روحية في الأشياء الطبيعية. وأحد مؤيدي هذه الفكرة هو ستيفن هوكينج، الذي قال إن السلوك البشري يمكن تحديده بواسطة القوانين الطبيعية⁶، ونهي هذه الفقرة برأي لتاليران مفاده: "كل ظاهرة في الطبيعة لها مثيلها في النظام الأخلاقي الإنساني؛ فالفعل يساوي رد الفعل موجود أيضاً في الإنسان، والعاصفة تهدئ الطبيعة، وفي الإنسان العاصفة هي الثورة التي تسكن الشعب، والانفعال يطمئن الروح الإنسانية"⁷. وأراء أخرى كثيرة حول هذا الموضوع.

إذا كان هؤلاء هم أنصار تعميم القوانين الطبيعية على البشرية، فنجد على العكس هناك من يعمم سلوك البشرية على سلوك الطبيعة.. كلاهما خطأً (والفارق بينهما)، الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة كما توهمت كثير من الفلسفات بما فيها الفلسفة الماركسية، لاسيما راسل الأكثر تشدداً عندما يؤكد أن الإنسان جزء من الطبيعة بلا شك، أفكاره وحركاته الجسدية تخضع لنفس القوانين التي تصف حركات النجوم والذرات⁸، الصحيح هو أن الجانب المادي للإنسان جزء من الطبيعة، بينما الإنسان بأكمله ليس جزءاً من الطبيعة ولا يخضع للقوانين الطبيعية فقط. على الأقل، الجانب الروحي للإنسان لا ينتهي إلى الطبيعة ولا يخضع للقوانين الطبيعية. الطبيعة تعمل فقط

1 سبينوزا – رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، دار الطباعة-بيروت، ط1 ص230

2 هوبز : لفيثان (المصدر السابق) ص163-165

3 موسوعة لالاند الفلسفية (المصدر السابق) ص257

4 غيزيلمان – قوانين التطور الاجتماعي، ترجمة والطبع: دار التقدم/موسكو 1983 م ص61.

5 غيزيلمان نفس المصدر ص36-37.

6 تصميم العقيم (المصدر السابق) ص44

7 د خضر خضر - تاليران الشيطان الأعرج (رمز دهاء السامي)، المؤسسة الحديثة للكتاب ملبنان ط1 2016 م ص378.

8 براتراند راسل – ما الذي أؤمن به (الحرية والدين والعقلانية)، ت: عدي الزعبي، دار الممدوح/دمشق ط1 2015 م ص17.

بالقوانين الطبيعية، بينما الإنسان يعمل بهذه القوانين مع الروح (العقل والنفس). وقد ذهب (غولينكس) بهذا الاتجاه بقوله: "إن العلاقة بين الروح والنفس والبدن ترجع إلى الله، أما نظام الطبيعة فيرجع إلى قوانين الله"¹، غم أن كلامه غير دقيق، إلا أنه اعترف بفارق قانوني بين نظام الطبيعة والنظام الاجتماعي. ونجد من الماركسية أيضًا رفضًا شديدًا لتطبيق القوانين الطبيعية على المجتمع وكذلك القوانين البيولوجية²، لكنه من جهة أخرى يؤكد أن الإنسان جزء من الطبيعة، وطبق القوانين الديالكتيكية للطبيعة على البشرية، وأوجد من خلال ذلك العدالة الاجتماعية في الشيوعية.

بشكل عام، إذا كانت هناك نية حسنة لدى بعضهم تجاه تعميم القوانين الطبيعية على المجتمع، فإن هذا التعميم لا يؤدي إلى إقامة العدالة ولا تصلح هذه القوانين للإنسان والمجتمع. القوانين الطبيعية لا تصلح للبشرية بميزان العدل، فالإنسان والمجتمع لا يمكن عدلها بالقوانين الطبيعية، بل يحتاجان إلى قوانين خاصة بهما تتواجد في صميم علاقات البشرية وفطرة الإنسان، التي قلما بوسع الإنسان اكتشافها، وتكتشف بواسطة الوحي والعقول السليمة. وعند غياب الوحي وهذه العقول السليمة، تنشأ الفرصة لظهور القوانين الوضعية.

لنتوقف عند هذا السؤال: لماذا لا تنتج القوانين الطبيعية العدالة الاجتماعية؟ يمكن تطبيق بعض منها، لكن هذا لا يولد العدالة بسبب بسيط، وهو أن القوانين الاجتماعية ليست هي القوانين الطبيعية. القانون الذي ينظم العلاقة بين الحجر والجبل والأرض والشمس (أو مع حجر آخر) يختلف عن القانون الذي ينظم العلاقة بين الإنسان والدولة والعشيرة (أو مع إنسان آخر). القوانين التي تدير "الجبريات والمسيرات والإراديات" ليست هي القوانين التي تدير "الحريات والمخيرات والإراديات". الأول هي الطبيعة وهي المسير، بينما الثاني هو الإنسان وهو مخير. ثم هناك فارق أساسي آخر: القوانين الطبيعية تجعل من الأشياء الطبيعية مسخرة للإنسان، بينما القوانين الاجتماعية تجعل للإنسان أن يسخر لنفسه. لذلك، القوانين التي تجري في الطبيعة هي عدالة للطبيعة وليس عدالة للإنسان. لا يمكن تعميم القوانين الطبيعية أو الفيزيائية كأساس وقياس للقوانين الاجتماعية والإنسانية، وهذا التعميم خاطئ. لذا، المصطلح "القوانين الاجتماعية الكونية" (Universal Social Laws) الذي جاء من الأنثروبولوجيين أيضًا غير دقيق. القوانين الطبيعية صالحة للكون، بينما القوانين العدالة صالحة للمجتمع، ولا تصلح إحدهما للآخر. القوانين الطبيعية تنظم الأشياء غير الإرادية (الجبرية)، بينما القوانين الاجتماعية تنظم الإرادي (المخير). الكون مسير وفق القوانين الطبيعية فقط، بينما الإنسان، رغم أن جانبه الجسماني ينتمي إلى الطبيعة ويخضع للقوانين الطبيعية، إلا أن جانبه الروحي والعقلي غير خاضع لهذه القوانين بل هو نظير لها. لذا، لا يمكن تطبيق القوانين الطبيعية على الإنسان والمجتمع، وإذا طبقت، فهي تنتج الظلم وليس العدل، وتجعل الإنسان والمجتمع أيضًا مسيرين. الإنسان ليس مسيرًا لسبب فلسفي

¹ - الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة المابراش - (المصدر السابق) ص 41. رغم ان الفكرة راقية جدا لكن الاصح هو علاقة بين الروح والنفس والعقل والقلب ايضا ترجع الى قوانين الله، واكثر صحة هو ان هذه العلاقة ترجع بالروح والروح الى الامر.

² غزيلمان نفس المصدر ص 36-37.

³ موسوعة العلم الاجتماع (المصدر السابق) ص 506.

بسيط، وهو أن الكون والطبيعة مسيران لأنهما خاضعان لقوانين مركزية واحدة (القوانين الطبيعية)، بينما الإنسان يملك هامشاً من الحرية نتيجة تعدد القوانين (الطبيعية والبيولوجية والروحية والعقلية). الجسم الإنساني من القدم إلى الدماغ يُدار بالقوانين الطبيعية، أما جانبه الروحي فيعمل وفق قوانينه الخاصة. لذا، الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة كما هو شائع في الفلسفة المادية، بل الاختلاف الأساسي هو هذا الهامش من الحرية الذي يمتلكه الإنسان ولا تملكه الطبيعة والجماد. ونتيجة لهذه الحرية، يحتاج الإنسان إلى العامل الخارجي للإرشاد والعدالة (عن طريق الأنبياء والرسول)، بينما الكون والطبيعة لا تحتاجان إلى الوحي.

بناءً على هذا المنطلق (جعل القوانين الطبيعية أساساً للقوانين الاجتماعية)، صدرت كثير من القوانين الظالمة عبر التاريخ بمبرر وجودها في الطبيعة. فالثقب السوداء تلهم النجوم وهذه عملية تعتبر عادلة في الطبيعة، وفي عالم الحيوانات، الأقوى يلتهم الأضعف، وهو ما يسمى بقانون الغابة. لكن مثل هذه العمليات لا تكون عادلة في المجتمع. في مجتمعنا، على سبيل المثال، عندما يكون هناك شخص في مرتبة كبيرة وآخر فقير، يتم تبرير ذلك بمثل الكوردي (المبني على القوانين الطبيعية)، ويقال إن الله هو من وضع الحجر الكبير والصغير. بينما في الطبيعة، الحجم الكبير والصغير يكون عادلاً وفقاً للقوانين الطبيعية، لكن في المجتمع، ليس الكبار والصغار يقاسون بالقوة بل بالتقوى. حتى النموذج الأفلاطوني حول "المساواة" غير دقيق، حيث أصبح شعار الشيوعية (المساواة الاجتماعية) يمثل شعاراً غير عادل. المساواة في الرياضيات طبيعية وعادلة، لكن في المجتمع قد لا تكون عادلة. كما أن قانون الفعل والرد فعل صحيح في الطبيعة، لكنه قد يكون غير صحيح في المجتمع، حيث أن الرد العنصري على فعل عنصري ليس هو الرد الصحيح. السبب في ذلك هو أن القوانين التي تحكم الطبيعة ليست هي نفسها التي تحكم البشرية والمجتمع، فالقوانين الطبيعية صحيحة وعادلة في مجالها، بينما في المجتمع تكون غير عادلة. لذا، الإنسان والمجتمع بشكل عام خاضعان لقوانين خاصة بهما تختلف عن القوانين الطبيعية، والصحيح هو أن جزءاً من الكيان الإنساني (الجانب الجسدي) خاضع للقوانين الطبيعية وليس كل جوانبه.

والآن جاء دور السؤال التالي: كيف توزع واجبات بين كل من القوانين الطبيعية والروح والوحي؟

- ✓ أولاً: واجبات القوانين الطبيعية: هي للمواد والأشياء المسيرة، وهي الأوسع في الكون، كما في قوله تعالى: "فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ". هذه القوانين تشمل الحركات الميكانيكية والبيولوجية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، ولا تشمل الحركات الإرادية المخيرة. لذلك، فهي أكثر انتشاراً في الكون.
- ✓ ثانياً: واجبات الروح: هي تخص الحياة الإرادية لدى الإنسان والحيوانات. فالروح لا تدخل إلى جسم الإنسان بمفرده، بل تدخل عندما تكون القوانين الطبيعية على استعداد كامل لاستقبال الروح، أي أن الروح تشارك القوانين الطبيعية في إدارة النشاط الإرادي. بينما الطبيعة والكون تعملان فقط بواسطة القوانين الطبيعية، يلعب الروح دوراً جديداً في مراتب الحركات، حيث يشارك القوانين الطبيعية في إدارة النشاطات الإرادية. هذه الحركات الإرادية تأتي بعد الحركات الميكانيكية والكيميائية والفيزيائية والبيولوجية، وتتمثل في النشاطات الواعية والفكرية والعقلية. من هنا، تبرز هوية الإنسان، مفهوم الحساب، وفهم "خليفة"، وحكمة الرسل والأنبياء. ويأتي معنى الشيطان من هذا السياق، حيث يُدار الاختيارات والإرادات الفردية بواسطة العقل. لذا، مساحة عمل الروح ضمن الهرم الكوني أقل بكثير من مساحة القوانين الطبيعية.

✓ ثالثاً: واجبات الوحي: هي تنظيم ما جاء في النقطة الثانية، أي أنه جاء لتنظيم ما يخص ذوات الأرواح، التي تحمل عقولاً، أو بعبارة أبسط، جاء لتنظيم العلاقات بين الأفراد في المجتمع. لأن الإرادات المختلفة بحاجة إلى تنظيم وفق القوانين الاجتماعية، فإن واجب الوحي هو تبيان هذه القوانين العادلة. وبالتالي، المساحة التي يعمل فيها الوحي هي أيضاً أقل من تلك التي تخص القوانين الطبيعية أو قوانين الكون.

ونستنتج من كل ما جاء أعلاه أن (القوانين الطبيعية) هي للطبيعة والكون والجماد، وهي القوانين العادلة في سياقها. أما الإنسان والمجتمع، فلا يمكن تحقيق العدالة فهما باستخدام القوانين الطبيعية وحدها، لذا تحتاج الإنسانية إلى الوحي والرسول. زعم البعض أن لكل شيء طبيعي رسل (مثل الحجر والبرد والماء والهواء)، لكن هذا غير صحيح؛ إذ إن الأشياء الطبيعية لا تحتاج إلى رسل أو وحي لأنها مسيرة وليست مخيرة، وتكفي القوانين الطبيعية وحدها للتعامل مع الحتمية والمسير. أما الإنسان، فلا يتحقق معنى الخليفة ذات الإرادة والعدالة بالقوانين الطبيعية وحدها، لذلك يحتاج إلى الروح والعقل، ومن ثم الوحي والرسول. نتيجة لهذا الخلاف بين الطبيعيين والإلهيين، ظهرت فكرة ثالثة، وهي (القوانين الوضعية)، حيث كان محور الخلاف يدور حول العدالة الاجتماعية. لذا، تحول الخلاف من الفلسفة إلى السياسة والعلم والفقه، وفي العصر الحالي أدى هذا الخلاف إلى سيطرة القوانين الوضعية على كل من أنصار القوانين الطبيعية والقوانين الإلهية. والآن، تسود القوانين الوضعية في النظام الدولي، حتى وإن كانت لبعضها جذور طبيعية أو إلهية.

المطلب الثاني: الفرق بين مفاهيم (القوانين الاجتماعية والطبيعية والوضعية والعدالة)

جاء في موسوعة ستانفورد (في مادة: القوانين الطبيعية) ما يلي: القوانين الطبيعية تشمل قانون الجاذبية لنيوتن، والقوانين الثلاثة للحركة، وقوانين الغاز المثالية، وقوانين مندل، وقوانين العرض والطلب، وما إلى ذلك. يلاحظ أن هناك خلطاً بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية؛ فالعرض والطلب ليس ضمن القوانين الطبيعية. وفيما بعد، يظهر الفرق الهائل بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية.

بشكل عام، هناك فرق كبير بين مفاهيم العدالة الاجتماعية، القوانين الطبيعية، والقوانين الوضعية. العدالة هي القوانين الاجتماعية، شأنها شأن بقية القوانين، ثابتة ولا تتغير بتغير الزمان والمكان. العدالة التي سادت في عهد الزراعة هي نفسها في عهد الصناعة، وستبقى مبادئها الثابتة في المجتمع المتخلف والمجتمع المدني المتقدم. هذا يختلف عما جاء في بعض المدارس الفلسفية التي تقول بعدم وجود مبادئ وأخلاق وعدالة أبدية وثابتة، كما قال إنجلز وكرره ماركس بقوله إن الشيوعية تلغي الحقائق الأبدية وتلغي الدين والأخلاق¹، وجاء في الكثير من أدبيات الماركسية أن القانون أيضاً قابل للتغير؛ فالقوانين العامة لا تتغير بينما القوانين الخاصة تتغير. وعلى نفس المنوال، جاء وصف العدالة الاجتماعية في دستور حزب البعث، حيث يُشير إلى أن ما كان يُعتبر عادلاً في ظرف اجتماعي ما قد لا يُعتبر عادلاً في ظرف آخر²، ويستنتجون أن العبودية والإقطاعية والرأسمالية كانت تُعتبر عادلاً في وقتها، بينما

1 ماركس وإنجلز – بيان الشيوعي – دار التقدم \ موسكو ص 65 .

2 تعريفات ببعض المصطلحات – حزب البعث العربي الاشتراكي – الكتب الثقافة والأعلام المادة: العدالة الاجتماعية ص 48 .

تُعتبر اليوم غير عادلة. لكن الحقيقة هي أن ما كان يُعتبر عدلاً في تلك الفترات لم يكن عدلاً أيضاً. ويقول ستالين: "على عكس القوانين الطبيعية، القوانين الوضعية ليست دائمة، وأغلب هذه القوانين تؤثر خلال فترة معينة من التاريخ، ثم تحل محلها قوانين أخرى. هذه القوانين لا تزول تماماً، بل تفقد قوتها بسبب ظهور ظروف اقتصادية جديدة، فتغيب ليحل محلها قوانين جديدة تنبعث من تلك الظروف الاقتصادية ولا تبتكرها إرادة الناس"¹، الجواب لستالين بسيط جداً: إذا كان القانون متغيراً، فليس هو قانوناً بالمعنى الحقيقي.

الأصل أن مصدر هذه الآراء الخاطئة يعود إلى سقراط، عندما ناقش السوفسطائيين وقال: "القوانين الصادرة من الإنسان والقوانين الإلهية كلاهما حقائق ثابتة"²، وكان الاعتقاد السائد آنذاك أن أصل كل القوانين هو مصدر إلهي. رغم تأكيد سقراط، إلا أن هناك فرقاً بين القوانين الوضعية والقوانين الإلهية كما سيتم توضيحه لاحقاً. تظهر العدالة على أنها مفهوم ثابت وواسع، وليست محصورة في المجال الاقتصادي فقط، بل تشمل جميع الميادين المتعلقة بالمجتمع والإنسان.

العدالة الاجتماعية، شأنها شأن بقية الأجزاء، تتصف بالثبوتية والوحدانية وعدم اعتمادها على الزمان والمكان والمراحل الاجتماعية والعقول البشرية. أي أن العدالة الاجتماعية ليست وليدة مرحلة النهضة، بل موجودة مع وجود الإنسان، كما قال مونتيسكيو: "قبل القوانين الوضعية، هناك قوانين العدالة"³، العدالة واحدة في كل الأزمنة ولدى جميع الطبقات والفئات والمدارس والأديان؛ فإذا كان هناك اختلافات في تفسيرها، فالعدالة نفسها ثابتة. العدالة الاجتماعية هي ملك لمن يتقرب منها، وشبيه بدور القوانين الطبيعية، لذا تظهر كأنها امتداد للقوانين الطبيعية. كما أن الكون والطبيعة لهما قوانين طبيعية، فإن للمجتمع أيضاً قوانين طبيعية خاصة به، وهي قوانين ليست هي نفس القوانين الطبيعية ولكنها تشاركها. بالإضافة إلى القوانين الطبيعية، تشترك العدالة الاجتماعية مع القوانين الروحية والوحي، لذا هي أيضاً جزء من الأمر، أي أن العدالة هي قوانين اجتماعية نظير القوانين الطبيعية، وجميعها تنتهي إلى الأمر.

أما القوانين الوضعية، فلا تتصف بهذه المواصفات ولا تنتهي إلى الأمر بل إلى الخلق، حيث تتغير وفق مصالح وأهواء الإنسان، وتُشرع من قبل البشر أو البرلمان عادةً لصالح طبقة على حساب أخرى. في المقابل، القوانين الاجتماعية (العدالة) تُكتشف من قبل العقلاء ولا تُصنع، بل هي موجودة في صميم العلاقات البشرية وطبيعتها، لذا هي بحاجة إلى الوحي لكشفها وتطبيقها لتحقيق العدالة. ربما يظهر الفرق بين القوانين الوضعية والقوانين الاجتماعية من تعريف هوبز الذي يقول: "القانون هو ما يصدر من الدولة، وإلا ليس قانوناً"⁴. ويؤيد لوبون بقوله:

1 ستالين: القضايا الاقتصادية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي، منشورات دار الفارابي/بيروت ص 4.

2 ينظر: د مصطفى النشار – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار القضاء للنشر/القاهرة ط 1 1999 م ص 59.

3 مونتيسكيو - روح الشرائع (المصدر السابق) ص 50.

4 اللفيانان (المصدر السابق) ص 505

"الحق ليس غير القوة تدوم"¹، وعلى هذا الأساس جاء قرار إنجلز بأن القانون هو دائماً خاضع لسيطرة الدولة²، قريباً منهم يرى وليام جيمس (في كتابه "براجماتيكية") أن الحقيقة هي المصلحة، ويمكن صنعها كما يصنع النجار. بالتالي، الحاكم هو الذي يصدر القوانين، وفقاً لمقتضيات مصلحة الحكم والحكام وليس للمصلحة العامة. وكان للسوفسطائيين وآخرين نفس الرأي قديماً. انطلاقاً من هذا الفهم، تدعي الماركسية أن هناك فترات كثيرة في تاريخ المجتمع عملت بدون قانون، وهو ما سُمي بـ"المشاعي البدائي". وتدعي أيضاً أنه في الشيوعية القادمة قد يكون هناك مجتمع بدون قوانين. في بعض الأحيان يقولون إن البروليتاريا لا تتقيد بالقوانين، وبالتالي فإن مرحلة الاشتراكية أيضاً هي بدون قوانين. لكن سرعان ما يتناقضون بقولهم إن "من المستحيل بناء الاشتراكية بدون قانون، وكذلك تحول الاشتراكية إلى الشيوعية يحتاج أيضاً إلى القوانين"³، الصحيح هو أنه لا توجد لحظة واحدة يكون فيها المجتمع بدون قوانين، سواء كانت هذه القوانين اجتماعية (موحية) أم صادرة من الحكام. الأولى تعبر عن العدل، والثانية تعبر عن النظام لكنها ليست بالضرورة عدلاً. لذا، نجد أن آراء بعض الحقوقيين والفلاسفة غير دقيقة عندما يربطون العدالة بالقانون الوضعي، كما جاء في قول "ستيوارت ميل": "العدل هو تطبيق القوانين"⁴، والقوانين قد تصدر من القوة، لذا يبقى السؤال: أين العدل منها؟ يمكن وصفها بالنظام، لكن لا يمكن وصف كل القوانين الوضعية بالعدالة. ربما قصد "ميل" العدل في تطبيق القوانين والسيادة على الجميع. من هنا، انتشرت مادة دستورية في أنحاء العالم تنص على: "كل متساوون أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الأصل أو اللون أو الدين أو المذهب أو المعتقد أو الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي".

وهناك خلاف حول ما إذا كان بإمكان الإنسان الوصول إلى "القوانين الاجتماعية - العدالة" دون الوحي، أم أن تطور البشرية وترقي العقول هو الكفيل باكتشافها تدريجياً. الفريق الأول يدعي أن الإنسان بإمكانه الوصول إليها عبر عصور وتجارب كثيرة، بينما يقول الفريق الثاني إنه بما أن تحليل الإنسان وتفكيره لا يخلو من المصالح والدوافع الذاتية، فلا يمكن الوصول إلى المبادئ والقوانين التي تؤدي إلى تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. وما لم تتحقق هذه العملية، فلن تتحقق العدالة. وأحياناً، إذا حدثت، فإنها تحتاج إلى العلوم العميقة. لذا، في سبيل إقامة العدالة، نحتاج إلى: 1- حكم رشيد وعادل، 2- علم شامل لإيجاد هذه القوانين، 3- تكوين الفرد والمجتمع بحيث تسود فيه المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أي أن يكون الإنسان خاضعاً لأوامر عقله. وهذه العملية بدورها تحتاج إلى عقيدة قوية. بالتالي، لا يمكن تحقيق العدالة الشاملة والكاملة إلا من خلال الوحي، الذي يوفر القوانين والفرد والمجتمع والحكم الجاهز.

1 كوستان لوبون- فلسفة التاريخ (المصدر نفسه) ص 241

2 فيوريخ ونهاية إيديولوجية المانية (المصدر نفسه) ص 348.

3 (القانون و الاشتراكية-ل30.

4 جون ستيوارت ميل- النفعية، ت: سعادشاغري، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2012م ص 95 .

هكذا تكون القوانين الاجتماعية هي لب العدالة والتطور الاجتماعي وغاية وجود الكون وخلق الإنسان.

لذا، تملك المميزات التالية:

- 1- هي ثابتة ووحيدة لا تشارك مع القوانين الوضعية المتغيرة أو أية من القوانين المزعومة الأخرى.
- 2- تطبيق ما سوى هذه القوانين يؤدي إلى الخلل والظلم والمشاكل الاجتماعية.
- 3- هذه القوانين لا تشرع بل تكتشف وموجود في الطبيعة البشرية وموجودة في صميم العلاقات البشرية.
- 4- القوانين الاجتماعية لا تتأثر بالأمر الواقع (ديفاكتو)، ولا بنوع السلطة والحاكم، على عكس القوانين الوضعية التي متأثرة جداً بالأمر الواقع، وفي الكثير من الأحيان تصدر هذه القوانين عند حاجة أنية أو ظاهرة مؤقتة أو حادث ما، بينما القوانين الاجتماعية العادلة موجودة قبل الحوادث ما وتبقى بعدها، أنها خالدة شأنها شأن القوانين الطبيعية.
- 5- تكرر القوانين هذه بسلامة ولا شاذ فيها، أنها شاملة لجميع الطبقات والاجناس لا تعتمد على الميول والعقائد.
- 6- أنها دائماً عميقة وليست سطحية، انعكاس لكل الجوانب الاجتماعية وليست لجانب واحد.
- 7- تطبيقها يؤدي إلى نتائج سليمة وإيجابية، على عكس القوانين الوضعية والتي عادة هي نتاج انعكاس جانب واحد من المشاكل الاجتماعية وتؤدي إلى نتائج متناقضة منها إيجابية ومنها سلبية.
- 8- هذه القوانين قابلة للتطبيق وليست مثالية، وليست هي الشرائع السماوية، كما أن القوانين الوضعية هي الشرائع الأرضية. كلاهما قوانين أرضية؛ الأول عادل ومتجذر في فطرة الإنسان وفي صميم العلاقات الاجتماعية، بينما الثاني يُصنع وفق الأهواء ومصالح فئة ضد فئات أخرى، أو في أحسن الأحوال لا يحقق مصالح الجميع.
- 9- أجزاء هذه القوانين متوافقة فيما بينها، على عكس القوانين الوضعية التي نجد بين أجزائها تناقضاً وعدم توافق.
- 10- القوانين العادلة دائماً تكون معها عقيدة التطبيق، على عكس القوانين الوضعية التي تصدر من قبل الحكام وتحتاج إلى القوة لتنفيذها. لكن العدالة تملك قوة العقيدة وفطرة الإنسان لعدم خرقها. تطبيق القوانين العادلة هو جزء من الدين، كما يقول هيبز: "القوانين المدنية في مملكة الله جزء من الدين"¹.
- 11- علاقة القوانين الوضعية، في أحسن حالاتها، مع العدالة والقوانين الاجتماعية هي كالعلاقة بين منطوق القوانين الفيزيائية (الوضعية من قبل علماء الفيزياء) والقوانين الطبيعية التي وضعها الله.

1 هوبز – الليثان (المصدر السابق) ..ص126

المطلب الثالث: القوانين الطبيعية والاحتمالات والصدفة

في سبيل معالجة قضية الصدفة والاحتمالات، نحتاج إلى ثلاثة محاور متعلقة بها: أولاً، الاحتمالات والقوانين الطبيعية؛ ثانياً، العوامل الخارجية والصدفة؛ ثالثاً، القانون والصدفة. لكل منها وقفة سريعة كما يلي:

أولاً: الاحتمالات والقوانين الطبيعية

هناك كثير من المتناقضات التي تواجه البشرية كأنها حقائق، بينما في نهاية التحليل هي مشكلة في عقل الإنسان، تُسمى "بارادوكس" أو اللادقة أحياناً. وقد ظهر في التاريخ الكثير من البارادوكسات، لاسيما المتناقضات الأربعة التي طرحها (زينون)¹. وكانت هذه المتناقضات (أو بارادوكسات) غير نابعة من الواقع الحقيقي، لأن الواقع الحقيقي لا يتضمن تناقضات. التناقض المذكور نابع من تباين بين العقل والعقل أو بين عقل غير سليم والواقع الكاذب. لذا، كلما تقدم العلم والفلسفة والعقل البشري، تقل هذه البارادوكسات. نظرية الاحتمالات هي إحدى هذه المواضيع الشائكة التي تواجه البشرية، وتثير الأسئلة التالية: هل الاحتمالات هي بديل للقوانين؟ هل الحدث الاحتمالي هو حدث غير قانوني؟ هل الأحداث الاحتمالية لا تتبع القوانين الطبيعية وغير خاضعة لها؟ هل من الممكن القول إن الكون أحياناً يتبع النظام والقوانين وأحياناً أخرى الفوضى والعشوائية والمصادفات؟ وهل الاحتمالات في الطبيعة والمجتمع هي نفسها أم مختلفتان؟ وأخيراً، هل الاحتمالات موجودة في أرض الواقع أم هي مشكلة العقل البشري؟ هذه الأسئلة وغيرها سنعالجها في السياق الحديث عنها.

نظرية الاحتمالات هي العلم المعترف به وتدرس ضمن قسم الرياضيات والإحصاء والفروع الأخرى. ينسب اكتشافها إلى كل من باسكال وبرنولي وفيرمات في القرنين 16 و 17، ووفق بعض المصادر، يعود أول حديث عن الاحتمالات إلى السنة 1654 عندما طرحه (جافيري ديميريلي)²، خدمت هذه النظرية البشرية في الناحية العلمية التي تركزت على إيجاد قيمة الاحتمالية لدراسة النتائج ومبادئ التخطيط والتقييم والفوائد الأخرى. احتمال الحدوث هو عدد التحقيق على الحالات الممكنة الحدوث، (مجموعة الحالات الممكنة الظهور تسعى بالفراغ العيني Sample Space). بناءً على ذلك، تكون قيمة الاحتمال دائماً منحصراً في الفترة بين (0,1) أو وفق النسبة (0% و 100%). بحيث أن النسبة 0% تعني مستحيل الحدوث (وتعني أن معلوماتنا معدومة عن مؤثرات الحدث) و 100% تعني مؤكد الوقوع - حتمية الوقوع (معلومات كاملة عنها). كلما نبتعد عن 100% نحو 90% و 50% و 0% تزداد نسبة الاحتمالات، وبالمقابل، تتوسع العوامل والأسباب المؤثرة على الحادث إلى المنطقة المجهولة – والعكس صحيح أيضاً. ويجب أن نعلم أن المعلومات البشرية أكثريتها محصورة حول الفترة القريبة من الصفر، وهذا ما يعبر عنه بشكل آخر عندما يقولون إن معرفة البشرية ليست إلا قطرة من البحر. وعندما تتمدد العوامل والأسباب الحادثة إلى هذه الفترة (أو إلى خارج هذه القطرة)، ستتحول أكثرية معلوماتنا ومعرفتنا في أحسن حالها إلى الظنية والاحتمالية. قلما نجد

1 د. مصطفى غالب - فيثاغورس، دار ومكتبة هلال / بيروت ص 72

2 اليزجانفرس و تيري دولادو- الاحداث. هل هو صدفة أم حتمية . ت:عزالدين الخطابي مشروع الكلمة/ابوظبي ط 1 2012م ص 28.

معلومات مؤكدة عن الحدث إلا على تلك التي تتكرر دائماً وبشكل منتظم، فنرى أن معي الليل بعد النهار هو 100%، والصيف بعد الربيع والقمر بعد الشمس، وهؤلاء لا تحتاج حساب الاحتمال، وهي ما نسميه بالقانون.

ووضع كثير من القوانين الرياضية لحساب الاحتمالات من أجل المساعدة، لكن هذه القوانين جميعها قوانين عقلية وليست واقعية كما ندرس فيما بعد (لا سيما القوانين الاحتمالية التي تخص الحوادث الكونية والطبيعية). بينما الحوادث الاجتماعية تختلف.

هذه هي الناحية العلمية، أما من الناحية الفلسفية فالأمور مختلفة. هناك قول لبعض الفلاسفة أن الكون والطبيعة يسير وفق الاحتمالات والمصادفات والأمور العشوائية، وينكرون النظام والقانون والسببية. كل هذه الأمور الشائكة يتضح إذا ما عرفنا مصدر وأسباب ظهور الاحتمالات أمام عقل الإنسان.

مصدر وسبب ظهور الاحتمالات: بالأصل الحوادث الطبيعية ليست احتمالية، بل هي تتبع القوانين. كل حادث طبيعي هو المسير وفق نظام جبري، ليس أمامه اختيارات سوى اختيار وطريق واحد يحدده القانون الطبيعي. المشكلة هي كيفية انعكاس هذه الحقائق (عن الحادث المذكور) إلى العقل البشري، شأنها شأن الحقيقة. الحقيقة في مكانها ثابتة وكاملة، بينما عندما تصل إلى العقل البشري تصبح نسبية وناقصة – هذا في أحسن حالها، وإلا هناك مليارات الحقائق لا تصلنا، وهي التي تجعل علمنا كقطرة في البحر. ومن جهة أخرى، لا تصل كل جوانب الحقيقة الموضوعية إلى العقل، لأسباب عدة: أولاً، الحقيقة تختلف عن الواقع ولها بعض الجوانب الخفية، وثانياً، نقل الحقائق من الواقع إلى العقل يتم عبر الحواس وهي غير دقيقة. لذلك، في أحسن حالها (الحقيقة الثابتة) تتحول إلى المعرفة البشرية المتغيرة، من هنا منبع الشك والاحتمال والنسبية. على هذا الأساس جاءت الآية (وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ - سورة سبأ، الآية 25) كأساس لنجاح الحوار. لكن الشك المذكور هو عن المعرفة وليست عن الحقيقة، أي عندما لا تظهر ولا تصل كل جوانب الحقيقة الحدث إلى ذهن البشري تنشأ الاحتمالات. والعكس إذا وصل بالكامل لا تنشأ الاحتمالات. إذاً، الاحتمالات نابعة من المعرفة وليست في الحقيقة نفسها. فإذاً، مصدر الاحتمالات يأتي من نقل غير السليم للحقائق الموضوعية إلى المعرفة البشرية، ولادة الاحتمالات تأتي من عدم معرفة مسار الأحداث، من عدم الكشف التام لسلسلة الأسباب والمسببات، لا سيما عندما تدخل شبكة من الأسباب والمسببات المتنوعة لتكوين الحادث من الحوادث، تظهر مزيد من التعقيد. عند التمعن في حديث لاينتز حول (الظواهر التي تكون العلة بكاملها غير واضحة) كأنه يتحدث عن العلة والاحتمالات عندما يقول: (العلة ليست دائماً معروفة لدينا كلها، فاللامعقول إذاً مصدره عدم الفهم الشامل لمضمون العلة. إن هذا اللامعقول يمكن أن ندرك المعقولية لو شاء الملك أن يوحى إلينا بها)¹، أو بشكل أدق، عدم الكشف عن القوانين التي تشترك في صنع الحدث الاحتمالي هو مصدر لظهور الاحتمالات أو جوانب اللامعقول من التوقع. لذا، موضوع صعب جداً، قلما يمكن التنبؤ بالأحداث قبل وقوعها، باستثناء تلك الأحداث التي تتكرر بالانتظام الملموس والمحسوس. وعدم التنبؤ

¹ نقل عنه: عبد الرحمن البدوي – الزمان الوجودي، دار الثقافة/بيروت ط 1973م ص 193.

هو مشكلة بشرية (عقلية معرفية) وليس نابعاً من الواقع الحقيقي. إليكم الأمثلة والتوضيحات التالية التي تؤكد أن الاحتمالات هي المشكلة في المعرفة وليس في الواقع الموضوعي:

✓ **المثال الأول:** رأيت امرأة حاملاً وتنبأت بما في بطنها، وهي أنثى. بطبيعة الحال، الجواب هو النسبة أو الاحتمال الصحيح 50%. كلما زادت المعلومات، ستقلص الاحتمالات نحو الدقة. من بين هذه المعلومات: إذا عرفت أن أولادها الستة خمسة منهم إناث، فإن هذه المعلومة تساعدك في رفع النسبة إلى 60% من الصحة وتقلص الاحتمال الخطأ إلى 40%. لكن إذا اطلعت على التقرير الطبي الذي يبين أنها حامل بأنثى، فإن النسبة ستصعد إلى 100% وتقلص الاحتمالات الخطأ إلى الصفر، أي لا يبقى هناك احتمال.

ومن جهة أخرى، إذا كان الحمل هو أنثى، فإن الاحتمال هو 2/1، أي 50% للذكر و50% للأنثى. ستكون مجموع الحوادث الممكنة الوقوع في الولادة هي 2 (يسمى الفضاء أو الفراغ العيني). وجمع الاحتمالات للوقوع هو دائماً = 1. بالتالي، الاحتمال الحقيقي لحدوث أي من الاحتمالين عند العقل البشري هو احتمالان، بينما في حقيقته (في بطن الأم) هو واحد ومقرر ومحسوم. والتوضيح كالتالي: الحمل في بطن الأم هو مقرر وحسم الأمر، لكن معرفتنا قاصرة عن حقيقته. لذا، فإن مجموع الاحتمالات عندما يساوي واحداً هو الحقيقي، بينما البقية ليست حقيقية بل خيالية، نابعة من عدم معرفتنا بالحقيقة الموجودة في البطن. أي أن أحد الاحتمالات (من الفضاء أو من الفراغ العيني) هو الحقيقي ويساوي واحداً، وليس المجموع، ولكن لأننا لا نعرف أيهما، نقوم بتوزيع النسب. أما النسب الموزعة فهي غير صحيحة؛ والصحيح هو أحد الاحتمالات الذي يحمل القيمة الكاملة وهي (1)، وليس جمع بينهما.

✓ **المثال الثاني:** الاحتمال يعتمد على المعلومات وعلى الشخص أحياناً. لنأخذ المثال التالي: اختيار كرة واحدة من اللون الأبيض من بين 10 كرات (5 بيضاء و5 سوداء). النتيجة هي: للرجل الأعشى، احتمال الحصول على كرة بيضاء هو 10/1، بينما للشخص البصير هو 5/1. هذا يوضح أن النسبة نسبية وتعتمد على الشخص، مثال مشابه يتعلق بالكتب: نفرض أن هناك مكتبة تحتوي على 100 كتاب ماركسي، وخوّل شخصان (أحدهما أمني والآخر قارئ) لاختيار كتاب "بؤس الفلسفة" لكارل ماركس. فإن احتمال اختيار "بؤس الفلسفة" لدى الأمي هو 1%، بينما للقارئ هو 100%. هل يستويان؟ هكذا تُوزع مراتب التوقعات من منطلق ذاتي على النحو التالي: الجهل، الظن، التوقع، ...، علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين (المعرفة والحقيقة). وعلى هذا الأساس جاء في الآية: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ" (سورة الحجرات، الآية 12): لأن الظن دون أساس حقيقي هو مجرد ظن. كما قال الله: "وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" (سورة النجم، الآية 28). و"وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ" (سورة يونس، الآية 36). أي أن الاحتمالات هي إما الظن نفسه أو أكبر منه أو أصغر. بالتالي الاحتمالات شأنها شأن الظن، فهي ذاتية وليست موضوعية.

✓ **المثال الثالث:** لنأخذ نموذج "خيتنشن" في "إطلاق مئة طلقة نحو الهدف". يبدأ الاحتمال من صفر إلى 100% أي $(1/100, 2/100, \dots$ إلى $100/100$)¹، ما معنى النسبة المتغيرة (0، 1، 2، ... والنسبة الثابتة 100)؟ النسبة المتغيرة هي معرفة بشرية، بينما النسبة الثابتة هي الحقيقة القانونية، وهي مصير مقرر مسبقاً وفق القوانين أو السبب والمسبب. كلما ازدادت معرفة البشرية عن ظروف الحادث من قوانينه وطبيعته والعوامل الخارجية والداخلية، ستزداد نسبة المعرفة وتقلص حجم الاحتمال، حتى تصل إلى 100% من التأكيد. أي أن الاحتمالات مسألة ذاتية وليست موضوعية، تخص معرفة البشرية ولا تخص الحقيقة الموضوعية.

✓ **المثال الرابع:** مثال مكون من حادثة طبيعية وحادثة اجتماعية، بالمقابل يظهر الاحتمال الطبيعي والاحتمال الاجتماعي. نبدأ بالأول: عند مراقبة مقدمة المياه الجاري نحو مفرق ثلاثي المسارات (A، B، C)، فإن احتمال دخول الماء إلى مجرى رقم (B) هو $3/1$ ، لكن بعد أن أخذت المياه مجراها، أخذت المسار (C). نجد أن المسار الذي أخذته كان هو المسار المنخفض. إذن، لو كنا نعرف هندسياً قبل وصول طليعة المياه، لما كنا بحاجة إلى الاحتمال، بل كنا نعرف مسبقاً وفق قانون الجاذبية أنها ستأخذ المسار المذكور. من هنا، ظهرت بكل وضوح أن الاحتمال الذي لدينا كان كاذباً وليس حقيقياً، أما عند مراقبة مرور سيارة إلى المفرق الثلاثي ذو الطرق (نازل، مستقيم، صاعد)، فنجد أن الاحتمال الحقيقي هو $3/1$ حتى لو كانت لدينا معلومات مسبقة عن أوضاع الطريق، لا نعرف بدقة أي الطريق ستأخذها السيارة، لأن هناك إرادة تحرك السيارة، بينما محرك الماء هو القوانين الطبيعية. لذا، في الحالة الأولى، يكون المسار محدداً وذاتياً، والاحتمالات كاذبة ومشكلة بشرية. بينما في الحالة الثانية، تكون الاحتمالات لدى الآخرين حقيقية، لأن السيارة مخيرة وهادف، بينما الماء مسير ولديه مسار واحد.

بالتالي، الأساس أو ما يُسمى بفضاء الاحتمالات هو معرفة بشرية، بينما "الفوق" هو الحقيقة، أي ما يتحقق وفق القانون. أو، بعبارة أخرى، الأساس (الفراغ العيني) هو في عالم المعرفة، بينما "الفوق" هو في عالم الأمر. **شرح النتائج**

قليل من التعمق في الأمثلة أعلاه يظهر أن احتمال حدوث الأمور في الأصل يسير وفق القوانين، لكن المشكلة هي نقص معلوماتنا حول أثر هذه القوانين، مما يؤدي إلى ظهور الاحتمالات وكأنها متمردة على القوانين. إذن، مصدر الاحتمالات ليس موجوداً في الحقيقة ولا في صميم الحوادث الطبيعية، بل هو موجود في المعرفة الإنسانية. أي أن ظهور الاحتمالات يأتي من عدم وجود معلومات كافية عن العوامل المؤثرة على الحدث المذكور، مما يؤدي إلى ظهور الاحتمالات. هذا بالنسبة للحوادث الطبيعية، أما الحوادث الاجتماعية فتختلف؛ فالاحتمال فيها وارد، لذا، القاعدة بدقة أكثر هي كما يلي: الاحتمالات التي تظهر في ميدان الطبيعة هي كاذبة (ذاتية صرفة)، أما الاحتمالات الاجتماعية فتكون كاذبة وصادقة، أي ليست ذاتية صرفة. والسبب في ذلك أن الطبيعة هي المسيرة، بينما المجتمع

1 خيتنشن - المبادئ الأولية لنظرية الاحتمالات، دار المير للطبع/موسكو سنة الطبع: 1969م ص 9.

هو المخير والمسير في آن واحد. كاد أن نقول إن حديث أرسطو حول مفهوم الكذب هو الحديث عن الاحتمالات عندما يقول: "الكذب هو جميع التصورات التي تُصور صوراً كاذبة في الوهم".¹

للطبيعة أساس ثابت ومستقبل مرسوم وفق القوانين الصارمة والوحيدة، بينما في المجتمع يكون الأساس نفسه في أغلب الأحيان متغيراً وغير ثابت، ومستقبله يعتمد على عدة متغيرات وقوانين متعددة. أي في الحوادث الطبيعية، سيكون "الفوق" في المعادلات الاحتمالية ثابتاً، بينما الأساس (أو القاعدة أو الفراغ العيني) متغير. بينما في الحوادث الاجتماعية، "الفوق" متغير والأساس كذلك، لكن طبيعة المتغير "الفوق" تختلف عن طبيعة المتغير الأساس. وفي كل الأحوال، عند وقوع الحدث سيكون وفق القانون ويصبح حادثة تاريخية حقيقية وحيدة، وستزول جميع الاحتمالات. إذن، الاحتمالات والصدفة والحتي "المؤكد" يتكون من جوانب معلومة ومجهولة. يفسر البعض أن المعلوم خاضع للقوانين بينما المجهول غير خاضع، لكن جميعها خاضعة للقوانين. الجزء المعلوم هو القوانين المعروفة، بينما الجزء المجهول قوانينه غير معروفة. إذن، المجهول هو من معرفة البشرية وهو المنشأ للاحتمالات.

عند حدوث الحوادث، لا تبقى الاحتمالات، لأن بين كل هذه الاحتمالات ستحقق واحدة منها، وهذا يدخل في التاريخ ويصبح حقيقة تاريخية. وبالأساس، هذه الحادثة التي أصبحت حقيقة تاريخية هي الوحيدة المرشحة للحدوث، أما بقية الفرص فهي نابعة من نقص في المعلومات عن طبيعة الحوادث والعوامل المؤثرة عليها. لذا، دائماً تظهر "القاعدة" الاحتمالية أكبر من "الفوق" في الحوادث العشوائية البسيطة؛ "الفوق" هو الحادث الحقيقي الوحيد، بينما "القاعدة" هي مجال معرفة هذه الحقيقة. لذا، يجب أن نعيد النظر في التعريفات المقدمة للاحتمالات، لا سيما تعريف الاحتمال ووظيفته: (الاحتمال يدرس الحوادث (الاحتمالية)² كلا الحوادث الطبيعية جميعها حتمية. لقد أشار المفكر الإسلامي (محمد باقر الصدر) إلى مشاكل تعريف الاحتمال واعتراض على بعض جوانبه³، وهناك ملاحظات عن الاحتمالات والصدفة لدى كثير من المفكرين يجب أخذها بنظر الاعتبار، كما نجد في الفقرة التالية.

ثانياً: قوانين الحدث: دور التحولات العوامل الخارجية والعوامل الداخلية فيها

الحوادث شأنها شأن الحركة، لا يمكن حدوثها دون مشاركة العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، ولكن كلا منهما يلعب دوراً أكبر في مرحلة معينة من تطور سلسلة الحوادث. وفي النهاية، سيبقى العامل الخارجي والداخلي ضروريين لحدوثها. رغم هذه الحقيقة، نجد كثيراً من المدارس الفلسفية تهمل طرُقاً وتفضل الآخر. التيار المادي هنا ومن الموقف النادر يلتقي مع التيار المثالي في قراره بأن العوامل الخارجية هي أساس الاحتمالات، لاسيما الاحتمالات التصادفية، بينما الفلسفة المادية تؤكد دائماً على دور العوامل الداخلية أكثر من العوامل الخارجية. حسب العلماء السوفيت، فإن العوامل الخارجية إن لعبت دوراً فإنها تلعب دوراً ثانوياً⁴، ويقول ماوتسي تونغ في كتابه

1 أرسطو طاليس – مابعد الطبيعة، (المصدر نفسه) المقالة الخامسة ص 116

2 السيد نفادي – الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دارالتنوير/بيروت ط 1 2009م ص 92

3 محمد باقر الصدر – الأسس الاستقرائية، دارالتعارف المطبوعات/بيروت ط 11973م ص 178-180

4 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 275

"حول التناقض": إن الأسباب الخارجية هي عامل التبدل، والأسباب الباطنية هي أساس التبدل، أما سبينوزا فقد ذهب إلى العكس بقوله: إن الحركة هي نتاج العوامل الخارجية فقط¹. وكذلك مذهب (الأوكازيوناليزم) يعتقد أن الحركة ناتجة من العوامل الخارجية فقط، ولا دخل للعوامل الداخلية فيها². وكذلك المثالية الذاتية لها نفس الرأي، وقريباً منهم قال (ابن باجة) معتمداً على فكرة أرسطو: إن الجسم الطبيعي يتحرك بالعوامل الداخلية، بينما الأجسام الصناعية تتحرك بالعوامل الخارجية³.

لكن قليل من التعمق يظهر لنا أن الشكل غير ذلك، فكل الحوادث تشترك فيها العوامل الخارجية والداخلية، وحجم اشتراك العوامل المذكورة في الحدث يعتمد على المراحل والمستوى التطور لهذا الحدث. لذا يظهر كأن الحوادث الحتمية الوقوع تشترك معها العوامل الداخلية أكثر تأثيراً، والعكس صحيح: كلما اقترب الحدث من المستحيل الوقوع (أي الاحتمالات تصل إلى الذرّة) تكون العوامل الخارجية أكثر تأثيراً. وبقيّة الحوادث المحتملة الوقوع موزعة بين القطبين، أي الفترة (1،0). والأصح من هذا الشرح هو أن العوامل الداخلية المعلومة لدينا هي التي تحكم على تنبؤاتنا السليمة بما يحدث. إذا كان الحدث خاضعاً للعوامل الخارجية أكثر، يكون من الصعب تحديد التنبؤ بما يحدث. لكن في كل الأحوال، فإن العوامل الخارجية والداخلية تؤثر على الأحداث عن طريق القوانين، أو بالأحرى العوامل المذكورة أنفسهم إما أن تكون هي القوانين أو خاضعة للقوانين. لذلك، في جميع الأحوال، الاحتمالات خاضعة للقوانين وليست متمردة عنها أو عشوائية أو عبثية. وليست وظيفة الاحتمالات هي دراسة الحوادث اللاهتية، لذا معرفتها قبل وقوعها ليس مستحيلاً إن كانت المعلومات متوفرة، وإن لم تكن متوفرة لدينا نضطر للجوء إلى الاحتمالات.

والآن ممكن تلخيص النتيجة كالآتي: 1- الاحتمالات تنشأ من ذهن الانسان ولا توجد في الصميم الحدث. 2- المشكلة تكمن في النتائج الممكنة الحدوث مسعي بالفضاء الحدث، هذه النتائج احداها قد تحقق وتصبح نتيجة فردية ولا تحقق كل الاحتمالات المتراكمة لدينا. 3- النتيجة المتحققة هي جرت وفق القوانين التي لم تكن معروفة لدينا بالكامل. 4- لو كنا نعرف كل هذه القوانين والمؤثرات التي تتكون منها الحدث الاحتمالي لما ظهرت الاحتمالات.

والآن، يظهر نظام تصميم مختلف عن الذي صنعه العوامل الخارجية والداخلية للحوادث. فكان من الأكثر ظناً أن حجم الاحتمالات المؤكدة (التنبؤ الصحيح) يعتمد على حجم العوامل الداخلية، بينما الاحتمالات غير المتوقعة تعتمد على حجم العوامل الخارجية. لكن الأمر ليس كذلك. الاحتمالات المؤكدة (أو التنبؤ الصحيح) تعتمد على مدى دقة معلوماتنا عن العوامل الخارجية والداخلية. أي مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية المعروفة تحدد التنبؤ الصحيح، بينما المجموعة من العوامل الداخلية والخارجية غير المعروفة تحدد حجم التنبؤات غير

1 د محمد عبد اللطيف مطلب- الفلسفة والفيزياء دائرة الشؤون الثقافية/ بغداد ج 1 ص 47.

2 حول مذهب اوكازيوناليزم ينظر: -الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 25 وص 35.

3 ابن باجة -كتاب النفس، تحقيق: د محمد صغير المعصومي، دار صادر/ بيروت ط 1992 م ص 25.

الصحيحة. ومن هنا ينشأ مفهوم الاحتمالات. حجم صحة التنبؤ لا يعتمد على حجم العوامل الداخلية للحدث فقط، بل على حجم العوامل الداخلية والخارجية المعروفة في آن واحد. أي أن التنبؤ مبني على حجم المعرفة، والبقية غير المعروفة هي التي تشكل حجم الاحتمالات، أو بشكل أكثر دقة، معلومات عن سلسلة العلة والمعلول هي التي تحدد حجم الاحتمالات. فإذا كانت مجموعة العلل المعروفة كاملة، ستكون النتيجة (المعلول) مؤكدة ولا تحتاج إلى احتمالات. من جهة أخرى، تأتي الاحتمالات من عدم معرفة مجموعة العلل لأي حادثة. وكلما زادت المعلومات عن الحادث، يقل حجم الاحتمالات. أي أن الاحتمالات ليست سوى نقص في المعلومات الكافية عنها، أو بصيغة أخرى، هي عدم اكتشاف القوانين حولها بشكل كافٍ - نقص في المعرفة. منطلق الاحتمالات هو الفجوة بين الواقع المتحقق والمعرفة المتوفرة - أي ما يحدث في ذاتها ومدى وصول هذا الحدث إلى ذهننا. لذلك، كلما زادت المعلومات البشرية عن قضية ما، قلت قيمة الاحتمالات، والعكس بالعكس. لذلك، الاحتمالات هي مشكلة بشرية وليست مشكلة حقيقية واقعية. الاحتمالات هي مجموعة معرفة الإنسان التي تنتمي إلى الخلق، بينما الحقيقة تنتمي إلى الأمر. الاحتمالات تتعلق بمعرفة أسباب الحدث، بينما الحقيقة هي وحيدة. كلما اقتربنا من الحقيقة، تقل نسبة الاحتمالات، والعكس بالعكس. لذلك، (القوانين والمعادلات الاحتمالية) هي قوانين ذاتية بحتة، على عكس القوانين الأخرى التي تشكل من الذاتي والموضوعي. الموضوعي هو الجانب الذي يمثل القانون الحقيقي الموجود في صميم الواقع الحقيقي، أما الذاتي فهو فهمك الخاطئ له. لذلك، تتعرض هذه القوانين للهزات والانتقادات والتغيرات، وهي جميعها تجري من الجانب الذاتي.

ثالثاً: القوانين أم الصدفة؟ (الصدفة جزء من الاحتمالات، والصدفة مقيدة بالقوانين الطبيعية)

هناك نقاش دائري بين الفلاسفة والعلماء والفقهاء حول مفهوم الصدفة والاحتمالات في الحوادث الكونية والطبيعية والاجتماعية. يدور النقاش حول الأسئلة التالية: هل هناك صدفة في هذا الكون؟ ما دور العوامل الخارجية والداخلية في الصدفة؟ ما الفرق بين الصدفة والاحتمال؟ وأخيراً، هل الصدفة والاحتمال خارجان عن القوانين؟ أي، هل هناك فوضى وليس نظام؟ وبالتالي، هل الصدفة هي التي أوجدت الكون من العدم، والحياة من الجماد، وهل هي التي تدير الطبيعة والكون؟

ونجد تقسيماً واسعاً حول الإجابات على الأسئلة المذكورة بين من ينكر الصدفة ومؤيديها والوسط بينهما، وكذلك حول صلاحيات الصدفة ودورها. التيارات المادية تؤيد الصدفة وتجعلها أساساً لحل المشاكل العلمية والفلسفية الكبرى، فتفسر من خلالها الخلق ونشأة الشيء من لا شيء، ومن العدم إلى الوجود، ونشأة الكون. يقول راسل في إجابته على سؤال 'هل للكون غاية؟' إن الإنسان قد نشأ بمحض صدفة غريبة وفي مكان مهملاً¹، وجواباً على نفس السؤال، جاء من (باجليز) أنه يمكن إسقاط فكرة الخالق بنفي أي هدف للطبيعة أو حتى القوانين

1 براتراند راسل- الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دارالهدى/القاهرة ص 222.

الطبيعية¹، ويقول ستينجرواينبرغر: كلما كانت للكون إمكانية أكبر لإدارة نفسه، زادت الأقوال بأن العالم لا غرض له²، ويقول إنجلز لقد ولت الغائية القديمة دونما رجعة³، ونتيجة لهذه الآراء، جاء القول: "نشأة الحياة والإنسان جاءت نتيجة الصدفة"⁴،... تضطر هذه التيارات إلى الاعتماد على أن الكون في حالة فوضى بلا نظام، كما تدعي الماركسية بأن الحوادث التصادفية خارجة عن القانون ومنشأها العوامل الخارجية⁵، وهناك وصف آخر للصدفة هو أنها الحركة بلا نظام⁶، وأحياناً لا يقولون إن الحوادث الصدفية خارج القانون فقط، بل يقولون إن الصدفة هي ضد القانون والضرورة. كما يقول إنجلز: "إن التضاد الآخر نجده بين الصدفة والضرورة"⁷، بحيث أن الضرورة تتبع القوانين، بينما الصدفة لا تتبعها. وقال برغسون إن هناك حركة وتطوراً، لكن بشكل أعى وعي⁸، حسب (ماسينو)، فإن أرسطو هو من قال إن الصدفة لا قانون لها⁹، ويتحدث جونسن عن التوتر بين المصادفة والقانون الطبيعي¹⁰، ولجانفرنس كتاب عنوانه (مصادفات خارجة عن القانون)¹¹، وهناك آراء من العلماء الدين الذين يدعمون فكرة الفوضى والصدفة بلا قانون. فقد رفضت السببية من قبل الغزالي والصوفية وكثير من التيارات الفكرية الدينية. وكذلك نجد نفس الرأي عند ديفيد هيوم ومذهب (الأوكازيوناليزم). ومن العجيب أن مالبرانش قريب من هذا الرأي بقوله إن الله هو العلة في التغيرات التي تحدث في هذا العالم، وليس السببية¹².

وبالمقابل، هناك إنكار للصدفة قديماً وحديثاً من قبل ديموقريطس في نظريته الذرية، ولوقريت (99-55 ق.م) وتوما الأكويني، إلى ديفيد هيوم وسبينوزا وسيد قطب وآخرين. وهذا الموقف أقرب إلى توجهاتنا في هذه الدراسة. في هذا الصدد، يقول سبينوزا: "لا يوجد في الطبيعة شيء صدي، إنما يحدد وجود كل شيء وعمله بالخضوع لضرورة الطبيعة الإلهية"¹³، وهولباخ، وهو منتهي إلى التيار الفلسفي المادي، يقول: "ليس للمصادفة مكان في سلسلة الأسباب والنتائج، فالمصادفة تدل على جهلنا الذاتي بالأسباب الطبيعية"¹⁴، قد أنكر ديفيد هيوم أيضاً الصدفة

1 بول ديفز - الاقتراب من الله، ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2010م ص 100.

2 بول ديفز - (المصدر نفسه) ص 219.

3 ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 224.

4 جي ام سفج - التطور - ت: د ساهي جوادضاحي، جامعة الموصل ص 183

5 ينظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية، (المصدر السابق) ص: 129؛ وف - إنجلز - ديالكتيك الطبيعة، ص: 252.

6 ثيموس فريك وبيترغاندي - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة ط2 2002م ص 45 و 49

7 إنجلز - ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 252.

8 جون لويس - مدخل بالفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/ بيروت ط2 1973م ص 262.

9 ماسينون - محاضرات في تاريخ اصطلاحات الفلسفة العربية (المصدر السابق) ص 52:

10 جونسون - بحث في نظام الكون، ت: احمد رمو، منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ص 7

11 البر جانفرنس - الاحداث ام صدفة ام الحتمية، ت: عز الدين الخطابي، مشروع كلمة/ ابوظبي ط1 2012م ص 53.

12 نقل عنه: د قاسم كاكي - الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - ت: عبد الرحمن العلوي، دارالهادي/ لبنان ط1 2005م ص 25

وص 35.

13 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 119

14 المصدر نفسه ج 1 ص 104 وكذلك الكلام لهولباخ نقله: علماء السوفيت - المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 215.

وقال: "لا صدفه في العالم، وإن وجدنا في الواقع فقد عبرنا عن جهلنا بعلمنا"¹. وكاد أن يقول ليبنتز شيئاً مشابهاً. هناك آراء أخرى كثيرة بهذا الاتجاه، وقد حاول (كارل همبر) إيجاد مخرج بين الطرفين لكنه فجر إشكالية قانونية عندما قال: "الكثير من القوانين لها صفة احتمالية"²، لكن القوانين ثابتة ووحيدة ولا تملك خيارات أو احتمالات". وحول مسألة الغاية في القوانين، نجد رداً شديداً ضد المعارضين للغائية من قبل أرسطو³.

هكذا نجد الآراء المتضاربة حول القانون والأحداث والصدفة ومدى التزامها بالقانون وحجم العوامل الداخلية والخارجية المشتركة بها. وهذه الآراء المتضاربة لم تكتسب الأهمية العلمية الحديثة. في الحقيقة، العوامل الخارجية والعوامل الداخلية (وهما شكل آخر من النظام الزوجي) يشتركون في جميع الحوادث بنسبة متفاوتة، ولا توجد حادثة ما بدون العوامل الخارجية والداخلية حتى الحوادث الصدفية. فكلما اقترب الحدث من (الحتي)، تشترك معه العوامل الداخلية المعلومة أكثر. الصدفة هي تلك الحوادث التي تقترب من (المستحيل) لكنها ليست مستحيلة، لذلك تشارك معها العوامل الداخلية وكذلك بنسب معينة من الحتمي. وهكذا يظهر أن الصدفة ليست قطباً للزوجية (للضدين)، أي أن الصدفة والحتي (أو الصدفة والضرورة) ليستا ضدّين كما جاء في (المادية الديالكتيكية)⁴، ولا الصدفة نتاج العوامل الخارجية المحضة كما جاء في الماركسية (بشكل عام)، بل الصدفة هي مجرد حالة من الاحتمالات، كما نوضح ذلك في الفقرة التالية.

الصدفة جزء من الاحتمالات: الآن نحتاج إلى توضيح أن الصدفة ليست إلا جزءاً من الاحتمالات، وليست نتاج العوامل الخارجية فقط. وأخيراً، هي أيضاً خاضعة للقوانين الطبيعية.

الحوادث الصدفية شأنها شأن أي حادث أو حتى أكثر شمولاً من ذلك؛ فهي تشترك في حدوثها العوامل الخارجية والعوامل الداخلية كما ذكرنا أعلاه. اشتراك العوامل الداخلية في الحوادث الصدفية قليل جداً، لكنه ليس معدوماً كما أكد الفلاسفة الماديون خطأً. بل تشارك العوامل الداخلية إلى مستوى العامل الضروري (أي فوق دور المساعد). هنا يلتقي التيار المادي مع التيار المثالي، حيث يعتبر أن العوامل الخارجية هي الأساس في الصدفة دون العوامل الداخلية، وصعوبة التنبؤ بالحوادث الصدفية تعود إلى أن العوامل الخارجية البعيدة هي الأساس للحوادث الصدفية، ودراسة العوامل الخارجية أصعب من دراسة العوامل الداخلية. لذا، كلما زاد حجم العوامل المكونة من العوامل الداخلية القريبة، زادت المعلومات لدينا وقل الاحتمال، بينما كلما كان حجم العوامل مكوناً من العوامل الخارجية، قلّت المعلومات لدينا وازداد الاحتمال، كلما اقترب الحدث من المستحيل الحدوث، تشترك معه العوامل الخارجية أكثر. الصدفة هي تلك الحوادث التي تقترب من المستحيل ولكنها ليست مستحيلة. لذلك، ستبقى العوامل الداخلية مشتركة معها. قد يسهل علينا تمثيل هذه الشروح بصيغة رياضية، على الرغم من وجود نوع من التكرار:

1 د محمد علي خاني – فلسفة الدين لليوم: ت: حيدر نجف، مركز الدراسات الإسلامية، ط1 2016م ص 201

2 كارل جي همبر – فلسفة العلوم الطبيعية - ت: سامر عبد الجبار، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب ص 98.

3 ارسطو - الطبيعة، (المصدر السابق) ج 1 ص 845

4 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 129.

أن الاحتمالات محصورة بين (0، 1)، حيث حتمية الحدوث = 1، بينما المستحيل = 0. الحوادث الصدفية ليست صفراً ولكنها قريبة منه. وهكذا يظهر أن الصدفة ليست قطباً للزوجية وللضدين؛ أي أن الصدفة والحتي (أو الصدفة والضرورة) ليستا ضدّين كما زعم إنجلز وآخرون، وليست الصدفة نتاج العوامل الخارجية المحضة كما جاء من الماركسية وتيارات أخرى، ومن هنا نجد منطلق الأخطاء الحاصلة في تعريف الصدفة. هناك أيضاً ترجيحات بين الحوادث الصدفية (على عكس ما قاله هيوم)، بل هناك صدقات أكثر قرباً للوقوع من غيرها. ونتيجة لعدم فهم هذه الترجيحات للصدفة، اضطر بعض العلماء إلى تقسيم الصدفة إلى صدفة مطلقة (بدون سبب) وصدفة نسبية (سببية)، لكن الصحيح هو أن كلاهما سببي. الصدفة هي تلك الاحتمالات التي تكون خارج التوقع وغير مدروسة، ومفاجئة.

إن حجم العوامل الداخلية والخارجية المؤثرة على حادث ما يحدد حجم الاحتمالات، بحيث كلما كانت هذه العوامل معروفة لدى الإنسان، تقل قيمة الاحتمالات. وكلما كانت المعلومات قليلة، تزداد الاحتمالات لتصل إلى مستوى "الصدفة". وبما أن معرفة البشرية قطرة من البحر، فإن من المنطقي أن تظهر يومياً المزيد من الحوادث التي يُنظر إليها على أنها صدف. ولا سيما أن الحوادث الطبيعية، في كثير من الأحيان، تشارك في حدوثها العوامل القريبة (الأرضية) والبعيدة (السماوية) والأسباب السطحية (الحسية) والعميقة (العقلية). لذلك، فإن حجم العوامل الداخلية والخارجية المعروفة وحجم الأسباب المجهولة يؤديان إلى نشوء المصادفات. بناءً على ذلك، فإن الصدفة أيضاً نسبية. كثير من الحوادث التي تظهر لذوي المعلومات القليلة كأنها صدف، تكون متوقعة لدى الآخرين الذين يراقبون الأحداث عبر الوسائل العلمية؛ فمثلاً، الكسوف والخسوف يظهران لدى معظم الناس كحادثين مفاجئين، لكن لمراقبي الفضاء، هما متوقعان وليسوا حادثين صدفيين.

والآن، يتبقى أن نجد قيمة العوامل الداخلية للصدفة في سبيل إيجاد قيمة العوامل الداخلية للحوادث الصدفية. نضرب مثلاً بعيداً، وهو حدوث ضرب الكهرباء لرجل كوردي في القرن 12، فهذا مستحيل. أما ضرب البرق لرجل كوردي في وسط مكة أثناء فريضة الحج لهذه السنة، فهو صدفة وليس مستحيلاً، بل محتمل كما يلي:

- هذه السنة لا يذهب ... a_1
 - يريد أن يذهب لكن اسمه لم يخرج من القائمة ... a_2
 - ذهب ومرض ... a_3
 - أراد الذهاب لكن نقص المال ... a_4
 - وذهب لكن لم يكن اليوم مطراً ... a_5
- وهكذا، توجد آلاف الاحتمالات.

أي أن $a_1 + a_2 + \dots + a_n = A$ هو الاحتمالات عدم الحدث، أما احتمال الحدث هو: $A \setminus$ وهو قيمة ضئيلة جداً وهو صدفة، لكن ليس مستحيلة، إذن الصدفة هي تلك الاحتمالات التي تكون (n) كبيرة، من هنا يتضح لنا ما يلي:

1- الصدفة هي ضمن الاحتمالات، تلك الاحتمالات القريبة من قيمة الصفر، أو بصيغة أخرى الصدفة هي على عكس (الاحتمال الأقرب) هي في (احتمال الأبعد).

2- شأنها شأن بقية الاحتمالات تشترك في حدوثها العوامل الداخلية والعوامل الخارجية.

3- قيمة العوامل الداخلية هي $A \setminus$ - وهي قيمة الحدث، أما قيمة العوامل الخارجية هي: $(1 - A \setminus)$ وهي قيمة عدم الحدث.

تنبيه هام: كل هذه النتائج هي ضمن معلومات الإنسانية وليس في الواقع.

4- الجمع بين قيمتين: قيمة الحدث وقيمة عدم الحدث يساوي واحد، أي $A \setminus + (1 - A \setminus) = 1$ ، أي الصدفة هي ضمن الزوجية وليست هي نفسها في قطب الزوجية.

5- من هنا يتضح أن الصدفة ليست القطب، وليست هي المستحيل، قيمة حدوث المستحيل هي صفر - لا تبقى أي قيمة للعوامل الداخلية، وهو القطب وهو ليس شيئاً ولا هو الزوجية ولا هو خاضع للقوانين الطبيعية، بينما قيمة حدوث المؤكد (حتي) تساوي واحد، أي أن العوامل الخارجية لا تشترك فيها (أي هو أيضاً ليس شيئاً ولا زوجية ولا هي خاضعة للقوانين).

6- إذا كان المستحيل غير خاضع للقوانين الطبيعية فإن الصدفة خاضعة للقوانين الطبيعية (هذا الاستنتاج سيكون عنواناً خاصاً كالآتي).

الصدفة مقيدة بالقوانين الطبيعية. والآن بات واضحاً أن تسمية الاحتمالات بحوادث عشوائية خاطئة؛ فلا يوجد حوادث عشوائية أو عبثية في الكون. قد نجد أحياناً حوادث عشوائية في المجال الاجتماعي، لكن في الطبيعة لا نجد ذلك. لذا، الفوضى والحوادث المسماة بالعشوائية أو العبثية أو الصدفية أيضاً ملتزمة بالقوانين. ربما لأننا لا نعرف كل جوانب هذه القوانين، يؤدي بنا ذلك إلى التسميات المذكورة، أو تعميم خاطئ من المجال الاجتماعي إلى المجال الطبيعي. وحتى الحوادث التي تُسمى 'صدفة' هي أيضاً خاضعة للقوانين وجزء من حالات الزوجية.

إذاً، هناك في الأرض والسماء قوانين وموازن تحكم، وليس الاحتمالات ولا المصادفات والعبث ولا المعجزات. إن حضارة الإنسان وتقدمها العلمي وبقاء الحياة مبني على هذه الحقيقة وليس على غيرها. هذا النظام والقانون هما اللذان أديا بكل من ليفرية وغالا وأدمس إلى التنبؤ بوجود كوكب في مجموعة الشمسية قبل اكتشافه وفق قانون حسابي (بود - $2n$) وفيما بعد اكتشف وهو نبتون¹، ونفس الشيء نجده في قصة (جدول مندليف - موزلي) قبل اكتشاف العناصر المتبقية.

1 للمزيد حول هذا القانون ينظر: عبدالرزاق نوفل - السماء وأهل السماء- دار الشعب/القاهرة ط1969م ص66-67.

إذاً، الصدفة ليست إلا مصطلحاً مجرداً ابتكره أولئك الذين لم يستطيعوا تفسير الطبيعة أو اكتشاف قوانين الحوادث التي تشترك فيها العوامل البعيدة والأسباب العميقة. فلكل شيء سبب، وهذا مبدأ قرآني ومبدأ لدى ليننر وهایدغر وآخرين¹، أي أن القوانين والسببية لم تنحصر على عالم الميكانيكا كما جاء في قول أرثر كوستلر: "عالم الميكانيكا قائم على السبب والنتيجة". أما في عالم غير ميكانيكي، فتتلاشى السببية والقوانين وتدخل إلى عالم الاحتمالات والمصادفات²، هذه التصورات شبيهة بالتصورات القديمة عن السببية والقوانين ما فوق القمر وما تحت. ونجد جواباً في القرآن الكريم بأن السماء والأرض وكل الكون خاضعان للقوانين، كما في قوله: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ - سورة الروم، الآية 25). لم يبقَ شيء في الكون خارج النظام، كما يقول مالكوم لونجير في مقدمة كتابه (فيزياء العقل البشري): "إن العالم يسير وفق نظام دقيق لم يترك أي مجال للمصادفات والعبثيات"³.

نتهي هذه الدراسة بنموذج رياضي افتراضي. إذا رأينا على الشاشة ظهور سلسلة من الأرقام بدأت بصفر، ثم الرقم 2، ويتوقع أن الرقم التالي في السلسلة هو (4)، لكن فجأة تظهر (24) ويلها (256)، يصبح من المستحيل التنبؤ بالرقم التالي. والسبب بسيط، وهو أن هذه السلسلة (أو المتتابة) تظهر كأنها مصادفات وعشوائيات وليست وفق النظام والقانون. لكن إذا اكتشفنا أن هناك قانوناً يدير هذه السلسلة، فالأمر يصبح سهلاً جداً. المتتابة تتبع القانون $(n^n - n)$ ، أي أن السلسلة لا تسير عبثاً واعتباطاً بل مقيدة بالقانون $(n^n - n)$ الرياضي الذي يحدد المتتابة. إذن، السلسلة الخامسة هي (3125)، وهكذا نستطيع التنبؤ بكل السلسلة إلى ما لا نهاية وفق هذا القانون بسهولة، ولا ننتظر المصادفات، والآن بات واضحاً أنه قبل اكتشاف قانون $(n^n - n)$ كانت الأرقام التي تظهر كأنها مصادفات، وكل شيء صعب. لكن بعد اكتشاف القانون، أصبح كل شيء سهلاً. يبقى أن نقول إن المتتابة كانت تسير وفق $(n^n - n)$ قبل الاكتشاف وبعده، أي أنها لا تعتمد على معرفة البشرية. وكانت المشكلة والصعوبة ليست في الواقع بل في معرفتنا وتخيلنا. وهكذا، كثير من المستحيلات (أو اللدقات) أصبحت سهلة الآن، وكذلك كثير من المستحيلات القائمة حالياً (واللدقات) ستسهل يوماً ما عندما تكتشف قوانينها. أي أن كثيراً من المستحيلات واللدقات هي مشكلة بشرية وليست مشكلة واقعية طبيعية. القوانين والسببية تعمل في كل صغيرة وكبيرة، والصدفة والفوضى والعبثيات والكوارث والشور أيضاً خاضعة للقوانين.

1 مارتن هايدكر- مبدأ العلة، ت: د نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للنشر بدون سنة والطبع ص 128.

2 أرثر كوستلر - جذور المصادفة، ت: فوزية ناجي وزارة الثقافة والاعلام / بغداد ص 42 و ص 61.

3 روجر بنروز، إيتزشيموني، نانسي كارترايت، ستيفن هوكينغ- فيزياء العقل البشري والعالم من منظورين، ت: عنان الشهاوي، كلمات العربية للنشر/ ابوظبي ط 1 2009 م ص 13.

والآن نستطيع أن نقول: لا يوجد في هذا الكون لا احتمالات ولا صدفة. بالأصل، الحوادث الاحتمالية والصدفية هي مقيدة بالقوانين، حتى الصدفة المسماة بـ (الصدفة المحضة) أيضاً مقيدة بالقوانين. لكن معلوماتنا القليلة تؤدي إلى ظهور الاحتمالات والصدفة كحالة ذاتية. الآن يجب أن نصح الوصف الشائع لحوادث الصدفة بقولهم: (فالمصادفة هي التي تحدث أو لا تحدث)¹، هذا التصور غير دقيق. إن كانت القوانين والسببية قد قررت الحدث، فلا مانع. لكن المعلومات البشرية لا تعرف ما إذا كان سيحدث أم لا. الآن مصدر المقارنة بين الحادث الصدفي والحادث الحقيقي يأتي من أن الأول ذاتي بينما الثاني موضوعي. والحوادث الصدفية أيضاً خاضعة للقوانين. الصدفة مصطلح ذاتي مرتبط بالمعرفة البشرية، وهي ليست خارج القوانين كما ظن كبار الفلاسفة. وقد أشار المفكر الإيراني (مرتضى المطهري) بقوله: "الإمكان الاحتمالي مرتبط بالإنسان لا بماهيات الأشياء"²، والقوانين هي مكررة ولا احتمالية، كل قانون مع قانون آخر متكامل، ويكمل أحدهما الآخر في سبيل تحقيق غاية كبرى وهي النظام والتسخير والهدف. هذا بالنسبة للطبيعة والكون، أما في ميدان المجتمع فالمصادفات والاحتمالات ليست كالتي في الطبيعة. وبهذا ننتقل إلى الفقرة الأخيرة من هذا الموضوع، وهي الاحتمالات في الميدان الاجتماعي.

المطلب الرابع: الفرق بين الاحتمالات الطبيعية والاحتمالات الاجتماعية

(التنبؤ بالحوادث الطبيعية والاجتماعية)

في دراستنا أعلاه، ظهر لنا أن الاحتمالات في الحوادث الطبيعية ليست هي نفسها في الحوادث الاجتماعية. الحوادث الطبيعية فقط خاضعة لمجموعة من القوانين الطبيعية الوحيدة، بينما الحوادث الاجتماعية تخضع لمجموعة من القوانين المتعددة. لذا، الاحتمالات هنا حقيقية على عكس الحوادث الطبيعية. بالتالي، فإن خلط الحوادث الطبيعية بالحوادث الاجتماعية ليس دقيقاً. ليس كل تعميم لأحدهما على الآخر صحيح. لتوضيح هذه الآراء وتصحيحها، يجب أن نقسم الحدث إلى قسمين: قبل وقوعه وبعد حدوثه، ثم نقوم بتصنيف آخر، وهو أن الحوادث الطبيعية غير الإرادية تختلف عن الحوادث الاجتماعية الإرادية.

أولاً: الحوادث الطبيعية

في أغلب الأحيان، قبل الحدث، يبدو أن الأحداث احتمالية وأحياناً تصادفية، وهذا ما يؤدي إلى الظن والشك وعدم اليقين وأحياناً الجهل التام لدى البشرية. لكن يجب أن نذكر القارئ أن الظن والشك وعدم وجود المعلومات هو مشكلة ذاتية وليست موضوعية. عادةً، بعد الحدث يتبين لنا حجم الأخطاء في الفهم ومعقولية الحدث. لأن قبل الحدث، قد تكون هناك احتمالات كثيرة، لكن في النهاية يتحقق أحد هذه الاحتمالات فقط، ولا تتحقق كل الاحتمالات، ويُسجل تاريخ واحد وليس تواريخ متعددة. كما وقع فاينمان وهو كنغ في خطأ فادح في هذه

1 السيد نفادي – الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دارالتنوير/بيروت ط 2009 م ص 12

2 مرتضى مطهري- دروس فلسفية في شرح المنظومة ت: الشيخ مالك مصطفي، دار الهادي/بيروت ط 2002/م ج 3 ص 81

الناحية¹، وعندما تأخذ مسار الأحداث أحد هذه الاحتمالات، يظهر لنا ما كنا نملك معلومات كافية عنه عن العوامل المشاركة في الحدث والقوانين التي تحكم هذه العوامل (الخارجية والداخلية، البعيدة والقريبة) والأسباب. لذا، ظهرت لنا هذه الاحتمالات، وإلا ما كانت سلسلة الأحداث تتضمن تلك الاختيارات.

في الحقيقة، لا يوجد في هذا الكون لا احتمالات ولا صدف، بل يبدو لنا هكذا. في الأصل، كل الأحداث خاضعة للقوانين؛ لا يوجد شيء عبيثي الحدوث أو شيء عاصي خارج القوانين، أو جوانب خاضعة وجوانب غير خاضعة. كما لا يوجد تعدد لمراكز القانون، أي توجهان مختلفان لمراكز القانون في الكون، كما جاء في القرآن الكريم: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - سورة الأنبياء، الآية 22). بل الأنظمة القوانين التي تحكم الطبيعة هي موحدة، لذا الكون مسير (أو "طائع" وفق مصطلح قرآني). لكن ليس من الضروري أن تكون كل هذه القوانين معروفة لدينا. نقص معلوماتنا يؤدي إلى ظهور الاحتمالات، أي أن المشكلة ذاتية؛ الاحتمالات ليست إلا نقصاً في المعلومات الكافية عنها، أو بصيغة أخرى، هي عدم اكتشاف القوانين المحيطة بها بشكل كافٍ - نقص في المعرفة. وفقاً لوصف كل من ليننر وجون لوك وهيوم، فإن الاحتمالات ناجمة عن جهل بالأسباب الحقيقية للظواهر²، الاحتمالات هي في المعرفة وليست في الأشياء نفسها. لذا، كلما زادت معلومات البشرية عن قضية ما، قلت قيمة الاحتمالات، والعكس بالعكس. وهذا يعني أن ظهور الأحداث بشكل احتمالات هو مشكلة بشرية وليس مشكلة حقيقية في الواقع (كما أوضحنا أعلاه). معرفة احتمالية حول حدث ما تنتهي إلى الخلق، بينما الحقيقة في الحدوث تنتهي إلى الأمر. الاحتمالات هي في المعرفة، بينما في الحقيقة الموضوع لا توجد احتمالات، بل هي واحدة ومعلومة. كلما اقتربنا من الحقيقة، تقل نسبة الاحتمالات والعكس صحيح؛ كلما كانت المعلومات قليلة، تظهر الاحتمالات بشكل كبير. وعندما تزداد نسبة الاحتمالات إلى درجة كبيرة، تسمى الصدفة. هذا النوع من الاحتمال يشترك فيه: العوامل الداخلية والخارجية، العوامل المساعدة وغير المساعدة، العوامل الأساسية وغير الأساسية، العوامل الأرجح وغير الأرجح، العوامل المفاجئة الأخرى غير المتوقعة، والمؤثرات البعيدة والقريبة، ومكانه وزمانه، والعديد من المؤثرات الأخرى على الحدث المذكور. هذه العوامل جميعها خاضعة للقوانين وليست عشوائية، لذا يمكن التنبؤ بها. لكن الصعوبة تكمن في علم الإنسان بكل هذه القوانين وتنسيقها. وعندما تتبين كل هذه المعلومات بشكل كافٍ، لا تبقى نسبة الاحتمالات. أي لو علمنا كل هذه المؤثرات الخارجية والداخلية على الحدث المذكور، لم تبقى الاحتمالات. لكن أحياناً، بعض هذه العوامل خفية جداً تأتي من أعماق الذرة أو من أعماق الكون أو من أعماق النفس، فكيف يمكن التنبؤ بها؟ لذا يظهر أمامك الاحتمالات والظن والشك في التنبؤ، أي الشك في يقينك. وبالتالي، فإن ظهور الاحتمالات والصدفة في تنبؤ أي حادثة هو مشكلة ذاتية وليست موضوعية. أي أن الأحداث تتبع قوانينها ونتيجتها معلومة بالأساس، ومجهولة

¹ ينظر: 1- ستيفن هوكينغ و ليونارد موليدينو - التصميم العظيم ، ت: ايمن احمد عباد ، دارالتنوير/بيروت ط1 2013 م ص 171-174 وكذلك ينظر :

2- ستيفن هوكينغ - تاريخ موجز للزمن ، ت: د مصطفى ابراهيم فهد ، دارالتنوير/بيروت ط1 2016 م ص 111.

² الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم (المصدر السابق) ص 97 و 98.

لدينا بسبب نقصنا من عدم اكتشاف قوانينها. إذن، حجم المعلومات المتوفرة يحدد حجم الاحتمال بدءًا باليقين والشك والظن وصولاً إلى المفاجأة والصدفة.

إذا ضاعت المعلومات الكافية، سيصبح الشك هو سيد الموقف. والشك مشروع في حدوده، لكن لا ينبغي أن يطال كل شيء. عند البعض، قد يتسع ليشمل الكون والعالم بوصفهما غير حقيقيين، بل مجرد خيالات وأحلام. وقد أنكروا وجود هذا العالم الذي نعيش فيه كوجود حقيقي، واعتبروه مجرد نوع من التخيل والاحلام يتداول في العقول دون وجوده في الواقع. أصحاب هذه الآراء كثيرون، لكنهم في الأصل يعودون إلى المثاليين الذاتيين. وأحياناً، بطريقة أخرى، عند الماديين أيضاً، تبدو الأمور كأنها لا تؤمن بالحقائق أو بالحدود بين ما هو صواب وما هو خطأ، وبالتالي يتحول حتى الاحتمال الصائب إلى غير صائب. بهذا الصدد يقول إنجلز: ..(فيغدو الصواب خطأ والخطأ صواباً)¹، في هذا الصدد، يقول إنجلز: (فيغدو الصواب خطأ والخطأ صواباً)، ويقول ماركس: (الحقيقة ليست مطلقة بل تتغير وتتطور وتظهر منها التناقضات؛ ما هو صحيح اليوم قد يكون خاطئاً غداً). هكذا، يشمل الديالكتيك الحقائق أيضاً².

أما بعض الفيزيائيين المعاصرين، مثل ستيفن هوكينغ، فقد عادوا إلى آراء قريبة من رأي ديفيد هيوم، القائل بأن القوانين الطبيعية والحقائق موجودة فقط في عقولنا³، واقترح ستيفن هوكينغ استبدال مصطلح "الحقيقة" بمصطلح "الربالية"⁴، ويضيف ماكسويل: القوانين الوحيدة للمادة هي تلك التي أن تخلقها عقولنا⁵. هذه الآراء، بالضبط، معكوسة. الصحيح هو: القوانين الطبيعية هي الحقيقية، بينما القوانين الاحتمالية هي فقط في عقولنا. من هنا، يجب أن نصحح رأياً منقولاً عن (لينتز)، إذا كانت الترجمة صحيحة، حيث قام بتقسيم الحقائق إلى حقائق عقلية وحقائق واقعية. واعتبر أن الحقائق العقلية هي ثابتة، بينما الحقائق الواقعية هي احتمالية⁶، الصحيح هو أنه إذا أمكن تقسيم الحقيقة بهذا الشكل، فيكون العكس صحيحاً: الحقائق الواقعية هي الثابتة، بينما الحقائق العقلية هي الاحتمالية. لذلك، لا يُطلق عليها "حقائق" بل هي "معرفة".

لنعود إلى مثال ستيفن هوكينغ حول احتمال تنقل الإلكترون من (a) إلى (b). يقول إن أمامه عدداً لا نهائياً من المسارات⁷، وبالتالي لا يوجد قوانين طبيعية تحكم هذا التنقل بل ينخرط في الاحتمالات. واقترح (هيوافريت) أن المسار الذي يتحقق في كوننا والبقية تتحقق في أكوان أخرى، لذا اضطر هوكينغ إلى اعتبار وجود مليارات من الأكوان. وهذه الفرضيات ضعيفة جداً ولا تستند إلى أي حقيقة، فهي ليست أكثر من الأساطير القديمة. كأننا عندما لا نجد

1 إنجلز- نصوص مختارة (المصدر السابق) ص 148 و 155.

2 كارل ماركس – بؤس الفلسفة (رد على فلسفة البؤس لبرودون)، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي/ بيروت. ص 176.

3 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 88.

4 ديزايني موزن (المصدر السابق) ل 80.

5 جونسون – بحث في نظام الكون، ت: احمد رمو، منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ص 9.

6 نقل عنه: د. السيد عبد الفتاح جاب الله- فلسفة اللغة والمنطق، مؤسسة الوراق للنشر/ اردن، ط 1 2014 م ص 89.

7 ستيفن هوكينغ- ديزايني موزن (المصدر السابق) ل 206.

جذرًا حقيقيًا لمقدار (x^2+1) الا وهو (1-) ونقول: "مادام لا توجد هذه القيمة في كوننا، فإنها موجودة في الكون المقابل لنا". ولو فرضنا وجود هذه الاحتمالات بين (a) و (b) في مثال هوكينغ، لا تحقق كل هذه الاحتمالات. وإن كان يبدو أن أمام الإلكترون مسارات كثيرة، في النهاية نأخذ أحد هذه المسارات. وكان في الأصل هذا المسار هو المسار الحقيقي المحدد من قبل القانون، لذا فإن هذا العدد الهائل من المسارات يأتي من نقص المعلومات. وإلا، فإن المسار المختار للإلكترون هو الحقيقة قبل حدوثها وبعد حدوثها، ولا يمكن أن تأخذ عدة مسارات لتشكيل تواريخ متعددة. لذلك، يسجل التاريخ حادثة واحدة، حيث يتحقق أحد الاحتمالات فقط، بينما البقية ليست حقيقية بل وهمية ظهرت نتيجة عدم المعرفة بشكل كافٍ، الاحتمال المحقق هو المسار الوحيد، والباقي يظهر خياليًا أماننا. والسؤال الحاسم هو: إذا كان أمام الإلكترون مسارات مليونية للوصول إلى (b)، فلماذا أخذ مسارًا معينًا وترك الباقي؟ الجواب لا يحتاج إلى تردد، وهو: القوانين الطبيعية هي التي أجبرت الإلكترون على أخذ هذا المسار لأداء واجبه الكوني. أي أن الإلكترون ملزم باختيار هذا المسار وليست العملية عشوائية. ويبقى الإلكترون جنديًا خادماً للدولة الكونية، تحت الشعار (أَتَيْنَا طَائِعِينَ)، والدولة تحمي الأرض مسكن الإنسان وتحقق الأمانة والخلافة الإنسانية على الأرض.

هذه الشروح تخص الحوادث الطبيعية، فهل يمكن تعميمها على الحوادث الاجتماعية؟ الجواب السريع والجاهز لدى شبينغلر بقوله: (إن اللامتوقع (المصادفة) هو الذي يحكم سطح التاريخ... وهذا يشمل الإنسان والحيوان والنبات وحتى ما وراء هذا التاريخ، حيث ينطبق على مصير الأرض ذاتها ومصائر جميع أنظمة الشمسية وكل دروب التبانة)¹. لكن في الفقرة التالية يتبين أن هذا التوجه غير دقيق، وهناك فرق هائل بين الحوادث الطبيعية والحوادث الاجتماعية.

ثانيًا: الحوادث الاجتماعية

لقد تحدثنا عن الاحتمالات في الحوادث الطبيعية وتبين لنا أن الاحتمالات التي تظهر للحوادث هي نتيجة جهل الإنسان وقلة المعلومات عن العوامل المؤثرة على الحوادث المذكورة. فلا نجد أي مشكلة لدى العقل البشري في أن النهار يأتي بعد الليل، ولا يحتاج إلى احتمالات. السبب في ذلك بسيط، وهو أن الأسباب والعوامل المؤثرة على حدث إتيان النهار هي معلومة، ولا تحتوي على عوامل مفاجئة أو غير معروفة. دوران الأرض حول نفسها كفيل بإتيان النهار، وليس أماننا سوى احتمال حدوث واحد يسمى "المسير". ليس إلا اتباع سلسلة من الأسباب والنتائج الأوتوماتيكية، أي أن الأسباب التي تلد نتيجة معينة كانت هي نتيجة لأسباب سابقة، وهكذا. إنها ظواهر متكررة وفق القانون. أما عملية صنع التاريخ الاجتماعي، فهي تختلف. أمام كل حدث توجد جملة من الاحتمالات، لكن في النهاية لا يتحقق كل هذه الاحتمالات والخيارات، بل واحدة منها فقط، ويكون تاريخًا واحدًا وليس تعددًا في التاريخ. أي أن تاريخ الطبيعة والإنسان واحد في هذه الناحية. الفرق بينهما يكون قبل لحظة صنع التاريخ. للطبيعة خيار واحد وللإنسان تعدد الخيارات، لكن لكل تاريخ واحد. أما جهلنا بالعوامل المؤثرة على صنع الحوادث، فيسبب لنا الاحتمالات، وإلا فإن

1 اشبينغلر – تدهور الحضارة الغربية، ت: احمد الشيباني، منشورات دار المكتبة الحياة / بيروت ج 1 ص 269-270.

شأنها شأن إتيان النهار بعد الليل، محكوم بالقوانين. لكن كل هذه القوانين وتوقيت وظروف التأثير على الحدث المذكور ليست معلومة لدينا، لذا تظهر الاحتمالات. وبالتالي، الاحتمالات هي مشكلة العقل البشري، وإلا فلا توجد للطبيعة والكون اختيارات؛ لأنها لا تملك الإرادة. إرادة الطبيعة مسلوقة من قبل الديكتاتور (القوانين الطبيعية)، بل هي مسيرة وفق هذه القوانين، لذلك لا تأخذ الاحتمالات.

الحوادث بشكل عام إما أن تكون مكررة أو جديدة. معظم الحوادث الطبيعية هي مكررة، وإن لم تكن جميعها، بينما معظم الحوادث الاجتماعية هي جديدة، وإن لم تكن جميعها. لذا، هناك فرق جوهري بين الحوادث الاجتماعية والحوادث الطبيعية، ولم يُشر إلى هذا الفرق من قبل الذين انشغلوا بنظرية الاحتمالات إلا قليلاً. وقد أشار المفكر الإسلامي محمد باقر الصدر إلى الفرق بين الاحتمال الافتراضي (الرياضي) والواقعي¹، لكنه لم يشير إلى الفرق بين الاحتمالات الطبيعية والاجتماعية. ولم يتمكن من إرجاع الفرق إلى: 1. انتماء الاحتمال إلى معرفة بشرية وتحقيق الاحتمال وفق القانون ووحيد. 2. الاحتمالات في الطبيعة هي كاذبة، بينما الاحتمالات في الحوادث الاجتماعية هي حقيقية. للحوادث الاجتماعية إرادة ونوع من الحرية في الاختيار، وليست خاضعة لأنظمة قوانين وحيدة؛ بل تشارك القوانين الطبيعية كل من الروح والعقل والنفس والوحي. جميعها مصنفة في عالم الأمر، لكن أحدها يختلف عن الآخر. العلاقة بينهم هي علاقة النظير أو الأخ، كما جاء في القرآن الكريم، وكل له منطلقه وحكمه. أي، تنتقل من الديكتاتورية المذكورة إلى الائتلاف، لذا هناك مجال للحركة والاختيار وأخذ مسارات متعددة، أي أن الاحتمالات هنا حقيقية. الاحتمال يأتي من صنع القرار، وصنع القرار ليس مقتصرًا على عامل واحد، بل يشترك فيه القوانين الطبيعية والروح والوحي والعقول والأنفس. لذا، هناك مصالح متباينة ومتشعبة، ومن هنا تنبع فلسفة الإنسان المخير. لذلك، الحوادث الاجتماعية هي احتمالية، لكن يجب أن نعرف أن الحوادث الطبيعية والحوادث الاجتماعية، مهما كانا، في النهاية كلاهما خاضعان للقوانين. الأول خاضع للقوانين الطبيعية وحدها - نظام مركزي - مسير، بينما الثاني خاضع لأنظمة متعددة من القوانين - لامركزي. نتيجة لتوافق وتنسيق بين القوانين (الطبيعية والروح والوحي والعقل والنفس والقلب والفطرة...)، تحكم شبكة من أنظمة القوانين المعقدة أي حادث اجتماعي. لذا، فإن التنبؤ بالحوادث الطبيعية أسهل بكثير من التنبؤ بالحوادث الاجتماعية، والسبب واضح: الحوادث الاجتماعية لا تشارك فيها فقط العوامل الطبيعية، بل قرار الإنسان والمصالح الأخرى ودوافع خفية ومعلنة. لذا، سيكون الجانب الخفي من الدوافع لهذه الأحداث واسعًا جدًا، ومن أهمها قرار الإنسان نفسه. شاء الله أن يكون هكذا تجسيدًا لقول "إني جاعل في الأرض خليفة". لذا، نجد استخدام "لعل" في القرآن الكريم في كثير من الأحيان يدل على مخيرية الإنسان، كما في قوله: (أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَنذَرُكَ أَوْ يَخْشَىٰ). لا يعطونك النتيجة 100%، بل "لعل": (يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عَلِمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُذِيرُكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا)، (وَمَا يُذِيرُكَ لَعَلَّهُ

1 محمد باقر الصدر - الاسس الاستقرائية، دارالتعارف للمطبوعات/بيروت ط1973م ص 178-180.

يَرْكَبُ)، (فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا)، (وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)، (وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ).
هكذا يبدو بشكل لا لبس فيه أن أعمال الإنسان مخيرة.

الاحتمال في منطقة نفوذ القوانين الطبيعية ليس حقيقياً، بل هو (ظن - رواية - علم اليقين - عين اليقين - حق اليقين)، جميعهم ذاتيون ضمن مشاكل معرفة الإنسان؛ عبارة عن نقص في المعلومات. أما ضمن نفوذ القوانين الاجتماعية (الروح والعقل والنفس والوحي)، فهو احتمال حقيقي، بما أن الإنسان والمجتمع خاضعان للقوانين الروحية والعقلية والنفسية والوحيية، ولكهما في نفس الوقت ليسا معزولين عن القوانين الطبيعية. بل كثير من جوانبها الداخلية والخارجية خاضعة للقوانين الطبيعية. لذا، الاحتمالات الاجتماعية مكونة من جوانب حقيقية وجوانب كاذبة (وهمية). بالتالي، أمام الإنسان النسبية والاحتمالات وليست الحتمية؛ أما الطبيعة فهي حتمية، وأمام الإنسان احتمالية. لذا، الاحتمالات قابلة للدراسة. أمام أهل الإرادة، هناك احتمال واختيار. وعلى الإنسان دراسة الاحتمالات واختيار أحسنها واجتناب أسوأها. لو كانت الاحتمالات كلها حقيقية، لما كانت هناك مجال للتخطيط وعلم التنبؤ، وغيرها. وهي فلسفة الإنسان والعقل والوحي والحضارة والامتحان. وإذا لم يفهم الإنسان هذه الفلسفة، فقد يتعرض للتخلف، كما نرى اليوم عند المسلمين وبقية الأديان. أحياناً تطلب منك أن تضع مصيرك على القدر، ولا تهتم بالغد، كما جاء في الكتاب المقدس: "فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بما لنفسه. يكفي اليوم شره"¹، المحتوى نفسه جاء من أمام الشافعي بتعبير الشعري:

سهرت أعين ونامت عيون ... في أمور تكون أو لا تكون

فادراً الهم ما استطعت عن النفس ... فحملناك الهموم جنون

إن ربا كفاك بالأمس ما كان ... سيكفيك في غد ما يكون

ويستمر التأييد فيقول (القديس أوكستين) في كتابه "ملكوت الله": "لا تقاوموا حاكمكم في العبودية؛ فهو إرادة الله"²، وهناك قول لابن عبد ربه مشابه لكن باتجاه الحكام، حيث يقول: "لا تقاوموا الحكام؛ إذا كان الحاكم عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان ظالماً فعليه الوزر وعليك الصبر"³. لذلك، أطلق ماركس على هذا النوع من الدين تسمية "أفيون الشعوب"⁴، لكن نجد في القرآن الكريم العكس تماماً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ...) وبها تنتقل إلى قانون التنبؤات.

1 كتاب المقدس-العهد الجديد- مت 6: 34 (المصدر السابق)

2 روجيه غارودي- ماركسية قرن عشرين- (المصدر السابق) ص 146

3 د. محمد شحرور-الكتاب والقرآن (المصدر السابق) ص 101 .

4. ينظر: ماركس -إنجلز ، حول الدين ، ت:ياسين حافظ -دار الطليعة /بيروت ط2 191 ص 34 .

قانون تنبؤات وحياة الإنسان (خلاصة):

المسار الطبيعي للأحداث هو مسار وحيد، والتنبؤ بها والتخمينات ونظام التخطيط بشكل عام يعتمد على دراسة السبب والمسبب المكرر أو شبه المكرر، أو يكون بعض جوانبه مكررة. لذا، يكون التنبؤ بها أسهل. أما الأحداث التي لا تتكرر بانتظام وتشارك فيها العوامل والأسباب الشتى، سواء كانت بعيدة أو قريبة، فإن التنبؤ بها يكون أصعب وأحياناً لا يمكن التنبؤ بها. ومع ذلك، جميعها تأخذ المسار الوحيد المرسوم لها سلفاً، مثل الكسوف والخسوف والأمطار والبرق والكوارث. أما عن معرفة الإنسان بالحوادث ودقة توقعاتها وكيفية دراسة الاحتمالات لتكون قريبة من المؤكد (قيمتها واحد)، فإن الإنسان يعاني من صعوبة هذا التحديد، لاسيما في الحوادث الاجتماعية، لأن الحوادث الطبيعية تختلف عن الحوادث الاجتماعية. فالأولى حتمية ومسيرة، بينما الثانية تكون في أغلب الأحيان احتمالية. الحوادث الطبيعية خاضعة فقط للقوانين الطبيعية، بينما الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين الطبيعية والقوانين الروحية (العقل والنفس) وكذلك القوانين الوحيية. لذا، يكون التنبؤ بالحوادث والظواهر الطبيعية أسهل لأنها تحكمها القوانين الطبيعية فقط. وبالتالي، فإن التنبؤ بالحوادث الاجتماعية المستقبلية صعب جداً بينما في الطبيعة ليس بهذه الصعوبة.

أعمال الإنسان بالأساس مكونة من العناصر الحتمية واللاحتمية وأحياناً المستحيلة، ومنها يكون الإنسان حراً في رسم مستقبله وأعماله، على عكس مذهب الجبري أو حتمية التاريخ لكارل ماركس ونهاية التاريخ لفلسفة الرأسمالية. في نظام الطبيعة، هناك نظام قانوني واحد يحكم على الحوادث، وهو القوانين الطبيعية، بينما في الإنسان والمجتمع، تحكم الحوادث منظومة من القوانين: القوانين الطبيعية، الروح، العقل، النفس، الوحي. لذلك، تدخل الحوادث الاجتماعية إلى فضاءات من الاحتمالات (فضاء حقيقي في الميدان الاجتماعي وفضاء وهمي في الميدان الطبيعي). لذا، يكون التنبؤ والتخمين والتوقعات صعباً جداً. لنأخذ مثلاً على التنبؤ بحدوث موت شخص ما في مكان وزمان ما؛ إنه شبه محال أو هو محال، لأن العوامل الخارجية والداخلية المؤثرة على صنع هذا الحادث كبيرة وواسعة جداً، تصل إلى عدد الأشياء المتفاعلة معه. وتكون نسبة التنبؤ: (1/ كل هذه الأشياء). لذلك جاء (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ - سورة لقمان الآية 34). لكن التنبؤ بموت الشخص المذكور في الزمان دون ذكر المكان هو أسهل، وكذلك التنبؤ في أي شهر من الشهور السنة هو أكثر سهولة، وتكون النتيجة: 12/1، أما في أي يوم من الأسبوع فهي 7/1. هكذا يسهل إذا ما رفعنا القيود المتعلقة بالزمان والمكان غير المقيد.

بالإيجاز ممكن القول: يمكن القول باختصار: التنبؤ بالحوادث التكرارية سهل، بينما التنبؤ بالحوادث الجديدة صعب. كلما كانت العوامل المؤثرة على الحوادث معلومة، يقل الاحتمال ويصبح التنبؤ بها أسهل، والعكس صحيح، حيث تزداد الصعوبة كلما كانت العوامل المؤثرة على الحادث مجهولة. بشكل عام، التنبؤ بالحوادث الجيولوجية أسهل، وكلما ابتعدنا عن الحركات الجيولوجية والفيزيائية والكيميائية نحو الحركات الاجتماعية، يصبح التنبؤ أصعب. نستنتج من ذلك أن ما يُسمى بالحوادث الصدفية في الطبيعة أقل من تلك الحوادث التكرارية، بينما نجد المصادفات أكثر في الحوادث الجديدة. لذا، المصادفات في الحوادث الطبيعية أقل من الحوادث الاجتماعية، حيث يظهر أن معظم الحوادث الاجتماعية تبدو كأنها مصادفات، بينما هي خاضعة للقوانين. تقدم العلم والتكنولوجيا يعني الاستفادة من هذه القوانين لبناء الحياة والحضارة والتنمية وترسيخ العدالة. هذا هو غاية الإنسان من وجوده.

المبحث الرابع: أوضاع القوانين الطبيعية

المطلب الأول: مكان القوانين الطبيعية في الكون (المركز الذي يصدر فيه القوانين)

نبدأ بالأسئلة التالية: هل للكون مكان ما فيه مركز القوانين؟ هل هناك مكان أو عاصمة لإصدار الأوامر والقوانين في هذا الكون؟ هل هي في السماء أم في الأرض؟ أم في كلاهما؟ أو في خارجهما؟ هذه الأسئلة هي بحث عن مركز الأمر في هذا العالم.

الدراسات حول هذا الموضوع قليلة جدًا، وهو محير للغاية. أما بالنسبة لسؤال مركز الخلق، أي مركز الكون نفسه، فهناك بعض الآراء المتوفرة نوعًا ما. كان الرأي السائد في الماضي هو أن الأرض هي مركز الكون، أو وفقًا لإخوان الصفاء، فإن مركز الأرض في جوفها هو مركز العالم وسُي "أسفل السافلين"¹، ولطاليس نفس الرأي (الأرض هي وسط العالم)² ثم الشمس... والآن، لا أحد يعرف بالضبط أين هو مركز الكون من الناحية المادية. فكيف نعرف المركز الذي تصدر منه القوانين الطبيعية، وهي جانب لامادي للكون؟ هل المركز المادي للكون هو نفسه مركز الأمر (للقوانين الطبيعية)؟ الجواب بالنفي، حسب ما يؤكد القرآن الذي يقول: (يُذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ - سورة السجدة، الآية 5).

في سبيل التبسيط، نزل السؤال إلى الإنسان: أين مكان الروح في جسد الإنسان؟ هل هو في الدماغ، أو في القلب، أو في جميع أجزاء الجسد؟ التفصيل لجواب هذه الأسئلة سنجده إن شاء الله في فصل (4) من هذه الدراسة، لأن هناك تشابهاً وتمائلاً بين الإنسان والكون؛ أحياناً يُسمى الأول "العالم الصغير" والثاني "العالم الكبير". كما يقول فرنادسي، إن كل القوانين في الكون الكبير تجري متماثلة في الكائن الصغير (وسمي "الكون الصغير")³، إذن، السؤال المشابه لمكان الروح في الجسد يمكن تعميمه على الكون، ونسأل: أين مكان القوانين الطبيعية في صميم هذا الكون؟ إليكم بعض الإجابات:

الأجوبة الأساسية كانت منقسمة إلى ثلاثة أقسام. الأول قالوا إن مكان القوانين هو في السماء، بينما الثاني أقر بأنها في الأرض. أما الرأي الثالث، وهو الأكثر انتشارًا قديمًا، فيفيد بأن القوانين التي تحكم الأرض ليست هي نفسها التي تحكم السماء، حيث تعتبر قوانين السماء مثالية وملينة بالأرواح، أو أن الله نفسه موجود في السماء ويدير شؤون الأرض. أحياناً، يُحيل السؤال إلى مكان الله في الكون، وهناك بعض الآراء حول هذا الموضوع. ولكن بالنسبة لمكان القوانين الطبيعية أو مركزها في الكون، فإن الدراسات حول هذا الموضوع تكاد تكون معدومة حسب معلوماتي.

1 رسائل اخوان الصفاء ... مكتبة الاعلام الاسلامي/ قم المقدسة 1405 هـ ص161.

2 طاليس مالطي -تاريخ الفلاسفة رت: السيد عبدالله حسين، مكتبة الثقافة الدينية /القاهرة ط1 2007م ص9.

3 الانسان والروح (المصدر السابق)، ص8

يجب أن نوضح من البداية أن الله منزّه عن وجوده داخل الكون الذي خلقه. المعلومات عن مكان الله في السماء بالأصل إنجيلية، حيث إن الآيات الإنجيلية كثيرة تؤكد وجود الله في السماء، ثم دخلت إلى فقه المسلمين - لنا التفصيل مع هذا الموضوع فيما بعد. في مسألة الأمر، قد وضعنا أن الأمر (القوانين الطبيعية، الروح، الوحي، الحقيقة...) ليس شيئاً ولا مادة حتى يخضع لمسألة الزماني والمكاني. لذلك لا يوجد مكان معين للقوانين الطبيعية. لا يوجد مركز ميثافيزيقي في هذا الكون يصدر عنه القوانين الطبيعية، بل القوانين الطبيعية جارية في كل أجزاء الكون، من حجارة صغيرة إلى المجرة، كما أن الروح الإنسانية جارية في كل جسده. والآن السؤال التمهيدي نحو الروح: إذا كان الروح موزعاً في أنحاء الجسم، فلماذا عند قطع الرأس يخرج الروح ويموت الجسد، بينما قطع الأصبع أو حتى اليد لا يؤدي إلى خروج الروح؟ يبدو أن المثال يساعد على فهم مسألة مكان القوانين في الكون، بالرغم من الفارق بينهما، لكن يمكن تعميم السؤال من الإنسان إلى الكون: إذا كان قطع الرأس يؤدي إلى موت الإنسان، هل قطع مجرة عن الكون يؤدي إلى انهيار النظام؟ قبل الجواب مباشرة، يجب أن نعرف أن أسباب موت الجسد أكثر من أسباب موت الكون، وأن نتيجة موت الجسد تختلف عن موت الكون. وهذا هو سر الأعمار المتباينة لكل الموجودات. كلما كان الكائن راقياً (متركزاً بالقوانين)، يكون عمره أقصر وأسباب وسبل فناءه أكثر. عمر الجماد أطول من عمر النبات، والنبات أطول من ذوات الأرواح. فمن المعروف أن النجوم تموت وتتحوّل إلى (ثقوب سوداء أو بيضاء)، لكن الكون باقٍ. ولو افترضنا أننا من إزالة نجم أو كوكب من الكون، فلا نعتقد في انهيار الكون أو زوال القوانين الطبيعية، لكن إذا زالت المجرة، فلا ندري مصير الكون في هذه الحالة. أكثر التوقعات هي تغير في الميزان وليس الهلاك الكلي، أي إذا زالت المجرة عن الوجود، فلا تؤدي إلى موت الكون (تلاشي)، بل يدخل في اختلال التوازن والفوضى مؤقتاً حتى يستقر التوازن الكون بالتصميم الجديد. بشكل عام، رغم تشابه الإنسان والكون، لكن في النهاية الإنسان يملك عاملاً قانونياً إضافياً، وهو الروح والحياة. لكن كما أن للإنسان أعضاء مهمة لمصير الإنسان، أيضاً هناك جغرافيا في الكون حساسة وأكثر تأثيراً على موت الكون، كالمجرات وحركة التوسع وظواهر أخرى لا تزال غير مكتشفة. لذا لا نستطيع بالضبط تشخيص مكان القوانين الطبيعية في هذا الكون. أكثر الظن هو أن القوانين موجودة وموزعة في كل شيء، لذلك لا مكان لها، وفي نفس الوقت كل الكون مكانها وفق المعادلة التي ذكرناها في فصل (1). إذاً، الأمر معقد جداً ولا مخرج. لذا، لا بد أن نلجأ إلى المعلومات الدينية.

المعلومات الدينية (الجواب بالنصوص)

بات الآن واضحاً أن الكتب السماوية، ولا سيما القرآن الكريم، لها دور كبير في الإجابة عن الأسئلة المعقدة. وبها نستطيع أن نحل كبريات المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية، وهو ما نسميه بالوفاق (الديني - الفلسفي - العلمي)، بحيث أن العلم والفلسفة يساعدان الفقه في فهم الدين بدقة أكبر، والدين يساعد العلم والفلسفة في كثير من القضايا التي ليس لها حل، وبالأخص تلك القضايا المتعلقة بالكون والقوانين وأصل الأشياء ومصيرها. والآن، نحاول بواسطة هذا الوفاق أن نكسب معلومات عن وضع القوانين ومكانها وشموليتها والعديد من القضايا الأخرى:

1- قبل كل شيء، القوانين الطبيعية تنتمي إلى الأمر وفق معلومات قرآنية إلى الجانب الروح والوحي والحقيقة (وكن). القوانين في السماء هي نفسها في الأرض؛ أي أن القوانين التي تعمل في الأرض أيضاً هي في السماء. القوانين الطبيعية تعمل في كل الكون، كما جاء في القرآن الكريم: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ} - سورة الروم، الآية 25. وجاء في إنجيل متى، الإصحاح 16: {فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماوات} (متى 16: 19). إذاً، هناك وحدة القوانين في العالم والوجود، الأرض والقمر والنجوم والمجرات والثقوب السوداء (وليس السماء مثالية وثابتة والأرض غير مثالية وفاسدة). جميعها مكونة من الذرة والحجارة والمواد الاعتيادية، خاضعة لنفس القوانين الطبيعية، وكل جزء من المادة في الكون يحتوي على القوانين. الآن نستطيع أن نقوم بتعديل القاعدة الهامة التالية: {كان للموناديين قاعدة تفيد بأن أي قطعة من المادة هي مستعمرة من الأرواح، كما جاء في الفقرة الأولى والرابعة من المبادئ المونادية}.¹ ويؤيد إيفانوف بقوله: "الغبار والغبار تحت أقدامنا هو شيء حي ويعيش حياته"²، وقال الشيء نفسه تايلور وهارفي، ومن قبلهما طاليس والهندوسيون وآخرون. وقد ناقش (راسل) هذه المقولات ولم يتوصل إلى جواب. لكن وفق النصوص هناك الجواب، والجواب هو التعديل التالي: (كل قطعة من المادة هي خاضعة للقوانين وليس للأرواح، وكل قطعة مع أخرى تكمل بعضها البعض لتشكيل نظام الكون، وكلها تحت قوانين مركزية واحدة).

2- يدبر القوانين من السماء: ليس هناك إشارات قرآنية حول مكان القوانين، لكن القرآن أعطى معلومات في غاية الأهمية، وهي أن القوانين تدبر من السماء إلى الأرض. الكلمات المختارة دقيقة هنا، ففي القرآن لم يُذكر مركز أو مكان القوانين، بل سُمي "يدبر" كما جاء في القرآن. أي أن بنية السؤال المنطقي كانت خاطئة. القوانين الطبيعية ليست مادة أو خلقاً حتى تحتاج إلى مكان. السؤال الصحيح هو: من أين تدبر القوانين الطبيعية؟ الجواب جاهز في القرآن: {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ}، أي أننا قد وجدنا معلومات أن القوانين من السماء تدبر إلى الأرض، لكن يبقى السؤال: أين هي في السماء؟ سنحاول الإجابة بعد قليل. الإجابة الأولية ربما تكون شبه تامة في القرون القادمة عندما يكون للعلم والوحي بعضهما لبعض ظهيراً.

3- القوانين في العرش: جاء ذكر العرش في القرآن 28 مرة، لكن العرش الذي نقصده (حامل الكون) جاء ذكره 21 مرة، ومن التوراة جاء ذكر العرش 4 مرات، وفي الإنجيل 37 مرة، وجاء ذكر العرش في كتاب ريكفيدا أيضاً.

1 ليبنتز – المونولوجيا والمباني العقلية الطبيعية والفضل الإلهي، مؤسسة الهنداوى / نسخة سنة 2022 م ص 63.

2 إيفانوف، الإنسان والروح (المصدر السابق) ص 7.

إن الآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر العرش جاء معها (الأمر) – والأمر قد وضعنا أنه يعني القوانين الطبيعية. لذا، أغلب الظن هو أن القوانين قد تُدبر من العرش، إذا جاز أن نقول إن مصدر إصدار القوانين الطبيعية هو العرش. ليكم الآيات المتعلقة بالعرش، ويلاحظ أنه كلما جاء ذكر العرش يأتي ذكر الأمر معه:

- ✓ "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" – (سورة الأعراف، الآية 54)
- ✓ "رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ" – (سورة يونس، الآية 3)
- ✓ "اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ" – (سورة الرعد، الآية 2)
- ✓ "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (4) يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ" – (سورة السجدة، الآية 4 و5)

- ✓ "رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ" – (سورة غافر الآية 15)
- ✓ "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" – (سورة الحديد الآية 4 و5)

ربما على هذا الأساس نجد رأياً مهماً لابن مسرة، والذي نقله ابن حزم، بقوله: "إن العرش هو الذي يدير العالم"¹، أي الإشارة الواضحة التي تفيد بأن مصدر القوانين هو العرش يمكن أن تُستقى من الآيات القرآنية، وقد يتم تعميق الفهم في القرون القادمة. يُشار أيضاً في "ريكفيدا" إلى العرش بصيغة "عرش ريتا"، حيث "الريتا" يعني نظام الكون².

ولا يزال لا يوجد أي مصطلح أكاديمي مقابل العرش بسبب الجهل التام حوله. والعرش ليس قنفة كبيرة لجلوس الله كما أشار إليها ريكفيدا والتوراة والإنجيل وبعض المفسرين المسلمين، أو "الله فوق العرش والعرش فوق السماوات". كلا ثم كلا. الله منزّه عن القيام والجلوس والنقل. علاقة العرش والكرسي والكون، كما نفهم من خلال المعلومات النصوبية، هي كما يلي: الكرسي هو مكان الكون في العرش، وربما يساوي المساحة وكلاهما في حالة التوسع. ويقول ابن حزم شيئاً قريباً ومغايراً: "الكرسي محيط بالسموات والأرض"³، أو وفق الحديث الذي نقلناه: "السموات والأرض في جوف الكرسي والكرسي بين يدي العرش"، بينما هذا بعيد عن قول الإمام ابن تيمية الذي

1 ابن حزم – الملل والنحل.. (المصدر السابق) ج2 ص128-129.

2 لويس صليبا – اقدم كتاب في العالم (ريكفيدا)، دار بيبليون/بيروت ط1 2007 م ص471 و ص509.

3 ابن حزم – فصل في الملل والاهواء والنحل، دارالجيل/بيروت ط2 199 م ج2 ص255.

يقول: "العرش كروي الشكل والله تعالى محيط بال مخلوقات كلها"¹. العرش أوسع بكثير من الكون، فهو حامل الكون. الكون على العرش استوى، وليس "الله فوق العرش والعرش فوق السماوات"، بل على العكس: السماوات فوق العرش. الكون بالنسبة للعرش كالذرة مقارنة بالكون. لذلك جاء وصف العرش بالعظيم. ويبقى أن نبحث عن الروابط بين العرش والكون، هل هي بواسطة الجاذبية أم بواسطة قوانين أخرى، والكثير من الأمور الأخرى التي لا تزال مجهولة.

المطلب الثاني: أصل القوانين الطبيعية (العلم، الفلسفة، الدين)

جاءت مشكلة البحث عن أصل القوانين بعد أن سقطت نظرية الكون الساكن (الأزلي والأبدي). هذه النظرية قديمة: حسب بعض المصادر، أول من قال إن هذا العالم أزلي وأبدي هو أرسطو، وذلك في كتابه "السما وال العالم"²، لكن يبدو أن طاليس، قبل أرسطو، قال: "العالم لا أول له ولا آخر"³، وكذلك هرقليط وأخرون، لذا يأتي ذكر أسماء كل من طاليس و انكساميندرس وبطليموس .. بأنهم صاحبة الفكرة الأولى، وأحياناً يرجعون إلى سليمان النبي⁴، نظرية الكون الأبدي هي داعمة أساسية للفلسفة المادية، وتساعد في حل الكثير من المشاكل العلمية والفلسفية، لاسيما المادية منها. وكانت تخلق مشاكل كثيرة للعلماء والفلاسفة المتدينين، أما الآن فقد أصبح العكس هو الصحيح.

المعنى الفلسفي والعلمي والعقائدي للكون الأزلي والأبدي (أو قدم العالم) هو بكل بساطة أن الكون جامد وموجود أزلي وسبقه أبدياً. عندها لا حاجة للبحث عن الخالق وأصل الأشياء؛ الخالق والمخلوق كلاهما خالدان. لذلك اضطروا إلى اعتبار الله والكون واحداً، ومن هنا جاءت نظريات الوحدة الوجودية. كانت نظرية "أبدية الكون" مصدراً لأهميات المفاهيم الفلسفية المادية، ولاسيما فلسفة التطور. وهناك تقييم لـ "لينين" لحديث هرقليطس الذي اعتبر أن "العالم، الكل في واحد، لم يخلقه أي إله أو أي إنسان، بل إنه كائن وسبقه كائناً إلى الأبد، يتدلع اندلاعاً منتظماً ويخبو بانتظام". علق لينين قائلاً: "عرض جيد جداً لبدايات المادية الديالكتيكية"⁵، وكانت الفلسفة الماركسية مبنية على "لانهاية العالم ووحدته"⁶، وامداداً للعلوم الفلسفة قروناً.

1 ابن تيمية – عرش الرحمن، تحقيق: الشيخ عبدالعزيز السبرواني، دار العلوم العربية/بيروت ط1 1995م ص90.

2 ينظر: 1- شيخ الاسلام بن تيمية – شرح حديث الزول (المصدر السابق) ص414، وكذلك 2- تهافت الفلسفة (المصدر نفسه) ص15-هامش.

3 طاليس مالمطي – تاريخ الفلاسفة، رت: السيدعبدالله حسين، مكتبة الثقافة الدينية /القاهرة ط1 2007م ص7.

4 انجيل برنابا- فصل 95 الايات: 11-12 (المصدر نفسه)

5 ملاحظات فلسفية، طبعة روسية(المصدر نفسه)، ص 318

6 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص50.

في ظل الكون الأبدي لا حاجة لأسئلة حول أصل الكون وأصل القوانين الطبيعية، لكن الآن (بعد انهيار نظرية الكون الأبدي) برزت الأسئلة حول أصل الكون وأصل القوانين والكثير غيرها، رغم أننا تركنا قصة بداية الكون دون جواب مقنع. ندخل إلى أصل القوانين الطبيعية، وهي بدورها قصتها قديمة قدم الكون أو أكثر، لكن اكتشافها من قبل البشرية جاء متأخراً. يقول هوكنج إن ديكارت هو أول من صاغ "القوانين الطبيعية"، وآخرون يعززون ذلك إلى هرقليطس، أو إلى يوجين، لكن بعد التحقيق ظهر أن تلك المصطلحات معظمها ترجع إلى الكتب السماوية. جاء ذكر القوانين الطبيعية في تعاليم الهرمسية من عصر ما قبل الطوفان – كما بينها أعلاه. لكن البحث عن أصل القوانين الطبيعية ومصدرها هو موضوع معاصر يبدأ بعد عهد الكون المتسع (أي بعد انهيار نظرية الكون الأبدي)، لذلك البحث عن أصل القوانين نادر جداً، وأفاق الجواب ضيقة جداً، لا نرى سوى بعض أجوبة عبثية وعفوية.

اعتقد ماكسويل أن القوانين الطبيعية هي من نتاج المادة نفسها¹، وهي جواب تقليدي غير مقنع، لذلك يضطر جميع العلماء أن يرجع إلى القول بأن القوانين الطبيعية (معها الزمن) ولدت مع الانفجار الكبير. كما يقول ستيفن هوكنج² وكرره في كتابه (التصميم العظيم)³، لكن في تاريخ موجز للزمن (ص 204-207)، يقول إن الانفجار الكبير وبداية الكون كانا عشوائيين وفوضويين، وتناه كل القوانين الفيزيائية. ويضيف ستيفن هوكنج أن قوانين الفيزياء في اللحظات الأولى من نشأة الكون كانت مجهولة وغريبة⁴، وهذا، في الأصل، يعود إلى رأي أناكساجوراس الذي قال: "ظهر الكون المنظم بعد الفوضى"⁵، من هنا نجد تناقضاً واضحاً: من جهة، يُدعى أن أصل القوانين الطبيعية جاء مع الانفجار الكبير، بينما يُقال إن بداية الكون كانت فوضى وبدون قانون، مما يعني أن القوانين لم تُولد مع الانفجار الكبير! ويُضطر القول أيضاً أن حجم الكون عند الانفجار الكبير كان صغيراً⁶.

وإذا سلمنا بأن أصل القوانين الطبيعية جاء مع الانفجار الكبير، ومعه جاءت المادة، يمكننا أن نسأل من أين أتت؟ إذا كانت المادة والخلق جاءا بواسطة الجاذبية والطاقة، كما زعم هوكنج، فمن الذي أمر بوضع القوانين الطبيعية فيها؟ وبسبب الأسئلة المحرجة الأخرى، مثل كيف نشأ الانفجار الكبير ومواد ما قبله، ولماذا حدث الانفجار في هذا الزمن دون غيره، وما هي العوامل الخارجية المشاركة في هذا الحدث، تظل الأسئلة كثيرة والأجوبة قليلة. لذا عاد جون ستينجر ليقول إن القوانين الطبيعية أتت من لا شيء⁷، وهي أسوأ جواب، حيث تقول مجموعة أخرى إنه جاء فجأة وبدأ في الفراغ⁸.

1 جونسون – بحث في نظام الكون، ت: احمد رمو، منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ص 9

2 موجز تاريخ الزمن (المصدر السابق) ص 67

3 ستيفن هوكنج و ليوناردو مولدينو - التصميم العظيم - ت: ايمان احمد عباد، دار التنوير/ بيروت ط 1 2013 م ص 105

4 ستيفن هوكنج – الكون في قشرة جوز، ت: د مصطفى ابراهيم، مطابع السياسة/ الكويت طبعة لسنة 2003 م ص 77.

5 فرانك كلوز-العدم ت:فايقة حنا، مؤسسة الهنداوي/ القاهرة ط 1 2014 م) ص 136 .

6 تاريخ موجز للزمن (المصدر نفسه) ص 197-198

7 جون ستينجر – الله (فرضية فاشلة)، ت: دكمال طاهر سنة الطبع 2012 م ص 128

8 دفيد برماجيبي – الكون نزه الحكيم، المكتبة العلمية/ بيروت ص 168 وص 175

هذه الأجوبة ليست أكثر شأنًا من السابقة، فكلما نجد جواباً يظهر مزيد من الأسئلة. كما قال الأمريكي رالف سركمان: "كلما وسعت بحيرة المعلومات زادت شواطئ الأسئلة". في الحقيقة، الجواب بأن القوانين والمادة والانفجار جاءوا دفعة واحدة مليء بالتناقضات وي طرح آلاف الأسئلة، خاصة تحت درجة حرارة 100 مليار درجة. ويُقال إن الكون قد برد، أو كما يقول ستيفن هوكينغ: "عندما يتضاعف حجم الكون، تنخفض حرارته إلى النصف"¹. كيف يمكن أن يحدث التبريد إذا لم يكن هناك قطب آخر للبرد مقابل قطب الحرارة وفق نظام الزوجية الكونية؟ وكيف أفلت الانفجار من هذه الكثافة العالية؟ حسب قول دايفز (يقدر بـ 10^{91} غم سم⁻³)² أو حسب تقدير (جامو)، فالكثافة هي لانهائية، أو كما قال ستيفن هوكينغ في كتابه موجز في تاريخ الزمن (ص 197-198)، عند الانفجار الكبير كان حجم الكون صفرًا! أو وفقًا لوصف آخرين، كان حجم الكون أصغر من نقطة. هذه الحالة كانت شديدة الكثافة وأقوى من الثقوب السوداء. لو كان هذا ممكنًا، لما أمكن للأشياء أن تفلت من الثقوب السوداء التي هي أقل كثافة من الرق الأول للكون قبل الانفجار. ثم يأتي السؤال الخالد: لماذا انفجر الكون؟ وكيف وصلت النجوم والكواكب والشمس إلى مواضعها الحالية بهذه الدقة في الميزان والحجم والبعد والسرعة والعلاقة؟ هناك آلاف الأسئلة (لماذا وكيف ومتى وأين...) دون إجابات. لذلك، تصف كثير من العلماء هذه النظرية بالنقص وعدم وجود المبادئ الأولية للنظرية العلمية، مما يؤدي إلى فوضى في الإجابات العشوائية. السبب في ذلك هو أن القوانين التي نشأ بها الكون ليست هي القوانين الحالية. لذا، أي محاولة وفق النظام الحالي للكون لن تصل إلى نتيجة حول بداية الكون، وستتناول هذا الموضوع بالتفصيل لاحقاً.

خلاصة الجواب عن أصل القوانين الطبيعية مبنية على خمسة أركان مجهولة: أولاً، من أين أتت المادة أو الطاقة أو الجاذبية؟ ثانياً، من أين أتت الحركة؟ ثالثاً، من أين أتى الزمن مع هذه المادة؟ رابعاً، من أين أتت القوانين الطبيعية؟ خامساً، ما الغاية منها؟ ومن هذه الأسئلة الأساسية، هناك آلاف الأسئلة الأخرى التي لا توجد لها إجابات. لذلك، لا بد أن نلجأ إلى معلومات النصوص الدينية لإيجاد الجواب المقنع.

المعلومات النصوصية: حول السؤال عن أصل القوانين، رأينا إجابات عبثية وعشوائية وأحياناً خرافية، وكل ذلك من أجل تجنب السؤال: ما دور الله في هذا الكون؟ ونتيجة لهذه الأسئلة، فإن تساؤلنا إذا كان الكون يُدار من قبل القوانين الطبيعية، فمن أين أتيت هذه القوانين؟ ومن خلق الكون؟ ستهنار الفلسفة المادية نتيجة لجهودهم واستغلالهم لقلة معلومات المؤمنين. بسبب هذا وعدم إيجاد العلاقة بين المادة والخلق والطبيعة والكون مع القوانين الطبيعية، وكل منهما مع الله، ظهرت أفكار متباينة عن أصل القوانين الطبيعية، تتركز في ثلاثة اتجاهات أساسية: 1. من الملحدين: الجواب يتجسد في التناقض بين الله والقوانين الطبيعية، فإما القوانين الطبيعية أو الله. 2. من المؤمنين: فقط الله دون القوانين الطبيعية. 3. بعض العلماء: اختاروا الوسط واعتبروا القوانين الطبيعية هي الله. 4. من العلماء المعاصرين: القوانين الطبيعية هي قوانين إلهية. والرأي الأخير هو الصحيح ويفتح الأبواب لمسائل معقدة، منها مسألة أصل القوانين الطبيعية.

¹ تاريخ موجز للزمن (المصدر نفسه) ص 191.

² بول ديفيز - الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2010 م ص 81.

في وسط العلماء والفلاسفة الإسلاميين دارت مناقشة حول ما إذا كانت الحركة والخلق في آن واحد، وهو ما طرحه الكندي¹، لم يحسم بشكل نهائي، لكن هناك مصدر موثوق يتحدث عن هذه المواضيع المعقدة، وهو الكتب السماوية، ولا سيما القرآن الكريم. من العجيب أن العلم، ولا سيما فيزياء الكم، كان بحاجة إلى هذه المعلومات الموجودة فيه بينما رفضوا الاستفادة منها. حتى ولو فرضنا أن القرآن كتاب لأحد فلاسفة اليونان، لوجب الاستفادة منه. وهذا نقد لعدم حيادية العلم في هذا العصر.

المعلومات القرآنية لا تعتمد على أوضاع علوم البشرية، ولا توافق نظرية الانفجار الكبير بكاملها. صحيح أن كثيراً من جوانب نظرية الانفجار الكبير قريبة من المعلومات القرآنية، إلا أن القرآن يؤكد أن خلق الكون والقوانين معه والزمن والحركة جاء متوالياً. لكن القرآن يقول إن كل ذلك من الله دون تردد، أما العلم فلا يزال في حالة تردد ولا يجيب بكل صراحة عن من هو الخالق؟ من الذي وضع القوانين؟ من خلق السماوات والأرض؟ لأن العلم لا يستطيع أن يقول إن الطبيعة هي صاحبة القوانين، لأن الطبيعة نفسها في حالة نشوء وخلق. ويعتبر الحديث عن الله والدين مسألة ميتافيزيقية وليست علمية، كما يقول دوركايم إن مفاهيم الدين مرتبطة أشد الارتباط بمفاهيم ميتافيزيقية أو ما فوق الطبيعية والغامضة². لذا، احرصوا عن الجواب، بينما معلومات الوحي تساعدنا في حل كثير من الألغاز. الآن، نبحث عن أصل القوانين الطبيعية بواسطته:

1- في البداية، كان فقط الخلق والأمر (إلا له الخلق والأمر)، لكن عند التعمق يظهر أن الخلق (الكون والمادة) جاء بالأمر، أي أن الأمر كان قبل الخلق وسيبقى بعد الخلق. (التفصيل لهذه الحقيقة ستجدونه بعد قليل في الفقرة التالية).

2- القوانين الطبيعية الحالية التي تدير الكون هي ليست تلك القوانين التي نشأ بها الكون. في البداية، كان (كن) هو القانون.

3- أصل القوانين يأتي من مصدرين: الأول هو الأوامر، ويشمل القوانين الوقتية، والثاني هو الوحي، الذي يتضمن القوانين الطويلة الأمد. المعجزة تُعتبر ضمن الأول، وهي ليست ضد القوانين الطبيعية بل نظير لها. هذا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، واليكم بإيجاز:

قبل القوانين الحالية، كانت الكون يسير وفق "كن فيكون" - وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (سورة الأنعام، الآية 73)، "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة يس، الآية 82). أما الآيات التوراتية: سفر التكوين، أصحاح 1، الآيات (1-3) "في البدء خلق الله السماوات والأرض... وقال الله: «ليكن نور»، فكان نور."، ومن الآيات الإنجيلية جاء على صيغة كلمة، (يوحنا 1: 1-13) "فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ... كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ." (مرقس 13: 19) "...منذ ابتداء الخليقة التي خلقها الله إلى الآن ولن يكون."

¹ رسالة الكندي الفلسفية (لأبي يوسف الكندي) - تحقيق: محمد عبد الهادي بريدة، مطبعة حسان / القاهرة 1978 م قسم (1) ط 2 ص 147-148.

² أميل دوركايم - الاشكال الأولية للحياة الدينية، ت: زينة بعث، المركز العربي للأبحاث / بيروت ط 1 2019 م ص 45-46.

(أعمال 17: 24 "الإله الذي خلق العالم وكل ما فيه"). وفي كتاب المندائيين (في فصل الخلق) هناك نداءات السبعة التي خلق بها الأشياء، وجاء الروح في نداء السابع من نداءات الخلق¹.

وفق القرآن الكريم، بعد مدة معينة من خلق الكون جاء أمر القوانين الطبيعية (قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَفْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ-سورة فصلت الآية 12). في الآية (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) إشارة واضحة تفيد بأن أمر القوانين جاء بعد أن خلق السماوات والأرض، والآية (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى-سورة طه الآية 50) تعيد التأكيد على هذا التوالي. ومن كل ذلك يظهر أن النشأة الأولى لم تكن بواسطة القوانين الحالية بل بواسطة (كن)، وهو يختلف عن نظامنا وغير خاضع للقوانين الطبيعية، لذلك كان كأنه فوضوي وعديم القوانين كما جاء وصفها من قبل العلوم الحالية. لكن الحقيقة أن هذه الفترة من عمر الكون كانت تدار وفق قوانين غير قوانيننا الحالية، وإلى حد معين ثم جاء النظام الحالي بقوانينه وزمنه ونظام زوجيته وسببته وحركته وغاياته ومحدوديته، أي إن القوانين التي تُدار بها الخلق والكون الحالي غير قوانين النشأة، لذلك بواسطة القوانين الحالية (التي تحكم الكون) لا يمكن الوصول إلى أصل القوانين، وهذا هو أحد المشاكل الكبرى العلمية والفلسفية لعصرنا، ولنا معه التفصيل أكثر في المحاور اللاحقة.

- 4- ن النقطة الثالثة نستنتج أن أصل القوانين الطبيعية هو (كن)، أي أن القوانين الطبيعية جاءت بدفعتين: الأولى (كن) إلى حد وصول الكون إلى التصميم الحالي، ثم جاء أمر القوانين الطبيعية.
- 5- من النقطة الرابعة نستنتج بكل سهولة أن معظم آراء العلماء الأكاديميين خاطئة عندما يقولون إن القوانين الطبيعية والانفجار الكبير جاءا متزامنين (توأمين). الصحيح هو ما يرد في النقطة السابعة.
- 6- عملية خلق الكون عبر الأمر (كن) استغرقت وقتاً (أجلاً)، والوقت في ظل (كن) ليس وقتنا هذا، لذا من المستحيل تقديره. بعد ذلك جاء أمر (القوانين) بدفعة واحدة. الآن يتضح أن الكون لم يأت بدفعة واحدة كما زعم العلماء في الكون والفيزياء، بل عبر مرحلتين على الأقل، وليس عبر التطور البعيد المدى. القرآن يؤكد ويسأل: كيف بدأ الخلق (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ)؛ أي هي ليست بدفعة واحدة، لو قال (كيف خلق) لكان صحيحاً. (كيف خلق) يختلف عن (كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ). أما القوانين الحالية، فربما جاءت بدفعة واحدة.

1 كزاريا (الكنز العظيم)، ت: مجموعة اساتذة، كتاب 17 (الخلق آية 57-65) ص 290.

7- علاقة القوانين الأولى (كن) مع القوانين الطبيعية الحالية هي أن كلاهما ينتمي إلى الأمر، وكلها ترجع إلى الله (وَأِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - سورة آل عمران الآية 109). لذلك جاءت بصيغة الجمع لأن الروح والوحي والقوانين الطبيعية والحق و(كن)... جميعهم أمر، وفي نفس الوقت مختلفون. القوانين الطبيعية ليست كالروح، وكلاهما ليستا كالوحي، وبالتالي يأتي بصيغة الجمع. بناءً على ذلك، (كن) هو الأمر لكنه ليس كالقوانين الطبيعية، بل مختلفان، لذا يعتقد أن أصل القوانين الطبيعية لا يعود إلى (الكن) ولا إلى (الروح) ولا إلى (المعجزة) ولا إلى غيرها، بل هو أمر مستقل.

هذا هو أصل القوانين، أما مشغل القوانين الذي جاء في القرآن الكريم بصيغة (يدبر الأمر)، فمصدره الأكثر اعتقاداً هو العرش كما بيّنّا أعلاه. وهناك آراء تفيد بأن مشغل القوانين في الأرض والسماء مختلفان، أو ما يسمى بنظام ما تحت القمر وما فوق القمر. ونجد إشارة مشابهة في التوراة: (جا 3: 1) "لكل شيء زمان ولكل أمر تحت السماوات وقت". بينما القرآن الكريم يؤكد على وحدة مشغل القوانين في السماء والأرض: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ - سورة الروم، الآية 25). وهناك قول آخر بحاجة إلى التصحيح، وهو القول بأن القانون يعمل وفق السبب والنتيجة، أي أن ديناميكيته هي هكذا ... لكن الصحيح هو العكس: القانون يعمل داخل الأشياء بواسطة السبب والنتيجة، وليس في داخل القانون نفسه.

والآن يأتي دور سؤال مهم: هل القوانين جاءت قبل الخلق أم العكس؟

المطلب الثالث: أيهما متقدم على الآخر (الكون أم القوانين الطبيعية – القانون أم المادة)؟

حول جواب هذا السؤال نجد انقسامًا كبيرًا في العلوم البشرية قد يصل إلى الخرافات. فلسفة المادية كاملةً وأحيانًا العلوم الفيزيائية والكيميائية تؤكد أن المادة هي الأصل – أي الكون أولاً، والروح أو اللاماديات هي ثانوية. ويقول ماركس إن المادة هي الأساس والبقية هي الثانوية¹، ولكنهم فيما بينهم غير متفقين على أولوية الزمن والحركة. عندما قال مايكل: 'النظرة المادية إلى العالم تفيد بأن المادة كانت موجودة قبل الحركة'²، نجد بالمقابل ردًا قاسيًا من إنجلز، حيث يؤكد أن المادة والحركة توأمان³، وهناك آراء تؤكد أن الكون نشأ بدفعة واحدة، وهذا يعني أيضًا أن القوانين والكون جاءا توأمين.

يبدو أن نشأة الكون كانت تدريجية وليسست بدفعة واحدة، كما جاء في السؤال القرآني: "كيف بدأ الخلق". أكثر دقة، بدأ الخلق بدفعة واحدة، لكن عملية "جعل" و"تسوية" استغرقت وقتًا ومراحل حتى الوصول إلى التصميم الحالي: (1) خلق، (2) فتق، (3) جعل وتسوي، (4) سماوات السبع. ثم جاءت القوانين عبر مرحلتين. بالنسبة لسؤال هل الأرض متقدمة على السماوات أم العكس، هناك انقسام بين العلماء السلف حتى الآن. نجد رأيًا نادرًا من الرازي، بعد تردد بين أقدمية السماء والأرض، أقر بأن الأرض متقدمة على السماء⁴، ونفس التردد نراه عند القرطبي، الذي في النهاية أقر بأن الأرض قد خُلقت قبل السماء وفقًا للآية: "ثم استوى إلى السماء". ويؤيد هذا القول أبو يوسف بقوله: "فإنه خلق الأرض في يومين قبل السماء"⁵، وكان المجاهد وابن كثير وآخرون يتبنون نفس الرأي، بينما يخالفهم قتادة في أقدمية السماء على الأرض⁶، وأجمع بن عاشور أقوالًا كثيرة، وفي النهاية أيد الرأي القائل بأن السماء متقدمة⁷، ولدى العلوم البشرية يُعتبر أن السماء (الكون) متقدم على الأرض، ويُقدر عمر الكون بنحو 14 مليار سنة، بينما يُقدر عمر الأرض بحوالي 4.5 مليون سنة⁸. وهناك من يقدر عمر الكون بضعف الأرض⁹، أو ثلاثة أضعاف¹⁰. الحقيقة أن عمر الأرض والسماء (السماوات) واحد، كما يُشير إلى ذلك قوله تعالى: "كَانَتْما رَتْقًا".

1 ماركس إنجلز، مختارات، الطبعة الانجليزية ص 27 – 28.

2 مايكل- الانثروبوجونيا (المصدر السابق) ص 707.

3 ف إنجلز-ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 241

4 الامام محمد الرازي – تفسير الفخر الرازي (الكبير) – دار الفكر/بيروت، ط 1 1981م ج 22 ص 162.

5 أبو يوسف يعقوب بن سُفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، التحقيق: أكرم ضياء الغنري، مؤسسة الرسالة / بيروت، سنة النشر: 1401 هـ ج 1 ص 529

6 الجامع الاحكام (المصدر السابق) ج 1 ص 386.

7 بن عاشور – تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر/تونس 1984م ج 1 ص 384

8 موسوعة العلمية الشاملة – اعداد: احمد شفيق الخطيب ويوسف سليمان، مكتبة اللبنانية ناشرون/بيروت سنة الطبع ص 306-307.

9 لمزيد ينظر: جي ام سفج – التطور- ت: د ساهي جواد ضاحي، جامعة الموصل ص 13-14

10 د محمد باسل الطائي – صيرورة الكون، عالم الكتب/عمان ط 2010م ص 332.

الاختلاف في الأعمار ليس في "الخلق"، بل في "الجعل"، كما يتبين من الآية القرآنية: "قُلْ أُنَبِّئُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ: ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ، فَغَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" - (سورة فصلت، الآيات 12,11,10,9).

جميعهم خلُقوا بدفعة واحدة، لكن تمهيد الأرض للحياة جاء متأخراً كما يُستفاد من الآية المذكورة أعلاه. لذا، قليل من المعلومات عن القرآن يعطينا أن السماوات والأرض جاءتا في آن واحد (كما في قوله تعالى: "إن السماوات والأرض كانتا رتقاً" - سورة الأنبياء، الآية 30). أي لا أحد متقدم على الآخر. لذا يُعتقد أن التباين الذي يظهر بين عمر الأرض وعمر الكون لدى الأكاديميين ليس دقيقاً (سوف نوضحه لاحقاً). أما القوانين فقد تكون صحيحة وجاءت بدفعة واحدة، وكل هذا نحتاج فيه إلى المعلومات الدينية كأصدق الوثائق.

في دراستنا أعلاه، قد وضعنا أن القوانين لبداية خلق الكون كانت هي (كن فيكون). وإذا شرحنا قليلاً الآية (كن فيكون)، فتفتح لنا الكثير من الألغاز. فالآية تحتوي على ثلاث عمليات متتالية ذات بعدين: "كن" يمثل الأمر، و"ف" يمثل الزمن الذي يستغرق تنفيذ هذا الأمر، و"يكون" يمثل الخلق. الآن، هناك ثلاثة احتمالات أمام هذه المعادلة، ولكل منها دور مهم في فك لغز السؤال عن (أيهما متقدم: القوانين أم الكون):

- 1- إذا كان (ف) يساوي صفر، فهذا يعني أن الأمر والخلق جاءا متزامنين، وبالتالي الكون والقوانين جاءا معاً.
- 2- إذا كان (ف) أكبر من صفر، يعني في البداية كان الأمر (الخلق) متقدماً كما بيناه في (فصل 1)، أي أن القوانين تأتي أولاً ثم الكون والمادة. هذا ما يقوله العلماء المعاصرون بشكل قريب، لكن قولهم لا يستند إلى أي دليل بل هو جواب اضطراري وأحياناً عبثي. الجواب المتقارب بين العلم والفلسفة والدين أفضل من التباين، لكن الجواب الديني أكثر عزماً ويستند إلى كلام الخالق (أصدق الحديث).
- 3- يكون الخلق قبل الأمر فقط إذا كانت قيمة (ف) سلبية أي (-ف)، وهذا لا يمكن أن يعني شيئاً رغم أن ستيفن هوكينغ يدعي وجود نوع من الزمن بهذا الشكل. الآية التالية تحسم هذه المسألة: {لله الأمر من قبل ومن بعد} - سورة الروم، الآية 4. أي لا يمكن أن تكون المادة قبل القانون ولا الكون قبل القوانين. خلود الأمر والقوانين الطبيعية ينهي كل محاولات قدسية المادة وأوليئها؛ بل هي دائماً ثانوية، فالأمر أبدي والمادة فانية {كل شيء هالك} - سورة القصص، الآية 88. ثانوية المادة لا تعني أنها غير مهمة، بل تأتي ضمن ترتيب الوجود بعد القوانين. وفي كثير من الأحيان، نجد اعتناقاً اضطرارياً للعلماء، وخاصة الفيزيائيين، بأن الجاذبية والطاقة موجودة قبل نشوء الكون¹.

¹ ستيطن هوكينغ - ديزايني مقزن (المصدر السابق) ل 41-66

وهناك آيات أخرى تؤكد هذا الترتيب: {قُلْ أَنتَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيُسَائِلِينَ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ، فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ} - سورة فصلت، "الآيات 9-12".

النظرة البدائية إلى الآيات المذكورة (وَأَوْحَيْنَا فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) تعطي الانطباع بأن الكون قد خُلق ثم جاء الأمر (القوانين الطبيعية)، لكن الصحيح هو: قبل (القوانين الطبيعية) هناك الأمر (كن فيكون). لذا القوانين قبل الكون. القوانين هي أزلية وأبدية، بينما مادة الكون حادثة وفانية. إذًا، الجواب للسؤال: أيهما المتقدم، القوانين الطبيعية أم الكون؟ الجواب جاهز، القوانين هي قبل، لكن في نظام وجودنا لا يتجسد الكون بدون القوانين ولا القوانين بدون الكون.

المطلب الرابع: البحث عن بدائل القوانين الطبيعية في الكون (طروحات الإمام الغزالي وطروحات الفيزيائيين)

في مجال التفلسف وضمن مبدأ "وكان الإنسان أكثر شيء جدلياً"، تفكر الإنسان في بدائل لهذا الكون وبدائل للقوانين المعمول بها فيه. وقد وصلت هذه الفكرة إلى الفيزياء المعاصرة من خلال السؤال التالي: هل للقوانين الطبيعية الحالية بديل؟ هل بالإمكان إحلال قوانين أخرى محل القوانين الحالية للكون؟ ولماذا هذه القوانين بالذات؟ هل هي الوحيدة؟ في الحقيقة، هذه الأسئلة ناقصة لأنها تركز على جانب واحد - وهو جانب الأمر. يجب أن تشمل الجانبين: الخلق والأمر (الكون والقوانين). والسؤال المنطقي هو:

1. هل هذا الكون وحيد؟ وهل بإمكان تصميم آخر للكون غير هذا الكون بواسطة نفس هذه القوانين؟
 2. هل هذه القوانين التي تدير كوننا هي الوحيدة؟ وهل بإمكان قوانين أخرى أن تدير هذا الكون؟ لو غيرنا القوانين، هل يبقى الكون بتصميمه الحالي، أم يلزم مع تغيير القوانين تغيير تصميم الكون؟
- في سبيل إجابة عن هذه الأسئلة المعقدة، نرجع إلى جذور هذه الأسئلة في الفكر البشري قديماً وحديثاً وأجوبتهم، وفي النهاية نعرض رأي هذه الدراسة حولها.

جذور هذه الاسئلة: لقد طرح أكثر من الجهة الأسئلة أعلاه لكن بصيغة توافق عصرهم، والشائع أن الأمام الغزالي هو الأول من طرح السؤال التالي: هل ممكن أبدع ما يمكن، وأجاب: ليس في الإمكان أبدع مما كان، أي ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم وهو نفي أن يكون عالماً أحسن من هذا العالم¹، وكذلك تحدث أخوان الصفاء عن الموضوع نفسه²، وقد طرح ابن العربي مسألة أكثر تعقيداً على شكل المتناقضات: هل ممكن أن تلد الله أو يخلق مثله من الله...³، وفي كتاب العدل طرح قراملكي موضوع نظام أحسن ما ممكن⁴ وكذلك صدر الشيرازي في مسألة أسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، حيث ناقش مسألة إمكانية إبداع ما هو أبدع. وابن تيمية وآخرون طرحوا أسئلة مشابهة.

1 جاء أساس هذا السؤال في - تهافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص70 .. وكذلك في (احياء علوم الدينية) لاهام غزالي.

2 في رسالة رقم 28: الحكمة في خلق العالم من رسائل اخوان الصفاء - جمع: دالبرنصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط2007م ص108

3 القاضي ابي بكر بن العربي - العواصم من القواصم، تحقيق: دعمارالطالبي، دارالتراث/القاهرة ص259

4 محمد حسن قراملكي- كتاب العدل (الشهات الكلامية 2) ط1 2016م ص62.

الأسئلة المذكورة قد شغلت بال العلماء والفقهاء والفلاسفة، وقام الإمام السيوطي بتأليف كتاب بعنوان: تشيد الأركان في "ليس في الإمكان أبدع مما كان". أيد السؤال باتجاه جواب الغزالي، وكذلك نجد المناقشة حول هذا السؤال في الكتب: الطبقات الكبرى للشعراني، والحكم العطائية لابن عطاء الله، وإيضاح البيان للسهمودي. منهم من اعتبر السؤال كلفراً، ومنهم من أجاب بشكله الخاص، ومنهم من نفى بشكل قاطع إمكانية إيجاد عالم أحسن من هذا العالم. وقد نفى الشهرزوري بشكل قاطع إمكانية إيجاد عالم أتم مما هو عليه، واعتبر ذلك من الأمور المستحيلة¹، ويخالف البقاعي الغزالي، قائلاً إن الخالق "لا يمكنه أن يوجد شيئاً أبدع من هذا الذي كان من هذا الكون". استدلل المؤلف في حججه بالقرآن والحديث مبنياً على آراء العلماء الذين سبقوه. وقريب من هذا الرأي يقول المعتزلي هشام الفوطي إن الله بعد أن يخلق شيئاً لا يمكنه أن يخلق شيئاً آخر مماثلاً، بل يمكنه أن يخلق شيئاً مميزاً عن الأول، وهو رأي مخالف لآراء المعتزلة، حيث أقروا أن الله خلق الكون بأصلح وأكمل وجه، ولكن بإمكان الله أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها إلى ما لا نهاية. وعلق الجاحظ على الموقف بقوله إن الله كان في إمكانه أن يخلق عالماً آخر في الوقت الذي خلق فيه العالم²، وقال ابن رشد لا يمكن صنع العالم أقل أو أكبر من هذا³، ولأفلاطون حديثاً بقوله (الله هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن)⁴. وآراء كثيرة أخرى، يبدو أن العلماء تقريباً قد اتفقوا على أن هذا الكون هو الأنسب مما يمكن، ولا بديل له.

وقد تفرع السؤال المذكور لتأخذ مسارات أخرى، مثل: هل يقدر الله على أن يأتي بكلام أحسن من القرآن الكريم وبدين أفضل من الإسلام؟ وهل من الممكن إيجاد إنسان أكمل من هذا الإنسان الحالي؟ وأخيراً، طرح السؤال بشكل آخر في الميدان العلمي المعاصر، ولا سيما في ميدان الفيزياء الكمومية، بالشكل التالي: هل تصميم الكون وتصميم البشر وحيدان لا بديل لهما؟ فقد اندلعت المناقشة المذكورة بالشكل الآخر، عندما لم يُفْلِحوا في باب الخلق (في تصميم الكون)، انتقلوا إلى البُعد الثاني وهو الأمر (القوانين الطبيعية). وسؤالهم هو: هل بإمكان استبدال القوانين الطبيعية القائمة بأخرى؟ هل هذه المجموعة من القوانين التي تحكم الكون هي الوحيدة، أي لا يمكن استبدالها بقوانين غيرها؟ وقد تناول كل من لايبنتز وديفيد هيوم وفولتير وغروتوس وهوايتيد وويلر المسألة المذكورة دون إعطاء جواب واضح، وأخيراً ننقل قول لايبنتز بالنص: "كانت أفكار الله تحتوي على عدد لا حصر له من العوالم الممكنة التي يستحيل أن يوجد منها إلا عالم واحد، فيلزم أن يكون هناك سبب كاف لأختيار الله، جعله فضلاً عاملاً بعينه على غيره"⁵، ويكرر الفكرة نفسه من قبل (غريغوار) بقوله: "من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة،

1 شمس الدين الشهرزوري - رسائل الشجرة الالهية، تحقيق: نجفلي حبيبي، مؤسسة بزوهش حكمت وفايفة / طهران ط 1 1385 من تاريخ الايراني . ج3 ص620.

2 في سبيل المزيد من اراءهم ينظر: د البير نصر نادر- فلسفة المعتزلة (الله- العالم)، دار النشر الثقافي / الاسكندرية بدون سنة الطبع ج 1 ص 155 و ص 156.

3 ابن رشد - تهافت التهافت - اشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت ط 1 1998 م (مسألة 1 مقطع رقم 32 ص 173-174)

4 د محمد غلاب- مشكلة الالهية، دار الاحياء كتب العربية، ط 2 1951 م ص 28.

5 المونادولوجيا (المصدر السابق) الموناد رقم 53 ص 95

أوجد الله العالم الأفضل، أعلى نسبة من الكمالات¹، بينما لدى بعض من الفيزيائيين والمفكرين المعاصرين منهم: (غروتوس) قالوا: أن القوانين الطبيعية ثابتة حتى الله لا يستطيع تغييرها كما أن الله لا يستطيع تغيير نتيجة 2×3 وهي ستة²، وكرر القول نفسه من قبل بليخانوف بوجهة نظر الماركسي³. وهذا هو نفس الرأي للإمام الغزالي والشهرزوري والسيوطي (من جهة الخلق، لكن بأسلوب أكثر أدبياً)، لأن الله قادر على كل شيء، كما قال في قوله: {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ} (سورة يوسف، الآية 22). أي بإستطاعة الله وقف القوانين الطبيعية، ونجد نفيًا من قبل سبينوزا في قضية (33) من باب الأول: لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما⁴، أما لايبنتز طرح المسألة بصيغة: هل من الممكن بوجود أكثر من عالم واحد؟ نعم ممكن والسؤال الآخر لماذا كان عالمنا هذا هو وحده الذي تحقق؟ والجواب عند لايبنتز مرة أخرى وهو: ان الله اختار هذا العالم وجعله متحققاً لأنه أحسن العوالم الممكنة⁵، وأشار ديكارت أن بإمكان الله إيجاد هذا العالم بما لا يتناهى من الطرق⁶، وكذلك طرح المسألة من قبل أينشتاين (ما مدى ما عند الخالق من خيار في بناء الكون)⁷ وأجاب راسل (فقد خلق أفضل العوالم الممكنة)⁸، وكان هذا جواب لكل من فولتير وديدرو ووليسينغ وروسو. أما جواب لورانس كراوس، فإذا كانت الأكوان لانهاية، فهناك كثير من الخيارات، أي جوابه لسؤال أينشتاين هو نعم⁹، وتطرق كل من هوكينك وليوناردو دي كابرئو إلى ما طرحه ديفيد هيوم في شكّه رقم (40): لماذا نحن موجودون؟ هل كنا لنكون لو لم يكن الكون موجوداً؟ ثم يطرح ستيفن ما طرحه من قبل: "هل كان لدى الله أي اختيار آخر غير اختيار هذه القوانين؟"¹⁰، لماذا هذه المجموعة من القوانين وليست مجموعة أخرى¹¹؟ وأجاب بنفسه بنعم، دون أن نحتاج إليها¹²، ولكن سرعان ما يتردد ويقول إن الذي وضع النجوم والكون هو عالم فيزيائي، لذا نجد جواب ديفيز بشكل آخر، ويقول: "إن هذا العالم مصمم في أحسن حالته لكي نستمر نحن فيه في الحياة"¹³. ويشدد لايبنتز على الفكرة بقوله: "اختار الله أنسب قوانين الحركة وأكثرها ملاءمة، ونظام العالم هو أكمل نظام ممكن¹⁴، وأكثر من

1 فرانسوا غريغوار- المشكلات الميتافيزيقا الكبرى، ت: نهاد رضا، منشورات دار المكتبة الحياة/بيروت، بدون سنة الطبع ص 128.

2 هوبز- اللقيان (المصدر السابق) ص 139

3 ج بليخانوف- تطور نظرية الواحدية إلى التاريخ. ت: محمد مستجيب مصطفى، دار الطليعة للطباعة والنشر/بيروت، ط 1 1975 ص 64

4 سبينوزا - علم الاخلاق، ت: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط 1 2009 م ص 66.

5 جون لويس - مدخل بالفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط 2 1973 م ص 128.

6 رينية ديكارت-العالم او كتاب النور، ت: اميل خوري، دار المنتخب العربي/بيروت ط 1 1999 م ص 14

7 بول ديفز - الاقتراب من الله، ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة/ القاهرة ط 1 2010 م ص 185.

8 تاريخ فلسفة الغربية (المصدر السابق) ص 149.

9 لورانس كراوس - كون من لاشيء، ت: غادة الحلواني، منشورات الرمل/مصر ط 1 2015 م ص 23.

10 تصميم العظيم (المصدر السابق) ص 45

11 تصميم (المصدر نفسه) ص 206.

12 مسعود عبد الخالق - روشي فلسفي سهدهى 21، نوسينكي تهفسير/هولير ج 2 2016 ل 388.

13 جون لويس - مدخل إلى الفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط 2 1973 م ص 128

14 لايبنتز-المونادولوجيا، ت: عبد الغفار بكاي، دار الثقافة للطباعة/ القاهرة 1987 م المبدأ رقم: 63 ص 113-115

ذلك، يقول بعض الفلاسفة الآخرون إن الله قد وُجد لكي نجد نحن في هذا العالم¹، أما نيوتن وكبلر وآخرون فلهم رأي آخر ملفت، يقولون: إن عمل الكون بمادته وقوانينه يحتم التدخل الإلهي المستمر في سبيل إعادة صياغة قوانينه، رغم أن نيوتن أحياناً أقر بثبات قوانين الطبيعة²، ووصل (جون ويب وباحثون آخرون من جامعة نيوساوث ويلز الأسترالية) إلى القناعة بأن قوانين الطبيعة الأساسية ربما تتعرض للتغير مع تقدم عمر الكون. ويشير (هيل) إلى أن هناك تغييرات طفيفة في القوانين الأساسية للكون في الزمن الغابر³. هذه الآراء المتضاربة والمتباعدة، وأحياناً غير المنطقية، تنبع من عدم معرفة واضحة بأن القوانين ثابتة وأن الله يعرف نتائج تطبيق هذه القوانين، لذا فهي غير قابلة للتحوير والتبديل. بناءً على ذلك، يمكن تقديم الجواب كما يلي:

في الحقيقة، تنطلق هذه الأسئلة العميقة من قوله تعالى: (وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا - سورة الكهف، الآية 54). يجب التفريق بين ما إذا كان السؤال موجهاً إلى الله أم إلى البشر. إذا كان السؤال موجهاً إلى الله، فالجواب يكون فوراً: مادام (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - سورة النور، الآية 45) و(وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22)، فهو قادر على تغيير القوانين وتغيير الكون. ومع ذلك، فإن الله هو الذي صدر القرار الآتي: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - سورة الأحزاب، الآية 62). وبالتالي، تنتهي المناقشات الافتراضية المتعلقة بهذا الجانب. أما إذا كان السؤال موجهاً إلى العقول البشرية، فإن الأمر يختلف، ولا يمكن حسمه بالعقل البشري وحده، بل يتطلب اللجوء إلى الكتب السماوية. ونؤجل مناقشة ما يتعلق بالقرآن والإنسان والله إلى وقت لاحق، ونركز الآن على السؤال حول القوانين الطبيعية وما إذا كان يوجد بديل لها. الأسئلة والطروحات المقدمة من العلماء الدينيين والأكاديميين تنقصها ثلاثة مفاهيم أساسية: الأول، أن العلماء الدينيين يوجهون السؤال فقط إلى الخلق (أي بعد واحد من الكون) دون احتساب الأمر واللاماديات. الثاني، أن العلماء الأكاديميين يوجهون السؤال فقط إلى الأمر (أي القوانين الطبيعية) ويعتبرونها أيضاً جزءاً من الخلق (أي المادة). الثالث، أن سيكولوجية السؤال مبنية على الفهم أن هذا الخلق (كوننا) هو الوحيد بين الموجودات أو ضمن خلائق الله، كما يوضح شلينغ بقوله: "إن الله يبدو أنه موجود من أجل أن يكون رب هذا الوجود"⁴. ولما سئل عن فيلسوف الصوفي الألماني (إكهرت) لماذا تأخر الله في خلق هذا العالم إلى لحظة معينة؟ فأجاب: إن الله لم يستطع أن يخلق العالم قبل وجوده هو، ولما وجد خلق العالم على الفور معه⁵، لكن عندما نعتزف بأن هذا الكون ليس الخلق الوحيد، بل إن من صفات الله هو "الخلق"، فلا يبقى معنى لهذا السؤال. بل من الممكن إبداع أي نوع من الخلق والأمر. وعندما نقر بأن هذا الكون ليس الخلق الوحيد، بل إن لله صفة الخلق (هو الخلاق)، فإن الجواب للسؤال المذكور يأخذ مساراً آخر، كالتالي: إنه بإمكان الله أن يأتي بعالم آخر غير هذا، وما الجنة إلا

1 المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص 364

2 بول ديفز - الاقترب من الله (المصدر نفسه) ص 96.

3 كريستوفر هيل و ليديرمان - التناظر الكون الجميل، نضال شمعون، منظمة عربية للترجمة/بيروت ط 1 2009 م ص 71.

4 عبد الرحمن بدوي - المثالية الألمانية - دار النهضة العربية/ القاهرة، 1965 م ص 364

5 عبد الرحمن البدوي - موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية/بيروت ط 1 1984 م ج 1 ص 211-212.

واحدة من هذه القدرات، وكذلك من الممكن أن يأتي بأسوأ منها، وما الجحيم إلا واحدة منها. وبين الجنة والجحيم مالا نهاية من إمكانيات الخلق. لذلك، التشديد على عدم قدرة الله على تغيير أوامره وقوانينه مبالغ فيه. الجواب من الله (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22). لكن المسألة تحتاج إلى دقة أكبر. بالأساس، هذا العالم مطلق بالنسبة لنا لكنه نسبي بالنسبة لقدرة الله، مادام هناك خلق آخر. في كثير من الآيات، هناك قول لله تعالى بأنه إن يشأ يأتي بخلق آخر جديد (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ - سورة الأنعام، الآية 73). إن هذه القوانين بإمكانها إدارة سبع سموات، أي عوالم أكثر من هذا العالم. كذلك، هذا الروح بإمكانه إدارة مليارات البشر والحيوانات والحشرات. لكن في كلا الحالتين، ضمن العلاقة الوحيدة بين الأمر والخلق، إن خلقاً آخر غير هذا الخلق بحاجة إلى أمر آخر، كما يقول "عالم سببى"، لا تبديل ولا تحويل إلا إذا تغير الخلق¹. بتعبير أكاديمي، إن هذه المادة (فيزيائياً وكيميائياً) لا تدير بقوانين غير هذه القوانين الموجودة، كما قال ديكرت إن القوانين الطبيعية هي الوحيدة، ولا توجد غيرها ولا يمكن²، لكن القوانين المذكورة بإمكانها إدارة مادة أخرى، وبتصميم آخر، إدارة السماوات الأخرى بنفس هذه القوانين. هذا دليل على أن الخلق أو المادة أو الكون قد لا تكون من هذه المادة، أي من الذرات والإلكترونات، بل من أشياء أخرى غير مألوفة لدينا، أو غير هذه المادة. في هذه الحالة، قد لا تكون القوانين سارية، ونحتاج إلى قوانين أخرى غير مألوفة لنا، من الصعب جداً تصورهما وشرح وضع كهذا. وكذلك مسألة الإنسان بتصميمه الحالي، حيث يكون وحيداً عندما يكون العقل والنفس معه، لكن من الممكن أن يكون هناك إنسان من نوع آخر بنفس الروح، مع اختلاف في العقل والنفس. أما الجن، مثلاً، هل هو نفس الروح؟ من الصعب إيجاد جواب، لكن بالتأكيد عقل ونفس الجن يختلفان. هكذا، أي تغيير في الخلق لا يتطلب تغييراً من جانب الأمر، لكن العكس ليس بالضرورة صحيحاً، أي أن تغييراً في القوانين الطبيعية ربما يتطلب تغيير تصميم الكون.

أحسن الخلق وأحسن الأمر يعني (التوافق الكامل بين الخلق والأمر). التوافق هذا ثابت وليس متغيراً. هذا الثابت يحكم على المتغيرات الشاملة في هذا العالم، وهذا ما يؤسس النظام التوازن الكوني والطبيعي والحياتي الوحيد، الذي لا بديل عنه بالنسبة للإنسان (أو ضمن هذا الكون). ومن جهة القوانين، وبالنسبة لهذا الخلق أو هذا العالم، فإن بديل الخلق أكثر شدة من بديل الأمر. بديل الأمر معدوم كما جاء في القرآن: {وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا} (سورة الأحزاب، الآية 62). وهذا جواب نهائي لهوكينج ورفاقه: لا يوجد بديل لهذا النظام الكوني. وجواباً لنيوتن وكبلر: {وَلَا تَجِدَ لِسُنَّةِنَا تَحْوِيلًا} (سورة الإسراء، الآية 77)؛ لا يوجد تحويل لهذا النظام الكوني، أي أنها وحيدة، وهي جواباً لطروحات فيزياء الكم. أي لا يمكن إيتاء بقوانين غير هذه القوانين الموجودة في الكون، فهي تصميم (ديزائن) وحيد من جهة الخلق والأمر، أي من القوانين والمادة، من الجسد والروح.

1 عالم سببى النبلي – أصل الخلق وأمر السجوديين الأنا وبين ولاية التوحيد، انتشارات ذوي الغربي/قم ط1 ص26-27

2 تصميم العظيم (المصدر السابق) ص37

إذن ما هو دور الإنسان؟

هناك نوعان من الخلق: الخلق من العدم والخلق من الخلق، أو وفق منظور المعتزلي، الخلق من لا شيء والخلق من شيء إلى شيء جديد. الأول يخص الله فقط، بينما الثاني ضمن (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً - سورة البقرة، الآية 30) بإمكان الإنسان ممارسته بشكل محدود. ولو اجتمعت البشرية على أن تخلق ذرة واحدة من العدم، لما استطاعت. بينما بإمكان الإنسان، وبواسطة (الأمر - القوانين)، تغيير الخلق، وهذا ما جاء في القرآن بخلق أو إيجاد الشيء من الشيء. مثلاً، خلق الإنسان من الطين هو خلق من الخلق الجديد، بينما إيجاد الكون هو من العدم، وإيجاد الشيء من لا شيء. مجال الإنسان هو ضمن الخلق من الخلق بواسطة الأمر، لذلك على الباحثين في مجال القرآن أن يفرقوا بين المصطلحات القرآنية التالية: جعل، خلق، فطر، بدع، فكل منها له دلالاته. لذا، من هنا الله هو أحسن الخالقين وليس الإنسان (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). حضارة الإنسان وصناعاته وتقنيته هي تقليد لخلق الله من الخلق، ولا يصل هذا التقليد إلى الأصل أبدًا. لذا سيبقى الله (أيضًا في هذه الناحية) أحسن الخالقين. بواسطة هذه النتيجة، نتوصل إلى حل هذه الطروحات (الإمام الغزالي وآخرون) بأن الإنسان لا يمكن أن يأتي بخلق أفضل من خلق الله. أما الخلق من العدم، فهو شديد المحال على الإنسان، وليس مجرد محاولة بل حتى الحديث عنه.

وأخيرًا، ومن مواضيع ذات الصلة، ندخل إلى السؤال الكوني الآخر الأكثر شدة، حيث يجمع السؤالين أعلاه ويشكل منهما تناقضًا قد أزعج المؤمنين كثيرًا. وهو في الفقرة التالية:

الأسئلة والمتناقضات المزعومة: الله غير حكيم ولا هو مصمم غير ذي

من هنا نلتقط الإجابات الواضحة للأسئلة الكبرى حول تناقضات الكون والإنسان، والتي طرحها مجموعة من الفلاسفة والعلماء. فقد طرح (فرانك كلوز) سؤالاً: لو كان المقصود من هذا الكون الفسيح هو الإنسان، لكانت المجموعة الشمسية كافية للإنسان. لماذا لم يكن الله حكيماً، وما فائدة كل هذه الكواكب والنجوم العابثين العاطلين¹، تقريباً السؤال نفسه أعاد فيورباخ طرحه: هل كل هذا الكون فقط للـإنسان²؟ وكذلك أعاد السؤال بأكثر حدة من قبل (جون ستينجر) في كتابه «الله: الفرضية الفاشلة»، حيث ينفي التصميم الذكي والكون الملائم ويقول: حجم الكون 2610^م فيبدو أن الله خلق الكون خاصاً بالبشرية، فقد هدر قدرًا هائلًا في ضخامته من الفضاء في سبيل حياة الإنسان في مكان صغير جدًا³، وعاد ستيفن هوكينغ طرح نفس الأسئلة⁴، ولعبد الله القصيمي كتاب بعنوان «كل عالم لماذا أتيت»، وهناك عنوان لكتاب دوكنز «تصميم غير ذي» الذي تحدث عن عيوب الخلق ونقل الكثير من الأمثلة، لاسيما المثال الذي ضربه الرئيس الأمريكي (وليامز) حول مسار الحيوان المنوي من الخصية إلى

¹ - رةوشي فلسفي (المصدر السابق) ص144

² فيورباخ- اصل الدين، (المصدر السابق) ص93

³ جون ستينجر- الله الفرضية الفاشلة، ت: دكمال طاهر، طبعة سنة 2012م ص153-153.

⁴ ينظر: تاريخ موجز الزمن، (المصدر السابق) ص212.

القضيب. وتحت عنوان «العدالة التطورية»، ينتقد بشدة ما يجري بين الحيوانات المفترسة، وتوصل إلى أن المصمم قد ارتكب خطأ سيئاً¹. من جملة الاعتراضات على التصميم الرديء ولادة الأطفال بهذه الطريقة ... واقترح أن يكون من خلال البطن مباشرة². وأسئلة أخرى بهذا الاتجاه ترمي إلى إبطال حكمة الله وتصميمه للأشياء والكون والإنسان والكتاب في أدق حالة ممكنة.

الجواب هو: إن بعض آراء العلماء الذين قد ساعدوا هذا التوجه دون إرادة منهم، ففكرة التدخل الدائم لله في أمور الطبيعة والمجتمع (كما يدعي هؤلاء العلماء) تعني أن الله لم يصمم هذا الكون والطبيعة بالكامل، بل بحاجة إلى التدخل لسد الثغرات الناتجة عن عدم العلم والخبرة بما ينتج عن عمل الكون. وكذلك فكرتا كبلر ونيوتن عن التدخل الإلهي لتصحيح مسار النجوم لإعادتها إلى الميزان، أيضاً تصب في مصلحة نظرية (التصميم غير الذي) حتى وإن لم يقصدا بذلك على الإطلاق. بشكل عام، هذه الأسئلة ناتجة عن عدم فهم دقيق للتوازنات الثلاثة الموجودة في الكون والطبيعة والحياة - الخلق والمادة - والقوانين فيها، ومن ثم الهدى أو الغاية. إن هذا الكون وحدة واحدة من ناحيتي المادية والقانونية (الخلق والأمر)، فلا زيادة فيها ولا نقصان ولا عبث لشيء ما، ذرة واحدة في هذا الكون غير زائدة ولا يمكن إعدامها³، أكمل ما يمكن. هؤلاء الفلاسفة وقعوا في الأخطاء الكبرى في ناحيتي المادية والقانونية (الأمر والخلق). فمن ناحية الخلق، فإن الكون بكامله يشكل توازناً بها الأرض تحيا وتدار. إن أبعد النجوم عنها على علاقة بتوازنات البيئة والحياة على الأرض. التأثير ليس على طريقة بطليموس وما جاء به في المقالة الأولى حول أثر الكواكب على أوضاع البشرية والبوارج⁴ كلا ما نقصده هو التوازن المادي بين كل كون. كما نجد في الجسم البشري النموذجي، حيث لا يوجد نقص أو زيادة، ولا عضو عاطل، بل يكمل كل عضو الآخر والكل يكمل الكل. فبالمثل، يعتبر الكون الإنسان الكبير، حيث كل جزء فيه يكمل الآخر والكل يكمل الكل. أما من ناحية الأمر (أو القوانين الطبيعية)، فلو كان الكون يكتفي فقط بالمجموعة الشمسية، فكيف سيكون مصير القوانين الطبيعية؟ ستتعطل فوراً. يمكننا اختزال السؤال بشكل أكثر واقعية: بما أن المقصود هو رأس الإنسان، فما الحاجة إلى هذه الأدوات من المعدة والأعصاب والعظام والجسم الكبير؟ يكفي الرأس لو كان الله حكيماً. السؤال واحد والجهل واحد، فهل يوجد شيء زائد في جسم الإنسان يبقى فيه الحياة والروح والقوانين الطبيعية؟ الجواب هو (لا). الموضوع مشابه: كل الكون ضروري لبقاء التوازن على الأرض من عدة جهات، وكذلك جميع هذه العناصر ضرورية لعمل القوانين الطبيعية. هل بإمكان المجموعة الشمسية وحدها ضمان عمل القوانين الطبيعية؟ الجواب موجود في دراستنا حول "أصل القوانين ومكان القوانين الطبيعية"، حيث يظهر منها أن القوانين التي تعمل على الأرض هي نفسها التي تعمل في السماء. ولعمل هذه القوانين، لا نحتاج فقط إلى السماوات السبع، بل حتى إلى الكرسي والعرش. كما أن رأس الإنسان وحده لا يستطيع

¹ ريتشارد دوكنيز - الأدلة على صحة التطور، ت:لؤي عشري ص225- و ص246.

² جيري كوبن - النشوء والتطور حقيقة، (المصدر السابق) ص93-94.

³ ينظر: ج سارتر - الكينونة والعدم، ت:دنقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط1 2009م ص773.

⁴ ينظر: بطليموس - كتاب مقالات الأربعة، ت: زياد الخفاجي سنة الطبع 2009م دون جهة الطبع - مقالة الأولى ص9.

المحافظة على الروح والحياة، فإن الأرض والمجموعة الشمسية بحاجة إلى كل الكون (أو أكثر) لضمان عمل القوانين الطبيعية وتحقيق الغاية التي أوجد من أجلها، لأن (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ - سورة السجدة، الآية 5)، أي أن القوانين تأتي من الكون وليس من الأرض أو المجموعة الشمسية. إن أي نجم أو مجموعة نجوم كالمجموعة الشمسية ترتبط بالكون بآلاف العلاقات والارتباطات: بالقوانين المركزية (1- بالجاذبية والطاردة وميكانيكية وفيزيائية، 2- بالتوازن العام، 3- بالتأثير المتبادل، 4- علاقة الأشياء فيما بينها)، وعلاقة المجموعة الشمسية بالكون ليست علاقة الجزء بالكل حتى يمكن اختزالها أو تصغيرها دون تأثير عليها، بل هي علاقات كيفية وقانونية متعددة. لو كان الكون الحالي مقتصرًا على المجموعة الشمسية فقط، أو افترضنا أننا قطعنا المجموعة الشمسية من الكون، فماذا يحدث: 1. توقف دوران الأرض وانتهاء الليل والنهار، 2. رفع درجة الحرارة إلى ملايين الدرجات الحرارية، 3. الطبيعة والهواء والبحار ستصبح فجأة تهديدًا للحياة، 4. كل مصادر الحياة ستوقف، 5. الأرض والقمر وبقيّة الكواكب ستجتمع مع الشمس نتيجة الجاذبية الوحيدة غير المتوازنة، وستحدث العديد من الحالات المفاجئة الهدامة الأخرى. لذلك، من حيث الأمر والخلق (المادة والقانونية)، ما كانت للإنسان على الأرض لو كان الكون مقتصرًا على المجموعة الشمسية كما ادعى أولئك الفلاسفة. لقد أطلق القرآن الكريم على هذه المسألة مبدأ التسخير (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - سورة الجاثية، الآية 13)، أي أن غاية الكون هي الإنسان أو إحدى الغايات، وسخر كل شيء من أجل هذه الغاية الآن، بات واضحًا في كل فروع العلم أن لهذا الكون غاية دقيقة، لذلك عاد بعضهم إلى محاولة أخرى، وهي إرجاع إنجاز هذا التصميم إلى المادة. يقول جيرري كوين: "الانتخاب الطبيعي يفسر التصميم الظاهر في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تتطلب توجيهًا من قوى فوق الطبيعة"¹. على هذا الأساس، قال مونرو إن التطور قضى نهائيًا على فكرة الغائية والتسخير أو المصمم الذي²، ويقول ستينجر وابنبرغر: "كلما كانت للكون إمكانية أكبر لإدارة نفسه، تزداد الأقوال بأن العالم لا غرض له"³. وجوابًا على نفس السؤال، جاء من باجليز: "يمكن إسقاط فكرة الخالق بنفي أي هدف للطبيعة أو حتى القوانين الطبيعية"⁴. مقابل كل تلك الاعتراضات، نجد أجوبة كثيرة، ونتيجة لذلك ظهر وسط المسيحية علم بعنوان "علوم اللاهوتية" (علم إيجاد تبرير لأعمال الله في هذا الكون)، ومعه علماء كويكرز الذين قدموا أجوبة جيدة. واستمر هذا العلم بالتوازي مع الاعتراضات، حيث تركز النقاش الآن حول دقة التوافقات بين الأشياء والكون (كما جاء ذكرهم أعلاه). ونشير إلى أن مولكنجهوم قد خصص عنوانًا لرد هذه الاعتراضات تحت عنوان "مكان الحياة"، وقال فيه: "كل شيء يجب أن يكون كما هو، بما في ذلك حجم الكون، حتى يكون هناك حياة واستمرارها"⁵. والردود كثيرة تصف هذه الدقة والترابط الكوني والطبيعي في ميادين العلمية والفلسفية والدينية، كما سنفصل بعد قليل تحت عنوان: "هل بين القوانين الطبيعية تناقض شامل أم توافق كامل؟".

¹ جيرري كوين- النشوء والتطور حقيقة، بت: لؤي عشري ص 26.

² جون لينكوس - العلم ووجود الله، بت: ماريانا ككتوت، ط 2007 م ص 149-150.

³ بول ديفيز - الإقتراب من الله، بت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 2010 م ص 219.

⁴ ديفيز (المصدر نفسه) ص 100.

⁵ ج بولكنجهوم - ما وراء العلم، بت: على يوسف، المجلس الأعلى للثقافات 1988 ص 86.

لا مانع من هذه الاعتراضات، ربما الله قد منحهم حرية الاعتقاد والاعتراض. لكن قبل أن يعترضوا، عليهم أن يجربوا، سواء السابقين أو القادمين، هل بإمكانهم إدارة ذاتهم، أي إدارة الجانب اللاإرادي في جسدهم. جاء في القرآن الكريم (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ - سورة يس، الآية 78). لو أعطينا مهمة إدارة الجسد (الجانب اللاإرادي) إلى أي شخص من العلماء المذكورين، وقلنا له: "استقل من الله، وهاك تقرير مصيرك بيدك، عليك مسؤولية عمل القلب والكلية والكبد والعقل والمعدة"، فإن الموت سيكون حتميًا. سواء كان هذا الإنسان أينشتاين أو ستيفن هوكينج أو ديفيد أو هم: كلوز ومونرو وكوبين وإنجلز وداروين.

القرآن الكريم والكتب السماوية قد قررت موقفها وهو أن الكون مسخر من أجل الأرض والأرض من أجل الإنسان. وقد أطلق الفلاسفة على هذه الآراء بالغاينيين، لكن الآن بات واضحاً أن الأرض ليست جرمًا عاديًا وفي مكان مهمل في الكون، بل إن أهميتها توازي أهمية السماوات. ومن خلال الآيات (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ - سورة البقرة، الآية 29) تبدو لنا أن متطلبات الأرض جعلت وجود سبع سماوات، والآيات (قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12) توضح لنا أن الأربعة أيام التي استغرقت لإنشاء الأرض وما فيها هي في نفس الوقت انشغال بالسماء والسماوات وفق متطلبات الأرض، وإلا لم تكن هناك عملية (استوى) بينهما. وهذا يعني أن معظم عناصر الأرض هي عناصر في النجوم والكواكب وبقية مكونات السماء من ناحيتي الخلق والأمر. لذا، فإن إدارة الأرض بحاجة إلى كل الكون، أو بعبارة أدق، تحتاج إلى كل السماوات السبع، وهذا يعني أن تجربة الإنسان على الأرض بحاجة إلى كل هذا الكون.

المبحث الخامس: الخواص الأساسية للقوانين الطبيعية

المطلب الأول: هل بين القوانين الطبيعية تناقض شامل أم توافق كامل؟

كالعادة، نجد انقسامًا في جواب هذا السؤال وفق الانتماء الفلسفي. المؤمنون بالله يرون أن الكون متوافق والقوانين متناسقة، بينما يميل معظم الماديين إلى أن العالم يعاني من الفوضى والتناقض. نبدأ بأراء الفرقة الثانية.

التناقض الشامل

المدارس المادية تؤكد أن الكون والعالم والطبيعة والحياة ليست في حالة التوافق والالتحام، بل في حالة التناقض الشامل؛ نوع من الفوضى والعشوائية والاحتمالية والمصادفات والمفاجآت والعثبية.

تحدث أرسطو في (المقالة الرابعة) عن موضوع المتداول من قبل السفسطائيين وهرقليطس على شكل المتناقضات: (الشيء وليست شيء، إنسان وهو ليس إنسان)¹، هذا النوع من المداولات العلمية والفلسفية لا يزال قائماً. ومن هذه الزاوية ظهرت فكرة الشك إلى درجة القول: "أنا أشك، إذن أنا موجود" أو "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (ديكارت)²، لقد تحدث الإمام الغزالي عن مبدأ الشك، لكنه كان في سبيل الوصول إلى الحقيقة. كذلك نجد الإشارة إلى القول "أنا أفكر، إذن أنا موجود" بصيغته من قبل الرازي³، لكن حديث الغزالي يختلف عن الشكوك التي تسود على مناهج الفلسفات المادية، حيث الشك في كل شيء، حتى في الحقيقة والقوانين. وأحياناً تصل هذه الشكوك إلى قناعة (مثل المثالية الذاتية وبعض المتصوفة ووحدة الوجوديين) بإنكار حقيقة الوجود، قائلين إن الموجودات فكرة ذاتية ولا توجد في الواقع الموضوعي.

وظهرت فكرة السفسطائيين مرة أخرى بصيغة ديالكتيكية، حيث يقولون: الشيء موجود في نفس الوقت وغير موجود، هو في حالة حركة وفي نفس الوقت ساكن. كما قال شوبنهاور وهيغل وإنجلز وبلخيانوف. يقول هيغل من خلال منظوره الديالكتيكي إن الشيء هو الشيء وفي نفس الوقت شيء آخر (الشيء، ضده، المركب الأعلى - Theses-untiTheses- synTheses)⁴، ويقول بلخيانوف إن كل شيء حي وفي نفس الوقت ميت، وهو عادل وفي نفس الوقت ظالم⁵.. وقال ماوتسي تونغ إن هذا هو أعمّ قانون في هذا الكون⁶، ويضيف في موضع آخر: "عمومية التناقض أو صفة مطلقة ذات معنى مزدوج. فأولاً، توجد التناقضات في عملية تطور جميع الأشياء، وثانياً، توجد حركة التناقض في عملية تطور كل شيء منذ البداية حتى النهاية"⁷، ومن هنا ظهرت فكرة "مبدأ التناقض الشامل" وأصبح لبّ فلسفة الماركسية. وكانت تلك الفلسفة تختلف عن مبدأ هيغل حول التناقض، حيث يؤكد هيغل أن التناقض

1 أرسطوطاليس - مابعد الطبيعة، دار ذوالفقار، ط1 2088 م، المقالة الرابعة ص55-85.

2 ينظر: أ- محاور ديكارت - ت: مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2007 م ص103. ب- رنية ديكارت - تأملات ميتافيزيقية، ت:

د كمال الحاج، منشورات عويدات/ بيروت ط4 1988 م - التأمل الثاني فقرة 16 ص47-48.

3 الرازي - كتاب المطالب العالية (المصدر السابق) ص35 و39 و101 و113 و118

4 هيغل - موسوعة العلوم الفلسفية: ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/ بيروت ط32007 م ج1 ص109-114 و ص220-221

5 ج بلخيانوف - تطور نظرة الواحدة ال بالتاريخ (المصدر السابق) ص64.

6 ماوتسي تونغ - مؤلفات مختارة - حول التناقض ج1 ص398.

7 ماوتسي تونغ - في التناقض (المصدر السابق) ص4.

يظهر بين جانب سلبي وجانب إيجابي داخل الشيء، ثم سيطرة الإيجابي تؤدي إلى التقدم. بينما في الفلسفة الماركسية، التناقض شامل، والتغيير يشمل الإيجابي والسلبي، وهذا التغيير جارٍ ولا أحد بإمكانه إيقافه، حتى الله كما زعم بليخانوف¹. بناءً على هذا التوجه، جاء مبدأ باكونين القائل: "كل تحطيم للقائم هو خير للإنسانية". ونتوقف عند أهم تلك الطروحات الفلسفية والعلمية التي قدمها إنجلز وآخرون حول "موضوع التناقض الشامل في هذا الكون". وقال إن كل شيء في حالة تناقض، وأن هذا التناقض يؤدي إلى الحركة. وأضاف أن هذه الحركة نفسها هي أيضاً تناقض وفق الشرح التالي: إن كل جسم في حالة حركة هو في نقطة معينة، بينما هو في نفس اللحظة على نقطة أخرى² ويضيف أن هذا النوع من التناقض هو الأوسع في هذا العالم، ويشمل الحياة والنبات والجماد والحقائق والمبادئ، وكل شيء - أي كل شيء يناقض الكل. وبالتالي، فإن هذا الوجود برتمته في حالة التناقض الشامل. في البداية، يجب أن ننتبه إلى أن هذا الطرح حول التناقض (أن الحركة نفسها تناقض) يخالف بقية طروحات الماركسية حول مفهوم التناقض. أولاً، هذا التناقض ليس مولد الحركة بل هو مجرد وصف عقلي. ثانياً، لا يفي بالشروط الديالكتيكية، وهما: 1- أن يكون طرفا التناقض أحدهما شرطاً لبقاء الآخر، 2- وأن يتبادل أطراف التناقض مكانياً³، على الرغم من ذلك، نستمر في البحث عن الفجوة الموجودة بين الواقع وعقل الفلاسفة المذكورين، حيث يظهر بعد قليل أن التناقض المذكور غير موجود في الواقع الموضوعي، بل هو مجرد تناقضات عقلية.

هذا الطرح مبني على علاقة التقابلية بين الزمان والمكان. من هنا، لابد أن نركز على العلاقة بين الزمان والمكان: هل بينهما تقابل؟ (one-to-one) الذي اعتمد عليه إنجلز في هذا الطرح، وفقاً لمفهوم ألكسندر ساموئيل: "كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بآنٍ في الزمان، وكل آنٍ من الزمان يتحدد بموضعه في المكان". المشكلة تكمن هنا في أن النقطة المكانية لا تجد بالمقابل النقطة الزمانية. جرت محاولات كثيرة من أجل إيجاد وحدة زمانية مقابلة لوحدة مكانية. ربما أحسن محاولة هي ما وصلوا إليه الآن: أقصر طول يمكن إيجاده هو 10⁻³⁴ كم. وأقصر زمن هو 10⁻⁴³ وهو زمن بلانك لا يمكن تجزئتهما، من الواضح لا أحد باستطاعته القول أن أقل وحدة مكانية (10⁻³⁴) كم هو يقابل أقل وحدة زمنية (10⁻⁴³)، هما ليستا نظيرتين، ولا توجد وحدة نهائية للزمان والمكان. أي حديث عن تقابلهما يظهر التناقض نتيجة عدم اكتشاف النقطة الزمنية والنقطة المكانية.

¹ ج بليخانوف- تطور نظرة الواحدة المالتاريخ (المصدر نفسه) ص 64

² فريدريك إنجلز - إنجلز - ضد دوهرنغ، غ:ت: محمد جندى - دار التقدم/ موسكو 1984 ص 140.

³ للمزيد حول الشروط الديالكتيكية للتناقض ينظر: ماوتسي تونغ- مؤلفات كاملة (حول التناقض) (المصدر السابق) ج 1 ص 398.

في سبيل مزيد من التوضيح حول ما إذا كان التناقض حقيقياً أم مشكلة معرفية ذاتية، يتعلق الأمر بعدم معرفة العلاقة المحددة بين وحدة الزمن ووحدة المكان. لأن ما يظهر من بيان كل من هيغل وإنجلز وآخرين هو أن الوحدة الزمنية هي لحظة، بينما الوحدة المكانية هي نقطة، ومن هنا يأتي التناقض. نجد في أدبيات الماركسية حول هذا الموضوع أن الوحدة الزمنية جاءت بمعايير مختلفة كما يلي: 1- في كتاب "ضد دوهرنغ" (ص 140)، جاءت بصيغة لحظة كوحدة زمنية أو برهة زمنية، 2- وفي كتاب بليخانوف، جاءت بصيغة نفس الوقت ونفس اللحظة¹ 3- جاء في كتاب (مادية الديالكتيك) بصيغة: "فلا يمكننا التحدث عن الجسم المتحرك باعتباره موجوداً في أي فترة من الزمن، بل فقط في نقطة معينة"². المفاهيم الزمنية مثل (نفس الوقت، نفس اللحظة، والبرهة) تختلف من حيث الجوهر. من هنا نجد أن التناقض المزعوم كان نتيجة لاختيارات المصطلحات والعبارات من قبل المعلقين، وليس في الواقع الموضوعي. أو، بدقة أكبر، يبدو أن المشكلة تكمن في اختيار تقابل بين وحدة المكان ووحدة الزمان، حيث جاءت الوحدة المكانية بالنقطة، بينما جاءت الوحدة الزمنية في الحالات الثلاث التالية:

1- الحالة الأولى من جانب إنجلز هي: "الجسم في لحظة زمنية واحدة موجود في مكان معين وموجود في مكان آخر في وقت ذاته"³. من هنا، تظهر المشكلة والتناقض نتيجة خطأ التقابل بين اللحظة الزمنية والنقطة المكانية (مكان معين). اللحظة هي فترة زمنية وليست كنقطة مكانية. قديماً، بُنيت مفارقات زينون على تصورهما القائل بأن الزمان والمكان قابلان للتقسيم اللانهائي⁴، لكن حتى الآن، قد وُجدت الوحدة النهائية للمكان، وهي النقطة التي لا يمكن تجزئتها، بينما لم تُكتشف وحدة نهائية للزمان. اللحظة التي اختارها إنجلز ليست وحدة زمنية بل هي فترة زمنية يمكن تقسيمها إلى آلاف أو ملايين الوحدات أو أكثر. فقد حُدد عمر الرنين (*resonance*) بمقدار زمني يساوي 10^{-23} أقل الزمن ممكن حسابه هو 10^{-43} ويسمى ثابت بلانك (*chronon*)⁵، ويمكن تقليله ويسمى حد المحال يساوي 10^{-150} . إذاً، أصبحت المسألة الآن واضحة، وهي أن اللحظة هي ملايين من النقاط الزمنية. التناقض جاء من هذا الخطأ، وهو اعتبار اللحظة مقابل نقطة مكانية. ففي لحظة معينة، يمكن للإنسان أن يقطع أمتاراً، والطائرة تقطع كيلومترات، بينما الضوء يمكن أن يقطع ملايين الكيلومترات. لذا، لا يوجد أي تناقض إذا قيل إن الجسم (مثل الإنسان أو الطائرة) في لحظة ما يكون في نقطة معينة وفي نفس اللحظة في نقطة أخرى. الضوء، بسرعه، يمكن أن يكون في لحظة ما في كورديستان وفي نفس اللحظة في واشنطن. لذلك، لا يوجد تناقض؛ التناقض المزعوم ينشأ من اختيار العبارة. لو كان للزمان أيضاً نقطة زمنية مثلما كان للمكان، لما ظهر هذا التناقض في فكر الفلاسفة المذكورين.

¹ جورج بليخانوف- تطور النظرة الواحدة الى التاريخ، ت: محمد مستجيب مصطفى، دار الطليعة للطباعة والنشر/بيروت. ط1 (1975). ص 64

² مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 262

³ إنجلز- ضد دوهرنغ، ت: محمد جندى -دار التقدم/موسكو 1984 ص 140.

⁴ عبد اللطيف يوسف الصديقي -مسألة اللانهائي في الرياضيات (نظرية كانتور)، دار الشروق/عمان ط1 1999م ص 36.

⁵ ينظر: روجر بتروز، ابترشيموني، نانسي كارترايت، ستيفن هوكينغ- فيزياء العقل البشري والعالم من منظورين ت:نعنان الشهاوي ص 23

2- الحالة الثانية جاء من جانب أكثريّة الفلاسفة والعلماء بصيغة (الجسم هي على النقطة وفي نفس الوقت هي على نقطة أخرى)، من الواضح نفس اللحظة يختلف كلياً عن نفس الوقت، الثاني مطلق. إذًا، الآن الأمر على عكس ما كان في السابق. نحن نتعامل الآن مع نقطتين في المكان ووقت ثابت مطلق، أي مسافة مكانية مقابل زمن الصفر (نفس الوقت). بمعنى آخر، الجسم يقطع مسافة بدون زمن، وهذا ليس فقط تناقضاً بل مستحيل، إذ لا يوجد في هذا الكون جسم يمكنه قطع مسافة في لحظة زمنية إلا إذا كانت سرعته أكثر من سرعة الضوء أو بسرعة مطلقة، وهو أمر محال. لا يمكن قطع مسافة دون فترة زمنية. لذا لا يمكن أن يكون الجسم في نقطة وفي نفس الوقت في نقطة أخرى، بل سيبقى في النقطة الواحدة. وبالتالي، التناقض ينشأ أيضاً نتيجة عدم اختيار المصطلحات والعبارات بدقة للموضوع، وليس من التناقض في الواقع الموضوعي.

3- الحالة الثالثة، التي جاء فيها التناقض المذكور من قبل هيغل بصيغة أخرى، هي: "الجسم هو على النقطة وفي نفس الوقت ليس على هذه النقطة" (كما نقل بليخانوف في نفس الصفحة). المسألة هنا تختلف قليلاً عن الحالة الثانية؛ فالجسم هو على نقطة وليس عليها، أو وفق وصف إنجلز، "في نفس المكان". السؤال الآن هو: إذا لم يكن على النقطة، فأين هو؟ بما أن المسافة تتكون من نقاط، وليست بين النقطتين إلا نقطة أخرى، فلا بد أن يكون الجسم على نقطة من النقاط. مادام ليس على نقطة (أ)، فلا بد أن يكون على نقطة (ب)، وبالتالي تكون العملية هي قطع مسافة (أب). لذا، يعود التناقض إلى الحالة الثانية.

أما التناقض الآخر الذي جاء من عبارات إنجلز نتيجة استخدامه "نفس اللحظة" مقابل "نفس المكان"، فهو عبارة: "الجسم موجود في نفس المكان وغير موجود فيه" (كما في "ضد دوهرنغ"، نفس الصفحة). نفس اللحظة هي فترة زمنية، بينما "نفس المكان" يعني السكون المطلق، أي أن الزمان قد انفصل عن المكان. الجسم المتحرك في فترة زمنية بينما هو على نفس المكان، والآن بات واضحاً أن هذا الجسم غير متحرك مادام في فترة زمنية يبقى على نفس المكان. ومن هنا، لا يظهر أي تناقض، بل الخطأ يأتي من مقدمة المنطوق للمسألة، أو نجد أن هناك انفصلاً قانونياً بين الزمان والمكان. هكذا، التناقض المزعوم يأتي من عدم دقة العبارات المستخدمة لموضوع معقد.

4- الحالة الرابعة جاءت بصيغة: "لا نستطيع أن نقول إن جسماً في فترة زمنية يبقى على نقطة مكانية". وهذا صحيح ولا يحتوي على أي تناقض.

والآن نستطيع أن نقول إن التناقض المزعوم لم يكن في الواقع الموضوعي، بل في فهم الفلاسفة؛ أي كانت مشكلة ذاتية وليست موضوعية. التناقض لم يكن في الحركة ولا في الوجود وغير الوجود. كما أن الشرح أعلاه ينطبق على ما جاء من (متناقضات زينون)، لا سيما متناقضة (اخيل وسلحفات)¹. بالتالي، النظرية القائلة بأن الوجود هو عبارة عن التناقض وعدم التوافق والفوضى والعشوائيات ليست صحيحة. ننقل إلى عكسها، وهو التوافق التام.

1 ينظر: 1- زينون وما حققه الفلسفة اليونانية – اعداد: الشيخ كامل محمد عويضة، دارالكتب العلمية/بيروت ط1 1994م ص 52-2 مسألة اللاهائي في الرياضيات (نظرية كانتور) المصدر السابق ص 37.

المطلب الثاني: التوافق التام بين أجزاء الكون

كل قانون طبيعي يكمل قانوناً آخر ليشكل النظام الطبيعي

لقد جاء في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (سورة الأنعام، الآية 73). أي أن وجود الكون هو وجود حقيقي، لذا تنطبق عليه مواصفات الحقيقة، وهي أن أجزاء الحقيقة تكمل بعضها البعض، وبينها تنسيق متكامل وليس تناقض. فالحقيقتان تدعمان وتحققان إحداها الأخرى، بينما اللاحقائق تنسخ بعضها البعض. طالما رأيت الحقيقتين، فإن أحدهما تشد الأخرى، ولا يوجد تضارب أو تناقض بينهما.

وجاء في البديهية الخامسة لأقليدس مبدأ عدم التناقض (Consistency). وهناك كتاب لكبير بعنوان (التوافق الكوني). وكان لمعتزلة مبدأ أساسي وهو مبدأ عدم التناقض. ويرى كل من نيوتن وديكار وأغلب العلماء والفلاسفة أن أجزاء الكون في حالة توافق تام، بحيث يكمل كل جزء الآخر لتشغيل الماكينة العامة. أو وفقاً لوصف ديفز، فإن لكل شيء مكاناً وكل شيء في مكانه¹، أو اعتبار الكون كساعة، بحيث لا يوجد تناقض أو صراع أو عدم تناسق بين الأجزاء. على هذا الأساس، نجد التوازن الكوني والطبيعي والحياتي بالدقة المتناهية، خالياً من العبث والمصادفات والمفاجآت والعشوائيات. وإن وجدنا ما يظهر كمفاجأة أو مصادفة، فإنها في مكانها مقيدة بالقوانين. بل جميعها خاضعة للقوانين، وهي المسؤولة عن التناسق العام بين أجزاء الكون. وجود كل هذه الأجزاء ضروري، ولا يوجد شيء زائد بدون عمل وواجب. لا نجد نقصاً، بل جاء على أكمل وجه. لا نستطيع تبديل مكان أحد الأجزاء بآخر، فلا يمكن استبدال القمر بالشمس، أو الأرض بالمشترى، أو الدماغ بالمعدة، كما لا يمكن تبديل آية بأخرى. هكذا جميع هذه المسائل متكاملة، وتبطل كل الاعتراضات على حجم الكون وتصميمه، وكذلك على الإنسان.

كل هذه الأشياء الموجودة هي مقدرة وفق معيار المطلوب، أو وفق وصف ديرك بأن علاقة أجزاء الطبيعة هي علاقة رياضية حسابية. وكذلك القول نفسه جاء من فيثاغورس. رغم ذلك، هناك اعتراضات من بعض الناس، مثل لماذا توجد كل هذه الأشجار على الأرض، ولماذا هذه الكمية الهائلة من المياه، ولماذا لا يسقط السكر بدلاً من الثلوج؟ كل هذه الاعتراضات تأتي من عدم المعرفة بالجواهر، بالنعمة الظاهرة والباطنة. لم يكونوا يعرفون أن الأشجار ضرورية للحفاظ على نسبة الأوكسجين، مما يساهم في هذا التوازن المهم. وهكذا، نحن الآن ليس فقط أمام خلق الكون والموجودات بهذه الدقة، بل أيضاً أمام دقة القوانين التي تحكم وتجعل كل أجزاء الكون تتناسق لتشكيل النظام الكوني الهادف. هذا النظام كفيل بضبط الحركة والتغيير والتطور، وإدارة الزمن والمفاجآت وما يُسمى بالمصادفات، وكل ذلك مسخر من أجل حضارة الإنسان فوق هذه الأرض.

¹ بول ديفيز - الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2010 م ص 237 .

لقد وجدنا الكثير من الآراء حول التناقض بين الأشياء كما ذكرنا أعلاه، لكن قلما نجد رأياً لعالم حديث يتحدث عن التناقض بين القوانين، باستثناء (هيل) الذي قال إن هناك تناقضات في نفس القوانين التي سادت لحظة الخلق والتي تتواجد حالياً¹، وهذا الرأي جاء من منطلق خاطئ يعتبر أن القوانين الحالية هي نفسها قوانين خلق الكون، ويخلط بين (القوانين التي أوجدت الخلق) و(القوانين التي تحكم الكون حالياً). القوانين التي نشأ بها الكون ليست هي نفسها التي تقوم بإدارة الكون الآن. لذا يظهر كأن أجزاء القوانين فيما بينها في حالة تناقض. الصحيح أنه لا تناقض بين القوانين، بل إن أحدها يكمل الآخر. ومن هذا التناقض يتولد النظام العام. القوانين هي التي أدت بأجزاء الطبيعة لتكمل بعضها البعض، مكونة النظام الطبيعي.

وبدوره، فإن نظام الطبيعة يعني أن المادة والقانون (أو الأمر والخلق) التي تشكل الكون كلاهما مقدران تقديرًا. القوانين هي المقدر: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية 38). والأشياء أيضًا هي المقدر: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (سورة القمر، الآية 49) و﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (سورة الفرقان، الآية 2).

المطلب الثالث: قوانين متعددة وعوالم متعددة

قديمًا كان الحديث عن العوالم المتعددة موجودًا بأوصاف متباينة وأحيانًا بشكل مبسط. المعلومات الأولية تعود إلى الكتب السماوية. جاء ذكر التعدد الكوني في كتاب المندائيين بـ (أكوان) و(يا رب الأكوان)²، وجاء ذكر تعدد الأكوان في التوراة مرة واحدة، حيث جاء 146 مرة بصيغة سماوات و 57 مرة بصيغة سموات. وكذلك في كتاب أفيستا أيضًا. أما في القرآن الكريم، فجاء ذكر السموات 190 مرة (13 مرة بصيغة سموات و 177 مرة بصيغة سماوات)، وذكرت سبع سموات سبع مرات (كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ - سورة نوح، الآية 15). وفي الإنجيل جاء ذكرها أيضًا، وفي نسخة برنابا تُتحدث عن 9 سموات (الحق أقول لك إن السموات تسع موضوعة بينها)³، هي في الأصل تتحدث عن سبع سموات، لكن تعتبر الكرسي والعرش هما السماء الثامنة والتاسعة. هذا ما نجدّه أيضًا عند إخوان الصفا، الذين اعتبروا الفلك الثامن هو الكرسي والفلك التاسع هو العرش⁴، ولا يزال معظم المعلومات عن هذه السموات مجهولاً، مثل ما إذا كانت السموات متداخلة فيما بينها أم موازية أم مضادة بين النور والظلمة، وكيفية العلاقة بينها، وبالأخص موضوع القوانين فيما بينها، وهو موضوعنا.

1 كريستوفر هيل و ليدبرمان - التناظر الكون الجميل، نضال شمعون، منظمة عربية للترجمة/بيروت ط 1 2009م ص 46

2 كنزا ريا، مجلس شؤون الطائفة العام/بغداد - الديوان للطباعة 1999م التوحيد ص 1

3 انجيل برنابا- فصل 78-اية 6-7. (المصدر السابق).

4 رسائل اخوان الصفاء(المصدر السابق) ج 2 ص 26.

ومن جانب العلم البشري، جاء الحديث عنه بشكل مبسط. ورد في (تفسير روح البيان) أن الله خلق عوالم كثيرة بلغت 1,360,000، ولدى ابن كثير: يوجد 1000 أمة، 600 في البحر و400 في البر.² ونقل (المقدس) المرويات التالية: روي عن جبير بن عبد الله عن الضحاك أنه قال: لله في الأرض ألف عالم، منها ستمائة في البحر وأربعمائة في البر. وعن الربيع بن أنس، أن لله أربعة عشر ألف عالم، ثلاثة آلاف وخمسمائة في المشرق، وثلاثة آلاف وخمسمائة في المغرب، وثلاثة آلاف وخمسمائة هكذا، وثلاثة آلاف هكذا. وروي عن الإمام علي أنه قال: لله ثمانية آلاف عالم. وعند شهرزوري، حديث عن تعدد العوالم وفق ترتيب، يبدأ من ما وراء الطبيعة (أي ما بعد حدود الكون) إلى الأرض، ويضيف أنه كلما كان العالم أقرب إلى الله كان أشرف وأكثر نورانية، وأن عالمنا الهيوالي (المادي) هو أبعدنا عن الله وأبغسها.³

حديث عن عوالم متعددة لدى الماديين يُعتبر كفرًا، حيث كانوا متمسكين بوحدة العالم المادي فقط. وأحيانًا كان المتدينون المسيحيون أيضًا متمسكين بوحدة العالم كدليل على وحدانية الله. جاء الحديث عن تعدد العوالم مرة ثانية من لدن فيزياء الكم، حيث يُقال إن أول من تحدث عن تعدد العوالم هو (هيوافريت)، وكذلك ويلر وميشيو كاكو وبرايين غرين في كتابه (The Hidden Reality) وستيفن هوكينغ في كتابه (The Grand Design) حيث يتحدثون عن أكوان بعدد محدد (10^{500}) وللآخرين عدد لا نهائي كما جاء في براين جرين⁴، وهذا يتناقض مع روح الانفجار الكبير، كما سنأتي عليه. لكن في الحقيقة، قبل (هيوافريت) كان هناك حديث صريح عن الأكوان المتعددة. بالإضافة إلى المصادر الدينية، نجد أن لاينتز قد أكد وجود كون آخر بجانب كوننا⁵، ثم جاء هويتهيد وأكد أن هناك أكثر من كون واحد موجود حولنا، ربما يعمل بنظام مختلف عن نظامنا المألوف⁶، وللراسل رأي مشابه.

بات التعدد الكوني الآن متفقًا عليه بين العلم والدين والفلسفة، لكن النصوص الدينية تؤكد على عدد محدود من الأكوان، بينما الفلسفة المادية بتحالف مع بعض العلماء الفيزيائيين تحاول إنقاذ موقفها بوجود أكوان لا نهائية، حتى تعيد مجد الكون الساكن (الأزلي والأبدى) التي فيها نهضة كبيرة للفلسفة المادية. هؤلاء أنكروا التعدد الكوني عندما كان الدين يقر به، أما الآن، بعد أن انهارت فكرة الكون الساكن وانهارت أركان الفلسفة المادية معها، فيؤكدون على عوالم متعددة، أحيانًا تعدد إلى ما لا نهاية. لذلك، فإن الإقرار بعدد لا نهائي للأكوان يمكن إرجاعه إلى المفاهيم المبنية على كون لا نهائي، رغم إنكارهم للخلق والخالق والنظام والغاية والمصير. كما يقول هوكينغ، إن علوم الطبيعة قد أبعدت الله من السماء، وداروين أبعدنا من خلق الإنسان، والآن نحن بواسطة خلق الذاتي لكوننا ننهي

1 تفسير روح البيان (المصدر السابق) ج5 ص198

2 ابن كثير - البداية والنهاية - تحقيق: عبدالرحمن فهد السزاوي، دارالغد الجديد/قاهرة ط1 2007 ج4 ص43 .

3 شمس الدين الشهرزوري - تحقيق: نجفقتي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/طهران ط3 1349 هـ، ج3 ص454-456 و ص414-415-697-698.

4 براين جرين - الأكوان الموازية وقوانين الكون العميقة، ت: محمد فتحي خضر مكتبة الكندل العربية - بدون طبعة والسنة. ص14 .

5 مدخل بالفلسفة (المصدر السابق) ص128.

6 مدخل إلى الفلسفة (المصدر نفسه) ص303.

الشكر لله¹، ويقول هكسلي إن اكتشاف التطور ينهي دور الإله في الخلق²، والتطور هذا تحت مفهوم الكون اللاهائي أو عدد الأكوان اللاهائية. لكن التعدد الكوني بعدد لانهائي مباشرة يتناقض مع روح نظرية الانفجار الكبير، لسبب بسيط: اللاهائي لا يملك الأول ولا الآخر، ولا يملك الزمن. أينما وجدت اللاهائي، لا تجد فيه الأول ولا الزمن. لا تجد (الأبد) بدون (الأزل). مادام رأيت البداية والزمن، إذاً هو محدود. بهذا يكون اللاهائي (مكانيًا وزمنيًا) لا يملك الأول، بينما الانفجار الكبير يبدأ من البداية. حسب وصفهم، هناك الدقائق الثلاث الأولى، لاسيما جزء من مئة من الثانية³. في الحقيقة، عمل الكون بحاجة إلى ما وراء الكون وإلى العرش. ونتيجة نقص معلومات العلماء عن (العرش وعلاقته بالكون) تؤدي إلى فكرة العوالم المتعددة بهذه الكثرة. ولدى البعض، عندما لا يجدون حلاً لمشكلة علمية مباشرة، يحولون القضية إلى العالم الآخر أو الكون الموازي. فالحجم والمسارات المحتملة لنقل جسيم من (أ) إلى (ب) يُعتبرونها أعداد الكون الموجودة، أو إذا لم يجدوا حلاً لمعادلة ($x^2+1=0$) في الأعداد الحقيقية، يضطرون إلى أن الحل هو في مجموعة الأعداد الخيالية، أي في العالم الموازي لنا. هذا شبيه بوجود المادة والمادة المضادة في الفيزياء والكيمياء والرياضيات كدليل على وجود كون موازي لكوننا. وفقاً لاعتقاد المانوية، هناك كون للنور وكون للظلمة. ربما فكرة وجود قرين لكل إنسان، وحتى للرسول (ص)⁴ هي تعزّز هذه النظرية. وهناك فكرة مشابهة في دين المندائيين (اذهب إلى شيبهبي، وشيبهبي يأتي إليّ، تذكرني ويحتضني، كما لو أنني خارج السجن)⁵. لكن الحقيقة أن هناك تعدداً كونياً، لكنه محدود وفق النص الديني إلى سبعة أكوان (أو سبع سموات). وهذه السموات مستوية على العرش. أما معلومات البشرية عن تعدد الكون وكيفية نشأته، فقد كادت أن نقول عنها إنها عبثية. لذلك، لا مجال إلا للرجوع إلى المعلومات النصوصية.

المعلومات النصبية تؤكد على تعدد الأكوان وعددها سبعة، وكيفية نشأتهم جاءت هكذا: (قُلْ أَتُنْكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12)، وآيات كثيرة حولها (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ). ويبدو أن الكرسي والعرش ليسا ضمن هذا العدد، كما سنأتي عليهما بعد قليل. الآن، بات تعدد الكون وعددهم سبعة في الموقف الديني محسوماً. والسؤال الأساسي هو: هل هذه الأكوان السبعة تعمل بقانون موحد أم بقوانين متعددة؟

¹ ستيفن هوكينغ - ديزايني مقزن (المصدر السابق) ل 244-246

² جون لينكوس - العلم ووجود الله، ت: ماريانا كنيكوت، ط 2007 م ص 149.

³ ستيفن وينبرغ - الدقائق الثلاثة الأولى من عمر الكون، ت: محمد الاتامي، دارالمتحدة/دمشق ط 1986 م ص 13

⁴ عبد الرزاق نوفل - عالم الجن والملائكة - دارالكتاب العربي / بيروت ط 1973 م، ص 37.

⁵ رشيد خيون - الأديان والمذاهب في العراق، الدراسات العراقية، ط 2009 م ص 30.

الحديث عن هذا الموضوع لدى علوم البشرية بشكل عام قليل جداً، لا نجد من العلماء الدين ولا العلماء الأكاديميين ولا الفلاسفة حديثاً يذكر عن هذا الموضوع المهم. لذلك، نعود إلى النصوصية للبحث عن الجواب، حيث أماننا ثلاثة احتمالات:

1- العوالم المتعددة بقوانين واحدة 2- لكل عالم قانون 3- عالم واحد بقوانين متعددة

الاحتمال الأول ممكن، والأرجح أن العوالم السبعة تدار بنفس القوانين. (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَآوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12). يبدو أن القوانين الحالية بدأت بعد خلق السموات السبعة، أي أن المرحلة التي خُلِقَ فيها الكون من البداية إلى وصوله إلى هذا التصميم الكوني لم تكن بواسطة القوانين الطبيعية الحالية، بل بقوانين أخرى. لذا، القوانين الحالية تعمل في مرحلة متأخرة من خلق الأكوان (وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا). إذا كانت الآية بصيغة (للسموات أمراً) فإن ذلك يعني قوانين واحدة، أما (وَكُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) فيعني أن لكل كون قوانين طبيعية خاصة به. لذلك، أكثر الاعتقاد أن السموات السبعة تعمل بقوانين موحدة، لاسيما أن الآية (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَآوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...) تشير بوضوح إلى أن الأمر الموجه لهم موحد، أي أن الأكوان المتعددة خاضعة لنظام واحد. ونلاحظ معلومة قيمة أخرى في الآية (وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا)، حيث نجد أن (أَمْرَهَا) تشير إلى السماء، وهذا يعني أن السماء كانت تحمل وتحتوي في صميمها القوانين، أو نظير هذه القوانين (كن فيكون). أي لكل كون وما يحتويه من أشياء في صميمه قوانين جاهزة تنتظر الإشارة أو الوحي. وقد أطلقت هذه الإشارة بعبارة (وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) وبدأت تعمل وفق هذه القوانين الحالية. هناك عدة أوصاف من العلماء الدينية والعلمية، وأقربها وصف ديكارت لهذه المرحلة بقوله: إن الله خلق الكون وكان جاهزاً للعمل، وأعطى بإصبعه إشارة لتبدأ العملية¹.

الأكوان من حيث التصميم مختلفة، لكن في النهاية خاضعة لوصف الشيء والزوجية والسببية والحركة. وهذه جميعها ضمن الخلق، لذلك يمكن لقوانين واحدة أن تحكم عدة أكوان مختلفة، كما أن روحاً واحدة يمكن أن تدبر بها ملايين من البشر. لكن العكس غير صحيح؛ تغيير القوانين ليس بالأمر السهل. القوانين الطبيعية ليست كالقوانين الوضعية بيد الإنسان ليووقفها أو يعدلها؛ القوانين الطبيعية ثابتة ومطلقة ووحيدة ولا تقبل التعديل أو التحوير أو التحويل أو البديل عنها (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - سورة الأحزاب، الآية 62)، (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا - سورة فاطر، الآية 43). لذلك، الحديث عن القوانين حساس جداً. في هذا الصدد قال (جرين): القوانين الطبيعية للجميع واحدة، أما القوانين المختلفة عنا فهي في الأصل نفس قوانيننا لكن تغيرت أمورها²، لكن السؤال هو: كيف تغيرت؟ وبأمر من؟ وما هي آثار هذه التغيرات على المادة (على الكون)؟ الجواب صعب جداً. أي تغيير طفيف في القوانين يؤدي إلى تصميم جديد للكون (ديزاين جديد)، وهذا الجديد مبني على مفاهيم غير هذه المفاهيم السائدة

¹ الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 25.

² براين جرين - الأكوان الموازية وقوانين الكون العميقة، ت: محمد فتحي خضر مكتبة الكندل العربية - بدون طبعة والسنة ص 10

لدينا. ربما هناك (ديزاين جديد للكون) تكون فيه الجاذبية بلا معنى ولا تعمل القوانين الفيزيائية المألوفة لدينا، بل نظام آخر لا يمكن وصفه، وتعجز الكلمات والجمل والعبارات عن التعبير عنه. ممكن حدوث تغييرات كثيرة في المادة (الخلق) وفي الكون، بينما هما باقيا ضمن أحضان هذه القوانين الثابتة. مثلهما كمثل الروح؛ الروح لجميع أنواع البشرية واحدة، وكذلك الحيوانات لها روح واحدة أيضاً. ولكن أي تغير طفيف في الروح يؤدي إلى تغير نوعي هائل في تصميم الإنسان والحيوانات، ليس تغيراً ضمن تسلسل البشرية الحالية، وإنما جنساً لا نعرف وصفه من الناحيتين الجسدية والروحية. كذلك، الأمر في الكون والسموات مشابه؛ أي تغير في القوانين الطبيعية يؤدي إلى هلاك الكون وبالتالي في أحسن الأحوال يؤدي إلى إنشاء تصميم آخر للكون.

عندما نتحدث عن تنسيق بين القوانين وارتقاءها إلى مستوى النظام، فإن ذلك يتم من أجل أهداف وغايات مدروسة، والإنسان هو الهدف والبقية هي تسخير من أجله (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ - سورة البقرة، الآية 29). لذا تبدأ الخصوصيات من الإنسان ثم الأرض والسماء الدنيا والسموات الأخرى وصولاً إلى العرش. بهذا يكون الأرض أهم ما في الوجود، لذا سنتوقف عليها قليلاً.

المطلب الرابع: خصوصية الأرض

تاريخ تصورات البشرية مرّ بمراحل مختلفة، حيث كان الاعتقاد هو أن الأرض هي مركز الكون، وبالتالي مركز ميتافيزيقي مهم. بعد الثورات العلمية من قبل جوردانو وكبيلر وكوبرنيكوس وغاليلو، أصبحت هذه التصورات تتحول إلى أن الأرض ليست إلا جرمًا عاديًا. وعندها جاءت الأوصاف بأن الأرض لا تملك أية خصوصية بل مهملة كونيًا، وأوصاف أخرى كثيرة. لكن هذه الأوصاف والتحولات لا تمنع من وصفها من جديد بأنها الأرض وهي تحتل مكانًا جغرافيًا وميتافيزيقيًا وقانونيًا مهمًا كما يلي:

القرآن يؤكد على سبعة أكوان، لكن الكون الذي يحتوي على الأرض خاص ومختلف عن البقية، فهو وحيد يتوسع ويعمل وفق قوانين خاصة (وَأَوْخَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، آية 12). التوسع لا يشمل السموات الستة الباقية (والسماء بنيناه بأيدينا ولموسعون)، ولا يُقال السموات، والتوسع ليس ناتجًا من الانفجار الكبير، بل ليس انفجارًا بهذا المستوى ليوّدي إلى التباعد الكلي بين كل الكتل، بل هذه العملية لا تؤثر تأثيراً يُذكر على تباعد بين الأرض والشمس والقمر والكواكب المجاورة بسبب جاذبية كافية (من هنا: إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا - سورة فاطر، الآية 41)، (وَيُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ). أثر التوسع هو على الفضاء بين المجرات وبين كل الكتل التي بينها جاذبية قليلة، لكن بين الكتل المقترية وجاذبيتها الكبيرة ليس هناك أثر يُذكر، أي ليس على كل السموات ولا على الأرض.

وكذلك عند الرجعة (والسماء ذات الرجعة) ويقول (يوم نطوي السماء كطي سجل ..) جميع إشارات إلى السماء واحدة. نجد إشارة تشمل السموات وهي: (وسع كرسيه السموات والأرض)، لكن لا ندرى ما المقصود. أغلب الظن يقصد بأن الكرسي قد وسع لتشمل السموات والأرض. بشكل عام، الوضع القانوني والمادي لبقية السموات

ليس كسماءنا، وعلاقتها فيما بينها غير واضحة، هل هي موازية، متقاطعة، أم مغايرة، أم طبقية؟ بما أن سماءنا تتحرك نحو التوسع، فلا يبدو أن السموات أو الأكوان الباقية بجانبها. هل التوسع هذا على حسابهم أم أن لكل منها فضاء من العرش؟ هذه المواضيع عالية جدًا.

لقد مرت معلومات عن أهمية الأرض بثلاثة مراحل. المرحلة الأولى من الفكر البشري هي الاعتقاد بأن الأرض مركز ميتافيزيقي خاص من بين النجوم والكواكب، بل هي غاية الكون (الجيو سنترية)، واستمر ذلك حتى قرن 16 و 17. لكن بعد اكتشاف كوبرنيكوس وغاليليو وآخرين، تبين لهم أن الأرض ليست ثابتة، بل هي التي تدور حول الشمس. عندها تغير الفكر البشري إلى أن الأرض ليست سوى كوكب عادي، كما يصف راسل بأن الأرض مكان مهممل في الكون¹، الآن، وبعد اكتشافات علمية حديثة، أوضح للجميع أن الأرض ليست جرمًا عاديًا أو مكانًا مهملاً في الكون، بل هي مكان مهم للغاية. لذا، يذهب البعض إلى أن الأرض جاءت من الكون غير كوننا - فالأغلبية من القوانين التي تعمل على الأرض ليست بالضرورة أن تعمل في السماوات. ربما توازي أهميتها أهمية السماوات. ومن خلال الآيات التالية، نثبت ذلك: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ..)، أي إن متطلبات الأرض جعلت من الضروري وجود سبع سماوات، وأن مدة متطلبات الأرض هي نفس مدة صنع السماوات الستة الباقية (كلاهما استغرق يومين). بالتالي نجد يومًا في القرون المقبلة يثبت علميًا أن ترتيبات الأرض وخصوصيتها توازي السماوات المذكورة. كما أن الآيات (فَلْ أُنَبِّئُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيُسَائِلِينَ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) (سورة فصلت، الآية 12) توضح لنا أن الأربعة أيام التي استغرقت لإنشاء الأرض وما فيها هي في الوقت نفسه انشغال بالسماء والسماوات وفق متطلبات الأرض. وهذا يتوجب أن تكون العناصر المادية (الخلقية) بين الأرض والسماوات واحدة، من الذرة والحديد والحجارة وبقية العناصر. كما أن الآية (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ) تشير بكل وضوح إلى أن هناك تماثلًا كبيرًا بين الأرض والسماوات من النواحي المادية والقانونية، وإلا لما كان هناك استواء بينهما. إذًا، كل العناصر المادية المكونة للإنسان موجودة في الأرض، وكل ما في الأرض أيضًا موجود في السماوات. لذا، فإن الأرض هي الهدف بدون شك. ومن هنا تأتي الإجابة لأولئك الذين يتساءلون: "ما دام الغاية هي الأرض والإنسان، فلماذا كل هذا الكون الواسع؟" والجواب يكمن في الآيات أعلاه، حيث تشير إلى أن كل الكون يشارك في إدارة الأرض والحياة فيها. لذا، مرة أخرى، عادت الاهتمامات بالأرض. وقد وصف (بوفلوك) الأرض بـ"جايا"، أي أن الأرض هي إله لنفسها بسبب أهميتها الخاصة²، وكلما نجد اكتشافًا علميًا في ميدان الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو الكون، ستظهر لنا أن الأرض هي غاية الكون.

1 براتراند راسل- الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دارالهدى/القاهرة ص 222.

2 ج بولكنجهوم - ما وراء العلم ت: علي يوسف، المجلس الأعلى للثقافات 1988 ص 121 .

إذاً، يمكن القول: إن غاية العرش من بين المخلوقات هي السماوات السبع، وغاية السماوات السبع هي هذه السماء التي نحن فيها، وغاية سمائنا من بين مليارات المجرات هي مجرة درب التبانة التي نحن جزء منها. وغاية المجرة المذكورة هي المجموعة الشمسية، ومنها الغاية هي الأرض، وغاية الأرض هي الإنسان. لذا، نجد أن أفعال وأعمال الكون ليست لمصلحتها، فالحركة في الأفلاك ليست في سبيل النجوم والمجرات، وضوء الشمس ليس من أجل الشمس، والليل والنهار ليسا لحاجة الشمس والقمر، والأرض تدور ليست في سبيل الأرض نفسها، وما في البحار ليس لحاجة البحار، وما تثمر الأشجار ليس للأشجار، حتى تصل إلى الحيوانات المجهرية. بل كلها نصفها لاستدامة نفسها ونصفها الآخر من أجل تجربة الإنسان. على هذا الأساس، واستناداً إلى الاهتمامات الدينية بالأرض، يبدو أن الأرض مركز مهم جداً في هذا الكون، إنها مركز ميتافيزيقي مهم، ومركز جغرافي، وكذلك جيوكوزموسي فريد.

المبحث السادس: مساهمة الدين في حل المشاكل الكبرى العلمية والفلسفية

المطلب الأول: حل كبريات المشاكل العلمية بالكتب السماوية (أصول الأشياء)

رغم أن العلوم البشرية خطت إلى الأمام، إلا أنها تواجه مشكلات كبرى في جميع المجالات. كلما اكتشفت وحلت مشكلة علمية، تظهر مشكلات أخرى مضاعفة. هذا ما نجده في جميع المجالات العلمية. كتب طومسون كتاباً حول المشكلات العلمية في 33 فصلاً، يبدو أن كل شيء مشكلة بحيث لا يُعَد ولا يُحصى¹، وكذلك الحال في المجالات الفلسفية والفقهية. لكن ضمن سياق بحثنا، نركز على مشاكل الجذور والأصول الطبيعية، وهي: أصل الأشياء، أصل الحياة، أصل الحركة، أصل الزمان، وأصل القوانين. كيف أنت الذرات والمادة والمادة المضادة؟ كيف أنت العناصر وترتيبها؟ كيف يمكن تفسير ظهور الحركة والزمن؟ وكيف نشأت الحياة من مادة كانت درجة حرارتها 100 مليار؟ بينما الآن قد ثبت نهائياً أن الحياة لا تأتي إلا من الحياة، وكذلك القوانين لا تأتي إلا من القوانين، والحركة لا تأتي إلا من الحركة، والزمن لا يأتي إلا من الزمن. أحدها لا يُشتق عن الآخر عبر التطور، أو كما نجد إجابات أندروز حول هذه المسائل، حيث يقول: "توصلنا، على الأقل عبر التفسير المادي، إلى أنه لا يمكن تفسير أصل الكون، أصل قوانين الطبيعة، أصل الحياة، وأصل العقل"². على هذا الأساس، يبدو أن أصول جميع الأشياء مجهولة، كما أشرنا أعلاه. وإن وجدت إجابات، فإنها لا تقدم إلا إجابات عبثية بدلائل ضعيفة جداً. هكذا تكون المشاكل الكبيرة والواسعة أمام طريق العلم البشري، وكلما حاولنا إيجاد حل لمشكلة ما، ستظهر فوراً مشاكل أخرى بعدها، كأن حل المشاكل العلمية يجري وفق متوالية حسابية بينما ظهور المشاكل وفق متوالية هندسية. لذا، يحتاج الأمر إلى وفاق بين العلم والفلسفة والدين في سبيل حل هذه المشاكل وخدمة الإنسانية. لنز كيف يمكن تنظيم الوفاق بينهم؟.

¹ ارثر طومسون – مشكلات تحرير العلم، ت: زكريا حسن فهد، مكتبة انجلو امريكية/ القاهرة

² ادكار اندروز – من خلق الله، ت: هادي بهيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط1 2014م ص 100.

إن العلم والفلسفة يساعدان الفقه في فهم الدين بدقة أكبر، والدين يساعد العلم والفلسفة في كثير من القضايا التي لا حل لها، وبالأخص تلك القضايا المتعلقة بالكون، لاسيما القوانين وأصل الأشياء ومصيرها. وقد جرت في التاريخ كثير من المحاولات في سبيل إقامة هذا الوفاق، منها الإيجابية ومنها السلبية. نقصد بالسلبية أولئك من المتدينين والأكاديميين والفلاسفة الذين ساعدوا في عدم حصول الوفاق بينهم، أما الإيجابية فهي تلك التي كانت مع الوفاق في سبيل خدمة البشرية. عادةً ما يكون هؤلاء ذوو مسؤولية وإخلاص للإنسانية، ونجدهم في أعماق التاريخ. قال ابن رشد إن الحقائق العلمية وغير العلمية ليست في حالة تضاد، بل أحدهما يدعم الآخر، وعلى هذا الأساس وضع الوفاق بين الشريعة والفلسفة¹. وعلى نفس الأساس، حاول كندي التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان للرازي وجهة نظر أخرى² وكذلك نجد هذه المحاولات التوفيقية من قبل توما الأكويني، وعلى عكسه، رفض برونو أي وفاق بين المسيحية والفلسفة، بل اعتبر أن الفلسفة هي الطريق الوحيد نحو الله. أما هوكنغ، فقد رفض الدين والفلسفة وشدد على العلم (الفيزياء) فقط. والأسماء التالية متهمة بخرق هذا الوفاق: (سبينوزا وهوبز وشوبنهاور ودايفيد هيوم وجون ديوي وبرتراند راسل). والكتب التالية تنصدر هذا التهم: (الأمر - ميكافيلي)، (النظام الطبيعي - هوبلخ)، (محاضرات في عمل نصف الكرة المخية - إيفان بافلوف)، (النسق المسيحي - شوبنهاور)، (جوهر المسيحية - فيورباخ)، (الوجود والعدم - سارتر)، (مستقبل الوهم - فرويد)، (الرسالة في اللاهوت والسياسة - سبينوزا)، (أصل الأنواع - داروين)، وجميع كتب الماركسية، وأخيراً: (وهم الإله - ريتشارد دوكنيز) و(التصميم العظيم The Grand Design - ستيفن هوكنغ).

ولدى بعض علماء الدين المعاصرين أيضاً مساهمة إيجابية وسلبية. منهم من يتوافق وفق مقاييس نصوصية، ومنهم من يفرط في الوفاق بحيث كلما يجدون اكتشافاً أو نظرية علمية، يحاولون إيجاد مسقط لها في الآيات القرآنية باسم الإعجاز، بينما الآخرين على العكس، يقفون ضد الإنجازات العلمية، وعند أي اكتشاف جديد يقومون بمعارضته. وعادةً ما ينتهي الصراع بانتصار العلم وهزيمة المحسوبين على الدين، مما دفع به (هوايهيد) ليقول: "ما من مسألة اختلف فيها الدين والعلم إلا ويغلب العلم ويخسر الدين"³، ويعلق (إنجلز) على المشهد بأن الدين، مثل خسارة جنرالات (فريدريك وليم الثالث) عندما تسقط قلعة تلو الأخرى بيد الأعداء وينتقلون إلى قلعة أخرى⁴، وأدى إلى اعتبار أن العقل الديني عقل ناقص، كما قال كل من (أرنست همنغواي) و(ستاندال) و(كارل ماركس) و(فيورباخ) وآخرون⁵. وقد تبلورت قاعدة مفادها: أن أهل الأرض أحد رجلين، فإما أن يكون الرجل ذا عقل فلا يكون له دين، وإما أن يكون ذا دين فلا يكون له العقل. ومن هذه الوضعية صيغت نظرية (إله الفجوات - God of the

¹ ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال (المصدر السابق) ص 58.

² أبو النصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية- تحقيق: د عادل نبيل ص 83

³ - موسوعة الميسرة ... مادة: علمانية .. (المصدر السابق) ص 371

⁴ فريدريك إنجلز - دياكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 230

⁵ للمزيد ينظر: كارل ماركس - بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 256، روجيه غارودي - ماركسية قرن عشرين ص 145، المثالية والمادية وازمة العصر ص 95

كذلك ينظر: كتاب (atheist universe) باللغة الإنكليزية من تأليف: (ديفيد ميليز) مكون من 12 فصل .

(gaps) من قبل بعض العلماء، لاسيما دوكنز، أي أن دور الإله يقتصر على الفجوات والثغرات التي لم يصل العلم إليها. هذا ما تم نفيه من قبل مرتضى مطهري بقوله: "لدى البعض، حضور الإله يقتصر على مسائل المجهولة، كأنه الأمور قد قُسمت بين الله في المجهولات وأسباب مادية في المعلومات"¹.

هكذا تعمق الخلاف بين (العقل والنقل) و(العلم والدين) و(الفلسفة والإيمان). لكن السؤال الأساسي هو: من أين يأتي التعارض بينهم وأين الاتفاق؟ الاختلاف والاتفاق بين العلم والفلسفة والدين موضوع طويل جداً، لكن نختصره ضمن سياق هذه الدراسة. وقد خفت حدة الاختلاف بينهم في القرن الحادي والعشرين بعد أن تراجع العلم عن آرائه الكيميائية والفيزيائية والبيولوجية، لاسيما في ميدان الكون، واكتشاف (نظرية الانفجار الكبير) وتخليه عن نظرية الكون الساكن (أزلية وأبدية الكون). وأصبح الآن شبه اتفاق على المحاور التالية:

1. أصل الكون: نظرة الدين تجاه أصل الكون وكيفية نشأته ثابتة منذ قديم الزمان في جميع الكتب السماوية، وهي أن الكون لم يكن موجوداً، ووجد بأمر الله (كن)، أي نشأة الشيء من لا شيء. بذلك يكون الكون محدوداً وليس أبدياً أو أزلياً وله خالق وعنده النهاية. لكن العلوم الإنسانية والفلسفة حاولت إعطاء تفسير للكون وأخذت مراحل عديدة، وبنيت آراء ومدارس كثيرة جميعها على أساس الكون الأبدي (كون الساكن - قدم العالم). عندها لم يكن بحاجة للسؤال عن أصل الكون والتوسع والمصير. لكن النظرة الدينية كانت تختلف، مفادها: أن الكون في البداية كان كتلة واحدة (..أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا - سورة الأنبياء الآية 30). بعد ذلك فتقت النجوم والمجرات منه، ومن هنا كان الاختلاف بين العلم والدين شاسعاً. وكانت محاور الخلاف بين العلم والدين تنطلق من هنا، وتصبح مصدراً لمعظم الاختلافات العلمية والفلسفية والفكرية. لكن في أواسط القرن العشرين، عاد العلم وتراجع عن هذه النظرية وتمسك بنظرية خلق الكون (نظرية الانفجار الكبير)، حيث يرى أن الكون كان موحداً ثم انفجر ليكون الكون الحالي. هذا التحول أدى إلى وفاق هام بين العلم والفلسفة والدين، وأصبح النظرتان العلمية والدينية متقاربتين، وفي ظلهما تحولت الفلسفة من الخلافية إلى الوفاقية.

2. بداية الكون كانت في حالة غازية ودخانية آنذاك (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)، وفي كتاب المندائيين أيضاً أشار إلى وجود "عوالم من الدخان"²، وهو ما يوافق العلم الآن، أو بالأحرى عاد العلم ووافق على هذه الحقيقة، ويقر بأن درجة الحرارة في اللحظات الأولى للكون وصلت إلى مليارات الدرجات الحرارية.

3. الكون في حالة توسع ولا يزال (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ). كما قلنا، التحول في موقف العلم من نظرية الكون الساكن إلى كون متوسع (نظرية الانفجار الكبير) أدى إلى التقارب. والعلم أيضاً يقر بتوسع الكون بعد هذا الانفجار.

¹ مرتضى مطهري - إنسنة الحياة في الإسلام، دار الإرشاد/بيروت ط1 2009م ص465.

² كتاب المندائيين كثراربا، مجلس شؤون الطائفة العام/بغداد - الديوان للطباعة 1999م ص242.

4. والفلسفة مبنية على قدم العالم، كان هناك إنكار من بعض العلماء والفلاسفة لوجود غاية للكون. ويقول راسل: إن الإنسان قد نشأ بمحض الصدفة، دون هدف، وفي مكان مهملاً¹ ويقول إنجلز: "لقد ولت الغائية القديمة دونماً رجعة"². وقال مونرو: "إن التطور قضى نهائياً على فكرة الغائية والتسخير والمصمم الذي"³. ويقول ستينجر وينبرغر: "كلما كانت للكون إمكانية أكبر لإدارة نفسه، تزايدت الأقوال بأن العالم لا غرض له"⁴، وقال برغسون: "هناك حركة وتطور، لكن بشكل عمياء وعي"⁵. أي غير مقيدة بالقوانين والأسباب والهدف. وقد تعرض مبدأ السببية للرفض من قبل الغزالي والصوفية وكثير من التيارات الفكرية الدينية، وكذلك من قبل كالفن بناءً على النهج الغزالي نفسه⁶. ويوافقهم ديفيد هيوم ومالبرانش بقولهما إن الله هو العلة للتغيرات في هذا العالم، وكذلك مذهب (الأوكازيوناليزم)⁷، يقال إن أول من ادعى أن المادة لا تملك القوانين هو أنكساغوراس ضمن فلسفة الثنائية (الدواليزم). وحول مسألة الغاية في القوانين، رد أرسطو بشدة على المعادين للغائية⁸، لكن الآن عادت العلوم والفلسفة إلى الرأي الديني بأن لهذا العالم غاية وهدفاً ونظاماً وأجلاً. والآن بات معروفاً أن الكون، من الناحيتين المادية والقانونية، في حالة تنسيق وتوافق مدهش، وكل شيء مسخر من أجل الأرض، والأرض من أجل الحياة، والحياة من أجل الإنسان.

5. حول وجود نظام صارم في الكون، لا تجد خلافاً يذكر منذ فجر التاريخ حتى الآن، فكلاهما متفقان على إدارة الكون وفق نظام وقوانين. لكن جهات فقهية أحياناً لم تفهم علاقة القوانين بالله وبالكون، مما أدى بهم إلى الإنكار، وأصبحوا مخالفين للعلم والدين دون علمهم، أو دون فهم للنصوص التي تتحدث بصريح العبارة عن الأسباب والأمر. لكن ربما الآيات التي تتحدث عن القوانين فيها نوع من المشكلة اللغوية، ففي القرآن جاءت بصيغة الأمر "وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" أي قوانينها، لكن الآن بات الاتفاق على النظام شاملاً ما عدا بعض العلماء الذين يشتغلون في ميدان فيزياء الكم. وبها تنتقل من نقاط الوفاق إلى الاختلافات بين العلم والدين والفلسفة.

¹ براتراند راسل- الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دار الهلال/ القاهرة ص 222.

² ديكالكتيك الطبيعة (المصدر نفسه) ص 224.

³ جون لينكوس – العلم ووجود الله، ت: ماريانا كتكوت، ط 2007 ص 149-150.

⁴ بول ديفيز- الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 2010 ص 219.

⁵ جون لويس – مدخل بالفلسفة – ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/ بيروت ط 2 1973 م ص 262.

⁶ كالفن- أسس الدين المسيحي، ت: القس اديس عوض، كلية اللاهوت للشرق الأدنى/ بيروت ط 2017 م ج 1 ص 193.

⁷ – الله ومسألة الأسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش – (المصدر السابق) ص 25 و 35.

⁸ ارسطو- الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، هيئة العامة للكتاب/ مصر 1984 م ج 1 ص 845.

المطلب الثاني: الاختلاف العلمي والديني والمشكلات العلمية الكبرى

الاختلافات بين الآراء العلمية والنصوص الدينية كثيرة، وهي مسألة اعتيادية ما دامت نتاج فكر بشري. لا يمكننا الحديث عن كل هذه الاختلافات سوى ما يتعلق بمسار بحثنا. ونعيد ونكرر أن القرن الواحد والعشرين هو قرن التقارب بين العلم والدين نتيجة تخلي العلم عن نظرية الكون الأبدي ومواقف تقليدية أخرى. لكن لا يزال هناك اختلافات، ونلاحظ أن تلك الاختلافات بين العلم والدين هي في نفس الوقت اختلافات بين العلماء أنفسهم. نختار بعضاً من هذه المشاكل العلمية والفلسفية والفقهية الحالية التي هي مصدر للاختلافات المذكورة، ونحاول إعطاء الحل لها بواسطة (نظرية الخلق والأمر) بشكل سريع، كما يلي:

1. الاختلاف في نشأة الكون: هناك اتفاق بأن الكون قد خُلق من عدم، وكان كتلة واحدة. لكن العلم يقول إن ذلك حدث نتيجة انفجار كبير، بينما القرآن لا يتحدث عن الانفجار بل يصف المراحل التي مر بها (كيف بدأ الخلق). وإذا أردنا التوفيق بين (الانفجار) و(المراحل)، يجب أن نقر بأن العملية ليست انفجاراً واحداً بل عدة انفجارات؛ الانفجار الأول هو الخلق، والثاني هو الفتق، والثالث هو الوقوف على التصميم الحالي، والرابع هو اشتقاق السموات السبع منها. لذا، من الأفضل أن نسميها مراحل الخلق بدلاً من انفجار.
2. حول وضع المادة ما قبل الانفجار: لا يوجد اتفاق بين العلماء الأكاديميين؛ بعضهم يقولون لا نعرف، والبعض يقول المادة كانت لا شيء، والبعض الآخر يقول إن الجاذبية والطاقة كانت موجودة. لكن القرآن يؤكد أن هناك العرش، وستتناول التفاصيل المتعلقة به لاحقاً.
3. حول توسع الكون: العلم لا يتحدث عن وضع الأكوان الأخرى، وهل هي أيضاً تتسع. يبدو أن التوسع لا يشمل السموات الستة الباقية (كما في قوله: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ})، ولا يُقال "والسموات"، وكذلك عند الرجعة (كما في قوله: {وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ})، ويقول: {يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ}، جميعها إشارات إلى سماء واحدة، وهي سماؤنا، ولا نتحدث عن بقية السموات.
4. حول مصير الكون: أيضاً هناك اختلافات بين العلماء. بعضهم يؤكد أن التوسع الكون بلا رجعة، وإلى ما لا نهاية، ما دام يسير وفق العلة والمعلول (أي القوانين الحالية للطبيعة). بينما يقول آخرون إن وضع المتغير بين (الجاذبية والقوة الطاردة) هو الذي يقرر مصير الكون. لكن بعد انهيار نظرية الكون الأبدي، باتت جميع الاتجاهات الفلسفية تقر بنهاية الكون، سواء كان ذلك عن طريق نهاية التوسع الكوني أو انقلاب قوة الجاذبية على القوة الطاردة أو ضمن العوامل الأخرى.

الدراسات الجديدة حول مصير الكون أيضاً لم تتوصل إلى نتيجة موحدة. ربما نجد نوعاً من الاتفاق حول مصدر قوة الجاذبية، لكن أين مصدر قوة الطاردة؟ هل هذا المصدر هو انفجار الكون أم هو تحول الكتلة إلى الطاقة من خلال الاندماج النووي الحاصل في النجوم؟ قد جاءت معلومات مدهشة بهذا الصدد من القرآن الكريم. التحول من الكتلة إلى الطاقة من خلال الاندماج النووي (أو أحياناً الانشطار النووي) هو الذي يشكل مصدر قوة التوسع

الكون (قوة الطاردة). يتكون ذلك من النجوم وجميع نظائرها التي في باطنها تجري فيها عملية تحول الكتلة إلى الطاقة، باستثناء الكواكب والأقمار والنيازك والغبار الكوني. هؤلاء يشكلون قوة الجاذبية لكن لا يشكلون قوة الطاردة. بينما النجوم تشكل القوة الجاذبة والقوة الطاردة في آن واحد؛ كتلتها هي قوة الجاذبية، ونفس الكتلة التي تتحول إلى الطاقة تشكل قوة الطاردة. عندما تستهلك النجوم الوقود (طمس النجوم، يعني وقف تحول الكتلة إلى الطاقة)، ستصبح القوة الطاردة أقل من قوة الجاذبية، وعندها سيتراجع الكون (يوم نطوي السماء كطي سجل..)، وستحدث نوع من الانشقاق من بعض أجزاء السماء وفي النهاية كل شيء سيعود. لكن عندما تعود السماء وتبدأ العملية العكسية والكون يتراجع من توسعه، فإن مصير الكون هو الهلاك. لكن هناك آخرين يقولون إنه عندما يرجع مرة ثانية ينفجر، وهكذا يستمر تذبذب الكون. لكن القرآن يؤكد أن الكون (والسماء ذات الرجعة) ويقول: {يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ} (سورة الأنبياء، الآية 104). وهذا إشارة واضحة إلى أن الكون لا يتوسع إلى ما لا نهاية، بل يرجع في عملية عكسية مع بداية الخلق.

5. لدى العلم جهل تام حول قاع الموجودات وما وراء الكون. أي أن المادة التي تحت الذرة (في أعماق الذرة) مجهولة، وكذلك المادة التي هي ما وراء الكون مجهولة. ولا بد أن يكون هناك مادة تحت الذرة ومادة في ما وراء الكون، وإلا كيف يتسع الكون التوسع من أي مكان إلى أي مكان آخر؟ هذا المكان الجديد هو المجهول. بينما القرآن يحل هذه المشكلة ببيان وجود العرش، الذي هو أوسع من كل الأكوان. إنه حامل الكون وأمه وحاضنته الكبرى.

6. العلم متردد في إقرار وجود أكوان أخرى؛ فمنهم من ينكر ذلك، ومنهم من يدعي أن مليارات الأكوان موجودة. بينما النصوص الدينية (لمعظم الكتب السماوية) تؤكد أن عدد الأكوان هو سبعة. ويبدو أن وضع بقية السموات ليس كسماءنا، وعلاقتها فيما بينها غير واضحة، هل هي موازية أم مغايرة أم طبقاً على طبق. بما أن سماءنا تتحرك نحو التوسع، فلا يبدو أن السموات أو الأكوان الباقية بجانبها في حالة توسع أيضاً. وإن لم تتوسع، هل توسع كوننا أو سماننا هو على حسابها، أم أن لكل منها فضاء من العرش؟ هذه المواضيع عالية جداً، ويمكن الاستفادة من القرآن وبقية الكتب السماوية الأصيلة في سبيل حل كبريات المشكلات العلمية والفلسفية.

هذه هي أهم الاختلافات، والآن سنأتي على المواضيع الأكثر تعقيداً أمام العلم والفلسفة لبحث أصل الأشياء وأصل الكون وأصل الزمن وأصل القوانين والحياة وأصل الكثير من الموجودات. ولا يمكن إيجاد حلول وإجابات دون مساهمة معلومات دينية حول أصل كل شيء. هناك خلاف ليس فقط مع الدين، بل خلاف فيما بين العلماء أنفسهم. هناك الخلاف حول: أصل الحياة – أصل الكون – أصل اللغة – أصل الكتابة – أصل القوانين – أصل الدولة.. أصل كل شيء... كلما كانت الآراء حولهم بعيدة عن الدين تكون متعددة ومتباعدة فيما بينها، والعكس كلما كانت لهذه الآراء اقتراباً من المعلومات الدينية تتقارب النظريات والآراء وتقلص الخلافات. وهو ما نسميه الوفاق العلمي والديني والفلسفي في سبيل حل كبريات المشكلات العلمية والفلسفية. وتشمل المسائل الآتية:

المطلب الثالث: المشكلات العلمية والحل المقدم بواسطة نظرية الخلق والأمر

المشكلة العلمية الأولى: لحظة البدء من خلق الكون

لحظة بداية الخلق مجهولة تمامًا، ومعظم العمليات فيها غائبة. وقد جاء منذ آلاف السنين السؤالان المحسومان المكرران في القرآن والإنجيل والتوراة والزبور والبراهما الهندية وكثراربا المندائيين وأفسنا الزردشتية حول الخلق وأول نشأة والأمر فيها، أي أن السؤالين هما حول (الخلق والأمر - حول المادة والقانون) موجهاً إلى البشر دون جواب. والجواب هو من الله، كما أجمع القرآن الكريم كالتالي:

✓ حول الخلق: (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - سورة لقمان، الآية 25)

✓ حول الأمر: (وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ - سورة يونس، الآية 31)

الأجوبة البشرية المغايرة للوحي هي شطحات حقيقية، أما جواب الوحي فهو واحد منذ آدم وحتى الآن. لن تجد الجواب البديل إلا تسليمًا بأن الله هو الذي خلق الشيء والكون وهو صاحب الأمر فيه، هو الذي خلق الكون والأشياء ووضع قوانين فيها كما قال تعالى: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى - سورة طه، الآية 50). أو هو تجسيد لقوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ - سورة الأعراف، الآية 54)، أي الأمر والخلق لله فقط. لا توجد خارج هذه المعلومات أي معلومات حقيقية أخرى من علوم البشرية. فكان سؤال أصل الكون في التاريخ البشري من أصعب الأسئلة التي لم يُجب عنها أحد حتى الآن، كما قال (ناولي)¹، السؤال ينهي النقاش منذ بداية الإنسان وحتى الآن، إن كان هذا الإنسان في أي مستوى، وأصبح مستحيلًا. ونتيجة لهذا المستحيل، يُشتق منه مستحيلات أخرى عبر الأسئلة: هل من الممكن أن يخلق أحد شيئًا؟ هل من الممكن العمل على إخراج الشيء من لا شيء أم إيجاد الوجود من عدم؟ وهل من الممكن أن يبدع أحد قانونًا جديدًا في هذا الكون؟ كلا، والسؤال العكسي: إذا لم يكن بإمكان أحد خلق الشيء، هل بإمكان أحد إعدام الشيء؟ وهل بإمكان أحد وقف قانون طبيعي أو إعدامه؟ خلق الشيء هو مستحيل ولو ذرة، لكن يمكنك تحويل الأشياء وتغييرها أحيانًا، لكن لا تستطيع إنشاءها من لا شيء، وكذلك لا تستطيع إعدامها أو تحويلها من الشيء إلى لا شيء. وإذا لم يتمكن الإنسان من خلق شيء، ولو كان مستحيلًا، فكيف يمكنه الاستواء بالطبيعة والكون حتى يشمل التوازن من جهة، ومن جهة أخرى الالتحاق بأنظمة القوانين الطبيعية؟ كيف يلحق بالمعادلة الأمر والخلق حتى يكون هذا الشيء في حيز الوجود، حتى تشمل (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى - سورة طه الآية 50)؟ كيف تهدي؟! أو وفق (قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ)؟ أو حسب مفهوم المسيحي، كيف تدخل هذا الشيء الجديد إلى ملكوت السماء أو ملكوت كل شيء؟ من هنا التحدي الكبير (قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ - سورة سبأ الآية 22).

¹ ارمين ناولي - لماذا ليس هنالك اله، ت: عبدالله احمد طبع عام 2019 م ص 45.

يمكن أن نفهم من هذا الموضوع المعقد بشكل آخر وفي ميدان قريب ومشابه له، فقد جاء تحدي البشرية بآتيان القرآن (وَلَوْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرٌ)، هذا يساوي الكون. بعد ذلك، يتوالى التحدي بآتيان سورة، وهذا هو الشيء من الكون. لماذا من المستحيل الإتيان بسورة؟ لأن السورة التي يُدعها البشر لا تتماشى مع وحدة وفلسفة ومنطق القرآن، ولا تنضم إلى مملكة الوحي، لذلك هي مستحيلة. الأمر مشابه للكون؛ حتى وإن وجدت، لا تستطيع أن تخلق شيئاً من لا شيء، فكيف تنظم هذا الشيء الجديد إلى قوانين الكون حتى تشملها؟ يحتاج هذا الشيء إلى أن يتوافق مع السماء كما استوت الأرض إلى السماء واستوت السماء إلى العرش، أو بصيغة أسهل، يحتاج الشيء الجديد (الذي خلقت!) إلى أن يرتبط بأشياء أخرى:

- 1- بالقوانين (داخل هذا الشيء وخارجيته: الجاذبية، الطرد، بالسبب والنتيجة، ... الخ)
- 2- العلاقات الداخلية والخارجية
- 3- التوازن الداخلي والخارجي
- 4- التأثير المتبادل

المستحيلات هي واحدة بالنسبة لأسئلة النظر حول الإنسان أيضاً: كيف تخلق عضواً للجسد، وإن خلقت، كيف يلتحق بالقوانين والروح والعقل والنفس داخل كيان هذا الجسد؟ فهما وهم مسألة واحدة. والآن، إذا كان خلق الشيء من لا شيء مستحيلاً، فإن خلق الكون ومعلومات عن اللحظة الأولى ستكون مستحيلة في المستحيلات. وكذلك، كل هذه الأمور العكسية أيضاً مستحيلة. فلا جواب لسؤال: هل من الممكن إعدام الشيء؟ بعد أن وضعنا عدم إمكانية نشأة الشيء من لا شيء أو من العدم، لكن الآن بات العكس أيضاً مستحيلاً، أي لا نستطيع إعدام أي شيء. كما أننا لا نستطيع إيجاد الذرة في نفس الوقت، ولا نستطيع إعدام الذرة، كما قال الله تعالى: (قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمْ مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ). أي إننا لا نستطيع تحويل الشيء إلى لا شيء، ولا تحويل الوجود إلى عدم. والسبب هو أن الأمر والخلق (أو المادة والقوانين) هما في وحدة واحدة. لا يمكن إعدام الشيء أو تلاشيه عن الوجود بعد أن كان شيئاً، وإن حاولت إلى أقصى حد ممكن تغيير حالته، فإنه لا يُعدم. لذلك، فإن السؤالين محسومان منذ القدم وسيتبقيان إلى الأبد، ولو كان كل البشر بعضهم لبعض ظهيراً.

وإذا كانت معلومات البشرية عن كيفية خلق الأشياء وكيفية دخول القوانين إليها مجهولة، فإن اللحظة الأولى ستكون شديدة الغموض. وقد جرت الكثير من المحاولات في التاريخ البشري لإيجاد طبيعة هذه اللحظة، لكن في النهاية لا نجد أي إجابات حول اللحظة الأولى من نشأة الكون، وهي لحظة خلق الشيء من لا شيء. كثيرون يقولون كما قال دوكينز: "لا تسألني لأنني لا أفهمها"¹، ويضيف العالم الفيزيائي والفلكي (روبرت جاسترو) في كتابه (god amd

¹ ريتشارد دوكينز - سحر الواقع: عدنان على الشهاوي، التنوير للطباعة والنشر/ بيروت ط1 2013 م ص 184.

(astronomy): "في هذه اللحظة يبدو أن العلم عاجز عن إزالة الستار عن غموض الخلق"¹. ويقول ستيفن هوكينغ: "في اللحظات الأولى من نشأة الكون كانت قوانين الفيزياء مجهولة وغريبة"²، ويقول الفيزيائي روبرت شيلدون إن مشروع هوكينغ برمته هو محاولة يائسة للفرار من بداية الكون، ولدي ديكرت رأي مشهور حول هذه المشكلة الكبرى، حيث يجمع الآراء بقوله: "إن الله خلق الكون وكان جاهزاً للعمل، وأعطى بأصبعه إشارة لتعمل، فعمل"³، ربما نستطيع أن نقرب من مدخل البحث عن طبيعة اللحظة الأولى لنشأة الكون والأشياء إذا ما اعترف العلم بأن القوانين المسؤولة عن اللحظة الأولى ليست هي القوانين الحالية. القوانين التي نشأت بها الأشياء من العدم هي قوانين (كن فيكون)، وليست هي القوانين الطبيعية الحالية. لذا، أي محاولة عبر القوانين الحالية لمعرفة كيفية نشأة الأشياء ستبوء بالفشل المستمر. وكذلك، القوانين التي بها نشأ الكون ليست هي القوانين الطبيعية الحالية، وبذلك نتنقل إلى المشكلة الثانية.

المشكلة العلمية الثانية: قياسات تاريخ الكون بقياس القوانين الحالية (اللدقة الكبرى)

غالبًا ما تُبذل الجهود العلمية سدىً لبحثهم عن أصول الأشياء، لأن العلوم الحالية منشغلة بإيجاد أصل الأشياء والقوانين والزمن والحركة بواسطة الواقع الكوني الحالي، أي يريدون محاكمة تاريخ أصول الكون والأشياء بواسطة الواقع الحالي للكون، ولا يستطيعون، ويكررون الإخفاق. السبب والخطأ الأساسي لمعظم المشاكل العلمية يأتي من أن العلم يعتبر أصل القوانين الطبيعية هو القوانين الطبيعية نفسها، وجاء مع الانفجار الكبير، ويحاول على هذا الأساس إيجاد أصل الزمن والحركة والحياة وكذلك مصيرهم وقياسه، بينما هذا ليس صحيحًا. كما بينا أعلاه، القوانين التي بها نشأ الكون ليست هي نفسها التي تدير الكون الآن. في البداية، القوانين عبر (كن) (فيكون)، أي عملية الخلق كانت بواسطة قوانين غير هذه القوانين الحالية.

ويجب أن نعرف أن القوانين لا تخلق، ولا يمكن للمادة أن تخلق القوانين لنفسها، بل الصحيح هو أن القوانين تأتي لتنظيم المادة: هما توأمان: المادة بدون هذه القوانين لا تتجلى في الوجود. من أجل هذا الهدف جاءت القوانين، والقوانين الأولى للخلق تختلف عن قوانين إدارة الخلق. واستمر حكم القانون الأول (كن) إلى حين الوصول إلى هذا التصميم للكون الحالي، ثم جاءت القوانين الطبيعية الحالية. المرحلتان من القوانين وفق الآية: (قُلْ أَنتَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ تَحْتِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) - سورة فصلت، الآيات 9-12، فالآية تؤكد لنا بكل وضوح أن عملية خلق الكون والسماوات مستمرة حسب قانون (كن فيكون) من أول الآية إلى حين وصول

¹ نقل القول فرانسيس كوليز – لغة الآلهة، د: صلاح الفضلي، مكتبة الكويت الوطنية / الكويت 1 ط 2016م ص 77.

² ستيفن هوكينغ – الكون في عشرة جوز، د: د مصطفى إبراهيم، مطابع السياسة / الكويت طبعة لسنة 2003م ص 77.

³ الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 25

(وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهُمَا). من هنا تبدأ مرحلة أخرى من القوانين، وهي القوانين الطبيعية الحالية. فيما بعد أصبحت القوانين الحالية ثابتة دون تغير، وتحولت إلى ما قبل الأخيرة لمصير الكون، أي قبل زوال الكون. ويعتقد أنه عندها مرة ثانية ستتغير القوانين الحالية بمجموعة من القوانين المبنية على (كن فيكون). في قوانين (كن)، النظام الوجودي يختلف عن نظام الوجود في ظل القوانين الطبيعية الحالية؛ ربما العلة والمعلول ليسا قانوناً في هذا النظام، ربما الزمن لا يوجد فيه... إلخ. لذا من الخطأ الفادح تصور النظام المذكور وفق قوانيننا الحالية بكل أبعادها.

اللاذقة الكبرى للقياسات الزمن والحركة والحياة والسببية والمحرك والعمر وأصول الأشياء تأتي من هنا، بما أن البحوث الحالية حول أصل الكون وكيفية نشأته تنطلق من القوانين الطبيعية الحالية، فإنها ستبوء بالفشل. أي أنه بواسطة حكم القوانين الحالية لا نستطيع الوصول إلى كيفية نشأة الكون وتطوره إلى الحالة الحالية، وذلك لسبب نكره وهو أن القوانين التي نشأ بها الكون ليست هي نفسها القوانين الحالية. التفاصيل لهذه القضايا قد سجلناها أعلاه - راجع (أصل القوانين الطبيعية). لذلك، من المستحيل الوصول إلى حقيقة نشأة الأوائل عبر هذه القوانين. وقد اعترف داروين أخيراً في رسالة له إلى هوكر بتاريخ 26 مارس 1868 م قائلاً: من المستحيل إيجاد أصل المادة والخلق¹، ولا توجد لدينا أي معرفة بقوانين الأوائل، لذا من المستحيل الوصول إلى حقيقة أصل الأشياء وتاريخها وأصل الحركة والزمن والزوجية والعلية... وبالتالي نشأة الأصل للكون. وهذه هي اللاذقة الكبرى. وكذلك موضوع نشأة الإنسان الأولى له نفس الإشكالية.

المشكلة العلمية الثالثة: أصل الكون والأشياء

أحد أهم المشاكل العلمية هو البحث عن أصول الأشياء المادية واللامادية في هذا الكون، ولم يتوصل العلماء إلى نتيجة يذكر. وهم صنفان: الأول يعتمد على نظرية تطور الطبيعة من البسيط إلى المركب، من الأسفل إلى الأعلى، وفق وصف سيمون. وهم أنصار التطوريين. أما الصنف الثاني، فيؤمنون بأن الكون قد نشأ دفعة واحدة، كما يقول نيوتن²، هذا هو رأي معظم الفيزيائيين، بما فهم أينشتاين. يرجع (هوايتهد) هذه الآراء إلى أصل يهودي³، أو الأصح أنه منسوب إلى إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي⁴. شبيه بهذا الجدل العلمي كان هناك نقاش دائري بين العلماء والفلاسفة الإسلاميين حول ما إذا كانت الحركة والخلق قد نشأ في آن واحد⁵، ولم يُحسم هذا الجدل، ولا جدل الفيزيائيين، بعد أن فشلوا في ميدان خلق المادة. لذا، ظل السؤال عن أصل الكون في التاريخ البشري دون جواب حتى الآن، حسب ما قال (أرمين)⁶، كاد أن يوصل ما وصل إليه إلى شكل اللا دقة الذي وصفه هايزنبرج، ولم يتم معالجة

¹ لورانس كراوس -كون من لاشيء، ت:غادة الحلواني، منشورات الرمل/مصر ط12015م ص 111.

² برتراند راسل- الدين والعلم، ت:زمسيس عوض، دارالهلل/القاهرة ص46.

³ محاورات هوايتهد- تحرير: لوسيان برياس ت:محمود محمد مؤسسة الهنداوي 2017م . محاورته رقم (43) ص 394

⁴ احمد على زهرة -بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، نينوي للدراسات والنشر /دمشق ط 1 2004م ص159.

⁵ رسالة الكندي الفلسفية (لابي يوسف الكندي) -تحقيق: محمد عبد الهادي بريدة، مطبعة حسان /القاهرة 1978م قسم (1) ط 2 ص 147-148.

⁶ أرمين ناوي -لماذا ليس هنالك اله، ت:عبدالله احمد طبع عام 2019م ص45

السؤال السابق حتى فتحوا باباً أكثر تعقيداً، وهو البحث عن أصل القوانين الطبيعية. والجواب متضارب ومتباين، ويضطرون إلى القول إن القوانين والزمن والحركة والعلاقات... أتت مع الانفجار، أو جاءت من العدم، أو ما قالوا بأننا لا نعرف شيئاً عنها. لذلك نرى فوضى في وصف بدايات الكون عبر القوانين الطبيعية الحالية. أو حسب وصف ديفيز، وهو وصف ومحاولة جيدة لكن مخفق، عندما يقول إن الانفجار الكبير يبدو كأنه حدث فيزيائي بدون سبب، وهو ما يتنافى مع قوانين الفيزياء¹، أو يعطون دور للمصادفات كما قال هوفمان في كتابه (How Molecular Machines Extract Order from Chaos) أن المصادفات كانت هي المهيمنة على القوانين²....، هذه الأوصاف غير دقيقة وعبثية أحياناً وخرافية أحياناً أخرى، ومنها اضطروا إلى اللجوء إلى أقوال أكثر سذاجة من قبل. منهم من قال إن أصل الكون كان بحجم نقطة، أو حسب وصف هوكنج، عند الانفجار الكبير كان حجم الكون صفر³، وكثافة لانهاية أو حسب قول دايفز كثافة عالية تقدر بـ (10⁹ غم سم⁻³ عند لحظة 10⁻⁴³ وعندما كان قطر الكون 10⁻³²)⁴، أو وفق أوصاف واينبرغ، كانت كثافة الكون 4 مليارات مرة أكثر من كثافة الماء. كلما انخفضت درجة الحرارة، تنخفض معها الكثافة وتتلور العناصر المادية. بعد 10 ثوانٍ من عمر الكون، تنخفض درجة الحرارة إلى 10 مليارات درجة، وبعد 14 ثانية تنخفض إلى 3 مليارات⁵ دون ذكر سبب ومصدر هذا الانخفاض، وقد قُسمت مراحل انخفاض درجة الحرارة والكثافة وتتلور المادة عبر ستة مستويات. وحول أقدم زمن ممكن حسابه في عمر الكون هو جزء من مئة من الثانية، حين هبطت درجة حرارة الكون من 1500 مليار درجة إلى 1110 درجة مئوية⁶... والفرضيات كثيرة والحقائق قليلة.

في الحقيقة، قصة اللحظة الأولى وحجم الكون والكثافة ومصادر الوجود والأشياء جميعها مجهولة. لذا لا نجد حديثاً موحداً، بل اجتهادات متباينة ومتباعدة. جميع هذه المنظومات (الكثافة، الزمن، المكان، الحجم، الحركة، إلخ) هي بعد الخلق، ولا توجد معلومات حول لحظة الخلق. وأحياناً يقولون، لسبب غير معروف، ظهرت دقائق ورقائق، ولسبب ما ظهرت الهيدروجين، وهناك قول بأن جميع عناصر الكون قد خُلقت بعد نصف ساعة من بدء الانفجار الكبير. وحول أصلها قال: فجأة بدأ في الفراغ⁷، وأحياناً أخرى يقولون إن النجوم والمجرات هم آباء الحقيقة لهذا الكون... هناك تباين وتضارب في الأرقام حول نشأة الكون، وأغلبها أرقام عبثية مبنية على قياسات القوانين الحالية. هذه الأرقام المتباعدة تدل على أن الحقيقة مجهولة جهلاً تاماً. جميع هذه المحاولات في أحسن حالها

¹ بول ديفيز - الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط1 2010 م ص80.

² النص منقول من: ديفيد كريستيان - قصة الأصل، ت: محمد فتحي خضر، دار التنوير بدون سنة الطبع ص32.

³ تاريخ موجز للزمن (المصدر السابق) ص197-198.

⁴ بول ديفيز - الإقتراب من الله (المصدر نفسه) ص81.

⁵ ستيفن وينبرغ - الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون - ت: محمد وائل الاناسي، دارالتحدة للنشر / دمشق 1990 ص13-15 وص115.

⁶ ستيفن وينبرغ (المصدر نفسه) ص13-15 و ص115-135.

⁷ ديفيد برماجي - الكون نزلة الحكيم، الكتبة العلمية/ بيروت ص168 وص175.

تصل إلى العلة الأولى للخلق ولا تصل إلى الأصل. إيجاد أصل خلق الكون وأصل الأشياء وأصل الزمن والحركة والحياة والإنسان... مستحيل، لسبب بسيط، وإليك شرحه:

عملية الخلق ونشأة الكون ليست عبر تطور تدريجي ولا بدفعة واحدة، بل من خلال دفعتين أو مرحلتين. القوانين التي أوجدت الكون والأشياء والحركة ليست هي نفسها التي تدير الأشياء والزمن والحركة والحياة الآن. كما ناقشنا في المشكلة الأولى، فإن القوانين التي عملت في الدفعة الأولى (أو المرحلة الأولى للنشوء) ليست هي نفسها في الدفعة الثانية (أو المرحلة الثانية). هناك قطعة أو فترة تحول من قانون "كن" الذي عمل في المرحلة الأولى إلى "القوانين الطبيعية" التي تعمل في المرحلة الحالية، وهما زمانان مختلفان. لذا، الأرقام الحالية خاطئة لأنها مبنية على الزمن الحالي، بينما الزمن (أو يوم) في عهد "كن" يختلف تمامًا عن زمن القوانين الحالية. قلة من العلماء أدركوا هذا الفرق الهائل، ومن بينهم جي. إم. سفج، الذي قال إن العمليات خلال 3 مليارات سنة تختلف عن الفترة التالية الممتدة لـ 6 مليارات سنة حتى تكوين المجموعة الشمسية والأرض¹، وكما وصف ستيفن هوكينغ وآخرون المرحلة المذكورة بالفوضى، مشيرين إلى أن بداية الكون شهدت عشوائية وفوضى وعدم انتظام² وكرره في كتابه (التصميم العظيم)³، أي إن عند الانفجار الكبير وُلدت معه الفوضى والعشوائيات والمفاجآت، كما وردت قديمًا من البابليين، ثم بقولهم بعد ذلك جاء القانون وكوسموس (أي النظام)⁴ .. وهذا ما يتناقض مع أهم منظور لستيفن هوكينغ حول أصل القوانين عندما يقول إن القوانين الطبيعية وُلدت مع الانفجار الكبير. إذا كان في بداية الكون فوضى، بالتالي بدون قانون ونظام، يعني أن أصل القوانين ليست مرتبطة بالانفجار الكبير. ويستمر ستيفن هوكينغ على التناقضات والتخبط عندما يقول: "في اللحظات الأولى من نشأة الكون كانت قوانين الفيزياء مجهولة وغريبة"⁵، ويضيف ديفيز أن الانفجار الكبير يبدو كأنه حدث فيزيائي بدون سبب، وهو ما يتنافى مع قوانين الفيزياء⁶، ونرى من داروين أيضًا حديثًا عن نظام الطبيعة خارج قوانين الطبيعة⁷... هكذا نجد الأجوبة حول أصل الكون والأشياء في الفوضى العارمة. رغم معارضة كل من هوبز وهولباخ وآخرين لهذه الآراء، حيث كانوا ينظرون إلى القوانين الكونية على أنها موحدة من البداية إلى النهاية ولا يعترفون بأي مرحلة متميزة أو فوضى أو نظام آخر غير هذا النظام الحالي، نجد نوعًا من الحقيقة في آراء كل من ستيفن هوكينغ وداروين ودايفس وسفيج. هؤلاء العلماء أدركوا أن هناك فترة من تاريخ الكون بدون القوانين الطبيعية الحالية، وهذا مهم. ربما يكون رأي ديكارت أقرب إلى الصحة فيما يتعلق بوصف المرحلة الأولى لخلق الكون، حيث قال إن الله خلق الكون وكان جاهرًا للعمل، وعند لحظة معينة أعطى بإصبعه إشارة

1 ينظر: جي إم سفج - التطور - (المصدر السابق) ص 13-14

2 ستيفن هوكينغ - موجز تاريخ الزمن (المصدر السابق) ص 67 و 207

3 ستيفن هوكينغ و ليوناردو مولدينو - التصميم العظيم - ت: إيمان احمد عباد، دار التنوير/بيروت ط1 2013م ص 105

4 بول ديفيز - الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2010م ص 61 .

5 ستيفن هوكينغ - الكون في قشرة جوز ت: د مصطفى ابراهيم، مطابع السياسة/كويت طبعة لسنة 2003م ص 77 .

6 بول ديفيز - (المصدر نفسه) ص 80.

7 تشارلز داروين - أصل الأنواع - ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة/بغداد ص 704.

لتعمل فعمل¹، لكن من الواضح أن ديكرت أيضاً لم يعرف القوانين التي نشأ بها الكون، وأن الأشياء ليست خاضعة للقوانين الحالية. أولئك الذين وصفوا بداية الكون بالفوضى وعدم وجود قوانين كان لديهم سبب بسيط؛ لأن تلك الفترة (نشأة العالم من لا شيء) كانت ملتزمة بقوانين غير قوانيننا الحالية، أي غير خاضعة لقوانين الطبيعة والسببية والزوجية وأحكام الزمن والحركة والغاية. لذلك، من منظورنا النسبي، تبدو كأنها فوضى. إلا أن الفوضى المذكورة أيضاً مقيدة بقانون، لكن قانوناً غير قانوننا، لذا تظهر كأنها فوضى. قوانين خلق العالم تختلف عن قوانين إدارة العالم، وهذا هو الخطأ المشترك الذي وقع فيه جميع الفلاسفة والأكاديميين، خاصة في مجال الفيزياء الكمومية، عندما يحاولون تفسير أصل الخلق باستخدام نفس القوانين الحالية. وكذلك، جميع المفاهيم التي جاء بها أرسطو ونظراؤه، وابن سينا، والفارابي، حول موضوع العلة الأولى أو المحرك الأول أو الموجود الأول أو الإشارة الأولى أو الروح النارية، جميعها خاطئة. حتى مصطلح "الانفجار العظيم" يعتبر خاطئاً، لأن المصطلحات والعبارات والكلمات والجمل التي تستخدم لوصف الواقع الحالي للكون لا يمكن استخدامها لوصف بداية الكون. بداية الكون كانت بواسطة أنظمة قوانين غير حالية؛ ربما الخلق (أو المادة) من البداية إلى النهاية هو نفسه، لكن القوانين مختلفة. وفقاً للمعلومات النصوصية، فإن الخلق (أو المادة) من البداية إلى النهاية هي نفسها، بينما القوانين هي التي تختلف.

إن أي محاولة للوصول إلى العلة الأولى أو المحرك الأول عبر القوانين الكونية الحالية ستبوء بالفشل. في أحسن الأحوال، ستصل هذه المحاولات إلى العلة الأولى أو المحرك الأول أو اللحظة الأولى للقوانين الحالية، ولكنها لن تكون اللحظة الأولى ولا المحرك الأول ولا العلة الأولى لنشأة الكون. عمر القوانين الحالية هو بعد وصول الكون إلى التصميم الحالي، وعندها جاءت القوانين الحالية. لذا، تعتبر المفاهيم مثل اللحظة الأولى، والعلة الأولى، والموجود الأول، جميعها تعبر عن عمر الكون بعد معي القوانين الحالية. القوانين الحالية ليست هي القوانين الخلق الأولى، ولذلك، لا يمكن الوصول إلى العلة الأولى أو المحرك الأول من خلالها. لذا، فإن العلوم البشرية تجمع سقفاً للوصول إلى المعلومات، أي أن العلوم البشرية، في أحسن الأحوال، تصل إلى المعلومات المتاحة عند حدود بدء القوانين الكونية الحالية. أما ما قبل هذه القوانين، فلا توجد لدينا معلومات سوى الوحي، والذي بإمكانه حل كبريات المشكلات العلمية والفلسفية.

لذلك، البحث عن أصل أي شيء عبر القوانين الحالية لا ينصل إلا إذا اكتشفنا القوانين الأولية (قوانين نشأة الكون). بينما القوانين الحالية كانت من "كن فيكون"، لذا من المستحيل إيجاد أصل القوانين وأصل الخلق وأصل الزمن، وهذا أصعب من اللادقة في هايزنبرغ. إذ إن اللادقة المذكورة قد تكون مستحيلة بالنسبة لقدرة الإنسان في القرن 21، ولكن يمكن أن تُكتشف في القرون المقبلة، كما وُجدت العديد من اللادقات مثل اللادقة في الذرة

1 الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 25

(أتوم)، واللادقة النيوتونية، ولادقة جودل في الرياضيات¹، ومستحيل الكانطي ومستحيل البراونية .. كل هذه اللادقات والمستحيلات مرتبطة بمرحلة بشرية معينة وليست لها واقع حقيقي في الوجود الموضوعي. بينما إيجاد القوانين الأصلية مستحيل على طول تاريخ البشرية، لذلك كل المحاولات الحالية من قبل الفيزيائيين لإيجاد أصل الأشياء والقوانين والزمن والحركة والسببية والزوجية باءت بالفشل. المعلومات الحالية عن لحظات الانفجار الكبير ليست سوى أوهام وشعر وأحياناً جهل تام، وأقرب إلى أساطير النظرة البدائية للكون، حيث لم يكن هناك منهج بحث علمي. المنهج البحثي يجب أن يبدأ بالمعلومات القرآنية حول "ما قبل القوانين الطبيعية": "مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا" (سورة الكهف، الآية 51).

وربما السؤال الصعب قد يبرز لماذا الله لم يختار من البداية القوانين الحالية للخلق الكون وإدارتها؟ الحكمة في تحول أمر "كن" إلى القوانين الطبيعية هي لتحقيق فلسفة "إني جاعل في الأرض خليفة" ومبدأ التسخير. فـ "كن" هو توجيه مطلق للكون، بينما القوانين الطبيعية الحالية توفر مرونة هائلة للعمل في ظلها لتحقيق الغاية المذكورة²، ومن هذه المرونة ظهر مبدأ تسخير الكون للحياة والإنسان والحضارة. جاءت القوانين الطبيعية والتسخير لكي يتلاءم مع الماء والحياة والروح والوحي والعقل، ليكون الإنسان، وهو غاية الكون، وتحقيق حكمة التحول من "كن" إلى القوانين الكونية الحالية. وعندما تنتهي هذه الحكمة، أي تجربة الإنسان وتحقيق الغاية، ستنتهي مهمة هذه القوانين وتتحول مرة ثانية إلى "كن" لتهلك كل شيء وتنتهي فترة الامتحان.

حديث الدين عن هذه المرحلة: القوانين التي بها تم الخلق الأولي للأشياء والزمن والحركة والزوجية والعلاقات والتصميم الحالي تختلف عن القوانين الإدارية الحالية للكون. الأول عبر "كن" (الكلمة – لوجوس)، كما جاء في قوله تعالى: "وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق، ويوم يقول كن فيكون قوله الحق" (سورة الأنعام، الآية 73). بهذا القانون "كن فيكون" خلقت المادة الأولية، وبها تم التصميم الكون الحالي. أما مجموعة القوانين الحالية، فقد أتت بعد أن تم التصميم بالكامل، كما يتبين في الآية: "قُلْ أَنتَكُم تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيْنِ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" (سورة فصلت، الآيات 9-12). هذه الآيات توضح أن الأرض والسماوات قد افترقا ووصلوا إلى الدرجة الأخيرة من الخلق، ثم "وأوحى في كل سماء أمرها"، أي أوحى بالقوانين الطبيعية الحالية إلى كل سماء. وفي القرآن: "والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون" (سورة الذاريات، الآية 47)، كما أن في أدبيات اليهودية يُقال "ذراع الرب خلقت الكون"³، كذلك جاء في سفر التكوين، أصحاح 1 (3-9):

¹ لنظريتان لجودل: 1- في أي نظام رياضي عددي متسق يوجد عبارة لا يمكن التحقق من صحتها أو عدم صحتها. 2- لكي يكون النظام الرياضي العددي المتسق غير متعارض لابد أن يكون غير متكامل.

² كاد أن أقول أن مجموعة القوانين الأولى (كن) هي قريبة من (إرادة الله)، بينما مجموعة قوانين الثانية هي قريبة من (مشية الله).

³ د حليم حسب الله – شهادات عن لاهوت المسيح – مطبعة خلاص/قاهرة – ط2 2009 ص 91

"وقال الله: «ليكن نور»، فكان نور. وقال الله: «ليكن جلد في وسط المياه، وليكن فاصلاً بين مياه ومياه». وقال الله: «لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد، ولتظهر اليابسة». وكان كذلك..." أي عبر "كن فيكون". وكلمة "في إنجيل"، أي إن جميع الكتب السماوية متفقة على أن قوانين الخلق الأول غير قوانين الحالية.

المشكلة العلمية الرابعة: تباين أعمار الأرض والكون والسموات

في القديم، كان السؤال حول أعمار كل من الحياة والأرض والكون والسموات على وفق الطرح التالي: هل الأرض أقدم من السماوات أم العكس؟ وقد كانت هناك انقسامات بين السلف حول هذا الموضوع، حتى أن بن عاشور جمع أقوالهم وأيد الرأي الذي يقول إن السماء أقدم¹، وللمقدسي نفس الرأي حيث يؤيد بأن (خلق السماء كان قبل خلق الأرض)²، أما ابن عباس يقول أن الأرض متقدم (خلق الأرض قبل السماء)³، ويؤيد ابن قتيبة وآخرون هذا القول لابن عباس. ونقل الأنباري عنهم حججهم وردودهم⁴، ونجد في التوراة ما يؤيد تقدم الأرض في الآية: "أنت يا رب في البدء أسست الأرض"⁵. وهناك مرويات عجيبة عن تكوين السماء من بخار ماء الأرض وجاء في معظم الكتب القديمة.

أما من ناحية العلماء الأكاديميون تقديرات متباينة لعمر الأرض والشمس والمجرات والكون، لكن الآن بات شبه اتفاق على أن عمر الكون يتراوح بين (13-14) مليار سنة، أما الأرض والمجموعة الشمسية إلى 3-4 مليار سنة، وهناك من يقدر عمر الأرض بنصف عمر الكون⁶، رغم ذلك، هناك أرقام متعددة ومتباينة لعمر الكون وتاريخه وتطوره ومراحل تكوينه. نختار بعضها: بدايات خلق الكون قبل 15 بليون سنة⁷، ورقم آخر: 2000 مليون سنة كانت كتلة من الهبولى الملتببة⁸، بعد الانفجار الكبير، وبالذات قبل 3 بليون سنة، وجدت الأرض كتلة ملتببة، ورويداً رويداً تبردت، ثم أصبحت جاهزة لنشأة الحياة⁹، وجاء من ستيفن هوككنك عمر الكون 7 و 13 مليار سنة¹⁰، وحول عمر الأرض، هناك تقديرات متباعدة؛ فبعضهم يقول: عمر الحياة 5 مليون سنة، بينما يُقدَّر عمر البشرية بين 2-3 بليون سنة¹¹ والآخر يقول: حوالي 4.5 مليار سنة بدأت تطور الحياة العضوية على الأرض¹²، أما خير الموسوعات، فيفيد بأن عمر الأرض 4,500 مليون سنة، وأن الحياة بدأت قبل 3,500 مليون سنة، وكان أول صنف من الحياة هو

1 بن عاشور – تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر/ تونس 1984 م ج 1 ص 384.

2 المقدسي – البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ج 2 ص 5.

3 عبد الله ابن عباس – موسوعة مدرسة مكة، دار السلام/مغرب جمع: ا داحمد العمراني، ط 1 2001 م ص 40.

4 محمد ابن قاسم الانباري – الاضداد، تحقيق: محمد ابو الفضل، المكتبة العصرية/ بيروت طبعة سنة 1987 م ص 108.

5 الكتاب المقدس – عهد القديم – سفر التكوين ثاثة كاني (1 و 2).

6 لمزيد ينظر: جي ام سفج – التطور – ت: د ساهي جواد ضاحي، جامعة الموصل ص 13-14.

7 التطور المصدر نفسه ص 13-14.

8 جورج حنا- قصة الانسان- دار العلم للملايين/ بيروت ط 3 1959 ص 7.

9 عبد المهيدي الرسول عبدة – قضية الخلق بين الماديين والمثاليين – مطبعة حسام/ بغداد ط 11979 ص 46.

10 تصميم العظيم ص 152.

11 عبد المهيدي الرسول عبدة – قضية الخلق بين الماديين والمثاليين – مطبعة حسام/ بغداد ط 11979 ص 64.

12 جي ام سفج – التطور – ت: د ساهي جواد ضاحي، جامعة الموصل ص 14.

الطحالب الخضراء¹، وفي مصدر آخر جاء فيه أن عمر الحياة 1500 مليون سنة². أما "دائرة معارف كتابي"، فجاء فيها أن تاريخ جنس البشر يتراوح بين 100,000 إلى 500,000 سنة³. أما في التوراة، فلا تصل إلى أكثر من 10,000 سنة. والأغرب من هذه التقديرات هو المعلومات عن ظهور آدم في يوم الجمعة بين العصر والمغرب (رواية عن أحمد بن حنبل) وكذلك (البداية والنهاية - ابن كثير). وفي مصادر المسيحية، فإن آدم دخل الأرض في نهاية شهر (12) عند الساعة الخامسة مساءً⁴، ويقول يوشع إن آدم نزل قبل 4004 ق.م. ويضيف لايتفوت أنه نزل في 13/أكتوبر/4004 ق.م. وذلك في الساعة 9 صباحاً⁵، لكن لا تبدو هذه التقديرات صحيحة، لأن: 1- خلق الكون لم يكن بدفعة واحدة مجردة كما زعم نيوتن. 2- صحيح أن الحياة جاءت متأخرة، لكنها ليست وفق التطور بل وفق خطة مرسومة ضمن قوانين الطبيعة.

الخطأ الأساسي من العلماء الأكاديميين يأتي من اعتمادهم على قياسات الواقع الحالي للكون والطبيعة، بينما هذا الواقع لا يعكس تاريخ الكون بالكامل. المادة مرت بأكثر من أربعة حالات مختلفة، بينما من الناحية القانونية، مرت بمرحلتين تختلفان عن بعضهما البعض. لذا، وقع العلماء في أخطاء كبيرة تتعلق بالأصول والأعمار المتباينة للأرض والسموات. حتى نيوتن وإبراهيم بن سيار النظام المعتزلي، عندما أشاروا إلى خلق الكون دفعة واحدة، لم يفصلوا بين الأمر والخلق، أي بين القوانين والمادة. القوانين لم تأتي دفعة واحدة، ولكن يمكن القول بصعوبة أن المادة والخلق جاءا دفعة واحدة عبر أمر "كن" (فيكون). لكي نكون أكثر دقة، يجب الاعتماد على المعلومات النصوصية لهذه التواريخ.

قليل من المعلومات عن القرآن تشير إلى أن عمر الأرض والسماء (كمادة) واحد، لكن عمر السماوات والحياة يأتي بعدهما. أي أن كوننا، بأرضه ونجومه ومجراته، يملك عمراً موحداً لا يمكن تحديده بدقة. العمر المقدر حالياً يعتمد على القوانين الحالية ومهملة القوانين الأولية (كن)، لذا فإن أفضل تقدير لهذه الأعمار هو ما جاء بعد ظهور القوانين الحالية. لكن المؤكد هو أن عمر الأرض وعمر الكون متساويان، لأنهما خلقا معاً، والدليل على ذلك قوله تعالى: "إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا" – سورة الأنبياء، الآية 30. وهذا ما أشار إليه موسى بن ميمون أيضاً بقوله إن السماء والأرض خلقا معاً⁶ لذا يعتقد أن التباين الذي يظهر بين عمر الأرض وعمر الكون لدى الأكاديميين ليس دقيقاً. التباين في الأعمار هو في الهدى (في البرنامج)، حيث أن عمر مادة الخلق واحد، لكن أعمار المشتقات من هذه المادة الأصلية مختلفة، أي أنهم جميعاً كتلة واحدة وملتصقة، لكن نشأة الطبيعة في الأرض تأتي متأخرة، كما

1 موسوعة العلمية الشاملة (المصدر السابق) ص 306-307

2 علم الانسان الطبيعي ص 54

3 دائرة معارف كتابي ج 1 ص 436

4 مكتبة الكتب المسيحية - كتب قبطية - المكتبة القبطية الأرثوذكسية ، كتاب النقد الكتابي: مدارس النقد والتشكيك والرد على ها - أ. حلي القمص يعقوب .

5 ينظر: داروين- اصل الانواع المصدر السابق ص 35.

6 موسى بن ميمون – دليل الحائرين – المصدر السابق ج 1 ص 376.

جاءت في الآيات التالية: "قُلْ أَنتَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيَأْكُلُوا (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" – سورة فصلت، الآيات 9-12. وأيضًا: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ". وفي كتاب المقدس أيضًا، في سفر التكوين، أصحاب 1، يُذكر أن أيام الخلق كانت ستة أيام.

من الآيات المذكورة نستنتج ما يلي:

استنتاج (1): مرحلتان من القوانين لمادة واحدة، أي الخلق واحد في ظل أمرين مختلفين. اعتمد العلماء الأكاديميون والدينيون في تقديرهم (للمزمن والتاريخ والأصول) على القوانين الحالية، بينما القوانين التي بها نشأت الخلق الأول ليست هي نفسها القوانين الحالية للكون. القانونان مختلفان اختلافًا كبيرًا وليس طفيفًا، كما جاء من كريستوفر هيل بقوله: "هناك مجرد تغيرات طفيفة في القوانين الأساسية في زمن غابر... الكون لابد أن يكون لديه نفس القوانين قبل ملياري سنة مثلما لديه في الوقت الحاضر"¹، الرأي هذا مهم جداً، لكن فيه خطأ كبير، حيث وقع في التناقض عندما قال إن هناك تناقضات في نفس القوانين التي سادت لحظة الخلق وتوجد حالياً. وعاد إلى تناقض آخر مع نفسه عندما قال: "إنبثق الكون من حالة فوضى تامة"². (أي بدون القوانين)، وكرره راسل بقوله إن هذا العالم مشئت وفي حالة الفوضى، بعيد عن وصفه كممكنة أو ساعة³، والآخرين لم يتوصلوا إلى أي شيء يذكر، بل معظمهم أقرروا بأن بداية الكون لم تكن وفق القوانين، بل نتيجة الفوضى والعشوائية، ولا سيما علماء فيزياء الكم. نكرر رأيهم لتذكير القارئ. ويقول هوكينغ: "عند الانفجار الكبير وبداية الكون، كانت هناك حالة تسود فيها العشوائية والفوضى وعدم الانتظام، وتهار فيها جميع القوانين الفيزيائية"⁴، ويضيف ستيفن هوكينغ: "في اللحظات الأولى من نشأة الكون كانت هناك قوانين فيزيائية مجهولة وغريبة"⁵، وهذا بالأساس يعود إلى رأي أناكساجوراس عندما قال: "ظهر الكون المنتظم بعد الفوضى"⁶، الصحيح هو أن المرحلة الأولى من خلق الكون لم تكن نتيجة فوضى وعدم وجود القوانين، بل إن القوانين التي بها نشأ الكون تختلف عن تلك التي تُدير الكون الآن. وهذا هو مصدر حل معظم المشاكل العلمية المعاصرة.

1 كريستوفر هيل و ليديرمان –التناظر الكون الجميل :ت: نضال شمعون، منظمة عربية للترجمة/بيروت ط1 2009م ص71

2 التناظر الكون –مصدر السابق ص46 وص56

3 مدخل الفلاسفة ص283

4 تاريخ موجز للمزمن ص204- 207 .

5 ستيفن هوكينغ –الكون في قشرة جوز :ت: د مصطفى ابراهيم ، مطابع السياسة /كويت طبعة لسنة 2003م ص77 .

6 فرانك كلوز-العدم :ت:فايقة حنا، مؤسسة الهنداوي /القاهرة ط1 2014م) ص136 .

استنتاج جزئي: إن نظرية الكون الأبدي تعتمد على قواعد فلسفية كالعلة والمعلول، ووفق القوانين الحالية للكون فإن سلسلة العلة والمعلول لا بداية لها ولا نهاية، لأن كل علة بحاجة إلى علة سابقة لها. بناءً على هذه القاعدة، تورط بعض الفلاسفة الدينيين في الاعتراف بالكون الأبدي والازلي، والمعروف بقدم العالم. بينما سلسلة العلة والمعلول تبدأ من مرحلة معينة من القوانين الطبيعية، لذا تظهر كأن هذه السلسلة أزلية وأبدية وليست حقيقية. وعندما تنكشف أن القوانين التي تدير الكون الحالي ليست هي قوانين كل عمر الكون، تنتهي هذه المشكلة.

استنتاج (2): الزمن الذي نتحدث عنه الآيات القرآنية بصيغة "يوم" يعود إلى مجموعة القوانين الأولى للنشأة والخلق، لذا لا يمكن تعميمه على الوضع الحالي للكون. صحيح أن اليوم ذُكر في الآيات، لكن اليوم آنذاك يختلف عن يومنا الحالي وزمنه ليس كزمننا الآن.

استنتاج (3): استناداً إلى الاستنتاج الأول، ذهب العلماء والمفكرون الدينيون، لاسيما الذين يشتغلون في مجال "إعجاز القرآن"، إلى تقدير عمر الأرض وعمر الكون بناءً على الأيام التي ذُكرت في الآيات المذكورة. فقد قدروا عمر الكون وعمر الأرض بنسب متناسبة وفقاً للأيام: عمر الكون الكلي 6 أيام، وعمر الأرض يومين كما يظهر لهم. بناءً على ذلك، يعتبرون أن عمر الكون هو ثلاثة أضعاف عمر الأرض، حيث يُقدَّر عمر الأرض بـ 3-4 مليارات سنة، وعمر الكون بـ 13-14 مليار سنة، أي أن عمر الكون هو 3×4.5 يساوي 13.5 مليار سنة. ويزعمون أن هذا يتوافق مع التقديرات العلمية أيضاً، لكن هذا غير صحيح. عمر الخلق لجميع الكون والأرض والسموات واحد، أما عمر "الجعل" فيختلف، كما سنأتي عليه بعد قليل.

استنتاج (4): الأرض والمجموعة الشمسية وكل الكون خُلِقوا دفعة واحدة، فلا أحد متقدم على الآخر، كما جاء في قوله تعالى: "إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا" (سورة الأنبياء، الآية 30). وعند الوقوف على الفرق بين "ف" و"ثم" و"بعد ذلك" في القرآن الكريم، يتضح أن مدة بقاء الكون الموحد قبل ما يسمى بالانفجار الكبير كانت قليلة جداً. لكن هذا يوضح في النهاية أن عمر الأرض والكون واحد، بينما عمر "جعل الأرض صالحة للحياة" متأخر، كما نجد في الإشارة القرآنية: "وَجَعَلْ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ" (سورة فصلت، الآية 10). هذه الاستنتاجات جاءت من النظر إلى "ف" في الآية الأولى و"ثم" في الآية الثانية.

استنتاج (5): التقديرات العلمية لأعمار الأرض والكون والمجموعة الشمسية والقمر تعتمد على التصميم الحالي للكون (إدارة الكون الحالية – القوانين الحالية للكون)، وهذا يمكن أن يكون خطأ كبيراً، حيث إن الزمن الذي خُلِقَ به الكون ليس هو الزمن الحالي. التقديرات الحالية تعكس المرحلة بعد بلورة التصميم الحالي. عند الخلق، وعند الانفصال الأرض عن السماء (أو الفتق وفقاً للمصطلح القرآني والانفجار وفقاً للعلم الحالي) ووصولها إلى التصميم الحالي، كانت تسير وفق قوانين "كن فيكون"، وهي مختلفة عن القوانين الحالية. لذا، الزمن في تلك المرحلتين مختلف تماماً. كما جاء في الفقه الإسلامي والمسيحي واليهودي، ليس اليوم كما في أيامنا الحالية، بل "وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ تَمَامًا".

سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ" و"فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" و"أَلْفَ سَنَةٍ فِي عَيْنَيْكَ مِثْلَ يَوْمٍ أُمْسٍ". تباين الأيام في الكون واضح، لكن المشكلة أن القرآن لم يشير إلى يوم في عهد الخلق (الكن)، لذا لا يمكن تقدير عمر الكون الخلفي، فقط يمكن تقدير عمر الولادة وفق التصميم الحالي.

استنتاج(6): الأعمار الكونية واحدة ولا يمكن تقديرها، والسبب مذكور أعلاه، لكن أعمار الولادة تختلف، ويمكن تقديرها باستخدام الواقع الحالي للكون ووسائل الجيولوجيا والكيمياء والإشعاع، وثابت هابل، ووسائل أخرى. بعد وصول الكون إلى التصميم الحالي، جاءت مجموعة القوانين الحالية، ويتضح من الآيات مثل: "وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" بعد خلق الكون بأرضه وشمس وقمره وسمائه وما بينهما، أي أن إدارة الكون جاءت في المرحلة الثانية. لذلك، يمكن تقدير الأعمار منذ هذه المرحلة الثانية، وهي ثابتة وفق الآية: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (سورة التوبة، الآية 36). هذه الآية تحسم الجدل حول نظرية تباطؤ دوران الأرض، إذ وفقاً لها، تدور الأرض حول نفسها بنفس السرعة منذ البداية. بينما يتناقض هذا مع قول العالم زغلول النجار بأن الأرض كانت تدور بسرعة أقل بكثير في الماضي، مما يعني أن الشهور والأيام كانت أقل من الحالية. الآية تؤكد أن الزمن بعد الخلق والتصميم ثابت، وأن الزمن قبل 13 مليار سنة والآن هو واحد، مع وجود اختلاف زمني ممكن قبل هذا التصميم، أي عند عهد مجموعة القوانين "كن فيكون".

لا بأس من هنا أن نتطرق إلى نظرية "الوتيرة الواحدة" التي وضعها تشارلز لايل في كتابه "مبادئ الجيولوجيا"، ويقر بأن: "القوانين والآليات الطبيعية التي تعمل الآن في الكون هي نفسها التي كانت تعمل منذ الخليقة - من الأزل إلى الأبد". بالتالي: الحاضر هو مفتاح الماضي. لكن هذه النظرية ناقصة وتمثل نصف عمر الكون. الصحيح: بعد ما يسمى بـ "الانفجار الكبير" أو بشكل أدق، بعد فتق الرق ووصول المجرات والنجوم والكواكب إلى مدارها، ووصول حجم الكون إلى تصميمه الحالي، بدأت مرحلة القوانين الحالية (أوحى في كل سماء أمرها). والآن، وفيما بعد، نظرية لايل صحيحة: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (سورة التوبة، الآية 36). وليس الصحيح منذ الأول إلى الأخير. "يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" هي بعد الفتق وليس أثناء الرق، أي بعد الانفجار الكبير لحد وصول التصميم الحالي، أصبحت القوانين الطبيعية ثابتة الحكم، وهي ما أكدها هرمس النبي بقوله: "القوانين هي المبادئ الثابتة التي لا تتغير"¹، وبدوره قد أشار ديكارت إلى أن هذه القوانين غير قابلة للتعديل، ومن قبلهما جاء القرآن الكريم: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - سورة الأحزاب، الآية 62)، وكذلك لا يمكن تحويله: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا - سورة الفاطر، الآية 43).

استنتاج (7): عندما نفرق بين مفهومي (الخلق) و(جعل) اللذين جاء بهما في القرآن الكريم، يمكن الاستفادة من الزمن الذي جاء به في الآيات المذكورة. وكذلك تاريخ خلق المادة (أو أول الخلق). نجد في القرآن الكريم مصطلحي (الخلق) و(جعل) مختلفين. الخلق هو الذي يحدد العمر، بينما (جعل) هو مراحل (بدء الخلق وتكاملته) أو

1 ثيموس فريك وبيترغندي - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الأعلى للثقافة/القاهرة ط2 2002م ص55.

عمل على الخلق. ومن هذا الاختلاف نستفيد منه للقياس. مراحل الزمن لخلق السماوات والأرض استغرقت ستة أيام وفق جميع الكتب السماوية تقريباً، واليوم ليس كأيامنا ولا يمكن قياسه لسبب نفسه الذي أشرنا إليه قبل قليل. مرة أخرى، الآيات القرآنية تقوم بتوزيع الأيام الستة: خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... انفصال الأرض كان خاصاً في ناحيته الخارجية والداخلية ودام يومين وتعامل معاملة خاصة. الخارجية هي: من الأبعاد عن الشمس والمجرات والمدارات وسرعتها، الداخلية منها: الطبيعة والبحار والجبال والهواء ... (وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ). ومن هنا يبدأ (جعل)، وهو ليس (الخلق)، أي العمل الخاص فوق الأرض. وعندما أكملت الأرض غايتها ولحقت بالسماوات وهي كانت دخاناً، من الطبيعي أن يكون عمر طبيعة الأرض يختلف عن عمر الكون زمينياً. (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ). وفي مكان آخر في القرآن: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ. والآن، يومان لخلق الأرض ويومان لخلق السماوات يساوي أربعة أيام. أين زمن السماء (أي كوننا)؟ الجواب والبحث عن الزمن المفقود (يومان) والسماء مجهول الزمن. كل هذا بين الأرض والسماء. حل هذه المشكلة واكتشاف المجهول يحتاج إلى الدقة والمعادلات كالتالي: من الواضح أن بين خلق الأرض وجعل الرواسي عليها زمن يساوي أربعة أيام، يومين للخلق ويومين آخرين للجعل. يجب أن نلاحظ هنا قراراً مهماً، هو أنه بعد أن جهز الأرض للحياة قام بإستواء الأرض إلى السماء، أي ربطها قانونياً ومادياً بالسماء. وقد تغير وضع الأرض عن تلك الأرض التي انفصلت عن السماء، وكانت كل منهما في حالة غازية ودرجة الحرارة عالية (دخاناً).

إذن يحتاج إلى خلق السماء وتعديلات فيها لكي تتوافق الأرض بنظامها الجديد – نوع من التوافق بين حالة جديدة للأرض والكواكب والشمس والقمر والسماء لكي يستحق مصطلح "الاستواء". أي أن اليومين اللذين استغرقا لجعل الرواسي فوق الأرض كانا هما الوقت المشترك لخلق السماء وتجهيزها لإدارة الأرض. أي أن اليومين الأخيرين للأرض كانا جعلاً بينما للسماء خلقاً أو وقتاً لعملية (فسوَاهن سبع سموات). أي أن اليومين الأخيرين للأرض هما نفس الزمن الذي أصبحت فيه السماوات السبع. هكذا اكتشف وقت (السماء المجهول والوقت المفقود) في الستة أيام الأصلية. بعد كل هذه، جاء القرار الشامل (وَأَوْخَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا – سورة فصلت، الآية 12)، أي جاء توجيه آخر بإقرار القوانين الحالية للكون، والتي سميت بالقوانين الطبيعية. وهذه القوانين ثابتة ولا بديل لها ولا تحويل ولا تحوير. وأن العلوم وجهود البشرية تمتد إلى حدود هذه القوانين ولا تتجاوز إلى ما قبلها، أي هناك مرحلتان: المرحلة الأولى الكون ما قبل القوانين الطبيعية، والمرحلة الثانية الكون بعد القوانين الطبيعية. كل الجهود العلمية والفلسفية والفقهية تصب في المرحلة الثانية، والأولى ليست ميداناً للبحث ولا يعلم عنها شيئاً.

لذا، كل تقديرات البشرية حول أصول الأشياء والكون والزمن والعمر خاطئة، إلا ما جاء به النصوص

كالتالي:

1. ميدان البحث العلمي والفلسفي والفقهني ليس كل عمر الكون من النشأة إلى الزوال، بل يقتصر على المرحلة الثانية من عمر الكون، وهي المرحلة التي بدأت معها القوانين الطبيعية. إن الحديث عن العلة الأولى والمحرك الأول والموجود الأول، وكذلك الحديث عن الانفجار والزمن فيها وجميع الأوصاف المتعلقة بهذه المرحلة، هو حديث خاطئ. الحديث عن المرحلة الثانية هو الممكن. في الحقيقة، كل هذه المحاولات لإيجاد أصل الأشياء والزمن والحركة والقوانين، وبالتالي أصل الكون، هي بحث عن الأصول المذكورة في المرحلة الثانية من عمر الكون، ولا تمثل كل عمر الكون.
2. أعمار الخلق لجميع الموجودات من الأرض والسماء والسموات وما بينها واحدة.
3. أما أعمار ما بعد القوانين الطبيعية (وهو ميدان البحث العلمي والفلسفي والفقهني)، فيظهر لنا من خلال النصوص أن الأرض إما أنها متقدمة عن السماء أو هي نصف عمرها، لكن الأكيد هو أن كلاهما متقدمان على السموات الستة. وهذا يبدو وكأنه تناقض، لكن التناقض هو في العبارة وليس في التاريخ. الصحيح هو أن عمر الخلق الكلي واحد، أما عمر الجعل فيتقدم الأرض على السماء، وكلاهما على السموات.
4. إن ما جاء به من تقديرات العلمية بأن عمر الكون هو 13-14 مليار سنة، وعمر الأرض 3-4 مليار سنة غير دقيق. وهناك من يقدر عمر الكون بضعف الأرض¹، أو ثلاثة أضعاف²، هذه الأرقام في أحسن حالها تمثل المرحلة الثانية من عمر الكون، وكذلك المعادلة التي أعلن عنها كأعجاز علي: عمر الكون يساوي ثلاث أضعاف عمر الأرض لاصحة لها، الخطأ الأساسي من هذه التقديرات تأتي من عدم الفصل بين تاريخ الخلق وتاريخ الجعل.
5. الأحاديث عن الانفجار الكبير والزمن وتحولاته جميعها خاطئة، وكذلك الحديث عن أن الجاذبية والطاقة كانت موجودة قبل الخلق. كل هذه المعلومات غير دقيقة، لأن العلوم تستند إلى القوانين الحالية لتكوين معلومات عن بداية الكون، بينما بداية الكون غير مقيدة بهذه القوانين بل بقوانين أخرى سُميت بـ"كن". لذلك، أي استنتاج أو حكم على تاريخ الكون البدائي بواسطة الواقع الحالي للكون خاطئ. علاوة على ذلك، هذا الميدان ليس مجال بحث، لأن المنطق البحثي يختلف. لذا، المصطلحات والجمل والعبارات في المرحلة الأولى تختلف عن المرحلة الثانية. لذلك، مقولة الانفجار الكبير والجاذبية والطاقة والعلة الأولى ليس لها معنى في التصميم الأول، بل لها معنى في التصميم الحالي. والزمن، وثلاث دقائق الأولى، ولحظة الأولى ليس لها معنى هناك. الانفجار وفق القوانين الطبيعية الحالية له معنى (كالضغط أكبر من الحواجز)، لكن وفق قوانين "كن فيكون"، لا ضغط ولا حواجز ولا علاقة بينها، ولا حكم كحكمنا. فما معنى الانفجار؟ كذلك مفاهيم: الكبير والصغير والانفجار الصغير والكبير ليس لها معنى في هذه المرحلة.

1 لمزيد ينظر: جي ام سفح – التطور - ت: د ساهي جوادضاحي، جامعة الموصل ص 13-14

2 د محمد باسل الطائي – صيرورة الكون، عالم الكتب/عمان ط 2010 م ص 332.

المشكلة العلمية الخامسة: مصير الكون

مسألة "مصير الكون" لم تكن موضوعاً ضمن منظور الكون الأبدي والأزلي، لكن بعد ظهور النظرية الجديدة حول نشأة الكون (الانفجار الكبير)، ظهرت معها مسألة مصير الكون. عند جميع الأديان، الجواب حول مصير الكون هو المحسوم بأن الكون والعالم سيهلك، حتى في الكتب الهندية والصينية القديمة أيضاً. ففي الكتاب المقدس الهندي نجد العنوان: "فناء الكون"¹، أما في الكتاب المقدس الطاوي (فصل 23) نجد: "ولكن السماء والأرض لا تدومان الأمور إلى الأبد". هذا من ناحية دينية، أما في المجال العلمي فقد أصبحت مسألة "بحث عن مصير الكون" مادة علمية في هذا العصر. هناك العديد من النظريات، جميعها تنطلق اضطرارياً من الانفجار والتوسع، أي وفق مفهوم الكون المحدث، وبالتالي له نهاية. لكن بعضها يحاول مرة أخرى إعطاء أبدية للتوسع دون رجعة. لذا، تتركز أغلب النظريات عن مصير الكون على مصير التوسع الكوني، وما إذا كان للتوسع حدٌّ، وإذا ما رجع الكون نحو الانكماش، ماذا سيحدث للكواكب والنجوم والمجرات؟ وهل ستتحدر مرة أخرى ثم تنفجر؟ وهناك آراء أخرى كثيرة حول الموضوع. في الحقيقة، الدلائل العلمية قليلة وضعيفة، لذلك لا بد أن نلجأ إلى النصوص القرآنية في سبيل حل هذه المشكلة الكبرى.

قبل أن ندخل إلى الآيات، هناك آراء لبعض الطوائف حول مصير الكون يجب الإشارة إليها ولو بشكل موجز: حسب (الحرثانية: من الصابئة) بعد 36,425 سنة، الكون والحياة بحاجة إلى تصميم جديد. وفي تراث الهندي هناك دورات لكل شيء، ودورة الوجود الكلي (الدورة الكبرى) هي 30,000 سنة أو 36,000 سنة، وأحياناً تصل إلى 3 مليارات سنة. لدى هرقلطس، هذه الدورة عبارة عن 18,000 سنة شمسية، وعند ديوجانس قدرها 65,300 سنة، وسميت بسنة الكبرى. وهناك القول: مادام خلق السماوات والأرض استغرق 6 أيام، فإن بقائهما يستغرق 6,000 سنة. ولدى أريستارخوس 20,404 سنة، ولدى هيرودوتس 10,800 سنة، ولدى ديون 13,984 سنة، ولدى أورفيه 120,000 سنة، ولدى كاسندر 1,800,000 سنة، وتقديرات أخرى كثيرة دون سند علمي أو ديني. أما الآيات المتعلقة بمصير الكون في القرآن الكريم فهي: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ - سورة القصص، الآية 88)، و(وَالسَّمَاءُ ذَاتِ الرَّجْعِ - سورة الطارق، الآية 11)، و(يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْهَا كُنَّا فَاعِلِينَ - سورة الأنبياء، الآية 104). الآيات فيها معلومات هامة جداً: أولاً، إن الكون وما يحتويه زائل، وطريقة الفناء والهلاك عديدة كما تتبين من مختلف فروع العلوم. وفق معلومات كيميائية وفيزيائية وجيولوجية، فإن موت الكون الطبيعي يستغرق مليارات من السنين. أما المعلومات الدينية، فلم تحدد مدة زمنية، لكنها أكدت على الانتهاء (يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا). وفقاً لهذه الآيات، فإن السماء ذات الرجعة، أي كما أن الكون يحمل عوامل التوسع، فإن السماء تحمل عوامل الرجعة. من هنا، يتبين أن الكون بعوامله الداخلية يتعرض لوقف التوسع والرجوع. آلية رجوع الكون من التوسع وعلاقتها تتبين من خلال الآيات: (وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ)

¹ باجافاد جيتا (الكتاب الهندي المقدس) - اعداد: د شاكوانتالراوا شاستري، دار الحوار للنشر / سورية ط1 1993 م ص17.

و(وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) و(فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ) و(إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ، وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ، وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ). الآيات تشير إلى أن النجوم ستوقف عن إصدار الضوء وإنتاج الطاقة، أو بعبارة علمية، ستكف عن تحويل الكتلة إلى الطاقة التي بها يتوسع الكون. عندها، تنقلب المتباعدة بين القوة المركزية الطاردة والقوة المركزية الجاذبة، وتبدأ الكون بالانكماش على عكس التوسع. كما تشير الآية (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)، فإن الكون يبدأ بالانكماش، وكما بدأنا أول خلق نعيده، أي عملية عكسية للخلق. وهذا يعني أن القوانين التي بها نشأت الكون هي نفس القوانين التي تتلشى بها الأشياء والكون. لذا، فإن القوانين التي بها يهلك الكون ليست هي القوانين الطبيعية الحالية، بل هناك إشارات أخرى تفيد أن الكون يهلك بأمر خاص، ربما مرة أخرى تعود إلى القوانين الأولى التي بها نشأ الكون - أي (كُنْ فَيَكُونُ). إذا كان فهمنا للآيات صحيحاً أو شبه صحيح، فإن البحث عن نهاية العالم والكون لا يمكن وفق القوانين الطبيعية، لأن القوانين الحالية للكون هي فقط لإدارته، بينما عند انتهاء الكون مرة أخرى، تعود القوانين الأولى لنشأة الكون. صحيح أن هناك (والسماوات ذات الرجعة) و(إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا)، أي أن مصير الكون مرهون بعوامله الداخلية وفق القوانين الطبيعية الحالية، لكن من الآية (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) تظهر عكس ذلك. هذه ليست حالة من التناقض، بل إن فهمنا غير الدقيق للآيات يجعل من عقولنا تعتقد بوجود تناقض. لكن في الآيات الأخرى من سورة الزلزلة (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُخْبِتُ أَخْبَارَهَا، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا، يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ - سورة الزلزلة، الآيات 1-8) لاحظ (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا - الآية 5)، أي وحي خاص وليس عبر القوانين الطبيعية، لكن بالتعاون مع القوانين الطبيعية. أي أن الأرض تتلقى وحيًا توجيهاً من الله لتنفيذ عوامل الفناء لنفسها. وهذا يدل على أن الوحي والقوانين الطبيعية الحالية يشتركان في مصير الكون - ويسمى "أمر الساعة". أمر الساعة هو الوحي والقوانين الطبيعية سوياً (وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ - سورة النحل، الآية 77). هي نفس وصف الأمر، وبالتالي، سيكون من المستحيل على البشرية أن تعلم هذا اليوم (يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ فَلَنْ نَمَسَّ عِلمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا).

وهناك مشكلة فرعية أخرى مرتبطة بهذه المشكلة، وهي مصير السماوات الستة الباقية. ما جاء في القرآن حول مصير الكون هو مصير السماء المتعلقة بالدنيا، مبين في القرآن. لكن مصير السماوات الباقية لم نجد أي إشارة إليها في القرآن، لأن الآيات تتحدث عن السماء ولا حديث عن السماوات مثل: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ..) و(والسماوات ذات الرجعة) و(وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) و(وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ) و(إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ). لذا، يبدو أن السماوات الستة الباقية ستبقى إلى الأبد. لكن الآية (مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى) تبين عكس ذلك، والآية: (كل شيء هالك - سورة القصص، الآية 88) تشير إلى الزوال الكلي. وبرجعنا إلى الآية: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ)، نجد أن (فَسَوَّاهُنَّ) تشير إلى أن وجود السماوات الستة

الباقية ليست مستقلة عن سمائنا، بل مرتبطة بمصير السماء الأصلية الأولى (سمائنا). لذا، أغلب الظن أن مصير السماوات السبع هو مصير واحد، لكن لم نجد أية تشير في جميع النصوص الدينية حول كيفية الخلق والنشأة ومصير العرش.

المشكلة العلمية السادسة: أصول ما في الأرض

هناك محاولات علمية كثيرة للبحث عن أصل الحياة والبشر، لاسيما عبر نظرية التطور، لكن كل تلك المحاولات باءت بالفشل، لأن المحاولات المذكورة لم تعتمد على المعلومات الصحيحة، بل أصروا على إيجاد هذه الأصول من خلال المعلومات الخاطئة التي ذكرت في المشكلات العلمية أعلاه. الأرض لم تكن على ما هي عليه الآن، بل كانت كالكواكب الأخرى غير صالحة للحياة، بل خربة وغير مستعدة، كما جاء في التوراة: "وكانت الأرض خربة وخالية"¹. وفي النسخ القديمة الصيغة هي كالآتي: (والأرض غير مستعدة)²، وقد جعل من الأرض تغييرات جيولوجية وفيزيائية وبيولوجية وبيئية هامة لكي تصلح للحياة، وكل هذه التغييرات لم تكن وفق القوانين الحالية. الأرض وما تحتويه صممت وفق القوانين (كن)، فيما بعد بنفس القوانين (كن) رُبط بالكون وكان الكون يجري فيه بنفس القوانين (كن). أي أن الأرض بعد تعديلات والتسويات بشكل خاص انضمت إلى السماء (خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ .. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ..) (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ - سورة البقرة الآية 29). عندما رُبطت الأرض قانونيًا بالكون وأصبح الأكوان السبعة، عندها جاءت القوانين الحالية، لذلك من المستحيل إيجاد أصل الكون أو أصل الأرض منضويًا تحت هذه القوانين الحالية، لذلك لا يمكن البحث عن هذه الأصول وفق هذه القوانين، وأكثر من ذلك، ليس هذا منهج بحث علمي.

والآن بات واضحًا أن الأرض هي الغاية في الكون، لذا كل السموات من أجل كوننا (أو من أجل سمائنا) وكل الكون من أجل الأرض، وكل الأرض من أجل الإنسان، وهو المطلوب. (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ..) (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا - سورة البقرة الآية 29). خارج هذه المفاهيم الكونية، لا يمكن التوصل إلى فلسفة الوجود وإيجاد أصول الحياة وأصل البشرية وعاداته وقوانينه وعلاقاته ومحرك تقدمه وحضارته .. إلخ. هذا ما صُوِّفَ كمشكلة علمية خاصة.

1 الكتاب المقدس-عهد القديم -سفر التكوين الايات (1 و2)

2 التوراة (ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام) تحقيق: د سهيل زكار، القتببية للطباعة والنشر /دمشق ط 1 2007م ص 103

المشكلة العلمية السابعة: أصل الحياة والإنسان

لقد تبين في (المشكلة العلمية الثانية والثالثة) أن البحث عن أصل الكون والأشياء بواسطة القوانين الطبيعية الحالية لا يصل إلى أي نتيجة تذكر، وذلك لأن القوانين التي بها نشأة الكون تختلف عن القوانين الحالية (مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا - سورة الكهف، الآية 51). مشكلة البحث عن أصل الإنسان تواجه نفس المشكلة أو ربما أكثر. العلماء والفلاسفة بذلوا جهودًا كبيرة دون الوصول إلى نتيجة تذكر. أضفنا كلمة "أكثر" لأن الإنسان لا يمتلك فقط القوانين الطبيعية، بل الروح أيضًا، مما يؤدي إلى فرق هائل بين الإنسان والطبيعة والكون. رغم وجود تشابه بين الإنسان والكون، إلا أن الإنسان لم يُخلق كما خلق الكون من لا شيء، بل من الطين. كما يختلف الإنسان عن الكون والجماد بواسطة الحياة والروح والإرادة والعقل والنفس (وهو معنى الخلافة والأمانة). الروح غير خاضعة للقوانين الطبيعية، بل لها نظام مستقل ينتمي إلى "الأمر" بشكل مستقل عن انتماء "القوانين الطبيعية" إلى الأمر. لذا، فإن الفلاسفة والعلماء والفقهاء يرتكبون خطأً إضافيًا عند بحثهم عن الروح ضمن عالم الخلق (المادة)، بينما هي في عالم الأمر. وبالتالي، فإن البحث عن أصل الإنسان يواجه مستحيلات مزدوجة.

رغم كل هذا، هناك محاولات علمية لإيجاد مخرج لهذه المشاكل الجمة. ظهرت نظرية التطور والتوالد الذاتي ونظريات أخرى في سبيل الوصول إلى نتيجة مفادها أن الحياة قد تشتق من الجماد أو تنشأ عن طريق الصدفة، كما قال لامارك: "إن جميع أشكال الحياة هي نتاج تبدل تطوري"¹، ونتيجة لهذا الفهم قال إنجلز: أن أصل الإنسان هو المادة دون تفكير بأية إضافة غريبة²، أما فولشيد قال: أن المادة قابلة للحياة³. وقال هوايتيد: "الطبيعة ليست فقط خالقة لذاتها، بل أنتجت أيضًا الإنسان" وكرر هذا القول نفسه راسل وويدريدغ وآخرون⁴، أما نظرية التطور ل(داروين) تؤكد أن ما يتم من تطور صناعي هو استكمال لما تقوم به الطبيعة على مدى زمن أطول⁵، وقال هكسلي إن سير تطور الحياة يواجه العقبات، وأن التطور يتبع طرقًا مختلفة تؤدي إلى التنوع والنشوء، من أنواع الحشرات إلى البشر الأذكاء⁶، وأخيرًا قال إنجلز أن الإنسان جاء من القرد⁷، وقال برايسون إن الحياة في البداية كانت في البحر، ثم قامت بمغامرة متهورة اتخذت قرارًا قبل 400 مليون سنة بالانتقال نحو اليابسة والتنفس بالأكسجين⁸.

1 جي ام سفج - التطور - ت: د ساهي جوادضاحي، جامعة الموصل ص 33 و ص 36.

2 إنجلز - لودفيخ فيورباخ ونهاية فلسفة الألمانية (المصدر السابق) ص 60.

3 دومينيك فولشيد - المذاهب الفلسفة الكبرى - ت: مروان بطش، الجامعات للنشر/بيروت ط 1 2001م ص 148.

4 جون لويس - مدخل بالفلسفة - ت: أنور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط 2 1973 م ص 308-309.

5 تشارلز داروين - أصل الأنواع - ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة/بغداد ص 105.

6 ينظر: المحاضرة (هكسلي) في شهر 10/1911 بعنوان (life and consciousness) في مجلة (hibbert journal) ونقله برغسون في كتابه (برجسون - الطاقة

الروحية، ت: علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط 11991م ص 5-29 تحت عنوان (الوعي والحياة) ص 20-23.

7 إنجلز - دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان، دار التقدم/موسكو ص 4-3.

8 بل برايسون - موجز تاريخ كل شيء، ت: اسامة محمد - مملكة العربية السعودية، ط 1 2014م ص 28.

كل هذه النظريات بنيت في الظلال النظرية (لانهائية العالم ووحده)¹، فلما انهارت هذه النظرية، عاد العلم والفلسفة مرة أخرى إلى البحث عن أصل الإنسان بطريقة غير تطويرية. في رسالة داروين إلى هوكر بتاريخ 26 مارس 1868، قال فيها: "من المستحيل إيجاد أصل الحياة وكذلك أصل المادة" وأضاف أنه لو أُعيد كتابة "أصل الأنواع"، لعدل كلمة "الخلق"²، والآن، بات واضحاً أن حضارة الإنسانية ليست بالعمق التاريخي الذي يُعتقد. في هذا الصدد، يقول توينبي إن التاريخ المدون المعلوم يرجع إلى 5000 سنة³، ويضيف أن أول إنسان كان واضحاً أنه إنسان نوردي (أوروبي)، والذي سُمي من قبل نيتشه "الوحش الأشقر"، بينما سماه كوبينو "الوحش الأصفر"⁴، أي أن نظرية التطور قد انهارت كما انهارت نظرية التوالد الذاتي، وكثير من النظريات العلمية والفلسفية التي نشأت تحت ظل مفهوم الكون الأزلي والأبدي.

والآن، بعد جهد طويل، نعود إلى نفس المشكلة البدائية والسؤال الخالد: "من أين أتى الإنسان؟" للجواب، يجب أن نذكر أن الجواب غير الديني يتنوع ويكون مختلفاً ومشتتاً وغير ثابت. أما الجواب الديني فهو واحد، ويشير إلى أن أول إنسان هو آدم وفقاً لجميع الكتب السماوية في مختلف أنحاء العالم، وحتى في الأديان القديمة التي رصدتها دوركايم وسمّاها "أسطورة"⁵، أما البحث عن أصل الحياة والروح والإنسان، فيواجهه نفس التحديات التي يواجهها البحث عن أصل الكون. المشكلة هي كالتالي:

الإنسان مكون من الطبيعة والحياة والروح، مما يعني أن جانبه الجسماني ينتهي إلى الطبيعة وقوانينها، بينما الحياة والروح لا تنتميان إلى الطبيعة والكون. لذا، فإن المقولة "الإنسان هو جزء من الطبيعة" قد تكون خاطئة. ومع ذلك، يقول فرنانديس إن كل القوانين في الكون الكبير تجري تماثلة في الكائن الصغير الذي يُسمى "الكون الصغير"⁶، هذا صحيح، لكن فرنانديس لم يشير إلى أن العكس غير صحيح، أي ليست كل القوانين التي تجري في الإنسان تجري تماثلة في الكون. صحيح أن العناصر الكون موجودة داخل الإنسان، لكن ليس كل ما في الإنسان يوجد في الكون (إحدى هذه المميزات هي الروح). بحث روح الإنسان صعب جداً، ومن جهة أخرى، عملية إدخال الروح إلى جسد الإنسان الحالي تختلف عن إدخال الروح إلى جسد أول إنسان. إدخال الروح إلى أول جسد كان بواسطة "كن" وليس وفق القوانين الحالية المتاحة لدينا. القوانين التي بها تم إدخال الروح إلى أول الجسد ليست متاحة لنا، بينما دخول الروح إلى الجسد الحالي يتم عبر القوانين الطبيعية والقوانين الروحية. لذا، البحث عن أصل الإنسان بدراسة الإنسان الحالي لا يوصلك إلى نتيجة واضحة. السبب في الإخفاق هو أن آدم، أول إنسان، خُلق وأُلقيت الروح فيه بطريقة غير قانونية وفق القوانين الحالية للإنسان.

1 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 50.

2 لورانس كراوس -كون من لا شيء، بت:غادة الحلواني، منشورات الرمل/مصر ط 12015 م ص 111.

3 ارنولد توينبي- تاريخ البشرية، بت: نقولا زيادة ط 1983 م دار الاهلية للنشر/بيروت ج 1 ص 40-45.

4 ارنولد توينبي- مختصر دراسة للتاريخ، بت: فؤاد محمد جميل، مركز القومي / القاهرة سنة الطبع 2011 م ج 1 ص 87-88.

5 اميل دوركايم - الأشكال الأولية للحياة الدينية، ت: زنده بحث، المركز العربي للأبحاث / بيروت ط 2019 م ص 378.

6 الانسان والروح (المصدر السابق) ص 8.

دخول الروح إلى الجسد كان بطريقتين: آدم وعيسى، بناءً على أمر "كن فيكون" (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - سورة آل عمران، الآية 59). من المستحيل أن نعرف شيئاً عن هذه الطريقة إلى الأبد. بينما البشر يتكاثرون وفق قوانين الطبيعة (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - سورة السجدة، الآية 7). أي أن الطريقة الحالية هي الزواج التقليدي والتكاثر عبر السائل المنوي والبيضة. هذه العملية تتبع القوانين الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية. لذا، إذا كان الباحث يبحث عن أصل الإنسان الأول من خلال هذه القوانين، فإن أول إنسان لم يُخلق بهذه الطريقة. كما أن الروح التي أدخلت إلى جسد أول إنسان ليست بتلك الطريقة التي تتبلور فيها الروح في الإنسان الحالي عبر الزواج. لذلك، من المستحيل إيجاد كيفية نشأة أول إنسان (أو أب الإنسان) باستخدام القوانين الطبيعية الحالية أو عبر قوانين التطور.

المطلب الرابع: خلاصة نشأة الكون والانفجار العظيم (العلم والفلسفة والدين)

النظرة القديمة: النظرة القديمة حول الكون ونشأته تأثرت بالمفاهيم الدينية، لا سيما (سفر التكوين) التوراتي. تلك المفاهيم التي تختلط بأراء شعبية تتحول إلى أساطير وخرافات. يبدو أن أصل معظم الأساطير هو القصص شبه الحقيقية، إما من الكتب السماوية أو من آراء الفلاسفة والحكماء والعلماء. عندما تُنقل إلى الوسط العام، تتعرض للتضخيم والتقليل والتكيف مع مفاهيمهم، فتتحول إلى أسطورة. أحياناً تصبح هذه الآراء مادة للعلماء والفلاسفة. يُعتقد أن هذه الآراء الكونية التي اجتاحت فكر المصريين والبابليين والسومريين كانت في الأصل آراء دينية. بناءً على ذلك، كان هناك اعتقاد لدى السومريين بأن الشمس والقمر والنجوم هي نتاج بخار الماء¹، ومنهم من وصل إلى المدارس اليونانية، مثل طاليس (548 ق.م)، الذي قال إن أصل كل الموجودات هو الماء²، وشرح طاليس كيفية اشتقاق الأشياء من الماء، فقال: من جمود الماء تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب³. وكان رأي طاليس بأن السماء من بخار الماء قد سيطر على عقول اليونانيين⁴، وهي في الأصل فكرة دينية متوافقة مع التوراة طبق الأصل، كما جاء في كتاب الشهرزوري⁵، هذه الآراء المختلطة قد شقت طريقها إلى العامة من الناس والمسلمين، وسادت هذه المعتقدات بأن: من الماء وُلدت الأرض والسماء والنجوم. نجد هذا في كثير من الكتب المعتمدة، ففي "البداية والنهاية" و"تاريخ الطبري" نجد: "قال إن الله عز وجل كان عرشه على الماء، ولم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء، فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسماه عليه فسماه السماء، ثم أبيض الماء فجعله

1 المعتقدات الدينية لدى الشعوب (المصدر السابق) ص 12.

2 د. حسن الفاتح – فلسفة وحدة الوجود، دار المصرية اللبنانية/ القاهرة، ط 1 1997م ص 15.

3 الامام الشهرستاني- الملل والنحل، تخرج: محمد بن فتح الله بدران، ط 2 مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة، ق 2 – ص 67.

4 جفري بارنندر- المعتقدات الدينية لدى الشعوب (المصدر السابق) ص 12.

5 شمس الدين بن الشهرزوري – زهرة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تولى ق: السيد خورشيد احمد وزارة المعارف الهندية، ط 1 1976م ج 1 ص 17.

أرضاً¹. ومن كتاب الإيزيديين: "إنه قبل كون السماء والأرض كان الله موجوداً على البحار، وكان قد صنع له مركباً وكان يسير به بين الأبخرة متنزهً في ذاته. فإلى للعجيب، إذا صارت من ضجيجها الجبال، ومن عجيجها التلال، ومن داخها السماوات"².

وهناك آراء أخرى حول نشأة الكون. ففي العهد القديم: "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية..." (الكتاب المقدس - العهد القديم - سفر التكوين: الآيتان 1 و 2). وقد توصل بعضهم إلى تفاصيل أكثر دقة (رغم عدم صحتها)، ويقال إن الله خلق الشمس يوم الأحد، والقمر يوم الاثنين، والمريخ يوم الثلاثاء، وعطارد يوم الأربعاء، والمشتري يوم الخميس، والزهرة يوم الجمعة، وزحل يوم السبت. ونقل النسائي حديثاً مفاده: "خلق الله الأرض يوم الأحد والاثنين، وخلق الجبال يوم الاثنين والثلاثاء، وخلق السماوات يوم الأربعاء والخميس، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر"³، وقد كرر القول من المعاصرين مثل الدكتور محمد الصلابي، نقلاً عن تفسير القرآن العظيم لابن كثير، وقال: "اليوم السابع (السبت) وقع فيه خلق"⁴.

ويجب أن نلاحظ قبل أي تقييم لهذه الآراء أنه إذا كانت المسألة تتعلق بنشأة الشمس والقمر، فما معنى السبت والأحد والجمعة؟ هذه الآراء تعود إلى العقل المحلي الصرف، ولم يكن معروفاً كم كان الفضاء واسعاً. نرى أن شيشرون قديماً والعلماء الدينيين لم يرضوا بهذه الآراء، لأن حديث الكتب السماوية الأصيلية (لا سيما القرآن) حول نشأة الكون والموجودات ليس هكذا، كما سنرى بعد قليل. فقد نقل ياقوت الحموي عنهم وقال: "أشياء عجيبة تضيق بها صدور العقلاء، وأنا أحكي بعضها غير معتقد لصحتها. روي أن الله تعالى خلق الأرض تكفاً كما تكفاً السفينة، فبعث الله ملكاً حتى دخل تحت الأرض فوضع الصخرة على عاتقه ثم أخرج يديه إحداها بالمشرق والأخرى بالمغرب، ثم قبض على الأرضين السبع فاستقرت ولم يكن لقدمه قرار. فأهبط الله ثوراً من الجنة له أربعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة، فجعل قرار قدمي الملك على سنامه، فلم تصل قدماه إليه. بعث الله ياقوتة خضراء من الجنة مسيرها كذا ألف عام، فوضعها على سنام الثور فاستقرت عليها قدماه، وقرون الثور خارجة من أقطار الأرض مشبكة تحت العرش. ومنخر الثور في ثقبين من تلك الصخرة تحت البحر، فهو يتنفس كل يوم نفسين، فإذا تنفس مد البحر، وإذا رده جزر. ولم يكن لقوائم الثور قرار، فخلق الله تعالى كمكماً كغلظ سبع سموات وسبع أرضين، فاستقرت عليها قوائم الثور، ثم لم يكن للكمك مستقر، فخلق الله تعالى حوتاً يقال له بلهوت، فوضع الكمك على وبر ذلك الحوت، والوبر الجناح الذي يكون في وسط ظهر السمكة، وذلك الحوت على ظهر الريح العقيم وهو مزمووم بسلسلة كغلظ السموات والأرضين معقودة بالعرش. قالوا: إن إبليس انتهى إلى ذلك الحوت فقال له: إن الله لم يخلق خلقاً أعظم منك، فلم لا تزلزل الدنيا؟ فهم بشيء من ذلك، فسلط الله عليه بقعة في عينيه فشغلته. وزعم بعضهم أن الله سلط

1 ابن كثير- البداية والنهاية -تحقيق: عبد الرحمن فهد السزاوي، دارالغيد/القاهرة ط 1 2007 ج 1 ص 32، وكذلك ينظر: تاريخ الطبري (المصدر السابق) ج 1 ص 20.

2 كرملي- جليوة مة مسحة في رةش ناية تة كاني (28-30) مة مسحة في رةش ل 83.

3 أبي الحسن الواحدي النيسابوري- اسباب الزول، دار الفكر/بيروت سنة الطاع 2008م - ص 221.

4 د. محمد الصلابي - قصة بدء الخلق وخلق آدم، دار ابن كثير /بيروت ص 176.

عليه سمكة كالشطبة، فهو مشغول بالنظر إليها وبها. قالوا: وأنبت الله تعالى من تلك الياقوتة التي على سنام الثور جبل قاف، فأحاط بالدينا، فهو من ياقوتة خضراء فيقاد، والله أعلم أن خضرة السماء منه. ويقال إن بينه وبين السماء قامة رجل، وله رأس ووجه ولسان. وأنبت الله تعالى من قاف الجبال وجعلها أوتاداً للأرض كالعروق للشجر. فإذا أراد الله عز وجل أن يزلزل بلدًا، أوحى الله إلى ذلك الملك أن زلزل ببلد كذا فيحرك عرقًا مما تحت ذلك البلد فيترزّل. وإذا أراد أن يخسف ببلد، أوحى الله إليه أن يقلب العرق الذي تحته فيقلبه فيخسف البلد. وزعم وهب بن منبه أن الثور والحوث يبتلعان ما ينصب من مياه الأرض، فإذا امتلأت أجوافهما قامت القيامة. وقال آخرون: إن الأرض على الماء، والماء على الصخرة، والصخرة على سنام الثور، والثور على كعك من الرمل متلبد، والكعك على ظهر الحوت، والحوث على الريح العقيم، والريح على حجاب من الظلمة، والظلمة على الثرى، وإلى الثرى ينتهي علم الخلائق، ولا يعلم ما وراء ذلك إلا الله¹، هكذا، كما قلنا، تتحول كثير من الآراء الدينية والبشرية إلى الخرافات والأساطير نتيجة للعمليات التي ذكرناها أعلاه. لكن من المفيد أن نذكر شيئاً عن تكوين السماء نتيجة لصعود بخار الماء، وهذا ما نقله كثير من العلماء في الفقه الإسلامي وكذلك معظم المفسرين، لاسيما المفسرون الأوائل، واستندوا إلى أحاديث موضوعة. ولاندري لماذا استندوا إلى أقوال وأحاديث ظنية بينما القرآن الكريم، وهو قطعي الدلالة، يقول: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} (سورة فصلت، الآية 11). القرآن يقول بوضوح إن السماء هي الدخان، بينما ذهب المفسرون إلى أن السماء تكونت نتيجة بخار الماء. وحاول شيخ الإسلام ابن تيمية إنقاذ الموقف بالتوفيق بين البخار والدخان، فقال في (مجموع الفتاوى، ج 5، ص 564): "بخار الماء الذي كان حينئذٍ موجودًا، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أهل الكتاب." وكذلك، حاول العلامة المجلسي في (بحار الأنوار، ج 55، ص 88) القول: "إن سماءنا الدنيا مكونة من ماء ودخان".

هذه الآراء والنظريات ليست وحيدة، بل هناك نظريات أكثر منطقية سننقلها في الفقرة التالية:

النظريات الحديثة: هناك العديد من النظريات البشرية التي تحاول تفسير نشأة الكون، أبرزها نظرية الكون الساكن (الكون الأبدي واللي) التي دامت قرونًا، موازية للرأي الديني الذي يؤكد أن الكون ناشئ (محدث). في النهاية، رجع كل من العلم والفلسفة إلى الرأي الديني وحسم مسألة نشأة الكون لصالح الدين وفق نظرية الانفجار الكبير. الآن، الجميع متفقون على أن هذا الكون ناشئ وله يوم ميلاده ومصيره وعمره، وبالتالي هو مخلوق يحتاج إلى بحث عن خالقه. لكن الخلافات لا تزال قائمة، هناك فجوات كبيرة يصعب على العلم إيجادها، لاسيما الأسئلة حول فترة "ما قبل الانفجار" و"ما بعد الانفجار". الأسئلة حول ما قبل الانفجار تشمل: ما حالة هذه المادة المنفجرة؟ لماذا لم تنفجر في وقت آخر؟ ولماذا في هذا المكان؟ ما هي العوامل الخارجية والداخلية المشتركة لهذا الحدث؟ من أين أتت كل هذه الحرارة العالية؟ وأسئلة أخرى كثيرة. أما بعد الانفجار: كيف جاء الزمن والزوجية والقوانين والنظام؟ من الذي حدد تلك القوانين ولم يحدد غيرها؟ كيف علم بأنها الأنسب؟ وكيف وصلت النجوم والكواكب والشموس

1 ياقوت حموي- معجم البلدان ج 1 ص 10 وبعض من هذه الاخبار نجده في ابن كثير- البداية والنهاية ج 1 ص 32.

إلى مواضعها الحالية بهذه الدقة من الميزان والحجم والبعد والسرعة والعلاقة؟ هناك كثير من الخلافات والمشتريات بين العلم والدين كما بيناه أعلاه. يجب أن نؤكد قبل كل شيء أن نشأة الكون ليست عبر انفجار عظيم واحد. كلا، إذا كان بالإمكان أن نسمي انفجاراً، فإن الانفجارات لا تزال مستمرة طالما التوسع الكون مستمر. وسبب التوسع هو تحول الكتلة إلى الطاقة عبر الانفجار (أو بالأحرى عبر العمليات النووية)، وهذا يعني أن الانفجار مستمر. حول لحظات قبل الانفجار العظيم وفرضية وجود الطاقة والجاذبية كسبب للخلق، هناك خطأ فادح؛ لأن الطاقة لا تنتج إلا عندما تتحول الكتلة إلى طاقة كما يجري الآن وتسبب توسع الكون، لذا فإن وجود الطاقة رهن بالانفجار العظيم. وكذلك فرضية الجاذبية، لأن الجاذبية جزء من القوانين الطبيعية، والقوانين الطبيعية (حسب قولهم) جاءت بعد الانفجار الكبير، لذا لا يمكن وجود الجاذبية قبل الانفجار المذكور.

في الحقيقة، القوانين الطبيعية لم تنشأ بعد الانفجار العظيم، بل جاءت متأخرة بعد أن تم تصميم الكون وإتمام السموات السبع والأرض، ثم جاءت القوانين الطبيعية. أي أن القوانين التي نشأ بها الكون تختلف عن القوانين التي تدار بها الكون الآن. أو بصيغة أخرى، النظام الذي تم به تكوين الكون يختلف عن النظام الذي يدير الكون الآن. النظام الأول كان انتقالياً وصولاً إلى تصميم الكون الحالي، وعندها عمل الكون بنظامه الحالي. لذلك، جميع النظريات المبينة على محاولة تفسير أصل نشأة الكون وتطوره عبر القوانين الحالية (ونظامها الحالي) تبوء بالفشل. لذا، لا بد أن نرجع إلى النظرة الدينية التي قد تزودنا بمعلومات لا يمكن استقاؤها من خلال العلم والفلسفة.

النظرة الدينية للنشأة الكون: لقد درسنا نشأة الشيء من لا شيء، وكذلك نشأة الكون من العدم (nihil) هناك نوعان من الخلق: خلق من لا شيء وخلق من شيء (أي خلق من الخلق). نشأة الكون تتكون من عمليتين: خلق من لا شيء وخلق من شيء. حسب النصوص الدينية، أول الخلق هو العرش، ومن العرش خلق السموات والأرض. العرش أوسع بكثير من الكون وحتى من الأكوان السبع (سبع سموات) كما جاء في قوله تعالى: {قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ} {سورة المؤمنون، الآية 86}. هذه الآية لا تؤيد ما جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حيث قال: "ما بين السماء إلى الأرض مسيرة خمسمائة عام، وما بين كل سماء إلى الأخرى خمسمائة عام، وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وما بين الكرسي إلى الماء مسيرة خمسمائة عام"، أقرب إلى الصحة هو الحديث: "ما السماوات والأرض عند الكرسي إلا كحلقة خاتم في فلاة، وما الكرسي عند العرش إلا كحلقة في فلاة." حجم الكون بالنسبة إلى العرش كالذرة، ولذلك جاء وصف العرش بالعظيم. أحياناً تظهر لنا النصوص وكأن الكون جاء من العرش، ويشير تيلر إلى شيء مشابه عبارات أخرى بقوله إن هناك فراغاً قد أتى الكون منه كما تأتي قطرة المطر من السماء، بحيث تكون القطرة المذكورة هي الكون، والسماء هي هذا الفراغ²، العرش ليس فراغاً، بل هو أكثر تطوراً من الكون. رغم أن العرش نفسه مخلوق، إلا أنه يبدو أنه منبع القوانين والأوامر. لا يوجد أي مصطلح أكاديمي يقابل العرش بسبب الجهل التام حوله، لذلك سنتوقف قليلاً عند العرش وفقاً للمنظور الديني:

1 ابن قيم - اجتماع الجيوش الإسلامية (المصدر السابق) ج1 ص37، ص43

2 د جعفر شيخ إدريس - فيزياء وجود الخالق، ط1 2001م، ص104

جاء ذكر العرش في القرآن 28 مرة، لكن العرش الذي نقصده (حامل الكون) جاء ذكره 21 مرة. أما في التوراة، فقد ذُكر العرش 4 مرات، وفي الإنجيل 37 مرة، لكن هذين المصدرين لا يفيدان هذه الدراسة، لأن مفهوم العرش في الكتاب المقدس يرتبط بمفهوم "جلوس الله على العرش"، وهو مرفوض تمامًا في سياق هذه الدراسة. وفي إنجيل برنابا، يتحدث عن 9 سموات، حيث يُقال: "الحق أقول لك إن السموات تسع موضوعة بينها..."¹، هو في الأصل يتحدث عن 7 سموات، لكن يعتبر الكرسي والعرش هما السموات الثامنة والتاسعة. كما نجد في آراء أخرى تقول إن الكرسي والعرش هما الفلك الثامن أو التاسع، كما جاء في بعض آراء إخوان الصفاء²، وكذلك نجد نفس الرأي عند الإمام الرازي، وللطباطبائي إضافة، حيث يذكر أن "الفلك التاسع هو العرش بدون نجوم"³، العرش ليس ضمن السموات، وليست فوق السموات كما هو شائع (وقيل إن الله جعل عرشه فوق الجلدي)⁴، وقال الرازي: اتفق المسلمون على أن فوق السموات جسمًا عظيمًا هو العرش، وكرره المجلسي: "أن فوق السموات جسمًا عظيمًا هو العرش"⁵، ويؤكد الإمام أحمد أن العرش واقع فوق السموات⁶. هذا هو رأي معظم العلماء الدينيين من أن العرش فوق السموات السبع، وكالقبة على العالم. لكن الصحيح هو أن السموات هي فوق العرش، إن كان للفوق وتحت معنى هنا. الآية تقول: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ). لاحظ أن الآية تقول على العرش ولا تقول تحت العرش. مكان السموات والأرض أيضاً محسوب على مساحة العرش، أي أن السموات والأرض هي العرش بينما العرش ليست هي السموات والأرض. العرش يحمل السموات والأرض، ويحمل الكون والأكوان كلها. أغلب الظن أن مكان الكون على العرش هو الكرسي (أي تقاطع السموات مع العرش هو الكرسي)، بينما العرش هو دومين (منطلق) الكون. الدليل: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ). وأن الآية (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) جانب من معناها يدل على نسبية السموات وفق أحوال معنى المتعدد لليمين، لأن المطويات إلى اليمين تعني أن النسبية ليست وفق أحوال السموات بل خارج السموات، أي هي نسبية الكبرى. النسبية المائلة إلى اليمين هي بالنسبة للعرش. لذا، فإن العرش بالأصل ليست كالسموات. أغلب الظن أن مادة العرش تختلف كلياً عن مادة السموات، لذا احتاج الاستواء بينهما حتى تقبل السموات من قبل العرش. ولم نجد أية إشارة قرآنية على كيفية نشأة العرش وما مصيره. هل العرش أزلي وأبدي أم هو أيضاً زائل ومخلوق؟ لأن كل مخلوق له أجل، والعرش أيضاً هو مخلوق كما نعالجه بعد قليل.

1 انجيل برنابا- فصل 78-اية 6-7 (المصدر السابق) .

2 رسائل اخوان الصفاء -جمع: دالبرنصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط 22007م ج 2 ص 26

3 تفسير الميزان - السيد الطباطبائي، (المصدر السابق) - ج 8 ص 154

4 مكي هنري - تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط 1 2011م ج 1 ص 12.

5 العلامة محمد باقر المجلسي - بحار الأنوار، دار الاحياء الكتب الاسلامية /قم المقدسة بدون سنة الطبع - ج 55 ص 3

6 احمد بن حنبل - الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر /الرياض ط 1 2003م ص 128.

العرش ليست فقط حاملة للسماوات، بل هي أيضاً تدير أمور السماوات والأرض. لكننا لا نعرف كيف يرتبط بين السماوات والعرش، هل هو بواسطة الجاذبية أم قانون آخر (رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ - سورة يونس، الآية 3). يُعتقد أن الربط هو الجاذبية والقوانين، أي ربط عبر (الخلق والأمر)، رابط مادي وقانوني. لأن ربط الكون بالعرش هو نفسه ربط الأرض بالكون كما جاء في النصوص كما نوضحه بعد قليل. الآيات التي ذكر فيها العرش وجاء معها (الأمر) – والأمر قد وضحه أنه يعني القوانين الطبيعية (أحد معانيه) – لذا، أغلب الظن أن القوانين قد تدير من العرش. إذا جاز أن نقول إن مصدر إصدار القوانين الطبيعية هو العرش، فقد نجد رأياً بهذا الصدد من ابن مسرة بقوله: إن العرش هي التي تدير العالم¹، (ابن أبي شيبة) يقول: أول ما يتلقى أمر الله هم حملة العرش، ثم السماوات²، ونفس الرأي نجده عند العلماء الشيعة كما نقله الطباطبائي عنهم³، الآيات التالية تشير إلى صحة هذا الرأي:

(إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ - سورة الأعراف، الآية 54)، (رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ - سورة يونس، الآية 3)، (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِجَلِّ مُسَيِّئٍ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ - سورة الرعد، الآية 2)، (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ - سورة السجدة، الآيتان 4 و5).

ومن النصوص التي لم نعر فيها على أي آثار لخلق العرش في القرآن الكريم، الإشارة الوحيدة التي يمكننا القول بأنها تشير إلى "تاريخ العرش" هي الآية: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ). ولا توجد أي إشارة إلى انتهاء العرش. لذا، جاء وصف العرش من الأحاديث المروية ومن العلماء بوجهات نظر مختلفة، حيث ينسب إلى المسيح الموعود أن العرش هو: (كلام وأوامر الله تعالى التي تقوم الملائكة بحملها للمخلوق وتديرها، فتصبح أوامر الله تعالى كالروح الحية في الجسد الميت، فتحييه وتدير شؤونها). العرش ليس شيئاً من أشياء الدنيا، بل هو برزخ بين الدنيا والآخرة، ومنهم من وصف العرش بالياقوت والزمرد وشيء ثقيل أو بصفات الله أو مكان جلوس الله أو بروزاً وقبة السماء السبع. ولم يُحسم النقاش حول هذه الأوصاف، لذا لا نستطيع أن نقول إن العرش محدود زمانياً ومكانياً، ولا نستطيع أن نقول إنه أبدي وأزلي. ولكن الآيات تؤكد أنه مخلوق: (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ - سورة المؤمنون، الآية 86). الآيات المتعلقة بالخلق تأتي بصيغة "رب": رب السموات،

1 ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل/بيروت ط 2 199 م ج 2 ص 128-129

2 بن أبي شيبة – كتاب العرش (المصدر السابق) ص 81.

3 ينظر: الطباطبائي- تفسير الميزان- (المصدر السابق) ج 17 ص 298.

رب العرش، بينما لا تأتي بهذه الصيغة للأمر مثل: رب الروح أو رب الوحي. هكذا يبدو أن العرش ينتمي إلى باب الخلق وليس إلى باب الأمر، أي أنه ينتمي إلى الخلق ولا ينتمي إلى الأمر. هناك نقاش غير محسوم حول أول الخلق، فمنهم من قال إن العرش هو أول خلق، وآخرون قالوا القلم، وآخرون الروح أو الماء أو الزمن. لكن كل هذه الآراء تهمل أن الله من صفاته "خالق"، أي أن الخلق مستمر قبل عالمنا ومن بعده، وأن كوننا ليس هو الخلق الوحيد، بل هناك خلق من أنواع أخرى ومستمرة. الفهم بأن هذا العالم هو الخلق الأول والآخر أدى إلى الوقوع في كثير من المفاهيم الخاطئة، فقد أدى بأرسطو إلى القول إنه إذا لم نقل إن الكون أزلي وأبدي، وقلنا إنه محدث بمعنى أن العمل الإلهي قد تأخر¹، وعاد (إكهارت - الفيلسوف الصوفي الألماني) إلى الجواب بأكثر تفاهة بقوله: إن الله لم يستطع أن يخلق العالم قبل وجوده هو، ولما وجد خلق العالم على الفور معه²، قبل خلق الكون، كانت هناك عملية خلق، حيث يتضح بجلاء أنه قبل خلق السموات والأرض، كان هناك عرش. وهناك إشارات قرآنية تؤكد أن السموات والأرض قد خُلِقَت من مادة كانت موجودة قبلهما، كما أقر ابن رشد بأن الشيء ينشأ من شيء قبله³ ابن رشد يستند إلى الآيات لكنه لم يذكر العرش بالاسم، بل ذكر أن الذرة والشيء والمادة كانت موجودة. ونجد إشارة مشابهة من أرسطو بقوله: "الله لم يخلق العالم، بل كانت المادة موجودة، وحرك الله هذا العالم." وقال ديكارت كلامًا قريبًا منهم: "إن الله خلق الكون وكان جاهزًا للعمل، وأعطى بإصبعه إشارة ليعمل، فعمل⁴، هذه الأفكار تتوافق مع مفهوم العالم الأزلي والإله الأزلي وفقًا لأرسطو وكذلك وفقًا لمفهوم طاليس⁵، ولكن ابن رشد لم يوافق على أبدية العالم⁶ وأفلاطون⁷، وأخوان الصفاء ... وآخرين هم الذين كان اعتقادهم أن الشيء خلقاً من شيء آخر وليس من لا شيء، وفق منظور أخوان الصفاء الذي اعتمد على مفهوم القرآني للخلق والبدع، يقولون أن الخلق هو من الشيء ومن وجود من نوع آخر، أما يدع أي خلق من لا شيء⁸، وقد وجه كلوز سؤالاً لهم: "لو جاء الكون نتيجة فعل الخالق، فما الذي كان موجوداً قبل هذا الخلق؟"⁹ والجواب لكلوز، ولتوضيح أكثر، هو أن حدوث العالم يعني خلق الشيء من لا شيء. لكن من المؤكد أنه قبل خلق الكون كان هناك العرش. لا نعرف بدقة عما إذا كانت عملية الخلق قد جاءت من لا شيء ومن العدم أم من العرش، ولكن نعرف أن عملية الخلق كانت بواسطة قوانين تختلف عن القوانين الحالية، بل بواسطة قانون (كن فيكون).

1 معالم الفلسفة الإسلامية (المصدر السابق) ص 66

2 عبدالرحمن البدوي - موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية/بيروت ط 1 1984 م ج 1 ص 211-212.

3 ابن رشد - في جوهر الاجرام السماوية - ت: عمادنبيل، دارالفارابي/بيروت، ط 1 2011 م ص 246

4 الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 25.

5 طاليس مالمطي - تاريخ الفلاسفة، ت: السيدعبدالله حسين، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ط 1 2007 م ص 7.

6 ابن رشد - في جوهر الاجرام السماوية (المصدر نفسه) ص 246

7 ارسطو - الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبدالرحمن البدوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984 م ج 2 ص 810، وقد نق عنه (ة تهافت الفلاسفة ص 15) وكذلك الكتاب جمال الدين الافغاني الاعمال الكاملة ج 1 ص 226).

8 من رسائل اخوان الصفاء (المصدر نفسه) ص 143.

9 فرانك كلوز-العدم ت: فايقه حنا، مؤسسة الهنداوي/القاهرة ط 1 2014 م ص 14.

بعد خلق السموات والأرض واستوائهما على العرش، بث الله فيهما القوانين الحالية للكون. ويمكن من خلال الآيات المتعلقة إيجاد معلومات وتاريخ النشأة:

أولاً: (أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما - سورة الأنبياء، الآية 30)، أي أن الكون بكل مكوناته، بما في ذلك الأرض والسماء والنجوم والمجرات، كان كتلة واحدة، ثم بعد ذلك جاء التفريق بين الأفلاك، والتوازن، والزمن، والمكان، والحركة. وقد تحدثنا عن ذلك، ولا يحتاج إلى تفصيل إضافي. هذه المعلومة تخص القرآن وحده، ونادراً ما نجدها بإشارات غامضة في الكتب ذات السلالة الدينية السومرية والبابلية والمصرية. فقد جاء في المعتقد الديني الياباني أن الدنيا كانت ظلمة ولا يوجد سوى بيضة مكثفة وصغيرة جداً، ولم تكن السماء (إيزاناجي) والأرض (إيزانامي) منفصلتين، بل كانتا مجتمعين في جسم صلب كالبيضة، وولدت الأرض من صلبها، ومن رخوتها تكونت السماوات¹، يبدو أن هذا التصور ليس محصوراً في الأديان اليابانية بل موجود أيضاً في الأديان الهندية، وأكثر تفصيلاً. حيث جاء في النصوص الهندية أنه لم يكن في البدء سوى الكاوس (الكون الخرب)، ومنه خُلقت المياه والنار والترية والزمن. ثم ظهرت بيضة ذهبية، وُلد براهيم من هذه البيضة، فانشطر البيضة ليشكل من قسمها الأعلى السماوات ومن قسمها السفلي الأرض².

ثانياً: قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ كُفْرُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا؟ ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءِ لَيْسَاتَيْنِ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ: «اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» قَالَتَا: «تَتُبْنَا طَائِعِينَ» (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا. (سورة فصلت، الآية 12). بعد وضع تصميم الحال للسماوات (الكون)، جاءت أوامر خاصة للأرض، والأرض تبدو هي الغاية، ومن الإنجيل (عب 1: 10) «أنت يارب في البدء أسست الأرض»... (وكانت الأرض خربة وخالية...)،³ الإشارة من الإنجيل تتفق على أن الأرض وُضعت في وضع خاص، وتعرضت للتعديل والتقنين والتهبؤ للوضع الحالي لكي تصلح للحياة. وهذه العملية ليست بسيطة وليست من خلال التطور أو حتى من خلال القوانين الحالية، بل جميعها من خلال قوانين "كن فيكون". لذا، أي بحث عن الأرض والبيئة والحياة والإنسان من خلال القوانين الحالية سييؤ بالفشل. ومن خلال الآيات المذكورة، يظهر لنا أن هذه الإجراءات خاصة بالأرض وليست بالكون، أي أن وصول الأرض إلى حالة تصلح للحياة ليس تطوراً عاماً للكون، أو إنجاءً كونياً، بل هو خاص بالأرض من خلال "كن فيكون". وبعد هذه العملية، جاءت عملية مهمة جداً، وهي استوائها إلى السماء. إلحق الأرض قانونياً بالسماوات جاء متأخراً. هناك معلومات أخرى في غاية الأهمية لهذا الموضوع، عندما نقرأ: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ" (سورة البقرة، الآية 29). معنى الاستواء هو إلحاقها بالسماوات بعد هذه الإجراءات،

1 مرسيا إيليا-د الأساطير والاحلام والاسرار، ت: حبيبة كاسوكة، منشورات وزارة الثقافة /دمشق ط 1 2004م ص 274.

2 ا س ميغوليسكي - أسرار الالهة والديانات، ت: د حسان مخايل اسحق، دار العلاء الدين/ دمشق ط 4 2009م ص 117.

3 الكتاب المقدس- عهد القديم - سفر التكوين ناية تة كاني (1 و 2).

أو وفق وصف ابن حزم: "خلق الأرض وربتها على ما هي عليه، ثم انتهى إلى السماء"¹، وهناك روايات لاتينية ويونانية تفيد أن هرمس (رسول) هو الذي قام بربط الأرض بالسماء²، وجاء في إنجيل متى أصحاب 16 (مت 16: 19): "فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماوات". المهم هو أن الأرض تعرضت لوضع تطور لم تكن تتناسب معه مع الشمس والقمر والنجوم والمجرات والثقوب السوداء والنظام الكوني الحالي. لذا نجد من الآية "وهي دخان" أن تلك العملية للأرض كانت عندما لم يصل الكون إلى تصميمه الحالي بل كان في حالة الدخان. ثم وُضِعَ تصميم الكون والسماوات السبعة لاستيعاب ما جرى في الأرض. من الواضح أن بين خلق الأرض وجعل الرواسي عليها استغرق أربعة أيام، يومين للخلق ويومين آخرين للجعل. يجب أن نلاحظ هنا قراراً مهماً، وهو بعد أن جهزت الأرض للحياة، قام باستواءها إلى السماء، أي ربطها قانونياً ومادياً بالسماء. وقد تغير وضع الأرض عن تلك الأرض التي تمت انفصالها عن السماء، كما جاء وصف الأرض بخربة في هذه المرحلة، وكانت في حالة غازية ودرجة الحرارة عالية (دخائلاً). إذًا، كان يحتاج إلى خلق السماء وتعديلات فيها لكي تقبل الأرض بنظامها الجديد، وهو نوع من التوافق بين الحالة الجديدة للأرض والكواكب والشمس والقمر والسماء لكي يستحق مصطلح "الاستواء". هكذا جاء تصميم السماوات من أجل الأرض (هذا ما يُطلق عليه بمبدأ التسخير). هذه القوانين جاءت لتحقيق الهدف الأكبر، وهو في سبيل "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (سورة البقرة، الآية 30)، أي جعل الكون يُسخر للإنسان والحياة. هذا ما دفع دايسون ليقول: "كلما قمت بفحص هذا الكون، وجدت دليلاً إضافياً على أن الكون يعرف أننا قادمون." والكلام بأكثر وضوحاً، ما جاء من أنطونيو فلو ومارتن ريس وجون بارو وجون ليسلي، أن القوانين الطبيعية صُنِعت بطريقة تحرك العالم نحو نشأة الحياة³، على عكس العلوم الحالية، التي غالباً ما تهمل خصوصية الأرض في الكون، كما قال راسل حول "هل للكون غاية؟" وأجاب بأن الإنسان قد نشأ بمحض الصدفة، وهي إجابة غريبة وفي مكان مهم⁴، كلا، إن مكانة الأرض مهمة في هذا الكون، ليست كممثل بقية النجوم والكواكب (أو مركز ميتافيزيقي مهم حسب وصف هيغل). في سبيل فهم هذه العملية (عملية استواء الأرض بالكون)، هي شبيهة بعملية إلحاق ولاية بدولة ما (مع الفارق)، أي إن الاستواء ليس فقط مادياً بل أكثره قانونياً، لذا جاء لفظ (الاستواء) مذكراً. ولو كان الاستواء فقط للأرض لجاء بصيغة (استوت). استوى الشيء إلى منظومة ما يعني: 1- القوانين السارية فيها (الجاذبية، الطاردة، بالسبب والنتيجة... إلخ). 2- العلاقات الداخلية والخارجية. 3- التوازن الداخلي والخارجي. 4- التأثير المتبادل. 5- والكثير من العمليات والعلاقات الأخرى. وهذا ما ينطبق على إلحاق الأرض بالسماء والتي سميت بالاستواء، وهذا يكتمل عمل الكون من ناحيتي المادية والقانونية، وستكون جاهزة وفق خطة الرامية.

¹ ابن حزم – فصل في الملل والأهواء والنحل، (المصدر السابق) ج 2، ص 291.

² جان بير فيرنان – الكون والالهة الناس: ت: محمد وليد الحافظ، اهاللطبع/دمشق ط 1 2001م ص 153.

³ أنطوني فلو – هناك الاله، ت: صلاح الفضلي ط 12015م ص 136.

⁴ براتراند راسل- الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دارالهلل/القاهرة ص 222.

بعد هذه الإجراءات بين الأرض والسموات، ثم جاءت القوانين الطبيعية للكل (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت، الآية 12). لذا من المستحيل إيجاد معلومات علمية أو فلسفية حول كيفية نشأة الكون وتطور الأرض وتهيؤها للحياة والحقا بالكون، لسبب بسيط: لأن كل تلك الإجراءات لم تكن وفق القوانين الحالية، بل وفق أوامر خاصة وهي: أمر من (كن). بنفس الطريقة، (رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ - سورة يونس، الآية 3). أي كما استوى الأرض إلى السماوات واستوى السماوات على العرش، يجب أن تلاحظ أن الأرض استوى إلى السماء بينما السماوات استوى على العرش، أي إن علاقة الأرض بالسموات علاقة تناسبية، بينما علاقة السماوات بالعرش هي حاضنة وأحادية الجانب.

مصير الكون (الانسحاق الكبير): بحث عن مصير الكون هو نفسه موضوع نشأة الكون، حيث إن العملية هي عكسية، ولكن ليس وفق الانفجار الكبير والانكماش الكبير. في نشأة الكون، الموضوع هو كيفية نشأة الشيء من لا شيء، أما في مصير الكون، فهو كيفية فناء الشيء إلى لا شيء. أي أن نهاية الكون هي تحويل الشيء إلى لا شيء، بينما في البداية هي تحويل اللا شيء إلى الشيء، أو نشأة الشيء من العدم. كما أن نشأة الشيء من لا شيء لا يمكن وفق القوانين الحالية، كذلك تحويل الشيء إلى لا شيء لا يمكن وفق هذه القوانين. الآن، المعضلة ستعود بكل تفاصيلها في مصير الكون، عما إذا كان وفق هذه القوانين الحالية سيتحول الشيء إلى لا شيء، وكذلك معضلة قانون (حفظ المادة). لذلك، ليس فقط صعب الدراسة، بل لا يمكن وضعه في إطار علمي أو فلسفي أو معرفي، أو إطار عقلي. لذا، لابد أن نرجع إلى الموقف الديني والنصوص، فقد جاء توضيح لهذه المعضلة الكبرى في التوراة والقرآن وبعض الكتب السماوية الأخرى. لا يزال العلم لم يتوصل إلى المعلومات القرآنية التي تقول: "يوم نطوي السماء..." كما سنذكرها بعد قليل. تبقى مسألة في غاية التعقيد والأهمية، وهي التوسع والانكماش ونهاية الكون، هل تشمل فقط سمائنا أم سموات السبع؟ من الواضح وفق النصوص القرآنية أن السماء فقط هي التي تتوسع (والسماوات بنيناها بأيدي وإنا لموسعون)، ورجعها هي فقط محصورة في السماء المذكورة يوم نطوي السماء. في حالتين يأتي ذكر السماء ولا يأتي ذكر السموات، لذلك قد تبلور رأي لبعض أن (القيامة) لا تخص السموات بل فقط سمائنا. وفي أدبيات المسيحية أيضاً إشارات تدل على أن جميع السماوات لا تهلك عند مجيء القيامة، فقط السموات الدنيا تهلك.

جاء في قاموس كتاب المقدس: هناك السماء الهيولية والسماء الروحية، ثلاثة منها هيولية وأربع روحية. أما الهيولية فهي التي تظهر فوق رؤوسنا وتسمى القبة الزرقاء، وكان العبرانيون يقولون إنها الجلد (تكوين 1: 14). وسوف يأتي اليوم الذي فيه تضمحل هذه السماء مع الأرض وتظهر بدلاً منهما أرض جديدة (2 بطرس 3: 10 ورؤيا 21: 1). أما السماء الروحية فهي مسكن الله الخاص¹. لكن القرآن يؤكد: (كل شيء هالك - سورة القصص، الآية 88)، (مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى)، أي أن جميع الموجودات جاءت لمدة معينة وليست لمدة أبدية وخالدة.

1 جورج بوست-قاموس الكتاب المقدس، ترجمة (مجهولة) - المطبعة الأمريكية/بيروت ط1 1894 م ج 1 ص 584-585.

فكانت الكتب السماوية قد أقرت بالكون المحدود والمحدث قبل أن يقر العلم به، وقصة الخلق معلومة في أغلب الكتب السماوية، وكذلك الحديث عن مصير الكون واضح في القرآن الكريم، حيث يؤكد:

1. لا تزال في حالة التوسع (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ)
2. تحمل الكون في صميمها عوامل الرجعة ووقف التوسع وبدء بالعملية العكسية (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ- سورة الأنبياء، الآية 104)
3. وهناك معلومات هائلة فيه لا نعرف بشكل دقيق، ربما في قرون الآتية نفهم من القرآن أسرار هذه الآيات، المعلومات هذه قد تساعدنا إلى تنبؤ بمصير الكون، وإليك شيء من التفصيل:

حجم الكون يعتمد على العلاقة بين الجاذبية والطاقة، أو على الكتلة والطاقة. الكتلة تشكل القوة الجاذبة، بينما إنتاج الطاقة يشكل القوة الطاردة. أما عملية توسع وتقلص الكون فتعتمد على التباين بينهما. إذا كانت القوة الطاردة أكثر من القوة الجاذبة، سيكون التوسع مستمرًا، والعكس إذا كانت القوة الجاذبة أكبر من القوة الطاردة، فإن العملية تعكس والكون يبدأ بالتقلص. في حالة التساوي بينهما، سيستقر الكون دون توسع ولا تقلص، وعادةً ما تُسمى هذه الحالة بالكتلة الحرجة أو الطاقة الحرجة أو الكثافة الحرجة. ولا تستمر سوى لثوانٍ وتميل إلى عكس ما قبلها. وبين الكتلة والطاقة تحول مستمر، وهذه هي الانفجارات من وجهة نظر العلوم البشرية في هذا القرن. كتلة الكون تتكون من النجوم والكواكب والمجرات والثقوب السوداء، وجميعها تشكل مجال جاذبية هائل. أما القوة الطاردة، فتشكل من الكتلة نفسها عند التحول من الكتلة إلى الطاقة عبر الاندماج النووي أو عملية أخرى غير معروفة في الزمن الحالي. إذًا، الكتلة التي كانت تشكل الجاذبية تصبح في نفس الوقت مصدرًا للطاقة والقوة الطاردة، ما عدا الكواكب والثقوب والأقمار والغبار والمذنبات، حيث لا تلعب أدوارًا مزدوجة؛ دورها محصور فقط في الجاذبية. الكتلة لا تحتل سوى مكان صغير، بينما نفس الكتلة عندما تتحول إلى الطاقة تحتاج مكانًا أوسع بكثير من الكتلة الأم. لذا، طالما أن التحول من الكتلة إلى الطاقة مستمر، فإن التوسع الكوني مكانيًا سيستمر. وهذا يعني أن التوسع ليس بواسطة الانفجار، بل بواسطة استمرار التحول المذكور. والآن بات جواب سؤال "كلوز" جاهز عندما سُئل: هل الفضاء يتمدد إذا أزلنا الأشياء منه؟¹ هذا غير صحيح. لو أزيلت الأشياء (النجوم والمجرات، إلخ) من داخل الكون، لن يتمدد. التمدد هو نتيجة تحويل الكتلة إلى الطاقة، وبقي على طروحات واعتراضات كلوز على هذا الكون الهائل والنجوم والكواكب العبثية من دون عمل أو دور. لكن الآن قد تبين من هذه الجهة أيضًا أنه لا توجد ذرة، ولا نيزك، ولا كوكب، وصولاً إلى الثقوب السوداء والنجوم، بدون عمل (زائدًا أو عبثيًا). جميعهم مهمون في عمل الكون والمصير.

1 فرانك كلوز- العدم تن:فايقة حنا، مؤسسة الهنداوي/ القاهرة ط1 2014م ص49.

أما حول كيفية والوسائل التي تؤدي إلى تقلص الكون، هناك إشارات أخرى في النص: جاء نص حول طمس النجوم وانكدار السماء: (وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ .. وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) (فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ)، (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ). أي عندما تستهلك النجوم وقودها (طمس النجوم) وتتوقف عملية تحويل الكتلة إلى الطاقة، ستصبح القوة الطاردة أقل من القوة الجاذبة، عندها سيتراجع الكون، وستحدث نوع من الانشقاق في بعض أجزاء السماء. وفي النهاية، يبدأ كل جزء من الكون بالتراجع. وهذا هو النهاية، ولا يوجد مجال لبدء عملية أخرى أو انفجار عظيم آخر. بهذا تنتهي سيناريوهات هذا النوع من الخلق، بينما تستمر أشكال أخرى من الخلق قبل الكون وأثناء سير الكون وبعده. والآن، ما مصير السماوات؟ والعرش؟ أشرنا من قبل أن السماوات الستة الباقية ليست في حالة توسع، بل العملية تشمل سماء واحدة، وهي كوننا. كذلك، المسألة هي نفسها حول الرجعة؛ كوننا هو الوحيد من بين الأكوان والسماوات الذي سيتعرض للرجعة. ولا نجد أي إشارة إلى التمدد والتقلص في السماوات الباقية، وكذلك لم نجد إشارة صريحة حول مصير السماوات والعرش. لكن يمكن التقاط إشارة ترانزيتية من الآية: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ - سورة البقرة، الآية 29). الآية تشير إلى (فَسَوَّاهُنَّ)، أي أن السماوات الستة الباقية ليست مستقلة عن سماننا، بل مرتبطة بمصير السماء الأصلية الأولى (سماننا). وكذلك الآية: (يَوْمَ تَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ - سورة إبراهيم، الآية 48). لذا، أغلب الظن أن مصير السماوات السبع هو مصير واحد. والأسماء السماوات بحسب أسمائنا المحلية إن كانت صحيحة تؤيد هذا التوجه. الأسماء وفق (بحار الأنوار) هي: (اسم السماء الدنيا "رفيع"، وهي من ماء ودخان؛ واسم السماء الثانية "قيدوم"، وهي على لون النحاس؛ والسماء الثالثة اسمها "ماروم"، وهي على لون الشبه؛ والسماء الرابعة اسمها "أرفلون"، وهي على لون الفضة؛ والسماء الخامسة اسمها "هيعون"، وهي على لون الذهب؛ والسماء السادسة اسمها "عروس"، وهي ياقوتة خضراء؛ والسماء السابعة اسمها "عجماء"، وهي درة بيضاء)¹.

مصير قانون حفظ المادة: هناك قانون وضع من قبل (لومونوسوف-لافوازيه) ينص على: لا تخلق المادة ولا تفتى، ويسمى بقانون حفظ المادة. دون هذا القانون، تحت ظلال نظرية الكون الأبدي والأزلي، أما الآن فقد تلاشت هذه النظرية، لكن لا يزال العلماء متمسكين بالقانون المذكور. بينما العلماء الذين عارضوا هذا القانون من البداية إلى الآن اعتبروا أنه أحد دعائم فلسفة المادية المحددة. الآن، تحت ظلال نظرية الانفجار الكبير، لا تجد أي شيء أزلي، بما في ذلك المادة. فكيف تحل هذه المشكلة؟ الصحيح هو أن قانون حفظ المادة قانون ساري ما دامت السماوات والأرض، لكن دوامة الكون (السماوات والأرض) محدودة كما تحدثنا عنه قبل قليل، ولا يبقى أي شيء. رغم هذا، يُعتبر قانوناً. مصير هذا القانون مرتبط ببقية القوانين الطبيعية كما بحثناه أيضاً في مواضيع سابقة. المادة محفوظة ما دامت هذه القوانين باقية. من الواضح أن القوانين التي بها خلق الكون ليست هي القوانين التي تدير الكون الآن. وكذلك القوانين التي بها ينفد الكون ليست هي القوانين الحالية. لذا، مصير حكم القوانين الحالية على المادة مؤقت وليس أزلياً (كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى - سورة الرعد، الآية 2). لذلك، من السهل أن نقول إن المادة تفتى مع تغير القوانين ومع فناء الكون، لذا يُعتبر قانون حفظ المادة قانوناً لعمر الكون ولا يعطي قدسية المادة وأبديتها، أي أن المادة تدوم مع دوامة الكون ما دام الكون فانيًا وغير خالد، إذاً المادة أيضاً غير خالدة.

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

بسبب أهمية الموضوع، قد وضعنا الخلاصة بعنوان خاص ومطول تحت عنوان: (خلاصة النشأة الكون ثم مصير الكون). لذا، لا يحتاج تسجيله مرة ثانية هنا.

الباب الأول: مكون من أربعة فصول وهي:

(الأمر والخلق) و (القوانين الطبيعية والكون) و (التاريخ بين الخلق والأمر) و (الحقيقة والمعرفة)

• الفصل الثالث: (التاريخ بين الخلق والأمر)

❖ المبحث الأول: الزمن وولادة التاريخ

المطلب الأول: معنى التاريخ

المطلب الثاني: الزمن والقانون وولادة التاريخ

❖ المبحث الثاني: انتماء التاريخ ومواصفاته

المطلب الأول: التاريخ من الأمر

المطلب الثاني: إذن الحقيقة التاريخية تتصف بالمواصفات التالية:

❖ المبحث الثالث: حركة التاريخ وغاياتها في المجتمع والطبيعة

المطلب الأول: عوامل تكوين التاريخ

المطلب الثاني: هل لصنع التاريخ هدفاً؟

المطلب الثالث: عملية صنع التاريخ تتصف بما يلي

المطلب الرابع: تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة

❖ المبحث الرابع: المشاكل بين التاريخ والمؤرخ

المطلب الأول: التاريخ الموضوعي والتاريخ الذاتي

المطلب الثاني: الشك في التاريخ - كيف تبحث عن التاريخ؟

المطلب الثالث: القوانين الوحيدة تنتج تاريخاً وحيداً، وهي جزء من الأمر وجزء من الحقيقة

المطلب الرابع: مشكلة البحث عن تاريخ الكون والإنسان

الخلاصة: الجديد الذي أضفناه على مفهوم التاريخ

الفصل الثالث: (التاريخ بين الخلق والأمر)

بعد أن درسنا كل القوانين الطبيعية، باتت الآن المفاهيم مثل التاريخ والزمن أسهل مما كانت، ولا تحتاج إلى تفصيل. يشمل معنى التاريخ، والتاريخ هو من الأمر، وولادة التاريخ وعلاقته بالزمن، والمحرك التاريخي. وننوه إلى أن هذا الفصل سيعتمد كثيراً على مفهوم الحقيقة، لذا من المفروض أن يكون هناك فصل خاص عن مفهوم الحقيقة ندرسه قبل دراسة التاريخ، لكن التسلسل الذي انتهجناه في هذه الدراسة هو وفق تسلسل (المادة نحو الله) أو (الخلق والأمر والله). وضمن هذا التسلسل، يأتي (التاريخ) قبل (مفهوم الحقيقة).

المبحث الأول: الزمن وولادة التاريخ

المطلب الأول: معنى التاريخ

هناك اختلاف على الاصطلاح، لكن هناك شبه اتفاق على أن التاريخ هو الوقائع الماضية بجميع جوانبها. ويشمل فروعاً كثيرة مثل تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة وتاريخ المجتمع وتاريخ الدبلوماسية. هكذا، لكل فرع تاريخه، وأكثر من ذلك هناك تاريخ للحيوانات والنباتات والجمادات، وأخيراً تاريخ الكون والطبيعة. لكن ما نقصده ليس تلك التواريخ التي تكتب من قبل البشرية، ولا نقصد التاريخ كمعرفة بشرية التي تنتهي إلى الخلق، بل التاريخ الذي هو موجود كحقيقة موضوعية. إذاً نقصد التاريخ الموجود كحادث حقيقي وقع وأصبح ماضياً وثابتاً محفوظاً في آثار الطبيعة، وبات في رهن الأمر. يبقى دور المؤرخ الكشف عنه. الحوادث يمكن أن تكون سلبية أو إيجابية، بعضهم ظلم وبعضهم حق، وهذا يخص التقييمات التاريخية، لكن في النهاية، جميعهم يشكلون التاريخ وهذا ما نقصده.

التاريخ كالنهر يمضي، لكن في محطات كثيرة ستتحول إلى الشلالات والتغيرات المفاجئة. كذلك، التاريخ يمضي بتغيرات كمية اعتيادية ويرافقه التغيرات الكيفية. أغلب المؤرخين يركزون على التغيرات الكيفية، لأنها هي التي تنشئ التحولات التاريخية. لكن التاريخ هو كلاهما؛ من التغيرات التدريجية الاعتيادية يظهر دور الشعب كأنه محرك التاريخ، بينما في التغيرات الكيفية غالباً يظهر دور الفرد والأبطال.

مادام التاريخ هو الأمر، فإنه نظير القوانين الطبيعية، لذلك التاريخ هو فقط للخلق وليس للأمر. أي لا نستطيع أن نقول تاريخ القوانين الطبيعية أو تاريخ الروح والوحي أو تاريخ الحقيقة، هؤلاء لا تاريخ لهم بما أنهم ينتمون إلى الأمر. بما أننا لا نعرف بدقة عما إذا كان الزمن ينتهي إلى الأمر أم إلى الخلق، لذا لا نستطيع أن نقول إذا كان الزمن له تاريخ أم لا. والقارئ بإمكانه قراءة (موجز تاريخ الزمن - مؤلف ستيفن هوكينغ) ولن يجد أي تاريخ للزمن أو حديثاً عنه.

المطلب الثاني: الزمن والقانون وولادة التاريخ

في سبيل فهم ولادة التاريخ وهو موضوع صعب ومعقد، من الضروري أولاً فهم الزمن قبل دراسة ولادة التاريخ. وكذلك، من الضروري فهم علاقة التاريخ بالقوانين، لاسيما السبب والنتيجة. هناك علاقة وثيقة بين التاريخ ولحظة الزمنية والسبب والنتيجة، وكذلك بين تحول النتيجة إلى السبب. وقد نواجه عبارات غامضة مثل: "ولادة التاريخ هي موت الزمن" أو "التاريخ يولد عندما تموت الأحداث"، أو "التاريخ نفسه يولد وفي نفس اللحظة يموت". تبدو هذه العبارات جديدة وغامضة، وفي جميع الأحوال، الزمن هو المسؤول عن تلك الغموضات، لذا يجب أن نبدأ بالزمن.

أولاً، ما هو الزمن؟ بسبب عدم التشابه بين الزمن وأي شيء آخر، يكون تعريف الزمن صعباً جداً. قديماً، وُصف الزمن بأنه عبارة عن "الآن-الآنات"، وهذا ما أقر به أرسطو وأفلاطون وآخرون. لكن نظريات النسبية لأينشتاين قد نسفت مفهوم "الآن" وأعلنت بعدم وجود "الآن" في هذا الوجود مطلقاً، فأصبح البحث عن الزمن معقداً جداً.

في كثير من هذه الدراسة، تحدثنا عن أصل الزمن وعلاقته بالأمر والخلق (أي بالقوانين والمادة). في النهاية، لا نستطيع أن نحكم على الزمن بإرتياح عما إذا كان من الأمر أو من الخلق، كما هو الحال مع مشكلة الجسيم والموجة التي أدت إلى عدم دقة هايزنبرغ. في بعض الأحوال، الزمن هو من الأمر، وفي بعض النواحي هو من الخلق. في هذا الكون، لا مجال للحد الثالث بين الأمر والخلق حتى يمكن القول إن الزمن يقع بين الأمر والخلق. عندما ندرس الزمن في حالاته النسبية وتغيراته وفق المكان والزمان، يعتبر موجوداً فقط في عالم الخلق. لكن عندما نبحث عنه كمادة وحركة وزوجية، كأنه يقع في الأمر، إذ لا يخضع لصفات الخلق، ولا سيما نظام الزوجية فيه معدوم. يُقال غالباً إن مسار (الماضي – الحاضر – المستقبل) هو زوجي، ويُقال إن الحاضر ليس سوى مزيج من عناصر ماضية ومستقبلية، ويُعتبر أحسن دليل هو عدم وجود "الآن" بشكل مطلق، بل نسبي. لكن قليل من علم الفلسفة يوضح لنا أن هناك "الآن" بشكل مطلق، أي في هذا الكون، يوجد زمن يسير من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل. و"الآن" هو "الآن" في الأرض والسماء، لكن نقص معلومات البشرية يؤدي إلى نسبته وعدم إيجاد هذا "الآن". لذا يظهر كأنه نسبي. نسبته الزمن هي في الأصل مشكلة بشرية وليست مشكلة حقيقية للواقع، حيث إن مجال معلوماتنا لا يسمح بانعكاس الحقيقة لواقع الزمن في الشمس والنجوم وبقية الموجودات السماوية، فيظهر كأن الزمن فيها مختلف ولا نستطيع تحديد "الآن". بينما في الحقيقة، الواقع (الآن) موجود في أنحاء الكون.

مفهوم "الآن" مهم جداً في هذا الكون والإنسان. كاد أن أقول إن الزمن هو استمرار "الآن"، أو وفقاً لما نقله تايلور عن سابقه، بأن الزمن هو عبارة عن "الآنات".¹ "الآن" هو ملتقى الماضي بالمستقبل، أو حسب وصف (الامدي)، هو ما يتصل بالماضي والمستقبل.² على عكس ما ذهب إليه برادلي الذي ينكر "الآن" ويقول إن "القبل" و"البعد" عنصران متميزان لا يلتقيان مطلقاً، ويضيف أن الزمن إما هو القبل أو هو البعد. وأحياناً يصف الزمن بأنه غير حقيقي.³ وهذا ما ذهب إليه نظرية النسبية ومعظم المؤسسات العلمية الحديثة، بينما "الآن" هو الاتصال الدائم بين الحدث الحي والتاريخ الميت. هو ملتقى بين العديد من الأمور وفي نفس الوقت هو فاصل بين الخلق والأمر في أحد جوانبهما. العلاقة بين الأمر والخلق شاملة جداً ولا تقتصر على الزمن، لذا الزمن هو إحدى تلك العلاقات الشاملة وليس كلها. لكنه في هذا الجانب يلعب دوراً مهماً وله علاقة بصنع التاريخ. الزمن هو الذي يحول الخلق إلى الأمر ويولد التاريخ عند هذه العملية. وهذا هو جواب لسؤال: "أين يذهب الزمن؟" الجواب هو أن الزمن هو هذا الوقود الذي يحول الخلق إلى الأمر. إذًا، "الآن" هو الأهم في هذا الوجود، وهناك ارتباط شديد بين الخطاب الديني (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) لوصف "الحياة الدنيا" ومفهوم "الآن". سوف نعود إلى هذه النتيجة التي توصلنا إليها بين اللحظة التاريخية وولادة التاريخ، لذا يجب أن نصل إلى نتيجة أكثر وضوحاً حول مفهوم "الآن".

الوسيلة الحالية لقياس الزمن الآن هي سرعة الضوء التي تنقل المعلومات من الشمس أو أي نجوم إلينا، وهي تعتمد على الأبعاد. الأبعاد المختلفة تنتج أزماناً مختلفة لدى معلومات البشرية (وليس الحقيقة الكونية). صحيح، عندما نقول "الآن" على الأرض، نرى القمر قبل ثوانٍ، والشمس قبل دقائق، والنجوم قبل سنوات، والمجرات قبل ملايين. لكن كل هذا هو نقص في أدوات معرفتنا وليس الوضع الحقيقي. بل، إيجاد "الآن" هو تعثر ذاتي وليس موضوعي. "الآن" موجود موضوعياً ولكن الذات لا تمتلك المعلومات - المشكلة هي في معلومات أينشتاين وليس في واقع الكون. لذلك، يظهر الزمن متفاوت في "الآن"، وإلا فلا يوجد هذا التفاوت. إذًا، المشكلة هي في دماغ البشر ووسائلها الضعيفة، وليس في "الآن" في حقيقته الكونية، فهو ثابت وموجود وجزء مشارك مع القوانين الطبيعية بكل صفاتها. بينما معرفتنا الزمنية هي جزء من المعرفة الإنسانية التي تنتهي إلى الخلق.

حسب هذه الدراسة التي بين يديك، العلاقة بين الزمان والمكان (الزمكان) كما هي الشائعة أيضاً غير دقيقة. الزمان متغير عجيب، بينما المكان ليس كذلك. المكان لا يسير موازياً مع الزمان كما جاء في القاعدة العلاقة بينهما. تنص القاعدة: "كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بآني في الزمان، وكل آني من الزمان يتحدد بموضعه في المكان".⁴ هذه القاعدة توفيقية تبين أن الزمان هو طليعة المكان. بناءً على هذه القاعدة، وجد زمن بلانك هو أقصر زمن ممكن يساوي 10⁻⁴³، أما أقصر طول يمكن إيجاده فيساوي 10⁻³⁴، لكن من الذي يضمن أن هذه العلاقة

1 اردوارد تايلور - ارسطوت: عزت قري، دار الطليعة/بيروت ط1 1992م ص82

2 سيف الدين امدي- المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: دحسن محمود الشافعي، مكتبة الوهبة/ القاهرة ط3 1993م ص96

3 د. محمد توفيق الضوي - مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة (برادلي)، منشأ المعارف الاسكندرية دونة سنة الطبع ص50 وص65

4 الكزنذر صامونيل - المكان والزمان والألوهية (المصدر السابق) ص60

التقابلية هي one-to-one بين الزمان والمكان؟ ليستا نظريتين، ولا هما وحدة الأخيرة للزمان والمكان، أي حديث عن تقابلها يظهر التناقض نتيجة عدم اكتشاف النقطة الزمنية والنقطة المكانية. لذا، هذه العلاقة التقابلية one-to-one بين الزمان والمكان ليست دقيقة والتي بنيت عليها كثير من النظريات، لا سيما المتناقضة التي بنيت عليها باسم "الحركة نفسها تناقض" في الأدبيات الماركسية¹، لذلك، يجب أن نغير وجهة نظرنا كلياً عن العلاقة بين الزمان والمكان بهذه الطريقة. البعد الزمني لا يتناسب مع أبعاد (x-y-z) حتى نحول الزمن إلى بعد الرابع. الزمن ليس بعداً مستقلاً. ومن هنا نجد محاولات لربط الزمن ربطاً تبعياً بالمادة (بالخلق)، ويقال إن الزمن في سرعة الضوء هو صفر. وهذا ليس نتيجة نسبية الزمن وربطه بالمادة، بل سرعة الضوء هي القانون، وفي القانون لا يوجد زمن، لذا يظهر كأنه قيمة الزمن فيها صفراً. وإذا ما رجعنا إلى معادلة "كن فيكون"، يظهر أن الزمن يأتي بعد الأمر (أي بعد القوانين الطبيعية). الزمن ليس بعداً بين الأمر والخلق، بل يتجسد عند الالتقاء بين الأمر والخلق في الأحداث، أي إن الزمن لا يوجد في الأمر كذلك لا يوجد في الخلق (عندما يكون الخلق بدون الأمر). الزمن هو تحول الأمر إلى الخلق (وهو بالضبط ولادة التاريخ).

هناك آراء أخرى وردت حول وصف الزمن، لا بد أن نناقشها حتى نصل إلى مفهوم التاريخ: كما قلنا قبل قليل، من الصعب إيجاد نظير مادي للزمن. أقرب الأقرباء للزمن هو الحركة، لذلك أغلب التعريفات للزمن تربطه بالحركة والمادة. قلما نجد من تلك الآراء وصفاً مجرداً للزمن، بل أكثرهم ربطوه بشيء آخر. فقد ربط أرسطو الزمن بالروح. وسئل عما إذا كان بدون الروح هل يبقى معنى للزمن؟²، لكن في عالم الروح لا معنى للزمن، لأن الزمن معدوم في عالم الأمر. إذا كان الزمن معدوماً في الأمر، فالزمن بعيد جداً من الله (ليس كمثله شيء)، لذا الحديث "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر" غير مفهوم. الله بعيد كل البعد عن الدهر. وهناك رأي لكندي ينكر الزمن بقوله "الزمان ليس بوجود"، لكنه عاد واعترف بالزمن عندما ربطه بالمكان، وقال "فإن كانت حركة كان الزمان، وإن لم تكن لم يكن زمان".³ ويقول الإمام الغزالي: الزمن هو قدر الحركة⁴، ويقول شهرزوري: "موضوع الزمان إنما هو الحركة"⁵. .. الآراء المذكورة وآراء كل من الجرجاني وفارابي وابن سينا قريب من رأي أرسطو الذي ربط بين الحركة والزمن. بهذا يكون ربط بين المكان والزمان والحركة من قبل الكندي والغزالي، وجميعهم قبل ماركس أقروا بأن الزمن مرتبط بالحركة، على عكس اتهاماته بأن الفلاسفة الدينية لم يربطوا بين الحركة والزمن وينظرون إلى العالم كجامد، وهذا اتهام باطل. كذلك، شمس الدين شهرزوري تحدث عن علاقة الزمان بالمكان قبل أينشتاين. لكن مع إبطال هذه الاتهامات، يجب أن نثبت أن الزمن ثابت والحركة متغيرة. لذلك، لا يمكن ربط الزمن بالحركة مباشرة، لذا الحركة ليست مقياساً

1 فريدريك إنجلز - اني دوهرنغ - ترجمة فؤاد ايوب \ ط1 1965 ص 101 و ص 144-145.

2 دعبد اللطيف الصديق-الزمن (إبعاده وبنيته) - مؤسسة الجامعية للنشر / بيروت ط1 1995 ص 48

2 رسائل الكندي الفلسفية - ق1 (كتاب الفلسفة الاولي) تحقيق: محمد ابو ريدة، مطبعة حسان/القاهرة، ط2 ص 50 و ص 51

4 ابو حامد الغزالي-تهافت الفلاسفة - دار المشرق/بيروت، ط52010 م 71

5 شمس الدين الشهرزوري - رسالة شجرة الالهية .. تحقيق: نجفقتلي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/طهران ط3 1349 هـ، ج 3 ص 79

للزمن. هذا الوصف أقرب إلى الطاقة وليست للزمن. يمكن القول إن الحركة تعبر عن مقياس الطاقة، لكن الطاقة والحركة لدى أجسام مختلفة، بينما الزمن واحد. لذا نجد في زمن واحد حركات مختلفة، حيث نجد اختلافات في كمية الحركة عند (الميكانيكية، الجيولوجية، الفيزيائية، الكيميائية، البيولوجية، الاجتماعية، الفكرية). ففي لحظة زمنية، الحركة عند نظام حركات الجيولوجية قليلة جداً، بينما كلما تصعد نحو الحركة الفكرية تزداد هذه الكمية أضعافاً مضاعفة. وهذا يعني أن الزمن ليس مقياساً للحركة، ولو أن هناك ارتباطاً وثيقاً بينهما.

ومن المعاصرين جاء من سارتر بنوع من الإنكار للزمن بقوله: "الماضي ليس موجوداً، والمستقبل لم يوجد بعد، أما الحاضر اللحظي الأنّي فكل يعلم أنه ليس كائناً أبداً"¹. ويقول الدكتور عبد الرحمن البدوي في موضع آخر: "الزمن يستمد قوته من الآن، وذلك لأنّ الآن هو الحاضر وموجود، بينما الماضي كان وليس بعد، والمستقبل لم يأت بعد." ويضيف: "الزمن هو علاقة بين الوجود والعدم"². أما وصف الماركسيين نوعاً ما منطقي ظاهر بقولهم: "الزمن يسير من الماضي إلى الحاضر وإلى المستقبل"³. ويذهب دلتاي إلى أن الإنسان وحيد (بواسطة وعيه) يشعر بالزمن، ولذلك تكون أفعاله غائية⁴.

الزمن ليس ماضياً ولا هو مستقبل، بل هو الآن لا غير. الماضي هو تاريخ وليس الزمن، و"الآن" يلعب دوراً مهماً. "الآن" هو الزمن، بينما الماضي ليس زمناً بل تاريخاً، وكذلك المستقبل ليس زمناً بل "إمكانية الواقع". إذاً، الزمن هو الآن فقط. هذا قريب من رأي شمس الدين الشهرزوري، الذي يقول: "فرق بين الزمان والآن هو أن الزمان مقدار يقبل التجزئة، أما 'الآن' فلا يقبل التجزئة"⁵.

هكذا لا نستطيع إعطاء قرار حاسم حول انتماء الزمن. لو كان من الخلق، لوجدنا فيه السببية والزوجية، لكننا لا نجد فيه ذلك. الزمن لا يوجد في عالم الأمر، لأن الروح والقانون والوحي لا يملكون عمراً أو عناصر الفناء بل هم خالدون. أما في بعض جوانبه، فينتهي إلى "الأمر"، فلا يوجد ضد ولا يملك نظاماً زوجياً في باطنه. الزمن لا يوجد إلا عندما يدخل الأمر إلى الخلق، لذا لا يوجد زمن في المادة المطلقة ولا في الأمر، على عكس الآراء التي تقول إن الزمن موجود قبل ولادة الكون، وهنا ندخل إلى مسألة أصل الزمن:

قديماً قال القديس أوغسطين إن العالم صُنِعَ مع الوقت وليس خلال الوقت⁶، يقول (نيوتن وباور) وآخرون بأن الفضاء اللانهائي والزمن كانا موجودين قبل الخلق⁷ (أي قبل الانفجار).

1 جان بول سارتر- الوجود والعدم، ت: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب/ بيروت ط1 1966 م ص201.

2 عبد الرحمن البدوي – الزمان الوجودي، دار الثقافة/ بيروت ط3 1973 م ص70 و ص238.

3 بودوستنيك وباخوت – عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص45.

4 د احمد صبيح – في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/ مصر ط1 1975 م ص29.

5 شمس الدين الشهرزوري- رسالة شجرة الالهية .. تحقيق: نجفقتلي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/ طهران ط3 1349 هـ، ج 3 ص120

6 جاء هذا الراي ل(أوغستين) في كتاب (بول ديفيز - الإقتراب من الله (المصدر السابق) ص68)

7 الزمن (ابعاده وبنيتة) (المصدر السابق) ص110

ويقول (سفج) إن أول الخلق هو الزمان¹. ويقول أوجستيان: العالم قد خُلِق مع الزمان والحركة². وأدق من ذلك جاء عن موسى بن ميمون أن الزمان خُلِق مع خلق السماوات والأرض³، لكن الآن يضطر جميع العلماء إلى إرجاع الزمن إلى الانفجار الكبير، كما يقول ستيفن هوكنك⁴، ويقول ديفيز إن الزمن بدأ مع الانفجار⁵، وهذه الآراء هي نفسها ما جاء من أفلاطون بقوله إن الزمان جاء إلى الوجود مع السماء⁶. ويقول واينبرغر إن أقدم زمن ممكن حسابه في عمر الكون هو (جزء من مئة ثانية)⁷، وآخرون ينسبون إلى الله ويقولون إن الزمن إحدى صفات الخالق⁸، ويقول شلينج إن الله يحتوي على الماضي والحاضر والمستقبل⁹. إذا كان ذلك كذلك، فإننا نضطر أن نقول لله عمر ومدة. لذا قديماً نجد الطوسي قد أبعد العلاقة بين الله والزمن، بل حتى علاقة الله بالعالم عن طريق الزمان¹⁰، وعلاقة الله بالعالم ليست عن طريق الزمن بل عن طريق أمر الله، وهو لامكاني أيضاً، أي نتبع كثيراً عن الله (إن جاز التعبير)، وأمره أيضاً لامكاني، فكيف بالله؟ الزمن موجود في مخلوقات الله، أو بعبارة أدق، تجسيد الزمن هو كالآتي: أحد جوانب أثر الأمر على الخلق يظهر على شكل السبب والنتيجة. في (السبب والمسبب) يتجسد زمن به يجري عملية دائمة في المعادلة بين الخلق والأمر، بحيث على الدوام السبب ينتهي إلى الأمر (هو أثر القانون على الخلق) بينما المسبب ينتهي إلى الخلق، وفي نفس الوقت، المسبب يتحول إلى سبب لإنتاج مسبب آخر. وتستمر العملية بموازاة الزمن. عند تحول المسبب القديم إلى سبب جديد، يولد التاريخ ويموت حالاً ليصبح حقيقة تاريخية. ويجب أن نوضح أنه ليس شرطاً أن كل الأحداث المتتالية هي فيما بينها علاقة سببية. كلا، الليل يأتي بعد النهار بينما النهار ليس سبباً لأتيان الليل، بل السبب هو دوران الأرض حول نفسها، وهو السبب لكليهما.

هكذا عندما يكون هناك فهم جديد للزمن، يمكن الحديث عن بقية الفقرات المتعلقة بالتاريخ.

إذاً كيف يولد التاريخ؟ في الدراسة أعلاه توصلنا إلى ولادة التاريخ، وهذه ليست كالولادة العادية التي تستغرق عمراً ووقتاً. بل الولادة والموت هما في آن واحد، فالولادة المؤقتة مطلقة، بينما الموت الأبدي للتاريخ أيضاً مطلق. الزمن، السبب، والنتيجة تلعب دوراً مهماً في عملية صنع التاريخ، وكأنها عملية (كن فيكون) المستمرة، بل الأصح أن (الآن) هو تنفيذ حكم القوانين على الكون، وبالذات عن طريق السبب والنتيجة، وجميعهم في زمن (أني). السبب في زمن الآن يولد نتيجة، ومعها تاريخ، وفي نفس الوقت تتحول النتيجة الأولى إلى سبب لنتيجة ثانية، والثانية

1 لمزيد ينظر: جي ام سفج – التطور – ت: د ساهي جوادضاحي، جامعة الموصل ص 13-14

2 د محمد غلاب – مشكلة الألوهية، دار الاحياء كتب العربية، ط 2 1951 م ص 89

3 موسى بن ميمون – دليل الحائرين (المصدر السابق) ج 1 ص 376

4 موجز تاريخ الزمن (المصدر السابق) ص 34 و 67

5 بول ديفيز – الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 2010 م ص 68

6 عبد الرحمن البديوي – الزمان الوجودي، دار الثقافة/بيروت ط 31973 م ص 54

7 ستيفن وينبرغ – الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون – ت: محمد وائل الاتاسي، دارالتحفة للنشر / دمشق 1990 ص 13-15 و ص 115

8 الزمن (ابعاده وبنيتة) (المصدر السابق) ص 103

9 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية / القاهرة، 1965 م ص 362

10 نصر الدين الطوسي – المصارغ المصارغ – تحقيق: د فيصل بدير عون، دار الثقافة والنشر / القاهرة ص 222-223

إلى ثالثة، وهكذا. ومع هذه التحويلات يتولد التاريخ بموازاة هذه التحولات. لكن، لا نعرف بدقة إذا كان هناك وقت بين (السبب) و(النتيجة). أو بصيغة أخرى: عندما تولد النتيجة من رحم السبب، هل تستغرق وقتاً أم هي فورية؟ إذا كانت فورية، كيف يُصنع التاريخ وما مصير الزمن؟ وإذا تستغرق وقتاً، فما الفترة التي يكون فيها المسبب بدون سبب؟ من المحتمل أن السبب يقسم إلى أسباب متعددة كما أن (الآن) ينقسم إلى أقسام غير منتهية. وللتاريخ نفس الإشكالية. لذا، يبدو أن مولد التاريخ وموته يحدثان في آن واحد، مما يدفعنا إلى عدم اعتبار (التاريخ) ضمن الخلق، ويجعلنا ننتقل إلى الفقرة التالية لحل هذه الإشكالية.

المبحث الثاني: انتماء التاريخ ومواصفاته

المطلب الأول: التاريخ من الأمر

في دراستنا السابقة، لم نتوصل إلى أن الزمن هو من الأمر بشكل جريء، لكن الزمن موجود أينما توجد عملية صنع التاريخ. بدقة أكبر، الزمن هو لحظة ما قبل التاريخ، والتاريخ هو ما بعد الزمن بلحظة أو أقل. وهذه الفجوة بين الزمن والتاريخ هي "الآن". يلعب "الآن" دوراً مهماً في تحديد هوية التاريخ، سواء كان ينتهي إلى الأمر أو الخلق. لذلك، بحث انتماء التاريخ أسهل من الزمن، لكن العملية معقدة وتحتاج إلى دقة كما سنرى لاحقاً.

أن الواقع ما قبل التاريخ هو مادي ينتهي إلى الخلق، لكن بعد العملية تتم إزالة المادة وتتحول إلى الأمر. أي أن الزمن (الآن) ليس سوى تحويل دائم من الخلق إلى الأمر، على عكس الخلق البدائي الذي نشأ به الكون عبر قوانين "كن فيكون" – كما أشرنا وسمينا المرحلة الأولى من النشأة. إذا كان "كن فيكون" يقوم بعملية من خلال الأمر إلى الخلق، وكان الزمن يلعب نفس الدور، فإن في صنع التاريخ العملية تنقلب بحيث يصبح الزمن هو الوسيط الذي يحول من الخلق إلى الأمر (كما بدأنا أول مرة نعيده). ولنبقى على مسألة "كن فيكون" وعلاقته بالتاريخ، من المفروض أن نقول "كن فكان"، لكن عند هذه الحالة "كان" يصبح التاريخ، والتاريخ كما سيتبين بعد قليل هو من الأمر، وبالتالي كلاهما (كن وكان) يصبحان من الأمر دون الخلق. لذا، الصحيح هو "كن فيكون" وهذا ينسجم مع فرضية أن التاريخ هو من الأمر قبل المبرهنة التالية حول انتماء التاريخ للأمر.

من جهة أخرى، عملية صنع التاريخ الطبيعي والإنساني تشبه موت الأجساد، لكن ليس وفق مفهوم هيغل الذي يؤكد أن الموت هو الانتقال من الوجود إلى العدم¹، في الحقيقة، ليس إلى العدم بل تحولاً وتحلاً إلى مواد أخرى. الصحيح هو: أن جسد الإنسان مكون من الخلق والأمر، وعند الموت يفنى جانب الخلق في الجسد، بينما الأمر فيه باقي (لكن ليس فناء مادياً واقعياً بل فناء تاريخياً). لذلك، الموت هو عملية إزالة المادة والخلق وبقاء الأمر، أي فصل بين الأمر والخلق (بين المادة والقانون) و(الروح والجسد) و(القوانين والعقل). الجسد والمادة والعقل يفنى ويحلل عند هذا الانفصال، بينما الروح والقوانين والوحي تبقى وتستصبح عناصر التاريخ. بالتالي، العملية من البداية إلى النهاية هي تحويل الخلق إلى الأمر، ويسير مع العملية الزمن، لذلك الزمن هو الوسيط لهذا التحويل – تحويل الخلق إلى

1 ولتر تيمس- فلسفة هيغل، د: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3 2007م ص145.

الأمر، أي تحويل المادة إلى القانون. بمعنى أدق، زوال هوية المادة وبقاء القانون، والمثال نفسه للطبيعة والكون (أي للنباتات والجماد). طالما أن الطبيعة أيضاً مكونة من الأمر والخلق (المادة والقانون)، كما بينها (في علاقة تناسبية بين الخلق والأمر في إدارة شؤون الكون)، فإن أي شيء في هذا الكون خاضع لهذه المعادلة. كذلك صنع التاريخ خاضع للعملية نفسها، لكن بشكل بطيء قد لا يكون ملموساً كما في الإنسان. يكون لهذا الشيء تاريخه عبر زوال المادة وبقاء القانون، وأحياناً يأخذ هذا الزوال معنى التحلل. من هنا، سير الزمان هو عبارة عن تحول الخلق إلى الأمر. لذا نجد وصف بليخانوف بقوله "لا تاريخ إلا بزمان"¹، صحيح أن التاريخ مرتبط بالزمان، لكن تحديد هذه العلاقة حساس جداً، كما شرحنا من قبل عبر عملية معقدة. وهذه العملية على عاتق الزمان وهو يحول الواقع (الآن) إلى الماضي، وبالتالي صنع التاريخ. شخصية المادة تتلاشى (عبر تحليلها إلى شيء آخر) ويظل الأمر ممثلاً عن نفسه وعن الخلق وهو التاريخ. عندها تأخذ كل صفات "الحقيقة" أو الحقيقة التاريخية التي تتصف بها الحقيقة كما نجد في الفقرة التالية.

المطلب الثاني: إذن الحقيقة التاريخية تتصف بالمواصفات التالية:

تاريخ بنفسه يختلف عن صنع التاريخ. في صنع التاريخ أو تكوين التاريخ، هناك قوانين وعلل وزمن وحركة، وبالتالي هو من الخلق. لكن عندما يصبح تاريخاً، تنتهي كل هذه المؤثرات ويصبح الأمر ثابتاً، ولا زمن فيه ولا خاضع للقوانين الطبيعية أو السببية. مواصفاته قريبة جداً من الأمر، لا سيما من مفهوم الحقيقة. الحقيقة هي الواقع الحي وفي نفس الوقت تشمل الماضي. التاريخ هو جزء من الحقيقة يشمل ماضي الحقيقة. إذاً، التاريخ هو حقيقة، بينما ليس كل حقيقة هي التاريخ. وبالتالي، هو جزء من الأمر. بهذا، يسهل تحديد مواصفات التاريخ وفق مواصفات الحقيقة كما يلي :

- 1- قبل كل شيء الحقيقة التاريخية هي وحيدة، أي نسخة واحدة من تاريخ صحيح. البقية ليست سوى زيادة أو نقصان. هذه الصفة تفيدنا في التحقيقات التاريخية بحيث إذا وجدنا عدة مصادر مختلفة حول وقائع تاريخية، فهي (إما أحدها صحيح والبقية خاطئة، أو الحقيقة التاريخية موزعة فيما بينها، أو كلها خاطئة). وإذا وجدنا عدة مصادر مختلفة ولكن متواترة في سرد الأحداث، فهي أوثق ما يكون. هذه هي التطبيقات الناجحة للبحث عن التاريخ وكذلك لبقية التحقيقات الجنائية واكتشاف حقائق أخرى.
- 2- نتيجة أخرى لما ورد في النقطة الأولى، فإن القصص التاريخية التي وردت في القرآن الكريم هي حقيقة تاريخية. لكن أحياناً يُنقل عن الملوك آراء خاطئة. ولكن الآراء الخاطئة والصحيحة عند دخولها التاريخ ستصبح حقيقة تاريخية. لذلك، كل ما ورد في القرآن الكريم من القصص هو حقيقة تاريخية، وبالتالي مشمولة بالوحي. لنا مع هذا الموضوع تفصيل أكثر في باب الوحي والقرآن لاحقاً.
- 3- الحقائق التاريخية ثابتة ولا حركة في التاريخ على عكس آراء هيغل والماركسية وآخرين الذين يؤكدون على حركة التاريخ.

1 بليخانوف- دور الفرد في التاريخ: احسان سركيس ص3 (كتبه المترجم كمقدمة للكتاب)

- 4- الحقيقة التاريخية لا تخضع للقوانين والزمن والنسبية، لذلك هي ثابتة ومطلقة.
- 5- هي خارج عن نظام السببية والزوجية.
- 6- التاريخ هو موضوعي بينما المعلومات التاريخية ضمن معرفة البشرية ذاتيًا، لذلك المعرفة التاريخية ليست بالضرورة هي الحقيقة التاريخية إلا نادرًا.
- 7- عندما يصبح التاريخ تاريخًا، لا يبقى أثر للعوامل المؤثرة، سواء كانت تلك العوامل خيرة أم شريرة، عقلانية أم جنونية، صدفية أم مدروسة، وكذلك العوامل المساعدة لها مادية أو غير مادية، حيائية أم جسدية أم روحية. ستفقد كل هذه الهويات وتصبح حقيقة تاريخية نسخة واحدة فقط، أي أن المعادلة بين الخلق والأمر ستتحول إلى الأمر فقط.
- 8- عملية صنع التاريخ الاجتماعي (أو ما سُمّي "بحركة التاريخ") هي الوحيدة التي تأخذ طابع التغير التقدمي.
- 9- العوامل المؤثرة على تاريخ التقدم الاجتماعي في بداية المجتمع (ما سُمّي بالمشاعي البدائي) كانت للعوامل الخارجية من (الطبيعة – البيئة – العوامل الاجتماعية – والانتماء العمودي) لها الحصة الأكبر، بينما الحصة الأكبر الآن تحولت إلى العوامل الداخلية من العقول والحاجة والتعاون.
- 10- حركة صنع التاريخ في المجتمع البدائي كانت بطيئة بينما الآن أكثر سرعة. وهناك تناسب بين مجموعة من العوامل (الداخلية والخارجية وتغيرات كمية) في صنع التاريخ، بحيث: أن العوامل الخارجية والتغيرات الكيفية تشكل معظم مساحة تاريخ مجتمع البدائي، وعلى العكس، العوامل الداخلية والتغيرات الكيفية تشكل معظم مساحة تاريخ المجتمع الحالي.
- 11- هذه القاعدة التي ذكرناها في النقطة التاسعة لا تشمل تاريخ الطبيعة.

المبحث الثالث: حركة التاريخ وغاياتها في المجتمع والطبيعة

المطلب الأول: عوامل تكوين التاريخ

لم يشهد صراعاً كالصراع حول محرك التاريخ والعوامل التي تصنع التاريخ، سواء كانت الخارجية أو الداخلية. يزعم البعض أن التاريخ يُصنع بواسطة العامل الاقتصادي أو السياسي أو الجنسي، وأحياناً البيئة والعامل الجغرافي والطبيعي. الماركسية تؤكد أن الاقتصاد هو المحرك الوحيد للتاريخ، بينما اعتبر فرويد أن الدوافع الجنسية تدفع الإنسان لصنع التاريخ. هيغل يرى أن السلبيات والفكر المطلق هما المحرك. لابرولا وبركر يعتبران الحاجة المحرك، وتوينبي يرى أن التحدي والاستجابة هما العاملان الأساسيان. القوميون يعتبرون صراع الأقوام هو المحرك.

نتناول بعض الآراء بشيء من التفصيل، نبدأ بكارليل الذي يعتبر الأبطال هم من يصنعون التاريخ، فيقول: "روح التاريخ العالم أنما هو تاريخ أولئك الفحول"¹. أما أوغسطين يرى أن عناية الله هي صانع التاريخ، وهو رأي كرره هرذر. عناية الله تعني أن الله نفسه يقوم بكل الأعمال وكل ما يحدث في هذا الكون يتم بإرادة الله²، وقال توينبي: "التاريخ هو ناتج من تلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني"، وقال سان جون بيرس: "لا تاريخ إلا تاريخ الروح"، وفسر صاحب كتاب "أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ" تاريخ الروح بأنه تاريخ العقل³، وهو ما يشكل مذهب هيغل حول عوامل تكوين التاريخ، حيث تعتبر الروح محرك التاريخ. وعلى العكس، يقول ماوتسي تونغ في كتابه "حول التناقض": "المادي هو الذي يقرر الروحي، أي أن المادة في صناعة التاريخ أهم من الروحي". فلاسفة فرنسيون يقولون إن البيئة هي المحرك التاريخي، كما جاء وصف بليخانوف والماديين الفرنسيين بأن الإنسان بعقله ليس إلا نتاج بيئته الاجتماعية⁴. أما الماركسية تمتلك نظرية متكاملة حول صناعة التاريخ، حيث تعتبر العوامل الاقتصادية مصدر التطور والتاريخ، وتتركز فلسفتها على التناقض والعامل الاقتصادي كأهم وأبرز العوامل في تكوين حركة التاريخ، وفي النهاية تقول "لا تاريخ إلا تاريخ صراع الطبقات"⁵.

1 توماس كارليل – الأبطال، ت: محمد السباعي، دار الأتوب العربي / بيروت ص 15.

2 د رشاد الشامي – موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/ القاهرة تاريخ النشر 2002م ص 112.

3 خزعل الماجدي – أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ – دار الشروق/ عمان، سنة الطبع 1997م ص 9.

4 ج بليخانوف- تطور نظرية الواحدية التاريخ (المصدر السابق) ص 127

5 ينظر: 1-ماركس-إنجلز، بيان الشيوعي ص 38 و 47. 2- (ماركس- رأسمال 144/1 -3- إنجلز –ديالكتيك الطبيعة، 2011 ص 244... للعلم ان إنجلز في كتابه (الاشتراكية الطوباوية والعلمية ص 118) استثنى من هذا القول (المرحلة البداية المجتمع – مشاعي البدائي).

الملاحظة الأولية حول هذه الآراء هي أن العوامل المذكورة ليست ثابتة؛ بعضها نشط في بداية المجتمع (كالأبطال ودور الفرد)، بينما تضعف في المجتمع المعاصر. لذلك، نجد أن كتابة التاريخ القديم كانت تركز على العظماء، لكن هذا لم يعد هو الحال اليوم. المبادئ كانت نشطة في البداية، ولكن عندما تتحمل المسؤولية الجماعية (كالدولة والحزب)، تحل المصالح محل المبادئ. أي أن هناك تداولاً في أهمية العوامل المذكورة، بما في ذلك على الصعيد الفردي. بشكل عام، لا يبدو أن عاملاً واحداً مسؤولاً عن تكوين التاريخ؛ بل جميعها تشارك، وتزداد مشاركة أحدها في أحوال مختلفة. ولكن العامل الدائم بينهم هو العقل. صحيح في مرحلة البداية كان الأبطال يصنعون التاريخ، بينما في مرحلة العولمة والتكنولوجيا، الشعوب هي صاحبة التاريخ أو العقل الكلي. حتى في هذه المرحلة، إذا كانت العوامل المهيمنة هي القيم العشائرية والمجتمع الجاهلي، فكانت الأبطال ودور الفرد نشطاً، خصوصاً الكاريزما. أما إذا كان الدين والأمة مهيمنين، فالتاريخ يُصنع من قبل الشعب. بشكل عام، العوامل التي تصنع تاريخ المجتمع البدائي تختلف عن العوامل المؤثرة على صنع تاريخ المجتمع الحالي، أي أن العوامل المؤثرة على التاريخ ليست ثابتة (العوامل الخارجية والداخلية أيضاً متغيرة). بشكل عام، وفقاً للتطور، تسير العوامل نحو العقلانية. بشكل أدق، التاريخ بدأ بالعضلات والحواس وتطور نحو العقل. هذا التحول التاريخي أثر على الانتماء والتجمع والطبيعة البشرية والعلاقة وسرعة التطور والموقع الاجتماعي.

في سبيل مزيداً من التوضيح حول إيجاد العامل الحاسم في صنع التاريخ، نحدد أدوار العوامل المذكورة في الفرد بدلاً من الجماعة. من الواضح أن العوامل المؤثرة على المجتمع لها مساقط داخل جسم الإنسان، كما يلي:

عامل الاقتصادي: المعدة، عامل الدماغ: العقل، العامل الجنسي: العضو الجنسي، البيئة: الحواس. كل هذه العوامل تلعب دوراً مهماً لا سيما في ظروفها الخاصة، لكن لا أحد منها وحده هو العامل الحاسم للتاريخ، لأن معظمها موجود في الحيوانات. إذاً السؤال الأساسي هو: لماذا الحيوانات لا تتقدم ولا تشكل تاريخاً؟ لا بد أن نجد عاملاً إضافياً في الإنسان غير موجود في الحيوان، ألا وهو العقل. فهم لا يملكون العقل أو عقلاً متطوراً كالإنسان. وهذا لا ينفي دور كل من العوامل المذكورة في عملية صنع التاريخ، وبالتالي العامل المميز للإنسان هو العقل. لذا لا بد أن نبحث عن محرك التاريخ في هذا العامل المميز. رغم أن ماركس قد رد بشدة على (هيجل وبرودون) بسبب إقارهما بأن العقل هو المحرك التاريخي¹، وأقر الماركسية أن المعدة هي التي تصنع التاريخ، أو وفقاً لفرويد العضو الجنسي. لكن السؤال هو: أليست الحيوانات تمتلك المعدة وتبحث عن الغذاء، أليس لديها أعضاء جنسية؟ بينما هم لا يتطورون ولا يصنعون التاريخ؟ لذا لا بد أن نرجع إلى أن التاريخ هو تاريخ البشرية، أو كما قال كل من (كولنجود - ديلتاي - كروتجه...)، التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر²، وللبشر عقل مميز هو الذي يدير العوامل الاقتصادية والسياسية والجنسانية والبيئية، وليس العقل والعوامل المذكورة كافية لصنع التاريخ، لولا تسخير

1 كارل ماركس-بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص163

2 عبد الله عروي - مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي/المغرب ط4 2005م ص33

الكون والطبيعة لما كان صنع التاريخ ممكنًا. فلو افترضنا وجود العقل والعوامل المذكورة على كوكب المشتري، هل كان التطور والتقدم وصنع التاريخ ممكنين؟ هذا غير صحيح. لذا لا بد أن نحسب كل حسابات الذاتية والموضوعية، أي أن صنع التاريخ ليس بهذه السهولة، ولا يمكن رده إلى عامل واحد كالعقل أو الجنس أو الاقتصاد. وكانت للماركسية نظرية شبه متكاملة عن كثير من القضايا، لكن في هذه الناحية كانت أكثر تبعثرًا. مواقف كل من ماركس وإنجلز ولينين وآخرين مختلفة، ولم يستقروا على رأي واحد. وأخيرًا، تراجع لينين عن موقف الماركسية وأقر بأن الشعوب هي التي تصنع التاريخ، بينما بليخانوف ذهب إلى أبعد بقوله: البيئة تصنع التاريخ¹.

بشكل عام، الإنسان هو المسؤول عن صنع تاريخه وليس خارجه. كما جاء في القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ - سورة الرعد، الآية 11). ومن الإنسان، العقل هو العامل الأهم. لولا ذلك لما وجدنا الإنسان هو الوحيد من بين الحيوانات والنباتات والجماد الذي يصنع تاريخًا مفتوحًا. وداخل الإنسان، المسؤول عن الإبداع والحركة هو العقل وليس الروح. الروح لا دور لها في صنع التاريخ، بل العقل. وأحيانًا نستطيع أن نقول إن النفس أيضًا لها دور. يقول (أصفي) إن النفس هي المحرك التاريخي ونمو الحضارات لأنها تملك نزعة نحو الكمال²، ربما كلامه قريب من الصحة، لكن ليس هو العامل الوحيد. ولو كان الروح له دور لكان للحيوانات أيضًا روح، ولا يتطور ولا يصنع تاريخًا. لذا، بكل حسابات وقياسات، يمكن القول إن الإنسان هو الوحيد في حالة التطور والتقدم، وبالتالي صنع التاريخ. ربما لدى الآخرين تاريخ لكن تاريخًا دائريًا مغلقًا. لديهم حركة لكن ليس تاريخًا. من هنا يتبين أن (الزمن والحركة والتاريخ) لا يشكلون مركبة واحدة. لذلك، بكل وضوح نستطيع أن نقول إن التاريخ مرتبط أشد الارتباط بالتطور، والتطور يختلف عن الحركة. وهذا التطور مصدره العقل، كما يتنا كيف يتطور وبالتالي كيف يصنع التاريخ. لذا، العوامل الاقتصادية والجنسية والنفسية والاجتماعية... ليست واحدة منها العامل الحاسم لحركة التاريخ، بل كلهم مشاركون تحت إشراف العقل. لذا صنع التاريخ على أشد العلاقة بالتطور والتقدم والغاية نوضحها في الفقرة التالية.

تنبيه: في موضوع (الوحي ومحرك التطور في المجتمع) معلومات إضافية حول هذه المسألة.

1 بليخانوف-المفهوم المادي للتاريخ (المصدر السابق) ص 59.

2 محمد اصفي - دور الدين في حياة الانسان (المصدر السابق) ص 80.

المطلب الثاني: هل لصنع التاريخ هدفاً؟

يجب أن نفرق بين تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة، كما نأتي عليه بعد قليل. حينها يظهر أن تاريخ الطبيعة ليس هو التطور بل حركة، وفي خدمة تاريخ المجتمع، وهو التسخير وهو الغاية. رغم ذلك، نجد أن معظم الفلاسفة يميلون إلى القول بأن التطور والتاريخ لا هدف لهما. يقول راسل: "إن الإنسان قد نشأ بمحض الصدفة ولا غاية فيه"¹، ويقول في موضع آخر إن هذا العالم مشئت وفي حالة الفوضى بعيدة عن وصفه كمكيعة أو ساعة أو الغاية². ويرفض جيمس أن يكون العالم كالساعة متنسقة، بل يقول إنها متبعثرة وفي حالة الفوضى والعبثية³. وتؤيد هذه النظرة من قبل كل من: (سفيج)⁴. وكذلك مذهب (اوكازيوناليزم)⁵، ويقول إنجلز: "لقد ولت الغائية القديمة دونما رجعة"⁶.

وقال برغسون: "هناك حركة وتطور لكن بشكل أعى وعبثي"⁷. وقال مونرو: "إن التطور قضى نهائياً على فكرة الغائية والتسخير أو المصمم الذي"⁸. ويقول ستينجرواينبرغر: "كلما كانت للكون إمكانية زيادة لإدارة نفسه، يزداد القول بأن العالم لا غرض له"⁹. ويقول جيري كوبين: "الانتخاب الطبيعي يفسر التصميم الظاهر في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تطلب توجهاً من قوى فوق الطبيعة"¹⁰. وجواباً لنفس السؤال، جاء من باجليز بإمكان إسقاط فكرة الخالق بنفي أي هدف للطبيعة أو حتى القوانين الطبيعية¹¹. أما ديفيد هيوم، فهو أكثر تشنّجاً عندما يقول إن نتائج العقلية ليس لديها هدف¹².

وبالمقابل، هناك أكثرية العلماء والفلاسفة يؤيدون وجهة النظر الدينية التي تقول إن حركة الطبيعة والتاريخ لهما أهدافاً وغاية. وفي النهاية، تتبع القوانين وليس عشوائية وعبثية. كما قال عمانويل كانط: "إن الطبيعة لها هدف (غائية أو مبدأ التسخير وفق المفهوم الديني)"، ويضيف: "إن وهلة الأولى تظهر في الطبيعة كأنها فوضى، بينما هي تحكمها القوانين". ففي أفعال الإنسان وتاريخ المجتمع أيضاً في النهاية تتبع القوانين¹³. ويكرر هرردر بقوله: "إن الناس غير واعين بوجههم الله نحو غاية محكمة".

1 برتراند راسل- الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دارالهلل/ القاهرة ص222.

2 مدخل إلى الفلسفة (المصدر السابق) ص283

3 المصدر نفسه ص283

4 جي ام سفج - التطور- ت: د ساهي جوادضاحي، وزارة التعليم العالي /جامعة الموصل طبعة سنة 1985 م ص183.

5 -الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص25 وص35.

6 ديكالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص224

7 جون لويس -مدخل بالفلسفة - ت: انور عبدالمك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط2 1973 م ص262.

8 جون لينكوس - العلم ووجود الله 8 د احمد صبيح - في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/مصر ط1 1975 م ص197-199

8 جون لينكوس - العلم ووجود الله، ت: ماريانا كتكوت، ط 2007 م ص 149-150، وكذلك ينظر: في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه ص29

9 بول ديفيز - الإقتراب من الله ت: منير شريف، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط1 2010 م ص219.

10 جيري كوبن - النشوء والتطور حقيقة، ت: لؤي عشري ص26.

11 بول ديفز - الإقتراب من الله (المصدر السابق) ص100.

12 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج1 ص88

13 د احمد صبيح - في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/مصر ط1 1975 م ص197-199

لذا، الإنسان يصنع التاريخ بلا هدف، لكن الله يسيرهم إلى الغاية. وللماركسية رأي مشابه لكن على عكس عقيدة الله. رغم أنها ضد الغائية، لكن عندما نتحدث عن العملية التاريخية نحو الشيوعية، تستسلم للغائية دون إرادتها، ويضيفون أن الصراع الطبقي (عبر العامل الاقتصادي) في النهاية يشكل حركة التاريخ نحو الهدف، وهي الشيوعية (من هنا ظهر مصطلح حتمية التاريخية).

وأن الحتمية التاريخية حركت المجتمع من المشاعي البدائي إلى العبودية والإقطاعية والرأسمالية ثم الاشتراكية الفاشيوية، وهذه التغيرات حتمية لا مفر منها¹، وكذلك وفق ثالوث هيغلي الغائية تحقق: الشيء، ضده، مركب الأعلى - ynteses - Theses - untitheses²، وماندل رأى أكثر صراحة يفيد بأن التطور يأخذ مساراً هادفاً. ونحن في هذه الدراسة نؤيد أن التطور ليس أعمى أو عبثياً، بل هادفاً، وأن صنع التاريخ له هدف، لاسيما العقل (الإرادة) يجعل حركة التطور من عبثية إلى هادفة. كما يقول دلتاي: "الإنسان وحيد (بواسطة وعيه) تكون أفعاله غائية"³. وهذا ما نراه في تاريخ المجتمع وسبب تطوره. وأحياناً نستطيع أن نقول إن المجتمع هو الكائن الوحيد الذي يتطور، كما قال الإمام علي: "كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم، فإنه يتسع"⁴، يقول هرذر: "لا تتساوى في التاريخ لحظتان، البقية الكون في حالة جريان وحركة وتغير، لكن لا يتطور".

وإذا تعمق أكثر لإيجاد سبب التطور عبر العقل، يظهر لنا أن العقل هو الوحيد الذي يمكنه أن يفرق بين الإيجابي والسلبي، وبين الخير والشر، وبين السيئة والحسنة. بحيث إنه يحافظ على الإيجابي والخير والحسنة ويدفع بالسيئة والشر والسلبيات. وهذه العملية تشكل أساس حركة التطور. أو بشكل أكثر دقة، فإن المجالات المشمولة بالقوانين الطبيعية لا تتطور فيها، بل المجالات المشمولة بالروح هي ميدان التطور، بينما الروح نفسه هو ثابت. ففي جسم الإنسان (الروح، النفس، القلب، الفطرة، العقل)، الروح والفطرة ثابتان، بينما سبب الحركة والتطور يرجع إلى صراع بين العقل والنفس. المساهمون في التطور الاجتماعي (وصنع التاريخ) هم الذين عقولهم مهيمنة على النفوس. إن الغايات التي تتحقق ونتائج التاريخية التي تتجسد في ظل سيطرة النفس على العقل تختلف كلياً عن الحالات التي تحقق فيها السيطرة للعقل على النفس. وتاريخ البشرية بشكل عام هو عبارة عن صراع بينهما. وقديماً قالوا: "من يفضل الآخرة على الدنيا فقد فاز"، أو كما صاغ "الموسوعة السياسية" المعادلة بشكل التالي: "فما الذي يسيطر على الآخرة على الدنيا فقد فاز والعكس"⁵. والحديث التالي يؤكد على هذه الحقيقة: "إن الله خلق الإنسان وركب فيه العقل والشهوة، وخلق الملائكة وركب فيها العقل، وخلق الهائم وركب فيها الشهوة، فمن غلب عقله على الشهوة فهو أعلى من الملائكة، ومن غلبت شهوته على عقله فهو أدنى من الهائم". وقد جاء في رسالة بولس

1 كارل ماركس، بؤس الفلسفة - رد على فلسفة البؤس لبرودون ت: محمد مستجير مصطفى، ط 2010 م، دار الفارابي، ص 257.

2 هيغل - موسوعة العلوم الفلسفية: ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 2007 م ج 1 ص 109-114 و ص 220-221

3 في فلسفة التاريخ، (المصدر نفسه) ص 29

4 علي ابن ابي طالب- الف كلمة المختارة، دار الأندلس، ط 2 1980 ص 38.

5 محمد برهام المشاعلي - الموسوعة السياسية والاقتصادية، دار الاحمدي للنشر / القاهرة ط 2007 م ص 112.

الرسول إلى أهل غلاطية في (أصحاح 5) آية من 16 إلى 18: "وإنما أقول: اسلكوا بالروح فلا تكملوا شهوة الجسد، لأن الجسد يشتهي ضد الروح والروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر، حتى تفعلوا ما لا تريدون". وينقل عن أفلاطون قوله: "إن الحكام هم الذين تسيطر عقولهم على شهواتهم، بينما العامة هي العكس".

إذاً، التباين بين العقل والنفس له اليد الأقوى في تحديد نوعية الإنسان وطبائعه وأوامره وأفعاله، وبالتالي نوعية التاريخ الذي يصنع. عندما تكون النفس مهيمنة، سيكون التاريخ عبارة عن سجل جرائم البشرية كما قال "فولتير"¹، ولكي نكون أكثر دقة، فإن العقل الذي يصنع التاريخ هو عقل يؤثر على الواقع، لأن الواقع كان في مرحلة بدائية هو الذي يؤثر على العقل حتى تنقلب المعادلة ويخرج العقل من التبعية للواقع ويصبح هو المؤثر على الواقع. في هذه الفترة من عمر العقل سيكون صانعاً للتاريخ وتاريخاً ذا هدف. ومن هنا نستطيع أن نحدد مواصفات "صنع التاريخ".

المطلب الثالث: عملية صنع التاريخ تتصف بما يلي

قبل قليل تحدثنا عن (مواصفات الحقيقة التاريخية)، من هنا نشير إلى مواصفات (صنع التاريخ)، الفرق بينهما واضح: الأول من الأمر والثاني هو نشاط بشري من الخلق، وإليك أهم مواصفاته:

- 1- صنع التاريخ لدى المجتمع يختلف كلياً عن تاريخ الطبيعة الذي تصنعه القوانين الطبيعية؛ فالأول مفتوح صادر من إرادة مخيرة، أما الثاني فحركة دائرية مسيرة. لكن هذا الفرق هو في صنع التاريخ، سرعان ما يعمى في تاريخ نفسه، إن كان هذا التاريخ اجتماعياً أم طبيعياً، سلبياً أم إيجابياً.
- 2- عملية صنع التاريخ هي راقية، مكونة من معادلة الأمر والخلق التي فيها الأمر أكثر من الخلق ضمن معادلة بينهما.
- 3- تشارك في عملية صنع التاريخ كل من (العوامل الخارجية والداخلية)، وكذلك التغيرات (الكمية والكيفية)، لكن على عكس بقية الحركات الطبيعية (صنع التاريخ في المجتمع) تكون العوامل الداخلية والتغيرات الكيفية أكثر.
- 4- هذه العوامل المشار إليها في فقرة (3) ليست ثابتة، بل تسير التغيرات في شدة أثر هذه العوامل، بحيث إن العوامل الخارجية والتغيرات الكمية في بداية تاريخ المجتمع تكون أكثر من العوامل الداخلية والتغيرات الكيفية، وتدرجياً تنتزع العوامل الداخلية والكيفية ليكونا هما الأهم، بناءً على ذلك، فإن صنع التاريخ يتخذ سيرة تصاعدية.
- 5- صنع التاريخ في المجتمع الحالي ليس هو نفسه في المجتمع القديم والوسيط، من حيث العوامل المشاركة ومن حيث أهمية العوامل المذكورة، ولكن بشكل عام سرعة التطور تزداد وفق مراحل المجتمع؛ ففي المرحلة الأولى (البدائية) والتي تشارك فيها العوامل الداخلية بأقل سيكون سرعة التطور أقل، أما في المراحل المتقدمة فإن العوامل الداخلية أكثر، وسرعة التطور أكثر، وهذا ما نسمي صفة (اطرادية التطور).
- 6- العملية التي صارت في فقرتي (3) و(4) هي عينها تطبق على سيرة تطور الإنسان العادي وصنع التاريخ فيه.

1- تويني منج التاريخ وفلسفة التاريخ (المصدر السابق) ص 7.

- 7- وهذا يعني أن عملية صنع التاريخ تتسارع مع سير الزمن بإطراد؛ هذا بشكل عام صحيح، لكن لحظة حجم التطور التاريخي في المجتمع البدائي تختلف عن لحظة المجتمع في العولمة؛ ففي الأول بطيء وفي الثاني متسارع، بينما لحظة التاريخية للطبيعة والجماد تتساوي على طول الزمن.
- 8- في النهاية، صنع التاريخ هو بيد الإنسان نفسه؛ العوامل مثل: الاقتصاد والبيئة والجنس وحب الظهور، هي عوامل مساعدة للإنسان في سبيل التطور وصنع التاريخ، لذا فإن صنع التاريخ يكون هادفاً وليس عبثياً.
- 9- العقل السليم هو الذي يحول حركة التطور من العبثية إلى الهادفة، أما العقل غير السليم فيحول التطور إلى الهادف لكن في معظم الحالات هادفاً سلبياً، لو كانت كل العقول سليمة لوجدنا حركة المجتمع كالحركة الكونية مسيرة وفق قوانين العدالة. العقل السليم يؤدي إلى التطور السليم (التطور غير السليم = تراجع)، وهذا ما نراه في تاريخ المجتمع وسبب تطوره، وأحياناً نستطيع أن نقول إن المجتمع هو الكائن الوحيد الذي يتطور، بينما البقية في الكون في حالة جريان وحركة وتغير ولكن لا تتطور فيه.
- 10- نستنتج من الكل أن "الغائية" في المجتمع الحالي هي أكثر شدة من المجتمع البدائي، وستكون هكذا؛ المجتمع اللاحق أكثر غائية من المجتمع السابق، وسيكون المجتمع المتقدم هو مجتمع هادف.
- 11- صنع التاريخ ليس هو تاريخ نفسه، لذا من الممكن أن يكون لصنع التاريخ حركة، لكن عندما تتحول عملية صنع التاريخ إلى تاريخ نفسه لا يبقى أي حركة أو أي مواصفات مادية بل يدخل إلى مرحلة الأمر، لذا فإن المصطلحات المركبة كالحركة التاريخية وتطور التاريخ جميعها خاطئة.
- 12- بما أن التاريخ يخص الأنظمة التطورية ولا يخص الأنظمة ذات الحركة الدائرية، فإن التاريخ لا يعيد نفسه بالكامل إلا جوانبه، أو بصيغة أدق، الأشكال التاريخية لا تعيد نفسها لكن جوهر التاريخ يعيد نفسه، أما الحركات الدائرية فتعيد نفسها شكلاً وجوهراً، والذين يعيدون أنفسهم بالأصل ليس تاريخاً، أو كقاعدة: لا يعيد التاريخ نفسه إلا في مجتمع متخلف جداً، أما تاريخ الطبيعة فيعيد نفسه دائماً (في ناحية الكيف).
- 13- بما أن التاريخ نفسه جزء من الأمر، والأمر لا تاريخ له، فإن التاريخ نفسه لا يملك تاريخاً ولا حركة ولا زمناً ولا توجد أوصاف التاريخ بالإيجابي أو السلبي.

المطلب الرابع: تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة

كثير من الفلاسفة والعلماء لا يعطون الفرق بين تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة انطلاقاً من منظوره المادي القائل إن الإنسان جزء من الطبيعة، وعلى هذا الأساس يقول شبنغلر: (إن اللامتوقع (المصادفة) هو الذي يحكم سطح التاريخ.. وهذا يشمل الإنسان والحيوان والنبات وحتى ما وراء هذا التاريخ، كل ينطبق على مصير الأرض ذاتها ومصائر جميع أنظمة الشمسية وكل دروب التبانة)¹، لكن الموضوع ليس بهذا الشكل، بل هناك فروق ومشتراكات بين تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع. معظم الفروق تتركز على صنع التاريخ عند المجتمع وعند الطبيعة، أما بعد الحدث (أي بعد صنع التاريخ) فسيكون تاريخ المجتمع وتاريخ الطبيعة واحداً. صنع التاريخ لدى الطبيعة يرجع إلى القوانين الطبيعية وحدها، لذا لا أمام الطبيعة إلا احتمال واحد، مسار واحد وليس متعددًا، لذا فإن صنع تاريخ الطبيعة يكون صنعا مسيرا، لا تأخذ الاحتمالات، وإن حملت الاحتمالات فهي ظاهرية وليست حقيقية (أي مشكلة ذاتية- بشرية-نقص في معرفة البشرية كما مر بنا في موضوع: الاحتمالات). صنع تاريخ الطبيعة والعوامل المؤثرة فيه محددة، لذا حركة صنع تاريخ الطبيعة مغلقة وغير قابلة للتطور، معظم حركات الطبيعة دائرية وتكرارية، لذا إعادة التاريخ صحيحة للطبيعة بينما غير صحيحة للمجتمع، ولنفس السبب فإن التنبؤ بحدوث ظواهر طبيعية أسهل من الظواهر الاجتماعية.

بينما تاريخ المجتمع غير مسير فيه الحرية والمخير، صنع تاريخ المجتمع لا يأتي فقط بالقوانين الطبيعية، بل بالإضافة إلى القوانين المذكورة ستشارك معها الروح والعقل والوحي، أي أن عوامل صنع تاريخ المجتمع تأتي من عوامل متعددة، لذا ليس مسيرا بل مخيرا وذات إرادة، وتكون حركته مفتوحة وقابلة للتطور. التاريخ الذي يصنع من قبل القوانين الطبيعية سيكون مغلقا ودائريا، أما تاريخ المجتمع فهو مفتوح ومتسارع تطورياً، صادر من إرادة مخيرة ومستهدفة، والآن نستطيع أن نعلن أن التطور والحركات التصاعدية خاصة بالمجتمع دون غيره.

قديمًا، كان هناك إحساس لدى الفلاسفة بأن الحركات الطبيعية دائرية مغلقة وليست تطويرية مفتوحة، لكن لم يستطيعوا أن يحددوا ما هو تطوري وما هي الحركة الدائرية، لذلك أخطأ الماديون عندما قالوا إن كل الحركات تطويرية، وكذلك أخطأ آخرون عندما قالوا إن الحركات كلها دائرية. قال شوبنهاور إن الطبيعة في التطور الشامل². وأيده إنجلز وماركس ولينين وآخرون³، أما هيوم وشبنغلر وكثيرون آخرون فقد أنكروا التطور بل اعترفوا فقط بالحركات الدائرية. الحقيقة ليست على الصواب بل إن الحركات في الطبيعة دائرية مغلقة وأحياناً تكرارية، أما الحركات في المجتمع فهي تطويرية مفتوحة، لذا من الممكن إعادة التاريخ في الطبيعة ولكن غير ممكن في المجتمع. الآراء المادية الحديثة حول الحركة والتطور هي مصدرها رأي أرسطو عندما قال: كل حركة وتغير يحدث قصد الكمال ويتجه

1 اشبينغلر – تدهور الحضارة الغربية، ت: احمد الشيباني، منشورات دار المكتبة الحياة / بيروت ج 1 ص 269-270

2 المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص 255

3 فريدريك إنجلز - اني دوهرينك (المصدر السابق) ص 162-163

صوب الأفضل¹، أي هي نحو التطور غائية، لكن الصحيح هو فقط الحركات الاجتماعية هي نحو الأفضل والكمال بينما الحركات الطبيعية لا تتجه نحو الأفضل والكمال، وكلاهما ينشآن تاريخين مختلفين، أي أن تاريخ المجتمع يختلف كلياً عن تاريخ الطبيعة. أو أحياناً نستطيع أن نقول ما قاله كل من (كولنجود - ديلتاي - كروتجه...) إن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر²، لكن إن أمكن الحديث باسم (تاريخ الطبيعة)، فإن هناك اختلافاً واضحاً بين صنع عملية التاريخ الطبيعي والكوني والتاريخ الإنساني. للأول تاريخ دائري مغلق، مكون من احتمال واحد ونتيجة واحدة، ليس أمام الأرض سوى دوران حول نفسها لتأتي بعد الليل النهار وهكذا – للذين ليس أمامهم سوى احتمال واحد ويسمى "المسير"، يعمل بسلسلة من الأسباب والنتائج الأوتوماتيكية، أي الأسباب التي أنتجت النتيجة القادمة كانت النتيجة هي لأسباب من قبله، والنتيجة الأخيرة هي سبب لنتيجة قادمة وهكذا. أما عملية صنع التاريخ الاجتماعي فتختلف، أمام أي حدث جملة من الاحتمالات، لكن في النهاية لا تحقق كل هذه الاحتمالات والخيارات، فقط واحدة منها، ويكون تاريخاً واحداً وليس تعدد التاريخ، أي أن التاريخ الطبيعي والإنساني بعد الحدوث واحد، ويصبح تاريخاً مشتركاً في هذه الناحية، الفرق بينهما يكون قبل لحظة صنع التاريخ.

من هنا يأتي الفرق الأساسي الآخر بين التاريخين (الاجتماعي والطبيعي) بأن الأول إرادي واحتمالي قبل الحدث، أما الثاني مسير وغير احتمالي، لذلك صنع التاريخ الاجتماعي يتحمل عدة احتمالات في آن واحد، لكن عند دخول الحوادث (الاجتماعية والطبيعية) إلى التاريخ نفسه يحقق أحد الاحتمالات. بعبارة أخرى، تأخذ المسارات المتعددة إلى التاريخ، لكن التاريخ يقبل أحدها، والمقبول ليس وفق الحظ أو الصدفة بل وفق القوانين، لذا لكل شيء تاريخ واحد وليس تواريخ متعددة، وأن هذا المسار المحقق يلعب دوراً مهماً في الحياة الإنسانية وحضارتها. مع الأسف، لا نجد اهتماماً يذكر بهذا المسار من قبل العلوم والفلسفة وحتى الفقهاء. نجد إشارة من (إيمانويل كانط) بقوله إن الطبيعة لها هدف (غائية أو وفق مفهوم ديني هو التسخير)، ويقول كما أن في الطبيعة تظهر كأنها فوضى بينما تحكمها القوانين، ففي أفعال الإنسان وتاريخ المجتمع أيضاً في النهاية تتبع القوانين³، أي إن المسار الذي يتحقق هو مرسوم سلفاً، وهو المسار الأنسب، إيجاد المسار الأنسب والعمل من أجله هو فلسفة وجود الإنسان في هذا الوجود، أي أن غاية وحكمة وجود الإنسان جاءت من أجل هذه العملية، هذا ما نطلق عليه (العدالة الاجتماعية). ومن هنا مرة ثانية يتبين كم كان الفرق بين العدالة الطبيعية وفق (القوانين الطبيعية) والعدالة الاجتماعية وفق (الوحي).

لنختم الموضوع بتأكيد أن هناك فرقاً بين التاريخ قبل الحدث وبعد الحدث، قبل الحدث هو صنع التاريخ بينما بعد الحدث هو تاريخ نفسه، للأول (الطبيعة) احتمالات ظاهرية، وللثاني (المجتمع) احتمالات حقيقية، لكن بعد الحدث جميع التاريخ (الاحتمالية وغير الاحتمالية، بشرية أم طبيعية، مسيرة أم مخيرة) تتجسد بواسطة حدث واحد وليس متعدد، لذلك التأريخ للطبيعة والمجتمع هو واحد، وهذا ما يفيد المؤرخ والباحثين عن التاريخ، وعندها لا يبقى أمام المؤرخ سوى البحث عن الحقيقة (وعن الحقيقة التاريخية) كما مر بنا في (فصل بحث عن الحقيقة).

1 د. محمد غلاب- مشكلة الألوهية، دار الإحياء كتب العربية، ط 2 1951 م ص 35.

2 عبد الله عروي - مفهوم التاريخ - المركز الثقافي العربي/المغرب ط 4 2005 م ص 33.

3 د. احمد صبيح - في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/مصر ط 1 1975 م ص 197-199.

لتوضيح أكثر عن العلاقة بين صنع التاريخ والتاريخ نفسه نحن بحاجة إلى معلومات إضافية حول: العلاقة بين التاريخ والزمن والقوانين والواقع. الزمن الآني هو تنفيذ حكم القوانين (كن فيكون) على الكون وذلك عن طريق السبب والنتيجة. من هنا، (كن) هو نظير السبب، و(يكون) نظير النتيجة، و(ف) يمثل الزمن. هذا وفق نظام (كن فيكون). أما وفق (القوانين الطبيعية) فالتوضيح يكون كالآتي: طالما أن الطبيعة أيضاً مكونة من الأمر والخلق (المادة والقانون) كما بينها (في معادلة تناسبية بين الخلق والأمر في إدارة شؤون الكون)، فإن أي شيء في هذا الكون خاضع لهذه المعادلة، أي أن أي شيء في الطبيعة هو مكون من الأمر والخلق وخاضع للحركة والشيخوخة والموت، لكن الموت فقط يشمل الخلق في المعادلة المذكورة ولا يشمل الأمر (لا يشمل القوانين الطبيعية). وموت الخلق أو موت المادة يعني تحويل الخلق إلى الأمر (تحويل المادة إلى القانون) أو بعبارة أخرى زوال الخلق من معادلة الأمر والخلق، وبقاء الأمر وحده، إذ أن التاريخ بدأ ويبدأ مع هذه العملية، عملية تحويل الخلق إلى الأمر، بواسطة عملية ولادة النتيجة من السبب ثم تحويل الفوري للنتيجة المذكورة إلى سبب جديد. بذلك يستمر ولادة التاريخ. التمثيل الزمني لهذه العملية هو كالآتي: الزمن الآني (الآن) هو نظير السبب بينما النتيجة له هي نظير المستقبل، والعملية من ناحية الزمنية هي تحويل الآن إلى الماضي ثم ولادة (أن) أخرى وتكرار العملية ثم صنع التاريخ من بين (الآن) و(السبب والنتيجة). إذا كان السبب والنتيجة هو جانب مهم من القوانين الطبيعية فإن الزمن (الآن) والقوانين الطبيعية لهما دور أساسي في صنع التاريخ، ومن هذه العملية أيضاً تصب للقاعدة (التاريخ هو تحويل الخلق إلى الأمر) كما سجلنا أعلاه، والزمن هو الوسيط بينهما – أي الزمن هو الذي يحول الخلق إلى الأمر. ومن هنا، ممكن أن نقول: التاريخ هو أوضح العلاقة بين الزمن والمادة والقانون.

زوال الخلق وبقاء الأمر هو معنى نفسه زوال المادة وبقاء القانون في المعادلة (الأمر والخلق)، لكن هذه العملية محسوسة وواضحة في الإنسان والحياة بينما في الطبيعة ليست هكذا، وهذه المعضلة هي نفسها معضلة الفرق بين التاريخ الإنساني الواضح والتاريخ الطبيعي غير الواضح. ولنفس السبب نجد أن تاريخ الإنسان يكاد يكون منفصلاً عن الواقع، بينما تاريخ الطبيعة غير منفصل، الواقع والتاريخ في الأشياء الطبيعية متصلة جداً، وهذه المعضلة على العلاقة بمعادلة الأمر والخلق التي أشرنا إليها أعلاه، حيث وضعنا في حينه أن في كيان الطبيعة المادة هي الأكثر من القانون أو بصيغة أخرى ضمن توزيع الخلق والأمر في معادلة الطبيعة، الخلق أكثر من الأمر، بينما في الحياة والإنسان الأمر أكثر، لذا أي تحويل من الخلق إلى الأمر يؤدي إلى تغير ملموس، بينما في الطبيعة لا يبدو هذا التغير ملموساً، لذا التاريخ لدى الإنسان والمجتمع واضح، الزمن والعلة والمعلول في الطبيعة يحول الخلق إلى الأمر ويحول الواقع إلى التاريخ، تأثير الزمن على الإنسان والطبيعة واحد لكن العلة والمعلول فيهما مختلف، بحيث أن العلة والمعلول في الطبيعة في معظمها تكون دائرية، أي المعلول نفسه يتحول إلى العلة لمعلول قادم، لذا الحركة في الطبيعة هي التغير في أحسن حالاتها ولا يوجد فيها التطور، ومادام الحركة أكثر تكون الحركة دائرية وغير مفتوحة، لذا لا يظهر منها التاريخ لأن الواقع يتكرر، بينما في المجتمع الواقع يتجدد بشكل مفتوح وليست مغلقة، لذا يظهر منها التاريخ.

المبحث الرابع: المشاكل بين التاريخ والمؤرخ

المطلب الأول: التاريخ الموضوعي والتاريخ الذاتي

التاريخ الموضوعي هو تلك الأحداث الحقيقية التي وقعت في زمان ومكان معين وأصبحت حقيقة تاريخية - أحياناً يُسمى التاريخ الأصلي، بينما التاريخ الذاتي هو حجم وصول تلك المعلومات عن هذه الوقائع إلينا - أحياناً يُسمى التاريخ النظري. الأول هو العلم أو الفن أو أي معرفة أخرى، لكن الثاني لا يحمل هذه المواصفات. فرضيًّا، لو وصل إلينا اسم "آدم" عبر الروايات باسم آخر مثل "جون"، فإن "جون" هو (معرفة تاريخية)، بينما اسم "آدم" هو (حقيقة تاريخية). سنة ولادة صلاح الدين هي 1138م، بينما جميع الأرقام الأخرى هي معرفة تاريخية وليست هي التاريخ نفسه. الأول يعتمد على ما كشفنا كمعرفة بشرية، بينما الثاني لا يعتمد على ما اكتشفناه أم لا، فهي حقيقة في مكانها سواء وجدناها أو لم نجدها، ولا تعتمد على الجهة المكتشفة، سواء كانت لاهوتية أم مثالية أم مادية أم ميتافيزيقية. جميعها معرفة بشرية. هناك فرق واسع بين التاريخ الموضوعي والتاريخ الذاتي؛ فالأول جزء من الحقيقة بكل صفاتها، بينما الثاني جزء من معرفتنا بكل تفاصيلها. الحقيقة التاريخية في مكانها مطلقة وثابتة وخارج إرادتنا، فهي جزء من الأمر. تتصف بوحداية - أحد هذه الأرقام (1138م) صحيحة في أحسن الأحوال والبقية أرقام خاطئة. وفي عدد أصحاب الكهف، الروايات تفيد بثلاثة وخمسة وسبعة؛ الصحيح هو إحدى هذه الأقوال أو ممكن القول لا أحد منها صحيح: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَلْمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا).

معرفتنا عن الحقيقة التاريخية نسبية ومتغيرة وخاضعة لإرادتنا، فهي جزء من الخلق، وتتصف بتعددية. بالتالي، مشكلة بين التاريخ الموضوعي والتاريخ الذاتي هي مشكلة نفسها بين المعرفة والحقيقة. ليس شرطاً أن تكون معرفتنا مطابقة للحقيقة التاريخية. في أغلب الأحيان، المعرفة التاريخية لا تطابق الحقيقة التاريخية، ولو ادعيت أنها حقيقية كما ادعى فولتير بأن "التاريخ هو سرد الوقائع التي نعتبرها حقيقة"¹، فإن الاعتبار هو قرار ذاتي للمؤرخ. التاريخ الذي يرتبط بالمؤرخ هو تاريخ ذاتي، بينما التاريخ الذي يرتبط بالحوادث الواقعية هو تاريخ موضوعي. كما جاء في قواعد بحث عن حقائق التاريخ (رقم 4 و 5) لمؤرخ "رانكة"، المؤرخ الناجح هو من كانت معرفته مطابقة للتاريخ الموضوعي. المؤرخ هو مكتشف عبر الدلائل، لذلك البحث عن التاريخ كالبحت عن القوانين الطبيعية هو علم، وللجوانب الأخرى فلسفة عندما تتعمق في الأسباب. ومادام هو من علوم البشرية، يأخذ مسار حركة المعرفة، يختلف عن الحقيقة التاريخية. لذلك، من الحق النظر إلى علوم التاريخ بنوع من الريب. هناك درجات في معرفة التاريخ نحو الحقيقة التاريخية: الظن، التوقعات، علم اليقين، عين اليقين، يُقال إن البيروني هو أول من صاح ضد المعرفة التاريخية، وينسب إلى جرّال أن التاريخ كتب من قبل المنتصرين، أو أحياناً يُذكر "هيرمان كورينغ" (قرن 17) في كتابه "نقد الوثيقة" كأول من شكك في الوثائق، وأحياناً أخرى إلى "فانلون" الفرنسي عند مطلع القرن 17 عندما

¹ فولتير - قاموس فولتير الفلسفي - ت: يوسف نيس، مؤسسة هندواي/بريطانيا ط1 2017م ص159.

يرى الحوادث أمام عينيه كيف تحورت. بشكل عام، هناك شبه إجماع بأن الأصل هو الشك في المعرفة التاريخية. لذا، من الطبيعي أن تكون هناك روايات متعددة للحدث التاريخي، بينما الحدث نفسه هو وحيد، من هنا، نستطيع أن نحكم على آراء الذين يدعون بتعدد التاريخ. بهذا الصدد، يقول فاينمان إن حاصل الجمع بين التواريخ المتعددة لا يفترض تاريخاً للجسم وحيد في المكان والزمان¹، وقال ستيفن هوكينغ: "الكون له تواريخ متعددة"²، هذا غير صحيح - هذا الوصف لتاريخ ذاتي وليس لتاريخ موضوعي. أي أن ما تحدثوا عنه من تواريخ متعددة لشيء واحد هو في الأصل معرفة تاريخية (أو بالأدق، عبارة عن نقص في المعلومات التاريخية) يجعل التاريخ يظهر كأنه متعدد، بينما هو واحد ووحيد.

أصدق الحديث عن تاريخ هو ذلك الكتاب السماوي الذي لم يتعرض لأي تدخل بشري وبقي نصوصه كما هي. يُقال إن المؤرخ الذي عاش الأحداث هو من يكتب التاريخ الحقيقي - شاهد الحدث أو شاهد العصر، أو وفق شروط هيغل وآخرين هو المعايضة والدقة والأمانة. هذا فيه نوع من الصحة لكنه ليس شرطاً كافياً، فالمستوى العلمي للمشاهد وفهمه للأحداث هو شرط آخر.

مقارنة بين الحقائق التاريخية والمعلومات التاريخية

المعرفة التاريخية (الذاتي)	الحقيقة التاريخية (الموضوعي)
تنتهي إلى الخلق	تنتهي إلى الأمر
روايات متعددة	وحيدة
ذاتية معتمدة على الوقائع المتاحة	موضوعية معتمدة على الحقيقة
تكتشف	موجودة ذاتياً
في الحركة	ثابت
تتصف بخواص الخلق والمادة	تتصف بخواص الأمر والحقيقة

1 ستيفن هوكينغ- تاريخ موجز للزمن ، ت: د مصطفى ابراهيم فهد ، دارالتنوير/ بيروت ط1 2016م ص111 .

2 ستيفن هوكينغ -الكون في قشرة جوز، ت: د. مصطفى ابراهيم ، مطابع السياسة /كويت طبعة لسنة 2003م ص69 .

المطلب الثاني: الشك في التاريخ - كيف تبحث عن التاريخ؟

الآن الموضوع محصور في مسألة التاريخ بعد الحدث. نذكر القارئ أن هناك فرقاً بين التاريخ قبل الحدث وبعده كما درسناه أعلاه. إذاً، بات البحث عن التاريخ هو نفسه بحث عن الحقيقة كما سنذكرها فيما بعد. لذا، التاريخ بعد الحدث لدى المؤرخ سيبقى وحيداً إن كان هناك روايات متعددة ومختلفة. الروايات المختلفة للحدث التاريخي في أحسن حالاتها هي: أ- إحدى الروايات صحيحة، أو ب- جميعها خاطئة، أو ج- لكل رواية جانب من الحقيقة. وأخيراً، قد تكون جميع الروايات تغطي حقيقة جزئية وليس كلياً. ربما هناك احتمالات عديدة أمام التاريخ، وربما روايات كثيرة عن حادثة تاريخية، لكن في النهاية، أحد هذه الاحتمالات تحقق وأحد هذه الروايات صحيحة. الرواية الصحيحة هي ذلك الاحتمال الذي تحقق. من هنا، يجب أن نضيف خاصية أخرى للتاريخ، وهي أن وظيفة المؤرخ هي اكتشاف الحقيقة وليس صنعها. تحت هذا الظرف، من الصعب اكتشاف جميع أجزاء التاريخ بشكل متكامل. ومن هنا، من حق الجميع الشك في الروايات التاريخية. الشك ليس في التاريخ نفسه بل في معرفة التاريخ. التاريخ في مكانه ثابت وحقيقي ومطلق، بينما عند وصوله إلى البشر، يصله نسبياً. التاريخ من الأمر بينما معرفة التاريخ هي من الخلق، أي أن هناك فرقاً بين التاريخ نفسه ومعرفة تاريخية؛ الأول ثابت والثاني متحرك وفق ازدياد المعلومات عن هذا التاريخ. لذا، المصطلح الشائع "حركة التاريخ" خاطئ، والصحيح هو "حركة معرفة التاريخ". هناك قول لإنجلز مفاده: "نفي النفي يشمل التاريخ أيضاً"¹، لو كان هذا صحيحاً، سيكون من المستحيل البحث عن التاريخ والوصول إلى حقيقته، لكن قول إنجلز المذكور قد يكون صحيحاً لمعرفة التاريخية وليس للتاريخ نفسه.

مشكلة علاقة كتابة التاريخ والتاريخ نفسه شبيهة بالعلاقة بين (القوانين الطبيعية) و(نصوص البشرية للقوانين المذكورة). أي أن المؤرخ يكتب وفق معرفة البشرية. في أحسن حالها، لا يمكن أن يطابق الحادث التاريخي مئة بالمئة. مرة أخرى، الشك في الروايات التاريخية وكتابة التاريخ حق لكل. مرة أخرى، نعود إلى أول من شكك في التاريخ إن كان هو (البيروني) أو (جرجل)، لكن نتوقف على قول جرجل: "التاريخ قد كتب من قبل المنتصرين". هناك التاريخ الذي لم يكتب من قبل المنتصرين، وإن كتب التاريخ بهذا الاتجاه، فهو ليس تاريخاً بل معرفة تاريخية. عادةً، المعرفة التاريخية بهذه المواصفات لا تنسجم تماماً مع الدلائل التاريخية التي تنطلق من وحدانية التاريخ. لنرى الآن ما معنى وحدانية التاريخ؟ المعنى واضح؛ أي أن التاريخ بعد الحدث وحيد وليس متعدد. الاحتمالات أمام أي حدث لا تمنع من تحقيق أحدها، وكذلك الروايات المختلفة لا تمنع من الوثوق بإحداها فقط. بجميع الاتجاهات، التاريخ عبارة عن أحداث وحيدة كما أن الحقيقة هي الوحيدة. لدى بعض المدارس (لاسيميا الماركسية)، كل شيء في التغير والتطور، ولا توجد ثوابت؛ الثابت الوحيد في هذا الكون هو التغير الشامل حسب هذه النظرية. وتطال هذه النظرية الحقائق والتاريخ وكثيراً غيرها. في الآونة الأخيرة، ونتيجة لمشكلات متراكمة لنظرية فيزياء الكم، اضطررنا إلى طرح فكرة شبيهة بما جاء من الماركسية وأقروا بأن لكل شيء تواريخ متعددة وليس واحداً وثابتاً. وأن الكون أيضاً له تواريخ

1 ف إنجلز- انتي دوهرنج (المصدر السابق) ص 165.

متعددة. وأول من طرح هذه الفكرة هو فاينمان، وقد عمم ستيفن هوكنج هذه القاعدة لتشمل تاريخ الكون بأكمله وقال: "كما أن أي جسم يملك تواريخ متعددة، فإن الكون بأكمله يملك تواريخ متعددة واحتمالات متعددة." ويضيف: "الكون له تواريخ متعددة"¹، ويعزو السبب لتعدد التواريخ إلى تعدد القوانين الطبيعية ويقول: "القوانين الطبيعية المختلفة تنتج تواريخ مختلفة، لذا الكون يملك أكثر من تاريخ كما للبقيّة... ولكل شيء عدة تواريخ"²، وآراء غريبة أخرى. أولاً، قد ثبتنا (أعلاه) نهائياً أن القوانين الطبيعية هي وحيدة وليست متعددة حتى تنتج تواريخ متعددة. كذلك نجد خلطاً بين الاحتمالات قبل حدوث التاريخ ونتائجه الوحيدة. الاحتمالات وعدم انعكاس حقيقة التاريخية إلى المؤرخ والباحث يؤدي إلى تعدد الروايات وتظهر كأن كل شيء له تواريخ متعددة وكذلك للكون. لكن في كل الأحوال، إذا كانت هناك احتمالات كثيرة أمام الحدث، فإن أحد الاحتمالات سيتحقق، لذلك لا يسجل تواريخ متعددة وفق احتمالات متعددة. وإن كان التاريخ متعدد وليس الوحيد، لكان من الصعب جداً اكتشاف التاريخ والبحث عنه. بالأصل، كل الأحداث (قبل حدوثها) خاضعة للقوانين الموحدة وليست لعدة أنظمة قوانين. لا يوجد شيء عثي الحدوث، أو شيء عاصي خارج القوانين، أو جوانب خاضعة وجوانب غير خاضعة. لكن ليس من الضروري أن تكون كل هذه القوانين معروفة لدينا، أي أن الأحداث تتبع قوانينها ونتائجها معلومة بالأصل، ومجهولة لدينا بسبب نقصنا من عدم اكتشاف قوانينها. ولو فرضنا أن هناك احتمالات للحدث المذكور، في النهاية، أحد هذه الاحتمالات تحقق وليس الكل. أما بعد الحدث، لا يبقى مكان للاحتتمالات. ففي مثال ستيفن، وجود آلاف المسارات المحتملة عند نقل الإلكترون من (A) إلى (B) في النهاية يأخذ الإلكترون إحدى هذه المسارات. لذلك، التاريخ يسجل حادثة واحدة - يتحقق أحدها، والبقيّة ما كانت حقيقية بل نقص المعلومات أدى بنا إلى هذا، بل وهمية نتيجة عدم المعرفة بشكل كافٍ. هذا المسار هو الحقيقة وهو مقيد بالقانون، والأخرى وهمية ومشكلة إنسانية في هذا العصر. الاحتمال المحقق هو ما كان المسار الوحيد، والباقي ظهر خيالياً أمامنا. لذلك، لا تشكل تعددية التاريخ لا للكون ولا لأي شيء، بل تاريخاً واحداً وحيداً. يبقى أن نقول بعد أن تبين لنا أن التاريخ بعد الحدث هو الوحيد، بينما الروايات متعددة حول هذا الحدث التاريخي الوحيد. الروايات هي مشكلة بشرية لا تؤثر على وحدانية التاريخ. على المؤرخ اكتشاف هذه النسخة الوحيدة للتاريخ، كما نجده في الفقرة التالية بدقة أكبر.

1 ستيفن هوكنج - الكون في قشرة جوز، (المصدر السابق) ص 69

2 التصميم العظيم (المصدر السابق) ص 171-174 و 105

المطلب الثالث: القوانين الوحيدة تنتج تاريخاً وحيداً، وهي جزء من الأمور جزء من الحقيقة

ولسبب ما سبق، فإن البحث عن تاريخ الطبيعة أسهل بكثير من البحث عن تاريخ المجتمع، وكذلك التنبؤ بحدث طبيعي أسهل من التنبؤ بحدث اجتماعي. من جهة أخرى، يمكن محاكمة تاريخ الطبيعة وفق الواقع الحالي، لكن لا يمكن محاكمة تاريخ المجتمع وفق الواقع الحالي. السبب في ذلك هو أن الطبيعة تحكمها قوانين ديكتاتورية واحدة، وهي قوانين الطبيعة المسيرة، حيث تسير الأمور وفقاً لهذه القوانين فقط. أما في المجتمع، فيحركه أكثر من قانون، ويشارك في تحديده الإرادة الحرة. على هذا الأساس، فإن معظم تاريخ الطبيعة يكون تكرارياً، وإن وجدت خيطاً منه، فإنه يؤدي إلى الآخر، وإذا وجدت نسخة منه، لوجدت معظمها. من هنا، يعيد التاريخ نفسه. بينما في المجتمع، تسود قوانين انتلافية بين القوانين المختلفة والروح والعقل والوحي، لذا الحوادث فيه غير تكرارية - التاريخ لا يعيد نفسه. في الطبيعة، إذا أخذت بخيط من التاريخ، يمكنك الوصول إلى سلسلة من الاكتشافات التاريخية (بسبب العلة والمعلول بينهم) والحوادث التكرارية، لذا فإن بحث والتنبؤ بالحوادث الطبيعية أسهل بكثير من بحث والتنبؤ بالحوادث الاجتماعية.

من هنا، يكون التاريخ بعد الحوادث هو التاريخ المحقق، بينما المصطلحات السابقة مثل الحركة التاريخية ورجل التاريخ ومسألة التاريخية تتعلق بما قبل الحدوث. تاريخ بعد الحوادث هو من الأمر ويحرر من الخلق (من المادة)، ويمكن أن نسميه "كيان التاريخ" أو "حقيقة التاريخية". في سبيل بحث "كيان التاريخ" (طبيعية أو اجتماعية)، يجب أن نعلم أنه غير خاضع للقوانين الطبيعية والسببية، لذا يمكن الاستفادة من القوانين الطبيعية والسببية في البحث عن التاريخ أو اكتشافه وفق "معقولة" أو تكامل الحدث التاريخي بواسطة أسباب معقولة. أي عملية تكامل تاريخية وفق المعقولة تساعد في البحث عنه. الكيان التاريخي يمتلك وحدانية الوجود، لذا الروايات المتطابقة أو جوانب من الروايات المشتركة ذات المصادر المختلفة تعطي معلومات تاريخية صحيحة (بشرط أن لا يكون أحد هذه المصادر مستنسخاً عن الآخر). خرافات التاريخ ومعقولة التاريخ عوامل مهمة لإيجاد حقيقة التاريخية. كان بين فوستيل وفولتير نقاش حول هذا، لأن فولتير ينفي التاريخ اللامعقول¹، معنى معقولة التاريخ لا تعني أن أسباب الحدوث معقولة في معظم الأحيان، بل المقصود هو دراسة التاريخ والبحث عنه وفق معقولة ظروف وزمن الحدوث، وفق منطق عصره. عوامل وسرعة عملية صنع التاريخ في المجتمع الحالي ليست هي نفسها في المجتمع القديم أو الوسيط، لذلك لا يمكن تحقيق حقيقة تاريخية بواسطة الواقع الحالي، بل لابد أن تتحقق وفق سياقه التاريخي.

1 عبد الله عروي – مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي/المغرب ط4 2005م ص 210.

المطلب الرابع: مشكلة البحث عن تاريخ الكون والإنسان

لقد واجهنا مشكلات علمية كبرى في إيجاد أصل الأشياء وأصل المادة وأصل الكون وأصل الحياة والإنسان. والآن، المشكلة واحدة في مسألة إيجاد تاريخ الكون والبشر، لاسيما تاريخ البدائي. إن خلق الإنسان لم يمر بمراحل تطور طبيعية تخضع للتحقيق عبر القوانين التي تحكم الإنسان (القوانين الطبيعية والحياتية والروحية). القوانين التي نشأ بها أول البشر ليست هي القوانين التي تسير بها الإنسانية الآن، لذا ليس من الصعب فحسب بل من المستحيل، لأن مجموعة قوانين (كن) ليست كالقوانين الطبيعية والحياتية المدونة والموجودة بين أيدينا.

كذلك، مسألة الكتب السماوية (الوحي) لا يمكن بحثها تاريخياً وفق القوانين الحالية، لأن نزول الوحي وتجسيده بيننا ليس وفق سياق القوانين الحالية، وليس ككتب وأفكار أخرى تعرض للنشأة والنمو والشيخوخة والموت، أو تتعرض للعمليات الديالكتيكية الماركسية أو الثالوث الهيجلي... كلا، بل هي خالدة. الوحي ليس حقيقة تاريخية بل نظير لها وللروح والقوانين والحقيقة، لكن كيفية وصوله إلى الإنسان وتطبيقاته وبقائه على حاله... هذه كلها تخص الحقيقة التاريخية، لاسيما سلامة نصوصها، لذلك، السؤال الأساسي الدائم هو: هل هذه الكتب، مثل القرآن والإنجيل والتوراة والزبور والبراهما وكزاربا وافيسستا، ما زالت كما هي؟ الجواب المعقول سيكون وفق الخواص لحقيقة التاريخية التي أشرنا إليها أعلاه. يمكننا التمييز بين الكتب التي تعرضت لتدخل بشري وأخرى بقيت على حالها، بما أن الحقيقة التاريخية هي الوحيدة ولا تقبل التعدد. لذلك، أي من هذه الكتب إذا كانت الروايات ونسخها وحيدة ومتطابقة فهي صحيحة وباقية على حالها، ولا يحتاج الأمر إلى الشك فيها. أما إذا كانت هناك روايات مختلفة ونسخ متعددة، فيحق للإنسان أن يتبع منهج الشك عند التحقيق. الشك واجب في معرفة البشرية، ولكن إذا تجاوز الشك ليشمل الحقيقة سيكون فوضى وعيثة. الشك من المعرفة وليس للحقيقة، بهذا الشكل، يخرج القرآن سالماً، لكن الأحاديث النبوية (صلى الله عليه وسلم) والإنجيل وكثير من الكتب الأخرى قد لا تخرج من السلامة مادام هناك تعدد الروايات ونصوص مختلفة. مادام تعدد الروايات يعني أن الأمر أصبح ملكاً للبشرية ومعرفة، فيحق للإنسان التحقيق وفق منهج الشك. وهكذا نجد تعامل العلماء المسلمون مع الحديث، حيث تمكنوا من إزالة كثير من الأحاديث ووصفها بالموضوع، ولا تزال العملية مستمرة. كما قام كل من سبينوزا وهيغل وهوبز وآخرون بالتعامل مع الكتب المقدسة، ففي كتاب "تاريخ الشك" وضع المؤلف 13 سؤالاً شكياً في مقدمة الكتاب، واعتبر أن جواب هذه الأسئلة يحدد انتماء القارئ (ملحد، لا أدري، مادي، مؤمن)¹، ولنا مع هذا الموضوع المهم مزيد من التفصيل لاحقاً.

1 مايك هيكن- تاريخ الشك، ت: عماد شبيحة، مركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2014م ص11.

الخلاصة: الجديد الذي أضفناه على مفهوم التاريخ

العوامل التي تصنع التاريخ ليست ثابتة، ومجال تغيراتها تحت إشراف العقل. صنع التاريخ هو من الخلق وله علاقة شديدة بالزمن، حيث يحول الزمن الخلق إلى الأمر، ومن هذه العملية يُصنع التاريخ. على هذا الأساس، يعتبر التاريخ نفسه من الأمر وليس من الخلق، ومن خلال الأمر سيكون له علاقة شديدة بسبب والنتيجة (أو العلة والمعلول). والآن هو الذي يفصل بين صنع التاريخ والتاريخ نفسه؛ الأحداث قبل (الآن) وبعده مختلفة، حيث ربما تكون الاحتمالات موجودة قبل (الآن)، لكن بعده تحقق أحد هذه الاحتمالات. هناك احتمالات عديدة أمام الحدث التاريخي، ولكن أحد الاحتمالات يتحقق، لذا جميع هذه الاحتمالات لا تدخل التاريخ، بل واحد منها تدخل ويصبح التاريخ وحيداً. لذا، التاريخ هو مسار وحيد وليس لكل شيء عدة تواريخ، بل واحد وهو الحقيقة (مفهوم الحقيقة هو فصل خاص في هذه الدراسة نصل إليه بعد قليل). لذا، التاريخ نفسه هو حقيقة تاريخية، وبالتالي التاريخ ثابت ووحيد لا يعتمد على آراء المؤرخين المختلفة. هناك روايات عديدة للحدث التاريخي، لكن يمكن أن تكون رواية واحدة صحيحة أو لكل رواية جزء منها صحيح، وأحياناً لا صحة لأي رواية، أي أن حاصل جمع الروايات ليس بالضرورة هو الحدث الحقيقي. بالتالي، الحدث التاريخي هو وحيد ومطلق، لكن عند وصوله إلى المؤرخ يصبح نسبياً ومتعددًا. على هذا الأساس، يمكننا وضع منهج البحث عن التاريخ.

الباب الأول: مكون من أربعة فصول وهي:

(الأمر والخلق) و(القوانين الطبيعية والكون) و(التاريخ بين الخلق والأمر) و(الحقيقة والمعرفة)

• الفصل الرابع: (الحقيقة والمعرفة)

❖ المبحث الأول: آراء الفلسفة والدين والعلم حول الحقيقة

المطلب الأول: آراء حول الحقيقة

المطلب الثاني: الحقيقة واللاحقيقة

❖ المبحث الثاني: علاقة الحقيقة بالواقع والمعرفة والصدق

المطلب الأول: الحقيقة والواقع

المطلب الثاني: الصدق والحقيقة

المطلب الثالث: الحقيقة والمعرفة

❖ المبحث الثالث: معايير لإيجاد الحقيقة وخواصها

المطلب الأول: معيار الحقيقة

المطلب الثاني: الإجماع ومعيار الحقيقة

المطلب الثالث: خواص الحقيقة أو (خواص المعرفة الحقيقية)

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الفصل الرابع: (الحقيقة والمعرفة)

ندخل إلى الدراسة لمفهوم آخر من الأمر، وهو الحقيقة. الحقيقة المتناولة يومياً على لسان الأفراد ليست هي الحقيقة التي نقصدها، بل شأنها شأن الأمر هي ثابتة ومطلقة لا تتأثر بالمكان والزمان، غير خاضعة للقوانين الطبيعية، لا روح فيها ولا تحتاج إلى الوحي، بالتالي هي ليست مادية ولا هي شيئاً، ولا سببية، وتنتمي إلى نظام اللازوجة، ووجودها موضوعي لا يعتمد على أوضاع فكرنا. ولنا مع هذه الكلمات تفاصيل أكثر.

هناك اتفاق نادر في وسط المجتمع على مفهوم الحقيقة، وأصبح رأياً عاماً لدى العلماء والفلاسفة ومختلف المدارس وفي مختلف الشرائح الاجتماعية على تقديس كلمة الحقيقة. أينما وجدت، يُطالب بحل وفق الحق، وأكثر من ذلك جاء تحديد وظيفة الفلسفة كأداة كشف الحقيقة كما قال الخوارزمي في كتابه "مفاتيح العلوم". ويضيف ابن خلدون في "المقدمة" أن الفلسفة هي أداة فصل بين الحق والباطل، ويؤيد كل من الكندي وابن سينا بأن الفلسفة هي: "علم الحق وعلم العلة"¹. لذلك دراسة الحقيقة مهمة جداً. الآن نعيد الأسئلة حول الحقيقة ونقول: ما هي الحقيقة؟ هل هي ثابتة ومطلقة أم هي في حالة التغير ومرتبطة بالزمان والمكان؟ هل هي مفهوم ذاتي أم موضوعي وخارج إرادتنا؟ بالتالي، هل هي من الخلق أم من الأمر؟

المبحث الأول: آراء الفلسفة والدين والعلم حول الحقيقة

المطلب الأول: آراء حول الحقيقة

أكثر الاعتقادات أن أصل مصطلح "الحقيقة" هو ديني، ثم أصبح مادة علمية وفلسفية، لذلك نجد رأياً عاماً حولها. مع ذلك، لا يوجد إجماع حولها، بل هناك اختلاف عميق بين مختلف المدارس والتوجهات حول أوصافها. لقد دارت مناقشات هامة عبر التاريخ حول مفهوم الحقيقة، لا سيما حول تعريفها ومصادرها وعلاقتها بالمعرفة البشرية. وهناك من ينكر الحقيقة كلياً ويعتبرها وهماً، منهم: المثالية الذاتية وبعض المتصوفة وجناح من الوحدة الوجوديين، وكذلك كل من نيتشه وفيخته وباركلي وأحياناً إيمانويل كانط وآخرين. وقديماً كان جورجياس والسوفسطائيون ينكرون الحقيقة بقولهم إن الحقيقة لا توجد إلا في ذهننا. ويربط سارتر (في كتابه "الوجود والعدم") الحقيقة بوجود الإنسان، ويقال إن الإنسان والحاكم هما من يصدر الحقيقة كالأوامر والقوانين. ويقول هوبز إن الحق هو القوة، ويؤيد لوبون بقوله: الحق ليس غير القوة تدوم². قريباً منهما يرى وليام جيمس (في كتابه "البراجماتيكية") أن الحقيقة هي المصلحة، ويمكن أن نصنعها كما يصنع النجار، ويضيف أن أي شيء مادام مفيداً هو صحيح وحقيقي. وعند قسم من المثاليين، تأتي الحقيقة نتيجة الاتفاق بينهم. أما هايدجر، فيربط بين الحقيقة والحرية، ويستمر البراجماتيكيون في وصفهم للحقيقة وفق منظورهم، ويقول بيرو إن المرء لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة، كل ما يتأكد منه هو معرفة الظواهر³. وهناك قانون براجماتيكي (بروير – راسل) يفيد: الصدق يمكن تعريفه بمداول قابلية للتنفيذ فقط⁴. هذه الآراء كانت

1 رسائل الكندي الفلسفية (المصدر نفسه) ج1 ص172

2 كوستان لوبون- فلسفة التاريخ (المصدر نفسه) ص241

3 جيمس كوليتز – الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص52

4 راسل- ما وراء المعنى الحقيقة، ت: محمد قنبري عمارة، مشروع القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2005 م ص263

وتكون أساس البراجماتيكية. بشكل عام، لدى البراجماتيين من أمثال (برغسون، بيرو، شيلر، بروير، وليام جيمس، وهایدجر) يستهدفون إنشاء مجتمع براجماتي، بخلاصة قولهم: إن الحقيقة تتم عند المصلحة، أو الحقيقة هي ما تنفع الناس. ويجب أن نذكر موقفاً مخالفاً لستيورات ميل عند بحثه عن البراجماتيكية، حيث وصل في النهاية إلى أن مفهوم العدل مستقل تماماً عن المنفعة¹، وكان سينكا يجاهد ضد الإبيقوريين الذين ادعوا المتعة دون فضيلة، أو المتعة والبراجماتيكية قبل الفضيلة.

أما فلسفة الماركسية فتتنظر إلى الحقيقة بزواية خاصة ونسبية وأنية، لا تنسجم مع سياق فلسفة الماركسية نفسها. من جهة، يدعي ماركس أن العالم المادي الملموس الذي ننتمي إليه هو الحقيقة الوحيدة²، ومن جهة أخرى ينكر الحقيقة الأبدية، كما جاء في البيان الشيوعي: "أما الشيوعية فتُلغي الحقائق الأبدية"³، أحياناً يعود إلى رأي سارترية ويقول إن الحقيقة هي ما نحس به فقط⁴، وهو رأي اختاره لينين ليكون منهجاً للحقيقة بقوله: "نحن نعرف بالحقيقة، لكن تلك الحقيقة مرتبطة بمعرفتنا فقط"⁵، أما إنجلز فيذهب إلى أبعد بقوله: "فيغدو الصواب خطأ والخطأ صواباً"⁶، ويقول ماركس إن الحقيقة ليست مطلقة بل تتغير وتتطور وتظهر منها التناقضات، "فما هو اليوم صحيح قد يكون غداً خاطئاً". هكذا الديالكتيك يشمل الحقائق أيضاً⁷. ويقول هيغل: "فالحقيقة الكاملة إنما هي تركيب من المتضادات"⁸. لكن تعريف الحقيقة ومفهومها ليسا سهلين، كما قال وليام جيمس: "كلمة الحق من أصعب التعريفات"⁹، الحقيقة لا تنتهي إلى الخلق والماديات، وهذا مفصل بيننا وبين التعريفات المذكورة كما سنأتي عليها فيما بعد.

الحقيقة تنتمي إلى الأمر: الحقيقة هي أحد أهم المفاهيم ضمن "عالم الأمر"، ونذكر القارئ بأن "عالم الأمر" هو: القوانين الطبيعية، والحقيقة، والتاريخ، والروح، والوحي. كل منها تمتلك مواصفات خاصة، ولا سيما الحقيقة كما سنأتي عليها في موضوع "خصائص الحقيقة". وتحتاج الكلمات والعبارات الخاصة بها إلى مفاهيم تختلف عن مفاهيم الخلق (المادية). لا يمكن وصف الحقيقة والحق بالخلق، كما نجد من ابن العربي بوصفه الحق بأنه مخلوق (الحق مخلوق)¹⁰، هذا خطأ واضح، لكن ما نقله ابن تيمية عن ابن عربي هو أقرب إلى الصحة بقوله: "أن الحق هو الوجود المطلق، والفرق بينه وبين الخلق من جهة التعيين، فإذا عُيِّن كان خلقاً، وإذا أُطلق الوجود كان حقاً"¹¹. اعتبار الحقيقة من ضمن الأمر سيتحول البحث والدراسة عنها إلى منهج صحيح، وهو ما نقوم به في هذه الدراسة.

1 جون ستيورات ميل- النفعية: ت: سعاد شاھري، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2012 م ص 107

2 ماركس-إنجلز مختارات ط-انكليزية ص 435

3 بيان الشيوعي (المصدر السابق ص 65)

4 ماركس- بؤس الفلسفة: ت: محمد مستجير مصطفى دار الفارابي/بيروت 2010 م ص 176

5 فلاديمير إتش لينين- مختارات - ط تينكليزي مجلد 11 ص 188

6 إنجلز- نصوص مختارة (المصدر نفسه) ص 148 و 155

7 بؤس الفلسفة (المصدر نفسه) ص 176

8 جون لويس -مدخل بالفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط2 1973 م ص 214

9 وليم جيمس- معني الحقيقة، ت: احمد الانصاري -مركز القومي للترجمة/القاهرة، ط1 2008 م ص 116

10 د. محمد غلاب- مشكلة اللاهوتية، دار الاحياء كتب العربية، ط2 1951 م ص 111.

11 شيخ الإسلام ابن تيمية، بغية المراتد في الرد على المتفلسفة والفراطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد (المصدر السابق) ص 410

المطلب الثاني: الحقيقة واللاحقية

عرفنا الحقيقة نوعاً ما في التعريفات السابقة، يبقى أن نعرف اللاحقية، وهي تشمل الكذب والخطأ والوهم. لذا، الحقيقة واللاحقية مفهومان ليسا ضدّين أو توأمين، وفي البداية يظهر كأنهما في أشد العلاقة بينهما. لا يمكن الفصل بينهما، لذلك جعل البعض أن يدرّسهما كأنهما في علاقة دياكتيكية ثنائية، أي كل شيء إما حقيقة أو لاحقية، نفي الأول هو الثاني والنفي الثاني هو الأول. ولا سيما إنجلز يركز على أن: "نفي الاختلاف هو المساواة، نفي الخطأ هو الصواب، ونفي الكذب هو الصدق، ونفي اللاحقية هو الحقيقة"¹. كل هذه التصورات خاطئة، فالحقيقة واللاحقية بعيدتان كل البعد عن بعضهما. صحيح عقلياً أن نفي الحقيقة هو اللاحقية، ونفي الصواب هو الخطأ، ونفي المساواة هو الاختلاف، لكن العكس غير صحيح. لسبب بسيط أن الحقيقة والصواب والمساواة وحيدة، بينما اللاحقية متعددة، فلا يمكن الإقرار بأن نفي اللاحقية هو الحقيقة، لأن بينهما ليست علاقة ثنائية دياكتيكية، بل أكثر من ذلك، الحقيقة موجودة في الواقع الموضوعي بينما اللاحقية والكذب لا توجد إلا في خيالنا (أي ذاتية كما قال ديفيد هيوم)²، عالمان مختلفين. لذلك، نفي الحقيقة لا تجدها في الوجود، ونفي القوانين لا يوجد في هذا الكون، ونفي الروح ونفي... وهذا يعني أن هؤلاء لا يتعرضون للنفي. في الحقيقة لا يوجد نفي للحقيقة، هذه (النفيات) التي جاء بها إنجلز وآخرون ليست إلا عمليات عقلية وليست واقعية. الحقيقة هي سيد الواقع، لا تنفي، ولا يوجد بديل للحقيقة إلا حقيقتها نفسها. وعلى أساس هذا الفهم الخاطئ يقترح ستيفن هوكينج إحلال مصطلح "الريالية" محل الحقيقة³.

الحقيقة واللاحقية عالمان مختلفين على عكس ما قاله هايدجر: الحقيقة واللاحقية كلاهما تشكلان الواقع الموضوعي. كلا اللاحقية لا توجد في الواقع، الحقيقة موجودة خارج إرادتنا وموجودة بشكل موضوعي، وهي موجودة في كل وجود، بل الوجود كما هو هو الحقيقة. بينما اللاحقية تشمل ما سوى الحقيقة، ولا يوجد خارج الحقيقة شيء، لذا أي وجود غير حقيقي هو كذب ووهم. لذا، لا نستطيع أن نقول بكل سهولة إن الحقيقة تنتهي إلى الأمر واللاحقية تنتهي إلى الخلق؛ الأول صحيح بينما اللاحقية ليست وجوداً حتى نقول إنها تنتهي إلى الخلق والمادة. لا تنتهي إلى أي شيء لأنها غير موجودة وجوداً حقيقياً. اللاحقية لا توجد في الواقع الموضوعي بل موجودة في العقول، وفقط في عقول البشر وليس في عقول الحيوانات والأطفال، لذا اللاحقية والكذب يخص الإنسان فقط، أي للعقول المتطورة، تلك العقول التي بإمكانها تلفيق موضوع وهي دون أساس واقعي. من هنا الفرق واضح بين الخطأ والكذب؛ الخطأ هو انعكاس الواقع وليس انعكاس الحقيقة، بينما الكذب ليس انعكاس الواقع ولا الحقيقة، بل إنتاج ذاتي دون العقل إلى العقل ملفقاً. لذا، الحقيقة تسجل وتبقى في العقول تدعمها الوقائع، بينما الكذب واللاحقية تنسى.

1 إنجلز - أنتي دوهرنج (المصدر السابق) ص 152

2 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 88

3 ستيفن هوكينج - ديزايني مقزن (المصدر السابق) ل 80

وهذا يصبح أساساً لتسجيل التاريخ، حيث إن الحقائق واللاحقات، وإن سُجِلت في التاريخ، فإن اللاحقات والأكاذيب لا تنسجم مع أجزاء أخرى من هذا التسجيل، لذلك معرضة للزوال والإزالة.

الحقيقة دائماً مدعومة بالحقائق الأخرى، بينما اللاحقة لا تتلقى ذلك الدعم، بل فيما بين اللاحقات عدم انسجام وأحياناً تعارض واضح بينهما. وهذا يمكن إيجاد الحقيقة والحقائق التاريخية وكذلك الحقيقة الكبرى. وأخيراً، الحقيقة هي أساس الوجود بينما اللاحقة لا مكان لها في هذا الوجود. لذلك، أول فائدة من هذه الدراسة حول الحقيقة تعطينا أن هذا العالم هو عالم حقيقي كما سندرسه في الفقرة التالية.

وجود العالم وجود حقيقي: إذا ضاعت المعلومات الكافية، سيصبح الشك سيد الموقف، والشك مشروع في حدوده شرط ألا يطال كل شيء. عند البعض قد طال الشك إلى الكون والعالم بوصفهما غير حقيقيين، بل وجودهما محصور فقط في مخيلتنا، وأنكروا وجود هذا العالم الذي نعيش فيه وجوداً حقيقياً، واعتبروا أنه نوع من التخيل والأحلام. تدار في العقول دون وجودها في الواقع. وصاحب هذه الآراء كثيرون، لكن بالأصل ترجع إلى المثاليين الذاتيين، لكن تمتد جذور هذه الآراء إلى اليونانيين، حيث قاموا بتفريق بين العالم الظاهر والعالم الحقيقي، واعتقدوا أن العالم الظاهر هو نتاج الحواس، بينما العالم الحقيقي نتاج العقول.

الصحيح هو أن هذا الوجود والعالم الذي نحن فيه له وجود حقيقي، ولنتمسه كل لحظة عبر تأثيراته ووقائعه وقوانينه ومادته. لذلك جاء تأكيد على حقيقة في كثير من الآيات القرآنية: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ - سورة الأنعام، الآية 73). هذا الوجود موجود قبلنا، أي وجود العالم والكون مستقل عن إدراكنا وتصوراتنا وحتى وجودنا. لذلك، من أكثر الأخطاء الواضحة أن تشك في وجود الوجود وفي وجود الكون والأرض والسموات. هذا الوجود يقيني إلى مستوى (عين اليقين). وجود المادة والخلق حقيقي، وكذلك وجود القوانين والروح والوحي والتاريخ أيضاً حقيقي، وكذلك الحقيقة نفسها هي حقيقة.

وهناك من يؤيد نصف الحقيقة للوجود وينكر البقية. الماديون يؤيدون حقيقة المادة بينما ينكرون ما سوى المادة، يقول ماركس: "إن العالم المادي الملموس الذي ننتمي إليه هو الحقيقة الوحيدة"¹. صحيح أن المادة هي الحقيقة، لكن ليست هي الحقيقة الوحيدة، بل اللامادي كالروح والقوانين والوحي... كل هؤلاء يشكلون الجزء الثاني من الحقيقة في هذا العالم. ونتيجة لتلاحم المادي واللامادي (أو بصيغة أعم: الخلق والأمر) يتجسد العالم والكون ويكون وجود العالم وجوداً حقيقياً.

1 ماركس-إنجلز مختارات ط-انكليزية ص435.

المبحث الثاني: علاقة الحقيقة بالواقع والمعرفة والصدق

المطلب الأول: الحقيقة والواقع

لقد أشرنا أعلاه إلى أن السماوات والأرض والكون هو الحق، أي أن واقعهم هو الحقيقة. لكن (الواقع) ليس إلا جانباً من الحقيقة وليس كل الحقيقة. الواقع هو الحقيقة التي تظهر للإنسان، لذا الواقع والحقيقة لا يتطابقان في كل الأحوال على عكس ما قاله جيمس بأن الواقع المستقل هو الحقيقة¹، أو كما سأل (دوكنيز) "ما الواقع؟"، وفي جوابه لم يفرق بين (المعرفة والحقيقة) و(الواقع والحقيقة)². لذا لم يحصل على جواب يذكر. وكذلك نجد هذا الخلط بين (الواقع والحقيقة) في الفلسفة الماركسية³. الجواب الصحيح هو أن الاختلاف بين الواقع والحقيقة موجود. الواقع هو مقدار وصول الحقيقة إلى العقول – أي ليس كل جوانب الحقيقة تصل إلى العقل، بينما الحقيقة هي كل جوانب هذا الشيء. لذا، يمكن القول إن الاختلاف بين (الواقع والحقيقة) يأتي من ميدانين: ✓ أولاً: عدم انعكاس الواقع إلى العقل بشكل سليم، مادام الحواس هي الوسيط بين العقل والواقع – وأن خدعة الحواس مشهورة.

✓ ثانياً: لو انعكس الواقع بشكل سليم افتراضياً، فإن الواقع المذكور الذي يظهر ليس بالضرورة هو الحقيقة بالكامل. هذا ما جاء في مصطلحات قرآنية مثل: (ظن - علم اليقين - عين اليقين - حق اليقين). وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، حتى اليقين ليس له درجة واحدة، بل درجات مختلفة ولا سيما في الميدان الاجتماعي. لتوضيح أكثر، نرجع إلى المثال المشهور بين الواقع والحقيقة. الواقع هو دوران الشمس حول الأرض، بينما الحقيقة هي دوران الأرض حول الشمس. أوضح الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا الفرق (بين الواقع والحقيقة) هي: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ - سورة النمل، الآية 88). أي الواقع كما تبدو الجبال مستقرًا وجامدًا، بينما في الحقيقة تتحرك داخليًا وخارجيًا. إذا كان هذا هو الفرق بين الواقع والحقيقة، فإن الآية التالية: (فَوَقَّعَ الْحَقُّ وَبَطَّلَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) هي تعبير عن تطابق نادر بين الواقع والحقيقة. وعندما يكون هناك تطابق بين الواقع والحقيقة والرؤية يكون (حق اليقين). ومثال آخر أننا نرى واقع الشمس الآن، بينما في الحقيقة هي رؤية للشمس قبل 8 دقائق. ورؤية السحر والظن... كل أولئك واقع لكن ليست حقيقة (وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا). مثال آخر، نرى الطائرة في السماء تبدو طولها بضع سنتيمترات، وللمشاهدين الأقرب تبدو الطول عدة أمتار، وللمشاهدين الأكثر قربًا الطول أكثر... هذه ليست حقائق مختلفة كما توهم البعض، بل هذه كلها وقائع مختلفة للحقيقة الواحدة وهي أن طول الطائرة 50 متراً (كمثال). إذا كان الواقع بعيداً جداً عن الحقيقة، يسمى التوهم، لذا التوهم يختلف قليلاً عن الظن واللاحقيقة والخطأ والكذب. وللعلم، فإن الواقع الطبيعي أقرب إلى الحقيقة من الواقع الاجتماعي، لأن الواقع الطبيعي يُصنع من مجموعة قوانين موحدة ووحيدة،

1 ولیم جیمس- معنی الحقيقة، ت: احمد الانصاري - مركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1 2008 م ص 146

2 ریتجارد دوکنیز- سحر الواقع: تدنجان علي الشهاوي، التنوير للطباعة والنشر/ بيروت ط1 2013 م ص 7.

3 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية، ت: فؤاد المرعي واخرين، دار الجماهير /دمشق بدون سنة الطبع ص 342.

بينما الواقع الاجتماعي يُصنع من عدة أنظمة من القوانين، منها القوانين الطبيعية والقوانين الروحية والعقلية... لذا، الواقع الاجتماعي كما يظهر في معظم الأحيان ليس هو حقيقته. لكن في جميع الأحوال، سيبقى الواقع متغيراً والحقيقة ثابتة، وأن متغير الواقع أيضاً هو جزء من الحقيقة. حركة المادة والواقع تتبع القوانين الطبيعية وهي جزء من الحقيقة (أو بالأحرى القوانين الطبيعية هي نظير الحقيقة). لذلك، تغير وتحرك الواقع أيضاً حقيقي، وبالتالي، ثوابت الواقع ومتغيراتها هما جزء من الحقيقة. لذا، الحقيقة أشمل بكثير من الواقع، الواقع في أحسن حالاته جزء من الحقيقة وليس كل الحقيقة. يذهب هايدجر إلى العكس بقوله إن الواقع الموضوعي يشمل الحقيقة واللاحقية، وهذا غير صحيح - اللاحقية لا تنتهي إلى الواقع كما بنا أعلاه، الواقع أقرب إلى الذاتي بينما الحقيقة إلى الموضوعي. أو بشكل عام، الواقع ينتهي إلى الخلق بينما الحقيقة تنتهي إلى الأمر.

من هنا يجب أن نصح ما قاله (برونو) بأن "المادة جوهر الحقيقة"، لكن الأقرب إلى الصحة هو العكس، وهو "الحقيقة جوهر المادة". أو بدقة أكبر، المادة كما هي بكاملها (جوهرها وشكلها وحركتها) هي حقيقية، أي أن المادة كما هي وليست كما تبدو، كما هي هي الحقيقة بينما كما تبدو هي الواقع.

خلاصة، يبدو أن الحواس هي المسؤولة عن هذا الفارق بين الحقيقة والواقع، وبالتالي بين الحقيقة والمعرفة. كما أشار أفلاطون بقوله: "إن العالم الذي نعيش فيه يعبر عن ظاهر لا حقيقة"¹. ويعزى هذه المشكلة إلى عدم دقة الحواس، لذا كلما كان العقل يهيم على الحواس، يكون الظاهر قريباً من الحقيقة والمعرفة متقاربة من الواقع الحقيقي. المعرفة الحقيقية تسمى يقيناً عندما تكون المعرفة البشرية متطابقة مع الحقيقة الموضوعية. بصيغة أخرى: عندما يحدث تطابق بين الواقع والحقيقة والرؤية، قد يتحقق (حق اليقين). وإن لم يحدث هذا التطابق، تكون المعرفة ظنية، وهو مصدر الفروق بين الواقع والحقيقة. من هنا، "الظن لن يغني عن الحق شيئاً". ومشكلة أخرى لهذا التطابق هي مشكلة اللغة المستخدمة، الوحي هو اللغة الوحيدة التي بإمكانها التعبير عن هذا التطابق، بينما اللغات البشرية الوضعية في معظم الأحيان عاجزة عن إبداع الكلمات والجمل للتعبير عن تطابق بين الحقيقة والمعرفة وبين الاسم والمسمى والمعنى والواقع... وهذه مشكلة سنعالجها في فصل (الوحي والتعبير اللغوي).

1 د. محمد فهد زبدان - في فلسفة اللغة دار النهضة العربية/بيروت، طبعة سنة 1985 م، ص 141

المطلب الثاني: الصدق والحقيقة

ففي كثير من الأحيان نجد الخلط بين الصدق والحقيقة كأنهما مفهوم واحد، بينما الصدق يختلف عن الحقيقة، بحيث أن الأول قرار إنساني بينما الثاني لا يعتمد على أوضاع الذاتية للإنسان بل وجودها موضوعي. الصدق يتعلق بالعلاقة بالواقع أكثر مما هو بالحقيقة. الصدق هو التوافق بين التعبير والواقع، والكذب بكل بساطة هو عدم التوافق. مصدر الاختلاف بين الحقيقة والصدق يأتي من أن الحقيقة تختلف عن الواقع. لذا، أكبر صادق هو تطابق التام بين التعبير والواقع، بينما (الصادق الأمين) يتجاوز الواقع ويصل إلى الحقيقة، بحيث أن التوافق بين التعبير والحقيقة هو صادق الأمين. ولعلنا نجد هذا التوافق في الفكر البشري، وندره. ويعتبر هذا النوع من التوافقات مقياس العلوم والمعرفة، أي هو قيمة المعرفة. هذه القيمة (أو هذا التوافق) في القرآن الكريم جاء بصيغة مصطلح (كلمة طيبة)، وبسبب هذا الفارق الكبير بين الصدق والكذب جاء ذكره بالكلمة الخبيثة، والآيات التي تفرق بينهما: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ - سورة إبراهيم، الآيات 24 و25 و26).

على هذا الأساس، الكذب لا حصة له في الواقع ولا في الحقيقة، لذا تلفيقه (تلفيقاً معقولاً) صعب جداً. إذن، الإنسان يختلف عن الأطفال والحيوانات والنباتات والجمادات بأنه يعرف ويمكن تلفيق الاحقيقة والكذب والوهم، بينما البقية ليس بإمكانهم ذلك. إذن، الكذب كم كان سلبياً فيه الإيجابيات، وهي إذا ما قام الطفل بكذب فهو دليل تطور العقل وسلامة نمو الوعي. وهذا يعني أن الكذب المحكم (أو كذب المعقول) يحتاج إلى مستوى عالٍ من العقول المتطورة، ليعرف كيف يلفق الكذب دون أن يتناقض (ظاهرياً) مع الحقائق المحيطة به. لذا، الكذب يواجه الصعوبات على طول عمره، ولا استقرار فيه، وفي سبيل إدارة هذا الكذب يحتاج إلى كثير من الأكاذيب الأخرى.

الكذب والحقيقة ليستا ضدّين، لأن الكذب ذاتي بينما الحقيقة موجودة موضوعية، لذا نفي الكذب ليس بالضرورة هو الحق، وكذلك الوضع مع الصدق أيضاً بأقل خفة. رغم ذلك، الصواب لا يتحول إلى الخطأ والكذب ولا توجد بينهما علاقة دياكتيكية كما زعم إنجلز بقوله: (فيغدو الصواب خطأ والخطأ صواباً)¹، في آخر محاولة لإنقاذ هذا الرأي، إنجلز يرى إمكانية حدوث هذا التحول فقط في ذهن البشر أحياناً، لكن لا يحدث هذا في أرض الواقع على الإطلاق. الكذب يمكن أن يعيش بأطراف الصدق ولا يستطيع العيش بأطراف الحقيقة. وأحياناً يظهر الكذب نتيجة عدم فهم الراوي للواقع، وهذا ليس مصنفاً على الكذب بل على الخطأ. وهذا هو الفرق بين الكذب والخطأ، الأول مدبر عقلياً بينما الثاني خلل عقلي غير مدبر. لكن جميعها على مسافة مختلفة مع الحقيقة، أقربها منها هو الصدق. وفي نفس الوقت، ليس كل صادق يصيب الحقيقة، هناك الصدق لكن لا يصيب الحقيقة. ومرة ثانية من هذه العلاقة المتباينة بين الصدق والحقيقة هناك مصطلحات دينية (ظن - علم اليقين - عين اليقين - حق

1 إنجلز - نصوص مختارة (المصدر السابق) ص 148 و ص 155

اليقين). الظن هو أبعدنا عن الحقيقة، بينما علم اليقين هو تطابق بين عقل الإنسان والمعرفة. بينما حق اليقين هو تطابق تام بين عقل الإنسان والحقيقة، وهذا ما يحدث نادراً، إلا إذا كان مدعوماً بالوحي. لذلك، الأنبياء كانوا هم حاملو هذا التطابق. والتحري عن الحق صعب ونادر بينما التحري على البقية سهل. لذلك، أكثرية المجتمع لا تميل إلى الحق (وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ - سورة المؤمنون، الآية 70).

لذا، تطبيقه أيضاً صعب، وإذا لم يتمكن من التنفيذ، فهذا لا يعني أنه غير حقيقي أو ليس الصدق، كما ذهب إليه المذهب البراغماتي وادعوا بأنه قانون (بروير - راسل) يفيد: الصدق يمكن تعريفه بمدلول قابلية للتنفيذ فقط¹، وهذا يتوافق مع قانون آخر لهم وهو أن القانون هو القوة، وأن النظام العالمي المعاصر مبني على هذا المبدأ.

المطلب الثالث: الحقيقة والمعرفة

بالأصل، هذا الموضوع مصنف على صفات الحقيقة، لكنه موضوع مهم ويكون مصدراً لأغلب المواد المتعلقة بها، لذلك وضعناه في عنوان مستقل. الحقيقة والمعرفة مختلفتان. إحدهما تنتمي إلى عالم الأمر، بينما الأخرى تنتمي إلى عالم الخلق. لذلك، أي خلط بينهما يؤدي إلى نتيجة خاطئة وفاضحة. رغم هذا، نجد هذا الخلط في أغلب منظري فلسفة المادية. لذا، ظهر لديهم أن الحقيقة شأنها شأن بقية الأشياء تتعرض للتقسيمات والتناقض والنفي وحركة الديالكتيك. إن مذهب البراغماتية والماركسية والمثالية الذاتية والشكيين وبعض الفيزيائيين يعتبرون أن الحقيقة نسبية، أي نوع من الجمع بين الحقيقة واللاحقيقة (الصواب والخطأ)، أي أنهم ينكرون الحقيقة الكاملة ويصفونها بأنها دائماً ناقصة، لذا هي دائماً في الحركة نحو الكمال، فهي خاضعة لحركة الديالكتيك. مادام كشف الإنسان للحقيقة غير كامل، يعني أن الحقيقة تبقى متناقضة، كما يقول ماركس: "الحقيقة ليست مطلقة بل تتغير وتتطور وتظهر منها التناقضات، ما كان اليوم صحيحاً قد يصبح غداً خاطئاً". هكذا يشمل الديالكتيك الحقائق أيضاً². بالأصل، هيغل هو صاحب القول: "الحقيقة الكاملة إنما هي تركيب من المتضادات"³، ويقول إنجلز: "لا توجد حقيقة نسبية"، وهناك عنوان كبير له: "لا وجود لحقائق سمردية" (فيغدو الصواب خطأ والخطأ صواباً)⁴. وجاء في البيان الشيوعي: "الشيوعية تلغي الحقائق الأبدية"⁵.

ومن الواضح أن هذه الآراء صحيحة نسبياً (للحركة المعرفة وليست للحقيقة)، لأن الحقيقة ثابتة والمعرفة هي المتغيرة. من هنا قفزت الماركسية إلى آراء مثالية قريبة من (فيخته وباركلي وماخ ووجوديو مثالي ذاتي ونهليين وقسم من البراغماتية والشككية) الذين يقولون لا وجود للحقيقة إلا في ذهننا⁶، ولا سيما ديفيد هيوم الأكثر صراحة بقوله: "الحقائق موجودة فقط في عقولنا"⁷. هذا مثال لخلط صارخ بين المعرفة الإنسانية والحقيقة المستقلة عنا. المعرفة

1 راسل-ماوراء المعنى الحقيقة، بت: محمد قدري عمارة، مشروع القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2005 م ص 263.

2 كارل ماركس - بؤس الفلسفة (المصدر السابق) - ص 176

3 جون لويس - مدخل بالفلسفة (المصدر السابق) ص 214

4 إنجلز - نصوص مختارة (المصدر السابق) ص 148 و 155

5 ماركس-إنجلز ، بيان الشيوعي ، دار التقدم\موسكو ص 65

6 جون لويس - مدخل إلى الفلسفة (المصدر السابق) ص 6

7 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج1 ص 88

موجودة في عقولنا، بينما الحقيقة مستقلة عنا. الحقيقة لا تعتمد على أوضاع فكرنا ومستوى معرفتنا، المعرفة تتغير ضمن منظومة معرفتنا، بينما الحقيقة موجودة في صميم الأشياء ومستقلة عنا. نحن جزء من الحقيقة وليس العكس. المعرفة تتعرض لعمليات دياكتيكية وخاضعة للتناقضات وعلى صيغة ثالوث هيغلي، لكن الحقيقة بعيدة كل البعد عن هذه الأوصاف.

وهناك مثال مشهور لدى كثير من الفلاسفة والعلماء نجده دعماً لرأيهم حول تطور الحقائق، والمثال هو: أن التصور الأولي عن الكون هو أن السماء (الشمس والقمر والنجوم) هي التي تدور حول الأرض، وكانت هذه حقيقة لديهم. ثم جاء كل من كوبرنيكوس وجوردانو وكبلر وغاليليو ليغيروا هذه الحقيقة رأساً على عقب بإعلانهم أن الذي يدور ليس السماء بل الأرض. هكذا نجد الحقائق غير أبدية بل في حالة التغير والتطور الدائم كما يزعمون. وكان ستيفن هوكينغ أيضاً في كتابه (موجز تاريخ الزمن ص21) عرض تطورات تصورات الكون من أرسطو إلى بطليموس إلى كوبرنيكوس وجاليليو وإلى الآن، وقال: هكذا نجد تغيرات وتطور الحقيقة. وكرر ذلك عدة مرات في كتابه (التصميم العظيم)¹. الأمثلة هذه لا تدعم "تطور الحقيقة" بل هي خلط بين الحقيقة والمعرفة. فهل كان تصور هرقليط بأن قطر القمر هو قدم واحد، والآن تبين أن قطره 4000 كم، يعني أن الحقيقة قد تغيرت من قدم واحد إلى 4000 كم؟ أم هي تغيرت في معرفتنا؟ الصحيح هو أنه في زمن هرقليط أيضاً كان قطر القمر 4000 كم، بل إن المعرفة البشرية أخطأت التقدير. الحقيقة هي وجود الشيء كما هو، كما قال فولتير: "الحق هو تقرير الوقائع كما هي"². الأرض تدور حول الشمس، الأرض أكبر من القمر وأصغر من الشمس، الماء مكون من الهيدروجين والأكسجين، $3+4=7$... هذه هي الحقيقة. هذه الحقائق ليست فقط في عقولنا بل موجودة موضوعياً، سواء وصل عقولنا إليها أم لا. والمسألة هي نفسها في مثال ستيفن هوكينغ حول الحقيقة لدينا ولدى الأسماك الصفراء. بنفس الطريقة، نجد منذ البداية أن الأرض هي التي تدور وهي حقيقة ثابتة، سواء كان الإنسان يعرف ذلك أو لا يعرف. لذا، الذي طرأت عليه التغيرات هو المعرفة وليست الحقيقة. فهل كانت قبل كوبرنيكوس السماء تدور حول الأرض؟ كلا، فكانت الأرض هي التي تدور قبل كوبرنيكوس وبعده، كما قال غاليليو: "حتى ولو أعدموني فإن الأرض هي التي تدور"³. من الواضح أن الخلط هو خلط بين المعرفة البشرية والنسبية والحقيقة المستقلة عنا، كأن الحقيقة هي بيد الإنسان ومعرفته.

إذن، الحقيقة ليست نسبية ولا هي في حالة التغير والتطور، بل هي ثابتة، بينما المعرفة البشرية هي التي تتعرض للتغير والنسبية والتطور. ومع ذلك، لنسأل: هل هناك علاقة بين المعرفة والحقيقة؟ الفرق واضح أن الحقيقة تنتهي إلى الأمر بينما المعرفة تنتمي إلى الخلق. ورغم هذا الفارق الكبير بينهما، هناك علاقة وثيقة بينهما. علاقة المعرفة بالحقيقة منظمة وليست كالعلاقة التي رأيناها. ليس أحدهما بديلاً عن الآخر أو نظيراً له. الحقيقة

1 ستيفن هوكينغ - ديزايني مقزن (المصدر السابق) - ل-34، 73، ل-80،

2 فولتير - قاموس فولتير الفلسفي - تيوسف نيس، مؤسسة هنداي / بريطانيا ط 2017 م ص 314.

3 عرض غاليليو كل هذه الآراء في كتابه (حوار حول النظامين الرئيسيين للكون: Dialogo sopra i due massisistemidelmondo)

ثابتة وموجودة موضوعياً، بينما المعرفة ذاتية وتتحرك. حركة المعرفة هي غائية تستهدف المطابقة مع الحقيقة، أما حركة المعرفة وفق منظومة الديالكتيك فلا ترمي إلى الحقيقة في كل الأحوال. ربما المعرفة تتطور وفق ثالوث هيغلي بواسطة المحافظة على الإيجابيات (الموضوع، نقيض، تركيب أعلى) ونفي السلبات، أي المحافظة على الحقائق والصواب ونفي الأخطاء. لكن أحياناً هناك نفي للإيجابي والسلبي ونفي للمعرفة والحقيقة الموجودة داخل هذه المعرفة. من هنا لا يبقى هدف ومنهج نحو الحقيقة، بينما المعرفة في حالة واحدة تصبح موضوعية عندما تتطابق مع الحقيقة. المعرفة تتحرك وتبحث عن الحقيقة، وعندما تكتشفها تصبح هذه المعرفة حقيقة، وهي مقياس قيمة المعرفة. من هنا نقرب من رأي جيمس عندما قال: "حقيقة الموضوعية إنما هي معرفة حقيقية"¹، لكن بشرط أن نعدل هذا الرأي إلى صيغة عكسية: "معرفة الموضوعية إنما هي جزء من حقيقة موضوعية".

المعرفة لا تستطيع زيادة الحقيقة أو نقصانها، ولا أثر للمعرفة على الحقيقة. الإنسان لا يستطيع صنع الحقيقة كما توهم (برجسون)، بل يكتشفها. وهذا هو دور المعرفة، سواء كانت هذه المعرفة علمية أو فلسفية أو فقهية. يمكن التعبير عن هذه العملية بشكل ديني: المعرفة تتكون من الكلمة الخبيثة والكلمة الطيبة. الكلمة الخبيثة هي عدم التطابق بين الفكر الإنساني والحقيقة، بينما الكلمة الطيبة هي التطابق بينهما. لذا، المعرفة الحقيقية والكلمة الطيبة شأنها شأن الحقيقة خالدة وثابتة ولا تتعرض للشيوخوخة، على عكس ما قال ماركس وهيغل وآخرون الذين أقروا بأن جميع المعلومات قابلة للتغير (ليست خالدة)². وعلى هذا الأساس يقول روجيه غارودي إن الأديان تنشأ وتطور وتموت³، كلا المعلومات التي تطابق الحقيقة هي الخالدة، هي الكلمة الطيبة وفق المنظور الديني، وهي ما يسعى "قيمة المعرفة" كما ذكرنا قبل قليل. هذه القيمة تلعب دوراً مهماً في حياة البشرية وحضارتها وإدارتها، وعبر قيمة المعرفة يمكن أن نضع معياراً لاكتشاف الحقائق. من هنا نجد مدخلاً آخر للفرق بين الحقيقة والمعرفة. ليس كل ما لدى الفكر الإنساني هو الحقيقة. الحقيقة هي "قيمة المعرفة"، وهي الجانب التطبيقي وأساس الحضارة. ويكون العقل السليم والحقيقة والنص لا يتعارضان كما توصل إليها ابن رشد وآخرون. لذلك، قول (هابرماس): "منطقة بين الفلسفة والدين مزروعة بالألغام" ليس صحيحاً، واستنتج عبر هذا القول الخاطئ: ستكون العلاقة بين الدين والسياسة نقيضة وليس انسجاماً. ويضيف: "وعقب التحديث سيختفي الدين في العالم"⁴. وعلى هذا الأساس توصل كروتجة: الفلسفة تحل محل الدين⁵. وآراء كثيرة أخرى حول توتر العلاقة بين (الدين والفلسفة) و(العقل والإيمان) و(العلم واللاهوت) ليست دقيقة. وإن حدث التوتر، فهو ليس لصالح المعرفة، بل الوفاق بينهما هو لصالح المعرفة وطريق نحو الوصول إلى الحقائق.

¹ وليم جيمس - معني الحقيقة، ت: أحمد الانصاري - مركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1 2008 م ص 116

² كارل ماركس - يؤس الفلسفة (المصدر السابق) - ص 166

³ ماركسية قرن عشرين (المصدر السابق) ص 156

⁴ هابرماس - فلسفة الدين - مجموعة مؤلفين، دار الدمان/رباط ط1 2012 م ص 339 و ص 342 و ص 344.

⁵ قصة الفلسفة (المصدر السابق) ص 578.

الآن جاء دور السؤال المصيري: هل منطق القوانين التي لدينا (قوانين فيزيائية وكيميائية وبيولوجية...) هي حقيقة مئة بالمئة؟ هل الرياضيات التي ندرسها مطابقة للواقع الموضوعي والحقيقة؟ المنطق والقوانين لدينا أو القوانين الفيزيائية والقوانين الطبيعية، أيهما معرفة وأيهما حقيقة؟ مهما كانت القوانين التي يكتشفها الإنسان ويكتب منطقها، هي معرفة وليست هي عينها القوانين الطبيعية. ولا يعبر بدقة القانون نفسه. المنطق القوانين الذي يضعه العلماء هو في أرق درجاته معرفة بشرية، لا يتطابق تماماً مع حقيقة القوانين الطبيعية، وإن كان يتقرب منها إلى حد التأويل. وهذا ما دفع ببعض العلماء إلى تسمية هذا المنطق بقوانين فيزيائية، ولا يقولون قوانين طبيعية. القوانين التي تكتب وتعبر بواسطة عقولنا تُسمى قوانين فيزيائية أو حسب أندروز القوانين العلمية¹، أو أحياناً تعبر بشكل واقع من درجة أولى وثانية، بحيث أن القوانين الطبيعية سُميت الواقع من درجة أولى، والمعرفة عنها من قبل الإنسان هي واقع من درجة ثانية². أو وفق توزيع نيوتن للزمن: الزمن النسبي والزمن المطلق، بحيث أن الزمن المطلق هو الزمن الطبيعي بينما الزمن النسبي هو معرفة الزمنية للزمن الطبيعي. وتعبير قرآني، هو نفسه مراتب: علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين. والمشكلة هي نفسها عندما نجد المعادلات الرقمية لتعبير عن علاقة ما بين الظواهر الطبيعية أو البيولوجية، ألا وهي: استخدام الأرقام على أساس (نظام عشري) هذا القياس اتفاق بشري ليس شرطاً أن يكون موافقاً لأعداد المثلة للأشياء في الطبيعة (وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا). لذا يظهر في كثير من المعادلات والثوابت العددية رقماً محرجاً وليس رقماً طبيعياً يعبر عن الطبيعة. على هذا الأساس، يمكن القول إن العدد الذي نستخدمه هو المعرفة وينتهي إلى الخلق، وقابل للتغير والتعديل، بينما العدد الموجود في صميم الطبيعة هو الحقيقي وثابت وينتهي إلى الأمر (وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا). ومن هنا، يمكن أن يتغير النظام العشري إلى نظام آخر حسب متطلبات التطور البشري.

الموضوع هو نفسه حول القوانين الوضعية الاجتماعية الصادرة من السلطات حيث لا تصل إلى مستوى القوانين الاجتماعية (العدالة) إلا نادراً. الأول من فضاء المعرفة، بينما الثاني في فضاء الحقيقة. الأول من الخلق، والثاني من الأمر. ومن هنا نواجه مشكلة وجود كلمات ولغة راقية بإمكانها التعبير بدقة عن الطبيعة والقوانين فيها. ربما اللغات الإنسانية ومعرفتها لا تستطيع التعبير عن حقائق القوانين الطبيعية والمعادلات والعلاقات الطبيعية والحياتية، لاسيما أن المسعى الواحد يقابله آلاف الأسماء في اللغات المختلفة. لذا، تتضاعف الصعوبة. لكن الوحي بلسانه ومعلوماته وتعاييره هو الوحيد الذي يعكس الواقع الموضوعي والظواهر الطبيعية والاجتماعية بشكل كامل. لذا، مشكلة ترجمة الوحي (والقرآن) هي نفس مشكلة التعبير عن القوانين الطبيعية، بحيث أن القوانين الطبيعية هي نظير الوحي وتنتمي إلى الأمر، بينما القوانين المكتشفة والمكتوبة من قبل الإنسان تنتهي إلى الخلق. كذلك الشيء نفسه بالنسبة لترجمة الوحي، ولاسيما القرآن، هي معرفة، بينما القرآن نفسه هو الحقيقة أو هو الأمر. أي أن كل

1 ادكار اندروز-من خلق الله، ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط 1 2014 م ص 146-147.

2 جوليانجي - قاموس التداولية، ت: لطفي السيد منصور، دار الرافدين/ بيروت ط 1 2020 م ص 132.

محاولات ترجمة النصوص ستتحول إلى المعرفة، بينما النص نفسه هو الوحي وهو الحقيقة. كذلك، مهما كانت صياغة القوانين الفيزيائية والكيميائية... فهي في النهاية ترجمة لنصوص قوانين الطبيعة التي لا يمكن ترجمتها كاملة. كل هذه النتائج يمكن ترسيخها واستخدامها عندما نفرق بين المعرفة والحقيقة.

وسائل كشف الحقيقة:

الحقيقة في مكانها موجودة قبل اكتشافها، وجودها غير مرتبط بأوضاع المعرفة الإنسانية، عما إذا كانت مكتشفة أم لا. للحيوانات معرفة عن الواقع الظاهر وليست الحقائق، وأساس مفهوم الأشياء لدى الحيوان مبني على الواقع المذكور، لذا لا أمل في التطور وبناء الحضارة لهم. لكن الإنسان لديه مفهوم الجانب الداخلي للواقع وجوهره. الحقيقة تتمركز بين الواقع الظاهري والواقع الداخلي الجوهرية، وهذا المفهوم قابل للتوسع والتعمق والنمو. والوسائل المتاحة لهذه العملية متعددة. أول وسيلة لكشف الحقيقة هي العقل، ثم التفاعل مع عقول الآخرين، واللغة فيما بين تلك العقول، والمعلومات السابقة، كل أولئك وسائل متاحة للوصول إلى الحقيقة. رغم ذلك، الوصول إلى الحقيقة الكاملة صعب جداً كما قال جيمس¹، لذلك، الإنسان بحاجة إلى الوحي لاكتشاف الحقيقة والالتزام بها. الإنسان بوحده لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة كاملة بدون الوحي، ولا سيما الحقائق الأولية وفي مرحلة البشرية الأولى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا). والوحي هو وسيلة مهمة لاكتشاف (الحقائق) لأن الوصول إلى الحقيقة والقوانين الطبيعية والروح والله لا يمكن إلا بنظرائها.

لقد دار النقاش بين العلماء والفلاسفة حول دور الوحي لإيصال العقل بالحقيقة. منهم من قال إن العقل سيصل إلى الحقيقة بدون وحي وعوامل خارجية أخرى، وآخرون يتجهون العكس ويعزون الدور كله للوحي دون العقل. وكان هذا أحد محاور الخلاف بين منهج ابن رشد والإمام الغزالي. لدى الماديين، هناك وجهة نظر مخالفة بشكل أكثر حدة، حيث تحدثوا عن تعارض العقل والنقل. رغم أن ابن رشد وأخوان الصفاء والكندي والفارابي وابن تيمية ينفون هذا التعارض²، إلا أن مدرسة المادية ترى أن الوحي والدين ليسا وسيلة لكشف الحقائق بل عائقاً أمام الحقيقة والعقل. حتى وصل الأمر إلى قول الشهير لهوايتهد: "إذا تعارض العقل والدين، فليقل العلم وليخسر الدين"³.

في النهاية، الصواب هو أن العقل وحده لا يمكن أن يصل إلى نتائج حقيقية. هو بحاجة إلى العوامل الخارجية، ولا سيما الوحي. لولا الوحي، لما وصل الإنسان إلى الحضارة الحالية والسلام والأمن المشترك وتعاون الإنسانية والنظام الدولي. لذا، الوحي هو أحد أهم وسائل كشف الحقيقة، إلى جانب العقل، وإنجازات علمية وتكنولوجية تساعد العقل لكشف الحقائق. أي أن وسائل الكشف هي: العقل، الوحي، العلم.

¹ وليم جيمس- معني الحقيقة، ت: أحمد الانصاري - مركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1 2008 م ص116

² في سبيل المزيد ينظر: 1- ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال (المصدر السابق) ص58- 2- أبو النصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية- تحقيق: د عادل نبيل ص83 .

³ شيلي عيسىي - العلمانية والدولة الدينية - وزارة الثقافة والأعلام- بغداد، ط1 1986 م ص105 .

المبحث الثالث: معايير لإيجاد الحقيقة وخواصها

المطلب الأول: معيار الحقيقة

الحقيقة في مكانها موجودة مستقلة عنا ولا تحتاج إلى المعايير، فالمعايير هي للإنسان، ولا تعتمد على ما إذا كانت مكتشفة أم لا من قبل الإنسان. الحقيقة قبل عملية الاكتشاف من قبل البشر وبعد اكتشافها ثابتة ولا تتعرض لأي تغير نتيجة لهذه العملية. التغير يجري على عقولنا وحجم معرفتنا، لذا معيار اكتشاف الحقيقة يخص العقول ولا يخص الحقيقة نفسها. كما زعم كثير من العلماء والفلاسفة، ولا سيما قسم من الفيزيائيين المعاصرين، يقول ستيفن هوكينغ إن القوانين الطبيعية والحقائق موجودة فقط في عقولنا¹. على هذا الأساس اقترح إحلال مصطلح (ريالية) محل الحقيقة²، وهي آراء قريبة من (ديفيد هيوم) وماكسويل وآخرين. لكن الصحيح هو أن المعرفة عن الحقيقة والمعلومات عنها عقلية وليست الحقيقة نفسها. وليس شرطاً أن يتطابق ما يوجد في عقولنا وما هو موجود حقيقة موضوعياً. في أكثرية الأحيان غير متطابق، وهذا ما يؤدي إلى الزعم بأن الحقيقة لدينا نسبية، بينما الحقيقة في مكانها مطلقة. والآن بات واضحاً أن الحقيقة الموجودة في مكانها ليست هي في عقولنا، إذن كيف نطمئن إلى صحة معرفتنا؟ كيف نفرق بين الحقيقة واللاحقيقة؟ الصواب وغير الصواب؟ الصبح والكذب والخيال؟ كيف نطمئن إلى المعلومات الحقيقية وغير الحقيقية، وكيف نعرف الحقيقة (الهوية)؟ وبناءً عليه، ما هو معيار الحقيقة؟ هناك آراء مختلفة وأجوبة شتى، فمنهم من يقول إن المنفعة هي معيار الحقيقة، فأينما وجدت في الشيء منفعة للبشرية فهي معيار. ومنهم من يقول إن التطبيق هو المعيار كما قال راسل، يمكن تعريفه بمدلول قابلية للتنفيذ فقط³، ومنهم من يقول إن الحقيقة تُصنع (كما نقلنا عن برغسون) وفق منظور البشرية. ومنهم من يقول إن الانتخاب الطبيعي (جماعة طوربون) يؤدي إلى اكتشاف الحقيقة وهو المعيار. أما ديكارت فيؤكد أن المنهج نحو الحقيقة هو الشك، وهو نفس الرأي اليوناني القديم عندما وضعوا الحواس موضع الشك⁴. أما الماركسية فتعتمد على المنهج الديالكتيكي لاكتشاف الحقائق، ويقول ستالين (الديالكتيك هو فن التوصل إلى الحقيقة)⁵. وأحياناً يجعلون من الممارسة العملية أساساً لمقياس الحقيقة⁶. وآراء كثيرة أخرى، لاسيما القول بأن الإجماع هو معيار الحقيقة (سنخصص عنواناً خاصاً له). وأقرب الرأي هو تلك الآراء التي تقر بأن التطابق بين معرفتنا والواقع هو المعيار، لكنها أيضاً ليست دقيقة 100%. وهي آراء تعود إلى كل من توما الأكويني وهيغل وكانط وآخرين. يقول هيغل: الحقيقة هي تطابق الواقع مع العقل، أما كانط: تطابق بين الذات والموضوع⁷، وقال وليم جيمس: الحقيقة هي بين

1 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج1 ص88

2 ستيطن هوكينغ- ديزايني موزن (المصدر السابق) ل80

3 راسل- ماوراء المعنى الحقيقة، ت: محمد قدري عمارة، مشروع القومي للترجمة / القاهرة ط1 2005 م ص263

4 جمهورية افلاطون - تعريب: حناخاز، دارالعلم / بيروت ط2 1980 م ص180.

5 ستالين- المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص3

6 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص368.

7 المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص210

فكرة معينة والواقع الذي يُعد موضوعاً لها¹. بالأصل جاءت هذه التعريفات من علماء دينيين، قال جرجاني: "الحق هو الحكم المطابق للواقع"²، وقد ذكرها شمس الدين شهرزوري في كتابه (الرسالة الإلهية ص 61) بنفس الشيء. ومن المعاصرين، محمد باقر الصدر قد اعتمد عليها مع زيادة الشروط وقال: "الحقيقة هي الفكرة المطابقة لذلك الواقع والمماثلة له"³. حاول زيادة (مماثلة له) بذلك اقترب أكثر. مع كل هذه الأوصاف، لكن الفكرة هذه غير دقيقة، عدم دقتها يأتي من أن الحقيقة هي خارج إرادة المعرفة البشرية، بينما التعريف المذكور ينطلق من الذات إلى الموضوع ومن المعرفة إلى الحقيقة ومننا إليها. بهذا يكون التعريف في أحسن حالاته يؤدي إلى فهم الواقع وليس الحقيقة وإلى مفهوم الصواب وليس إلى الحقيقة، كما صرح به وليم جيمس بقوله: "الحقيقة ليست إلا علاقتنا الذاتية بالوقائع"⁴، ويضيف: "نعد الحقيقة علاقة بين شئين"⁵. لكن وصف جيمس أيضاً ليس دقيقاً، فهذه ليست من اختصاصات الحقيقة بل من اختصاص القوانين الطبيعية. ربما هذه التعريفات والأوصاف صحيحة للصواب وليس تعريف الحقيقة.

الحقيقة لا تتوقف على حجم المؤيدين (الإجماع أو فرد واحد) ولا تُصنع بل تُكتشف كما ذكرنا أعلاه، وكذلك الحقيقة لا تطابق الواقع في كل الأحوال (وهو ما ذكرناه بالتفصيل). إذن، تطابق بين الفكرة والواقع ليس معياراً للحقيقة في كل الأحوال إلا في الحالة التي يتطابق فيها الواقع مع الحقيقة وهي نادرة الحدوث بنسبة 100%. إذن، المعيار الصحيح هو تطابق بين الفكر والحقيقة نفسها، وهي قيمة المعرفة. وفي المصطلح القرآني سميت (الكلمة الطيبة) وهي ثابتة راسخة (أصلها ثابت وفرعها في السماء)، وهي بالضبط المساحة المشتركة بين المعرفة والحقيقة، وهي ما ينطبق عليه جميع خواص الحقيقة من التنسيق والثبات وموضوعية وما إلى ذلك. المعرفة التي لا تتطابق مع الحقيقة هي (الكلمة الخبيثة)، ما لها من قرار، متغيرة، تنطبق عليها جميع مواصفات (اللاحقيقة).

المطلب الثاني: الإجماع ومعيار الحقيقة

يقصد بالإجماع اتفاق الناس (أو العلماء) على شيء معين. وقلما يحدث إجماع على مسألة ما، لذلك ينكر بعض المفكرين والعلماء وقوع الإجماع، ويقولون إنه لم يحدث في التاريخ إجماع على أي شيء⁶، وإن حدث ليس شرطاً أن يكون مصيباً أو أن يكون بالضرورة معياراً للحقيقة. كان هناك إجماع بشري على دوران السماء حول الأرض حتى القرن 16-17، بينما كان هذا الإجماع خاطئاً. وكذلك نجد في الميدان الفقهي أيضاً كثيراً من الإجماعات التي كانت خطأً. قال ابن القيم: "اعلم أن الإجماع والحجة والسواد الأعظم هو العالم صاحب الحق وإن كان وحده"⁷. وفي

1 وليم جيمس - معني الحقيقة، ت: أحمد الانصاري - مركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1 2008 م ص 114

2 أبو الحسن الجرجاني، - التعريفات - دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد - المادة: الحق ص 54

3 محمد باقر الصدر - فلسفتنا (المصدر السابق) ص 188.

4 وليم جيمس - معني الحقيقة (المصدر نفسه) ص 117.

5 معني الحقيقة (المصدر نفسه) ص 117.

6 ريموند وليامز - كلمات المفاتيح - معجم الثقافي (المصدر السابق) ص 105.

7 اعلام الموقعين (المصدر السابق) ج 3 ص 39.

مسألة خلق القرآن يضيف: "ظن بعض الناس أن الجماعة هي سواد الناس، وأن من شذ شذ في النار. ولقد شذ الناس كلهم في زمن الإمام أحمد إلا نفرًا يسيرًا. فقيل للخليفة: أتكون أنت وولاتك وقضاتك وعوام الناس على الباطل، وأحمد وحده على الحق؟ فلم يتسع قلبه لذلك، فأخذ الإمام أحمد بالضرب والتعذيب بعد السجن الطويل، ثم ظهر الحق، وبطل ما كانوا يدعون." وجاء عن ابن مسعود: "إنما الجماعة ما وافق الطاعة الله وإن كنت وحدك".¹ هكذا توصلنا إلى أن الإجماع مهم لدعم أي مسألة، لكن ليس بالضرورة أن يكون هو الحقيقة. لا يمكن إنقاص شأن الإجماع، لكن لا يرتقي إلى مستوى معيار الحقيقة. هو معيار للمعرفة، لكن ليس بالضرورة معياراً للحقيقة. الإجماع في أحسن حاله هو مستوى راقٍ من معرفة البشرية لا يصل إلى مستوى الحقيقة أو مستوى الوحي.

الحقيقة لا تعتمد على حجم المؤيدين والمنكرين. في معظم الأحيان، الأقلية هي مع الحقيقة وليس الأثرية، كما جاء في القرآن الكريم (أكثرهم للحق كارهون). في النهاية، الإجماع (سواء كان علمياً أم فلسفياً أم فقهيًا) هو معرفة بشرية وليس حقيقة مطلقة. لذلك، يمكن القول إن الفرق واضح بين الحقيقة والإجماع؛ فالأولى مطلقة تنتهي إلى الأمر، بينما الثاني متغير ينتهي إلى المعرفة البشرية وإلى الخلق.

المطلب الثالث: خواص الحقيقة أو (خواص المعرفة الحقيقية)

من الواضح أن الحقيقة هي مفهوم ديني نظير الروح والوحي دخل إلى مفاهيم المعرفة البشرية. وقد جاء ذكرها في القرآن زهاء 292 مرة، وفي الإنجيل والتوراة أعداد مقاربة لذلك. كما أشرنا أعلاه، الحقيقة ثابتة ودائمة وخالدة. لذلك أصبح مفهومها من أكثر المفاهيم تجذراً وسط الرأي العام، حتى إن الظالم لا يقول إنه ضد الحق. حول أوصاف الحقيقة، هناك آراء متباينة. تؤكد فلسفة الرأسمالية والبراجماتية أن الحقيقة هي المنفعة والمصالح، بينما تؤكد الماركسية وآخرون على نسبية الحقائق. يقول سيمون إن الحقيقة صحيحة بالنسبة لشيء ما، ولكن في نفس الوقت خاطئة بالنسبة لشيء آخر، ويقول إنجلز "لا يوجد ما يسمى الحقيقة النسبية" ويضيف أن الحق والباطل دائماً يتبادلان مكانهما². ويشارك هذا الرأي كل من ماركس وبيكون ولوك وأحياناً ديكارت والفيزياء الحديثة - والماركسية بشكل عام. جاء في البيان الشيوعي: "الشيوعية تلغي الحقائق الأبدية وتلغي الدين والأخلاق"³، تؤمن الماركسية بالحقائق وفق منظورها الديالكتيكي، وتربطها بالمكان والزمان، حيث تكون هناك حقيقة ما في مكان وزمان تتغير، وفي مكان وزمان آخر تتحول إلى غير حقيقية، وتتطور في محل آخر لتصبح حقيقية مرة أخرى. ولبرودون رأي جيد حول هذا الموضوع لكنه تعرض لهجوم عنيف من قبل ماركس، حيث يقول برودون إن الحقيقة موجودة بعيدة عن ما وصلنا إليها أم لا⁴، ويرد ماركس بقوله: صحيح أن عقولنا لا تصنع الحقيقة، لكن الحقيقة ليست مطلقة بل تتغير وتتطور وتظهر منها التناقضات؛ ما هو صحيح اليوم قد يكون خاطئاً غداً. هكذا حركة الديالكتيك تشمل

1 ورواه الترمذي في سننه: 467/4. (اللائكاني في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 122/1 - رقم 160،

2 إنجلز- نصوص مختارة (المصدر السابق) ص 155

3 ماركس- إنجلز بيان الشيوعي (المصدر السابق) ص 65

4 برودون- تناقضات اقتصادية وفلسفة البؤس (المصدر السابق) - ص 97

الحقائق أيضاً، وهذا الرأي يرجع أصلاً إلى هيغل عندما قال: "الحقيقة الكاملة إنما هي تركيب من المتضادات"². وقال هايدجر: "الحقيقة واللاحقيقة كلاهما يشكلان الواقع الموضوعي"، وكذلك التيار الوجودي والنسوبي والمذهب الشكي. كانت هذه الآراء ترجع إلى السفسطائيين قديماً، أما قسم من الفيزيائيين المعاصرين مثل ستيفن هوكينغ، فقد عاد إلى آراء قريبة من ديفيد هيوم بقوله إن القوانين الطبيعية والحقائق موجودة فقط في عقولنا³، وأيضاً حول تعدد الحقيقة، لاسيما من منظور الفيزياء الحديثة، بينما نجد قديماً من ابن عربي نفيّاً بقوله إن الحق واحد لا يتعدد⁴. هذه الآراء لا تبقي مسألة فلسفية مجردة، بل تستهدف الدين والأخلاق والنظام والعدالة، وتروج للفوضى والظلم والأنانية، لذلك تحتاج إلى التصحيح والتدقيق. وهكذا ندخل إلى الهوية والمواصفات الحقيقية، الخواص الحقيقية:

✓ خاصية رقم (1): الحقيقة جزء من الأمر، لذلك تتصف بكل هذه المواصفات التي أشرنا إليها مثل القانون الطبيعي، الروح، الوحي، والتاريخ.

✓ خاصية رقم (2): الحقيقة لا تملك ضدّاً (ليست الزوجية). لذا، اللاحقيقة ليست ضد الحقيقة؛ اللاحقيقة لا توجد في الواقع الموضوعي، وإن وجدت فهي وجود وهمي. صفات الحقيقة ليست كالصفات المادية، لذا لا يمكن القول بأن الحقيقة تنتمي إلى الأمر بينما اللاحقيقة تنتمي إلى الخلق. اللاحقيقة بالأصل غير موجودة، ووجودها ينحصر في مخيلتنا.

✓ خاصية رقم (3): الحقيقة من ضمن أنظمة اللازوجة كما ذكرنا قبل قليل. ليست لها ضد، أي نفي الخطأ ليس الحقيقة، ونفي الحقيقة هو الخطأ كما ادعت المادية الديالكتيكية وإنجلز وآخرون. هذا غير صحيح كما بينا أعلاه، حيث إن الحقيقة واللاحقيقة ليستا ضدّين ولا توجد علاقة ثنائية بينهما، بل الحقيقة وحيدة وليست شيئاً أو مادة.

✓ خاصية رقم (4): الحقيقة لا تخضع للقوانين الطبيعية ولا تنتمي إلى الخلق (المادة)، لذا لا تتصف بالخواص المادية.

✓ خاصية رقم (5): الحقيقة هي الوحيدة واللاحقيقة متعددة. الجواب الخطأ لعملية 5×3 هو كل الأعداد ما عدا 15، أي أن الجواب الخاطئ يمكن أن يكون 20 و100 وللوعار يتم 100 وجذر 12.. هذه جميعها إجابات خاطئة، أما الجواب الصحيح فهو 15، وهو الجواب الحقيقي الوحيد. لا يمكن أن تجد جوابين حقيقيين لمسألة واحدة. لذلك، كل ما جاء بالحق في القرآن الكريم جاء بصيغة المفرد بينما الباطل بصيغة الجمع (لَهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ - سورة البقرة - آية 257) (ظلمات) هي الجمع بينما (نور) مفرد. لذا، طريق الحق ليس كالطرق الباطلة؛ الأول حساس ودقيق بينما الثاني واسع، كما قال الإمام علي: "العدل صورة واحدة، والجور صور كثيرة، لهذا سهل ارتكاب الجور وصعب تحري العدل." (أكثرهم للحق كارهون - سورة الزخرف - آية 78). نفس الوصف جاء من النصوص الزرادشتية: "هناك طريق واحد، وهو طريق الحقيقة، وكل الطرق الأخرى ليست بطريق"⁵.

1 كارل ماركس - مؤس الفلسفة (المصدر السابق) - ص 176

2 جون لويس - مدخل بالفلسفة (المصدر السابق) ص 214

3 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 88

4 فتوحات مكية، (المصدر السابق) باب 26 ج 18 ص 200

5 الكتاب المقدس الديانة الزرادشتية - أعداد: دخليل عبد الرحمن، روافد للنشر/دمشق ط 2008 م ص 833.

✓ **خاصية رقم (6):** من خاصيتي (2) و(5) نستنتج خاصية مهمة جداً للتطبيقات البشرية وأحكامها العدلية. بما أن الحقيقة وحيدة، لا يمكن تقديم أي تسوية بينها وبين اللاحقيقة (بين الحقيقة والباطل وبين الحقيقة والخطأ..). لنرجع إلى مثال ما جاء في خاصية رقم (5) حول 5×3 . إذا قال طرف ما إن النتيجة هي 23 وآخر قال 18، فإن الحل الوسط هو 20.. كلا، الحقيقة لا تقبل هذه الوساطة والتسويات بل تقبل نتيجة وحيدة وهي 15. لا يمكن التسوية والتلاقي بين الحقيقة واللاحقيقة لسبب بسيط هو أن الحقيقة موجودة في عالمنا بينما اللاحقيقة لا توجد لا في الدنيا المادية ولا في دنيا غير المادية.

✓ **خاصية رقم (7):** من (5) و(6) نستنتج بكل سهولة: لا يوجد بديل للحقيقة. بديل الحقيقة هو الحقيقة نفسها، أي 5×3 فقط هو 15 ولا غيرها. بديل 15 هو 15 نفسه. وهذا ممكن تعميمه على كل أجزاء الأمر: فلا توجد للقوانين الطبيعية بديل.

✓ **خاصية رقم (8):** الحقيقة وأوضاعها لا تعتمد على أوضاع البشرية ومعرفتها كما جاء في رأي بعض الفلاسفة والمدارس، ولا تعتمد على الأكثرية والأقلية أو على إجماع العلماء. فإذا قال مليون شخص إن نتيجة 5×3 هي 17، وقال شخص واحد إنها 15، فإن الحقيقة هي إلى جانب الأقلية - أو حتى إذا لم يقل هذا الشخص، فإن الحقيقة هي حقيقة. لذلك، الإجماع حول نتيجة ما ليس بالضرورة مصدراً للحق. في النهاية، الإجماع جزء من معرفة البشرية القابلة للخطأ والصواب، أي ينتهي إلى الخلق ولا ينتهي إلى الأمر (الوحي أو الحقيقة). المعلومات التي لا تبنى على الحقيقة تسمى (الظن) (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا - سورة يونس، آية 36).

✓ **خاصية فرعية:** من هنا يظهر أن الحقيقة هي الحقيقة سواء اكتشفتها علوم البشرية أم لا، وإذا قالت علوم البشرية شيئاً خاطئاً وباطلاً ولا حقيقة، فلا أثر على الحقيقة الموضوعية. الحقيقة لا تخفى ولا تفتى ولا يتم زوالها نتيجة إنكار البشر ضدها، لذلك جاء: (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

✓ **خاصية رقم (9):** فيما بين الحقائق التنسيق والتكامل؛ واحدة تحقق وتدعم الأخرى، بينما اللاحقائق أحدهما تنسخ الآخر. طالما رأيت الحقيقتين، فإن أحدهما يشد الأخرى ولا تنسخ. لذلك لا تجد في أي من أجزاء الأمر حالة من (الناسخ والمنسوخ)، لا سيما في القرآن الكريم. وجود علم النسخ في القرآن ليس مشكلة قرآنية بل مشكلة إنسانية (في معرفة البشرية). كذلك، بنفس الطريقة، الحقيقة لا تفتى كما جاء من المادية الديالكتيكية؛ لا يوجد نفي للحقيقة لأن الحقيقة لا تملك الضد ولا المتنافس. من هنا نستنتج أن بين أجزاء الكون التناسق الكامل وليس التناقض كما زعمت بعض المدارس الفلسفية. في النهاية، كل أجزاء الحقيقة تشكل وحدة واحدة من الحقيقة.

- ✓ **خاصية رقم (10):** الحقيقة لا تتحرك ولا تتطور ولا تتعرض للشيخوخة، ولا تحتاج إلى التجديد والإصلاح. فالنتيجة (15) باقية منذ الأزل إلى الأبد. أي حالة حقيقة قبل آلاف السنين هي الحقيقة ليوم والمستقبل. لا يمكن القول بأن هذه النتيجة صحيحة في الشرق ولكن في الغرب غير ذلك. لدى تلك الطبقة صحيحة وفي طبقة أخرى غير ذلك. هذه التفسيرات خاطئة. الحقيقة لا تعتمد على الزمان والمكان، ولا على المنظورات المختلفة، بل إنها خالدة. والمفاهيم مثل: شبه حقيقة، أو حقيقة تقريبية، أو حقيقة عملية أو عقلية (كما جاء من وليام جيمس)¹، ليست دقيقة. بل الحقيقة هي كاملة ومطلقة ولا تحتاج إلى أي إضافة غريبة.
- ✓ **خاصية رقم (11):** خاصية رقم (11): الحقيقة جزء متكامل لا يمكن تقسيمها إلى حقائق جزئية أو شبه حقيقة. الحقيقة هي الحقيقة لكل فروع العلمية. يقول ميشيل فوكو إن الحقائق الفلسفية ليست هي حقائق علمية وليست حقائق دينية. كلا، الحقائق واحدة سواء كانت علمية أم دينية، كما قال ابن رشد، إن الحقائق العلمية وغير العلمية ليست في حالة تضاد، بل أحدهما يدعم الآخر. وعلى هذا الأساس، وضع الوفاق بين الشريعة والفلسفة²، وعلى نفس الأساس حاول كندي توفيق بين الدين والفلسفة، وعلى عكس برونو الذي رفض أي وفاق بين المسيحية والفلسفة واعتبر أن الفلسفة هي الطريق الوحيد نحو الله، وللرازي وجهة نظر أخرى تجاه الوفاق بين الدين والفلسفة³. أما هوكينغ، فقد رفض الدين والفلسفة وشدد على العلم (الفيزياء) فقط. الصحيح هو أن الحقيقة واحدة لجميع فروع العلم.
- ✓ **خاصية رقم (12):** القول بأن الحقائق تنجزاً إلى حقائق نسبية ومطلقة وبين الحقائق الجزئية والكلية ليس صحيحاً. الحقيقة واحدة ووحيدة. لقد سجلت الموسوعة الفلسفية السوفيتية مجموعة من أنواع الحقائق (الحقائق الأبدية، الحقائق المزدوجة، الحقيقة المطلقة، الحقيقة النسبية، الحقيقة الموضوعية، الحقيقة الواقعية)⁴، وهذه التقسيمات للحقيقة لا أساس لها. الحقيقة هي الحقيقة.
- ✓ **خاصية رقم (13):** القول بأن الحقيقة نسبية والتحقيق احتمالية ليس صحيحاً. الحقيقة ليست نسبية وفق الزمان والمكان. الحقيقة هي واحدة لجميع الطبقات (ظالماً ومظلوماً، امرأة ورجلاً، كافراً ومسلماً...)، ولا تحمل المتناقضات كما زعم هيغل بقوله: "الحقيقة الكاملة إنما هي تركيب من المتضادات"⁵. السبب هو أنهم قد دخلوا إلى دراسة مفهوم الحقيقة عبر منهج مادي، بينما الحقيقة ليست مادية بل تنتهي إلى العالم اللامادي (الأمر). الصحيح هو أن ظهور الاحتمالات للحقيقة هي مشكلة بشرية، والحقيقة هي وحيدة وتحقق أحد حالات. والحالة المحققة هي بالأساس حقيقة، والبقية ليست سوى خيالية ناشئة من قصور المعرفة.
- ✓ **خاصية رقم (14):** الحقيقة لا تملك الأسباب والنتائج. لا يمكن توجيه السؤال عن سبب $3 \times 5 = 15$ وتقول لماذا 15؟ هذا السؤال يعبر عن عدم الفهم للفلسفة والعلم والدين. أو تسأل لماذا الشمس تجذب الأرض؟ أو لماذا القوانين الطبيعية، الروح، أو الوحي؟ لذلك، لا يوجد للقرآن الكريم الأسباب وأسباب النزول.

1 ولیم جیمس- معنی الحقيقة، ت: احمد الانصاري - مركز القومي للترجمة/ القاهرة، ط1 2008 م ص 140

2 ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (المصدر السابق) ص 58

3 ابو النصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية- تحقيق: د. عادل نبيل ص 83

4 الموسوعة الفلسفية السوفيتية - (لجنة من العلماء، بإشراف: روزنتال و يودين، ت: سمير كرم، دارالطبعة/ بيروت ص 180-182.

5 جون لويس- مدخل بالفلسفة (المصدر السابق) ص 214

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

1. الحقيقة جزء من الأمر بكل صفاتها، شأنها شأن الوحي والروح والقوانين الطبيعية.
2. وجود الحقيقة هو وجود موضوعي لا يعتمد على أحوال معرفة الإنسان، وعندما يتحقق التطابق بين المعرفة الذاتية والحقيقة الموضوعية، ستكون المعرفة هي الحقيقة.
3. وفق استنتاج النقطة (2)، فإن الحقيقة في مكانها ثابتة ومطلقة، وعندما تنعكس إلى عقل الإنسان ستكون نسبية وموزعة بين العقول. لذا، دائماً تكون هناك جزء من الحقيقة لدى جانب وقسم آخر في الجانب المقابل، وإن كانت النسبة متغيرة.
4. بقية الخواص قد جاء من صفات الحقيقة في الفقرة الأخيرة من البحث.
5. القواعد المستنبطة منها هي:
 - أ. الاختلافات ليست رحمة، بل في أحسن حالها أحد طرفي المختلفين على الحق والباقي في الخطأ، وفي الحالات الأخرى قد تكون جميع الأطراف خاطئة.
 - ب. طالما وجدت الاختلافات، فهي ليست الدين.
 - ج. الاختلافات الفكرية أحياناً تساعد في دفع الحركة الفكرية وهي رحمة، لكن الاختلافات المذهبية والمدرسية والاجتماعية والسياسية هي الشر.

الباب الثاني: مكون من أربعة فصول وهي:

(الروح والإنسان) و(الوحي والمجتمع) و(الله والكون) و(الفصل الخاص: خلاصة الخلاصة)

- الفصل الأول: (الروح والإنسان)
- ❖ المبحث الأول: الروح في دراسات العلماء والفلاسفة والمدارس المتنوعة
 - المطلب الأول: المسألة الأساسية في الروح
 - المطلب الثاني: مجالات دراسة الروح – هل من الممكن البحث عن ماهية الروح؟
 - المطلب الثالث: التعاريف المقدمة للروح
 - المطلب الرابع: الآراء والنظريات حول الروح
- ❖ المبحث الثاني: الآراء الشائعة غير الدقيقة حول الروح
 - المطلب الأول: آراء خاطئة مشتركة حول الروح
 - المطلب الثاني: روح تنعم وتعذب (المتناقضة الكبرى)
 - المطلب الثالث: الروح والحياة
- ❖ المبحث الثالث: كيفية إلقاء الروح إلى الجسد، وكذلك العكس
 - المطلب الأول: دخول الروح إلى الجسد وخروجها
 - المطلب الثاني: كيفية دخول الروح إلى الجسد وخروجها
 - المطلب الثالث: (التطور) توالد الروح ونظرية التوالد الذاتي
- ❖ المبحث الرابع: مركز الروح في الجسد وتعبير عن ماهيته
 - المطلب الأول: تحديد ماهية الروح
 - المطلب الثاني: ماهية الروح
 - المطلب الثالث: مكان الروح في الجسد (ديماس)
- ❖ المبحث الخامس: هوية الإنسان بين "الروح والجسد والقلب والعقل والنفس والفترة"
 - المطلب الأول: علاقة الروح بالجسد
 - المطلب الثاني: حالة الجسد بدون روح والروح بدون جسد
 - المطلب الثالث: الإنسان ذلك المجهول أم ذلك المعلوم؟ (الروح والنفس والعقل والقلب والفترة)
 - المطلب الرابع: الروح والإنسان – العلاقة العامة بين الروح والنفس والعقل والقلب والفترة
 - المطلب الخامس: دور الروح في إخراج الإنسان من المسير إلى المخير
- ❖ المبحث السادس: أثر الروح على حياة البشر
 - المطلب الأول: أثر الروح على الطبيعة البشرية – هل يوجد إنسان أكثر روحانية من الآخر؟
 - المطلب الثاني: الهوية والأنا بين (الروح والنفس والعقل والقلب)
 - المطلب الثالث: الروح ومصدر الفروق بين الإنسان والبهائم
 - المطلب الرابع: الأرواح المخلوقات هل هي واحدة أو مختلفة؟
 - المطلب الخامس: تناسخ الأرواح
 - المطلب السادس: منظور هذا البحث حول التناسخ

الخلاصة والاستنتاج

الفصل الأول: (الروح والإنسان)

ملاحظات:

1. حسب القواعد القرآنية، الروح مذكر، بينما في القواعد العربية تكون روح مذكراً ومؤنثاً. لذا، عند نقل الأقوال، قد تجدها أحياناً في حالة المؤنث، ونضطر لنقلها مؤنثاً. ومع ذلك، وفقاً لمنظور هذه الدراسة، الروح هو المذكر وفق القواعد القرآنية.
2. من المفترض أن يُكتب في العنوان "الروح والجسم"، لأن الجسد والبدن لا يتفقان مع مقاصد القرآن، بل الجسم هو الحي فيه. لذلك، مع الروح ينسجم الجسم وليس البدن أو الجسد. لكن، معظم الدراسات أخذت العكس، أي استخدمت صيغة "الروح والجسد أو البدن". قلما نجد صيغة "الروح والجسم". لذلك قررنا أن نستمر بعنوان "الروح والجسد" في سبيل الفهم.

مدخل تمهيدي

الكلمة الأساسية في هذا الفصل هي الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي - سورة الإسراء، الآية 85) منذ أن فكر الإنسان في وجوده وولادته وموته، تبرز الأسئلة الخالدة التالية: من أين جاءت الحياة وأين تذهب؟ ما الفرق بين الحياة والموت؟ هل الروح هي الحياة؟ ما مصدر الأرواح؟ وبالتالي، ما هي طبيعة الروح؟ هذه الأسئلة حيرت البشرية منذ فجر التاريخ وإلى الآن. لذلك، موضوع الروح يهم الفكر والفلسفة والدين والعلم، وقد نُقش في جميع الأمم القديمة والحديثة. نجد اسمه موجوداً في كل اللغات والمجتمعات العالمية، وهذا يعني أنه متداول منذ ظهور الإنسان على سطح هذا الكوكب. ففي العربية (روح)، وفي الكردية (جيان)، وفي الأعجمية (جان)، وفي العبرية (نفيش) أو (شبول)، وأحياناً جاء في التوراة بـ (نسمة)¹ والعبرية neshamah، وفي التلمود اليهودي psych²، وفي التوراة العبرية جاء بصيغة نشاما³، وفي هندية القديمة (بورش)⁴ وفي البوذية (جيفا)، وللانديسين (yohui)، بلغة التركي (Ruh) أو العثماني (روحلي)⁵. وكذلك في مصطلح المندائيين نشمات⁶ أوروها أو ارها⁷، وفي اليونانية pneuma والإغريقية أنيما (وفق أرسطو)⁸.

1. تك 2: 7 وجبل الرب الاله ادم تراباً من الارض، ونفخ في انفه نسمة حياة. فصار ادم نفساً حية. وقد جاء في نهج البلاغة ايضاً ما وَالَّذِي فَلَقَ الْخَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسْمَةَ (3) (النَّسْمَةُ: محرك: الروح وهي في البشر أروح، وبرأها: خلقها).
2. ينظر تلمود-البعث والحساب والثواب والعقاب -مبحث الاول ماهية الموت .
3. د. رشاد الشامي - موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/القاهرة تاريخ النشر 2002م ص213.
4. ينظر: ابو الريحان البيروني- في تحقيق ما للهند (المصدر السابق) ص 30
5. محمد علي الانسي-قاموس اللغة العثمانية (المصدر السابق) ص275
6. في كتاب (كتر اريا) جاء كلمة (نشمات) عدة مرات. (ومن سر الكون، جبل ادم وحواء..وحتل فيهما نشماتاً بقدره ملك النور - كتاب الاول اية 36 وصايا) وكذلك في باب(مصطلحات;كتر زيا) جاء بنفس المعنى
7. ناجية مراني - مفاهيم صابئية المندائية(تاريخ - دين - لغة). بغداد 1981 ط2 ص261(ملاحظة: بعد دراسة كتاب كتر زيا المندائيين ظهر لي ان روها ليست هي الروح (يقصد به ارواح شريرة) بل اقرب من الروح هو نشماتا... ينظر: مصطلحات كتر زيا المادة: روها.
8. لويس ماسينو -محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المصدر السابق) ص69. ملاحظة: لدى التحقيق ظهر ان النفس في اللاتينية مسماة بـ(animal) ثم اصبح مصطلح انيما اسماً للحيوانات، لذا انيما قريب من النفس وليس من الروح (ينظر: معنى انيما في جدول العربي اللاتيني لكتاب الشفاء طبيعيات لابن سينا ص260).

وفي اللاتينية سبيريتوس (spiritus)¹ وهذا بدوره أصبح أساس اللغات الأوروبية، حيث نجد في الإنجليزية (suirt)، إسبانيا (espirtu)، وفي الألمانية Seele أو (oeist) وقد استخدم هيجل أيضاً (geisten)²، أما إيمانويل كانط فقد استخدم (der Geist)³، في الفرنسية (esprit) أو ame، وقد استخدم لينين مصطلح (esprit) نفسه بلغة الروسية⁴، وفق معجم دوركايم هو (spiritualite)⁵، وفق ماكس فيبر (geist)⁶... وبسبب شيوعه أصبح مصطلحاً يُطلق على ميادين أخرى (أحياناً بشكل خاطئ) مثل: الروح المعنوي، الروح المقاومة، الروح العلمي، الروح التعاوني، روح الشعب، روح الرأسمالي... أيضاً إلى مصطلحات مركبة مثل: الجانب الروحاني، روحانية الإنسان، الأمراض الروحية، العلاج الروحي. بالأساس جاءت هذه المصطلحات من الكتاب المقدس وعُرضت من قبل هيجل بشكل واسع⁷، وفي بعض الأحيان تُعطى عناوين للكتب باسم الروح بينما يكون المحتوى بعيداً عنها. على سبيل المثال: (تنزيل الأملك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك) لابن عربي، و(أفراح الروح) لسيد قطب، و(أشباح والأرواح) لأنيس منصور، و(روح القوانين) لمونتيسكيو، و(روح الروح) لعيسى بن شرف الدين (وهو موضوع تاريخي لا علاقة له بالروح). وهناك كتاب لتاييلور بعنوان (أنيميزم)، أي الأرواحية، بينما يقصد دراسة أصل الدين وأصل الإله⁸، لذلك علينا الحذر عند تدقيقنا لترجمة كلمة الروح في اللغات، ولكننا في هذه الدراسة نقصد روح الإنسان. وقد استخدم مصطلح الروح حتى من قبل منكبره مثل إنجلز ولينين ويليخانوف. فقد وردت كلمة الروح (41) مرة في التقرير السياسي للحزب الشيوعي الصيني (مؤتمر 19 لعام 2017 الذي قرأه شي جين بينغ).

رغم أن دوركايم أعلن أن موضوع (الروح) قد نُزل من دراسات الميتافيزيقا العليا إلى علوم الوضعية الاعتيادية⁹، بينما نجده في المعاهد والبحوث العلمية ضمن إطار (إحضار الأرواح)، لكن بشكل عام هذا الموضوع يميل أكثر إلى الفلسفة والفكر والدين، ولم يخضع للبحوث العلمية المخبرية بشكل واسع، على عكس العلوم الأخرى والمجالات المادية كفيزياء والكيمياء والأحياء، حيث أنجز العلم درجات عالية منها، بينما تفتقر علوم البشرية في مسائل اللامادية. وفي النهاية، لم تستطع المعرفة الإنسانية الوصول إلى كنه الروح إلا قليلاً، لذلك بقي لنا وللمجتمعات المتأخرة أكثر حقاً للدراسة عنه، لا سيما بالاعتماد على المعلومات النصية، لأن المواضيع العلمية أصبحت حكراً على المجتمعات الأكثر تقدماً تكنولوجياً. وكثير من هذه الدراسات كانت قوية، لكن ينقصها المدخل المنطقي إلى الموضوع، لذلك لم يُنجز شيئاً يُذكر. أما دراستنا هذه، فقد لا تكون قد زادت العلم بشيء هام، لكنها محاولة لفهم الروح من حيث أبوابها، واضطرت إلى اللجوء إلى وصف ماركس للديالكتيك الهيجلي¹⁰. وأكرر قوله:

- 1 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 1 2011م، ص 386. وفي كتاب (الشفاء الطبيعيات لابن سينا ص 349) سجل في جدول (العربي اللاتيني) سبيريتوس دون (حرف c).
- 2 هيجل - فيمينيلوجيا الروح، ت: د. ناجي المونلي، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط 2006م ص 793.
- 3 عمانوئيل كانط - نقد العقل الخالص، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي/بيروت ص 15
- 4 في كتابه (دفاتر عن الديالكتيك (المصدر السابق) ج 1 ص 15).
- 5 اميل دوركايم - علم الاجتماع وفلسفة، ت: د. حسن انيس، مكتبة انجلو- القاهرة، ط 11966 ص 179.
- 6 ينظر كتاب هيجل - فلسفة الروح، تأليف ولتر ستيس، ت: امام عبد الفتاح امام، ط 3، دار التنوير - بيروت - ج 2 ص 7.
- 7 معجم مصطلحات هيجل، ميخائيل انودت، ت: امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة: 2000م ص 513-514
- 8 ينظر: فراس السواح دين الانسان، دار علاء الدين/دمشق 2002م ط 4 ص 207.
- 9 اميل دوركايم - علم الاجتماع وفلسفة، (المصدر السابق) ص 61.
- 10 ينظر: ماركس - رأسمال - ت: محمد عيتاني، مكتبة المعارف - بيروت ج 1 ص 23.

الدراسات السابقة كانت على الرأس، نحاول وضعها على قدميها، أي أننا لا ندخل إلى موضوع الروح من أبواب المادية، بل من باب اللامادي. من السحر والشعوذة إلى المجال العلمي القابل للفحص، ويستند إلى فهم جديد لنصوص دينية، لأنها المصدر شبه الوحيد لمنهجنا العلمي، بالإضافة إلى الدراسات الأخرى.

أما منهج دراستنا فهو محاولة لفهم الروح من حيث أبوابها، أي من جانب اللامادي، ووفق الآية (يسألونك عن الروح...)، فهي ليست تحريماً لتناوله كما شاع أو كما حدد (هجيري) ومعظم الفقهاء. إن السؤال (يسألونك عن الروح) هو سؤال يهودي، والجواب بالنفي هو (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)¹، هذا غير صحيح، بل الآية المذكورة تضع منهج الدراسة عن الروح ضمن الأمر وليس ضمن الخلق (المادة – الشيء) – (ألا له الخلق والأمر). بالتالي، هذه الآية تشجع على دراستها وليس تمنعها، مع الملاحظات التالية:

1. كثيراً ما تجد في هذه الدراسة نقداً للأفكار والآراء العلمية حول هذا الموضوع، بما أن الفكر البشري، مهما كانت عظمتها، قابل للخطأ، لذا فإن ذلك أمر اعتيادي. لأن ما عدا الوعي اليقيني هو رأي، والرأي ليس مقدساً، ولذلك فإن تحديد الأخطاء واجب.
2. وننقل النصوص الدينية من الكتب المقدسة مثل التوراة، والإنجيل، والمزامير، وأبراهما الهندية، وأقيستا، وكذلك من القرآن الكريم. فجميع هذه النصوص حقيقية، حيث تدعم بعضها البعض إذا كانت الكتب المذكورة قد بقيت على نصها الأصلي.
3. هناك بحوث ودراسات كثيرة وفق هذا المنهج، لكن لسوء الحظ، فإن معظمها خلط بين الروح والنفس، وبعضها وفق المنهج والبعض الآخر نتيجة لصعوبة هذا الموضوع. وهناك أيضاً شك في سلامة الترجمة، لا سيما في اللغات اللاتينية القديمة وآراء اليونانيين. فربما من خلال الترجمة أصبحت الروح نفساً والنفس روحاً. كما حدث كثير من هذه الأخطاء. مثال على ذلك كتاب (أثولوجيا) الذي كان في الأصل يعود لأفلاطون، بينما ترجم إلى العربية ككتاب لأرسطو. وبناءً على هذه الترجمة الخاطئة، ألف الفارابي كتاباً بعنوان (الجمع بين الرأيين الحكيمين)، وقال فيه إن آراء اليونانيين ليست متفاوتة بل متقاربة²، ويؤكد تالور أن مفهوم النفس في اليونانية القديمة كان يقصد به الوعي³، وقد خصت (تفسير الكتاب المقدس) فصولاً في هذا المجال وحاولت تبين هذه المغالطات، ولا سيما (فصل 14)⁴، وكذلك نجد في تفسير الآية في التوراة في سفر التكوين أنها جاءت بصيغة: "ظهر الرب" (انظر: ص 17)، أما في الأصل العبري فهي "ظهر كلمة الرب"⁵. الفرق هائل بين (ظهر الرب) و(ظهر كلمة الرب). هذه هي مصائب الترجمة. وعندما تقر رأي المندائيين حول الروح، تواجه الشيء نفسه في كثير من الأحيان، وكأن الخطأ في الترجمة هو عند وصف (النفس) بالضبط بأنها (الروح)، بينما (الروح) تُوصف بـ(النفس).

1 ابو الحسن الهجيري - كشف المحجوب . المجلس الاعلى للثقافة / القاهرة ط 2007 م ج 2 ص 502 .

2 ينظر : ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المصدر السابق) - المحاضرة 19 الى 22 .

3 اردوارد تالور – ارسطو ت: عزت قري، دار الطليعة/بيروت ط 1 1992 م ص 92 .

4 في سبيل المثال ينظر: غرانت اوزبورن – تفسير الكتاب المقدس في ابعاده التعددة: ت: نزيه خاطر، دار منهل الحياة/لبنان ط 2014 م ص 89 و 373

5 للمزيد ينظر: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته – مطبعة الاخوة / مصر 2006 م ص 17.

المبحث الأول: الروح في دراسات العلماء والفلاسفة والمدارس المتنوعة

المطلب الأول: المسألة الأساسية في الروح

هناك تقسيمات تاريخية حول مسألة الروح على مستوى المجتمع بأجمعه. من جهة، جميع الأديان يقرون بوجود الروح في كل حي، ويقولون إن آبائنا (آدم) أول بشر خلقه الله في يوم معلوم وسنة معلومة، ونفخ فيه الروح (كما سنأتي عليه أكثر تفصيلاً). أما الجانب العلمي والفلسفي (لا سيما الفلسفة المادية) فلا تعترف بهذا التوجه من حيث الأساس، ولا تنظر إلى الروح سوى كنشاط مادي. ويقولون إن العلاقة بين الروح والطبيعة هي المسألة الكبرى للفلسفة بكاملها. وقد طرح هيغل سؤالاً عما إذا كانت الروح متقدمة على الطبيعة أم العكس¹، إن الأجوبة التي أعطاها الفلاسفة لهذا الطرح تفصلهم إلى المعسكرين المثالية والمادية². وقال إنجلز: "مسألة العلاقة بين الروح والطبيعة هي المسألة العليا في كل فلسفة، مسألة معرفة، أي العنصر هو الأسبق: الروح أم الطبيعة"³.

وقد صنفوا الذين يؤمنون بأقدمية الروح بالمثاليين، ووضعوا المعادلة وفق الشكل التالي: الذين يؤمنون بأن الروح موجودة قبل المادة فهم مثاليون، أما العكس فهم ماديون⁴، ويقول إنجلز: "إن مسألة العلاقة بين التفكير والوجود، العلاقة بين الروح والطبيعة، هي المسألة الكبرى للفلسفة بكاملها. إن الأجوبة التي أعطاها الفلاسفة لهذه المسألة تفصلهم إلى المعسكرين العظيمين: أولئك الذين أكدوا على أولوية الروح على الطبيعة هم معسكر المثالية، أما الآخرون الذين اعتبروا الطبيعة أولية فيعودون إلى شتى مدارس المادية"⁵. ويقول لينين: "الذين يقرون بأسبقية الطبيعة هم ماديون، والذين يقرون بأسبقية الروح هم مثاليون"⁶، هكذا نجد أن دراسة الروح في الميدانين العلمي والفلسفي ليست في بائنها. لذلك، فإن التناول الأساسي للروح منحصر في الميدان الديني بالأساس. وهناك أسئلة أساسية حوله: هل الروح قائم بذاته أم يتجسد مع المادة (الجسد)؟ هل الروح هو الخلق أم من الأمر وما الفرق بينهما؟ إذاً، ما هو أصله وما مصيره بعد موت الجسد؟ وما علاقة الروح بالنفس والجسد؟ هذه الأسئلة هي المسألة الأساسية في دراسة الروح.

1 ينظر كتاب هيغل: فلسفة الروح، فقرة (444)، المصدر لسابق ج 2 فقرة (450) ص 16

2 بليخانوف، تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، ص: 11؛ كذلك ينظر: إنجلز، نصوص المختارة، ص: 61.

3 إنجلز، نصوص المختارة، (المصدر السابق) ص 61.

4 ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص 15.

5 ينظر: أ- إنجلز – لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية – روافد للنشر والتوزيع طبعة 2014م ص 30 ب- ماركس إنجلز، مختارات، الطبعة الإنجليزية، م 6 ص 993 – 996.

6 لينين – المختارات – ت: إلياس شاهين، دار التقدم/موسكو 1978 ج 4 ص 62.

المطلب الثاني: مجالات دراسة الروح – هل من الممكن البحث عن ماهية الروح؟

هناك تقسيمات حول مجالات دراسة الروح، تبدأ من إنكار الروح نفسه إلى إقراره. فلسفة المادية تنكر الروح أو تقول "لا أدري"، كما تؤكد أنه لا شيء في هذا العالم محظور أمام تقدم العلم، كما يقول ستالين: "ليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها"¹، ومنهم من أقر بالروح لكن ضمن دراسات المادية، ومنهم من أكد وجوده من خلال النصوص الدينية لكنه اعتبر أن هذا الباب قد سُد من قبل الله. ومنهم من يقول إن العلم البشري وعقله قاصر على فهم تلك الأشياء، وقليل منهم بدأوا بدراسته بشكل جريء. ومن ضمن هذه القلة أيضاً آراء متضاربة: بعضهم يقول إن دراسة الروح أصلاً لا تخص العقل والعلم والفلسفة بل الشرع، كما يقول ابن كثير²، وعلى عكس ذلك تماماً، يقول ابن عربي وابن عبد البر إن مسائل الروح والنفس ليست للشريعة فيها تصريح، فقد حججها الله عن خلقه بالغيب³، كذلك ورد نفس التصريح في كتاب (شرح العقيدة الطحاوية)⁴، وعند الرازي (أحياناً) أن مقصد هذه الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) هو القرآن⁵، وكذلك ابن القيم وآخرون يقولون إن مراد هذه الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) هو القرآن وليس أرواح بني آدم، لأن الروح من الأمور الغيبية التي لا يجوز البحث عنها⁶. وذهب البعض إلى أبعد من ذلك، حيث يعتبرون هذا النوع من الدراسة فتنة أو عديم الجدوى (غير ضار وغير نافع)⁷، أما الصوفية فهم أكثر شدة في هذا الموضوع، حيث جاء على لسان (الإمام الجنيد) قوله إن الروح "متعلقة بالله، ولم يطلع عليها أحد، فلا يجوز لأحد البحث عنها". وقد كرر نفس الرأي الدكتور أحمد شوقي قائلاً: "لم يطلع أحد على أسرار الروح"⁸، أما ابن القيم فقد صنف الروح الإلهية بأنها من الأمور الغيبية، لا يجوز البحث عنها، أما أرواح بني آدم فليست من الغيب⁹، ووصل الأمر إلى تحريم البحث عنه، ومنهم: المالكي والشافعي وابن عطية والثعلبي وفرق أخرى شيعية وسنية وصوفية. وتابعهم كل من السيوطي في (درر المستفاد) والفراء في (معاني القرآن) والشوكاني في (فتح القدير) والسبكي وابن كثير والطبري والقرطبي والبيضاوي والجلالين والمحلي...¹⁰، ومنع أكثر الفقهاء الخوض في مسائل الروح، والمنع من الله كما جاء من قبل (الصابوني) بقوله: "من الأسرار الخفية التي لا يعلمها إلا الرب"¹¹، وكذلك من قبل محمد تقي فلسفي، حيث قال: "ولا أحد يعرف شيئاً عن الروح"¹²، وفي هذا الإطار، ذهب ابن باز إلى أبعد من ذلك حينما قال: "هذه الأمور من الغيب، يجب على المسلم أن لا يسأل عن

1 ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – (المصدر السابق) ص 47.

2 (تفسير ابن كثير تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون ط 2000 م ج 9 ص 75)

3 (سعيد بن محمد ال عبد اللطيف- التعريفات الاعتقادية، دار الوطن للنشر ص 320)

4 الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك – شرح عقيدة الطحاوية –، ط 2، 2008 م دون إشارة إلى جهة الطبع ص 567.

5 الامام محمد الرازي – تفسير الفخر الرازي (الكبير) – دار الفكر/بيروت، ط 1 1981 م ج 21 ص 37.

6 ابن قيم – كتاب الروح – تحقيق: محمد اجمل ايوب الاصلاح، دار العلم الفوائد للنشر/مكة المكرمة ص 203 و 363.

7 عقائد الامامية، ص 134.

8 د. احمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط 3 2007 م ص (3)

9 كتاب الروح (المصدر نفسه) – ص 203

10 حول موضوع عدم الجواز بحث عن الروح ينظر كل من: 1- داحمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين ص 44، عبد الرزاق الكاتاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص: 168، 2- ناصر الدين ابني الخير البيضاوي – انوار التنزيل واسرار التأويل ط 1 1939، ج 1 ص 488-489، 3- د ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – دار تينوي /دمشق ص 127، تاج العروس ج 4 ص 57 مادة: روح.

11 محمد علي الصابوني – صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة/ القاهرة ج 2 ص 151

12 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، ت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي/ بيروت ط 1 1996 م ج 1 ص 118.

الكيفية"¹، وكرر القول نفسه كل من ابن عثيمين وصالح فوزان بقولهما: "لا يعلمها أحد من الخلق"، وتأولوا معنى الروح بجبريل²، وأضاف د. محمد خالد الفجر: "إن الروح هو السر المحرق لكل من يحاول تفسيره من نبع خياله أو من شطحات فكره. إنها العالم الذي سحر الفلاسفة بأنهمكهم، واعذروني إن قلت: من عالم العقلاء أخرجهم³، أشدهم نفيًا... عن عبد الله بن بريدة أنه قال: إن الله تعالى لم يطلع على معنى الروح ملكًا مقربًا ولا نبيًا مرسلًا، وخرج رسول الله من الدنيا ولم يعلم معنى الروح، والله أعلم. وكرره نيسابوري، حيث قال: مات رسل الله وما يدري معنى الروح⁴، ووصف الشعراوي السؤال عن الروح بـ "السؤال الخبيث"، حيث قال إنها من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الرب⁵.

وكثير من العلماء الأكاديميين المعاصرين أيضًا أخذوا المسار نفسه تقريبًا. جاء في كتاب المفكر الكردي (علي بابير) أن الروح نفخة ربانية علوية لا يعلم حقيقتها غير الباري⁶، أما المفكر الإسلامي أنور الجندي، فيتحدث بشكل عام عن قضايا "ما بعد الطبيعة" ولا يبحث على التفكير فيها، بل يفضل عدم الخوض فيها⁷، ونقل (عقاد) قولاً عجيباً من المفسرين مفاده: أن مسألة الروح أكبر من مسألة الألوهية!!⁸ ويقول الشيخ عبد العزيز الدباغ في الروح ثلاثمائة وستة وستون سرًا، وجاء في كتاب منطق الطير أن الشيطان لم يسجد حتى يرى سر الروح، لذلك وقع الشيطان تحت غضب الله⁹، وأكثر من ذلك، يرجعون مناسبة الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) إلى الدسائس اليهودية داخل قريش للفتنة¹⁰، وجاء ذكر اسم هذا القرشي وهو (النضر بن الحارث) حسب قول هجويري¹¹، ويؤكد ابن العربي: لا مسلم قد سأل هذا السؤال عن الروح، والجواب في باب الردع!!¹²، وذهب (صاحب الصفوة) إلى أبعد من ذلك بقوله: (يسألك يا محمد الكفار عن الروح)¹³.

1 فتاوي نور على الدرب (شيخ ابن باز) ج 4 ص 320.

2 هناك رأي شائع وسط العلماء يفيد أن أحدي المعاني للروح هو الجبريل.. بينما ينسب قولاً إلى الإمام علي فيه ينفي هذا الرأي ويقول الروح يختلف عن الملائكة. للتفصيل ينظر: (تفسير الميزان - السيد الطباطبائي - ج 12، ص 224).

3 رابط الموضوع: <http://www.alukah.net/sharia/0/5695/#ixzz51zkFTol3>

4 أبي الحسن النيسابوري - الوسيط في تفسير القرآن المجيد - تحقيق: مجموعة من الاساتذة، دارالكتاب العلمية/بيروت 1994 - ط 1 ج 3 ص 126.

5 محمد علي الصابوني - صفوة التفاسير ط 1 ج 2 ص 151

6 علي بابير، الإسلام كما يتجلى (المصدر السابق) ج 1 ص 294.

7 أنور جندي - الموسوعة العربية الإسلامية رقم (11) الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني / 1987 ص 79.

8 موسوعة عباس العقاد، دار الكتاب العربي/بيروت ط 1 1971 ج 4 ص 124.

9 فريد الدين العطار نيسابوري - منطق الطير - ت: د مديح محمد الجمعة، دار الافاق والنشر/القاهرة ط 1 2014 م ص 125.

10 أبي الحسن النيسابوري - اسباب النزول، دار الفكر للطباعة/بيروت ط 2008 م ص 163.

11 كشف المجبوب (المصدر السابق) ج 2 ص 502.

12 القاضي أبي بكر بن العربي - العواصم من القواصم، تحقيق: دعمار الطالبي، دار التراث/القاهرة ص 28.

13 الصابوني - المصدر نفسه ط 1 ج 2 ص 151.

وتقر موسوعة اللالاند أن الروح ليست شيئاً قابلاً للإدراك¹، أما باسكال فيقول: "نحن لم نفهم من الجسم فكيف نفهم من الروح؟"²، ورغم انشغال هكسلي باكتشاف مادة الأولية للخلق، إلا أنه في النهاية أقر بأن دراسة الروح غير ممكنة، وابتكر مصطلح (الإدريّة agnostism)³ أو البيرونية، وقال هوبز: لا يمكن معرفة الكيفية التي تكون بها الأرواح⁴. أما هيغل، ففي بعض الأحيان يخيب من دراسته وقال: (فمعرفة الروح بذاتها أمر غير صحيح)⁵، وأحياناً أخرى قال: الروح هي دراسة علم النفس⁶، ويضيف في موضع آخر: دراسة النفس تخص الأنثروبولوجيا، والوعي يخص الفينومينولوجيا، أما الروح فتخص علم النفس⁷، ونبقى في ميدان (علم النفس). أيضاً هناك رأي مفاده: إن العقل البشري لا يمكن أن يحيط بمكنونات هذا الخلق، أي الروح. وأردف قائلاً: يبقى الروح سرّاً، لا نعلم عنها شيئاً، مغلقاً⁸.

رغم ذلك، دراسة الروح متجذرة في الفلسفة والدين: مع كل هذه الآراء لمنع دراسة الروح، هناك دراسات للروح قديماً. قيل إن أول من اهتم بالروح هو (أنساجوراس)⁹، أما في (موسوعة العلم الاجتماع)، فيقول إن أول من درس (الروح) هو أرسطو، أما راسل فيرجعها إلى عهد أتباع فيثاغورث¹⁰، ويذهب آخرون إلى أن الروح قد اكتشفت لأول مرة من قبل إنسان نياندرتال قبل نحو 100,000 عام من ما قبل التاريخ¹¹، ...، لكن قليلاً من التعمق يتبين لنا أن جميع الكتب السماوية وكذلك الحضارات القديمة قد درست الروح. في أقدم النصوص المصرية، نجد حديثاً عن الروح والجسد¹²، وُردت الروح في القرآن الكريم 20 مرة، وفي العهد القديم 400 مرة، وفي الكتاب المقدس استخدمت الكلمات (النفس، نيفيش، روح، نسيم) أكثر من 800 مرة¹³، و26 مرة في مزمور داود، وكذلك نجد دراسة الروح عند المصريين القدماء وحضارة الهند والصين والعجم، وميزوبوتاميا، وأخيراً الإغريق واليونانيين. والمصريون نتيجة لاعتقادهم بالروح (وسموها البا) يحنطون جثث موتاهم ظناً منهم بأن بقاء الجسم على حاله يؤدي إلى بقاء الروح إلى يوم الميعاد¹⁴، وهناك أقدم أسطورة في الصين القديمة تفيد: أن نفخ الروح إلى بشر ذكر يسمى (نيوي وا). وإن انتشار

1 الموسوعة اللالاند الفلسفية – منشورات العبودية/بيروت ت: احمد خليل احمد ، ط 2 2011م ج 3 ص 1330

2 محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرين ، دارالمعرفة/بيروت ، ط 3 1971 ج 4 مادة: الروح ص 328.

3 د. ماجد فخري – تاريخ فلسفة الاسلامية – ت: دكمال اليازي، دارالمشرق/بيروت ص 387

4 لفيثانان (المصدر السابق) ص 641 .

5 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية /قاهرة، 1965م ص 126

6 ينظر كتاب هيغل : فلسفة الروح، (المصدر السابق) فقرة 446 ج 2 ص 14.

7 المثالية الألمانية (المصدر نفسه) ص 124 .

8 سميع عاطف زين – علم النفس (معرفة النفس الانسانية في كتاب والسنة) ج 1 ص 23، ص 73 ص 74 ص 127.

9 موسوعة الفلسفة العربية – اشراف معن زياد. معهد الانماء العربي ، ط 1 1986م ج 1 ط 1 ص 462.

10 براتراند راسل – الدين والعلم، ت: رمسيس عوض ، دارالهدى/القاهرة ص 108.

11 خزعل الماجدي – اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ ، دار الشروق/عمان ط 1 1997 م .

12 ينظر: فراس السواح – مدخل البنصوص الشرق القديم، دار علاء الدين/دمشق ص 327

13 دائرة المعارف الكتابية، (المصدر السابق) ج 4 ص 141

14 قاموس الخرافات (المصدر السابق) ص 287.

اسم الروح في معظم الأمم دليل على أن دراسة الروح متجذرة قبل أرسطو، ولا تزال الدراسة مستمرة. لكن الفضل لأرسطو يرجع إلى: 1- فتح فرع أكاديمي لهذا النوع من العلم، وسماه (ميتافيزيقا). وكان هذا النوع من العلم في العهد الإغريقي يسمى (نومينا أو البيرون، ويعني العلوم التي غير قابلة للدراسة التجريبية)¹. 2- تفنيد آراء القائلين بوحدة (النفس والجسد) كما جاء عند ابن رشد²... وقد أقر تايلور بأن أقدم دين يمكن الحديث عنه هو دين مبني على الأرواح³، يقول ابن رشد: «ما من أحد من الفلاسفة القدماء إلا وهو معترف بهذه النفوس، وإنما يختلفون في تفسيرها...»⁴.

أما الفلاسفة بشكل عام والمعاصرون بشكل خاص فقد تناولوا هذا الموضوع باعتباره سؤالاً جوهرياً في الفلسفة، لا سيما (هيجل) في بحوثه (فلسفة الروح – فينومينولوجيا الروح). لكنه صُنِّفَت دراسة الروح (ولاسيما الروح الذاتي) ضمن علم النفس⁵، أما بقية الفلاسفة، لا سيما فلسفة القرن العشرين، فقد سيطرت عليها مزيد من النزعة المادية، أو بشكل عام لم يعترف سوى بوجود المادة. كما قال راسل: «المادة هي التي يتركب منها كل شيء»⁶، ويقول ستالين: «... وأن العالم يتطور وفقاً لقوانين حركة المادة بلا حاجة إلى "روح كونية"»⁷، ويضيف (لينين) قائلاً: "إن هذا الوجود ليس سوى مادة متحركة"، والقرار لم يقتصر على الروح، بل حسب وجهة نظر (لينين) فإن الدين كله زهرة غير مثمرة⁸.

وكانت سيطرة فلسفة الماركسية على الدول وانتصاراتهم الأيديولوجية والعسكرية قد أدت بالعلم أيضاً إلى اتخاذ موقف سلمي تجاه دراسة الروح، حيث أبعدوه عن المنهج العلمي، كما يقول راسل: "لا مكان للروح في العلم الحديث"⁹، وحولوها إلى أصناف سايكولوجية وباراسيكولوجية، وأحياناً إلى السحر والشعوذة، كما جاء في شعوعة رقم واحد واثنين، من قبل ماركس وإنجلز¹⁰، أو في أحسن حال، دراسات ضمن "تحضيرات روحية". لذلك، توقفت دراسة الروح تقريباً، وعادت أهمية هذا النوع من البحث في القرن الواحد والعشرين بعد أن انهارت الفلسفة المادية، وظهر الدين مرةً أخرى على الساحة. وأيدت كثير من الفروع العلمية التنبؤات الدينية في النواحي الفيزيائية والكيميائية والحياتية والعلوم الكونية.

1 للمزيد حول هذان المصطلحان ينظر: لينين – المختارات – ت: الياس شاهين، دار التقدم/موسكو 1978 ج4 ص361.

2 تفسير ما بعد الطبيعة (المصدر السابق) ص1732.

3 فراس السواح – دين الانسان، دار علماء الدين/دمشق ط4 2002 م ص208.

4 ابن رشد – تهافت التهافت – اشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط1 1998 م (مسألة 19 ص551).

5 ينظر كتاب هيجل: فلسفة الروح، المصدر السابق فقرة (444)، ج2 ص13.

6 براتراند راسل-تحليل العقل، ت:عبد الكريم صانيف، دار التكوين/دمشق ط1 2016 م ص20.

7 ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص14.

8 ماركسية قرن عشرين، ت:نزيه الحكيم، دارالاداب/بيروت ط4 1987 م ص165.

9 براتراند راسل-الدين والعلم، ت:زمسيس عوض، دارالهدى/القاهرة ص131.

10 ينظر: ماركس وإنجلز – أيديولوجية الألمانية، ت:د. فؤاد ايوب، دار دمشق ص118-119.

أما العلماء والفلاسفة الإسلاميون (غير الفقهاء)، لا سيما ابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والغزالي، والرازي، وابن تيمية، وابن خلدون، فإن لهم حديثاً عن الروح، لأن الآية المذكورة لا تشير إلى التحريم، ولم يقل "الروح من علم ربي"، بل قال "من أمر ربي"، أي لم تسد الباب عليه. حتى بعض الصوفيين عادوا إلى وجوب البحث عنها، حيث يقول الإمام (دهلوي): "ليس في الآية - يستلونها عن الروح - ما يمنع من فهم حقيقة الروح". وكذلك جاء في (العقيدة الطحاوية) أن هذه الآية لا تنهي تناول موضوع الروح، بل البحث عنها واجب، والكلام عنها بغير علم محذور¹... أما ابن رشد فيخالف سبب نزول الآية (من دسائس اليهود) ويعود بالسؤال عن الروح إلى الجمهور²، وأكثر من ذلك، اعتبر (ابن باجة) هذا العلم من أشرف العلوم³. وأكثر وضوحاً وإيجابية، ما جاء من (عالم النيلي) حول هذه المسألة المعقدة⁴، وحتى الإمام الغزالي أجاز البحث، لكن خصه بالعلماء وليس للجميع⁵، وأحياناً أخرى خصص البحث لطبقة معينة من المؤمنين (الصوفيين) وليس للجميع. وكذلك بعض الاتجاهات الشيعية خصصت البحث للأئمة من آل البيت⁶، ولابن تيمية رأي مشابه بقوله: "ليس في الكتاب والسنة ما يحرم تناول موضوع الروح، لكن بشرط أن يكون عالماً"⁷... وأخيراً، من طائفة المحلّفين المسيحيين في القرن السابع عشر كان شعارهم: "إن الروح الإلهية كامنة في الجميع، ولكل نفس الحق في التحدث عنها"⁸، وهناك آراء كثيرة مشابهة.

نحن في هذه الدراسة نؤيد جواز البحث عن الروح. لو كان الحديث عن الروح ممنوعاً أو خارج اختصاص البشرية، لكان من المتوقع أن يُذكر منع الحديث عن الروح ضمن الحديث المعروف: "خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ: 1- ما في الغد، 2- متى ينزل الغيث، 3- قيام الساعة، 4- ما في الأرحام، 5- بأي أرض تموت". والآية (يسألونك عن الروح... الإسراء، الآية 85) لم تنه المحاولة لفهم حقيقة الروح، بل أعطت منهجاً للدراسة، لكي تُفصل عن كونها دراسة من ضمن (المادة، الخلق، الموجودات، الحسية...)، بل تُنحى نحو باب الأمر، باب اللاماديات. وسنأتي إلى تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، وسيكون منهج بحثنا.

1 شرح عقيدة الطحاوية (المصدر السابق) ص 290-292

2 ابن رشد -تهافت التهافت -إشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط1 1998م (مسألة 18 ص 534)

3 أبو بكر بن باجة -كتاب النفس -تحقيق: د. محمد صغير المعصومي، دار الصادر/بيروت ط2 1992 ص 29-30

4 عالم سبيط النيلي -أصل الخلق وأمر .. (المصدر السابق) ص 50

5 ينظر: ابن رشد -تهافت التهافت المصدر نفسه ص 311 حيث نجد فيها مناقشة هذا الرأي لإمام غزالي ويبدو فيها نوع من التوافق بينهما.

6 آيت الله علي رضا اعرافي -الفلسفة (بحث فقهي في دراسة الفلسفة) -ت: محمد جمعة، مؤسسة اشراق والعرفان، بدون سنة الطبع ص 147

7 ابن تيمية مجموعة الفتاوى، دار الوفاء للنشر/منصورة ط3 2005 م ج4 ص 231

8 رسالة في اللاهوت والسياسة (المصدر السابق) ص 7

المطلب الثالث: التعاريف المقدمة للروح

الصعوبات التي واجهت تعريف الروح من قبل الدارسين تقريباً هي نفسها التي تواجه تعريف (المفهوم اللامادي) والمسائل اللاهوتية، لأن دراسة الروح في أغلب الأحيان تُعتبر جزءاً من الله أو جزءاً من المادة، وكلاهما غير دقيق. المسار الصحيح هو تعريفه ضمن الأمر (أي اللامادي) وليس ضمن الخلق (المادي). ومن هنا تظهر الصعوبات الجديدة أيضاً، فأي تعريف للأشياء يتطلب ذكر الخاصية الفريدة التي تميزها عن غيرها، بينما لا نملك أي معلومات عن خاصية الروح، والروح لا تملك شكلاً أو محتوى، ولا جوهراً أو ظاهرة. رغم ذلك، هناك الكثير من الباحثين والعلماء والفلاسفة قدموا تعاريفهم للروح. نختار بعضاً من هذه التعريفات على النحو التالي:

ملاحظة: بما أن الروح يُدَّكر ويُؤنَّث، لذا اخترنا النص كما هو أحياناً بصيغة المذكر وأحياناً أخرى بصيغة المؤنث وفق النص.

- ✓ التعريف الشائع: الروح عبارة عن ذات قائمة بذاتها¹.
- ✓ تعريف يوجا وكذلك بافلوف: الروح هو منبع كل ما هو موجود في الكون. روح الإنسان هي (أنّا) الخاصة به، وهي جزء من المطلق².
- ✓ الهندوسية: الروح هو جزء من براهما (الخالق الأعظم)، أو قائم بذاته قبل التجسد بالأبدان وبعد الانفصال³.
- ✓ معجم علوم الشرعية: قائمة بنفسها، تفارق البدن، تنعم وتعذب⁴، ونفس الرأي لابن تيمية⁵.
- ✓ معجم البستاني: الروح هي ما به حياة الأنفس، يُدَّكر ويُؤنَّث⁶.
- ✓ علم الطب النفسي: الروح هي للدلالة على الأرواح المقدسة أو الشريرة⁷.
- ✓ ابن القيم: وسميت روح روحاً لأنها بها حياة البدن⁸.
- ✓ الغزالي: عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط، معتصر في القلب⁹.
- ✓ أمام الجويني: الروح أجسام طبيعية¹⁰.
- ✓ اصطلاحات الصوفية: هي اللطيفة الإنسانية المجردة¹¹.

1 ينظر: د. علي عبدالله – الإنسان حكمة الروح والجسد (المصدر السابق) ص 35

2 ايفانوف، الإنسان والروح، ت: عاطف ابوالجمرة - دار الطليعة / دمشق ط 1 1995 ص: 10

3 ابو الريحان البيروني - (في تحقيق ما للهند) ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية / الهند ط 1 1958 م ص 25

4 معجم مصطلحات علوم الشرعية ط 2 ج 2 ص 857

5 مجموعة الفتاوى (المصدر السابق) ج 2 ص 271

6 بطرس البستاني، معجم العربي – عربي – مادة: الروح: 958/1

7 د. لطفي الشربيني – معجم مصطلحات الطب النفسي ، المادة: spirit ص 176

8 ابن القيم - كتاب الروح تحقيق: محمد اجمال ايوب الاصلاحى ، دار العلم الفوائد للنشر/ مكة المكرمة ص 291

9 ابي حامد الغزالي – مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود ديبجو ط 1 2000 م مطبعة الصباح/ دمشق ص 215.

10 امام الحرمين الجويني – كتاب الإرشاد، تحقيق: احمد عبد الرحيم السايح – مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ص 293.

11 عبد الرزاق الكاتاني، معجم اصطلاحات الصوفية، (المصدر السابق) ص: 168.

- ✓ مصطلحات فلسفية: قيل روح الشيء نفسه¹.
 - ✓ معجم الفلسفة: روح الإنسان فهي تلقائية ذاتية حرة خالصة، لا تخضع لأية حتمية تاريخية².
 - ✓ مفاهيم حزب التحرير: المراد بالروح هنا إدراك الصلة بالله³.
 - ✓ فلاسفة اليونان: يعتبر أناكسيمندر الروح هو الدستور الغازي، أما هرقليطس: الروح هي بخار حار ناري، وهي قبس من النار الإلهية تدير الجسم⁴، وأقرب من رأي هرقليطس هو: الروح هي جرم صغير انطوى عالم الأكبر يتركب من النار والتراب والهواء والماء، أقل الأشياء الجسمانية⁵، وهو بدوره قريب من الرواية الأبيقورية. وهناك رأي أن الروح نارية والجسم ترابي⁶.
 - ✓ كاريل: الروح هي جانب النفس المحدود لطبيعتها⁷.
 - ✓ هيغل: الروح هو مطلق أو بتعريف آخر: ماهية الروح هي الجوهر، ذاتها ولذاتها، والتي ليست بعد وعياً بذاتها، لكن الماهية الكائنة في ذاتها ولذاتها، التي تكون بنسبة إلى ذاتها في أن نفسه وعياً حاقاً وتصور ذاتها بذاتها، إنما هي الروح⁸. وفي مكان آخر يقول: هي وحدة الفكرة والطبيعة⁹.
 - ✓ ليبنتز: كل روح صورة الكون، وكل فكر صورة الله¹⁰.
 - ✓ هوبز: نقل عن من قبله: الروح هي مصنوعة من هواء مضغوط بفعل قوة تفوق الطبيعة¹¹.
 - ✓ المعهد الملكي لعلم الفلك: الروح هي وحدة كل الأشياء¹².
 - ✓ سعيد حوى: وتسمى الروح إذا خالطت الجسد نفساً¹³.
 - ✓ ومن تعريفات فلاسفة النساء نختار تعريف (إيزارا): الروح أحد وظائف الثلاثة للنفس (القدرة النفسية)¹⁴.
- وهناك تعريفات أخرى.

1 عبد الوهاب ستار، مصطلحات فلسفية، مادة روح، ص: 46.

2 مراد وهبة - معجم الفلسفي، دار قباء الحديثة/القاهرة سنة 2007 م، المادة: ثنوية، ص: 15.

3 مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، 2001/6، ص: 16.

4 -تاريخ فلسفة اليونانية، (المصدر السابق) ص: 24، وكذلك ينظر: بن سعد الغامدي اتجاهات الفلسفة اليونانية في الالهيات، ص: 101.

5 دمصيلي غالب- فيثاغورس، دار ومكتبة هلال/بيروت ص 107.

6 تهانوي - موسوعة الكشاف إصطلاحات الفنون و العلم، المادة: الروح ص 883

7 الكس كارييل، الانسان ذلك المجهول، (المصدر السابق) ص 98.

8 هيغل، ميثولوجيا الروح، (المصدر السابق) ص 474.

9 ينظر: كتاب هيغل: فلسفة الروح، (المصدر السابق) ج 2 ص 7.

10 ماركسية قرن العشرين (المصدر السابق) ص 149.

11 ينظر: توماس هوبز: اللفيئاتان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 1 2011 م، ص 387.

12 ندره اليازي -دراسات في فلسفة المادة والروح، دارالغريال/دمشق ط 1 1999 م المج 3 ص 175 و ص 14.

13 سعيد الحوي، الاساس في السنة (المصدر السابق) ص 29.

14 امام عبد الفتاح امام -الفلاسفة النساء في العالم القديم، مكتبة مدبولي -بدون سنة الطبع ص 87.

يلاحظ من هذه التعريفات إبداء الجرأة العالية وتوضيحات مهمة، لكن طالما أنها جاءت من لدن الإنسان، فلا بد من وجود أخطاء. من الواضح أن معظم هذه التعريفات مبنية على المادة، ففيها عناصر (طاقة – بخار – غازي – حريق – أثير – شيء – هواء – لطيفة – خلق... جسم نوراني)، وهناك رأي يرى أن الروح نارية والجسم ترابي علوي، خفيف، حي، متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم. وهذه العناصر جميعها مادية، من ضمن باب الخلق، أما الروح فتنتهي إلى باب الأمر، لذلك التعريفات ستظل مقتصرة على عالم المادة (الخلق)، الذي يختلف عن عالم الروح. ليس من الضروري أن يكون هناك تعريف محدد للروح؛ فالتعاريف المادية تختلف عن التعريفات غير المادية.

أزمة قبل التعريف: لقد أشار عدد من المفكرين والفلاسفة إلى وجود صعوبات في التعبير اللغوي عن مواضيع اللامادية، لكنهم لم يسيروا إلى سبب هذه الأزمة. وقد أشار الكرمانى في (المشرع السادس) إلى أن الله تأكيده (لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عنه)¹، وعاد أحمد بهجت في كتابه (الله في العقيدة الإسلامية، ص5) إلى الرأي نفسه، وكذلك نجد أحاديث كل من (ويليام أوكام، وهيجل، وفيورباخ) عن هذه الأزمة، كل بطريقته الخاصة، بحيث أقر هيجل بوجود هذه الأزمة². بسبب تلك الصعوبات، أقر فيورباخ بعدم اعترافه بالروح، بل اعتبرها من إنتاج خيال الإنسان. هذا القرار بعيد عن الحقيقة إلى درجة المستحيل. لولا الكتب السماوية، لما كان موضوع الروح متداولاً الآن. لذلك، عقل الإنسان ليس بإمكانه فبركة موضوع كالروح.

في الحقيقة، ليس "من إنتاج خيال"، لكن الروح هو لامادي. لذلك نواجه أزمة في الجمل والعبارات والمصطلحات التي تُستخدم لهذا الموضوع، والتي لا تشبه بقية المصطلحات. الجمل والعبارات والمصطلحات التي تُستخدم للروح لا بد أن تعبر بشكل لامادي، بينما ما في بالنا هو موجود في الواقع المادي، وهذا يشكل بُعداً واحداً من الوجود. البُعد الثاني هو اللاماديات (كالروح، والقوانين، والوحي، وغيرها)، وهي ليست شيئاً، ولا توجد في المحيط وما حولنا، ولا يمكن اكتسابها. وعندما لا يوجد في البال، لا توجد الجمل والمصطلحات والعبارات الممثلة عنها. ويبقى الأمل الوحيد هو من خلال الوحي (كالقرآن، والإنجيل، والتوراة، وأفيستا، وإبرهما، وغيرها)، لا سيما الكتب التي بقيت على حالها. نرى أن القرآن الكريم اختار كلمات خاصة بالأمور اللامادية (كالروح، والوحي، والقرآن، والحق، والأمر، وغيرها). مثلاً، نجد أن القرآن قد استخدم للـ"أمر" مصطلحات وكلمات خاصة، مثل: "يُدَبِّرُ الأمر"، ولم يقل "خلق الأمر"، وقال: "فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا"، وقال: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ"، و"لِيَذَكَّرُوا آيَاتِهِ"، ولم يقل "خلق القرآن". وعن الروح: "يُلْقِي الرُّوحَ"، و"وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و"أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا". على هذا الأساس، عندما نتحدث عن الروح (أو الأمر بشكل عام)، نحتاج إلى اختيار كلمات وجمل دقيقة جداً.

1 احمد حميد الدين الكرمانى - راحة العقل - تحقيق: مصطفى غالب، دار الاندلس/بيروت، ط1 1967 ص144.

2 ولتر ستيس: هيجل - فلسفة الروح، ت: امام عبد الفتاح امام، دار تنوير/بيروت ط3 2005 م ج2 ص 14 فقرة 439.

بناءً على ذلك، كدْتُ أن أقول إن تاريخ البحث عن الروح هو تاريخ أخطاء البحث، ما عدا ما نُقل عن الوحي. ولذات السبب، ولشدة صعوبة مسائل الروح، نجد أن التعريفات المقدمة لم تُنجز شيئاً يُذكر، حتى أولئك الذين اعتمدوا على الفقه الديني كما نُقل أعلاه. أما البقية من الفلاسفة والعلماء الذين اعتمدوا على العقول الصرفة، فلم يستطيعوا عبور البُعد الأول إلى الثاني، أي أن تعاريفهم وفهمهم محصورة في بُعد الماديات، بينما الروح تقع في البُعد الثاني (الأمر، أي اللاماديات). ونجد أن أفضلهم تداولاً هو هيغل في كتابه (فينومينولوجيا الروح)، والذي جاء وصفه من قبل محققيه بأنه (من أحكمها نظاماً)¹، بينما لا نستطيع إيجاد جملة مفيدة تضيف إلى علم الروح، رغم أنه قد تعمق فيه، في نهاية المطاف يُرد الروح تارة إلى النفس وتارة أخرى إلى العقل والوعي والحياة والعلاقات الاجتماعية، ولم يستقر على المعنى الحقيقي للروح. وفي بعض الأحيان قال: "فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح"². وكذلك هوبز في كتابه (اللفيathan) لم يتوصل إلى جملة مفيدة حول الروح³، ونرى عبارة (خلق القانون) من قبل ماركس⁴، وكذلك من ستيفن هوكنج في كتابه (خلق القوانين، ص 40 وص 45) نجد أنه وقع في نفس الخطأ الذي تقع فيه التوجهات الدينية القائلة: "إن الله خلق منذ القدم أرواح البشر..."⁵، حيث إن لفظ "الخلق" لا يصلح للأمر كما لا يصلح للقوانين.

وكذلك نجد في الفلسفة اليونانية أمراً مشابهاً، حيث هناك فوضى في معنى الروح والنفس، وقد ازدادت الأمور تعقيداً عند الترجمة إلى العربية وأثرت على العلماء المسلمين. ومن الأخطاء الشائعة هو مصطلح "عالم الأرواح". ويقول القديس ماكس: "إن الروح ناقصة ما دامت لم تصل إلى عالم الأرواح"⁶، الصحيح هو: الروح والقوانين غير قائمين بأنفسهم (ما عدا القرآن من الأمر، بينما هو قائم بنفسه). لا يوجد هذا العالم (الروح) منفصلاً عن عالم الأجساد، كما لا يوجد عالم للقوانين منفصل عن الكون. ويلاحظ بكثرة أن استخدام مصطلحات مركبة مثل: "روح الوطني"، "روح الرياضي"، "روح العلمي" خاطئ. وكذلك استخدام مصطلحي "الروح الفردي" و"الروح الجماعي" من قبل بعض المفكرين الجدد مثل غوستاف لوبون، الذي تحدث عن ذوبان الروح الفردي في الروح الجماعي⁷ خاطئة. المعلومات الحقيقية عن الأمر بشكل عام غائبة لدينا. معلوماتنا تتعلق فقط بأثر (الأمر على الخلق) وهي متوفرة نوعاً ما. لذا، لحد الآن ما كُتب عن القوانين الطبيعية والمسائل الروحية ليس إلا عن (أثر القانون على المادة) و(أثر الروح على الجسد). أما المعلومات عن القانون نفسه والروح نفسها، فهي غير موجودة. كذلك، الكتابة عن الله تكون خيالية؛ فالبحث والكتابة يمكن أن تقتصر فقط على أثر (الخالق على المخلوق) وليس على نفس الله. بالتالي، معلوماتنا عن الماهية وتعريف الروح ناقصة جداً.

1 ينظر : فيمينولوجيا الروح (المصدر السابق) ص 77 .

2 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية / القاهرة، 1965م ص 126

3 اللفيathan-الاصول الطبيعية ... ص 385-400 .

4 ينظر : المادية الديالكتيكية ص 74.

5 عوض سمعان – كفارة المسيح ، شركة الطباعة المصرية ص 20

6 إنجلز – ماركس ، ايديولوجية الألمانية، ت: فؤاد ايوب ، دار دمشق ط 1 1976 ص 147.

7 ينظر : غوستاف لوبون – الآراء والمعتقدات، ت: عادل زعير، كلمات العربية/ القاهرة ص 141 تحت عنوان (كيف تخلصت روح الفرد من روح الزمرة).

المطلب الرابع: الآراء والنظريات حول الروح

هناك آراء مختلفة ومتباعدة قديماً وحديثاً حول شرح الروح، ويمكن تقسيمها إلى أقوال أساسية حول الروح. حسب (بحار الأنوار) بلغت 14 قولاً رئيسياً¹، وحسب (الكشاف) 100 قولاً²، وحسب قول الشوكاني وصل إلى (118) رأياً مختلفاً³. وقد تحدث بعض المحققين أن أقوال المختلفين في الروح بلغت 1800 قول، ولخصها محمد جواد مغنية إلى 14 قسمًا⁴، منها أقسام حول العلاقة بين الروح والجسد ومصيرها بعد الموت، وهل هي خالدة أم فانية، والعلاقة بين الروح والعقل والنفوس، أو أحياناً مع القلب، وأهم يشكل هوية الإنسان. هل هناك فرق بين روح المؤمن وروح الكافر؟ وبين روح الحيوان والإنسان؟ ومسائل أخرى.

لذلك، دراسة الروح شائكة جداً، ليست فقط بسبب تعقيداتها الذاتية، بل بسبب الإنكار والتحريم لتناولها من الجانبين الديني واللا ديني كلا حسب مبرراته. وهناك من يقول إنها علم عديم الجدوى، لذا لم تتلق الدراسة دعماً من السلاطين والخلفاء والملوك، ولا من الجامعات. تارةً صنفوها على أنها فلسفة، وتارةً أخرى على أنها أديان ومذاهب، وأحياناً على أنها سحر وشعوذة. كما صنف إنجلز الدين والأرواح والقوة السحرية في باب واحد⁵، وكذلك (كوستاف لوبون) وصف الروح ضمن الأشباح وقال: "فلنترك زمر الأشباح والأرواح التي هي بنات الليل إلى أبواب النفوس المريضة"⁶، ربما في أحسن حالاتها نجد دراسة الروح في جامعتي كامبردج وأكسفورد (1943) حيث فتحنا فرعاً ضمن الدراسات الميتافيزيقية. ومن جانب الفلسفة، اكتفوا بأن الروح موضوع مثالي جاف، وهذا في أفضل حالاته. أما في الحالات الاعتقادية، فإن الفلسفة المادية التي ترعرعت بشكل كبير بين قرني 18 و19، فقد أنكرت وجود الروح نهائياً، وظهرت نظريات علمية وفلسفية حول بديل الروح، مثل نظريات التوالد الذاتي، ونظام التطور، ولا سيما دراسة الخلية، الحمض الأميني، والمواد العضوية.

ورجعت أهمية هذا النوع من البحث في القرن الواحد والعشرين بعد أن انهارت الفلسفة المادية، رغم أن الدراسة عنه لا تزال بحاجة إلى إعادة نظر، ويجب أن نضعها على قدميها، بواسطة دراسة الروح من ضمن الأمر، وليس ضمن الخلق. هذه الدراسة التي بين يديك محاولة في هذا الاتجاه.

رغم كل ذلك، هناك علماء متطوعون لهذا الموضوع وفتحوا الدراسة حوله، ولم يتوقف تاريخ المعرفة عن البحث فيه. بالإضافة إلى ما جاء في الكتب السماوية (كما ذكرناه أعلاه)، هناك آراء مختلفة ومتنوعة وغريبة حول الروح، نقتصر على عرضها كالتالي:

1 محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الإسلامية – مكتبة الهلال، ص71

2 تهانوي – موسوعة الكشاف إصطلاحات الفنون والعلم المادة: الروح ص876

3 محمد بن علي الشوكاني – فتح القدير، ج1 ص259

4 محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بدون سنة الطبع ص71

5 إنجلز – رسائل حول المادية التاريخية – ت: الياس شاهين، دار التقدم – موسكو: الرسالة إلى كونراد شميدت ليوم 27 تشرين الأول/1890

6 كوستاف لوبون – الآراء والمعتقدات، ت: عادل زعيتر، كلمات العربية/القاهرة ص229

الآراء القديمة:

1. هناك اعتراف بأن الروح كانت متداولة منذ عهد إنسان نياندرتال ما قبل التاريخ¹، يقال إن هناك فكرة شائعة تفيد بأن الروح كانت تنفصل عن الجسم المادي، وتتحد مع الإله (رع) أو (أوزيريس) في السماء أو الآخرة السماوية، ويمكنها أن تزور الجسد في الوقت الذي تحلو لها. كان يُرمز للروح بـ "البا"، أما الجسد "خات" فقد كان يمثل الجانب المادي الذي يتحلل والذي يجب المحافظة عليه لضمان استمراره. من هنا جاءت فكرة المومياء، لا سيما في مصر القديمة.
 2. يُقال إن أول من وضع الثنائية (الروح والمادة) للعالم هي الديانة المصرية القديمة²، وقد طور ديكارت هذا الفكر مرة ثانية، لكن الحقيقة أن إخوة الصفاء والزرادشتيين وآخرين (قبل ديكارت) قد أقرروا بعالمين: (العالم الجسماني للدنيا، والعالم الروحاني للآخرة)³.
 3. الديانة المصرية القديمة تقر بخلود النفس وليس الروح⁴ (إن كانت ترجمة كتاباتهم قد وصلت إلينا بشكل سليم)، لأن هيرودوتس يقول إن أصل خلود الروح يرجع إلى المصريين⁵.
 4. يعتقد الزرادشتيون بخلود الروح، وبقاءها عند مفارقتها الجسم في عالم البرزخ إلى يوم القيامة.
 5. هندوسية: يؤمنون بالروح ضمن التناسخ، أي أن الروح هي الخالدة، تنتقل من نفس إلى نفس آخر. الروح هي التي تتحمل المسؤولية في الإنسان؛ إذا كان الإنسان الميت جيداً، فإن الروح تنتقل إلى الأعلى، وإن كان سلبياً، فإن روحه تتدنى إلى إنسان حقير أو إلى حيوان وفق مبدأ الجزاء (نرفانا). ويعتقد أن تقديس الحيوانات، لا سيما الثور.
 6. براهما الهندية: يؤمنون بأن الأرواح ليست متساوية. فالبراهما يحتوي على الأرواح الكبيرة، بينما العابدون والطبقات السفلى من المجتمع يمتلكون أرواحاً خفيفة وصغيرة.
- هذا النوع من تقسيم الروح على أساس الطبقي عميق الجذور، ففي عهد اليونان أيضاً لدى (أرسطو وأفلاطون) نظرة متشابهة، لكن ليس على أساس الروح، بل على أساس البدن (الخلق)، حيث يزعمون أن بدن الطبقات السفلية مكون من تراب ومواد أولية، بينما الطبقات الأرستقراطية تراها مختلط بالذهب والفضة⁶.

1 خزل الماجدي – اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، دار الشروق/عمان ط1 1997 م

2 الفلسفة من تاريخ فكر الفلسفي – فئة من الاساتذة (أشراف عدنان سبيعي)، دار العصماء/دمشق ط1 2012 ص36

3 من رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء – جمعها: د البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت ط2 2007 م ص112 وص177. وكذلك ينظر: رسالة رقم: 30 ص112-113

4 الفلسفة من تاريخ فكر الفلسفي (المصدر نفسه) ص36

5 تاريخ هيرودوتس، ت: عبد الاله الملاح، منشورات المجمع العلمي/ابوظبي طبعة سنة 2002 م، ص189

6 جمهورية أفلاطون، (المصدر السابق) ص: 76

7. مندائين: وفقًا (آية 14 من كتاب "التسبيح الأول"، كنزأربا) فإن النفوس تموت والنشماثا تبقى في جميع الآيات. لكن فجأة في الآية (152 من كتاب "وصايا") يُقر بأن النشماثا تموت (فلا تحزنوا على نشماثا إذا فارقت الحياة). إن كانت الترجمة صحيحة.
8. اليهودية: في التوراة (سفر التكوين) تُستخدم ثلاث حالات للروح: (neshamah ، nuah ، nephesh)، الروح الأولى هي للحيوان والطبيعة النباتية، والثانية لمبدأ أخلاقي، والثالثة للذكاء الروحي بحتة. وللحلاج رأي قريب منهم معبر بالشعر: "أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنًا" أو بصيغة أخرى: "رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ من رأي روحين حَلَّلْنَا بَدَنًا"¹. ولدى (عز عبد السلام) لكل جسد روحان: روح اليقظة وروح النوم²، وينقل (حافظ البقاعي) رأيًا لعز بن سلام حول الجسد يفيد بأن للإنسان ثلاثة أرواح: روح الحياة، وروح المتحرك، ويضيف أن هناك روحًا ثالثًا يُسمى روح الشيطان³، ولابن باجة رأي مشابه بقوله: "الإنسان يملك ثلاثة أرواح: الروح الطبيعي، والروح الحساس، والروح المتحرك"⁴، وجاء العكس في شعر الكردي: "نيمة طليانيكين لة دوو جة سته"، أي "نحن روحان في جسد واحد".
9. القرآن: الروح ينتهي إلى صنف الأمر، بينما الجسد ينتهي إلى صنف الخلق.

1 معي الدين الطلعي – سيرة الحلاج الكبرى، دار الحرم للتراث/قاهرة ص80.

2 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، كلية الامام الاوزاعي/بيروت ص86

3 امام حافظ ابي الحسن البقاعي -كتاب سر الروح -تصحيح:محمد بدرالدين الحلبي ط1 1908/مصر ص12-13

4 بن باجة –كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير المعصومي، دار الصادر/بيروت ط2 1992م ص37

- ومن الآراء الفلسفية القديمة والمعاصرة، الصنف الأول هو لمنكري الروح
- (1) وهم تيارات ومذاهب مختلفة، على رأسهم مفكرو الماركسية، حيث اعتبروا الروح ليست سوى أعلى نتاج للمادة، كما وصف لينين¹، وكررتها (الموسوعة السوفيتية) بشكل آخر، حيث تقول: "إن الروح مرتبط بأرق شكل من النشاط الذهني"²، ويقول جورج بوليتزر إن المادة هي الأزلية والخالدة، بينما الروح فرع منها³، وكانت هذه الآراء في الأصل تأتي من رأي هولباخ، حيث اعترفوا أحياناً بالروح لكن بوضع ثانوي⁴، ويعمم ستالين من الفرد إلى المجتمع بقوله: "إن الحياة المادية للمجتمع هي الأخرى أساسية، بينما الحياة الروحية ثانوية"⁵.
- (2) وفي نفس الصنف، أحياناً يعترفون بالروح لكن بوحدة واحدة مع الجسد⁶، (الوحدة لصالح المادة)، ويقال إن سبينوزا هو أول من أدرك أن الروح والمادة شيان واحد، وهي نفس الرأي لشيلنج وكانط ولبنيز في بعض الأحيان⁷، وجمع هوبز آراء متعددة من العلماء والفلاسفة، منهم من قال بأن العالم والله هما واحد، أو أن العالم هو الله، أو أن روح العالم هي الله⁸. أكثر صراحة هو فيورباخ، حيث يقول: "إن فكرة روح الإنسان خيالية"⁹، ونجد أن راسل قد استخدم كلمة "العقل" بدلاً من "الروح" لغرض تجسيد هذا الإنكار¹⁰. إذا كان بعض الفلاسفة ينكرون الروح كرهاً لله، فمن الدينين من ينكر الروح حباً لله. حيث يؤكد ابن القيم في كتابه "الروح" أن مقصد القرآن من "الروح" ليس روح الإنسان، بينما أبوبكر بن كيسان أنكر الروح وقال: "إن الإنسان المرئي لا روح له ولم يثبت شيء غير الجسد"¹¹، وعالم آخر يدعى أبوبكر بن الأصبم ينكر وجود الروح في البدن، ويقول: "لا روح له"¹². ومن المفكرين المعاصرين، د. محمد شحرور يقول: "البشر ليس له روح، الإنسان هو الذي يملك الروح، بينما البشر هو الجانب المادي للإنسان"¹³، وعلى عكس رأي شحرور، هناك آراء مفادها أن الإنسان كان موجوداً قبل آدم، وأن هؤلاء لم يكونوا يملكون الروح، بينما آدم قد اصطفى منهم بروح وأصبح بشراً¹⁴، ويضيف أن الإنسان كان سابقاً على البشر، وأن آدم هو بشر مُعَجَّل عبر الاصطفاء والتسوية ونفخ

1 لينين -المادة والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم/موسكو 1981م ص94.

2 الموسوعة الفلسفية السوفيتية - (لجنة من العلماء، بإشراف: روزنتال و يودين)، ت:سميركريم، دارالطبعة/بيروت ص 231

3 جورج بوليتزر- المادة والمثالية في الفلسفة، ت: اسماعيل المهدي، ص 20

4 لينين، مختارات، الطبعة الانجليزية م 6 ص 27 - 28

5 ستالين - المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص 16

6 نذرة اليازجي -دراسات في فلسفة المادة والروح، دار الغربال/دمشق ط 1 1999م المجلد 3 ص 175 و ص 184

7 عبد الرحمن بدوي - المثالية الألمانية - دار النهضة العربية /قاهرة، 1965م ص 184 و ص 233

8 نظر: توماس هوبز: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 1 2011م، ص 354-355

9 فيورباخ - اصل الدين، ت: احمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت ط 1 1991م ص 48

10 براتراند راسل - الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دار الهلال/القاهرة ص 115

11 ابن حزم - الفصل في الملل والاهواء والنحل -تحقيق: د. محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط 2 1996م ج 4 ص 122

12 د. مني احمد ابوزيد - الانسان في الفلسفة الاسلامية، مؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت، ط 1 1996 ص 28

13 د. محمد شحرور - تجفيف منابع الارهاب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة/بيروت ط 1 2008م ص 53

14 عالم سبيط النبيلى - اصل الخلق وامر السجود، (المصدر السابق) ص 45

الروح، بينما بقيت بقية الأجناس في حالتها السابقة ليتطوروا بشكلهم الطبيعي عبر زمن أطول إلى البشرية. يأتي البشر بعد التسوية ونفخ الروح. تعود جذور هذه التوجهات إلى الأدبيات الأرثوذكسية التي تفيد بوجود إنسان قديم مشوه يُسمى "ساراكس" (آدم العتيق)، أما الإنسان الجديد فقد جاء بعد دخول روح القدس إليه وأصبح إنساناً أصيلاً يُسمى "سوما". في الأول، كان هناك صراع بين الروح والجسد¹. لم يوضح الكتاب عما إذا كان كلاهما (ساراكس وسوما) يتعلقان بالإنسان الحديث بعد آدم، أو أنهما تاريخان يعودان إلى ما قبل آدم. وفي كتاب آخر لهم، يُذكر أن الإنسان مخلوق مختلف عن كل المخلوقات بوجود الجسد والروح²، وهناك آراء لدى المسيحيين والمندائيين وبعض الإسلاميين تفيد بوجود "أوادم" قبل آدم، بما يُعرف بـ "آدم الخفي". ومن المصادر الشيعية، هناك رواية منسوبة إلى الإمام علي عليه السلام تفيد: "لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم"³، وعند المقدسي، هناك "ألفاً ومائتي آدم"⁴، وهناك معلومات عجيبة نقلها ابن كثير، حيث قال: "قال كثير من علماء التفسير إن الجن خُلِقوا قبل آدم عليه السلام، وكان قبلهم في الأرض الحن والبن"⁵. ونقل شهرزوري آراء أكثر دقة حول وجود الإنسان قبل آدم، لكنه قام بالرد عليها ولم يرضَ بهذه الآراء⁶.

ما ورد في القرآن عكس ما جاء به سيد الشحرور، فقد ذُكر البشر في القرآن بشكل إيجابي، بينما عندما يُذكر الإنسان يُعطى دلالة سلبية. ومن الآية التالية يتضح أن البشر يملكون الروح: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" (سورة الكهف، الآية 110).

ومن جهة أخرى، أصبحت كل هذه الآراء المادية المذكورة أعلاه مواد لنظرية تطور الإنسان، التي تفيد بأن إنسان نياندرتال كان منتشرًا في أوروبا، بينما إنسان العاقل المنتصب كان منتشرًا في أفريقيا. فقد هيمن الإنسان العاقل على النياندرتال منذ حوالي 200,000 سنة، وأصبح هذا التاريخ يُعرف بعصور ما قبل التاريخ⁷. لكن المصدر يواجه التناقض (في ص12) عندما يقول: إن الإنسان الحالي ابن إنسان مشترك، ويشير إلى أن أحدث الدراسات تبين أن الإنسان الحالي وإنسان نياندرتال مختلفان، رغم أنهما عاشا معاً⁸.

1 د. هاني ميخائيل – الله والإنسان والكون المادي في إيمان الأرثوذكسي (المصدر السابق)، مقالة (4) ج2 ص210

2 متي هنري – تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط1 2011م ج1 ص14

3 العلامة المجلسي – بحار الأنوار، (المصدر السابق) ج8 ص375

4 المقدسي – البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ج2 ص57

5 ابن الكثير – البداية والنهاية، مكتبة المعارف/بيروت ج1 ص55.

6 شمس الدين الشهرزوري – رسالة شجرة الالهية.. تحقيق: نجفقتي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/طهران ط3 1349 هـ، ج3 ص519.

7 ينظر: فرانسوا بون – عصور ما قبل التاريخ، ت: سونيا محمد نجا، مركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2013م ص9-13.

8 بول ارون – الغاز تاريخية محيرة، مؤسسة الهنداوي/بريطاني ط1 2015م ص15-17.

3) الصنف الثاني هم الذين أقروا بوجود الروح، والروح من الله، لكنهم اختلفوا بأراء متنوعة ومتباينة حولها وفق الشكل التالي:

1. هناك قسم هام في المسيحية (يشاركهم فيه آخرون) ينظرون إلى الروح كجزء من الله، أو أحياناً يعتبرون الروح هي الله (الله روح، والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا)¹، وقد نقل فيورباخ عنهم: "روح مجردة من الجسد هي الله"²، وقال هيوم إن الروح (النفس) جزء من اللاهوت³، ويقول شلنج: "العالم واحد يشمل في داخله الطبيعة والروح"⁴، وفي كتاب "الوثائق المسيحية – الوثيقة رقم 211-1" أشار إلى أن موسى جزء من الله⁵، ونجد أن منطلق نظرية التثليث (الله – عيسى – روح الله) له نفس التوجه⁶، وشبيهه بنظرية الفيض لدى أفلاطون حول الخلق، ويقولون إن الروح من عند الله، تتجسد داخل الإنسان، وأن المسيح هو روح الله مباشرة، أو هي اتحاد بين اللاهوت والناسوت⁷. وقد كرر بابا بندكت السادس عشر في محاضرته المشهورة في 2006/9/12 في جامعة بون أن اللوغوس هو الله. وكذلك هناك رأي لابن سبأ بأن علياً فيه جزء من الله⁸، وفي الديانة الرومانية القديمة، هناك اعتقاد يفيد بأن إلهاً يسكن الإنسان وهو مسؤول عن قدرات التكاثر بين الذكور والإناث، فهو روح حارسة مسماة (جينوس)⁹. بشكل عام، يُسمى وجود الجانب الإلهي في البشر (نامستي)¹⁰، وهي قريبة من رأي لينينز الذي يقول إن الروح هي إله أصغر، ويقول باركلي ضمن هذا الوصف إن أقوى الروح هو الله¹¹، هناك وصف لله بالروح المطلق أو بالروح المتناهي حسب أوصاف هيغل¹².
2. وفي (إنجيل لوقا 24:39): "انظروا يدي ورجلي: إني أنا هو. جسوني وانظروا، فإن الروح ليس له لحم وعظام كما ترون لي". ونجد رداً من هوبز حول هذه الآية بقوله: "الهواء والنار والمياه أيضاً لا يملك اللحم والعظام"¹³.
3. أما إنجيل برنابا، فيسبر على نفس النهج: فإذا كان الجسد بدون اتحاده مع النفس أمر مروع، فإن الروح تكون أشد هولاً بدون اتحادها مع الله (آية 12 من الفصل 165).
4. وحدة الوجوديون: يؤكدون أن الله هو روح العالم ويؤمنون بروحانية وجوده وحيويته. ويقول شيلي: "الله هو روح العالم"¹⁴. لنا معها تفاصيل أكثر في مواضع لاحقة.

1 يوحنا اصباح 4 اية: 24

2 ف لينين – فادراتر الفلسفية ت: الياس مرقص ، دار الحقيقة/بيروت ط1 1974 م ج2 ص 62 .

3 دفيد هيوم – بحث في الفاهومة ت: موسى وهبة، دار الفارابي/بيروت ط1 2008 م ص 220 .

4 عبد الرحمن بدوي- المثالية الألمانية- شيلج- دار نهضة العربي/ القاهرة، طبعة سنة 1965 م ص: 283.

5 دنتستغر وهونرمان – الكنيسة الكاثوليكية في وثائق عا ، ت: المطر انيوخا منصور ، المطبعة البولسية/بيروت، ط1 2001 م ج1 ص 68

6 قدم هيغل طرحا مفاده ان اصل التثليث جاء من فكرة دينية هندية الا وهي: براهما الخالق- فيشنو الحافظ- شيفا المخرب للمزيد ينظر: ولتر ستيس:

هيغل – فلسفة الروح، ت: امام عبد الفتاح امام ، دار تنوير/بيروت ط3 2005 م ج2 ص 183.

7 للمزيد ينظر: عوض سمعان – الله ذاته ونوع وحدانيته – مطبعة الاخوة/مصر 2006 م ص 33.

8 ابوحسن الاشعري – مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، مكتبة العصرية/بيروت سنة الطبع 1990 م ج1 (مقدمة).

9 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) (المصدر السابق) ، ص 120.

10 المعلم تشواكوك سوي – تأملات لادراك ارواح- ت: باسل ديب داود ، ط1 2009 م دار الخيال للطبع/بيروت ص 16.

11 ينظر: علي عبد المعطي- تيارات فلسفة الحديث دار المعرفة الجامعة/ مصر (ص 252 و 326 و 411 و 151 و ص 152 فقرة: 48 مونولوجيا).

12 هيغل- موسوعة العلوم الفلسفية- ت: امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير/بيروت ط3 2007 م ج1 ص 45.

13 اللفيثان (الاصول الطبيعية ...) المصدر نفسه ص 611.

14 جوزايا رويس – العالم والفرد (مفاهيم الربعة) ، ت: احمد الانصاري ، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2008 م ج1 ص 122 و ص 129.

5. رأي الصوفية: رغم أن الحديث عن الروح غير مرغوب فيه، وأحياناً يُصنف السؤال عنه ككفر¹، لكن هناك من يؤيد رأياً وجهاً، حيث اعتبروا الروح ليس بجسم ولا عرض، لا هو داخله ولا هو خارجه. وقد جاء من الإمام الغزالي قريب من هذا الرأي²، وأحياناً يقرون بروحين: الخيرة والشريرة، وهذا الرأي قريب من الرأي الزرداشتي (أهريمان) و(أرموزد).
6. آراء الفلسفة اليونانية: دخل أفلاطون إلى قضية الروح من خلال النفس (إن كانت الترجمة لأرائه سليمة)، حيث قسمها إلى نوعين: الروح الذي في العقل هو عاقل، أما الذي في الصدر فهو غاضب (غير عاقل). فالأول خالد، أما الثاني فهو فاني³، ويضيف أفلاطون في الكتاب العاشر من "الجمهورية" أن الإنسان يتكون من روح وجسد، أو وفق تعبيره "النفس والجسد". بينما العوامل كثيرة لفناء الجسد، فإن الروح (أو النفس) خالدة ولا أحد يستطيع فناءها⁴. ويرى أرسطو خلافاً لأفلاطون، أن النفس لا تنفصل البتة عن الجسد. فإذا مات الجسد، فنيت النفس، فلا خلود للنفس عنده⁵. في الحقيقة، لا يتحدث أرسطو بهذا الشكل عن العلاقة بين النفس والجسد، بل يتساءل عن هذه العلاقة كما جاء في كتابه "ما وراء الطبيعة" و"تفسير ابن رشد له"⁶، ومن بين الفلاسفة النساء، أقرت (ماكريتا) بخلود النفس، ووصفتها بال مخلوقة، وأشارت إلى أن النفس البشرية (رجالاً ونساء) متقاربة، بينما العقل مختلف⁷.
7. هناك من يقول إن الروح منفصل تماماً عن الجسم، فالعالم الجسدي (الجزء المادي من الجسم) والعالم الروحي مختلفان، أحدهما أرضي والآخر سماوي. يقول اليازجي: "الجسد هو الطاقة المركزة من الأرض، أما الروح فهي الطاقة المركزة من الكون"⁸. وإحياناً يقولون إن الجسم في عالم الشهادة والروح في عالم الغيب. ونجد هذه الآراء في رواية ابن الطفيل "حي بن يقظان". وكذلك في الديانة العجمية التي مبنية على ثنائية عالم الروح وعالم الجسد، حيث الأول سمائي والثاني أرضي (أو الأقوال عن ما تحت القمر وما فوق القمر)⁹. وهناك آراء في الرومان القدماء تفيد أن الأرض تمثل المادة والسماء تمثل الروح¹⁰. جاء الرأي نفسه في تفسير (روح البيان): "الروح نوراني شمساني والنفس ظلماني أرضي"¹¹. وللمبارنش رأي مشابه يفيد: "كلما ازداد اتحاد النفس بالله أصبحت أكثر صفاءً، وكلما اتحدت بالجسم أصبحت أكثر فساداً"¹². وفي رسالة كوروث: "الإنسان الأول ترابي أرضي، أما الإنسان الآخر فهو من السماء..."¹³.

1 الصابوني – المصدر نفسه ط 1 ج 2 ص 151.

2 د. أحمد شوقي إبراهيم – موسوعة عالم الانسان في ضوء القرآن والسنة – نشأة الانسان وخلق، ، 200/1.

3 محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرون ، دارالمعرفة/بيروت ، ط 3 1971 ج 4 مادة: الروح ص 326.

4 جمهورية افلاطون (المصدر السابق) ص 283.

5 الموسوعة العربية (المصدر السابق) ج 20 ص 770.

6 ابن رشد – تفسير ما بعد الطبيعة (المصدر السابق) ص 1732.

7 امام عبد الفتاح امام-النساء الفلاسفة ، مكتبة المدبولي / القاهرة بدون سنة الطبع ص 237.

8 ندرة اليازجي – دراسات في فلسفة المادة والروح ، دار الغرغال/دمشق ط 1 1999 م المج 3 ص 129.

9 جورج طرابيشي – وحدة العقل العربي الاسلامي – دار السافي/بيروت ، ط 3 2010 م ص 235-236.

10 ج م كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية ، ت: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2014 م ص 194.

11 تفسير روح البيان (المصدر السابق) ج 2 ص 7.

12 – الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة المبرانش – (المصدر السابق) ص 391.

13 الكتاب المقدس (العهد الجديد) – اتحاد جمعيات الكتاب المقدس / بيروت ط 4 1990 ص 481.

8. وهناك وصف لعالم الروح بأنه مثل عالمنا، فيه الجبال والأنهار والأمطار، لكن كل شيء هناك هادئ¹. ويؤكد ذلك ابن القيم بشكل آخر (استناداً إلى قول ابن عباس)، ويقول: "إن الأرواح تتلاقى وتساءل عن الموتى الجدد وعن أحوال الناس، مثل: هل تزوجت فلانة؟"².
9. في تفسير الرازي، ناقش الروح بشكل تفصيلي وعلمي، وفي النهاية مال إلى أن "الروح سبب الحياة وينتهي إلى الأهر"، ويميل إلى أن مقصد الآية (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ - سورة الإسراء، الآية 85) هو القرآن³. ويضيف في موضع آخر: إن الأرواح البشرية لها أول ولا آخر لها، أما الدنيا فله الأول وله الآخرة⁴.
10. هناك أوصاف أخرى للروح: (الجسم اللطيف)، (الطاقة)، (الشيء)، (المخلوق من مخلوقات الله)، كما جاء من قبل ابن قيم، وابن تيمية، والألوسي، والنووي على التوالي⁵.
11. لدى هيغل وبعض من نظرائه فهم خاص للروح، ويقسم الروح إلى: روح ذاتي، وروح موضوعي، وروح كلي⁶. ويتحدث عن تضاد بين الروح الذاتية والموضوعية! لكن أنجلز نفى بشدة هذا النوع من التضاد⁷، ويضيف هيغل أن الروح في بعض حالاته مطلقة، وتارة أخرى يقول: إن شيخوخة الطبيعة تعني الزوال، بينما شيخوخة الروح تعني الازدهار والتطور⁸. ويدعم كل من ج. هولاند وفرانس بيكون الفكرة بقولهم إن الروح، مثل الجسد، تنمو وتعرض للشيخوخة والموت. أما عمانويل كانط، فقد خلط بين الروح والنفس (أنيما). لكنه أشار إلى أنهما غير ماديين، ويشكلان مبدأ الحياة والخلود⁹. ونجد هذا الخلط من جانب هيغل أيضاً، حيث يقول إن دراسة الروح هي دراسة علم النفس¹⁰. (فالروح بوصفها نفساً)¹¹، وقد صُنِّفَت دراسة الروح (ولا سيما الروح الذاتي) ضمن علم النفس¹². وفي القديم، كانت هناك آراء حول وجود ثلاثة أرواح داخل جسم واحد: الروح العليا في الرأس، والروح العاطفية في الثدي، والروح الشهوانية في البطن، ويُسمى هذا (تعدد الأنفس). وهناك قول منسوب إلى الإمام علي يفيد أن الروح تأخذ الحالات الستة كما يأخذ الجسم الحالات الستة¹³.
- وأراء أخرى كثيرة نسجلها من خلال سياقات المواد المتعلقة بالبحث.

1 عبد الحميد الجوهري - الروح والروحية الحديثة - إفريقيا الشرق/بيروت ص 56

2 ينظر: ابن قيم الجوزي - الروح، تحقيق: محمد اسكندر يلدا / دار الكتب العلمية/بيروت ط 1 1982 ص 29-30.

3 الامام محمد الرازي - تفسير الفخر الرازي (الكبير) - دار الفكر/بيروت، ط 1 1981 م ج 21 ص 37-

4 الامام فخر الدين الرازي - كتاب النفس البشرية وشرح قواها - تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات معهد ابحاث الاسلامية / اسلام اباد ص 10

5 للمزيد ينظر: امام غزالي - احياء علوم الدين ص 3 ح 3، وينظر: ابن تيمية (مجموع الفتاوى) ص 154.

6 هيغل - فينمينيلوجيا الروح، ت: ناجي المونلي، ط 1 بيروت 2006 م ص 137).

7 إنجلز - دور العمل في التحول من القرد المالانسان، دار التقدم/موسكو ص 18-19.

8 هيغل - العقل في التاريخ - ت: امام عبدالفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 3 2007 م ج 1 ص 194.

9 عمانويل كانط - نقد العقل الخالص، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي / بيروت ص 208

10 ينظر: كتاب هيغل (فلسفة الروح) (المصدر السابق)، ج 2 فقرة 446 ص 14 و فقرة 634 ص 127.

11 المصدر نفسه ج 2 فقرة (444) ص 13.

12 الشيخ محمد تقي فلسفي - المعاد بين الروح والجسد، ت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي / بيروت ط 1 1996 م ج 1، ص 123

13 محمد جواد مغنية - معالم الفلسفة الاسلامية (المصدر السابق) ص 71

تصنيف هذه الآراء وتقييمات عامة حولها:

بما أن موضوع الروح غير خاضع للبحث العلمي من خلال المختبرات، فمن المنطقي أن تأتي الآراء متباينة. لذلك، الموضوع قابل للتقييم. فقد جاءت آراء جميلة (أعلاه) منها: الروح من الأمر، هو المطلق، الروح هو الخالد، لا هو داخله ولا هو خارجه. لكن هناك أخطاء علمية وفلسفية وأحياناً دينية واضحة، أو حسب قول (مغنية): أسخفها القول بأن نفس الإنسان هي الله بالذات، وأضعفها أن الروح هو الماء والهواء، بهذا ندخل إلى تقييم الآراء المذكورة بإختصار شديد، كما يلي:

1. الآراء التي سجلناها أعلاه جميعها تقريبا مالت إلى تناول مسألة الروح من الباب المادي (ضمن الخلق)، بينما الروح من باب الأمر. لذلك، تعريفه وكلماته وجمله تختلف عن التعريفات الاعتيادية. لذا، بخلاف ما جاء منهم، يبدو أن الروح لا تملك أشكالاً ولا محتوئاً ولا جوهرًا، ولا الجانب الباطني والجانب الظاهري. كما أنها لا تتطور ولا تتعرض للشيخوخة، ولا توجد حالات مثل (روح ذاتي، روح موضوعي، روح كلي). ولا يوجد تضاد بين الروح والجسد.
1. وصف الروح بأنها "قائمة بذاتها" وخروجها وانفصالها هو رأي خاطئ. شأن الروح كشأن القوانين الطبيعية، تتجلى مع تجلي المادة، كما شرحنا في فقرة (لا مادة بدون قانون ولا قانون بدون مادة). تبين أن القوانين خالدة بينما المادة هالكة. بنفس الطريقة، لا جسد بدون روح ولا روح بدون جسد، لكن الروح خالد والجسد فان. والسؤال هو: ما مصير القوانين بعد زوال المادة، والروح بعد موت الجسد؟ مصيرهما مشترك، هما ينتميان إلى عالم الأمر، وهو باقي وخالد. وهذا يعني أن الروح والقوانين ليستا قائمتين بذاتهما، كما أكد توما الأكويني عند رفضه لوصف النفس (أو الروح) بأنها قائمة بذاتها¹، إنه لا أول له حتى يكون له آخر، لا ينفصل ولا يخرج لأنه لم يدخل حتى يخرج، بل يتبلور (يتجلى).
2. استناداً إلى توضيح (رقم 2)، فلا معنى لوصف الروح بأنها سمائية والجسد أرضي (أو ما تحت القمر للنفس والجسد بينما ما فوق القمر للروح). هذه الآراء غير دقيقة، ولا يمكن التمييز بينهما بحيث يكون أحدهما أولياً والآخر ثانوياً. التصنيف الأولي والثانوي يكون لكانتات قائمة في بعد واحد، بينما الروح والجسد ينتميان إلى بعدين مختلفين (الخلق والأمر) في عالم واحد.
3. القول بأن الروح جزء من الله هو شديد المحال. الصحيح هو أن الروح جزء من أمر الله. الخلط بين الروح والطبيعة والرب هو فكرة ليست بجديدة بل وجه آخر لوحدة الوجود. الله (ليس كمثله شيء). وهناك ردود كثيرة ضد هذا القول، حيث نجد رداً لابن تيمية على الجهمية بسبب قولهم إن الروح من الله مباشرة (كما كان رأي المسيحية)، ووصفهم بـ "أشر الخلق"².

1 توما اكويني – الخلاصة اللاهوتية ت: الخوري بولص، مطبعة ادبية/بيروت 1881م ص252

2 مجموع الفتاوى (المصدر السابق) ج4، ص222.

4. لا يوجد في هذا الكون سوى نظام قوانين موحدة واحدة، وكذلك لكل جسد روح واحدة، وليست اثنتين (روح الشر وروح الخير)، ولا روح إلهية وأخرى شيطانية، بل الروح واحدة ومتساوية تنتهي إلى الأمر فقط. كما نقل هوبز الآراء المتناقضة حول الروح في الكتب المقدسة وآراء دينية أخرى وقال: إن الروح فقط من الله، وليس من الشيطان أو أي جهة أخرى¹.
5. وهناك آراء تقول إن النفوس البشرية متقاربة بينما الأرواح مختلفة، وربما العكس هو الصحيح (كما سيتبين فيما بعد): الأرواح متساوية بينما الاختلاف يأتي من النفوس.
6. أخيراً، نقف مع الذين ينكرون الروح، منهم الماديون ومنهم فقهاء الأول تيار ينكر كل ما هو خارج الواقع المادي، ونجد الآن ضعف هذا التيار نتيجة اعتراف العلم بمعادلات اللامادية، لا سيما من ميادين الفيزياء والبيولوجية وعلم النفس. أما الفقهاء فيعتمدون على التأويل، وإلا هناك آيات صريحة تؤكد الروح في الإنسان: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ - سورة الحجر الآيتان 28 و29). وهناك من يقول إن الآية تخص آدم فقط، أي أن آدم وحده يملك الروح دون نقل إلى نسله. فهناك أيضاً آيات تؤكد الروح للجميع: (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (9) - سورة السجدة الآيات 8 و9).
7. أما الآراء حول (انتماء الروح، مكان الروح، هل الروح تنعم وتعذب، أيهما خالد، مسألة التناسخ، وغيرها)، فسنعالجها في عناوين خاصة في الفقرات القادمة.

القرار هو أن الروح من الأمر:

قبل أن نبدأ بدراسة الروح، يجب أن نثبت أن الروح من الأمر وليس من الخلق. الآية: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" (الإسراء: 85) لا تسد أبواب الدراسة حول الروح بل تعطي منهجاً واضحاً للدارس كي يبحث عنها في باب الأمر وليس في باب الخلق. لذا، الروح لا تنتهي إلى الأشياء والمادة والخلق، بل هي مصنفة ضمن مجموعة الأمر التي تتكون من (القوانين، الوحي، الروح، الحقيقة، التاريخ، وغيرها). وعلى هذا الأساس، أي حديث عن الروح من خلال الحجم والحركة والخروج والدخول والزمن والتناقض والأضداد هو خاطئ، كما سنأتي على تفصيله فيما بعد.

1 ينظر: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) (المصدر السابق) ص 381-391.

المبحث الثاني: الآراء الشائعة غير الدقيقة حول الروح

المطلب الأول: آراء خاطئة مشتركة حول الروح

هناك آراء كثيرة خاطئة، لكن من هنا نتوقف على تلك الأخطاء الشائعة والمشتركة، وهي: 1- الخلط بين الروح والنفس، وبين الخلق والأمر. 2- الآراء التي تؤكد على خلق الروح. وباختصار شديد:

(1) الخلط بين الروح والنفس

هناك قسم هام من العلماء والمفكرين والموسوعيين قد خلطوا بينهما، وأكثر من خلطوا هم الذين يدعون أن النفس والروح واحدة. قديماً، اعتبر الرواقيون النفس هي الروح. وقال كل من ابن منظور وأبو بكر الأنباري إن الروح هي النفس، لكن الروح مذكر والنفس مؤنث¹، بينما مجموعة أخرى يعتبرون أنَّهما مرادفان، ومنهم: ابن الحزم بقوله إن الروح والنفس اسمان مترادفان². وفي موضع آخر يقول: إن النفس والروح اسمان لمسمى واحد³. والإمام البقاعي أيضاً يصفهما بالمترادفين⁴، وفي مفردات الأصفهاني تكرار لنفس الرأي⁵، وكذلك القشيري والأشعري⁶، وللعقيدة الطحاوية رأي قريب منهم، مفاده: أن الروح التي بها الحياة للناس تُسمى النفس⁷، وقد أجمع (موسوعة العربية) آراء كثيرة وتوصل إلى أن النفس اصطلاحاً مرادفة للروح ومقابلة للمادة⁸، وفي بعض الأحيان نجد كلاً من الغزالي والألوسي وابن العربي وابن تيمية والنَّووي لهم نفس الرأي، وفي أحيان أخرى نجد كلاً من ابن طفيل والشيخ المفيد والطوسي والحلي والبهائي والشيخ يوسف البحراني وابن القيم الجوزية وبعض أئمة الأشاعرة وإخوان الصفا يعتبرون أن الروح في بعض حالاتها هي النفس. وهناك تأكيد من أن هذه الآراء (الروح هي النفس) هي مذهب أهل السنة⁹، رغم أن (سعيد حوى) في كتابه (تربيتنا الروحية) قد اعتبر خلط النفس بالروح من أبرز الأخطاء الشائعة، فإنه في كتابه (الأساس في السنة، ص 24) عاد وقال إن الروح التي تفيض حين الوفاة سماها الله نفساً. كذلك يستخلص (د. المسير) أن رأي الجمهور هو أن الروح والنفس معنى واحد¹⁰، وأكثر الانتباه هو رأي ابن القيم حيث يقول: للمؤمن ثلاث أرواح، وللکافر روح واحد، وللأنبياء خمس أرواح، وأحد هذه الأرواح هي النفس¹¹.

1 تاج العروس (المصدر السابق) ج4 ص57

2 ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل – تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط2 1996 م ج5 ص202.

3 ابن الحزم المحلى بالآثار، ت: د. عبد الغفار سليمان البنداوي، دار الكتب العلمية/بيروت ط3 2002 م ج1 ص25.

4 الإمام حافظ أبي الحسن البقاعي -كتاب سر الروح – تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط1 1908/مصر ص9

5 مفردات الفاظ القرآن - المادة: النفس.

6 د. ياسين حسين الويسي – في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – دار نينوي /دمشق ص392

7 شرح عقيدة الطحاوية (المصدر السابق) ص290.

8 الموسوعة العربية – الجمهورية العربية السورية/هيئة الموسوعات، ط1 2008، ج20 ص769.

9 شرح عقيدة الطحاوية – (المصدر نفسه) ص290.

10 ينظر: د. محمد سيد احمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988 م ص36-37.

11 (ابن القيم – كتاب الروح (المصدر السابق) ص293-294)

أما من جانب الفلسفة الوضعية، فنجد هذا الخلط أيضاً لكن بين الروح والوعي. جاء من إنجلز أن الوعي هو الروح¹، وكررت المادية الديالكتيكية الشيء نفسه²، وجاء في (الموسوعة السوفيتية): الروح كلمة لاتينية تعني النفس³، وقد كرر الخطأ من قبل (موسوعة لالاند) عند قوله إن الروح هو الوعي، وكذلك كل من سبينوزا ومالبرانش⁴، و هيغل⁵. ويقول هيغل في مكان آخر إن الروح هو النفس ويتطور وفق منهج ديالكتيكي⁶، وكذلك نجد هذا الخلط بين الروح والنفس من قبل روسو وإيمانويل كانط أيضاً⁷، رغم أن برجسون كان أكثر دقة حول موضوع الروح، إلا أنه في كثير من الأحيان خلط بين النفس والروح⁸.

هكذا نجد خلطاً بين الروح والنفس عند أكثرية العلماء والفلاسفة، بينما هناك فرق هائل بينهما (وهو الأصل). وقد قدم كل من عامري النيسابوري فرقاً لكن بشكل معكوس، والفرق هو أن الروح فانية بينما النفس باقية⁹!!، أما المقدسي فيقول بدقة إن للروح والنفس معاني مختلفة، بينما يقول ديكرت إن الفرق بينهما هو أن الجسم يقبل التجزئة بينما النفس (الروح) لا تقبل التجزئة¹⁰، وفي القرآن فرق واضح بين الروح والنفس، والفرق الأساسي هو أن الروح من الأمر والنفس من الخلق، وهذا مصدر لكل الفروق بينهما. وإليك جدول الفروق بين الروح والنفس:

الروح	النفس
هي من الأمر	هي من الخلق
ثابتة ولا تكتسب ولا تزيد إيمانه ولا تنقص	متحركة ومكتسبة ولها الأثر في زيادة الإيمان والنقص
لا أثر على الطبيعة البشرية	هي هويته
خالدة	تموت
الروح لا تنعم ولا تعذب	النفس تنعم وتعذب (كل نفس بما كسبت رهينة)
الروح تبقى دائماً مع الجسد الحي	النفس لا تبقى دائماً (أثناء النوم و..)
الروح لا سببية ولا زوجية	خاضعة لنظامي السببية والزوجية
الروح غير خاضعة للقوانين الطبيعية	النفس هي خاضعة لهذه القوانين

1 ايدولوجية المانية (المصدر السابق) ص 49

2 ص 55

3 الموسوعة الفلسفية السوفيتية – (لجنة من العلماء، بإشراف: روزنتال و يودين): ت: سمير كريم، دار الطليعة/بيروت ص 231.

4 موسوعة لالاند الفلسفية (المصدر السابق) – مادة: الروحانيات ج 1 ص 1330.

5 ينظر كتاب هيغل: فلسفة الروح (المصدر السابق)، فقرة 446 ج 2 ص 14.

6 المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص 61

7 عمانوئيل كانط – نقد العقل الخالص، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي/بيروت ص 208

8 هنري برجسون – الطاقة الروحية – ت: علي مقلد، مؤسسة الجامعية/بيروت، ط 1 1991 م ص 30-

9 د. منى احمد ابوزيد- الانسان في الفلسفة الاسلامية، مؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت، ط 1 1996 ص 46.

10 رينية ديكرت - تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ت: د. كمال الحاج، منشورات العويدات/بيروت ط 4 1988 م – التأمل (6) ص 64.

2) الخطأ الشائع الثاني: الروح هي مخلوق

كما سجلنا أعلاه، فإن مسألة الروح (كذلك مسألة الله) تحتاج إلى كلمات وجمل خاصة بها، أو بشكل عام، الكلمات والجمل والمصطلحات التي تُستخدم للخلق لا يمكن استخدامها بشكل مريح للأمر. بينما لم نجد مراعاة تذكر من قبل العلماء والفلاسفة والفقهاء تجاه موضوع الروح، ووقعوا في خطأ بقولهم إن الروح مخلوقة. حجم الأخطاء المرتكبة حول (مخلوقية القرآن) هو نفسه لمخلوقية الروح. والحكم على من ادعى أن القرآن مخلوق هو نفسه الحكم على من ادعى أن الروح مخلوقة. الروح والقرآن كلاهما ينتميان إلى الأمر ولا ينتميان إلى الخلق. لكن نجد مقاومة لا بأس بها من قبل الفقهاء والأئمة ضد من يقول إن القرآن مخلوق، لاسيما من قبل الإمام أحمد عند استجوابه حول مخلوقية القرآن، حيث قال: "أأتوني بآية تؤيد مخلوقية القرآن"، فلم يستطيعوا. بينما لا نجد تلك المقاومة للروح، ولهذا السبب هناك شبه إجماع من المسيحية واليهودية والإسلامية على أن الروح مخلوقة.

وهناك دافع آخر جعلهم يقعون في هذا الخطأ، وهي الآية: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (سورة الزمر، الآية 62). بناءً على هذه الآية، أقروا بخلق الروح قديماً وحديثاً، إلا القليل. من هذا المنطلق يقول ابن العز الحنفي: "اجمع أهل السنة على أن الروح مخلوقة، والدليل الآية {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} وما سواها مخلوق. والروح ليست هي الله نفسه، لذلك الروح مخلوقة¹، بينما مفهوم (الشيء) لا يشمل (الأمر: الروح، الوحي، الحقيقة، القوانين الطبيعية... وكذلك الله ليس شيئاً). من هنا تأتي كل هذه الأخطاء، أي مصدر الخطأ يأتي من الخلط بين الأمر والخلق. أحياناً قاموا بمساواة بينهما، كما نجد من البقاعي بقوله: (الأمر نفسه مخلوق)². ولنفس السبب ذهب الأكثرية بالاتجاه تصنيف الروح على الخلق، نختار قسم منهم بشكل مختصر:

1. لقد نسب الرازي إلى الإمام علي قولاً مفاده: "الروح هو أعظم الخلق بعد العرش" (نقل الرازي عنه)، وكذلك قولاً لابن عباس: "الأرواح أمر من أمر الله وخلق من خلق الله". ويضيف: "أن الله لما أراد خلق الخلق خلق الروح ثم خلق من الروح الهواء..."³، وجاء في إنجيل برنابا: "... ورسول الله الذي خلقه الله روحه قبل كل شيء آخر بستين ألف سنة"⁴.

2. إجماع على الروح المخلوقة: يقول ابن تيمية إن روح الآدمي مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة، وقد حُكي إجماع العلماء على أنها مخلوقة، غير واحد من أئمة المسلمين، مثل: (محمد بن نصر المروزي، أبو إسحاق بن شاقلا، أبو محمد بن قتيبة، أبو عبد الله بن منده، الشيخ أبو يعقوب الخراز، أبو يعقوب النهرجوري، القاضي أبو يعلى، وغيرهم)⁵، ويؤيد هذا الرأي أبو العز الدمشقي بإسناده إلى الحديث: "روح

1 بن العز الحنفي - شرح الطحاوية في العقيدة السلفية (المصدر السابق) - ص 385.

2 البقاعي - (كتاب سر الروح) (المصدر نفسه) ص 9.

3 مقدسي - البدء والتاريخ (المصدر السابق) ص 50. وص 109

4 انجيل برنابا - الفصل 35: الايات: 8-9..

5 مجموع فتاوى (المصدر السابق) ج 4 ص 216.

الرسول خُلِقَ منذ الأزل (أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر). "أرواح الأنبياء خُلِقَتْ قبل خلق آدم¹، ويؤكد ابن حزم: ...ولا خلاف بين المسلمين أن أرواحهم مخلوقة²، ومن (شرح الطحاوية): جاءت العبارة نفسها: فهي محدثة مخلوقة مربوبة مدبرة³، وهناك إجماع على أن الروح هي آخر مرحلة في خلق آدم⁴، ويلاحظ أن أغلبهم يميلون إلى وصف الروح بالجسمانية والمادية، كما جاء في الكتاب (المذاهب الفكرية): "الروح مخلوقة وهي جسم داخل الجسم"⁵، وتعيد الكتب الحديثة الفقهية الآراء نفسها بتأكيدهما على أن العلماء قد اتفقوا على أن الروح مخلوقة⁶، ويشدد الدكتور أحمد شوقي على عدم بقاء أي شك في أن الروح مخلوقة، ويقول: الله هو الخالق، وكل ما سواه مخلوق. ويضيف أن أرواح الأنبياء والمرسلين أيضاً مخلوقة⁷.

3. ومن العلماء الشيعة وما جاء في أحاديث الأئمة، ومن (أصول الكافي ج 1 ص 133) وكثير من المصادر الأخرى، يؤكدون أن الروح مخلوقة، كما أجمعت هذه الآراء من قبل (أصفي) في خلاصة مفادها: ليست الأرواح بل روح آدم وروح عيسى أيضاً مخلوقة⁸، واستند إلى (حديث الإمام الصادق الذي نقل عنه بحار الأنوار) وقال: "روحان مخلوقان اختارهما واصطفى، هما روح آدم وروح عيسى"⁹. أما وصف (مروج الذهب) أيضاً فهو إقرار بالمخلوقية لكن بصيغة: (.. وأرواح اخترعها ..)¹⁰، هكذا نجد شبه إجماع على أن الروح مخلوقة، وعلى هذا الأساس أعلن كل من (قشيري) و(أشعري) بقولهما: "من اعتبر الروح غير مخلوقة (قديمة) فهو مخطئ خطأ عظيماً"¹¹.

4. ومن الموسوعات القديمة: روح الأرواح (روح القدس) وهي غير مخلوقة، لكن روح آدم مخلوقة¹². ومن المعاصرين (معجم العقيدة): الروح هي خلق من مخلوقات الله، بينما أكد أن كلام الله غير مخلوق¹³. قد كرر ابن العثيمين الرأي نفسه، وآخرون تحدثوا عن الروح كصفة لله أو خلقه، قلما قالوا إنه أمر الله.

1 عبد الرحمن سعيد زكنة – التصوف رحيق دين الانبياء – مطبعة الرنج/سليمانية ط 2 2013 م ج 1 ص 125.

2 ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل (المصدر السابق) ج 2 ص 354.

3 شرح الطحاوية في العقيدة السلفية (المصدر نفسه) ص 385.

4 د. محمد سيد أحمد المسير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط 2 1988 م ص 36-37.

5 د. غالب بن علي عواجي – المذاهب الفكرية المعاصرة – المكتبة العصرية الذهبية/تجد، ط 1 2006 م ج 1 ص 878.

6 موسوعة عالم الانسان ج 1 ص 204.

7 د. أحمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط 3 2007 م ص 34 و ص 86.

8 محمد اصفي المحسن – معجم الاحاديث المعتر، دار النشر الاديبان/طهران ج 258.

9 العلامة محمد باقر المجلسي – بحار الأنوار، دار الاحياء الكتب الاسلامية/قم المقدسة بدون سنة الطبع ج 4 ص 15.

10 مسعودي – مروج الذهب ومعادن الجوهر، مؤسسة دار الهجرة بدون سنة الطبع ج 1 ص 43.

11 في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر السابق) ص 392.

12 محمد علي التناوي – موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون/بيروت ط 1 1996 م، – المادة: الروح ص 875-885.

13 معجم الالفاظ العقيدة – تصنيف: ابي عبدالله قالح، مكتبة العبيدة/رياض ط 1 1997 م ص 199 و ص 339.

5. بعضهم حاول التصحيح بينما وقع في الخطأ نفسه، ومنهم الشيخ الألوسي وابن العز وابن القيم بقولهم إن الروح خُلِقَتْ من أجل البقاء، ردًا على من قال إن الروح تموت مادام النفس تموت. وتصحيح آخر قام به الشيخ العثيمين، حيث قال: "والروح ليست من صفات الله، بل هي خُلِقَتْ من مخلوقات الله" (ينظر: <http://iswy.co/ev9lb>).

6. الروح في الدراسات المسيحية أيضًا مليئة بهذه الأخطاء، ونجد هذا حتى في إنجيل برنابا إن كانت الترجمة سليمة: الفصل الخامس والثلاثون: الآية 8-9 (ورسل الله الذي خلقه الله روحه قبل كل شيء آخر بستين ألف سنة)، ويقول باحث منهم: (إن الله خلق منذ القديم أرواح البشر)¹، ونُقل نقاشٌ كثيرٌ في وسط الأوثودوكس حول ما إذا كانت الروح مخلوقة أم قديمة، وفي النهاية مالوا في هذا الكتاب إلى مخلوقيتها²، وردت الروح (نشمانا) ضمن الخلق: (.. السماء انكشفت، والأرض تكثفت، منذ النشمانا كونت ..)³.

وأراء كثيرة أخرى موجودة. قلما كتبوا عن الروح في فضاء الأمر، وهناك من اعتبر الروح هي الأمر وفي نفس الوقت خلق، كما نقلنا قبل قليل عن ابن عباس. كذلك، فيلسوف طوسي يتذبذب بين الروح من الخلق والروح من الأمر. وهناك آراء للغزالي وابن قيم عن مصير انتماء الروح، وحسما لصالح الانتماء إلى الأمر، لكنهما لم يفسرا الأمر بشكل دقيق. ومنهم من قال إن الروح أزلية لا تُخلق وغير مخلوقة⁴، ومن النادر ما نجده تعبيرًا حول (وصف قدرة الله) من قبل القزويني، حيث لم يكتب هو خالق الأرواح بل سَجَل: (هو فاعل الأرواح)⁵. وقد رُتِبَت الطبيعة وفق الدرجات، ابتداءً من التراب وانتهاءً بالنفس (أعلى المراتب)... سيتبين فيما بعد مزيد من الدلائل لا لبس فيها بأن الروح غير مخلوقة. وحسم القرآن الجدل المذكور بشكل لا لبس فيه بأن الروح من باب الأمر وليس الخلق. في الحقيقة، قام علماء المسلمين بواجههم تجاه مسألة خلق القرآن ولم يرضوا بها، لكنهم رضوا بخلق الروح، بينما هما مسألة واحدة. حكم خلق القرآن هو نفسه حكم خلق الروح، لأن كلاهما من الأمر وليس من الخلق. بينما نجد حكمًا على من يدعي بأن القرآن مخلوق هو الإعدام أحيانًا، كما جاء من أبي عبيد بقوله: "من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن رجع وإلا ضربت عنقه"⁶، والفتوى نفسها صدرت من قبل الإمام وكيع بن الجراح بضرب الرقاب، وأحيانًا نجد من الإمام مالك وآخرين حكمًا بأنه (زنديق كافر، فاقتلوه)⁷، لكن هناك شبه إجماع، أو على الأقل رأي أهل السنة، هو أن الروح مخلوقة كما أكد كل من ابن تيمية وابن حزم وآخرون.

لو كان الروح مخلوقًا لنواجه المتناقضة الكبرى ثانية: إذا كان الروح جزءًا من الله والروح مخلوق، إذاً أجزاء من الله مخلوقة! وقد ردّ توما الأكويني بشدة على هذا المفهوم الخاطئ⁸، وكذلك نجد الرد بشدة من قبل روسو ونفيه أن يكون الروح جزءًا من الله⁹، وبهذا قد ندخل إلى الفقرة التي تحمل المتناقضة الثانية الكبرى.

1 عوض سمعان – كفارة المسيح، شركة الطباعة المصرية ص20.

2 البطريرك الياس معوض – الصورة الإلهية في الانسان لدى القديس غرغوريوس، المنشورات الارثودوكسية 1986م ص28-29.

3 كنزآريا – كتاب (17) تكوين الماء (اية 1-5).

4 عبد المنعم الحنفي – المعجم الفلسفي الشامل، مكتبة المدبولى/القاهرة ط3 2000م ص388-389.

5 الامام زكريا بن محمد القزويني – عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، منشورات مؤسسة الاعلي للمطبوعات/بيروت ط1 2000م ص7.

6 سائد بن محمد بكداش – ابو عبيد الله القاسم في كتابه غريب الحديث، جامعة ام القرأ/مكة المكرمة ص42.

7 ابن الجوزي – فنون الافنان في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط1 2001م ص48.

8 توما اكويني – الخلاصة اللاهوتية ت: الخوري بولص، مطبعة ادبية/بيروت 1881م ص245

9 دين الفطرة (المصدر السابق) ص65

المطلب الثاني: روح تنعم وتعذب (المتناقضة الكبرى)

هناك أقوال كثيرة عن مصير الروح بعد خروجها من الجسد. يقول ابن القيم: إن الأرواح إما معذبة أو منعمة بعد الموت¹، أما البقاعي فيقرر بأن العذاب يقع على الجسد والروح معاً. وفي موضع آخر يتحدث عن مجادلة بين الروح والجسد، وأيهما مسؤول عن الذنب. يقول الروح: "يا الله، إني بريء؛ بأمرك جعلتني في الجسم، ولا ذنب لي." أما الجسد فيقول: "خلقتني وبهذا الروح أعمل، فلا ذنب لي"²، ويؤكد ابن حزم: "ولا خلاف بين المسلمين أن الروح معذبة أو منعمة في الجنة"³، ونفس الرأي لابن تيمية⁴، وهناك من يستثني روح المؤمن من العذاب. وورد عن جعفر الصادق أن روح المؤمن يرجع إلى روح القدس، وروح الكافر إلى النار. وأيد هذا الرأي الشيخ فلسفي⁵، ويؤيد ابن الحزم بقوله: أرواح الكفار في بهروت وهي بئر في حضرموت، وأرواح المؤمنين في الجابية⁶، ويقول الشيخ أحمد الكمشخاني النقشبندي: الروح على ثلاثة أقسام هي: أرواح الأعداء وهي في الجحيم معذبة، وأرواح الأولياء وهي في النعيم منعومة، وأرواح الأنبياء وهي عند الكريم مكرمة. وأيد هذا الرأي الشيخ محمد صالح المنجد⁷، ومن الآراء المعاصرة جاء في (موسوعة الروح – الروح عند أهل السنة والجماعة) و(معجم مصطلحات الشرعية) أن الروح تنعم وتعذب⁸، ويؤكد (ابن باز) الرأي نفسه بأن الروح والجسد كلاهما يعذب وينعم، ويذهب زنداني إلى أبعد بقوله: جمهور العلماء قد اتفقوا على أن العذاب بعد الموت يكون على الجسد والروح معاً⁹.

الأديان الأخرى لها آراء مشابهة، ففي إنجيل برنابا: "لذلك حُرِّمَ على جسدهم وروحهم الدخول في الجنة، وهم محرومون من كل خدمة الملائكة في هذا العالم" (آية 10 من الفصل 173). ومن آراءهم: الروح وفق أعمال الإنسان تُعَذَّب أو تُنَعَّم، أحسنها من الفردوس وأسوأها إلى السجن¹⁰.

وآراء أخرى كثيرة، لكن هذه الآراء تواجه تناقضاً كبيراً، ففي حين يدعون أن الروح جزء من الله، ومن جهة يزعمون أن الروح تُعَذَّب، فهل الله يعذب نفسه؟ كلا، والسؤال الأساسي هنا: ما معنى العذاب للروح، وما معنى العذاب للقوانين والوحي؟ هؤلاء ليسوا مادة (أو خلقاً) حتى ينعموا أو يُعَذَّبُوا. النار في الدنيا والآخرة أيضاً تتبع القوانين، والقوانين نظير الروح من الأمر، لذلك الروح، إن كانت في النار أو في الجليلد أو في القبر، لا تتأثر سلباً أو إيجاباً. على هذا الفهم نجد الملائكة موجودين في الجحيم لإدارتها: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا

1 ابن قيم الجوزي – الروح، تحقيق: محمد اسكندر يلدا / دار الكتب العلمية/ بيروت ط1 1982 م ص26

2 الامام حافظ ابي الحسن البقاعي – كتاب سر الروح – تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط1 1908/مصر ص7 و ص144 .

3 ابن حزم – الفصل في الملل والاهواء والنحل – تحقيق: د. محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط1 1996 م ج4 ص126 ج2 ص354.

4 مجموعة الفتاوى (المصدر السابق) ج2 ص271

5 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، ت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي / بيروت ط1 1996 م ج1 ص111

6 ابن حزم – الفصل في الملل والاهواء والنحل (المصدر نفسه) ج4 ص121

7 عذاب القبر – مجموع الفتاوى الشيخ محمد صالح المنجد، ج4 ص275

8 معجم مصطلحات علوم الشرعية (المصدر السابق) ج2 ص857

9 الشيخ عبد المجيد زنداني – توحيد الخالق، بدون سنة وجهة الطبع ص266 .

10 عوض سمعان – كفارة المسيح (المصدر السابق) ص42.

فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ} (سورة الزمر، الآية 71). وقد جاء ذكر أسماء الملائكة المشرفين على الجحيم، منها (دقيائل)¹، وهم موجودون وسط النار دون الأذى، أي أن النار لا تؤدي الروح. هناك وصف للروح قريب من هذه الحقيقة في الهندوسية وكتاب الفيدا حيث جاء فيه: "إن الروح أبدية الوجود، هي ثابتة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها". حتى أن عذاب الإنس والجن يختلفان؛ النار ستكون عذاباً للإنسان، ولا ندري ربما الجن لا يُعَذَّبُ بالنار لكن يُعَذَّبُ بوسيلة أخرى، أو كما قال ابن عربي: "عذاب الجن في جهنم أكثر ما يكون بالزمهرير لا بحرور"²، المسألة مشابهة لدنيا عندما يُعَذَّبُ الإنسان؛ فهل الجسد يتحمل الألم أم الروح أم النفس؟ وهذا هو عينه مسألة "الهوية وأنا" التي سنعالجها في الفقرات القادمة. من الواضح أن الآيات القرآنية تؤكد أن الجسد بكامله يتعرض للمحاسبة: {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ} (سورة النساء، الآية 56). رغم أن الروح تعود إلى الجسد بكامل نتاجاته من النفس والعقل والقلب، إلا أن الروح لا تتحمل أي عبء لأنها من أمر الله. جانب النفس هو المسؤول عن السيئات والحسنات وليس الروح. هذه الفكرة الخاطئة هي أساس فكرة التناسخ والتقمص كما سندرسها لاحقاً. الروح لا تعذب حتى وإن كانت في النار، وهذا ليس بأمر استثنائي من الله كما جاء لإبراهيم: {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ} (سورة الأنبياء، الآية 69). بل طبيعة الروح ليست كطبيعة الجسد؛ الجسد يُعَذَّبُ عند ملاسة النار لأنه مادة، بينما الروح ليست مادة حتى تُعَذَّبَ بواسطة النار. أصلاً لا معنى لعذاب الروح؛ فالروح، سواء كانت في الجنة أو في النار، والذي يؤدي أو يُلْذِذ هو النفس والجسد، فالجوانب الخلقية (المادية) هي التي تعذب وتنعم، وليس الجانب الأمري (اللامادي).

1 امام الغزالي – الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق: لوتيان غاسية، المكتبة الثقافية/بيروت ط 1 1997م، ص 30

2 ابن العربي – فتوحات مكية، (المصدر السابق) باب (9) فقرة (244) ج 12، ص 289

المطلب الثالث: الروح والحياة

من أكثر الآراء شيوعاً في الأوساط الشعبية والنخبوية هي أن الروح هي ما بها حياة¹، وقام الإمام الجويني بربط الروح بالحياة مباشرة²، ويقول ابن العربي: "يكون كل ذي روح حياً بروحه"³. ولألمدي قول مفاده أن الروح هو منبع الحياة والنفس⁴، ويضيف البغدادي: "الروح هي الحياة"⁵. ويقول ابن تيمية: "الحياة مشروطة بالروح"⁶. ويقولون إن هذه الآراء هي مذهب أهل السنة⁷، وأكثر من ذلك، لدى بعض الروحانيين الحديثين، يُعتقد أن الروح تملك الأسنان والوجوه والأعضاء الأخرى⁸، ونقل ابن القيم عن طائفة أن الروح، مثل الإنسان، يملك أيدي وأرجل⁹، وروي عن الثوري عن المسلم عن المجاهد قال: "الأرواح تأكل وتشرب، ولها أيدي وأرجل ورؤوس"¹⁰. وهناك آخرون يقولون إن الروح كهيئة الجسد (صورة قرينية) متوازنة بتفاصيلها¹¹، ونُسب إلى الإمام علي: "الروح حياة البدن والعقل حياة الروح"¹².

وفي الميدان الفلسفي أيضاً، التوجه العام هو أن الروح هو مصدر الحياة. قديماً، قال براسيلوس وإبرازيوس إن الروح هو أصل الحياة¹³. أما توما الأكويني فيقول: "الروح مبدأ الحياة"¹⁴، ويؤكد كل من هيغل وماركوز أن الحياة هي الروح¹⁵، وكذلك لينين يربط الحياة بالروح¹⁶، ويقول روسو: "لا حياة للروح إلا بعد فناء الجسد"، ويضيف أن "الروح لا تفتي"¹⁷، ويشدد العقاد بقوله: "لا حياة بدون الروح"¹⁸، ومن بين الآراء النادرة الأرثوذكسية القول بأن: الروح تملك الحياة في ذاتها¹⁹... وآراء كثيرة أخرى بهذا الاتجاه.

1 بطرس البستاني، معجم العربي – عربي – مادة: الروح ج 1 ص 958.

2 امام الحرمين الجويني – كتاب الإرشاد تحقيق: احمد عبد الرحيم السايح – مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ص 293.

3 معي الدين ابن عربي (المصدر السابق) باب 20 ج 15 فقره 460 ص 93.

4 امدى – كتاب المئين (المصدر السابق) ص 94-109.

5 ابي منصور البغدادي – الملل والنحل، تحقيق: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت 1988م ص 93.

6 ابن تيمية – رسالة في العقل والروح، عناية: طارق السعود، دار الهجرة/دمشق ط 1988م ص 53-54.

7 اشرح عقيدة الطحاوية (المصدر السابق) ص 290.

8 د. علي بن سعيد العبيدي – الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح، دار الكنوز/الرياض 2009م ط 1 ج 1 ص 97.

9 ابن قيم الجوزي – الروح، تحقيق: محمد اسكندر يلدا/دار الكتب العلمية/بيروت ط 1982م ص 293.

10 المقدسي – البدء والتاريخ، (المصدر السابق) ج 2 ص 103.

11 ينظر: د. محمد سيد احمد السير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط 1988م ص 46.

12 علي عاشور – 5000 حكمة من حكم الامام علي، مؤسسة تاريخ العربي للنشر/بيروت ط 1 2005م ص 263.

13 لويس ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، (المصدر السابق) ص 72.

14 توما اكويني – الخلاصة اللاهوتية ت: الخوري بولس، مطبعة ادبية/بيروت 1881م ص 251.

15 هربرت ماركيز – نظرية الوجود عند هيغل، ت: ابراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة/بيروت ط 1984م ص 319.

16 دفاتر عن الديالكتيك ج 1 ص 15.

17 جان جاك روسو – دين الفطرة، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي/بيروت ط 1 2012م ص 61 و 62.

18 عباس محمود العقاد – الله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، ص 34.

19 البطريرك الياس معوض- الصورة الإلهية في الانسان لدى القديس غريغوريوس، المنشورات الارثوذكسية 1986م ص 16.

رغم ذلك، هناك آراء تفيد بأن الروح ليست الحياة. قديماً، المعتزلة وعلى لسان (أبي هُرَيْرَةَ العلاف) وضعوا الفروق بين الحياة والنفس والروح¹، ويقول المقدسي: "إن الروح ليست الحياة"، وفتح الله جولن يشاطره نفس الرأي²، ووصف مفكر آخر الآراء التي تربط بين الروح والحياة بأنها "خطأ شائع"، وقال إن الروح ليست الحياة³، لكن في ص 45 يقع في خطأ عندما يقول إن النفس هي التي بها الحياة. الأقرب إلى الصواب هو (فصل 123، الآية 5 من إنجيل برنابا: "الروح جاءت بالعقل حتى يوحد الجسد والحس والنفس"). ومن الكتاب المقدس للمندائيين أيضاً يشير إلى أن الماء هو أصل الحياة (الماء الذي بدأت به الحياة)⁴.

في الحقيقة، الروح ليست الحياة. الروح من الأمر، بينما الحياة من الخلق (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ - سورة الملك، الآية 2). الروح هي للوعي والعقل والإرادة. لو كان الروح أساس الحياة، لما وجدنا الآية (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ - سورة الأنبياء، الآية 30). بل يقول: "وجعل من الروح كل شيء حي". الروح لا تستطيع أن تتفاعل مع الميت أو الطبيعة، بينما الحياة تتفاعل كما جاء في الآية: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ - سورة الروم، الآية 19). هذه الآية تشمل التفاعل المستمر بين الحياة والطبيعة (لأنهما هما خلق). بل الحياة من الماء، (وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ - سورة البقرة، الآية 164). يقال إن طاليس هو أول من ربط الماء بأصل الحياة، باستناده إلى الكتب الدينية، لاسيما التوراة، وكذلك عن المندائيين (تكوين الماء: هو أول ما خلق - كتاب 17، آية 1)، وأخيراً القرآن الكريم. ومن هنا يتبين أن النبات حي لكن لا يملك الروح، والماء أساس الحياة النباتية والحيوانية والإنسانية، بينما الروح للإنسان والدواب هي أساس للوعي والعقل والإرادة، وليس أساس الحياة.

1 د. ياسين حسين الويسي - في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية - (المصدر السابق) ص 147
2 فتح الله كولن - الموازن او الاضواء على الطريق - ت: اورخان محمد علي، دار النيل / القاهرة ط 9 2013 م ص 155-156.
3 عالم سبيط النيلي - اصل الخلق وامر .. (المصدر السابق) ص 44.
4 كنزآرا (الكنز العظيم)، ت: مجموعة اساتذة، كتاب الاول (الخليقة - اية 8: ص 42).

المبحث الثالث: كيفية إلقاء الروح إلى الجسد، وكذلك العكس

المطلب الأول: دخول الروح إلى الجسد وخروجها

مصدر الروح: لكل فرع من المواضيع الروح فيه اختلافات هائلة. حتى عنوان موضوعنا هذا لا يبدو دقيقاً، لأن الروح لا تظهر ولا تدخل الجسد (باستثناء جسدي آدم وعيسى). وهكذا، فإن الأخطاء والاختلافات ليست فقط في المحتوى بل حتى في العناوين. هناك أزمة حقيقية في تثبيت العناوين بما يتماشى مع المحتوى الروحي. وعلى هذا الأساس، هناك أجوبة متنوعة لأصل الروح ومصدرها أو كيفية ظهورها ودخولها إلى الجسد. ففي الفلسفة الصينية القديمة، هناك إقرار بأن مصدر الروح هو تزاوج بين العنصر الموجب المذكر النشط والعنصر السالب الجامد المؤنث، شبيه بتوليد الكهرباء، فينتج الروح منهما¹، أغلب الآراء هي أن مصدر الروح موجود في هذا العالم. الماديون يوافقون على هذا الرأي بطريقتهم، ويعتبرون أن الروح ليست سوى جانب من نشاط المادة، كما نجد لدى لابلاس وهولباخ وآخرين مثل لينين، عندما قال: "كل ما هو موجود عبارة عن مادة متحركة"²، والمادة هي خالدة³. أو حسب تعبير فيورباخ، فإن الطبيعة هي الأول والآخر، إنها أزلية⁴. ويقول ستالين: "إن العالم المادي هو الواقع الوحيد"⁵، ويقول وايتهيد: "الطبيعة ليست فقط خالقة لذاتها، بل أنتجت أيضاً الإنسان". وكرر القول نفسه راسل وويدريدغ⁶، ويركز فيورباخ على جواب لسؤال: من أين جاءت الروح؟ يقول: "الروح تطور مع الجسد كما تطور الدماغ والمعدة والقلب". وأصبح أكثر تحديداً في كلام إنجلز بقوله إن الروح ليست سوى أعلى نتاج للمادة⁷، من هنا تظهر (نظرية التوالد الذاتي) كبديل للروح، حيث قال فولشيد: "إن المادة قابلة للإحياء، والحياة قابلة للروحة"⁸. (لنا مع هذه النظرية تفصيل أكثر بعد قليل). رغم فشل هذه النظرية، فقد استمرت الفلاسفة في إنكار الجانب الروحي في الجسد كنظام ثنائي، بل أكدوا أن الروح ليست إلا جانباً آخر للمادة النشطة. يُقال إن سبينوزا هو أول من ادعى أن الروح والمادة تؤلفان وحدة واحدة⁹، ويقول شلنج إن الروح ثمرة الطبيعة¹⁰، وهذا ما قاله بالأصل أرسطو¹¹، ويقول جون ستينجر: "نبضات كهربائية تشكل الأرواح في الجسد"¹². وهؤلاء في أحسن حالهم، يعتبرون أن مصدر الروح هو

1 ينظر: لين يوثانج – كيف يحي الإنسان، ت: خيري حماد، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط1 1967م ص50.

2 لينين- المؤلفات، دارالتقدم /موسكو بدون سنة الطبع، ص162.

3 ف إنجلز- دياكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص87.

4 دفاتر الفلسفية (المصدر السابق) ج2 ص3.

5 ستالين- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق – بدون سنة الطبع ص45.

6 جون لويس – مدخل إلى الفلسفة – ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/ بيروت ط2 1973م ص308-309.

7 إنجلز – لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، روافد للنشر والتوزيع طبعة 2014م ص35.

8 دومينيك فولشيد – المذاهب الفلسفة الكبرى – ت: مروان بطش، الجامعات للنشر/ بيروت ط1 2001م ص148.

9 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية /قاهرة، 1965م، ص215.

10 (المصدر نفسه) ص233 و215.

11 ج لويس – مدخل إلى الفلسفة (المصدر نفسه) ص54.

12 ج ستينجر – الله (فرضية فاشلة)، ت: د. كمال طاهر سنة الطبع 2012م ص83.

الطبيعة، كما يؤكد يازجي في عنوان (كيف تتروحن المادة)¹، وكان لكرماني رأي يميل إلى أن الروح الإنسانية ظهرت نتيجة تطورها من الروح النباتي إلى الحيواني ثم الإنساني²، يتفق ذلك مع رأي هيغل بقوله: "صيرورة الطبيعة صعود نحو الروح"³، بينما يناقض نفس هذا الرأي والفكرة بقوله: "إن ما هو روحي يتميز عن ما هو طبيعي"⁴.

أما الآراء غير المادية، فتنص على أن الكون مليء بالروح، ولذلك يحمل الجسد أيضاً الروح. هذه النظرية منتشرة بشكل واسع، وأحياناً تحمل اسم "موناديين" أو "أينيي" (أي لكل شيء روح)⁵، وكان تايلور يعتقد في كتابه المسى "الأنيميزم" أن المجتمع البدائي ينظر إلى أن روحاً توجد داخل كل شيء وتحركه⁶، وهو اعتقاد شعوب أفريقية أيضاً، بأن النباتات والحيوانات والأجرام السماوية والجبال والأنهار والغيوم تملك أرواحاً، ويسمون هذا الاعتقاد "الأنيميزم"⁷، وهذا تقريباً هو قول بلوتارخ قديماً عندما قال إن العالم واحد يجري فيه روح واحدة⁸، النظرية هذه قد أحيها (ليبتنز). خلاصتها: (إن هذا الكون مؤلف من الجواهر الروحية البسيطة، في كل منها خلاصة الوجود كله). وأطلق على هذه الظاهرة (الموناديات) من قبل ليبتنز⁹، ويضيف أن الموناد هو وحدة الكون الحي، ويضيف ليبتنز: إن الله هو الموناد الأعظم، والروح هي الموناد من الشكل اللطيف¹⁰، ويضيف: "العالم كله موناد يتوزع بشكل متفاوت، والروح أرقاها والنبات أدها" (ص 165). وتوصل إلى قوله المشهور بأن أي قطعة من المادة هي مستعمرة من الأرواح. ويؤيد إيفانوف بقوله: "الغبار والأشياء تحت أقدامنا هي أشياء حية وتعيش حياتها"¹¹، وقال الشيء نفسه تايلور وهارفي. وقد ناقش (راسل) هذه المقولات ولم يتوصل إلى جواب¹². الجواب السريع لدينا هو: كل قطعة من المادة هي مستعمرة من القوانين وليست الأرواح.

1 ندرة اليازجي – دراسات في فلسفة المادة والروح، (المصدر السابق) المجلد 3، ص 129.

2 احمد حميد الدين الكرماني – راحة العقل – تحقيق: مصطفى غالب، دار الاندلس/بيروت، ط 1 1967 ص المشرع (8) سور (7) ص 443.

3 المثالية الألمانية (المصدر نفسه) ص 119

4 هيغل – موسوعة العلوم الفلسفية، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 3 2007 م ج 1 ص 109 .

5 معجم مصطلحات عصر العولمة (المصدر السابق) ص 76.

6 فراس السواح – دين الانسان (المصدر السابق) ص 209

7 يوليوس ليبس - اصل الأشياء، ت: كامل إسماعيل، دار المدي للنشر /دمشق ط 2 2006 م ص 308

8 فيوريخ – اصل الدين، ت: احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات /بيروت ط 1 1991 م ص 51

9 روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين (المصدر السابق)، ص: 12.

10 ليبتنز – المونادولوجيا، ت: د.عبد الغفار بكاي، دار الثقافة للطباعة/ القاهرة 1987 م المبدأ رقم: 84 ص 174 .

11 إيفانوف، الانسان والروح (المصدر السابق) ص: 7.

12 راسل – الف باء النسبية (المصدر السابق) ص 149 .

جذور هذه الآراء قديمة، نجدتها في المدارس اليونانية. يقال إن أصلها يرجع إلى رأي (طاليس) عندما قال: "إن أية حركة لها روح ونفس، والروح سبب الحركة"¹، ونجد آراء الحكماء اليونانيين المؤيدة، منهم أنكسيمينس بقوله: "الروح والهواء يمسكان العالم"²، والكون بأجمعه في حالة الجريان والحركة، إذًا جميعه ذات الروح والنفس. ويوافق المدرسة الرواقية اليونانية على ذلك، حيث ترى أن الروح الإلهي حال في كل أجزاء الكون والموجودات³. وكان للفيثاغوريين نظرية تفيد بأن الكون حي ويتنفس، وفي مكان آخر: أن العالم إنسان كبير ذو نفس وروح⁴، اعتقاد بأن الروح العالمية قريب من نظرية أفلاطون حول علاقة الله بالعالم (الفيض)، وكذلك جميع وجهات النظر المبينة على الوحدة الوجودية تدعم النظرية آنفة الذكر وكذلك الموناد، أي أن الروح مع الله موجودان مع هذا العالم. وهذا هو أثر الفلسفة القديمة على آراء الفلاسفة الجدد، وهو أساس لاعتقاد هيغل بأن الكون يملك روحاً⁵. وهناك رأي بأن الروح والمادة قد قسما شؤون الكون فيما بينهما. المدارات الإهليلجية للكواكب والنجوم (والتي تنتج مركزين) ليست سوى تجسيد لهذه التقسيمات بين الروحية والمادية⁶، وأحياناً يعتبرون أن الروح هو الله، وأحياناً أخرى يعتبرون الروح هو القوانين الطبيعية. وأكثر وضوحاً، قال بروتاغوراس إن العالم ليس سوى جسم الله، وفي مكان آخر يقول إن الطبيعة تملك الروح، أي أن الطبيعة روحانية. ويضيف أن الشيطان والملائكة هما الروح⁷، ويقال إن الأرواح تشمل الله والملائكة والشياطين والنفس، وأحياناً نجد هذه الفكرة ذات أساس ديني كما جاء في إنجيل (أي 33:4، إصحاح 33: روح الله صنعني ونسمة القدير أحييتني)، وينقل عن براهما الهندية (وهي أقدم ديانة عالمية) أن الكون نسيج متطور من كيان الله، وامتزاج الفرد مع الله صورة لامتزاج النفس مع الروح⁸، وكذلك في يوجا الهندية (ريكي في اليابان) حيث يؤكدون أن (الفضاء جسم حي)، لذلك (كل العالم يجب أن يكون حياً). ولليوجا مبدأ يفيد بأن الروحانية تعني اقتراب الروح (أنا) من روح المطلق⁹، ونجد في دين شنتوية اليابانية عبادة الأرواح المتعددة التي تتجسد في الحيوانات والنباتات وغيرها من الظواهر الطبيعية¹⁰، وكذلك نجد من صائبة المندائيين: (ومن سر الكون، جبل آدم وحواء، وحلت فيهما نشمًا بقدره ملك النور)¹¹، وجاء في التلمود (البعث والحساب) أن العالم قام على الروح،

1 محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرين، دارالمعرفة/بيروت، ط3 1971 ج4 مادة: الروح ص326.

2 شمس الدين الشهرزوري – نزهة الأرواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تعليق: السيد خورشيد احمد، وزارة المعارف الهندية، ط1 1976 م ج1 ص19.

3 يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة/القاهرة بدون سنة الطبع ص132.

4 ينظر: معن زباد، موسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي ط1 1986 م ج1 ص463، وكذلك ينظر: (اخوان الصفاء رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء – رسالة رقم: 17).

5 هيغل – فينمينيلوجيا الروح، (المصدر السابق) ص137.

6 زسانا – الرموز والأرقام في الفكر الإلهي ص102-104 – موقع الكتروني: www.ainalrouh-sana.com

7 الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية/بيروت ت: احمد خليل احمد، ط2 2011 م ج1 ص365، مادة: spirit وكذلك ينظر: ج2 ص1326.

8 د. رؤوف عبيد – الانسان بلا روح، دارالفكر العربي/القاهرة 1966 م ط2 ج1 ص55.

9 ايفانوف – الانسان والروح (المصدر السابق) ص10.

10 محمد فريد وجدي – مذاهب فلسفية، (المصدر السابق) ص213.

11 كتاب كثريرا – كتاب الاول: اية 36 وصايا.

وعندما تمرد الشيطان على أمر الله بالسجود كان مبرره أنه هو الروح، كما جاء في إنجيل برنابا: (.وعليه فنبحسروا في أننا روح وأنه لا يليق أن نفعل ذلك...) ¹، ونقل البيروني عن أديان الهند القديمة أن الدنيا أيضاً هي النفس، ولكن نفس نائمة، ويعتبر براهما هو الروح الكونية الخالدة التي تسري في العالم كله ². قريب من هذا الرأي يقول ابن عربي: (فالعالم كله تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم والعالم جسد، فالإنسان منفوخ في جسم العالم) ³.

هذا هو مجمل الآراء حول مصدر الروح، ويلاحظ أن هذه الآراء تعاني من خلط بين (القوانين الطبيعية) التي تسري في العالم و(الروح) التي تسري في الأجساد. الروح ليس هو القوانين الطبيعية، بل أحدهما نظير للآخر، وكلاهما ينتهي إلى الأمر، لذلك معظم هذه الشروح أعلاه حول مصدر الروح لم تكن دقيقة. هذه المسألة (أي مصدر الروح وكيفية دخوله إلى الجسد) سنوضحها في الفقرة التالية عبر عنوان خاص.

المطلب الثاني: كيفية دخول الروح إلى الجسد وخروجها

المناقشة أعلاه حول أصل الروح لا تعالج كيفية دخول الروح إلى الجسد وخروجه، بل تدور المناقشة المذكورة حول مصدر الروح. إلا إذا سلمنا بأن الإنسان هو جزء من الطبيعة، عندها يمكن إيجاد علاقة متباعدة بين انتشار الروح في العالم وانتشاره في الجسد. لكن سرعان ما تظهر مشكلة أكبر، وهي عدم التفرقة بين الحياة والموت، بين المادة واللامادة، بين القانون والمادة، وبين الروح والجسد. لذا وقع أهل هذه النظرية في أخطاء فادحة.

على هذا الأساس اضطروا إلى اعتبار أن هذا العالم ذوات الأرواح، أو أكثر من ذلك، اضطروا إلى اعتبار أن العالم هو العالم الحي. وعاد هذا التأكيد من قبل فيزياء الحديثة حيث أكدوا أن هذا العالم حيوي. وقال كل من (أدينغتون وجينز) إن هذا العالم ليس فقط حيويًا بل هو عاقل. ففي (الموسوعة السوفيتية) عند شرحها لمصطلح (المادة الحيوية - Hylozoism) قالت: بأنها المادة التي تملك الحياة ⁴، وأكد جون لويس أن الطبيعة هي كائن عضوي، من الذرة إلى أكبر شيء جماعي ⁵، أو أن الطبيعة حية وأن المادة تملك خصائص روحية، وبعضهم اعتبر الجرم السماوي ما فوق القمر عاقلاً. وكان الكندي يستند إلى الآية (النجوم والشجر يسجدان) كدليل على وجود العقل فيهم ⁶، وكذلك اعتبر ابن رشد أن الجرم السماوي يتألف من أبعاد لا مادية ⁷، وهناك الكثير من الآراء لعلماء المسلمين تفيد بأن الموجودات عاقلة وحيية. هكذا عالجوا الروح والحياة بأنهما موجودان طبيعيان، لذا لا يحتاج الحديث عن: 1- مقارنة بين الحياة والمادة (بين الكائن الحي وأشياء الطبيعة). 2- لا يحتاج حديث عن دخول الروح إلى الجسد

1 : إنجيل برنابا- الفصل الخامس والثلاثون ، الآية: 10.

2 موسوعة العربية (المصدر السابق) ج 4 ص 814-816 .

3 في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر السابق) ص 432

4 الموسوعة الفلسفية السوفيتية – (لجنة من العلماء، بإشراف: روزنتال وبودين)، ت: سمير كريم، دار الطليعة/بيروت، ص 187.

5 جون لويس – مدخل إلى الفلسفة – ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط 2 1973م، ص 301.

6 د. ماجد فخري – تاريخ فلسفة الاسلام – ت: د. كمال اليازجي، دار المشرق/بيروت ص 143

7 ابن رشد – في جوهر الاجرام السماوية – ت: عماد نبيل، دار الفارابي/بيروت، ط 2011 م ص 40 و 243

وخروجه، أي أن الروح تظهر في الجسد كما تظهر في أشياء الطبيعة فيما بينها. ونجد أكثر من ذلك أنهم ينزلون الروح إلى إطار تناحر ديكالكتيكي (جدلي)، ونقل فولشد عن هيغل قولاً مفاده: الروح موجودة في لحظة وفي لحظة أخرى غير موجودة¹، وفي مكان آخر يحدد اتجاه تطور الروح (من النقص إلى الكمال)²، ويضيف أن شيخوخة الطبيعة تعني الزوال، بينما شيخوخة الروح تعني الازدهار والتطور³، متأثراً بنفس هذه الأقوال، يقول (د. أحمد شوقي) إن تعلق الروح بالبدن يكون في مراحل وأحوال مختلفة: أثناء الجنين، بعد الولادة، حال النوم، بعد الموت، ويوم البعث، جميعها أحوال مختلفة⁴، وعند عز عبد السلام، لكل جسد روحان: روح اليقظة وروح النوم⁵، ويضيف (حافظ البقاعي) روحاً ثالثاً وهو روح الشيطان⁶. ولابن باجة رأي مشابه بقوله: الإنسان يملك ثلاثة أرواح: روح طبيعي، وروح حساس، وروح متحرك⁷، وهناك آراء أخرى.

من الواضح أن منظور هيغل هو قيام بخلط بين الوعي والروح وأدى به إلى القرار بحركة الروح وتطورها. يمكن إيجاد جذور لهذا الرأي من قبل (ابن القيم) عندما أقر بحركة الروح بقوله: تعلق الروح بالبدن عند النوم أقل مما هو عند اليقظة⁸، الأحوال والحركة الروح تدل على نشأة الروح نشأة مادية. وعند موت الإنسان تفتي الروح أيضاً، كما جاء مباشرة من الأشعري: يموت الروح مع الجسم وإحياءه معه⁹، وهذا الخطأ الفادح يأتي من هذا المنطلق. هناك أيضاً جدل في وسط المسيحية حول منشأ الروح. فالبعض يعتقد أنها موجودة قبل ولادة الإنسان، وأنه عند الولادة يقوم الخالق بإعطاء الروح إلى الجسد، بينما يعتقد البعض الآخر أن روح الإنسان تنتقل كمزيج من روحي الوالدين، وأن آدم هو الشخص الوحيد الذي خلقت روحه مباشرة من الخالق. وعند بعض المسيحيين الآخرين، يُعتقد أن النفس عندما تدخل الجسد تصبح روحاً، كما جاء في قاموس المقدس: (إن الله قد نفخ في أنف آدم نفساً حيةً فصار روحاً خالدة)¹⁰، مسألة نقل الروح إلى الإنسان المولود من قبل الأبوين هي أدبيات المندائين القديمة، التي تقول: من صُزئة نطفة الأم والأب تكون الروح والخلق¹¹، هكذا، هناك إقرار شبه تام عند المتدينين بأن أي مولود جديد من الإنسان سيدخل الروح فيه في مرحلة متقدمة ومعينة من عمر الجنين، وهو أمانة. وعند الموت، ستخرج الروح من الجسد. وهناك تعقيدات إضافية عند بعض الدارسين تفيد بأن الذي يخرج من الجسد أثناء

1 دومينيك فولشيد – المذاهب الفلسفة الكبرى – ت: مروان بطش، الجامعات للنشر/بيروت ط 1 2001 م ص 114-115.

2 هيغل – فينمينيلوجيا الروح، (المصدر السابق) ص 137.

3 هيغل – العقل في التاريخ – ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 3 2007 م ج 1 ص 194.

4 د. أحمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط 3 2007 م ص 91.

5 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، (المصدر السابق) ص 86.

6 كتاب سر الروح (المصدر السابق) ص 12-13.

7 بن باجة – كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير المعصومي، دار الصادر/بيروت ط 2 1992 م ص 37.

8 ابن قيم – الروح (المصدر السابق)، ص 65.

9 لويس ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، (المصدر السابق) ص 103.

10 جورج بوسن-قاموس الكتاب المقدس، ترجمة (مجهولة) - المطبعة الأمريكية/بيروت ط 1 1894 م ج 1 ص 11.

11 الليدي دراو-ادم كيبي-ادم الخفي، ت: نعيم بدوي، مراجعة: عبد اله سباهي، سنة الطبع 2008 م دانيمار ص 24.

الموت هو النفس وليس الروح. وفي كتاب "الإنسان: حكمة الروح والجسد" ورد ما يلي: "فالتى تخرج من الجسد عند الموت هي النفس وليس الروح، والتي تذوق الموت هي النفس وليس الروح"¹. ويؤكد ذلك أيضاً الإمام الغزالي ويقول: "النفس لا تموت بموت البدن"²، ويصف الروح بالفانية: "الأجسام البالية والأرواح الفانية"³، ويقول ابن تيمية: "الروح مدبرة للبدن، التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخ فيها، وهي النفس التي تفارق البدن بالموت". وهي بالأصل منقول عن ابن عباس: "إلا أن النفس والروح يتوفيان عند الموت، في حين أن النفس وحدها هي التي تتوفي عند النوم". أما المعلومات القرآنية فتقدم لنا منهجاً لفك هذا اللغز. الروح مخصصة للحياة وليس للجماد والطبيعة والأشياء المادية. لا يوجد ما يدل على دخول الروح إلى الجسد وخروجها منه. تفاصيل مصدر الروح ومصيره سنجدتها جزءاً منها في الخلاصة التالية والبقية في موضوع (ماهية الروح).

خلاصة القول: كل هذه الآراء تحتوي على معلومات قيمة وفي نفس الوقت فيها أخطاء أصولية. الله ليس الروح، بل الروح تنتمي إلى أمر الله. العلاقة بين الكون والله ليست عن طريق الروح، بل عن طريق القوانين الطبيعية التي هي جزء من الأمر. لذلك، مصدر الروح هو الأمر وليس روح العالم. تفاصيل كيفية إلقاء الروح إلى الجسد سنراها في موضوع (طبيعة الروح). وإليك أهم استنتاج:

1. الكون والطبيعة لا يملكان الروح، ولا هما ذكيان. وما سُمي بـ (مونات) هو نوع من فكرة الحلول. القول بأن أي قطعة من المادة مستعمرة من الأرواح ليس صحيحاً؛ بل الصحيح هو أن كل قطعة تحتوي على القوانين وليس الروح. في العالم، ليس الروح بل القوانين هي الحاضرة. لذلك، مصدر الروح هو الأمر وليس روح العالم. وفي الدراسة "ماهية الروح" يتبين لنا أن مصدر الروح ليس بهذا الشكل، بل هو قانون القوانين يتجلى مع حياة الجسد، ولا يدخل الجسد ولا يخرج عنه.
2. مصدر الروح ليس العالم المادي، ولا هو في الحركة أو الشيخوخة، بل الروح هو غير مادي وثابت.
3. أن الحديث عن موت الروح أو مكان الروح أو غيره هو اعتقاد بأن الروح هي مادة (خلق)، بينما هي أمر، لذلك لا تخضع للقوانين الطبيعية مثل الحركة والنمو والموت واحتلال المكان. هذه كلها أخطاء، بينما العقل والنفس والقلب والجسد، كل منها بنسبة متباينة، خاضع للقوانين الطبيعية.
4. إذا كان الماديون ينكرون دخول الروح إلى الجسد، ويعتبرون أن المؤسسات المادية في الجسد هي الأولى والأخيرة، فنحن أيضاً ننكر ذلك ولكن بطريقتنا. الروح لا تخرج من الجسد عند الموت ولا تدخل إليه عند الولادة، بل طريقة إلقاء الروح (أو بعبارة أخرى، تجسد الروح في الجسد) هي نوع غير نوع المادي، ولا تتم عبر القوانين الطبيعية، بل بطريقة أخرى سنشرحها لاحقاً. سيظهر أن الروح تُلقى إلى الجسد نتيجة عمليات معقدة داخل

1 الإنسان حكمة الروح والجسد (المصدر السابق) ص 35-36.

2 ابو حامد الغزالي-مهافت الفلاسفة -دار المشرق/بيروت، ط5، 2010م، ص 229 و ص 246.

3 امام الغزالي-الدرة الفاخرة في كشف علوم الاخرة، تحقيق:لوتيان غاسية، المكتبة الثقافية/بيروت ط1 1997م ص 121.

الجسد. الجسد ينمو من ناحيتين: المادية والقانونية. نمو المادة هو نمو كمي وكيفي، بينما النمو القانوني هو توافق أنظمة القوانين فيما بينها لتولد الروح بين عمليتي النمو (التفصيل فيما بعد).

5. عند الولادة وفي مرحلة مبكرة من تطور الجنين، ونتيجة توافق مادي وغير مادي (توافق بين الخلق والخلق، والأمر والأمر، وكذلك الأمر والخلق)، تلتحق الروح بالجسد، أي لا تدخل الروح إلى الجسد بالمعنى الذي يشير إلى أن الروح تأتي من مصدر ما وتدخل الجسد؛ العملية ليست هكذا. وعند الموت أيضًا، لا تخرج الروح عن الجسد، بل هي عملية عكسية لما جرى في البدء؛ كما بدأنا أول خلق نعيده.

رغم ذلك، المحاولات مستمرة عبر التاريخ لإيجاد بديل للروح وتفسير الحياة بواسطة تطور المادة، ومن أهمها نظرية التوالد الذاتي، والتي نخصص لها الفقرة التالية باختصار.

المطلب الثالث: (التطور) توالد الروح ونظرية التوالد الذاتي

هذه النظرية بديلة عن الروح، ومفادها أن تفاعل وتطور المادة كفيل بإيجاد الحياة من الجماد، عبر عملية تطور معقدة وطويلة تستغرق عشرات المليارات من السنين. كما يقول (دوكنز)، أينما تذهب إلى الفضاء يسأل أهل الفضاء: هل أهل الأرض اكتشفوا (قانون التطور)؟¹ ويقول سلامة موسى: "فالتطور قانون شامل يسري على العالم الجماد والعالم الحيوان على السواء"²، وأكد لامارك أن جميع أشكال الحياة هي نتاج تبدل تطوري³، وقال هكسلي إن سير تطور الحياة يواجه العقبات، ويُتخذ التطور عندها طرقًا مختلفة، مما يؤدي إلى التنوع ونشوء أنواع متعددة، من الحشرات إلى البشر الأذكاء⁴. بالتالي، نظام التطور في ظل الكون الأزلي والأبدي بإمكانه اشتقاق الحياة من اللاحياة ومن المادة. بناءً على هذه الملاحظات والأفكار في القديم، جاءت فكرة التوالد الذاتي. كانت ولادة كثير من الديدان والقمل والحيوانات الأولية داخل اللحوم الفاسدة قد شجعت هذه النظرية. ويقال إن المصريين القدماء اعتقدوا أن الضفادع والديدان نشأت من طمي النيل، وبنفس الاتجاه كان اليونانيون يعتقدون أن الجرذان تنشأ من أكوام الزبل، والديدان من الوساخة، قبل أرسطو. وكان هذا نوعًا من الاعتقادات الواسعة حول كثير من الطفيليات والديدان وحتى الأسماك. وقد اعتقد أنكسيماندر أن أصل الإنسان هو الأسماك ثم انتشر على الأرض⁵. ومن العلماء المسلمين نجد أن الجاحظ قد أيد التوالد الذاتي عندما لاحظ أن الضفادع والديدان تنمو في البيئة الملائمة⁶، وكذلك لاحظ ابن حزم أن الحيوان نوعان: نوع متولد يخلقه الله تعالى من عفونات الأبدان وعفونات الأرض، فهذا لا ينكر تولده بإحداث الله تعالى له في كل حين. وقسم آخر متوالد قد رتب الله تعالى في بنية العالم أنه

1 ريتشارد دوكنز – الجينة الانانية: تانيا ناجيا، دار الساقية/بيروت ط1 2009م ص9.

2 سلامة موسى – نظرية التطور وأصل الإنسان – كلمات العربية للنشر/مصر ط3 ص15.

3 جي إم سفج – التطور: ت. د. ساهي جواد ضاحي، جامعة الموصل ص33 وص36.

4 ينظر: المحاضرة (هكسلي) في شهر 10/1911 بعنوان (life and consciousness) في مجلة (hibbert jornal) ونقله برغسون في كتابه (برجسون –

الطاقة الروحية، ت: علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط1 1991م ص5-29 تحت عنوان (الوعي والحياة) ص20-23.

5 ديكاتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص212-213

6 في فلسفة الطبيعة للجاحظ تحقيق: د. محفوظ عزام، دار الهداية ط1 1995م ص139-140.

لا يُخلق إلا عن مني ذكر وأنثى. وكرر الرأي في موضع آخر كأنه حقيقة علمية، واعتبر صنفًا من الحياة يتوالد ذاتيًا¹. هكذا يبدو أن نظرية التوالد الذاتي منتشرة بشكل واسع، واستمر العمل بها من قبل كثير من العلماء والفلاسفة المعاصرين، ولا سيما (شيفر وباستيان وروسيل ووالاس)²، لكن نجد أن هيكل وشملي وشميل كان لهم رأي آخر، حيث قالوا إن التوالد الذاتي حدث مرة واحدة فقط، واشتقت منه بقية أنواع الحياة³. أما فولشيد فيقول: "إن المادة قابلة للإحياء"⁴، هكذا توصلوا إلى أن أصل الإنسان هو المادة دون التفكير في أية إضافات غريبة⁵، أو حسب قول ستالين، دون مساعدة (عقل الكلي)⁶. ويقول راسل: "إن الإنسان قد نشأ بمحض الصدفة غريبة"⁷، وقال وايتهيد: "الطبيعة ليست فقط خالقة لذاتها، بل أنتجت أيضًا الإنسان". وكرر القول نفسه راسل ويديرغ⁸، أما نظرية التطور ل(داروين) فلم تتطرق إلى مسألة الروح، بل تناولت كيفية بقاء الأصلح ضمن الحيوانات الموجودة، وتطورها ضمن سياق (أن ما يتم منها اصطناعيًا تتمه الطبيعة في زمن أطول)⁹، ولم تتطرق إلى أصل انحدار الإنسان من القرد كما شاع فيما بعد، بل اكتفى في كتابه نشأة الإنسان بالإشارة إلى أن الإنسان انحدر من حيوانات متدنية. وأضاف أن الإنسان هو السليل المشترك مع حيوانات ثديية أخرى عن جد أعلى مشترك¹⁰. وقد خصص مبحثًا من ص 243 إلى ص 250 في الجزء الثالث من الكتاب المذكور حول القرد، لكنه لم يقترب من فكرة "الجد المشترك للإنسان والقرد". يبدو أن إنجلز هو الذي صاحب هذا القرار في كتابه (دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان)، نظرية داروين والتطور بشكل عام ونظرية "لانهائية العالم ووحدته"¹¹. شجعت إنجلز ليعلم أن الإنسان جاء من القرد¹²، وأضاف دوكنز أننا أقارب وراثيًا للشامباني¹³، وقال (بارو) إن الشامباني والغوريلا وإنسان الغاب ليسوا أسلافنا، بل أبناء عمومنا، فأسلافنا كانوا رئيسات كبيرة اختفت اليوم¹⁴.

1 ابن حزم - فصل في ملل واهواء والنحل، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجليل/بيروت ط2 ج1 ص33 و ج5 ص277-278.

2 داروين-أصل الأنواع، ت: اسماعيل مظهر، منشورات نهضة/بغداد ص27

3 د شملي شملي - فلسفة النشوء والارتقاء-دار مارون عباد، ط2 1983 م ص128

4 دومينيك فولشيد - المذاهب الفلسفة الكبرى - ت: مروان بطش، الجامعات للنشر/بيروت ط1 2001 م ص148.

5 إنجلز - لودفيخ فيورباخ ونهاية فلسفة الألمانية (المصدر السابق) ص60.

6 ستالين - المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص42.

7 براتراند راسل- الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دار الهلال/القاهرة ص222.

8 جون لويس - مدخل إلى الفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/بيروت ط2 1973 م ص308-309.

9 تشارلز داروين - أصل الأنواع - ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة/بغداد ص105.

10 تشارلز داروين - نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ت: مجدي محمود المليحي، المجلس الأعلى للثقافة/القاهرة ط1 2005 م ج3 ص216.

11 في سبيل اثر هذه الظرية على فكر الماركسي بشكل عام ينظر: بودوستنيك وباخود-عرض موجز للمادية الديالكتيكية-دار التقدم/موسكو ص50.

12 إنجلز - دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان، دار التقدم/موسكو ص3-4. بعد إنجلز اعلن كل من هيكل وهكسلي وهرمن كلاتش وآخرين

الموقف نفسه.

13 ريتشارد دوكنيز- الأدلة على صحة التطور، (المصدر السابق) ص9.

14 مان كلوبارو- التاريخ الكامل للعالم، دار الفارابي/بيروت ط1 2008 م ص11.

هذه النظرية (ونظرية التطور بشكل عام) واجهت أول ضربات عندما: 1. تم إحلال (نظرية الكون المتسع) مكان (نظرية الكون الساكن)، أي انتهاء فكرة الكون الأبدي والازلي، التي كانت تسمح بإمكانية التطور عبر مليارات السنين، بينما في الثانية لم يبق مكان لهذه النظرية. 2. سقوط فلسفة التطور، حيث ظهر أن التطور محصور فقط في المجتمع، أما الطبيعة فلا تتطور فيها بل تتبع حركة دائرية. 3. سقوط نظرية التولد الذاتي، وهي المقصد لنا مع هذه النقطة التفصيل التالي:

إن الديدان والقمل والطفيليات التي تعيش على اللحوم الفاسدة والأماكن الرطبة لا تنشأ من الطين أو اللحوم الفاسدة، بل هي بويضاتها التي تنتقل عبر البعوض والرياح، وعند وضعها في أرضية صالحة للتفقيس، تنمو وتتكاثر. يُقال إن هارفي كان أول من عارض فكرة التوالد الذاتي، لكن يبدو أن الرازي كان الأول عندما قال: "الكائنات الحية لا تتولد إلا من كائنات حية مثلها"¹. ثم ابن رشد بقوله: النوع يولد نفس النوع²، ونفى ليبنتز بشدة التوالد الذاتي وقال إن النشوء والتوالد هما دائماً من البذور، وذلك في مبدأ السادس من مبادئ الموناد، الذي ينص على: (.. أن الكائنات الحية لا تنشأ عن عملية تعفن كما تصورها القدماء، وإنما تنشأ عن بذور سبق تشكل كائنات حية سبقها في الوجود....)³، من جانبه، لاحظ العالم الإيطالي فرانسيسكو ريدي في القرن السابع عشر خطأ هذه النظرية، ثم العالم سبالانزاني، ثم بفون⁴. ووضح أنطوان فيرشو أن الحشرات التي كان يُعتقد أنها تتولد ذاتياً تنشأ في الواقع من البيض. وأخيراً، برهن العالمان باستور وأوبارين مختبرياً أن الحياة لا تأتي إلا من الحياة⁵، وقد عبّر العلماء بالتجارب عن أن نظرية التوالد الذاتي خاطئة 100%، وعاد أصحاب هذه النظرية وانقلبوا على آرائهم السالفة الذكر، حيث نجد قوله لفيورباخ مفاده: لا يمكن تفسير الحياة بالطبيعة على الإطلاق⁶.

هكذا، كل هذه المحاولات لإيجاد أصل الروح ومنشأها ومصدرها من المادة باءت بالفشل. لذلك، لم يبق أمامنا سوى المعلومات النصية من الكتب السماوية التي تؤكد: خلق أول إنسان باسم آدم بأمر خاص، ونفخة الروح له فريدة ليست كبقية البشر (لذلك وجب السجود له من قبل الملائكة). وقد تحول فيما بعد إلقاء الروح إلى بقية البشرية عبر النسل والوراثة، كما في قوله تعالى: {وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ} - سورة السجدة، الآيات 8 و9. وفي التوراة، ابتداء الخلق يوم الاثنين، ونفخ الروح لأدم يوم الأحد (مقابل 6 نيسان)⁷.

1 عبد المهدي الرسول عبدة – قضية الخلق بين الماديين والمثاليين مطبعة حسام/بغداد ط 11979 ص 65

2 ابن رشد – تفسير ما بعد الطبيعة (المصدر السابق) ص 869.

3 ليبنتز – المونادولوجيا، د. د. عبد الغفار يكاوي، دار الثقافة للطباعة/القاهرة 1987 م المبدأ رقم: 74 ص 68.

4 قضية الخلق بين الماديين والمثاليين (المصدر نفسه) ص 62-67.

5 صل الأنواع (المصدر السابق) – ص 31.

6 فيورباخ – أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات /بيروت ط 1991 م ص 64.

7 مسعودي – مروج الذهب ومعادن الجوهر (المصدر السابق) ج 1 ص 44.

المبحث الرابع: مركز الروح في الجسد وتعبير عن ماهيته

المطلب الأول: تحديد ماهية الروح

في الفصول السابقة، درسنا آراءً مختلفة حول طبيعة الروح ومصدرها، منها: "تتكون من المادة" أو "من روح الكون" أو "من الله". هذه الآراء قابلة للاستفادة من أسوأها إلى أحسنها. الأسوأ هو الذين اعتبروا الروح من الخلق، وأحسنهم الذين اعتبروا الروح من الأمر. لكن من المحسنين أيضاً لم يسألوا: ما هو الأمر؟ وكيف يُلقى الروح إلى الجسد؟، في الحقيقة، الروح ليست مخلوقة، ولا هي جسم لطيف أو رقيق أو هوائي أو رياحي أو ناري أو جوهري أو قائم بنفسه، أو قوة كهربائية، أو أي شيء مجسم في الجسد أو في الطبيعة. هذه الأوصاف نجدها في النهاية ضمن نفوذ المادة (الخلق)، بينما نحن خرجنا بنتيجة تفيد بأن الروح تنتمي إلى عالم الأمر، أي ضمن عالم القوانين، والأمر لا يملك (ماهية وعرض)، (جوهري وشكل)، (باطن وظاهر)، (داخل وخارج). لا يملك الزوجية ولا السببية. لذلك، عنواننا (ماهية الروح) ربما يكون خاطئاً، إذ أن (قضية الروح) تحتاج إلى كلمات ومصطلحات وجمل خاصة بها، وكذلك تحتاج إلى عناوين مختلفة، وهذا صعب جداً وغير مألوف ولا نملك اللغة المتاحة لدينا. لذا، يجب أن ندخل إلى هذا الموضوع المهم والمعقد عبر تمهيد ومراحل، لنبدأ بقضية ولادة الروح، كما وعدنا أعلاه - وهو عنوان خاطئ لكن في سبيل الفهم، إذ أن الروح لا تولد ولا تدخل الجسد كما يتبين فيما بعد.

تكوين الروح أو ولادة الروح: القوانين هي التي تحكم حركة الكون من الذرة إلى المجرة، ونفس القوانين تجري داخل الجسد الإنساني، كما قال فرنادسي: "إن كل القوانين الكبرى في الكون تجري متماثلة في كائن صغير (وسمي الكون الصغير)"¹، وهذا يعني أن الحركات الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والفسولوجية تجري داخل الجسد الإنساني بتناسق تام حسب وصف (ليبينتز). وهذه الحركات تشكل هماً داخل الجسد، كما وجدنا تشكيل هذا الهرم في الطبيعة (راجع عنوان: نظام الهرمي الكوني بين الخلق والأمر). ولكن ليس كالهرم المادي (الخلقي)، بل هو هرم أميري. الترتيبات الهرمية التي ذكرناها من قبل فيها خلط بين هرم المادي (الخلق) وهرم اللامادي (الأمر)، كما نجد في المثال الذي نقله الرازي والمنسوب إلى الإمام علي: "الروح يأتي بعد العرش"². العرش مخلوق بينما الروح من الأمر، وهذا خلط واضح. وللفيلسوف أمدي ترتيب آخر: (المادة، الحياة، النفس، العقل، الروح)³، وهذا أيضاً يعاني من هذا الخلط. وفي ترتيب آخر: (الله خلق العقل، والعقل خلق الروح، والروح خلق ما دونها من موجودات)⁴، أما هرم الفارابي فهو: القلب هو الرئيس، يليه الدماغ ثم الكبد ثم الطحال، وفي القلب منبع الروح⁵. هذه التصورات، وإن كانت فيها بعض المآخذ، إلا أن الوصف قريب من الهرم الوجودي (الخلقي) وليس من الهرم

1 إيفانوف – الانسان والروح (المصدر السابق) ص8

2 التفسير الرازي (المصدر السابق) ج21 ص40

3 سيف الدين أمدي – المبين في الشرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: دحسن محمود الشافعي، مكتبة الوصبة/ القاهرة ط2 1993م ص 109

4 عباس محمود العقاد – الله جل جلاله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، ص190

5 أبو نصر الفارابي – آراء أهل المدينة الفاضلة – تقديم: د البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت ط2 2002م ص93 وكذلك ص96 وكذلك ص88-90

الأمر. بينما ما نقصده هو الهرم الأمر، لذا إذا عفونا عن بعض الأخطاء لمدرسي كردستان، ربما لا نجد هذا الخلط عندما قال: "هناك الروح النباتي والروح الحيواني والروح الإنساني وتختلف مراتبهم"¹. يمكن الاستفادة من هذه الترتيبات، لكن نحتاج إلى تحديد معادلة بين الخلق والأمر كما وضعنا في (نظام الهرمي الكوني بين الخلق والأمر في الباب الأول)، وكذلك هرمياً خاصاً لمراتب الأمر وفقاً لهذه المعادلة. المعادلة بين الخلق والأمر سارية في جسم الإنسان كما وجدنا سريانها في الكون. وجدنا: "كلما صعدت رتبة النظام (من ميكانيكية إلى بيولوجية) إلى الأعلى، ستزداد مشاركة الأمر أكثر من الخلق والعكس بالعكس". هذه المعادلة بين الخلق والأمر، أما المعادلة التالية بين القوانين نفسها (أي مراتب الأمر)، فهي: "كلما صعدت رتبة الحركة (من الميكانيكية إلى الفيزيائية والكيميائية... البيولوجية) إلى الأعلى من الجسد، تقترب من الروح". هكذا تقترب من الروح على شكل تسلسل لانهاضي كما ورد من علم (الغايات) في الرياضيات. إذاً، طريق معرفة الروح هو تقاطع المعادلات المذكورة، مروراً بالحياة والوعي ثم الروح.

هذا الترتيب وهذه المعادلة في أحسن حالاتها هي أحد مساراتها نحو الروح. لإيجاد المسار الثاني، نحتاج إلى المعادلة بين الخلق والأمر التي ذكرناها في (نظام الهرمي الكوني بين الخلق والأمر في الباب الأول).

واكتشافه داخل جسم الإنسان، عندها يكون: كلما صعدت رتبة النظام (من العوامل الخارجية والكمية إلى العوامل الداخلية والكيفية)، ستزداد مشاركة الأمر أكثر من الخلق، وستتقرب من الروح عند النهايات. في كلا المعادلتين (أو كلا المسارين)، لا نستطيع تحديد مساقطها داخل الجسد، أي لا نستطيع أن نقول إن الترتيب الهرمي الذي يشكل نتيجة المعادلتين يبدأ من القدم مروراً تصاعدياً بالقلب إلى الرأس، أي أن التفسير المادي للروح (بمادية عالية التنظيم)² خاطئة ولا تؤدي إلى الوصول إلى الروح. ونتيجة لهذا الخطأ، اعتُبر العقل في الرأس، وبالتالي اعتُبرت الروح أيضاً في الرأس، مما أدى إلى أن يُعتبر الروح هو العقل، كما جاء أيضاً في قاموس الكتاب المقدس³، كلا، في سبيل إيجاد الروح نرجع إلى المعادلتين أعلاه. حيث إن تقارب المعادلتين في النهاية الرياضية هو الروح، إذن الروح هي تقاطع المعادلات المذكورة، لكن تقاطعهما لا يتحقق إلا في النهاية الرياضية، أو بصيغة أخرى، القوانين التي تحكم أنظمة الجسم، والذي يحتوي على الجوانب الميكانيكية والفيزيائية والبيولوجية والفكرية، في النهاية تشكل توافقاً فيما بينهم يخرج منها نظام يُسمى الحياة. وهناك توافق عام بين جميع المراتب القانونية للحياة يخرج منها نظام يُسمى "الروح". يمكن أن نقول في سبيل الفهم: إن التوافق بين القوانين يلد قانوناً فوقياً من القوانين يُسمى الروح. ومن هنا يتبين أن الروح هو توافق بين أنظمة القوانين، هو قانون القوانين وزبدة قوانين الحياة. بصيغة علمية، يمكن القول: كما أن المادة تعتبر طاقة مضغوطة، كذلك الروح يُعد قوانين مضغوطة. أو بصيغة دينية، أنظمة القوانين هي السنة، والتوافق بين السنن يشكل سنة أعلى، والتوافق السنني داخل الجسد العي هو المولد للروح⁴. أقرب إلى هذا الوصف

1 ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني)-الالطاف الالهية شرح الدرر الجلالية -بدون سنة وجهة الطبع، ج2 ص83.

2 عرض موجز للمادة الديالكتيكية (المصدر السابق) ص55

3 قاموس كتاب المقدس - (المصدر السابق) ادة: الروح ص281

4 لا ادري هل هو جانب من المعنى (المسنون) في الاية: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ خَمَلٍ مَسْنُونٍ- سورة الحجر، الاية 26)

نجدّه في قول (تقي أراني) إن الروح هي علاقة بين أجزاء الحياة¹، وكذلك لابن عربي قول عن التوافق، لكن ليس بالذات لتولّد الروح بل يقصد النفس عندما قال: "الزواج بين الروح والبدن .. الزوج هو الروح، والزوجة هي البدن. من العقد التوافقي بين الزوجين يتولد النفس"². في كل الأحوال، عندما سمينا توافق بين أنظمة القوانين روحاً، فهو عملية وليست ولادة الروح. بل من خلال ترتيب وتوافق أنظمة القوانين وصلنا إلى مستوى الروح وليست ولادة. وهذا هو جواب لسؤال الخالد عن مصدر الروح وكيفية إلحاقها إلى الجسد. ومن هنا يتبين أن الروح لا تعد ضمن القوانين الطبيعية، بل هي نظير لها أو بالأحرى أخت لها. سوف تجدون تفصيلاً في الفقرات التالية.

والآن، ممكن إيجاد جواب للأسئلة التالية: كيف تولد الروح؟ ما مصدرها؟ ما الفرق بين روح آدم وروح عيسى وروح الإنسان العادي؟ ثم ممكن وصف الطبيعة وماهية الروح.

الجواب لبعض هذه الأسئلة ليس في نطاق المعلومات البشرية في هذا العصر، لذا لا بد أن نلجأ إلى المعلومات في النصوص الدينية. بالتالي، الأسئلة تتلخص في السؤال التالي: ما هو الجواب الديني لولادة الروح، أو بصيغة أخرى، كيف يدخل الروح إلى الجسد الحي؟

الحديث عن هذه الأجوبة قليل جداً في أوساط العلماء، ولكن هناك شبه إجماع بين أجوبة تلك القلة من العلماء على أن روح آدم وعيسى تختلف عن روح الإنسان العادي، حيث جاءت بأمر خاص أو بأمر مميز. كما جاء في بعض مصادر الشيعة أن روح آدم وعيسى مميزتان في الخلق³، واستند إلى حديث الإمام الصادق الذي نقل عنه في (بحار الأنوار)، حيث قال: "روحان مخلوقان اختارهما واصطفاهما، روح آدم وروح عيسى"⁴، لاختلاف بين العلماء والمذاهب أيضاً بسبب الآية: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (سورة آل عمران، الآية 59). أما الآيات المتعلقة بعملية دخول الروح إلى كل من آدم وعيسى والإنسان العادي فتتفاوت، ويمكن أن نمنع فيها بدقة كما يأتي:

✓ أولاً – الآيات المتعلقة بإلقاء الروح إلى جسد آدم:

- أ. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ – (سورة الحجر، الآية 28 و29).
- ب. إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ – (سورة ص، الآية 71 و72).

✓ ثانياً – الآيات المتعلقة بإلقاء الروح إلى جسد عيسى:

- أ. وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا – (سورة التحريم، الآية 12).
- ب. وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا – (سورة الأنبياء، الآية 91).

1 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، رت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي/بيروت ط1 1996م ج1 ص127.

2 في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص26

3 السيد احمد الحسن- عقائد الاسلام يليه (يسألونك عن الروح)، اصدارات انصار امام المهدي ر:204، ط1 2016م ص256-257

4 العلامة المجلسي - بحار-الأنوار (المصدر السابق) ج4 ص15

✓ ثالثاً – الآيات المتعلقة بإلقاء الروح إلى جسد الإنسان العادي:

- أ. ... وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ - (سورة السجدة، الآيات 7 و8 و9).
- ب. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ - (سورة المؤمنون، الآيات 12 و13 و14).

من خلال الآيات المذكورة، تتبين أن الآيات المتعلقة بآدم جاءت بصيغة (نفخت)، ولعيسى بصيغة (نفخنا)، وللإنسان العادي بصيغة (نفخ). إن هذه الاختلافات في الصيغ ليست بسيطة بل عميقة ومهمة لدراستنا، بحيث إن (نفخت) لآدم تشير إلى أن الله هو الذي (ألقي) الروح إلى جسد آدم عبر (كن)، ولم يكن ذلك بعلم ومساعدة الملائكة، لذا جاء بصيغة (نفخت). أما لعيسى، فقد أُلْقِيَتِ الروح فيه أيضاً بواسطة المعجزة والملائكة، لذا جاء بصيغة (نفخنا). والآية (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - سورة آل عمران، الآية 59) تشير إلى أن هناك تماثلاً بين كيفية إلقاء الروح إلى بدن آدم وعيسى، وفي نفس الوقت هناك فرق. الفرق يأتي من (كمثل). لو وردت كلمة (مثله) بدلاً من (كمثله)، كأن يقال (مثله مثل)، لم يلاحظ أي فرق بين خلق عيسى وآدم. بينما القرآن استعمل كلمة (كمثل)، وحرف (كاف) يلعب دوراً مهماً كما سنأتي أكثر تفصيلاً في الآية (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). لذا، يُحْتَمَلُ أن الفرق بين إلقاء الروح إلى آدم هو مباشر من الله عبر (كن فيكون)، بينما لعيسى عبر المعجزة والكن. والمعجزة تختلف عن (الكن)، فالمعجزة تعني أن هناك وسائل متاحة لكن تحتاج إلى تدخل إلهي عبر الملائكة والأمر، لذا جاء بصيغة (نفخنا).

أما للإنسان العادي، يُلقى الروح عن طريق القوانين تلقائياً، لذا جاء بصيغة (نفخ). وهو موضوعنا: ما معنى (نفخ)؟ وما معنى توليد الروح عبر القوانين؟ من هنا، كلمة (نفخ) تختلف عن (نفخت) و(نفخنا). في كثير من الآيات القرآنية، كررت صيغ المماثلة: هناك آيات فيها (زينا) و(زين)، و(خلقنا) و(خلق). وفيما يأتي أمثلة تطبيقية، مثال عن استعمال القرآن لكلمة (زينا) و(زين):

الآيات التي تذكر (زينا): وَزَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ (سورة فصلت، الآية 12) - وقوله تعالى: وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيْنًاهَا لِلنَّاطِرِينَ - وقوله تعالى: إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ (سورة الصافات، الآية 6).

الآيات التي تذكر (زين): زَيْنٌ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (سورة الأنعام، الآية 122) - وقوله تعالى: وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلٌ أَوْ آدَاهُمْ (سورة الأنعام، الآية 137) - وقوله تعالى: زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ (سورة التوبة، الآية 37) - وقوله تعالى: زَيْنٌ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (سورة فاطر، الآية 80) - وقوله تعالى: زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (سورة آل عمران، الآية 140).

يجب أن نلاحظ أن مجموعة الآيات الأولى التي فيها (زيننا) هي من الله، أما مجموعة الآيات التي فيها (زين) فهي من أنفسهم، مثل زَيْنَ لَهُمْ وَزَيْنَ لِلنَّاسِ وَزَيْنَ لِلْمُشْرِكِينَ. الفرق واضح وهائل، كذلك الفرق بين (خلقنا) و(خلق): الآيات التي تذكر (خلقنا): وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (سورة الأنبياء، الآية 16) - وقوله تعالى: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (سورة الذاريات، الآية 49) - وقوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ (سورة المؤمنون، الآية 17) - وقوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (سورة الحجر، الآية 26) - وقوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سورة المؤمنون، الآيات 12-14).

الآيات التي تذكر (خلق): إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (سورة المعارج، الآية 19) - وقوله تعالى: خُلِقَ مِنْ مَاءٍ ذَافِقٍ (سورة الطارق، الآية 6) - وقوله تعالى: وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (سورة النساء، الآية 28) - وقوله تعالى: خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (سورة الأنبياء، الآية 37).

جموعة الآيات التي تحوي (خلقنا) هي من الله وانتهت، بينما الآيات التي تحوي (خلق) هي من عند النفس البشرية، أي أنها لم تنته بعد، لذلك جاء الخبر: فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ. لا توجد في الآيات التي تحتوي على (خلقنا) أي نصيحة أو توجيه أو مجال للإنسان، بينما في (زين) و(خلق) هناك مجال للنصائح والتوجيهات والتشريعات، والآن، بهذه المعلومات نرجع إلى الآيات التي تتعلق بالروح. الآيات التي تحتوي على (نفخ) تأكيد على وصول الروح إلى البدن عبر عملية ذاتية، وبالتالي عبر القوانين. أي أن القوانين التي تجري في البدن هي التي توصل البدن إلى مستوى قوانين الروح، وهي ما يسمى بدخول الروح إلى البدن. واليكم تفصيل لعملية كيفية ولادة الروح عبر تطور الجسد:

تناولنا أعلاه توالد الروح ودخوله إلى الجسد، أما كيفية دخوله إلى الجسد (إن جاز التعبير) فكانت بالطرق التالية: أولاً، دخول الروح إلى جسد آدم بناءً على أمر (كن فيكون) دون أب وأم. أما دخول الروح إلى جسد عيسى، فهو عن طريق مشاركة القوانين الطبيعية وقوانين (كن) وهو معجزة، أي مشاركة الأم دون الأب، الأول بالقوانين والثاني بالمعجزة (كن). والطريق الثالث شائع بواسطة أم وأب، أي من القوانين الطبيعية إلى القوانين الروحية دون تدخل المعجزة أو (كن فيكون)، بل بواسطة الأمر. هكذا، قصة الإنسان معلومة كما أشار القرآن الكريم أنها تمر بمرحلتين: أولها خلق آدم يختلف عن استمرار البشر، وهذا التحول معبر عنه في الآية: (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ - سورة السجدة، الآيتان 8 و9)، فالأول بناءً على أمر (كن فيكون) بينما البشر يتكاثرون وفق أمر القوانين. ففي الأول (مسألة نفخ الروح عبر كن فيكون) من المستحيل أن نعرف عنها شيئاً إلى الأبد، بينما في الثاني تسير وفق القوانين الموحدة. البشر يتكاثرون وفق أمر القوانين: (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ). ممكن البحث عن ذلك كما يلي: السائل المنوي والبويضة كلاهما يملكان حياة (كالنبات) ولكن لا يملكان

روحاً ولا نفساً إلا عندما تُلقح البويضة. وكلاهما يحمل القوانين وإمكانية التطور، الأول يشكل عاملاً خارجياً، والثاني (البويضة) عوامل داخلية. التطور المرسوم (الدائري) يبدأ من الجسد، ومن جانب القوانين لا تطور ولا حركة، بل تتفاعل فيما بينها لتصل إلى التوافق التام بين جميع القوانين داخل الجسد، عندها تتولد الروح – أو أقرب إلى الصحة، هي إلقاء الروح في الجسد، وأدق من ذلك صعود استعداد الجسد إلى مستوى الروح. بينما يعتقد الآخرون أن روح الإنسان تنتقل كمزيج من روحي الوالدين. ففي التلمود، هناك ثلاثة شركاء (أو ثلاث قوى) في تكوين الإنسان: (1) القدوس تبارك، (2) أبوه، و (3) أمه، بحيث من المني الأبيض لأبيه يتكون العظام والأوردة والأظافر والمخ، ومن المني الأحمر لأمه يتكون الجلد واللحم وشعره، أما الرب فيمسخ الروح والنسمة وقسمات الوجه، والبصر والسمع والكلام والسير على الأقدام والفهم والعقل¹.

وقد نقل ابن القيم شيئاً مشابهاً بصيغة الحديث: «نطفة الرجل فنطفة غليظة، منها العظم والعصب، وأما نطفة المرأة فنطفة رقيقة، منها اللحم والدم»². وهذا قريب من أدبيات المندائين التي تقول: "من سر نطفة الأم والأب تكون الروح والخلق"³، وكذلك قريبة من أدبيات الأفستا، حيث يُقال: "من ماء الرجل يُولد الولد، ومن ماء المرأة يُولد النبت"⁴. وقد نقل البيروني عن الهنود أن ثلاثة مصادر تشترك في تكوين الإنسان: 1- من الذكر: العظام والعروق والمني، 2- ومن الأنثى: اللحم والدم والشعر، 3- وهما يستعد لقبول الأرواح. جواباً قرآنياً للتلمود ولآخرين، ولأي إنسان يعترف بإنتاج الطفل: {نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ} (57) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ}. في الحقيقة، إن كل الأدوار الأبوية والأمومية هي فقط تجسيد لقوانين الله التي تصل إلى مرحلة الروح. وهناك اختلاف حول مرحلة الجنين التي تبلغ فيها الروح. يقول صالح فوزان إن الروح لها اتصالات بالبدن، وهو في بطن أمه، وتظل في اتصال بالبدن وهو في القبر، دون مفارقة. ومنهم من يقول إن الروح تتبلور في لحظة التلقيح، بينما يعتقد المتقمصون أن الروح تدخل الجسم عند الولادة⁵، بينما يقول آخرون (وهم الأغلبية) إن الروح تدخل الجنين بعد مرور أربعة أشهر، بناءً على الحديث: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ». وقال الفروزي إن روح الإنسان تُنفخ بعد أربعة أشهر من قبل الملائكة⁶، لكن الآية: "اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ" (لاحظ "ما")، ومعنى هذا أن في هذه المرحلة لا روح في الجنين، بل مجرد حياة، كما يقول ابن القيم، مرحلة نباتية فيها الحياة بلا روح⁷.

1 تلمود – البعث والحساب والثواب والعقاب – علاء تيسير احمد، مكتبة المدبولي / القاهرة ص 10

2 ابن قيم – التبيان في اقسام القرآن، مكتبة التنبلي/ القاهرة بدون سنة الطبع ص 228-229

3 الليدي دراو- ادم كيسي- ادم الخفي، (المصدر السابق) ص 24

4 افستا (الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، اعداد د. خليل عبدالرحمن، الروافد للثقافة /دمشق ط2 2008م ص 812

5 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت للمسلمين وغيرهم، (المصدر السابق) ص 55

6 عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات (المصدر السابق) ص 323

7 التبيان في اقسام القرآن (المصدر نفسه) ص 233

لا نستطيع إعطاء أي رأي حول الحديث المذكور سوى أن هذه الآية تعطينا معلومة غير ذلك، ولا سيما الآية التالية: (ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: 14 - سورة المؤمنون)، الآية لا تشير إلى الروح بل تشير إلى (أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) وأن الروح ليس خلقاً، لكن ممكن القول إن مرحلة معينة من تفاعل القوانين تصل إلى توافق الكل مع الكل ليولد الروح. في الحقيقة، الروح لا يتولد بل البدن يتطور إلى مستوى يصل شعاع الروح إليه كما قلنا أعلاه. إذا، نعطي تصوراً في سبيل الفهم يجب أن نعتبر أن الروح موجود فوق قوانين الجسد والحياة. عندما يكون هناك توافق بين القوانين، يشكل نظاماً للحياة، وبنفس الطريقة يشكل نظاماً للوعي وللعقل (عقل باطني وعقل ظاهري). التوافق بين كل هذه الأنظمة يشكل نظاماً أعلى منها وهو الروح - أو يصل إلى مستوى الروح. وعند هذه النقطة يعتبر بداية الإنسان، سواء كان هذا الإنسان في بطن أمه أو أثناء الولادة أو بعدها. عند ولادة الروح، ينتهي فوراً دور الروح، دور الروح هو فقط إعطاء أول قوة للوعي والعقل والإرادة والقلب والنفس، الروح سيبقى ثابتاً فيما بعد، ويأتي دور المعادلة المتغيرة بين العقل والنفس ولا يبقى أي دور متزايد للروح. ويمكن أن يوجه السؤال الوجه التالي: "ألا ما قلت، الروح يشكل من النظام الوعي والنظام العقلي، ثم تقول الروح يعطي شعاعاً إلى الوعي والعقل والفترة والنفس والقلب والإرادة؟" نعم، هكذا قلنا، والجواب هو: في الأول حديث عن نظام الوعي ونظام العقل، بينما في الثاني هو حديث عن الوعي نفسه والعقل نفسه.

والآن، بعد هذه التوضيحات، يمكن وصف طبيعة الروح وماهيته.

المطلب الثاني: ماهية الروح

في الوهلة الأولى، يبدو أن الروح والبدن يأتیان متوافقين ومتوازنين، لا يتقدم أحدهما على الآخر، كما وجدنا العلاقة المشابهة بين القانون والمادة (أو الطبيعة والقوانين). لكن بعد التعمق، لا يبدو الأمر كذلك. البدن هو المتقدم وينمو إلى أن يصل إلى مستوى الروح. إذاً، الروح هو مستوى فوق البدن، والبدن هو الذي يصل إليه وليس العكس، أي لا تدخل الروح إلى البدن (ولا تولد). وهذا المستوى غير محدود؛ كلما كان الإنسان يزداد، الأرواح جاهزة. إن الروح يزداد عدداً مادام يزداد الإنسان من نفر واحد (آدم) إلى 8 مليارات. الروح هو روح جماعية، والجميع مشترك فيه، كما أن القوانين الطبيعية مشتركة بين كل الأشياء الموجودة في الكون. الروح جاهز إلى ما لا نهاية إن كانت الأبدان جاهزة. جاهزية البدن تعني صعوده إلى مستوى ليصل إلى شعاع الروح، كما ذكرنا قبل قليل. الروح لا ينتهي إلى الكون والطبيعة وغير خاضع للقوانين الكونية، لذلك لا معنى لحركة الروح زيادةً ونقصاناً، أو تطور الروح، أو الدخول والخروج. فالروح لا يوصف بالكبر ولا بالصغر، ولا بالثقل ولا بالخفة، ولا يوصف بالطاقة والمادة. لا يفني ولا يزول، ولا يجري عليه الزمان، ولا يموت ولا يفسد ولا ينقص ولا يزيد، وهو ينتهي إلى العالم الأمر. أيضاً، لا معنى لدخول الروح إلى الجسد، بل التوافق الذي ذكرناه أعلاه بين الأنظمة والقوانين يجعل الجسد الحي يرتقي إلى مستوى يصل فيه الجسد إلى شعاع الروح. لذلك، الروح ثابت وخالد، لا يخرج من الجسد ولا يدخل، ولا هو خاضع لقوانين الجسد،

بل هو توافق بين الأنظمة والقوانين (كما سنتبين أكثر في علاقته بالنفس). أي لا يحدث الروح ولا يخلق في الجسد، بل الجسد ينمو ويتطور ويصل إلى المستوى الروحي. بعض العلماء أصروا على أن الروح مخلوق أو محدث، جاء نتيجة فهمهم الخاطئ لعملية امتزاج الجسد بالروح، حيث اعتقدوا أن الروح هو الذي دخل إلى الجسد، بينما في الحقيقة، الجسد هو الذي يصل إلى مستوى الروح، ذلك المستوى الموجود أدياً وأزلياً، غير مخلوق وغير محدث.

والروح لا زمن لها، على عكس ما طرحه أرسطو. وسؤال هل يمكن بدون الروح أن يبقى معنى للزمن؟¹، الزمن معدوم في العالم الأمر. لذا لا زمن للروح. ولا يوجد الروح بمفرده، أو وفق وصف القديس ماكس، فإن الروح يكون ناقصاً ما دام لم يصل إلى عالم الأرواح²، ولو أن العبارة مليئة بالتحفظات، لكنها تحتوي على نوع من الصحة، وهي أن الروح لا توجد بمفردها بل هي موجودة في عالمها، والجسد هو الذي يصل إليها وليس العكس، أي لا تدخل الروح إلى الجسد. وجميع هذه العمليات ليست مادية بل لا مادية، لذا من الصعب ضمها إلى العبارات المعقولة والمفهومة.

إذن، الوصف العام لمسار ماهية الروح هو: الجماد يحتوي على القوة دون حياة، بينما النبات يحتوي على القوة والحياة (الإمكانية). أما الإنسان، فيحتوي على الإمكانية والروح. أو بتعبير آخر، وفق معادلة الأمر والخلق: في الجماد توجد قوانين طبيعية، وفي النبات توجد قوانين طبيعية وحياتية، وفي الإنسان يتواجد كل هذا مع الروح (وهي قانون القوانين). إذن، الإنسان يمر بجميع المراحل الكونية (الجماد، النبات، الحيوان، الإنسان). لذلك، جاء وصف الإنسان بـ "العالم الأصغر"، أو حسب وصف إخوان الصفاء، "العالم هو إنسان كبير"³، ربما يكون الوصف الأكثر دقة هو: "تزعّم أنك عالم صغير، بل انطواك عالم الأكبر"⁴، للجماد قوة بدل الروح، قوة كامنة للحركة تديرها القوانين الطبيعية. وللنبات حياة دون الروح (وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - سورة البقرة الآية 164)، وللحيوانات الروح والنفس ذات الحس القوي والعقل الضعيف، وللإنسان جميعها مع العقل والقلب. ويمكن تعبيرها بصيغة أكثر دقة: الكون مسير بينما الإنسان مخير مع المسير. إذاً، في الإنسان جانبي المسير والمخير، الجسد مسير وخاضع للقوانين الطبيعية التي تحكم الكون أيضاً، أما الثاني (المخير) فيخضع للقوانين الروحية أيضاً، وليس للقوانين الطبيعية وحدها. والآن يظهر أن قول فرناندس (إن كل القوانين الكبرى في الكون تجري متماثلة في الإنسان) غير دقيق. الصحيح هو أن كل القوانين في الكون تجري في الإنسان، لكن العكس غير صحيح؛ لا تجري كل القوانين داخل الإنسان متماثلة في الكون. والآن نستطيع دون تردد أن ننفي القول المشهور (الإنسان هو جزء من الطبيعة)، الصحيح هو (الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة). وأكثر من ذلك، هناك فرق أساسي وعميق بين الإنسان

1 د. عبد اللطيف الصديق-الزمن (إبعاده وبنيته) – مؤسسة الجامعية للنشر / بيروت ط1 1995م ص48

2 إنجلز – ماركس، إيدولوجية الألمانية، ت: فؤاد ايوب، دار دمشق ط1 1976 ص147

3 من رسائل اخوان الصفاء – جمع: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط2، 2007م، ص211

4 ديوان الإمام علي (المصدر السابق) ص175

والحيوان، وليس كما قال سلامة موسى (تأييداً لداروين) من أن الفرق بين النبات والحيوان ليس إلا بدرجة¹، وآخرون يقرون بأن النبات أيضاً له روح، ولكن الجماد لا روح فيه²، ربما يقترب برجسون من الوصف بقوله: النبات حي لكن بدون وعي، والحيوان غريزة، والإنسان عقل³، أي أن الإنسان بواسطة العقل يترتب عليه تصميم جسدي يختلف عن الحيوانات بدرجات وليس بدرجة واحدة. وسيصبح كل من الجسد والروح والفطرة والقلب والعقل مأكينة تُسمى الإنسان.

مع كل هذا، فإن الإنسان لا يكتمل فقط بالروح، بل يحتاج إلى النفس والعقل والقلب. يُقال إن الروح إذا دخلت الجسد بكل مكوناتها أصبحت نفساً، وهذا رأي الصينيين القدماء، الذي مفاده أن الروح عندما تدخل الجسد تتحول إلى (بو)⁴. بو هي النفس، والنفس هي المتطلبات العضوية للجسد، ويدخل الروح إلى العقل، حيث ينظم هذه المتطلبات إلى نظام ثنائي. سيصبح الجسد وحدة واحدة في العمل، لكن في نفس الوقت من الواحدة تتحول إلى الثنائية: النظر والبصر، الأذن والسمع، الحس والشعور، اللذة واللسان، الفؤاد والقلب، المخ والعقل، وغيرها. وجميع ما في الجسد يصل إليه نور الروح، ليصبح هذا الجسد (هذا العالم) جوانب جنسية وهضمية وغذائية وعقلية واجتماعية ونفسية وقلبية وعاطفية، جميعها تتجسد ضمن هذا الثنائي لتؤسس الفطرة. وبالتالي، الروح تعطي قوة كهربائية (وإن كانت العبارة غير دقيقة) لمختلف أعضاء الجسد، منها سلبية ومنها إيجابية (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - سورة الشمس، الآية 8). أي أن جميع الجهات داخل الجسد يتيقظ فيها الخير والشر، والعواطف والإرادة، والأنانية والإحسان، والغرائز والإرادة. في النهاية، الثنائيات تشكل جانبي النفس والعقل. ففي إنجيل برنابا، هناك إشارة قريبة من هذا الشرح الذي قدمناه، لكن دون ذكر الروح، ويقول: (ووضع الله فيه النفس والحس بمثابة يدين لهذه الحياة، وجعل مثوى الحس في كل جزء من الجسد فتتسلط على الحياة كلها، فبعد أن خلق الله الإنسان هكذا وضع فيه نوراً يسمى العقل ليوحد الجسد والحس والنفس لمقصد واحد وهو العمل لخدمة الله)⁵.

ويتضح من شرحنا أعلاه أن الروح لا تساوي الإنسان ولا الحياة، بل هي مسؤولة عن إرادة الإنسان (وعيه وعقله وتفكيره...)، أي جوانبه الاجتماعية وليس الجوانب البيولوجية. ضمن هذا السياق، نجد إشارة من سارتر حيث أطلق على الحركات غير الإرادية (بغير واعية - بوجود في ذاته)، أما الحركات خارج الذات الواعية (بوجود لذاته)⁶، والرأي هذا بدوره قريب لفكرة برجسون حول (تصنيف الحركات الإرادية)، حيث قال: الأنا يمثل جميع الحركات الإرادية ويتصل بالروح (إن الأنا هو الروح). ومكان الروح هو النفس والجسد، حيث يلتقيان في الدماغ⁷.

1 سلامة موسى - ن ظرية التطور واصل الانسان - كلمات العربية للنشر/مصر ط 3 ص 47-49

2 عبد الله خليفة - اتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية (المصدر السابق) ص 350

3 عبد الله حسين - تاريخ ما قبل التاريخ - مؤسسة هنداي/القاهرة، ط 1 2014 م ص 63

4 ينظر: لين يونانج - كيف يعي الانسان، ت: خيري حماد، دار الكتاب العربي/بيروت ط 1 1967 م ص 50

5 انجيل برنابا - الفصل الثالث والعشرون بعد المئة - الآية 5-7

6 جان بول سارتر - الوجود والعدم، ت: عبد الرحمن بدوي، دار الاداب/بيروت ط 1 1966 م ص 5 وص 973

7 برجسون - الطاقة الروحية، ت: علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط 1، 1991 م ص 30 و ص 38

بالأصل، هذه الفكرة ترجع إلى المعتزلة وإلى الفكر (معمر بن عباد السلمي)، حيث اعتبر الحركات الإرادية من الروح والنفس، وما تبقى من الحركات هو من البدن¹، هذه الآراء مهمة لكنها غير دقيقة في بعض جوانبها، لاسيما ما قاله برجسون حول مكان الروح. الصحيح هو أنه لا مكان للروح داخل الجسد، بل الروح فوق جميع الأنظمة المعمول بها في الجسد (كما سنأتي على هذه المسألة أكثر تفصيلاً). هكذا، الروح موجودة في مستوى فوق جميع القوانين داخل الجسد. عند وصول الأرواح إلى الجسد، تصبح ذات الروح، وعند نزولها منه (لأي سبب) لا تبقى الروح، وهذا هو الموت. بما أن الذوات الروحية معقدة وعوامل بقائها تعتمد على شروط كثيرة، والعكس صحيح أيضاً، حيث إن عوامل اندثارها كثيرة. أي عملية عكسية (لتلقي الروح إلى الجسد) تفقد الروح من الجسد، أو أي عملية سلبية (كالمرض أو الشيخوخة أو الجرح) تصل إلى حد فقدان التنسيق بين أنظمة القوانين الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية. وعندما تصل هذه العملية إلى فقدان التوافق بين هذه الأنظمة، تنتهي إدارة الروح في الجسد. هذا ما يُسمى (بخروج الروح)، أي أن عملية خروج الروح هي عكسية لظهور الروح. وبالتالي، لا يدخل الروح إلى الجسد ولا يخرج عنه، بل تطور أنظمة القوانين يصل إلى مستوى الروح. الروح في مستوى ثابت، والأبدان هي التي تصل إليه لتصبح إنساناً حياً، وعند نزولها أو انفكاكها يصبح إنساناً ميتاً. وبذلك، كل الأرواح الموجودة لدى 8 مليارات بشر هي روح واحدة – أمر واحد (لنا تفصيل أكثر في الفقرات التالية). الروح تبقى ثابتة في لحظتها الأولى حتى تصل إلى الإنسان العاقل. ففي البداية، يكون الإنسان صغيراً ذو نزعة نفسية صرفة، ذات غرائز نسبية في هذه المرحلة شبيهة بالحيوانات، وطريق نحو الإنسان الكامل ليس ببسيط. كما أسلفنا، في جسد الإنسان مجموعة الأعضاء والأنظمة المعقدة، فيها الحياة. عندما يدخل الروح إلى الجسد، يرتقي إلى مستوى النفس. بعد ذلك، ستتحول جميع الأعضاء إلى وحدة واحدة تُسمى الفطرة (دستور بيولوجي أو هي الطبيعة الأساسية لكل البشرية). كاد أن أقول إن الفطرة هي القوانين الطبيعية في العالم الأصغر، لأن الجانب المادي من البشر هو المواد المكونة للكون، وهذه المواد تقام وفق القوانين الطبيعية، والقوانين هذه هي دين الكون، كما أن القرآن دين المجتمع. لذلك، الفطرة مبنية على الدين، ولذلك الفطرة أو حسب تعبير كونفوشيوسي (إن الطبيعة الأصلية للإنسان خيرة)²، ونجد إشارة غير واضحة بهذا الصدد من قبل (ديفيد هيوم) بقوله: إن فطرة الإنسان والحيوان لهما جوانب مشتركة ومختلفة³، الإنسان يختلف فيما بعد عن بقية الحيوانات عندما يدخل الروح إلى الدماغ وما يتعلّق به، فينتج العقل. عندها، كل عضو يتخذ عملية ثنائية مادية وروحية، أمراً وخلقاً، قانوناً ومادة، كمّاً وكيفاً. وأعضاء الجسم، كل واحدة تأخذ مسارها ضمن التوافق العام، تنتج النفس. ويدخل الفؤاد لينتج القلب، ويدخل العين لينتج البصر، ويدخل الأذن لينتج السمع. وعندما يدخل البقية، يصبح كياناً محسوساً، ولكل منها دور مزدوج (مادي وروحي)، جسماني وروحاني، باطني

1 ينظر: حسين مروة – نزعات المادية (المصدر السابق) ... ج2 ص89

2 فراس السواح – الله والكون والإنسان، دار التكوين/دمشق ط1، 2016م ص22

3 هيوم – مبحث في فاهمة البشرية، ت: د. موسى وهبة، دار الفارابي/بيروت ط1، 2008م ص159

وظاهري، إرادي ولا إرادي. وعندما يدخل العقل إلى كل هذه المؤسسات، يجعلها كائناً إرادياً خاضعاً للتوجيه. هذه النقطة مهمة جداً، تتعلق بالتطور والحضارة، المسؤولية والتاريخ، ومعنى الشيطان والقيامة. جميع هذه الأمور تقع على عاتق الوضع السائد بين العقل والنفس. الروح والفطرة ثابتان، بينما النفس والعقل والقلب تتغير بتغير التربية والانتماء والبيئة والعوامل الأخرى وفق معادلة معلومة.

والآن قد ظهر أن الروح ليست عالية التنظيم مادياً كما ادعت فلسفة المادية، ولا تنظم الروح من قبل القوانين كما زعموا كل من ليبنتز وولترستيس¹، الروح غير خاضعة للقوانين الطبيعية، رغم أن ليبنتز وضع فرقاً بين القوانين الروحية والقوانين الجسدية، حيث تكون الأولى غائية والثانية فاعلية²، وينقل (ولترستيس) عن هيغل رأياً مشابهاً بقوله: الروح يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية³، بينما الروح نفسه قانون، لكنه فوق القانون الطبيعي، لذا لا يخضع للقوانين الطبيعية. الأجساد هي التي تخضع للقوانين، بينما الروح هو نظير للقوانين الطبيعية وليس خاضعاً لها. لذلك، لا معنى لحركة وتطور الروح كما توهم بعض الفلاسفة، لاسيما هيغل بقوله: (إن الروح يتطور من الناقص إلى الكامل)⁴. وفي مكان آخر، يقول: إن شيخوخة الطبيعة تعني الزوال، بينما شيخوخة الروح تعني الازدهار والتطور⁵. وأيد كل من ج. هولاند وفرانس بيكون، ويضيف هيغل في مكان آخر أن طبيعة العالم الروحي والعالم الطبيعي جدلية، حيث يكون في لحظة ما في حالة معينة، وفي لحظة أخرى غير ذلك، وقد ينقلب فجأة إلى ضده. وفي بحثه عن قصة آدم، حاول هيغل وضع إطار لحركة الروح لتمر بمراحل الثلاثة (ثالوث هيغل): الشيء، ضده، والمركب⁶، وكذلك يتحدث لينين عن حركة الحياة والروح⁷. كل هذه أخطاء واضحة، الصحيح هو أن الروح نفسه هو بدوره يشكل القوانين التي تنظم الجسد، كما قال سعيد النورسي: (الروح هو قانون أمري). لذلك، الإنسان ليس مجرد إنتاج الطبيعة، بل هو عالمان مختلفان. الإنسان بكامله ليس خاضعاً لقوانين ما حوله، بل جزء من الإنسان هو الذي يخضع لها. لو كان الأمر كذلك، لكان الإنسان أيضاً مسيراً كبقية أجزاء الكون. الروح هو نظير للقوانين الطبيعية وليس جزءاً منها، ويواجه جميع المسائل التي تواجه القوانين، ولاسيما مكان الروح في الجسد شبيهة بمسألة مكان القوانين الطبيعية في الكون. بهذا، يمكننا الدخول إلى مسألة أكثر جدلية وهي مكان الروح في الجسد.

1 هيغل – فلسفة الروح، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3، 2005 م ج2 ص (7)

2 علي عبد المعطي- تيارات فلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعة/ مصر ص326-327.

3 هيغل – فلسفة الروح، (المصدر السابق) ج2 ص7.

4 هيغل – فينيمينولوجيا الروح، (المصدر السابق) ص137

5 هيغل – العقل في التاريخ، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3 2007 م ج1 ص194.

6 هيغل – موسوعة العلوم الفلسفية، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3، 2007 م، ج1 ص109-114 و ص220-221

7 دفاتر عن الديالكتيك (المصدر السابق) ج1 ص15.

المطلب الثالث: مكان الروح في الجسد (ديماس)

الروح ليس هو المادة حتى نحدد مكانه، ولا يماثل شيء في الجسد (ديماس). لذلك، ليس هناك عضو في الجسد يخص الروح، ولا معنى للبحث عن مكانه فيه. ورغم هذا، تستمر الآراء المتباينة والمتضاربة حول (مكان الروح في الجسد). منهم من يقر باللا أدرية، ومنهم من يدعي أنه موجود في أنحاء الجسم أو في بعض الأعضاء، وآراء متشعبة كثيرة وأصناف شتى. نأخذ أهم الآراء منهم على النحو التالي:

1. لا ندرى أين مكانه: صنف هام يقولون لا نعرف شيئاً عن مكان الروح، أين هي ويسمهم اللاادرية أو بيرونية. الروح هي مخلوق الله، لا نستطيع تحديد مكانها في الجسم، ولا نعرف قبل الولادة أين تكون الروح ولا بعد الموت، لا ندرى أين يتجهه¹، وكذلك جاء في كتاب "تيارات الفلسفة الحديثة" نصٌ يفيد: ليس هناك قطعة من الجسد تخص الروح²، وآخرون يقولون: "لا أحد على الإطلاق غير الله يعرف مكانه... إنه غيب مجهول"³، وينقل هوبز: "أن لاهوتي الكنيسة قد ترددوا كثيراً بشأن مسألة مكان الروح في الجسد"⁴.
2. الذين يقولون إن الروح جسم نوراني أو لطيف... يرون أن مسكن الروح في كل البدن، وهو الرأي الذي تتبناه الزردشتية كما جاء في النصوص: "الروح موجودة في كافة الجسد"⁵، والكلام نفسه موجود في الكتاب المقدس الهندي⁶، ويوافقه ابن تيمية بقوله: "الروح موجودة في جميع الجسد..."⁷. وهذا جواب (تلمودي) أيضاً، ويذهب الإمام الغزالي إلى العكس وينفي أن يكون للروح أي مكان، قائلاً: "البدن ليس محلاً لها، بل هو آلة تُستعمل"⁸، وكذلك بعض العلماء المسلمون ومعلم تشواكوك يقرّون بأن "للجسد روحين، روح عليا في الرأس، أما الروح المتجسدة فهي موزعة في الجسم، والربط بينهما بجسر يسمى (الانتاكارانا)"⁹. أما سهروردي فيقول: "الروح الإلهية ليست جسمانية ولا مادية، ولا مكان لها، لكن الروح الحيوانية تتجسد في الجسد"¹⁰.
3. مكان الروح موجود في الدم، كما جاء في (نهج البلاغة): "وَجَرَى مِنْكَ مَجْرَى الرُّوحِ وَالدَّمِ"¹¹، ويكرره جعفر الصادق بقوله: (الروح من الدم)¹²، أو حسب وصف النووي (الروح هي الدم)¹³. وهذه الآراء قديمة، فقد ذكرها كثير من اليونانيين، مثل براسيلوس وإيرازيوس، حيث اعتبروا أن الروح محسوسة وتجرى في الوريد. ويضيف

1 محمد متولي الشعراوي – الله والنفس البشرية، اعداد: جمال طاهر، مطبعة النصر ط1 1999م ص 59-60

2 علي عبد المعطي – تيارات فلسفة الحديثة دار المعرفة الجامعة/ مصر 1984 ص 325

3 د. غالب بن علي عواحي – المذاهب الفكرية المعاصرة – المكتبة العصرية الذهبية/ نجد، ط1 2006م ج1 ص 876

4 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب، دار الفارابي، ط1، 2011م، ص 590

5 الكتاب المقدس الديانة الزردشتية – اعداد: د. خليل عبد الرحمن، روافد للنشر/ دمشق ط2 2008م ص 784

6 – باجافاد جيتا (الكتاب الهندي المقدس) – اعداد: د. شاكوانتالراوا شاستري، دار الحوار للنشر/ سورية ط1، 1993م ص 115

7 ابن تيمية – رسالة في العقل والروح، عناية: طارق السعود، دار الهجرة/ دمشق ط2، 1988م ص 53-54

8 ابو حامد الغزالي – تهافت الفلاسفة – دار المشرق/ بيروت، ط5، 2010م ص 228

9 المعلم تشواكوك سوي – تأملات لادراك الروح – ت: باسل ديب داود، ط1، 2009م، دار الخيال للطبع/ بيروت ص 98-99.

10 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر السابق) ص 394 و ص 407

11 نهج البلاغة ص 520 و ص 593.

12 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، ت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي/ بيروت ط1 1996م ج1 ص 254.

13 نووي – منهاج شرح الصحيح (المصدر السابق) ج13 ص 31-

أجاثينوس أن الروح أخف من الدم وموزعة في العرق¹. أما الإمام الغزالي فيقول: "الروح منتشرة بواسطة العروق"²، حسب رأي ديكارت وجون لوك (وأحياناً التوراة)، فإن الأرواح الحيوانية موجودة في الدم الذي ينقل الإحساسات إلى المخ³. ونقل هوبز عن سبب تحريمه أكل الدم: "لا تأكل الدم، لأن الدم هو الروح"⁴، ونرى ردّاً في كتاب "الروح في دراسة المتكلمين" بأن الروح إذا كانت هي الدم، فإن نقل الدم يعني نقل الروح من الجسم إلى جسم آخر⁵، وهناك رأي آخر يفيد بأن الروح الحيواني في الكبد، والروح الناطق في القلب، والروح النفساني في الدماغ. وشارك في هذه الآراء كبار العلماء، لا سيما الخوارزمي والرازي وابن مسكويه⁶.

4. الروح في القلب - يقول الرازي إن "مذهب الجمهور وأصحاب المكاشفات هو أن القلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وأن النفس متعلقة به أولاً، وبواسطته متعلقة بسائر الأعضاء"⁷. ويؤيد الفارابي بقوله: "القلب منبع الروح"⁸، وقديماً جاء من رواقين وفيلوطوخارس أن "مسكن الروح هو القلب". أما ابن تيمية فهو متردد كثيراً حول هذا الجواب، فيقول: "مسكنه في باطن القلب"⁹. أما الغزالي، شأنه شأن ابن تيمية، فيغير رأيه ويقول: "في باطن تجويف القلب هناك دم أسود وهو منبع الروح"¹⁰، وعن كاشاني، أن القلب عرش الروح. وقال ابن طفيل: "مسكن الروح هو القلب"¹¹. وقال ديكارت: "القلب هو الجزء الرئيسي لالتقاء الروحي بالمادي في جسم الإنسان"¹²، أما الأشاعرة فيقولون بأن "الروح والنفس في القلب"¹³، ولدى سهروردي، الروح موجودة في تجويف في أيسر القلب¹⁴. وجمع شهرزوري آراء ما قبله حول مكان الروح بأنها "تتكون في أيسر القلب"¹⁵، وكرر سلامة موسى القول نفسه، بأن الروح تتولد في أيسر القلب¹⁶، ويقال إن بي بن يقطان حاول شق بطون الحيوانات للعثور على الروح في القلب¹⁷، ونُقل عن ابن ضابط أنه قال: "إن القلب والروح واحدة"¹⁸.

1 لويس ماسينو - محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، (المصدر السابق) ص 72 و ص 78

2 أبي حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو ط 1، 2000 م مطبعة الصباح/دمشق ص 215.

3 إبراهيم مصطفى - نقد المذاهب المعاصرة (المصدر السابق) ص 39.

4 ينظر: توماس هوبز: الفيثان (المصدر السابق) ص 589

5 ينظر: د. محمد سيد احمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/ القاهرة، ط 2 1988 م ص 45.

6 ينظر: محمد الخطاب العربي - موسوعة التراث الفكر العربي الاسلامي، دار الغرب الاسلامي/ بيروت ط 1998 م ج 1 ص 550 و 474.

7 الرزاي، كتاب النفس والروح (المصدر السابق) ص: 51، كذلك الحديث النبوي.. (ألا في الجسد مضغة اذا صلحت صلت سائر الجسد).

8 ابو نصر الفارابي - آراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د. البير نصري نادر، دار المشرق/ بيروت ط 2، 2002 م ص 93 وكذلك ص 96 وكذلك ص 88-9.

9 ابن تيمية - رسالة في العقل والروح، عناية: طارق السعود، دار الهجرة/دمشق ط 1988 م ص 53-54.

10 غزالي - احياء علوم الدين (المصدر السابق) ج 3 ص 4

11 د. ياسين حسين الوبيسي - في أثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر السابق) ص 260

12 د. ابراهيم مذكور - في فلسفة الاسلام - دار المعارف بمصر، ط 3 ج 1 ص 175

13 في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر نفسه) ص 165

14 في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية (المصدر نفسه) ص 394 و ص 407

15 شمس الدين الشهرزوري - تحقيق: نجفقتي حبيبي، مؤسسة حكمة وفلسفة/ طهران ط 1349 هـ، ج 3 ص 672.

16 سلامة موسى - مقالات متنوعة، مطبعة التقدم / القاهرة ط 1963 م ص 81.

17 عبدالله خليفة - اتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الاسلامية (المصدر السابق) ص 347

18 لويس ماسينو - محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، (المصدر السابق) ص 104.

5. وصنف آخر يقول إن مكان الروح هو في الرأس أو الدماغ. رغم أن الماركسية أنكرت الروح، فإن خلطها بين الروح والوعي يؤدي في النهاية إلى أن الروح مرتبطة بنشاط نصفي كرة الدماغ¹، أو أكثر دقة يُقال إن الروح تقع في الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ²، ينتقد برجسون في كتابه (المادة والمخ) هذا الرأي، ويقول إن المخ آلة وليس روحاً، ولكن في كتابه (الطاقة الروحية) يعيد النظر في العلاقة الوثيقة بين الروح والدماغ³، أما ديكارت فيقول: "لا تلتقي الجسد مباشرة بالنفس إلا عن طريق الدماغ"⁴، وشدد القزويني بقوله إن الدماغ هو منبع الروح⁵، وهناك اعتقاد عام لقدايمي الناس (معهم المصريون) بأن الروح في الرأس⁶، ويقال إن فكرة "الروح في الرأس" ترجع إلى إنسان نياندرتال، لذلك فضلوا أكل الدماغ لتقوية الروح وإمداد الحياة⁷.
6. وقسم آخر لا يقر بوجود الروح داخل الجسد، بل يوجهها إلى السماوات أو عالم غير الجسدي. وينقل عن الديانات الهندية أن الأرواح مقرها ومرجعها السماء (المقام النهائي للآلهة الخالدة)⁸، ويعيد الروحيون الحديثون الكلام نفسه، ويؤكدون أن مقر الأرواح هو السماوات⁹، وفي كتاب المندائين، جاء الروح في النداء السابع من نداءات الخلق¹⁰، ونُقل على لسان المسيح قوله: "إن مملكة السماء هي مملكة الروح"¹¹. وعن ابن مسعود قال إن الروح في السماء الرابعة وهي أعظم السموات¹²، هناك قول بين الفلاسفة القدماء أن مكان الروح هو بين العالم المحسوس والعالم المثالي¹³. أما طائفة سيغ، في كتابهم (غرانت) يقولون إن الروح في العالم الخامس، وهو عالم الألوهية¹⁴، وقال (إنكمانس) اليوناني، ووافقه (الشهرستاني) بقولهما: "فما فوق الهواء عالم الروحانيات، وما دون الهواء العالم الجسماني"¹⁵، ولدى الرومان القديمة الأرض تمثل المادة، والسماء تمثل الروح¹⁶. هناك اعتقاد سائد بأن في السماء منطقة خاصة تُسمى "عالم الألوهيات" أو "عالم المثل" تحتوي على الملائكة والأمر والروح وأحياناً الأنبياء... إلخ. ويضيفون أن الروح تنتهي إلى هذا العالم، والجسم إلى العالم الطبيعي. لذلك، اعتبر البعض وجود الروح في العالم السفلي بمثابة سجن، كما جاء عن (العامري النيسابوري). بناءً على ذلك، قال أفلاطون إن النفس (الروح) أشرف من الجسم، لأن الأولى سماوية والثاني أرضي¹⁷.

1. المادية الديالكتيكية (المصدر السابق). ص 59. في ص 55 من كتاب نفسه نجد هذا الخلط.

2. معن زياد - موسوعة الفلسفة العربية (المصدر السابق) ج 1 ص 464.

3. هنري برجسون - الطاقة الروحية - ت: علي مقلد، مؤسسة الجامعية/بيروت، ط 1 1991 م ص 174-175.

4. ربنية ديكارت - تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ت: د. كمال الحاج، منشورات العويدات/بيروت 4 1988 م - التأمل (6) ص 64.

5. زكريا بن محمد القزويني - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات - بدون الجهة وسنة الطبع ص 345.

6. د. أحمد شوقي - الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة، ط 3 2007 م ص 23.

7. خزعل الماجدي - اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ - دار الشروق/عمان، سنة الطبع 1997 م ص 39.

8. د. رؤوف عبيد - الانسان بلا روح، دار الفكر العربي/القاهرة 1966 م ط 1 ج 1 ص 56.

9. د. علي بن سعيد العبيدي - الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح، دار الكنوز/الرياض 2009 م ط 1 ج 1 ص 48 و ص 178..

10. كثراربا (الكثر العظيم)، ت: مجموعة اساتذة، كتاب 17 (الخلق اية 57: 65) ص 290.

11. جورج حنا - قصة الانسان، دار العلم للملايين/بيروت ط 3 1959 ص 67.

12. البداية والنهاية (المصدر السابق) ج 1 ص 52.

13. امام عبد الفتاح امام - الفلاسفة النساء في العالم القديم، (المصدر السابق) ص 237.

14. ندرة اليازي - دراسات في فلسفة المادة والروح، (المصدر السابق) المجلد 3 ص 279.

(15) شهرستاني - الملل والنحل (المصدر السابق) ج 2 ص 72.

16. ج. س. كوبر - الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 1 2014 م ص 194.

17. د. منى أحمد ابوزيد - الانسان في الفلسفة الاسلامية، مؤسسة الجامعية للدراسات/بيروت، ط 1 1996 ص 25.

7. آراء متفرقة أخرى: نفى الغزالي أن تكون الروح أو النفس في الدماغ أو في القلب¹، ونقل ابن حزم بأن الروح تستقر في عجب الذنب²، أما في إنجيل (أشعيا 2:22)، فمكان الروح في الأنف. وعلى عكس الجميع، يؤكد معلم تشوا أن الجسم المادي داخل الروح وليس العكس³، وقال هرقليط إن مكان الروح هو مكان الوجع⁴، وهذا موجود في المثل الشعبي الكوردي أيضًا. موضع الروح في الجسم لدى البعض شبيه بتصور القدماء عن موضع الله، حيث يعتبرون أن ما فوق القمر مقدس وما تحته ليس مقدسًا، إذ يعتقدون أن الروحانية تتمركز في أعلى الجسم بينما الماديات في أسفل الجسم والنفس فيما بينهما⁵. لذلك، ابتعدوا عن العلوم السماوية. ويقول أوغست كونت بهذا الشأن: "من المستحيل التعرف على التركيب الكيميائي للأجرام السماوية"⁶، ولابن رشد توجه قريب منه، بوصفه السماء بأنها غير مادية ومميزة عن الأرض⁷. أما ليبنتز فيؤكد أن مرجع الروح هو الله (الموناد الأعظم)⁸، وآراء أخرى كثيرة ونظريات متباعدة ومتنوعة حول مكان الروح في الجسم الإنساني.

تقيم عام:

الروح موجودة داخل الجسم وليس في السماء أو في خارج الجسد. أينما تكون حاسة الروح، تكون موجودة فيها. لكن من الواضح أن هناك أعضاء في الجسم تلعب دورًا أساسيًا للروح، لا سيما الأعضاء ذات العلاقة بالوعي والإرادة والعقل. كما نجد إشارة ضعيفة في (إنجيل برنابا - فصل 123، الآية 5): "الروح جاءت بالعقل حتى يوحد الجسد والحس والنفس". وكذلك أكد الفيلسوف اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي (882 - 942) أن الروح تشكل الجزء من الإنسان المسؤول عن التفكير والرغبة والعاطفة. وفي كتاب "كبالاه" جاءت إشارة قريبة عندما يقسم الروح إلى ثلاثة أجزاء: "نفيس" هو الطبقة السفلى من الروح، متعلق بغرائز الإنسان الجسدية؛ و"روح" (Ruach) هو الطبقة الوسطى من الروح، المسؤولة عن التمييز بين الخير والشر؛ و"نیشامه" (Neshamah) وهي الطبقة العليا من الروح، المسؤولة عن تميز الإنسان من بقية الكائنات الحية⁹، وهناك تشابه كبير بين هذا التقسيم وتقسيم الوعي الذي قام به فرويد إلى الأنا السفلي والأنا والأنا العليا. الآن نواجه أسئلة معقدة جدًا، وهي: إذا كان الروح موزعة في أنحاء الجسم، فلماذا عند قطع الرأس يخرج الروح ويموت الجسد، بينما قطع الأصبع أو حتى اليد لا يؤدي إلى خروج الروح؟ أو كما طرح هذا السؤال بشكل آخر من قبل مجموعة من العلماء السوفيت: إذا مزقنا الجسد، فما مصير الروح، أليس هو الهلاك؟¹⁰.

- 1 ابو حامد الغزالي-تهافت الفلاسفة - دار المشرق/بيروت ، ط52010م ص219
- 2 ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - تحقيق: د. محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت ، ط2، 1996م ج4 ص122
- 3 المعلم تشواكوك سوي - تأملات لادرانك اروح - ت: باسل ديب داود ، ط1، 2009م دار الخيال للطبع/بيروت ص107.
- 4 بن عيسى خير - النفس بين الخطاين الفلسفي والصوفي (ارسطو و ابن سينا نموذجاً ، الاشراف : انور حمادة جامعة الوهران بدون جبه سنة الطبع، ص20
- 5 الروح والروحية الحديثة - (المصدر نفسه) ص124
- 6 ينظر المحاضرة (هكسلي) في شهر 10/1911 بعنوان (life and consciousness) في مجلة (hibbert jornal) ونقله برغسون في كتابه (برجسون - الطاقة الروحية ت: علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط1، 1991م، ص29-5 تحت عنوان (الوعي والحياة)
- 7 لينتظر: ابن رشد - في جوهر الأجرام السماوية (المصدر السابق) ص198، 199، ص243
- 8 ليبنتز- المونادولوجيا (المصدر السابق) المبدأ رقم: 85 ص174)
- 9 دائرة المعارف الكتابية، مجموعة من المؤلفين والمحررين، (المصدر السابق)، قسم حرف الراي ج4 ص141
- 10 مجموعة اساتذة (علماء) سوفيت - المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص57

وللذين يقولون إن الروح في الجانب الأيسر من القلب، إذا كان هذا صحيحًا، فكيف تبقى الروح في الجسم عند تبديل القلب دون مساس بالروح؟ وللذين يقولون إن الروح موجودة في الدماغ، فما شأن الحشرات والميكروبات التي ليس لديها دماغ أو حتى أعصاب؟ إن مسألة إيجاد مكان الروح في الجسم هي عينها مسألة إيجاد مكان القوانين الطبيعية في صميم هذا الكون، لذا تحتاج إلى توقف عندها. إذا كان الكون جسدًا، فالقوانين التي تديره هي نظير الروح. إن جميع القوانين التي تعمل في الأرض أيضًا هي في السماء (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ - سورة الروم، الآية 25). إذن هناك وحدة القوانين في العالم والوجود. كل جزء من مادة الكون يحتوي على هذه القوانين أو الروح (افتراضيًا). والسؤال أصبح مشتركًا: أين مكان الروح في الجسد وأين مكان القوانين في الكون؟ بصيغة غير تقليدية، نطرح السؤال في سبيل الفهم: عند موت الكون، يجب أن تخرج القوانين الطبيعية منه، وعند موت الإنسان يجب أن تخرج الروح منه. إذن السؤال الافتراضي هو: كيف تخرج الروح من الكون والجسد، كلا حسب طريقتها؟ الأسباب لموت الجسد أكثر من أسباب موت الكون، وهذا هو سر الأعمار المتباينة لكل الموجودات. كلما كان الكائن راقيًا (متركيًا بالقوانين)، كان عمره أقصر. عمر الجماد أطول من عمر النبات، والنبات أطول من ذوات الأرواح. فمن المعروف أن النجوم تموت وتتحول إلى ثقوب سوداء أو بيضاء، لكن الكون باقي. المسألة شبيهة بمسألة الجسد، هناك جغرافية في الكون حساسة وأثرها أكبر على موت الكون، كالمجرات وحركة التوسع وظواهر أخرى لم تُكتشف بعد. ربما مركز القوانين يتمركز في السماء كما جاء إشاره في القرآن: (يُذَكِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ - سورة السجدة، الآية 5). بنفس الطريقة، هناك في جسم الإنسان أعضاء تجمع القوانين أكثر، والتوافقات القانونية فيها أكثر، كالرأس والقلب. بشكل عام، لا يستطيع أي جسم أن يعمل 200 عام ويفسد في إنسان حالي، أي إن الآلات وأعضاء الجسم لا تستطيع الاستجابة لأنظمة القوانين الموجودة في الجسم إلا لمدة معينة، لا سيما الراقية منها. أي إن أنظمة القوانين الميكانيكية في الجسم أكثر مقاومة من أنظمة القوانين البيولوجية التي يتركز عليها الروح أكثر مما على الميكانيكية. وعندما تصل هذه العملية إلى فقدان التوافق بين أنظمة القوانين (الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية)، تنتهي إدارة الروح في الجسد. هذا ما يُسمى "بمخروج الروح". تحديد مكان أسباب خروج الروح هو نفسه إيجاد مكان الروح، أي إن الروح موجودة في كل جسد حيثما تعمل فيه القوانين، لكن مركزها هو في تلك المنطقة التي فيها توافقات قانونية أكثر (زبدة القوانين). أي إن أي عضو في الجسد، إذا تأثر بشكل سلبي وأدى إلى توقف هذا التوافق القانوني، يؤدي إلى الموت وخروج الروح. الأسباب كثيرة، والنتيجة هي واحدة. أي عامل يؤدي إلى فساد القوانين في الجسد، يؤدي إلى خروج الروح، مثل البتر، الطلقة، الأمراض، الفيروسات، أو غيرها. الموت هو وقف توافق القوانين أو إفساد أحد قوانينها. لقد أشار هرقليط بصيغة أخرى بقوله: "الروح دائمًا هي عنصر التوازن بين الماء والنار، وعندما يختل هذا التوازن، يؤدي إلى الموت"¹، كلام هرقليط بعيد عن الحقيقة، لكنه تمكن من إبعاد نفسه عن تحديد مكان للروح، بل عزاها إلى التوازن. إذًا، ليس هنالك مقر أو عاصمة للروح داخل الجسم، لا في الدماغ ولا في القلب ولا في الدم ولا في الجهاز التنفسي، بل موجودة في توافق أنظمة القوانين. وهذا لا يحتاج إلى مكان معين داخل الجسد، بل إلى توافق شامل بين جميع الأجزاء. يحتاج الروح إلى منطلق وميدان واسع داخل الجسد ليس على أساس عضوي مادي فقط، بل على أساس القوانين والجوانب اللامادية أيضًا. لو كان الروح هو التوافق بين أعضاء الجسد، لاكتشاف مكان الروح في الجسد كان أسهل، لكن التوافقات هذه هي بين قوانين الجسد، لذلك يكون الأمر أصعب. يمكن البحث عن منطلق الروح في الجزء من الجسد الذي يجمع هذا التوافق. من هنا قد يتحول البحث الفلسفي والديني إلى البحث العلمي، ولا يزال العلم لم يتوصل إلى هذه الحقيقة. هذا الشرح لمكان الروح في الجسد، بكل سهولة، يشمل الهائم والحشرات والبكتيريا والفيروسات، لأن أرواح الإنسان والهائم واحدة.

1 د. مصطفى غالب - فيثاغورس، دار ومكتبة هلال / بيروت ص 108-109.

المبحث الخامس: هوية الإنسان بين "الروح والجسد والقلب والعقل والنفوس والفترة"

المطلب الأول: علاقة الروح بالجسد

نحن الآن نغادر تلك الآراء التي تدل على إنكار الروح، وقد تجاوزنا هذا النقاش إلا في حالات ذكر التصنيفات. إنما باتت العلاقة بين الروح والجسد محسومة، وجاء دور الأسئلة التالية ضمن هذه العلاقة: ما هي العلاقة بين الروح والجسد؟ هل من الممكن وجود أحدهما بدون الآخر؟ وما هي نوعية العلاقة بينهما؟ أيهما الأساس وأيهما داخل الآخر؟ هل هناك تنسيق بينهما أم عراك وصراع؟ الحديث عن العلاقة بين الروح والجسد هو أهم ما في هذا البحث ومعقد جداً، ولم يتوصل أي من العلماء والفلاسفة إلى صيغة مقنعة للإجابات على الأسئلة المذكورة. الآراء والأجوبة فيما بينهم متباعدة جداً، لذا نضطر إلى تصنيف هذه الآراء ثم تقديم التقييم وفق هذه الأصناف على النحو التالي:

1. إنكار العلاقة بين الروح والجسد: صنفان من العلماء يقولان إن العلاقة بينهما معدومة. لا ينكرون الروح، لكنهم ينكرون هذه العلاقة، وهما:

- أ- الماديون: إما يعتبرون أن الروح هو وجه آخر للمادة والجسد، أو ينكرون أي دور للروح في الجسد. يقول لينين: "ليست المادة نتاج الروح، بل الروح نفسه ليس سوى أعلى نتاج للمادة"¹، ويقول راسل إن الفرق بين الروح والجسد تلاشي²، ومنهم أيضاً من يقول إن الروح موجود بشكل مستقل عن الجسد³.
- ب- ب- علماء الدين الذين يؤمنون بالروح لكن يقررون بأن الروح والجسد في عالمين مختلفين، وهما: العالم الجسدي (العالم المادي) والعالم الروحي، وهما مختلفان: أحدهما أرضي والآخر سمائي. يقول اليازجي: "الجسد الطاقة المركزة من الأرض، أما الروح فهي الطاقة المركزة للكون"⁴، وأحياناً يقولون إن "العالم الجسم" هو عالم الشهادة و"العالم الروح" هو عالم الغيب. ونجد في رواية ابن طفيل (حي بن يقظان) وكذلك في الديانة العجمية أن كلا العالمين مبنيان على ثنائية عالم الروح وعالم الجسد: الأول سمائي والثاني أرضي (أو ما تحت القمر وما فوق القمر)، أو يُوصَفان بصيغة أخرى: الأول لاهوتي والثاني ناسوتي، أو الروح نوراني شمساني والنفوس ظلماني أرضي⁵، وللمبارانش رأي مشابه لهم بقوله: "كلما ازداد اتحاد النفس بالله أصبحت أكثر صفاء، وكلما اتحدت بالجسم تفسد"⁶، وجاء من (تفسير روح البيان) البيان نفسه⁷، وفي رسالة كوروث: "الإنسان الأول ترابي أرضي، أما الإنسان الآخر فهو من السماء"⁸، وأبعد ما يكون عن الحقيقة ما نُقل عن فالينتوس بأن الروح جاءت من إله الخير الأعلى، بينما الجسد جاء من إله الشر السفلي⁹.

1 لينين – المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم/موسكو 1981م ص 94

2 براتراند راسل – الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دار الهلال/القاهرة ص 129

3 ارنولد توينبي – مختصر دراسة للتاريخ، (المصدر السابق) ج 1 ص 15

4 دراسات في فلسفة المادة والروح، (المصدر السابق) المجلد 3 ص 129

5 جورج طرابيشي – وحدة العقل العربي الاسلامي – دار الساقي/بيروت، ط 3 2010م ص 235-236

6 الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة المبارانش (المصدر السابق) ص 391.

7 اسماعيل برسوي – تفسير روح البيان (المصدر السابق) ج 2 ص 7

8 الكتاب المقدس (العهد الجديد) – اتحاد جمعيات الكتاب المقدس/بيروت ط 4 1990 ص 481

9 خزعل الماجدي – كشف حلقة المفقودة بين اديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي/دار البيضاء ط 1 2014م ص 350

2. ومنهم من يقول إن الروح والجسد ضدان أو معاديان. هناك أيضاً آراء دينية تلتقي أحياناً مع الفكر الماركسي حول التضاد بين الروح والجسد. ففي البداية، نجد إنكاراً من قبل الماركسيين للروح ثم إقراراً بتضاد بين الروح والمادة¹ قبلاً، قال إخوان الصفاء بأن المتضادات في الإنسان تأتي من تضاد بين جسد جسماني ونفس روحانية؛ الأول يعمل للعالم الثاني يعمل للأخرة²، ومن منظور الصين القديمة، المادة (الجسد) هي "ين" والروح هي "يانج"، وهما دائماً ضدان³. أما الموسوعة اللاتينية، فتقر بأن الروح نقىض المادة والجسد نقىض الروح⁴، ويأتي دور الكتاب المقدس ليوصف بأن الجسد نحو السوء والروح نحو الطهارة⁵، ويضيف: "لأن اهتمام الجسد هو عداوة لله، إذ ليس هو خاضعاً لنا موس الله" (رومية 8: 7). وفي دائرة المعارف الكتابية، تُعدّ النفس مسؤولة عن الجسد المادي، بينما الروح نحو الله⁶، وفي رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (5: 17): "لأن الجسد يشتهي ضد الروح، والروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر".
3. الروح مسجون عند الجسد: هذا الوصف شائع جداً، وقد عبر عنه العديد من المفكرين والأديان بطرق مختلفة، منهم فيثاغورس وأفلاطون وإخوان الصفاء وجلال الدين الرومي والصوفيون والمسيحية وأديان أخرى. جاء هذا الوصف من قبل فيثاغورس الذي وصف الجسم بأنه مقبرة الروح⁷، ووصف القرامكي الروح بالطائر الحبس في الجسد⁸، ونجد في الرسالة الأولى لبطرس 3: 18-19: "الَّذِي فِيهِ أَيْضًا ذَهَبَ فَكَّرَ لِلْأَزْوَاجِ الَّتِي فِي السَّجْنِ". أما سعيد حوي في كتابه "الأساس في السنة" فيقول: "عندما يحل الروح في الجسد يصبح أسيراً لهذا الجسد". ولدى الهنود، الروح أسيرة بيد الكارما⁹. حسب راسل، أول فكرة عن "سجين الروح" ترجع إلى أتباع فيثاغورس¹⁰، وهناك بعض الدراسات التي تعود بها إلى المانويين والغنوصية¹¹، ولكن هناك ما هو أقدم منهم، وهي من التعاليم الهرمسية النبي¹²، وأحياناً يُقال إن اللاهوت مسجون في الناسوت، كما جاء في بعض الأدبيات المسيحية¹³، وقيل إن المسيح جاء لتخلص الروح من الجسد¹⁴، كاد أن يُقال إنه في أدبيات معظم الأديان هناك وصف لحالة الروح في الجسد بالسجن، والنفس مذموم والروح محمود، وهذا أكثر وضوحاً في دين المندائيين¹⁵، وقد ذكر سبب سجن الروح في الفكر اليوناني القديم بسبب خطيئة¹⁶، وقد ارتكب خطيئة وتعرض للمحاسبة

1 ينظر: إنجلز – لودفيغ فيورباخ و نهاية فلسفة الكلاسيكية (المصدر السابق) ص 15-16

2 من رسائل اخوان الصفاء – جمع: داليرنصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط 2 2007م ص 112-113

3 ج س كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط 1 2014م ص 688

4 الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية/بيروت ت: أحمد خليل أحمد، ط 2 2011م ج 1 ص 365

5 الكتاب المقدس (العهد الجديد) – اتحاد جمعيات الكتاب المقدس/بيروت ط 4 1990 ص 517-518

6 دائرة المعارف الكتابية، مجموعة من المؤلفين والمحررين (المصدر السابق) ج 8 ص 78

7 د. مصطفى غالب – فيثاغورس، دار ومكتبة هلال/بيروت ص 14

8 محمد حسن قرامكي – كتاب العدل (الشبهات الكلامية 2) (المصدر السابق) ص 111

9 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم (المصدر السابق) ص 14

10 براتراند راسل – الدين والعلم، ت: زمسيس عوض، دار الهلال/ القاهرة ص 108

11 د. هاني ميخائيل – الله والانسان والكون المادي في ايمان الارثوذكسي، (المصدر السابق) مقالة الاولى ج 1 ص 38 وج 2 ص 168-169

12 هرمس الحكيم بين الالهية والنوبة، اعداد: احمد غسان سيانو، قطبية للطباعة/ دمشق ط 4 2010م فصل (11) ص 56

13 الله والانسان والكون المادي في ايمان الارثوذكسي (المصدر نفسه) مقالة (4) ج 2 ص 211

14 خزعل الماجدي – كشف حلقة المفقودة بين ادیان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي/ دار البيضاء ط 1 2014م ص 362

15 الليدي دراو – ادم كيسي، ادم الغني، (المصدر السابق) ص 23

16 ايد كريم الصلاحي – التناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا – دار الهادي/ لبنان، ط 1 2008م ص 48

وأدى إلى سجنه داخل الجسد¹، وفي أدبيات المسيحية، الأرواح هم في الأصل ملائكة ساقطون لم يشفق الله عليهم²، وبناءً على هذه الآراء، يقول روسو إن الاثنين متغايران ولم يتحداً إلا قسراً، فلا حياة للروح إلا بعد فناء الجسد³، إذًا عند الموت هو إطلاق سراح الروح المسجونة. ولكن هناك آراء معاكسة: فنرى فوكو يخالف الجميع بقوله: "الروح هو موضع سجن الجسد"⁴، لكن وفق مفهومه الخاص للروح، الذي هو قريب من مفهوم الهيجلي للروح. وعند دوركايم، هناك رأي مغاير تمامًا، حيث يعتبر أن المسجون والمعزول هو النفس⁵. هناك شرح لكيفية قبول الروح هذا السجن، حيث يقول مقدسي: "أرسل إليه روحًا من عنده، فلما رأى الروح ضيق مدخله كره الدخول فيه، فقيل: أدخل كرهًا وأخرج كرهًا". وهناك احتجاج للروح عند دخول الجسد نجده في "مولودنامة كوردي". وفي نصوص المندائيين، هناك مراسيم لدخول الروح إلى الجسم بمرافقة "أدكاسا وهيبيل" الذي يُسمى "آدم الخفي"، أي أن "نشما" قد دخل الجسد بشروط وطلب التوضيح⁶، أحيانًا لم يطمئن الروح إلا بعد أن كفل الله بنفسه. وفي رواية أعجمية وفارسية، يُفاد بأن الروح تمر عبر 7000 حجاب من الله (أو عالم النور) وتستقر في عالم الظلمة، أي جسد الإنسان⁷، يُعتقد أن أصل فكرة "جسد سجن للروح" جاء من سكون الروح وحركة الجسد، كأنه هو مسجون ومقيد الحركة، بينما بشكل عام، (الأمر ثابت و) (الخلق) متحرك.

4. علاقة الروح بالجسد هي الحب والتعاون، أو هي العاشق بالمعشوق. علاقة النفس بالبدن لدى (ابن بركات) كالعاشق والمعشوق⁸، وكذلك تهانوي: روح والنفس كالزوجة وزوج⁹، ونفس الرأي لبعض المسيحيين، بقولهم إن العلاقة بين الروح والجسد ثنائية (زوجية) كالحياة والموت¹⁰، ورأي آخر لهم يفيد: بين الروح والجسد تناغم عشقي، ولا تحبا المرافقة¹¹، أما شهرزوري فيقول: "الروح للبدن كوالي على الرعية أو رأس للجسد"¹². ومنهم من يقول إن العلاقة بينهما علاقة التابع بالمتبوع، كما نقل عنهم قرقوني¹³، وآخرون قالوا إن الروح أمانة لدى الجسم وهي ملك الله¹⁴، وآخرون يقرون بالتوافق بين الروح والجسد¹⁵.

1 جورج ظرايشي –وحدة العقل العربي الاسلامي – دار السافي/بيروت، ط3، 2010م ص83

2 دائرة الكتابي – (المصدر السابق) ج 4 ص149

3 جان جاك روسو-دين الفطرة، ت:عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي/بيروت ط1 2012م ص61

4 محمد صفار – تفكيك مفهوم القوة عند ميشيل فوكو، مكتبة اسكندرية (مركز دراسات استراتيجية)، سنة الطبع 2017م، ص59

5 اميل دوركايم – الاشكال الاولى للحياة الدينية، ت:زنده بعث، المركز العربي للإبحاث /بيروت ط1 2019م ص361

6 كورت رودلف- النشوء والخلق في نصوص المندائية، ت:د صبيح السيري، جامعة بغداد – ط1 1994 ص148-150

7 عباس محمود العقاد- الله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، بدون سنة الطبع ص189

8 موسوعة الفلسفة الاسلامية (جلد الاصل والمعاصرة) – تأليف: مجموعة من اكااديميين، ط1 2016م ج1 ص609

9 محمد علي التهانوي – موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون/بيروت ط1 1996م – المادة: الروح ص884

10 الاب صبيح حموي اليسوعي – معجم الايمان المسيحي، مراجعة: الاب جان كوربون ط2 بدون سنة الطبع ص240

11 البطريرك الياس معوض – الصورة الإلهية في الانسان لدى القديس غريغوريوس، المنشورات الارثوذكسية 1986م ص13

12 شمس الدين الشهرزوري – نزهة الأرواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تعليق: السيد خورشيد احمد، وزارة المعارف الهندية، ط1 1976م ج1 ص197

13 حنان قرقوني – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، (المصدر السابق)، ص55

14 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، ت: عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي/بيروت ط1 1996م ج1 ص115

15 الموسوعة لالاند الفلسفية – (المصدر السابق) ج 1 ص365

5. علاقة التعاون وتوزيع الواجبات بينهما: يقول ابن الطفيل إن الروح هو الرئيس والجسد هو المرؤوس (إن الروح هو محرك الجسم)¹. ولدى الروحانيين، تُعتبر الروح هي الأمر والجسم هو المأمور، كالجندي². ويقول ابن تيمية: إنما البدن مطية للروح³، وهناك تقسيم آخر نجده من (رسانا) بقوله: بعد خروج آدم من الجنة، قسمت الواجبات بحيث حظيت حواء بشؤون روحية وآدم بشؤون مادية، وهكذا أصبح الواجب مقسماً بين الرجل والمرأة⁴، واعتقد أرنوغلينكس بأن العلاقة بين الروح والجسد هي الله نفسه⁵.
6. وهناك اعتقاد بأن العلاقة بين الروح والجسد تعتمد على أوضاع النجوم. يقول (أبو بركات البغدادي) إن أحوال النفوس وطبائعها المختلفة ترجع إلى أحوال الأجرام السماوية وحركاتها⁶. بالأصل، هذا الرأي يعود إلى بطليموس، حيث يقول: "طبيعة الأرواح والأنفس تضعف وتقوى وفق أوضاع النجوم والكواكب"⁷.
- هذه هي معظم الآراء الواردة حول كيفية العلاقة بين الروح والجسد. رغم أننا نستفيد من هذه الآراء، لكن أن الألوان لتحديد هذه العلاقة بدقة أكبر وفق نظرية (الأمر والخلق) ومن خلال تقييم الآراء المذكورة بالشكل التالي:
1. علاقة الروح بالجسد ليست ضدًا ولا سجنًا متبادلًا ولا عداوة، بل هي أعلى من التناقص، وهي التوافق، كما شرحنا أعلاه. كلاهما (الروح والجسد) عالمان مختلفان وفي نفس الوقت عالم واحد ذو بُعدين مختلفين، كما قال تهانوي: "فبالأمر توجد الأرواح، وبالخلق توجد الأجسام المادية"⁸، بهذا لا معنى للتابع والمتبوع لأههما بُعدان مختلفان في الوجود، أو كما قال (بنسن): "لا يوجد بينهما مهم وأهم، بل كلاهما مهم ومتمم"⁹. قد قيل إن العلاقة بين الروح والجسم نظير العلاقة بين الكتلة والطاقة¹⁰، هذا غير صحيح. المادة والطاقة كلاهما مادة. الصحيح هو أن العلاقة بين الروح والجسم هي نظير العلاقة بين القوانين الطبيعية والكون¹¹.
2. علاقة الروح بالجسد ليست كالعلاقة بين الله والعالم كما زعم بعض العلماء مثل راغب الأصفهاني، والغزالي، ومعمّر بن عباد السلمي، وشيخ المفيد، وجماعة من الكرامية¹². وكرر د. حسن حنفي الفكرة بقوله: "فنمط العلاقة واحد بين النفس والبدن، وبين الله والعالم"¹³، وكرر فيورباخ العلاقة المذكورة بشكل آخر حيث قال: "الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس". وأضاف أن تجريد الروح من الجسد وتجريد الله من العالم (أو الطبيعة) لا يُبقيان من الشيء¹⁴. أي إن الروح والجسد واحد، وكذلك الله والطبيعة واحد.

1 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص 286

2 عبد الحميد الجوهري – الروح والروحية الحديثة – إفريقيا الشرق/بيروت ص 123

3 ابن تيمية – مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتاب العلمية/بيروت 1971 م ج 2 ص 114. وكرره في مجموع الفتاوى ج 4 ص 222

4 ز سانا – الرموز والأرقام في الفكر الالهي ص 83 – موقع الكتروني: www.ainalrouh-sana.com

5 الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة الملائكة (المصدر السابق) ص 39 و 57

6 ينظر: د. محمد سيد احمد السير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط 2 1988 م ص 71-72

7 ينظر: بطليموس – كتاب مقالات الأربعة (المصدر السابق) ص 83-91

8 موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (المصدر السابق) مادة: روح ص 884

9 هنري بنسن – العقل والجسم ت: د. محمد جابر علي، دار المأمون/بغداد ط 1 1989 م ص 21-25

10 دراسات في فلسفة المادة والروح، (المصدر السابق) المجلد 3 ص 198.

11 محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرون، دار المعرفة/بيروت، ط 3 1971 ج 4 مادة: الروح ص 338

12 مجلة عالم الفكر ج 37 ر: 4 أبريل 2008 م

13 نقل عنه: لينين – دفا تر .. (المصدر السابق) ج 2 ص 55 ص 62

جميعهم ماديون كما يقول سبينوزا بأكثر صراحة: لا يوجد الله والطبيعة كشيئين مختلفين، بل هما شيء واحد، كما أن الجسم والعقل شيء واحد¹. كلا، العلاقة بين الروح والجسد ليست كالعلاقة بين الله والكون. الروح داخل الجسد، والقوانين موجودة داخل الكون، بينما الله ليس داخل العالم بل أمر الله داخل العالم. الصحيح هو أن العلاقة بين الروح والجسد تشبه العلاقة بين القوانين الطبيعية والعالم، بينما علاقة الله بالعالم هي علاقة الخالق بال مخلوق. وهذه العلاقة ليست مباشرة بين الله والعالم، بل تتم عن طريق الأمر (القوانين).

3. الروح لا تمارس نشاطها من خلال الجسد كما قال مفكرون عظماء أمثال (المسيحي ومرتضى مطهري). مفاد قولهما هو: "تمارس الروح نشاطها بواسطة الجسد الذي يحيا بها"²، الصحيح هو:

أ. الجسد لا يحيا بالروح

ب. دور الروح ليس نشاطاً بل قانوناً

ج. ليست بواسطة الجسد بل عبره

هذه العلاقة بين الروح والجسد ليست ديكالكتيكية ولا دورية، بل أثرها أحادي الجانب، وهو أثر الأمر على الخلق، وأثر القوانين على المادة، وأثر الروح على الجسد. وكل معلوماتنا عن الأمر والقوانين والروح هي على حجم هذا الأثر، ليس أكثر.

المطلب الثاني: حالة الجسد بدون روح والروح بدون جسد

نبدأ بالسئلة التالية: هل يمكن أن يكون الجسد بدون الروح؟ وإن أمكن، ما هي أوضاع الجسد بدون الروح؟ وما مصيرها؟ وما مصير الروح وأوضاعها بدون الجسد؟ هل هناك عالم خاص بالروح؟ إذاً، أيهما متقدم على الآخر: الجسد أم الروح؟

في سبيل فتح طريق للإجابات وفهم هذا الموضوع المعقد (موضوع دراسة الروح المجردة، أي الروح بدون الجسد وكذلك الجسد بدون الروح)، لابد أن نرجع قليلاً إلى مسألة مشابهة لما سبق أعلاه حول (الكون بدون القوانين والقوانين بدون الكون، أو المادة بدون القانون والقانون بدون المادة). وقد ظهر لنا أن العلاقة بين الكون والقوانين الطبيعية ليست شرطاً دورياً، ولا يتبادل الأثر بينهما. بل الأثر الدائم هو للقوانين الطبيعية على الكون، أو بشكل عام، أثر الأمر موجود على الخلق وليس العكس. وهذا يعني أن الأثر المذكور أحادي الجانب، من القوانين الطبيعية إلى الكون، ومن القانون إلى المادة، ومن الروح إلى الجسد، ومن الوحي إلى المجتمع. ولا نجد أي أثر عكسي لفكر البشر على الوحي، ولا الجسد على الروح، ولا المادة على القانون، ولا الكون على القوانين الطبيعية. وهذا يعطينا قاعدة ذهبية بأن الكون بدون القوانين لا يمكن أن يتجسد، أي لا توجد مادة محضة (هيولي)، مادة بدون قانون. أما القانون فهو موجود لكنه أيضاً غائب بدون المادة. بذلك يقتصر الطريق كثيراً نحو حل مسألة (جسد بدون روح وروح بدون جسد). ولكن يحتاج أن نحدد أن جسد الإنسان لا يعمل فيه فقط الروح بل القوانين الطبيعية أيضاً. لذلك، المعادلة بين (القوانين الطبيعية والكون) ليست هي نفسها المعادلة بين (الروح والجسد). بإزالة القوانين الطبيعية عن الكون (أو إزالة القانون عن المادة) لا يبقى سوى المادة المحضة، بينما إذا أزلت الروح عن الجسد لا يبقى الإرادة والوعي والعقل والقلب والفطرة، بينما تبقى في الجسد القوانين الطبيعية. بالتالي، عند إزالة الروح عن الجسد (أو ما يسمى

1 زكي نجيب محمود – قصة فلسفة الحديثة – لجنة الترجمة/ القاهرة ص 156-157

2 ينظر: د. محمد سيد احمد السير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/ القاهرة، ط 2 1988م ص 90

بـخروج الروح) يبقى الجسد، لكن سرعان ما يتحول إلى المواد الأصلية الطبيعية. لكن إذا أزلت الروح والقوانين الطبيعية في الجسد في آن واحد، فإن النتيجة هي نفسها التي حصلت عند إزالة القانون عن المادة، أو إزالة القوانين الطبيعية عن الكون، وهي نتيجة واحدة بكل تفاصيلها. وهذا يعني أن الروح موجودة بدون الجسد، موجودة بالطريقة التي تليق بوجود الأمر (الروح)، لكن لا يوجد عالم الروح بالطريقة التي قيل إن الروح تأتي من هذا العالم إلى الجسد وعند خروجها ستعود إلى هذا العالم. صحيح أنها موجودة بطريقتها، كما سنشرحه بعد عرض آراء لجواب الأسئلة التالية: هل هناك عالم خاص بالأرواح؟ وما مصير الروح بعد خروجها من الجسد؟

خروج الروح وذهابها إلى عالم خاص بها في هذه الطبيعة أو خارجها مسألة منتشرة. في مقدمة لكتاب "ساعة قضيتها مع الأرواح" لمحمد علي الحلبي، يقول إن الروح تخرج من الجسد كما يخرج الفرخ من البيضة، وتبقى الروح في عالم الأرواح تأكل وتشرب. وينقل البقاعي آراء كثيرة مما قبله تفيد أن الروح تأكل وتشرب¹، وجاء في (موسوعة عالم الإنسان) الكلام نفسه، ويقول: إن الروح حي يرزق²، وجاء في كتاب (الروح والنفس والعقل والقرين) بصيغة أخرى بقوله: "الروح يرجع إلى خالقه حي يرزق"³. في بدايات القرن العشرين، حاول الطبيب الأمريكي دنكن ماكديوجال قياس وزن الروح، وذلك بقياس وزن شخص قبل وبعد الموت. وتبين له أن وزن الروح هو (22) غراماً. وروحيون أيضاً يعتبرون أن للروح وزناً قدره ساعتين، أي (66) غراماً⁴، عملية توزين الروح سميت بـ (Spirituel) من قبل فيورباخ⁵. وهناك اعتقاد سائد بأن الطيور هي رمز الروح، ولاسيما تصور خروج الروح من الجسم على هيئة الطائر⁶، وينقل عن أفلاطون وآخرين قولاً مفاده أن الروح بعد الموت تلجأ إلى هاديس ثم ترجع إلى الدنيا لتحيي بها الآخرين⁷. وهذا هو أساس تناسخ الأرواح. وهناك آراء حول عوالم مختلفة للأرواح، لاسيما بين روح المؤمن وروح الكافر. وننقل بعض هذه الأقوال: إن روح المؤمن إلى بئر زمزم وروح الكفار إلى بئر البرهوت، أو يمين آدم للمؤمنين وشماله للكفار. وجاء عن الشافعية أن روح المؤمن في السماء السابعة (في دار يقال لها الدار البيضاء)، وأرواح الكفار في سجن (دار العذاب). كما بينا أعلاه، ويخالف ابن حزم ويقول إن الروح ترجع إلى حيثما أتت. أما المسيحية، فلهم موقف تجاه هذه المسألة بقولهم إن الروح ترجع إلى لاهوته والجسد إلى ناسوته. أما طائفة الدروز، فيقولون: الجنة هي عالم الأرواح (سماوي)، وجنهم عالم الفساد (تقع تحت فلك القمر نحو الأرض)⁸. وجاء عن (إخوان الصفاء) أن الجنة هي عالم الأرواح، وجنهم هي عالم الأجساد، و(جنهم) تحت القمر⁹، أما الإمام الرازي فيقول إن عالم الأرواح هو وسط بين العالم الإلهي والعالم الجسماني¹⁰، معظم هذه الآراء نجد أصلها في تصور قدماء المصريين حول مصير

1 الامام حافظ ابي الحسن البقاعي – كتاب سر الروح، تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط1 1908/مصر ص6

2 موسوعة عالم الانسان (المصدر السابق) ج1 ص208.

3 د. احمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط3 2007م ص2

4 د. علي بن سعيد العبيدي – الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح، دار الكنوز/الرياض 2009م ط1 ج1 ص94

5 دقاتر الفلسفة (المصدر السابق) ج2 ص58

6 ج س كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية (المصدر السابق) ص52 ص58

7 ايداد كريم الصلاحي – المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا – دار الهادي/لبنان، ط1 2008م ص60

8 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، (المصدر السابق) ص5

9 من رسائل اخوان الصفاء – جمع: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط22007م ص177-178

10 امام فخر الدين الرازي – كتاب النفس البشرية وشرح قواها، تحقيق: محمد صغير المعصومي، مركز تحقيقات علوم الاسلاميه/طهران ص14

الروح، وتفصيله في الكتاب (أديان العالم)¹. وكذلك نجده في الفلسفة الصينية القديمة، حيث قالوا: عند انفصال الروح عن الجسد، تصبح في الفضاء وتسمى (هوين)². وهناك آراء أخرى كثيرة حول مصير الروح والجسد بعد الانفصال بينهما.

لقد تبين أن الروح لا يدخل الجسد ولا يخرج عنه، بل يتبلور عند توافق القوانين. وعند افساد هذا التوافق بأي وسيلة أو سبب، تنتهي علاقة الروح بالجسد كما كانت. بذلك، لا يخرج الروح إلى عالم خاص به، بل يبقى أمراً، لذلك لا يحتاج إلى مكان ما لا في السماء ولا في الأرض.

يبدو أن الشرح يحتاج إلى تكرار سريع لوضع الروح بدون جسد. كما ذكرنا آنفاً، الروح في مستوى لا يتصل بالجسد إلا عند تطوره إليه، وطريقة التطور نحوه هي عبر توافق الأنظمة والقوانين داخل الجسد. عندها نسمي دخول الروح، وعند نزوله منه نسمي خروج الروح. إذًا، الروح موجود في مكانه الثابت، الذي يتحرك نحوه هو الجسد. وهذا هو أوضح صورة لشرح مصير الروح بدون جسد. والسؤال هو نفسه: ما كان وضع الروح قبل دخوله إلى الجسد (إن كانت عبارتي الدخول والخروج صحيحة)؟ وكأن الجسد ممكن بدون روح، كما يُقال بأن بعد الشهر الرابع من عمر الجنين سيدخل الروح فيه، أي أن الجسد كان أربعة أشهر بدون روح، أو كما يقول ابن القيم: هذه المرحلة نباتية فيها الحياة بلا روح³. عبارة ذهبية: الجنين المكون من ميراث الأب والأم قد يكون في مرحلة تُسمى الحياة بدون الروح، ثم يتوالد الروح نتيجة التوافق بين أنظمة القوانين الطبيعية والنباتية والحياتية. الروح والبدن يأتیان متوافقين ومتوازنين عند مرحلة معينة، وإلا يبدو أن البدن يتقدم على الروح. البدن موجود قبل الروح، لأن الروح تدخل إلى الجسد بعد أربعة أشهر، أو على الأقل بعد الجسد. كما قال مطهري، الروح تحتاج إلى البدن لأداء عملها⁴، هذا صحيح ضمن إطار الإنسان، وإلا فإن العبارة تكون غير دقيقة خارج هذا المفهوم. الروح ممكنة بدون الجسد، لكن الجسد لا يمكن أن يكون بدون الروح والقوانين الطبيعية. الجسد بدون الروح سيتحول إلى مواد طبيعية، وبدون القوانين ستتلاشى هذه المواد. في جميع الأحوال، لا يمكن أن نسمي بشراً ما لم يتوفر الروح والجسد بالكامل، كما سندرسه في الفقرات التالية.

1 حبيب سعيد – أديان العالم، دار التأليف والنشر الكنيسة الاسقفية/القاهرة ص 41-44

2 ينظر: لين يونانج – كيف يعي الإنسان، ت: خيري حماد، دار الكتاب العربي/بيروت، ط1، 1967م ص 50

3 التبيان في اقسام القرآن (المصدر السابق) ص 513

4 مرتضي مطهري – الروح والنور في القرآن الكريم، دار الارشاد/بيروت ط1، 2011م ص 122

المطلب الثالث: الإنسان ذلك المجهول أم ذلك المعلوم؟ (الروح والنفس والعقل والقلب والفطرة)

لقد درسنا علاقة الروح بالجسد كإطار عام للعلاقات الثنائية داخل كيان الإنسان، والآن نتعمق أكثر في مناحي كيان الإنسان لنرى العلاقة بين الروح والنفس، ثم بين كل منهما مع العقل والقلب والفطرة، وبالتالي نصل إلى تعريف الإنسان وهويته، سواء كان مجهولاً أم معلوماً. وقد ركز العلماء على مسألة (الروح والنفس) أكثر من العلاقات بين الروح والعقل أو النفس والعقل. ومن المستحسن أن نختار العلاقة بين الروح والنفس والعلاقة بين الروح والعقل، كل على حدة بشكل مختصر، ثم نناقش العلاقة العامة فيما بينهم.

الروح والنفس

قبل قليل، ظهر لنا أن الروح ليس لها مكان محدد في الجسد ولا أثر لها على الطبيعة البشرية. أما الآن، فلم يبقَ سوى أن نأتي إلى العلاقة بين (الروح والنفس) مباشرة، كي نصل إلى تعريف الإنسان وهويته ومحددات طبيعته. وهناك شبه إجماع على أولوية الروح على النفس، حيث اعتبر الفارابي النفس مرحلة راقية من الروح¹، بينما ذهب كل من تاليلور ودوركايم إلى أن النفس هي الأرقى من الروح. وفي نفس السياق، يؤكد دوركايم أن النفس شيء نصف روحي²، ومن المصادر الشيعية من يعتبر أن النفس خُلقت من الروح³. ونجد ضمن الترتيبات الهرمية للوجود أن مرتبة الروح تأتي بعد الله (عقل مطلق)، فالروح أقرب إلى عنصر النور، ثم النفس تأتي بعده وهي أقرب إلى التراب⁴، ويبقى السؤال الأساسي: أيهما الأهم وأيها خالد، الروح أم النفس؟ يقول هيرودوتس إن أول من دعا بخلود الروح هم المصريون⁵، ولكن القليل من الدراسة يُظهر أن جميع الأديان السماوية أقرت بخلود الروح. لذا، الجواب لا يحتاج إلى التردد، ومن الواضح أن الروح هو الخالد ما دام ينتمي إلى الأمر، بينما النفس فانية وفق النص. لكن يبدو أن كثيراً من علماء الدين وغيرهم وقعوا في الخطأ عندما اعتبروا أن النفس هي الخالدة، وهم أصناف، ومنهم من يقر بموت الروح. نبدأ بالآية (مزمور 104: 29): "تَحْجُبُ وَجْهَكَ فَتَرْتَاغُ، تَنْزِعُ أَرْوَاحَهَا فَمُتُّوْثٌ، وَإِلَى تَرَابِهَا تَعُودُ". وفي الكتاب المقدس، ينفي في بعض الآيات بقاء الروح بعد الموت، لكن في بعض الآيات الأخرى تقر بأن الأرواح بعد الموت ماثتة⁶. وجاء في نفس المصدر توضيح من الهامش: "بَرَأَ النَّسَمَةَ: خَلَقَ الْروحَ" (ص 226 و 194). وكل مخلوق يموت. هكذا، كل العلماء والفلاسفة الذين اعتبروا أن الروح مخلوق يؤمنون بموت الروح إن كانوا قد أعلنوا ذلك أو لم يعلنوه. أما ابن القيم، فهو أكثر صراحة، إذ يقول: "تموت الأرواح عند النفخة الأولى"⁷، ونقل ابن القيم عن (باقلاني وأبي هذيل...) قولهم إن الروح يتعدم عند مفارقة البدن، ويضيف أن المؤمن لديه ثلاثة أرواح، وللكافر روح واحد، وللأنبياء خمس أرواح، أحد هذه الأرواح هو النفس. وبعض هذه الأرواح تموت والبعض الآخر لا يموت⁸، ونقل ابن حزم عن أبي هذيل أن الإنسان يملك آلاف الأرواح، في كل ساعة روح ليس كالروح الذي قبله⁹.

1 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص 253

2 اميل دوركايم – الاشكال الأولية للحياة الدينية، ت: زنده بعث، المركز العربي للأبحاث/بيروت ط1 2019م ص 78

3 السيد احمد الحسن – عقائد الاسلام يليه (يسألونك عن الروح)، اصدارات انصار امام المهدي ر: 204، ط1 2016م ص 263-264

4 ينظر: د. محمد سيد احمد السير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988م ص 29

5 تاريخ هيرودوتس – ت: عبد الاله الملاح، منشورات المجمع العلمي/ابوظبي، طبعة سنة 2002م ص 189

6 عوض سمعان – كفارة المسيح (المصدر السابق) ص 38

7 ابن قيم الجوزي – الروح، تحقيق: محمد اسكندر يلدا/دار الكتب العلمية/بيروت ط1 1982 ص 52

8 ابن قيم – المصدر نفسه، ص 152 و 293-294

9 ابن حزم – فصل في ملل واهواء والنحل، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل/بيروت ط2 1996 ج 5 ص 85

ومنهم من يقر بخلود النفس كخلود الروح، ويستندون إلى الحديث: "تواترت السنة النبوية واجتمعت الأمة على أن النفس باقية بعد فناء الجسم"¹، ويقول الدكتور أحمد شوقي: "لا تموت النفس بل هي خالدة"²، لأبن سبعين شرح جيد، لكنه في النهاية احتج بثمانية دلائل على عدم موت النفس³. كذلك، يحتج الرازي باثني عشر دليلاً على أن النفس خالدة⁴، ويكرر الرازي في مواضع أخرى هذا الرأي بقوله إن النفس لا تموت بموت البدن، ويضيف: "النفس مغايرة للجسم ولا تموت بموت الجسم"⁵، ونجد تردداً واضحاً لدى الفارابي بين خلود النفس وعدم الخلود، لكنه يقر في موضع آخر أن النفس البشرية خالدة⁶، ويوافق الغزالي على هذا الرأي ويقول إن النفس لا تموت بموت البدن⁷، ويضيف في موضع آخر: "النفس لا تموت بموت البدن"⁸. بينما جاء وصف الروح بالفاني (الأجسام البالية والأرواح الفانية)⁹، ونجد تشديداً أكثر من قبل ابن تيمية بقوله: "النفس تبقى بعد الموت، وهذا هو قول أهل الملل من المسلمين وسائر الأئمة والصحابة"¹⁰. هذه الآراء حول خلود النفس من المفكرين الإسلاميين نجد لها أيضاً في معظم الأدیان المتبقية. ففي الدين الهندوسي وكتاب الفيدا، يُقال إن النفس أبدية الوجود، فهي ثابتة لا يقطعها سيف ولا تحرقها نار. ويؤكد كل من أفلاطون وسقراط خلود النفس¹¹.

وفي محاوراة أفلاطون، نجد كلاماً لسقراط يصف عملية الموت بأنها انفصال النفس عن الجسم¹²، ويعاون روسو هذا الرأي بقوله أن النفس خالدة¹³. لذلك، دفعت بعض المصادر العالمية لتثبيت أن النفس في الدين خالدة¹⁴، وكذلك نجد هذا التعميم في الموسوعة الفلسفية لالاند، التي تثبت أن فكرة خلود النفس هي السائدة في العقائد المسيحية والإسلامية والرومانية¹⁵، ويقر ديكرت بشكل واضح أن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم¹⁶، وأحياناً أقروا بخلود الروح والنفس معاً، كما جاء في "لقاموس الخرافي"، ويضيف: "لذلك ظهرت فكرة المومياء"¹⁷. هذه هي مجمل الآراء الخاطئة حول خلود النفس وفناء الروح، لكن هناك من يقر بأن الروح هي الأبدية وليست النفس. الآيات القرآنية واضحة في هذا المجال، إذ تشير بوضوح إلى أن الروح خالدة والنفس فانية. قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ، وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» [آل عمران: 185]، و«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا» [آل عمران: 145]. وكذلك في الكتاب المقدس لم يرد بخلود النفس، ولكن في التوراة جاء أكثر وضوحاً أن النفس تموت (حزقيال 18: 4، 20). لذلك، يشير الكتاب المقدس إلى الشخص الميت بالنفس الميتة، "نفس ميتة" [لاويين 21: 11].

1 محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الإسلامية – مكتبة الهلال، ص 75

2 د. أحمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، (المصدر السابق) 2007 م ص 131

3 في اثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة الغربية (المصدر نفسه) ص 444

4 في اثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة الغربية (المصدر نفسه) ص 161-163

5 امام فخر الدين الرازي- كتاب النفس البشرية وشرح قواها – تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات معهد ابحاث الإسلامية / اسلام اباد ص 44

6 ابو نصر الفارابي – اراء اهل المدينة الفاضلة – تقديم: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت ط 2 2002 م ص 21 و ص 87

7 ابو حامد الغزالي – تهافت الفلاسفة – دار المشرق/بيروت ، ط 5، 2010 م، ص 229

8 المصدر نفسه ص 229 و ص 246.

9 امام الغزالي – الدرر الفاخرة في كشف علوم الآخرة بتحقيق: لوتيان غاسية ، المكتبة الثقافية/بيروت ط 1 1997 م ص 121

10 ابن تيمية – رسالة في العقل والروح، عنانية: طارق السعود ، دار الهجرة/دمشق ط 2 1988 م ص 10

11 الموسوعة العربية – الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية) /هيئة الموسوعات ، ط 1 2008 م ص 770

12 محاوراة جورجياس لأفلاطون ، ت: محمد حسن ظاظا، المطبعة الثقافية/ القاهرة 1970 م ص 148

13 جان جاك روسو – دين الفطرة ص 51

14 الموسوعة العربية (المصدر نفسه) ج 20 ص 769

15 الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية/ بيروت ، ت: احمد خليل احمد ، ط 2 2011 م ج 1 ص 633

16 ربنية ديكرت – تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ت: د. كمال الحاج ، منشورات العويدات / بيروت ط 4 1988 م – ص 7

17 قاموس الخرافات (المصدر السابق) ص 287

مدح الروح وذم النفس

أكثرية الأديان تميل إلى ذم النفس ومدح الروح. هناك أسطورة عند اليونانيين القدماء حول أصل النفس (psyche) تفيد بأن النفس هي بنت الله الأجل التي اشتاق إليها كل الناس¹. ويقول الإمام علي: "نفسك أقرب أعدائك إليك"²، وأكثر المتشددین في هذا الصدد هم الصوفيون. في هذا السياق، يقول أبو حفص: "من لم يهتم نفسه على دوام ولم يخالفها في جميع الأحوال فقد أهلكها"³، وينقل عن أبو زيد البسطامي قولاً مفاده: "رأيت رب العزة في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ قال: اترك نفسك وتعال". وجاء في كتاب (منطق الطير) أن الروح طاهر والجسد مهين، والجسد والنفس نحو الشهوات، والروح نحو الطهارة. لذا، الصوفي نحو الروحاني وضد الجسداني. وفي حكاية رقم: 3090-3099 في نفس الكتاب نجد خطاب الله إلى داود وجاء فيه: "كن روحانياً ولا تكن جسدياً"⁴، ونقل عن ابن عباس اختصاصاً بين الروح والنفس والبدن في يوم القيامة، حيث يقول الروح: "النفس تحملت السيئات"، وجواب البدن: "أنت أمرتي"⁵، ونقل البيروني أن النفس لدى الهندين جاهلة وتشاق إلى الهوى ولها 25 مطلباً⁶، بالأساس جاء وصف النفس بالدينئة من قبل فيثاغورس، ولدى سينكا: "أجسادنا مفضوحة وتافهة في غاياتها"⁷، ربما وصلت هذه الآراء إلى الصوفية عن طريق الهند. هناك رأي لكثير من الشعوب بأن الروح في البدن هو حلول الفيض الإلهي في الروح الإنسانية⁸، ويقول برسوي: "للقلب بابان، الأعلى للروح والأدنى للنفس، فإذا فتح أعلى، تسد أدناه، عندها تصب المعارف الإلهية، بينما العكس وسواس الشيطان وكل البدع"⁹، ونقل توما الأكويني آراء ملل ما قبله خلاصتها: "الروح من الله والنفس من غير الله"¹⁰، ويؤيد ذلك ما جاء في الإنجيل: "النفس والجسد نحو السوء والدنس، والروح نحو الطهارة والإحسان"¹¹، أو أحياناً يعتبرون النفس من الشيطان وهي مصدر لذم النفس. يقول هجویری: "النفس والروح كلتاهما من اللطائف المودعة في القلب، ولكن إحدهما محل الخير والأخرى محل الشر"، وبضيف: "مخالفة النفس رأس جميع العبادات"¹²، أغلب عقائد الصوفية قائمة على ذم النفس، وآخرون من الصوفية يعتبرون أن الروح هي الجانب الإلهي في الجسد، والشر هو النفس¹³، والأكثر شدة نجدتها في مقولة أن الروح من الله والنفس ضد الله، وهذا ما نقل عن شيخ عبد القادر الكيلاني في "فتوح الغيب". وقد وصف أحمد الرفاعي الروح بأشرف الخلق،

1 معجم ديانات واساطير العالم (المصدر السابق)، ص 151

2 علي عاشور – 5000 حكمة من حكم الإمام علي، مؤسسة تاريخ العربي للنشر/بيروت ط 1 2005م ص 563

3 أبو القاسم القشيري – (الرسالة القشيرية في علم التصوف)، (موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي) - مادة: نفس، نفس الامارة

4 منطق الطير (المصدر السابق) ص 83 و 349

5 ابن التيمية – مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتاب العلمية/بيروت ج 2 ص 114

6 أبو الريحان البيروني – (في تحقيق ما للهند)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية/الهند ط 1 1958م ص 33-3

7 سينكا – الاحسان (المصدر السابق)، كتاب السابع ص 241

8 لويس ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، د: دكتور زنب محمود الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية/القاهرة ص 184

9 شيخ اسماعيل حقي البرسوي – تفسير روح البيان، دار الفكر بدون سنة والطبع ص 16

10 توما اكويني – الخلاصة اللاهوتية ت: الخوري بولص، مطبعة ادبية/بيروت 1881م ص 249

11 الكتاب المقدس (العهد الجديد) – اتحاد جمعات الكتاب المقدس/بيروت ط 1990 ص 517-518

12 أبو الحسن الهجویری – كشف المحجوب، المجلس الأعلى للثقافة/القاهرة ط 2007م ج 2 ص 427

13 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – دار نينوي/دمشق ص 394 و 406

أما النفس فوصفت بالوحش ووجب مخالفتها، وهي أشد خلق الله، وعبادته هي مخالفة النفس¹. وفي مكان آخر يتضح من الشيخ كيلاني أنه لا يقصد كل حالات النفس عندما قسمها إلى 7 حالات (لاسيما الحالة الأخيرة والتي سميت بالنفس الصافية). وجمع قشيري آراء الشيوخ على أن النفس لا تصدق وأن القلب لا يكذب²، ويقول جنيد: "أرواح البشر قد آمنت بالله منذ الأزل على عكس النفس" على هذا الأساس، نجد وصية من ابن عربي وكيلاي إلى الصوفية، مفادها أن ينسلخوا من النفس كما ينسلخ الثعبان من جلده. كذلك، بعض مذاهب الهندية تؤكد ذلك، ويؤمنون بأن تعذيب الجسد وقمع الشهوات يؤدي إلى الخلاص³. هكذا ذم النفس منتشر في معظم الأديان، لذلك ظهرت قاعدة "الدنيا سجن المؤمن"، ثم جاءت فكرة سجن الروح.

وعلى عكس الصوفية وذم النفس، هناك من يمدح النفس. تعتقد الهرمسية أن النفس جسم نوراني من الله⁴. وفي كتاب (وثائق المسيحية - وثيقة رقم 211-1) أيضًا أشير إلى أن النفس جزء من الله. وكذلك العالم (كندي) يقول إن النفس من نور الباري، ويصف أرسطو كمال الأول بأنه النفس، وكذلك لافلاطون لديه رأي قريب من هذا الوصف بقوله: "النفس تشبه ما هو إلهي خالد، مادامت هي محرك لنفسها بنفسها، لا تفتي، تسكن بجوار إله الخير الحكيم"⁵، ويقول أبو سليمان السجستاني إن النفس قوة إلهية⁶، وأحيانًا نجد أقوالًا منقولة بأن نفس الإنسان هي الله بالذات⁷. وهناك آراء كثيرة أخرى متضاربة، تظهر لنا فيما بعد أن النفس ليست في جميع الأحوال شيطانية ولا رحمانية: لها أحوال بعضها سلبية وآخر إيجابية. وليس كما قيل: النفس لا تصدق والقلب لا يكذب، حيث جاء وصف القلب في القرآن كالحجارة أو أشد، وجاء للنفس (النفس المطمئنة واللوامة). أي أن القلب ليس على طول الخط يصدق ولا النفس على طول الخط تكذب، بل هناك معادلة داخل الجسد بين العقل والقلب والنفس تحدد صفة كل منها. وفي جميع الأحوال، الروح محايدة لا دخل لها في الطبيعة البشرية، ولا يوجد شخص أكثر روحانية وآخر أقل. سنجد التفاصيل في الفقرة التالية وحل لغز الإنسان وطبيعته.

1 ينظر: المصدر نفسه ص 388-390 وص 420

2 المصدر نفسه ص 393

3 ارتولد توينبي - مختصر دراسة للتاريخ، (المصدر السابق) ج 1 ص 15

4 جورج طرابيشي - وحدة العقل العربي الإسلامي - دار الساقي/بيروت، ط 32010 م ص 83

5 إياك كريم الصلاحي - المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا - دار الهادي/لبنان، ط 2008 م ص 58 وص 61-62

6 جورج طرابيشي - وحدة العقل العربي الإسلامي (المصدر نفسه) ص 85 وص 86

7 محمد جواد مغنية - معالم الفلسفة الإسلامية (المصدر السابق) ص 71

المطلب الرابع: الروح والإنسان – العلاقة العامة بين الروح والنفس والعقل والقلب والفطرة

في سبيل فهم الإنسان، يجب أن نفهم العلاقة بين الروح والجسد، ثم العلاقات بين كل من الروح والنفس والعقل والقلب والفطرة. لذلك، فإن هذا الموضوع يهم العلم والفلسفة والدين في آن واحد. بسبب تعقيداته البالغة، في كثير من الأحيان اكتفى الفقهاء والباحثون بوصفهم بأن الصدور هي القلب، والقلب هو العقل، والعقل هو الروح. لكن هذه المفردات قد جاءت في القرآن الكريم بشكل واضح ومستقل، وليست عبر هذا التوالي. يقول ابن عباس: «إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس، والنفس هي التي بها العقل والتميز، والروح هي التي بها النفس والتحرك». أما التعاليم الهرمسية فتضرب مثلاً: «القمر ينير بما وردت إليه الشمس، فإذا عرض له أن يحول بينهما ظل الأرض انخسف وأظلم، (والمثل نفسه) فإذا توسطت أسباب الفساد بينهما (النفس والعقل) أعدمته النفس نورها وانخسف وأظلم»¹. ونجد من الإمام الغزالي حديثاً عن النفس والروح والقلب والعقل كمنظومة واحدة لكن اختصاصاتهم مختلفة: فالروح للجسد، والنفس للشهوة، والعقل للفكر، والقلب للمعرفة²، ووهناك ترتيب للفيلسوف الأمدي وفق رؤيته يبدأ من المادة وصولاً إلى الحياة والنفس والعقل فالروح³، وجاءت هذه العلاقة بصيغة أخرى: (الله خلق العقل، والعقل خلق الروح، والروح خلق ما دونها من موجودات)⁴. أما هيغل فيقول: "النفس هي الحد الأوسط بين الجسد والروح"⁵، وهذا هو نفس الرأي لأفلاطون. وذكر ابن رشد أن كل من أنكساغوراس وديموقريطس يدعيان أن النفس هي العقل⁶، وكان دليلهما هو أنه عند فقدان الحواس، يفقد العقل والنفس. وعند قاموس الكتاب المقدس، فإن النفس هي دم: «والدليل هو: (لا تأكلوا دم جسد، لأن نفس كل جسد هي دمه - لاويين 17: 11 و 14 وتثنية 12: 23)»، وكذلك في «الأصحاح 17 من سفر اللاويين، الآية 11 (لأن نفس الجسد هي في الدم)». وجاء في «القاموس المسيحي»: يتكون الإنسان من ثلاثة عناصر: الروح والنفس والجسد. وهذا ما يؤيده قول الرسول بولس: «ولتحتفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة بلا لوم» (1 تسالونيكيين 5: 23). وعلق «قاموس الكتاب المقدس» بإضافته التالية: فالجسد هو الجزء المادي في تكوين الإنسان، أما النفس فهي عنصر الحياة الحيوانية، وفيها يشترك الإنسان مع الحيوان. عليها يتوقف الفهم والحركة والحساسية، وهي تتوقف عند الموت. والروح هي العقل، العنصر الخالد، مصدر الإرادة والضمير. خلق الله الإنسان بإعطاء حياة للجسد الذي صورته ثم بخلق روح عاقلة وهما للإنسان⁷... وآراء متفرقة أخرى كثيرة.

لقد درسنا تأثير الروح على كل من النفس والعقل والقلب والفطرة، وكذلك الأثر الانعكاسي للعقل عليهم، وهذا الأثر هو مصدر لمميزات الإنسان مقارنةً بالحيوانات. أما سير التطور الداخلي لكيان الإنسان، فيمكن تصنيف التسلسل الزمني كالتالي: الجسد أولاً – الحياة – الروح – الفطرة – النفس – القلب والعقل، وينتج من الكل إنسان متكامل. طبائع الإنسان تعتمد على الثلاثة الأخيرة. إليكم خطوات تكوين الإنسان: عند التقاء المني والبويضة، يشكل

1 هرمس الحكيم بين الإلهية والنبوة، إعداد: أحمد غسان سيانو، قطبية للطباعة/دمشق ط4 2010م فصل (4) ص35

2 ينظر: د. محمد سيد أحمد السير – الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط2 1988م ص30

3 امدي – المبين في الشرح الفاظ الحكماء والمتكلمين (المصدر السابق) ص94-109

4 عباس محمود العقاد – الله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، ص190

5 هيغل – موسوعة العلوم الفلسفية، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3، 2007م ج1 ص130

6 ابن رشد – تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفردل عيري، المكتبة العربية لمجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة سنة الطبع 1994م ص12

7 قاموس كتاب المقدس – هيئة التحرير: بگرس عبد الملك واخرين، إشراف: مجمع كنائس الشرق، منشورات مكتبة المشعل / بيروت ط6، 1981

الجسد حياً. عند وصول هذا الجسد الحي إلى حد من التوافق القانوني (أو توافق السنن القانونية)، تولد الروح في الجسد. عندها، يتخذ كل عضو عملية ثنائية مادية وروحية، أمراً وخلقاً، قانوناً ومادة. عندها تولد الفطرة، وتشكل فطرة دستوراً بيولوجياً للجسد. كاد أن أقول إن الفطرة هي القوانين الطبيعية في العالم الأصغر – البشر، لأن الجانب المادي من البشر هو المواد المكونة للكون، وهذه المواد تقام وفق القوانين الطبيعية، وهذه القوانين هي دين الكون كما أن القرآن دين المجتمع. لذلك، الفطرة مبنية على الدين. من هذا المنطلق جاء القول بأن فطرة جميع البشر سليمة، وقد توصل ديفيد هيوم إلى شيء من هذا الاستنتاج بقوله إن فطرة الإنسان والحيوان لهما جوانب مشتركة ومختلفة¹، لا يبدو أن فطرة الإنسان والحيوان مشتركة، لكن يبدو أن فطرة الإنسان هي المشتركة. ومن حاجات الجسد والفطرة تحت تأثير الروح تتولد النفس، لتصبح للجسد جوانب جنسية وهضمية وغذائية وعقلية واجتماعية ونفسية وقلبية وعاطفية. ومن النفس والفطرة، ومن الدماغ ومتعلقاته (من الحواس والواقع والحواس الداخلية والفؤاد)، يشكل القلب ومن القلب العقل. أي إنه إذا دخلت الروح إلى الدماغ ومتعلقاته، أصبح عقلاً. بواسطة الفطرة والوعي والنفس والعقل، يصبح الجسد وحدة واحدة في العمل. ولكن في نفس الوقت، بواسطة العقل، تتحول الواحدة إلى ثنائية أخرى: النظر والبصر²، الأذن والسمع، الحس والشعور، اللذة واللسان، الفؤاد والقلب، الدماغ والعقل، وغيرها. وفي إنجيل برنابا، هناك إشارة قريبة عن هذه العملية، لكن دون ذكر الروح: (بعد أن خلق الله الإنسان، وضع فيه نوراً يسمى العقل ليوحد الجسد والحس والنفس لمقصد واحد وهو العمل لخدمة الله)³. عند هذا الحد ينتهي دور الروح، بينما تمنح القوة الدائمة وبمقدار ثابت إلى الجسد والعقل والنفس، منها سلبياً وإيجابياً (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - سورة الشمس، الآية 8). أي أن جميع الجهات تستفيق من الخير والشر، من العواطف والإرادة، من الإنسانية واللا إنسانية، من الغرائز والإرادة. بهذا يبدو أن النفس هي أوسع مفهوم داخل الإنسان بعد الروح، وربما تُعرف بـ (أنا). لكن هذا لا يعني أن النفس هي الجسد، وحتى أرسطو قد رد على القائلين بوحدة (النفس والجسد)⁴، وليس كما قام فرويد بتقليل عمل "النفس" فقط باللذة⁵، ومالبارانش له الرأي المشابه: "كلما ازداد اتحاد النفس بالله أصبحت أكثر صفاءً، وكلما اتحدت بالجسم تفسد..."⁶، هذا غير صحيح. أحوال "النفس" تتغير وفق الأثر الذي يتركه العقل عليها. بما أن أثر عقل الحيوانات على النفس قليل، فإن هوية الحيوانات هي النفس أو الغريزة. وكذلك لأولئك الأشخاص الذين يؤثر عقلم على النفس قليلاً، فهم قريبون من الحيوانات ("لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ" - سورة الأعراف، الآية 179). أما الإنسان الكامل، فإن نفسه تكون تحت أوامر العقل، ولكن أي عقل؟ عقل متطور وسليم. لذا، أحوال البشر وطبائعهم تتغير وفق تطور العقل، أو وفق معادلة بين العقل والنفس، كما سنأتي عليهما فيما بعد.

1 ديفيد هيوم – مبحث في فاهمة البشرية، ت: د. موسى وهبة، دار الفارابي/ بيروت ط1 2008 م ص159

2 وَإِنْ تَذَعُوهُمْ إِلَى الْهَيْدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ

3 إنجيل برنابا – الفصل الثالث والعشرون بعد المئة – الآية 5

4 ابن رشد – تفسير ما بعد الطبيعة (المصدر السابق) ص1732

5 س فرويد – مبدأ اللذة، ت: د. عبد المنعم الحفني، دار المأمون للطباعة، دون سنة وجهة الطبع ص8

6 الله ومسألة الأسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة (المصدر السابق) ص391

إذن، هناك فرق بين الروح وكل من ("العقل" – "النفس" – "القلب"). الروح أوسع من العقل، فبعض الأحيان قد تفقد العقل والوعي، ولكن الروح تظل قائمة. الفرق الأساسي بين العقل والروح هو أن الروح من الأمر (خالصة)، بينما في العقل الأمر والخلق كلاهما مشترك فيه. لذا، الروح ثابتة بينما العقل يتحرك ويتطور ويكتسب من خلال الحواس، ويتطور باتجاهين: (الكم والكيف) و(المادي واللامادي)، لكن باتجاه الكيف أكثر. لذلك هو في الأعلى لأنه يحتوي على حركة كيفية أكثر، وأكثر تعقيداً ومليناً بالقوانين. لذا، عمل العقل هو عمل خاص، لكنه ليس الروح كما جاء في كثير من المصادر. جاء في (قاموس الكتاب المقدس) أن "الروح هي العقل، العنصر الخالد، مصدر الإرادة والضمير. خلق الله الإنسان بإعطاء حياة للجسد الذي صورته ثم يخلق روح عاقلة وهما للإنسان"¹، الروح ليست العقل كما سجلناه أعلاه. الروح تنتهي إلى الأمر بينما البقية تنتهي إلى الخلق. الروح ليست شيئاً وهي ثابتة، لكن البقية متحركة ومكتسبة وتأخذ الأحوال. العقل والنفس والقلب تميز عن باقي الأشياء المخلوقة وتتضمن مساحة هائلة من الأمر ضمن معادلة (الأمر والخلق) التي ذكرناها أعلاه. الروح لا تخضع لقوانين الجسد (وهي قوانين طبيعية)، بينما العقل والنفس والقلب خاضعة لها (وللقوانين الطبيعية) وفق المعادلة المذكورة. ويلاحظ أن الروح والفطرة ثابتتان كأن أقول هما ضمن النظام الوراثي بسبب التكرار من الآباء إلى الأجيال. المتغير والمكتسب هو العقل والقلب والنفس، بالتالي الطبائع البشرية تتغير وتكتسب وفق معادلة هذا المتغير، والأكثر تغيراً هو العقل. العقل يتحرك ويتطور ويكتسب من خلال الحواس. من هنا يظهر ضعف دليل (إنكوغارس وديموقريطس) عندما قالوا إن النفس هي العقل بدليل أن فقدان الحواس يفقد العقل والنفس. هذا صحيح في مرحلة معينة من العقل (في المرحلة البدائية)، بينما في مرحلة البلوغ لا يفقد العقل بفقدان الحواس، وهي المرحلة الأعلى للعقل، عندها تكون الحركة الكيفية أكثر فيها وتعقيداً وملينة بالقوانين، لذلك عمله خاص. لكن في النهاية يتعرض إلى نفس الصيغة التطورية كالتالي: عندما يدخل الروح إلى الجسد يشغل العقل ويبدأ باكتساب المعلومات. في البداية (مرحلة الطفولة) تكون دور العوامل الخارجية والمادية مسيطراً، والحواس هي المهيمنة على العقل، وهي مرحلة قريبة من الحيوانات ذات الغرائز النفسية. فيما بعد يبدأ العقل باسترجاع هذا الدور من النفس والحواس والعوامل الخارجية لصالحه، ويصبح إنساناً كاملاً. في جميع هذه المراحل، الروح والفطرة سيبقيان ثابتتين. وبعد أن كان للقلب دوره في نشأة العقل ضمن متعلقات الدماغ، يتأثر مرة أخرى وفق وضع معادلة بين العقل والنفس، أي أن القلب وفق تعريفه أعلاه يكون مصدراً للعقل، لكن في مرحلة النضوج يخضع مرة ثانية لتأثير الصراع الناجم بين (العقل والنفس)، لذا القلب شأنه شأن العقل والنفس يأخذ الأحوال. ومن هنا، فإن الإنسان وطبائعه يعتمدون على هذه المعادلة الثلاثية المتغيرة، ولاسيما العقل. بل الطبيعة البشرية هي مكتسبة وليست وراثية، إلا كمية قليلة من التوريث تأتي من الفطرة، وهذه الكمية ثابتة لدى كل إنسان.

أي أن سلطان العقل لا يهيمن على الفطرة ولا على الحركات اللا إرادية داخل الجسد. هذا النوع من الحركة سُمّي بـ (الوجود في ذاته) من قبل سارتر²، قريب من (تصنيف الحركات الإرادية) التي يقصدها برجسون³، والفكرة بالأصل ترجع إلى معمر بن عباد السلمي المعتزلي، حيث اعتبر أن الحركات الإرادية من الروح والنفس، وما

1 قاموس الكتاب المقدس – دائرة المعارف الكتابية المسيحية – المادة: روح

2 جان بول سارتر – الوجود والعدم، ت:عبد الرحمن بدوي، دارالاداب/بيروت ط1 1966م ص5 و ص973

3 برجسون – الطاقة الروحية، ت:علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط1 1991م ص30 و ص38

تبقى من الحركات فهو من البدن¹. إنه وصف جميل لكنه غير دقيق. الحركات الإرادية والمكتسبة ترجع إلى سلطان العقل، بينما الحركات اللا إرادية هي للروح والحياة. لذلك، العقل والنفس هما المسؤولان عن الإنسان، الذي يشكل منطلقاً متحركاً (مخيراً)، وهو منطقة مزدحمة بالظواهر الإنسانية مثل الامتحان البشري وتوجيه الوعي وعمل الشيطان والمسؤولية ويوم الحساب. مجالات تطوره وبناء حضارته واختلاف الثقافات والعادات والتقاليد تأتي من النفس والعقل، وليست من الروح. الروح لدى جميع البشر سوية ولا تشكل الهوية أو المسؤولية، لذا لا تنعم ولا تُعذب ولا تُعد أساساً للفروق بين الإنسان الخير والشر. تربية الروح وتمارينها مفهوم خاطئ؛ يجب أن تُربي النفس. الله لا يخاطب الروح ولا يأتي الوحي لها، بل يخاطب العقل والفكر والقلب.

والآن، ما هي النفس والعقل؟ لقد تناولنا شيئاً يذكر حول النفس، وبقي لنا وقفة على العقل. ويقال إن الدين يرى أن العقل يرجع إلى القلب، بينما العلم إلى الدماغ. الموضوع ليس هكذا؛ فكرة العقل في الدماغ قديماً تعود إلى إنسان نياندرتال²، لكن قليلاً من علوم البيولوجيا توضح أن العقل والوعي لم يقتصر على الدماغ. هناك العديد من الكائنات الحية التي لا تمتلك دماغاً أو نظاماً عصبياً ومع ذلك تعي وتفكر. لذا، تحديد المكان المادي للعقل أوسع من الدماغ، ويشمل الحواس والقلب والدماغ وما لا نعلم. مصادر العقل، بالإضافة إلى الأثر الثابت من الفطرة والروح، تأتي من: الواقع، الحواس، والنفس. الحواس تنقل الواقع إلى العقل، والعقل يقدّر الشيء، لكن القرار النهائي بيد القلب. ربما الهوية أيضاً تتمركز حول القلب، لأن الروح والفطرة عام وثابت، والنفس والقلب والعقل متغيرون. بين هؤلاء المتغيرين، القرار النهائي (النية) يكون في القلب، الذي يجمع القرار بين الكل. لذلك، القلب يتأثر أيضاً بأحوال النفس والفطرة والحواس والانعكاس العقلي، مما يجعله يتلقى الأحوال السلبية والإيجابية. النية والقرار في العقل تستمد من هذه الأحوال؛ إذا كانت النفس مسيطرة، يصبح العقل أسيراً للنفس ويكون صاحب قلب غير سليم ونفساً أماراً بالسوء، وفي هذه الحالة تستخدم النفس العقل للسيئات. والعكس بالعكس، لأن الجسم والنفس بدون عقل يميلان إلى السوء. العقل هو الذي يجعل جميع الثنائيات الداخلية في حالة توازن بين الإرادي واللاإرادي، الباطن والظاهر، وليس بين الجسماني والروحاني، أو حسب وصف (كتاب المندائيين) موازنة بين النفس والروح³. الصحيح هو بين العقل والنفس، وإذا كان العقل هو المسيطر، فإن الإنسان يكون سليماً ونموذجياً، فهو حالة من التوافق بين العقل والنفس، بين العقل السليم والنفس المطمئنة. ربما النفس هي أوسع مفهوم داخل الإنسان من ناحية الخلق، لكن هذا لا يعني أن النفس هي الجسد. النفس تعمل على امتداد من اللذة إلى الشهوات والسيئات والחסنات إلى حد اللوامة، ومن هنا يمكننا فهم العلاقة المعقدة بين النفس والشيطان التي سندرسها لاحقاً.

1 ينظر: حسين مروة - نزعات المادية (المصدر السابق) ج2 ص89

2 خزعل الماجدي - اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ - دارالشروق/عمان، سنة الطبع 1997 م ص39

3 كزازبا (المصدر السابق) ص122

المطلب الخامس: دور الروح في إخراج الإنسان من المسير إلى المخير

مصير مقولات: (العالم الكبير والعالم الصغير) (الإنسان جزء من الطبيعة) (القضاء والقدر).

والآن جاء دور معالجة مسألة مهمة جداً والتي طالت الجدل عليها منذ القدم وإلى الآن، وهي: هل الإنسان مخير أم مسير؟ وما هي مصادر تخيير الإنسان؟ من الواضح أن الطبيعة والكون مسيران لسبب بسيط، وهو أنهم خاضعان تحت منظومة قوانين مركزية ووحيدة؛ أي أن الكون وما يحتويه من أشياء خاضع للقوانين الطبيعية فقط، لذا هو مسير وأشياؤه أيضاً مسيرة. بينما الإنسان يخضع لمنظومة القوانين المتعددة، شأنه شأن الكون والطبيعة؛ يخضع (جانب من الإنسان) للقوانين الطبيعية، وهذا الجانب هو الجسدي. أما الإنسان بكامله، فهو ليس كمثال الأشياء الطبيعية فقط خاضعاً للقوانين الطبيعية، بل أيضاً خاضع للقوانين الروحية والحياتية والعقلية. أي أنه إذا كانت الطبيعة والكون والجماد خاضعة للقوانين الطبيعية بوحدها وعلى شكل مركزي، فإن الإنسان يخضع لقوانين متعددة وعلى شكل شبه لامركزي. ومن اللامركزية تفسح مجالاً لحرية التصرف. لذا، الإنسان لا يبقى في مجال الأشياء المسيرة، بل يخرج من المسير إلى المخير. يميل هيغل إلى هذا الرأي بقوله: إن الطبيعة تخضع في سيرها للضرورة، أما الروح فهو حر. الجزء الأول من كلام هيغل صحيح (الطبيعة تخضع في سيرها للضرورة)، لكن الروح لا يلعب هذا الدور بل هو العقل، وهو أيضاً ليس حراً بالكامل بل يشارك معه الضرورة. الإنسان حر نسبياً، أي هو مخير بين مسيرات، لكن في النهاية الإنسان يختلف عن الطبيعة والكون بأنه يملك الحرية، بينما هما مسيران مئة بالمئة. وهذا يعني أن كل أوصاف الإنسان وفق الطبيعة والجماد خاطئة؛ أي إن الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة. وكانت الفلسفة المادية مبنية على قاعدة: الإنسان هو جزء من الطبيعة، إذًا الأقوال بأن الإنسان هو عالم صغير بينما الكون هو عالم كبير... هذه التشبيهات ليست دقيقة، رغم أن الأقوال هذه متجذرة في الأفكار الدينية وغير الدينية. ففي معظم الأدبيات الدينية جاء وصف الإنسان بالعالم الصغير؛ من أقدم الديانات (في نصوص المندائيين) جاء هذا الوصف: العالم الصغير (جسم الإنسان) والعالم الأكبر (الدنيا)¹. وفي المسيحية: الإنسان هو العالم الصغير²، ويقول ابن عربي: "فالعالم كله تفصيل آدم، وأدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم والعالم جسد... فالإنسان منفوخ في جسم العالم"³، ويقول فرنانديس إن كل القوانين في الكون الكبرى تجري متماثلة في كائن صغير (وسي الكون الصغير)⁴. ويقال: إنما لُقب الإنسان بالعالم الصغير، لأنهم مثّلوا رأسه بالفلك، ووجهه بالشمس إذ لا قوام للعالم إلا بها كما لا قوام للجسد إلا بالروح، وعقله بالقمر لأنه يزيد وينقص ويذهب ويعود؛ ومثلوا حواسه الخمس ببقية الكواكب السيّارة، وأرائه بالنجوم الثابتة، ودمعه بالمطر، وصوته بالرعد، وضحكه بالبرق، وظهره بالبر، ويطنه بالبحر، ولحمه بالأرض، وعظامه بالجمال، وشعره بالنبات، وأعضاءه بالأقاليم، وعروقه بالأعهار⁵، هناك آراء لكل من فرانسيسكو زيزي وكارل همبر تؤكد أن عدد الفتحات في رأس الإنسان هو نفسه في المجموعة الشمسية (بين عطارد والمريخ وزحل...)، إذ اعتبروا فتحات السماء⁶، وهناك آراء

1 كورت رودلف – النشوء والخلق في نصوص المندائية، ت: د. صبيح السيري، جامعة بغداد – ط1، 1994 ص 147

2 مكي هنري – تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/القاهرة ط1 2011 م ج1 ص 17

3 د. ياسين حسين الوبيسي – في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص 432

4 الإنسان والروح (المصدر السابق) ص 8

5 شهاب الدين النوري – نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 2004 م ج 2 ص 13

6 كارل جي همبر – فلسفة العلوم الطبيعية، ت: سامر عبد الجبار، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المانة كتاب ص 75

لبطليموس قربية من هذه التماثل بين الإنسان والكون. والذي شجع الرأي بأن الكون هو العالم الأكبر (من ناحيتي الخلقية والأمرية) يأتي من أن الكون أيضاً له الروح (راجع: علاقة القوانين الطبيعية بالكون). وهناك افتراض مفاده: إذا كان الكون جسماً، فالقوانين التي تديره هي الروح. من هنا جاء وصف الكون بالعالم الأكبر، وكذلك فكرة وحدة الوجود تشجع هذا الافتراض.

صحيح أن الكون عالم كبير من الناحية الكمية والمادية، بينما الإنسان (من الناحية الروحية) هو العالم الأكبر بسبب احتوائه على كل ما يوجد في العالم بالإضافة إلى الروح، لذلك فإن قول الإمام علي هو الأصح عندما قال: "أزعم أنك عالم صغير، بل إنطوك عالم أكبر". وكذلك وصف إخوان الصفاء أيضاً أقرب بقولهم: «العالم هو إنسان كبير»¹، أو حسب تعبير شيخ سعيد النورسي: "الإنسان نموذج للكائنات بأسرها"²، ونُقل عن الزركشي وصف مفاده: (البشر زبدة المخلوقات)³، أي أن جميع العناصر الموجودة في الأرض (أو العالم) نجدها في المكونات البشرية، من التراب والماء والحديد، وبتعبير آخر، الجماد والنبات والحيوان والإنسان تتوزع وفق الهرم، أي أن الإنسان ينطوي على عالم مع زيادة، وهذه الزيادة ليست بسيطة، بل هي الروح. لذا، الإنسان هو الأكبر وليس الكون، وبالتالي يجب أن نقلب المعادلة ونقول: الإنسان هو العالم الأكبر والعالم هو الإنسان الأصغر، الآن نواجه الآية: «لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سورة غافر، الآية 57). على ما يبدو، أن العالم الأكبر هو الأهم من العالم الأصغر من الجانب الخلق (المادي)، أما الجانب الروحي والأمر، فالإنسان هو الأكبر. الإنسان ليس مجرد تفصيل الكون، بل يملك إضافة هامة وهي الروح، وبها الإرادة والوعي والعقل، أما الكون فلا يملك سوى القوانين. ويؤيد غولبنكس بطريقته نوعاً ما بهذا الاتجاه بقوله: "إن العلاقة بين الروح والنفس والبدن ترجع إلى الله، أما نظام الطبيعة فيرجع إلى قوانين الله"⁴. والصحيح هو أن العلاقة بين الروح والنفس والبدن لا ترجع مباشرة إلى الله، بل شأنها شأن نظام الطبيعة ترجع إلى أمر الله، والأصوب أن الروح هي المسؤولة عن هذا الفارق بين الإنسان والكون، بحيث أن الأول يملك الروح بينما الثاني لا يملكها.

1 من رسائل اخوان الصفاء – جمع: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط2، 2007م ص211

2 سعيد النورسي – الايمان وتكامل الانسان – ت: احسان قاسم الصالحي، مكتبة القدس/بغداد، ط1، 1984م، ص21

3 السيوطي – تشيد الاركان في (ليس في الامكان ابداع ماكان)، دار الكتاب الاسلامي /حلب ط1، 1998م ص485

4 د. قاسم كاكاوي – الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش – ت: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي/لبنان ط1 2005م ص41. رغم ان الفكرة راقية جدا لكن الاصح هو علاقة بين الروح والنفس والعقل والقلب ايضا ترجع الى قوانين الله، واكثر صحة هو ان هذه العلاقة ترجع الى الروح

والروح الى الامر

المبحث السادس: أثر الروح على حياة البشر

المطلب الأول: أثر الروح على الطبيعة البشرية – هل يوجد إنسان أكثر روحانية من الآخر؟

الطبيعة البشرية وصفاتها وخلقها وسلبياتها وإيجابياتها لا تُحدد من قبل الروح، ولا من الفطرة، بل تأتي نتيجة الصراع والوفاق بين العقل والنفس (التفصيل نجده في أثر القرآن على الطبيعة البشرية). الروح ثابت، ودوره ينحصر في إحياء الوعي والعقل والتفكير والإرادة، ويقف. لو كان جسد الإنسان يُدار فقط من قبل النفس، لكانت الطبيعة البشرية هي عنها طبيعة حيوانية. جاء في قاموس الكتاب المقدس: "فالجسد هو الجزء المادي في تكوين الإنسان، أما النفس فهي عنصر الحياة الحيوانية، وفيها يشترك الإنسان مع الحيوان، وعليها يتوقف الفهم والحركة والحساسية"¹. وهذه هي أحوال النفس بدون عقل، والعقل بدون نفس. أحوال النفس بدون العقل هي أحوال حيوانية، حيث تريد النفس ما تريده دون أي حساب سوى الأنانية، بينما العقل يحسب ألف حساب. أما العقل بدون نفس فهي أحوال ملائكية. لذا، النفس تميل إلى الهوى والرغبات والشهوات، وتحتاج إلى العقل والقوانين والقصاص والوحي. أي أن القوانين والقصاص والحكم والدولة والوحي والمبادئ جميعها آتية من أجل العون حتى لا يقع العقل تحت هيمنة النفس. هناك رواية في الكتاب المقدس المندائي تفيد: أن خلق آدم كان في البداية بدون النفس والروح، ثم نفخ الروح من قبل الملائكة، وفشلوا في إيقاف آدم على قدميه، وجاء دور الرب². لكن الصحيح هو أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا بوجود الروح والعقل والنفس والفطرة، وإلا فإنه يكون ناقصاً.

هكذا يمكن أن يكون إنسان أكثر عقلانية من آخر، أو أكثر نفسانية من آخر، لكن لا يمكن أن يكون إنسان أكثر روحانية من آخر. وهذا ما وقع فيه كثير من المفكرين والفلاسفة وأحياناً بعض الملل الدينية. الروح لا تحتاج إلى الإصلاح والإيمان والمراقبة؛ هذا يخص القلب والعقل والنفس وليس الروح. جاء عن الجنيد: "أرواح البشر قد آمنت بالله منذ الأزل"، وهذا ليس شأن الروح بل ربما يقصد الفطرة كما جاء في القرآن الكريم: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا). وعن العلماء المؤمنين اليونانيين أيضاً نفس الانطباع. نقل عن إمبيدوقليس: "من الروحانيات المحبة والإحسان، ومن الجسمانية الغلبة والسوء". هكذا الإنسان مكوّن من كلاهما³، وورد عن سقراط قول يفيد: "لأن الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتنا حد الرضا"⁴. وهذا أصبح أساس توجه الصوفية والمؤمنين من المسيحية، حيث جاء عن الأب سيدرايوس: "إن روح الإنسان هي التي أنشأت الأديان"⁵.

1 قاموس الكتاب المقدس – دائرة المعارف الكتابية المسيحية -المادة: رُوح

2 كثراربا (الكثر العظيم)، ت: مجموعة اساتذة، كتاب الثالث (خلق آدم -اية: 6 و اية: 10-12)

3 الشهرستاني – الملل والنحل (المصدر السابق) ق2ص74

4 محاورات افلاطون، ت: زكي نجيب محمود، مكتبة الاسرة /القاهرة 2005م ص173

5 الاب سيدرايوس اليسوعي – علم لاهوت الاديان، دار المشرق/بيروت، ط1 2003م ص95

نحن لا ندري مدى سلامة الترجمة لأقوال كل من إمييدوقليس وسقراط، إلا أن هذا الوصف يتطابق على العقل وليس على الروح. أي الصحيح هو: لأن العقل ممتزج بهذه الكتلة من الشر (يقصد النفس والجسد) ... هذا الدور هو للعقل وليس للروح. نتيجةً لهذا الخطأ، ظهرت المصطلحات المركبة مثل (روحانية الإنسان، روح التعاون، روح الشعب...)، وبالتالي وصف المتدينين بالإنسان الروحاني وآخر غير روحاني هو وصف غير دقيق. يبدو أن أصل فكرة الإنسان الأكثر روحانية أو صاحب الروح القوية هو فكر صيني، ويطلقون على تلك الروحيات (أي الروح الأكثر حيوية) مصطلح (البولي)¹. نادرًا ما نجد رفضاً لوصف الإنسان بالروحاني. نرى هذا في (عباس العقاد) حيث ينفي أن يكون هناك نوازع روحية ونوازع جسدية².

نكرر الوعد بأن التفصيل حول محددات الطبيعة البشرية سنعالجها في (دور الوحي في تحديد الطبيعة البشرية). لكن من هنا قد عالجنا فقط أثر الروح على الطبيعة البشرية، وهو أثر معدوم لا يخص الروح.

المطلب الثاني: الهوية والأنا بين (الروح والنفس والعقل والقلب)

المصريون القدماء حددوا أهم أجزاء الإنسان، وهي تسعة عناصر: الجسم (خت) – القرين (كا) – الروح (با) – الظل – الأخ (نور إلهي) – القلب (إيب) – الجسم الروحاني – الطاقة الروحية (سخم) – الاسم (فن)³، وآخرون زعموا بتقسيمات إلى أجزاء أخرى... في الحقيقة، الإنسان يحتوي على الآلاف من الأعضاء والأشياء والآلات والعظام والعضلات... لكن الأعضاء المؤثرة الأساسية هي: الجسد والروح والعقل والقلب والنفس والفطرة، له المحرك والإرادة والاختيار، وكل ذلك يشكل أنا الإنسان. ولكن سيبقى السؤال الخالد حول الإنسان: ما هو أنا؟ أي منهم يشكل الهوية من المفاهيم التالية: (الروح – النفس – العقل – القلب)؟ هل إحدى هذه المفاهيم هي المسؤول الأول، أم هو حاصل العلاقة بينها؟ لنتبين السؤال أكثر: عندما ينتحر الإنسان، فمن الظالم ومن المظلوم من (الجسد والروح والعقل والقلب والنفس والفطرة)؟ ففي الآيات القرآنية: (..إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ - سورة البقرة، الآية 54).. وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون - سورة البقرة، الآية 57) من هو الظالم ومن هو المظلوم داخل الجسد؟ وفي الآية: (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ - سورة النور، الآية 61) من تسلم على النفس؟ وعندما يقول (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - سورة الحجرات، الآية 16) من يقصد بكلمة (منكم)؟ هل يقصد العقل أم النفس أم الروح؟ ومن المسؤول عن الكذب؟ هل الروح أم النفس أم القلب أم العقل؟ من الواضح أن الحيوانات والسفهاء لا يكذبون رغم أنهم يملكون (النفس والروح)... الكذب يخص العقل المتطور، إذًا يبدو أن العقل هو المسؤول الأول وهو يعذب وينعم... لكن من جهة نجد أن القرآن قد يحمل النفس! لذا لا بد أن نعيد السؤال: من هو أنا (الهوية)؟

1 ينظر: لين يوثانج – كيف يحي الإنسان، ت: خيري حماد، دار الكتاب العربي/ بيروت ط1 1967م ص50

2 عباس محمود العقاد – ما يقال عن الاسلام – منشورات المكتبة العصرية/ بيروت ص213

3 روبرت مالك بنو – موسوعة الاساطير والرموز الفرعونية، ت: فاطمة عبدالله محمود، المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة ط1 2004م ص49

- وبالتالي، من يجري معه الحساب؟ الروح أم النفس أم العقل؟ من الذي يشكل أساس الهوية (أو أنا)... كالعادة حول هذه المسألة المعقدة، انقسم العلماء والفلاسفة إلى أصناف شتى، نختار أهمهم بشكل مختصر:
1. أنا هو أنا – هناك إفراط في وصف (أنا) بحيث يعتبر (أنا) هو الوجود الوحيد والبقية ليست سوى تمثيل أو تخيل لا يوجد بشكل مستقل، وهذا ما يُسمى بمذهب مثالي ذاتي أو حسب أدبيات سارتر بـ "أنانة" (solipsism)¹، هذا النوع من الأنا هو أناني مصلحي أو حسب وصف فيورباخ (فيلستين-أي لا يعرف سوى مصلحته)²، ويصف هذه الأنانية بجذر الدين... وأساس الأخلاق! (ص 63) أي هم أنا النفساني والجسماني. أما فرويد، فله آراء نادرة ويشير بكل صراحة إلى أن (أنا هو الأنا الجسماني في المقام الأول)³، وهي في الأصل رأي إنجيلي (إنجيل متى 10: 28: "وَلَا تَخَافُوا مِنَ الَّذِينَ يَفْتُلُونَ الْجَسَدَ وَلَكِنَّ النَّفْسَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَفْتُلُوهَا"). وعلى عكس هذا الإفراط، نرى تفريطاً آخر لدى البعض، وفيه تُدْمَجُ (نفس) الخاطئة المخطئة كما جاء في "منطق الطير": "لَا تَقُلْ أَنَا، إِنَّهُ مِنَ الشَّيْطَانِ... أَنَا هُوَ العقل، والشيطان يسלט على العقل لأن الشيطان قال أنا خير منه"⁴.
 2. أنا هو الفكر والعقل. مبدأ ديكارت: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"⁵، أي أن الهوية تكمن في الفكر والعقل، وأهمل النفس والقلب والروح. أما هيغل، فُهمِلَ العقل ويشير إلى النفس بقوله: "أنا هو نفسي"، لكنه لا يستمر على رأيه، بل ينقلب في موضع آخر ويقول: "أنا هو الفكر"⁶، ويؤيد شيلنج بقوله: "العقل هو الأنا"⁷.
 3. على عكس ديكارت، يرى كل من إنجلز وماركس وأتباعهما أن الهوية ليست في الرؤوس، وأن الصانع والمحرك (الأنا) هو الاقتصاد في المجتمع والفرد. وأن أقدم علاقة بين الإنسان والطبيعة هي الغذاء. بالتالي، المعدة (وليس الأدمغة) هي التي تحرك الإنسان، كما يقول إنجلز: "إن أسباب التبدلات ليست في أدمغة البشر بل في السوق والاقتصاد"⁸، أو حسب قول ستالين في أسلوب إنتاجه⁹.
 4. أنا هو الروح: ورد في المفردات أن المقصود من الآية (نحن أقرب إليه من حبل الوريد) هو الروح¹⁰، وقسم اعتبر أن الإنسان هو الروح، أي أن الهوية هي الروح، ولا سيما الروحانيون الذين يقولون: "ليس للجسد روح، بل للروح

1 جان بول سارتر – الوجود والعدم، بت: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب / بيروت ط1 1966 م ص 382

2 الدفاتر (المصدر السابق) ج 2 ص 50

3 فرويد – الأنا والها، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة/بيروت ط1 1983 م ص 25

4 منطق الطير – (المصدر السابق) المقالة 34 ص 124

5 رنية ديكارت – تأملات ميتافيزيقية، ت: د. كمال الحاج، منشورات عويدات/بيروت ط4 1988 م، التأمّل الثاني فقرة 16 ص 47-48

6 هيغل – موسوعة العلوم الفلسفية، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط32007 م ج 1 ص 100 و 101

7 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية / القاهرة، 1965 م ص 216

8 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 55

9 ستالين – المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص 75

10 راغب الإصفهاني – مفردات ألفاظ القرآن، المادة: ورد

جسد¹، ونجد هذه الآراء أيضاً لدى بعض العلماء الدين. يقول أبي منصور البغدادي: "الإنسان هو الروح"²، وأهمل النفس والعقل. ونقل ابن تيمية عن ابن عباس أن هناك اختصاصاً في اليوم القيامة بين الروح والبدن؛ حيث تقول الروح: "النفس تحملت السيئات"، فيجيب البدن: "أنت أمرتي"³، أي النفس هي الأنا، ويشاركهم المعلم تشوا كوك بقوله: "أنا هو الروح، والجسم هو الشيء الذي يُحرك". وينفي أن يكون الأنا هو الجسد أو العقل أو الأفكار أو العواطف، بل هو الروح الخالدة⁴، ويؤيد هذا التوجه الفيلسوف برجسون بإعلانه: "إن الأنا هو الروح"⁵.

5. أنا هو النفس: يقول الرازي "أنا هو النفس"⁶، ونفس القول نجده عن ابن سينا وكرره الرأي من قبل د. محمد شحرور⁷، ونفس القول من قبل هوفمان⁸، وأشار أبو مدين في (شرح الحكم) إلى أن أول عالم يدركه البصر هو النفس، أما العالم الثالث فهو عالم الجبروت وهو عالم الروح، وآخرها عالم اللاهوت وهو سر⁹، ويرجع فيخته مركز القرار الإنساني إلى الإحساس¹⁰.

6. أنا في القلب: يقول الفارابي: القلب هو الهوية وهو الرئيس يليه الدماغ¹¹، ويعدل الرازي رأيه السابق بقوله: "أنا في الصدر، في القلب لا في سائر الأعضاء"¹²، أي أن الأحوال النفسية (الأحوال الثلاثة) هي المسؤولة.

هذا هو مجمل الآراء حول هوية الإنسان. لا يبدو أنه بإمكاننا حسم هذه المسألة بسبب تعقيداتها العالية. فمن جهة العلم والفلسفة، تتباين آراؤهم. ومن جهة النصوص، نرى حالات يصعب استنتاج ما تقصده، أو على الأقل من قبل هذا البحث. جاء في الآية: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ} - سورة التوبة، الآية 111، لم يشتري روحهم ولا قلوبهم ولا عقولهم، بل أنفسهم أي هي (أنا) وهي الهوية. وفي مكان آخر: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} - سورة البقرة، الآية 7. من هنا كأنها القلوب. وفي مكان آخر: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اخْتَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} - سورة الجاثية، الآية 23. وكذلك الآية: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ

1 د. علي بن سعيد العبيدي - الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح، دار الكنوز/الرياض 2009م ط1 ج1 ص52

2 أبي منصور البغدادي - الملل والنحل، تحقيق: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت 1988م ص93

3 ابن التيمية - مجموع الفتاوى تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتاب العلمية/بيروت 1971م ج2 ص114

4 المعلم تشواكوك سوي - تأملات لأدراك الروح، ت: باسل ديب داود، ط1 2009م دار الخيال للطبع/بيروت ص14-15 وص99

5 برجسون - الطاقة الروحية، ت: علي مقلدي، مؤسسة الجامعة/بيروت ط1، 1991م، ص30 و ص38

6 امام فخر الدين الرازي - كتاب النفس البشرية وشرح قواها - تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات معهد أبحاث الإسلامية/اسلام اباد ص27

7 د. محمد شحرور - تجفيف منابع الأهراب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة /بيروت ط1 2008م ص54

8 اناييد هوفمان - تطوير المهارات النفسية - ت: فوزية ناجي الدفاعي، مطبعة التعليم العالي/بغداد ص21

9 د. ياسين حسين الويسي - في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية - (المصدر السابق) ص424

10 المثالية الالمانية (المصدر السابق) ص129 وص73

11 ابو نصر الفارابي - اراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت ط2 2002م ص88-90

12 امام فخر الدين الرازي - كتاب النفس البشرية وشرح قواها - تحقيق: محمد صغير المعصومي، مركز تحقيقات علوم الإسلامية/طهران ص61

وَالْبَصَرُ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} – سورة الإسراء، الآية 36. من هنا، تُوزَّع المسؤولية على عدة جهات: الحسية والقلبية والعقلية، أي يعني في النهاية أن (أنا) ليست مقتصرة على طرف معين، بل جميعهم مسؤولون عنها. ويضيف الإنجيل عاملاً آخر وهو الجسد، كما جاء في الآية 28 و29: (وَلَا تَخَافُوا مِنَ الَّذِي يَمُوتُ الْجَسَدَ وَلَكِنَّ النَّفْسَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَقْتُلُوهَا، بَلْ خَافُوا بِالْحَرِيِّ مِنَ الَّذِي يَقْدِرُ أَنْ يُهْلِكَ النَّفْسَ وَالْجَسَدَ كُلَّهُمَا فِي جَهَنَّمَ)¹، وهناك رأي بأن الفلاسفة المسلمين يرجعون (أنا) إلى التآرجح بين العقل والنفْس²، ربما الهوية ليست ثابتة على العقل والروح والنفْس، وكذلك الهوية و(الأنا) ليست ثابتة لدى جميع البشر، بل تتغير وفق طبيعة أو أحوال الإنسان أو ربما وفق أحوال القلب. تتغير أحوال القلب بناءً على الصراع بين العقل والنفْس. لا يبدو أن عاملاً واحداً هو المسؤول عن الهوية، بل عدة عوامل متغيرة. المسألة شبيهة بإيجاد العامل المحرك للتاريخ (أو المجتمع)، فقد حدد كل من العوامل (الاقتصاد من قبل ماركس، العقل من قبل هيغل، الجنس من قبل فرويد، البيئة من قبل بليخانوف)، لكن في النهاية لا يوجد عامل واحد وحده محرك للتاريخ، بل جميعهم يشاركون، وتزداد مشاركة أحدهم بشدة في أحوال مختلفة. لكن العامل الدائم فيهم هو العقل. مسألة تحديد الهوية هي عنها، إذا نقوم بعملية بسيطة، وهي أن لكل من تلك العوامل المذكورة مساقط داخل جسم الإنسان، على النحو التالي: العامل الاقتصادي: المدة، العامل الدماغي: العقل، العامل الجنسي: العضو الجنسي، البيئة: الحواس. وهذه كلها موجودة في الحيوانات، فلماذا لا يتقدمون ولا يشكلون تاريخاً؟ الجواب بسيط، لأنهم لا يملكون العقل. بالتالي، العامل المميز للإنسان هو العقل، لذا لا بد أن نبحث عن الهوية في هذا العامل المميز، رغم أن ماركس قد رد بشدة على هيغل وبوردو بسبب إقرارهما بأن العقل هو المحرك³، وهناك ملاحظة لأفلاطون أيضاً بقوله إن عملية التفكير هي حوار الروح مع ذاتها، وهي إهمال للعقل والنفْس والبقية. بالتأكيد، العامل الذي يشكل هوية الإنسان ليس الروح؛ فهوية الإنسان، على عكس هويات الأشياء الطبيعية والحيوانية، هي مكتسبة. أي أن هوية الأشياء الطبيعية والحيوانية هي عوامل مورثة وليست مكتسبة، بينما الإنسان يكتسب هويته وتعريف (أنا) من خلال الطبيعة المكتسبة. الروح والفطرة بعيدان عن الاكتساب، لذا هما لا يشكلان أي دور في تكوين هوية الإنسان. الروح مشاركة مع الجميع بشكل ديمقراطي أو بشكل محايد. يبقى الأمر بين العقل والنفْس والقلب. أغلب العلماء يميلون إلى النفْس، لكن هناك إشارات تبين غير ذلك. فمثلاً، في مفهوم النفْس اللوامة، من الذي يلوم النفْس داخل الجسد؟ أو في عبارة "إني ظلمت نفسي" أو "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا"، من يحاسب من؟ ... إذاً، يبدو أن النفْس قد ظلمت من قبل (أنا)، مما يعني أن هناك (أنا) فوق النفْس، أي أن (أنا) ما زالت مجهولة. إذا أوجدنا هذا المجهول، ستحل كثير من المشاكل حول دراسة الإنسان، بما في ذلك من يتعرض للمحاسبة يوم القيامة ومن هو الذي يُبعث فيه؟

1 كتاب المقدس (عهد جديد) اصحاح 10، انجيل مت 28: 10

2 معن زياد – موسوعة الفلسفة العربية (المصدر السابق) ج 1 ص 116

3 كارل ماركس – بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 163

في النهاية، العامل المسؤول بشكل دائم هو العقل بالنسبة لصنف من البشر، ولصنف آخر النفس، وأحياناً كلاهما. لذلك، تحديد الهوية لقسم من البشر يكون بالعقل، ولقسم آخر بالنفس، وللقسم الثالث بالمعدة والجسد، وللبعض بالعضو الجنسي. وهذا ما يُسمى بأحوال النفس مثل النفس اللوامة والنفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء. يمكن تحديد هوية الأشياء الطبيعية بذكر الصفة المميزة لها، وهي عملية نوعاً ما سهلة، بينما تحديد هوية الإنسان ليس كذلك، لأن الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة. الذين يعتبرون الإنسان جزءاً من الطبيعة ويرون أن القوانين الطبيعية صالحة للمجتمع (وهم المدارس العلمانية) يرون أن الهوية لديهم هي كالهوية الطبيعية، أي الجانب الثابت للإنسان مثل الانتماء العرقي والقومي والطائفي والجنسي. أما الهوية وفق الموقف الديني، فهي لا تقتصر على الانتماءات العمودية والميراثية والجوانب الثابتة، بل تركز على الجوانب المكتسبة والمتغيرة والإرادية، وبذلك تركز على العوامل الأفقية مثل الانتماء القومي والعرقي والجغرافي. وبقيّة الانتماءات اللا إرادية (العمودية) لا تشكل الهوية الحقيقية. الهوية الحقيقية للإنسان هي مزيج من النفس والعقل، وهي منطقة متغيرة وخاضعة للإرادة الإنسانية، حيث تكون الهوية وفق المنظور الديني تطابقاً بين الانتماء والولاء. لكل إنسان انتماءات عمودية وأفقية، والولاء يكون للانتماءات الأفقية وليس للانتماءات العمودية، وهكذا تختلف المدارس الوضعية عن المدارس الدينية بشكل عميق في مسألة تحديد الهوية.

المطلب الثالث: الروح ومصدر الفروق بين الإنسان والهائم

بعد شرح العلاقة بين الروح والعقل والنفس والقلب، جاء دور موضوع أكثر عمقاً يتعلق بإيجاد عوامل الفروق بين الإنسان والحيوانات. نبدأ بطرح الأسئلة التالية: هل الروح هي مصدر الفروق بينهما، أم أن هناك عوامل أخرى؟ إذاً، ما هي العلاقة بين الروح والجسد والعقل في تحديد تصميم (ديزاين) المخلوقات الحية؟ هل صحيح أن الإنسان قد اشتق من الحيوانات؟ هل هناك مجال لتطور الأنواع؟ وأسئلة أخرى تبرز وفق السياق. حول الجواب لهذه الأسئلة، نجد اختلافاً واسعاً، وسنختار قسماً منها بشكل مختصر:

1. هم الذين يعتقدون بأن مصدر الفروق بين الإنسان والحيوانات يأتي من الروح، بحيث إن الإنسان يملك الروح بينما الحيوانات لا تملك الروح. جاء في (مفاهيم حزب التحرير) أن الإنسان هو الوحيد الذي يملك الروح بينما الحيوانات ليس لديها الروح¹، ونجد من د. أحمد شوقي إنكاراً مشابهاً بقوله: لا أرواح للحيوانات، فقط لديهم النفس²، ويتبع د. محمد شحور بقوله: الروح هو العقل، وهو ما يميزه عن الهائم³، ويؤيد المفكر الكردي (علي باير) في (تفسير سورة البقرة) إنكار وجود الروح في الحيوانات.
2. الذين يعتقدون بأن الروح هو مصدر الفروق بين الإنسان والحيوانات، لكن بشكل آخر، يميل كاريل إلى أن روح الإنسان هي مصدر الفروق بين الإنسان والحيوان⁴، ولديكارث رأي مشابه، إذ يقول إن حركات الدم هي بديل

1 كتاب مفاهيم حزب التحرير – من مادة (11) إلى مادة (25) متعلقة بالروح ص18

2 د أحمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط3 2007م ص99

3 د محمد شحور – تجفيف منابع الإرهاب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة/بيروت ط1 2008م ص54

4 الكسيس كاريل – الانسان ذلك المجهول -ت: عادل شفيق، الدار القومية للنشر والطباعة ص98

- الروح، ويضيف أن طبيعة روحنا تختلف كلياً عن طبيعة روح الحيوان¹، يبدو أن كاريل وديكارت لا ينكران وجود الأرواح للحيوانات، لكنهما يؤكدان أن مصدر الفروق يأتي من الفرق بين روح الإنسان وروح الحيوان. وهناك حديث لمحمد قطب عن انفرادية الإنسان بامتلاكه بُعدين (ذو بُعدين) بسبب روحه، ويضيف: "فالخير والبر والرحمة والتعاون والأخاء والمودة والحب والصدق والعدل والإيمان بالله... كل ذلك نشاط روحي". وفيما بعد، وصل إلى نتيجة مفادها أن التوازن بين الروح والجسد هو المنطلق للإنسانية والدين، ويعزو الخلافة للإنسان في الأرض إلى الروح²، لكن لم يتوصل إلى أن كل هذا يرجع إلى العقل وليس الروح.
3. جاء من الإمام الغزالي في كيمياء السعادة أن روح الحيوانات تختلف عن روح الإنسان. وكذلك يقول ديكارت: إن روح الحيوان تختلف عن روح الإنسان، بحيث إن روح الحيوان ليست سوى حركة الدم إلى المخ واستجابته لها³.
4. وجاء من الرازي رأي نوعاً ما غريباً بقوله: الحيوان يملك الروح دون النفس⁴، ويضيف أن الحيوان هو جسم دون نفس، حاسة متحركة بالإرادة. وللمقدسي رأي قريب منه: الهائم هي حيوانات ذوات أرواح وليست بذوات أنفس. وفي تفسير الآية التوراتية: {أَنْ مَا يَحْدُثُ لِيَنِي الْبَشَرُ يَحْدُثُ لِلْهَيْمَةِ، وَحَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ لَهُمْ. مَوْتُ هَذَا كَمَوْتِ ذَلِكَ، وَنَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْكَلِّ. فَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ مَرِيَّةٌ عَلَى الْهَيْمَةِ، لِأَنَّ كُلَّهُمَا بَاطِلٌ} (جا 3: 19)، يُراد القول إن الإنسان والحيوان متشابهان وفي نفس الوقت مختلفان؛ متشابهان من جهة الجسد، ومختلفان من جهة الروح.
5. هنالك آراء تفيد بأن الروح الحيوانية في الكبد، والروح الناطقة في القلب، والروح النفسانية في الدماغ. وقد شارك في هذه الآراء كثير من العلماء والفلاسفة. ولاسيما الخوارزمي والرازي وابن مسكويه⁵، وهناك الآراء السائدة بأن الفرق بين الإنسان والحيوان هو أن الإنسان روحاني بينما الحيوان جسماني. وأحياناً يُقال عن الإنسان إنه يملك روحين: الروح الحيوانية، وهي جسمانية وشهوانية، والروح الإنسانية⁶.
6. ونجد رأي السهروردي منفرداً بقوله: الروح الإلهية ليست جسمانية ولا مادية ولا مكانية، لكن الروح الحيوانية تتجسد في الجسد⁷، ولابن عربي رأي مفاده: (الأرواح هي التي تفرق بين الإنسان والجن والملائكة)⁸.
- وآراء كثيرة أخرى... نلاحظ في بعض الحالات أن الآراء متعارضة جداً. قسم منهم يؤكد على وجود الروح دون النفس، بينما الآخرين يرون النفس بدون الروح. كلا، الحيوانات تملك الروح والنفس في آن واحد. قلما نجد إنكار النفس للحيوانات، ما عدا الرازي والمقدسي. وأغلب الآراء المعتمدة تقر بأن الحيوان أيضاً يملك الروح، مادام يملك العقل والحس والنفس ونوعاً من الإرادة والهدف. لكن يبقى الخلاف حول ما إذا كان روح البشر هو نفسه روح الحيوان، وهذا ما سنعالجه في الفقرة ما بعد هذا الموضوع.

1 ديكارت – مقال عن المنهج ، ت: محمود محمد الخصري ، دار الكاتب العربي للنشر والتوزيع / القاهرة ط 2 1968 م ص 181 و 186

2 محمد قطب – دراسات في النفس الانسانية، دار الشروق / القاهرة ط 10 1993 م ص 44-41 و ص 214

3 د. ابراهيم مصطفى إبراهيم – نقد المذاهب الإسلامي، دار المعرفة الجامعية / القاهرة ط 1 2009 م ج 2 ص 39

4 الرازي – كتاب النفس (المصدر السابق) ص 27-31

5 ينظر: موسوعة التراث الفكر العربي الاسلامي (المصدر السابق) ج 2 ص 550 و 474

6 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد ، ت: عبد الحسين كاشي ، مؤسسة الاعلي / بيروت ط 1 1996 م ج 1 ص 110-111.

7 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص 394 و 407

8 فتوحات مكية ، (المصدر السابق) ج 12 باب 9 فقرة 433 ص 281

هناك خصائص مشتركة بين الإنسان والبهائم في كثير من الجوانب، لا سيما البيولوجية أو ما يُسمى بالعقل الباطني والحياة الضرورية من النفس والغذاء والجنس والتكاثر. لكن هناك أيضاً فرق أساسي بينهما، ومصدر الفروق لا يأتي من الروح بل من النفس والعقل. بالتالي، فإن روح الإنسان وروح البهائم واحدة ومتماثلة ومتجانسة كما سنأتي على ذكره لاحقاً. يبدو لي أن الإنسان يمتلك الروح والعقل والنفس والقلب والفطرة، بينما الحيوان يمتلك فقط الروح والعقل والنفس، ولا يمتلك القلب والفطرة، بل تملأ هذه المساحة بالغرائز.

بشكل عام، فإن البهائم تمتاز بنفوس هائجة، ومساحة واسعة من الغرائز، ومساحة ضيقة من العقل. ووفقاً لهذه التوزيعات ومستوى التنسيق بين العقل والنفس، يتطلب حجم وشكل الجسد. فوفق تنسيق العقل والنفس الحيواني، يتطلب تصميمًا (ديزايين) للأسد والذئب والطائر والثور، بما يحافظ على التوازن الطبيعي. فالنفس والعقل عند الثور يتطلبان جسدًا معينًا، بقرن وجلد وحجم وقوة وعضلات. وهناك تباين بين النفس والعقل لدى البهائم والحشرات، وكل منها يملك تنسيقًا بين العقل والنفس يحتم خلق قالب وجسم خاص ليتكيف مع الطبيعة. النفس والعقل هما سبب الاختلاف والهويات للجنسيات المختلفة، ويخلقان وضعًا يحتاج إلى كيان خاص بهما (تصميمًا) وحيدًا. فلا يمكن لعقل ونفس الثور أن يتجليا في قالب طائر ذو جناحين، أو عقرب، أو ديناصور. لكل منهم تناسب متناهي، فحالة العقرب النفسية والعقلية والحياتية متناسقة مع جسده وذيله، والعقرب ليس متهمًا بسبب ذيله بل هو جزء من توازن الطبيعة. هذه الواجبات تساهم في الحفاظ على البيئة وتوازن الجنس والعمر، مما يفسر ظهور حيوانات وحشرات مختلفة. وهذا هو أساس التوازن الطبيعي وربما التوازن الكوني. فالنفس والعقل لدى القطط والأسود والذئاب تقتضي التكيف مع حياتها الداخلية والخارجية بوجود أسنان قوية وعضلات وعين بصيرة ونوع الشهوانية والغضب، وما إلى ذلك. المواصفات تنزل إلى درجات دقيقة، فعدد الشعيرات الحسية (الشوارب) عند القط أو النمر يؤثر على قدراتها الحسية، وبالتالي على بقاء الجنس. تصميم أنواع الحيوانات مرسوم وفق علاقة النفس بالعقل وتناسقهما مع الجسد، وهذه العلاقة تحدد صنفها من الطبيعة وبقائها وتكيفها. فلا يمكن تصميم الثور كالعقرب، ولا يمكن تصميم الأسد بجناحين، فهذه التوازنات الطبيعية تشكل التوازن الكوني. وبذلك، ينتهي كل الجدل حول أصل الأنواع ونظرية التطور، رغم أن نظرية التطور والنشوء والارتقاء قد انتهت علمياً، خاصة بعد ظهور علم الهندسة الجينية. العلوم المتعلقة بالتوازن الطبيعي قد أنهت أي تفكير باتجاه التوالد الذاتي وتطور الأنواع واشتقاق صنف من الحيوانات من آخر. لابد أن تنشأ كل هذه الكائنات ضمن خطة و خارطة طريق دقيقة للحياة القائمة والمستقبلية، وإلا كيف يمكن تصديق النظرية الجاهلية التي تفترض أن الطبيعة يمكن أن تخلق (زوجًا) من قطة أو نمرة أو ثور، أو إنسان، وتضمن بقاءها وسط الطبيعة والحيوانات الأخرى. وقد اعترف ستيفن هوكينغ بهذه التوازنات وأعرب عن دهشته لدقتها من الذرة إلى الكون، قائلاً: الذي وضع صيغة التفاعلات بين ذرتين من الهيدروجين داخل النجوم كان عالماً فيزيائياً¹.

1 ينظر: التصميم العظيم (المصدر السابق) ص 192-193.

ونستنتج أن الأرواح المتساوية لا تشكل الفروق بين الإنسان والهائم، بينما النفوس المختلفة هي التي تشكل الفروق، وفي نفس الوقت تحدد تصميم هذا المخلوق. وذلك على عكس رأي أفلاطون عندما قال: (إن جميع النفوس الإنسانية متساوية في الجوهر والماهية)¹. كلا، النفوس مختلفة بينما الروح متساوية. وهناك قول بأن الإنسان عامة يملك نفسين: الأولى هي النفس الخارجية (المدير)، أما الثانية فهي النفس الداخلية². في القرآن الكريم، هناك ثلاث مجموعات من النفس: النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة. بينما لدى الصوفية خمسة أنواع من الأنفس: حيوانية، وأمارة، وملهمة، ولوامة، ومطمئنة. الأنفس الإنسانية، في واقع الأمر، ليست فقط نفسين أو خمسة، بل هناك أوضاع للنفس تصل إلى ما لا نهائي. أما الحيوانات، فلكل حيوان نفس يختلف عن الإنسان وعن الحيوانات الأخرى. في الإنسان، هناك حركة واسعة ومعقدة بين العقل والنفس والقلب، لكن هناك مجال ضيق لحركة النفس والعقل عند الحيوانات، بحيث لا نستطيع أن نقول بشكل مطلق إن نفس كل صنف من الحيوانات واحدة. لو كان الأمر كذلك، لما وجدنا تأليف الحيوانات وتدريبها. ولكن عندما نجد تردداً لأي من الحيوانات في خطوة ما، فهذا يدل على وجود تفكير وتقييم للوضع. ويشترك في هذا التقييم كل من الروح والعقل والنفس. نسبة تأثير الروح ثابتة لدى الجميع، حتى الحيوانات. النسبة المتغيرة أساساً هي بين العقل والنفس، لذا فإن الحيوانات تعيش في الزمن الحالي، بينما الإنسان هو الوحيد في هذا الكون الذي يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل. السبب هو أن العلاقة بين العقل والنفس لدى الحيوانات شبه ثابتة، بينما لدى الإنسان تتغير بشكل هائل، من الأدنى إلى الأعلى، والعكس. أحياناً يتدنى الإنسان ليصل بنفسه إلى مستوى الحيوانات، ومن هنا (بل أضل). العقل لدى الحيوانات يهدف إلى تحقيق النفس، مما يعني أن النفس هي التي تدير العقل، بينما العقل لدى الإنسان الطبيعي هو الذي يدير النفس. وإذا انعكست العلاقة، أي عندما يصبح العقل تحت إمرة النفس، سينزل الإنسان من الإنسانية إلى المستوى الحيواني أو أضل.

بطبيعة الحال، الإنسان هو أكثر عقلانية، بينما الحيوانات نفسانية (شهوانية). كما جاء في الحديث: (إن الله خلق الإنسان وركب فيه العقل والشهوة، وخلق الملائكة وركب فيها العقل، وخلق الهائم وركب فيها الشهوة، فمن غلب عقله على الشهوة فهو أعلى من الملائكة، ومن غلبت شهوته على عقله فهو أدنى من الهائم)³، والفرق الأساسي يأتي من هنا، بحيث إن الإنسان جاهز لكي يخضع نفسه للعقل، بينما الحيوانات جاهزة لكي تخضع عقلها للنفس.

1 نقل هذا الرأي من أفلاطون الرازي، كتاب النفس والروح، ص: 85، كذلك الموسوعة التراث الفكر والعربي الاسلامي، 482/2، كذلك

الرازي يوافق أفلاطون، ويقول: (أن نفس كل واحد شيء واحد). الرازي، مطالب العالية، 118/7، وموسوعة التراث، 492/2

2 انايد هوفمان – تطوير المهارات النفسية – ت: فوزية ناجي الدفافي، مطبعة التعليم العالي/بغداد ص21

3(..كالأنعام بل هم اضل..)

المطلب الرابع: الأرواح المخلوقات هل هي واحدة أو مختلفة؟

السؤال الأساسي حول هذا الموضوع هو: هل الروح واحدة لدى جميع بني البشر أم مختلفة؟ والثاني، هل روح الإنسان وروح البهائم والحيوانات واحدة أم مختلفة؟ وهناك أسئلة فرعية أخرى حولها: هل هناك مراتب للروح؟ وهل تنعكس هذه المراتب على الإنسان؟ أي هل هناك فضل للإنسان على الآخر وفق المراتب الروحية؟ هل الأرواح التي نتحدث عنها تختلف حسب اختلاف الأجناس؟ هل الروح الموجود في جسد الإنسان واحد؟ هل روح الأنبياء والعوام واحدة؟ الصغار والكبار، هل روحهم واحدة أم مختلفة؟ هل روح الكافر والمؤمن مختلفة؟ هل روح الفلاسفة والجاهلين واحدة؟ وبالتأكيد، هل الروح يتصرف ويتجمع ويتفرد ويتأث ويتذكر، أم هو ثابت بعيد عن هذه الأوصاف؟ الإجابات السائدة هي أن الأرواح البشرية تختلف عن الحيوانات، وفيما بين البشر تختلف حسب المراتب. نوجزها بشكل سريع وفي النهاية نقدم رأياً للبحث، وهو التالي:

1. الفرق بين روح الكافر والمسلم هو أن أرواح المؤمنين تكون عن يمين آدم، بينما أرواح الكفار تكون عن يساره. يقول الإمام الجويني: هناك فرق بين روح المسلم وروح الكافر¹، وهناك قول: الكافر يملك النفس ولا يملك الروح²، ويقول عدنان الرفاعي: الكافر لا يملك الروح لأنه ليس قريباً من الله. ويقول أبي الحسن البقاعي: أرواح الكفار تختلف عن أرواح المؤمنين؛ الأول لا يُفتح له باب في السماء، بينما الثاني يُقبل³، لدى المندائين، الروح تُسمى نشماتاً، وتخرج من العالم المادي لتصعد ثانية إلى العالم النوراني. أما الروح التي تمردت، فلن تمثل أمام الله⁴، وهناك أقوال بأن روح الشيعي مميزة، حيث خُلقت أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام⁵.
2. روح الرجل والمرأة: هناك اعتقاد سائد، لا سيما في الروما القديمة وبعض الكنائس، أن المرأة لا تملك سوى روح ناقصة. ففي القرن الخامس، عُقد مؤتمر ماکون للنظر في مسألة ما إذا كانت المرأة تملك روحاً، وإذا كان لديها الروح، فهل هو حيواني أم إنساني. بشكل عام، كان نظرهم هو أن روح الإناث تختلف عن روح الذكور. في رسالة كورنثوس 15:42-58، تُؤكد أن أجساد القديسين روحية، بينما أجساد غيرهم مادية؛ فالروح الأولى غير قابلة للزواج واللبه⁶، وهناك رأي مفاده: بعد خروج آدم من الجنة، قد قُسم العمل بينه وبين حواء، بحيث خُصصت حواء بالشؤون الروحية وآدم بالشؤون المادية، وهكذا أصبح العمل مقسماً بين الرجل والمرأة⁷.

1 امام الحرمين الجويني - كتاب الارشاد، تحقيق: احمد عبد الرحيم السايح - مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ص293.

2. عالم سببط النبيلى - اصل الخلق وامر.. (المصدر السابق) ص45

3 الامام حافظ ابي الحسن البقاعي - كتاب سر الروح، تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط1 1908/مصر ص14

4 كزرا ربا - كتاب 16- نيا العظيم، اية (28) (المصدر السابق)

5 محمد اصفي المحسني - معجم الاحاديث المعتردار النشر الاديبان/طهران ج260

6 للمزيد ينظر: عوض سمعان - الله ذاته ونوع وحدانيته - مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص35

7 ز سانا - الرموز والارقام في الفكر الالهي ص83 - موقع الكتروني: www.ainalrouh-sana.com

3. روح الحيوان والبشر: الحيوان يملك النفس ولا يملك الروح¹، ويقول الدكتور زغلول النجار: الحيوان حي لكنه لا يملك الروح. أما رأي المسيحيين والإنجيل، فيقول: لقد خلق الله الإنسان مختلفاً عن الحيوانات في أنه خلقنا "على صورة الله" (تكوين 1: 26-27). ويُقال: "خلق الله الإنسان من تراب وخلق على صورته تعالى، مميزاً إياه عن سائر الكائنات الحية بما أودع فيه من روح حية خلقية تؤهله ليكون مشابهاً لصورة خالقه جل شأنه"²، والمسيحيون يفرقون بين الروح الحيوانية والروح الإنسانية، بحيث يُعتبر الأول خالداً بينما يُعتبر الثاني فانيًا مع فناء الجسد الحيواني³، وجاء في التوراة: (من يعلم روح بني البشر هل هي تصعد إلى فوق، وروح البهيمة هل هي تنزل إلى الأسفل إلى الأرض؟)⁴، وللصينيين اعتقاد بأن الإنسان هو الوحيد الذي يمتلك الروح⁵. أما السهرودي، فهو يفرق بين الروح الحيوانية والروح الإنسانية، وسعى الأخيرة بالروح الإلهي⁶. وهناك آراء تؤكد أن مراتب الروح النباتي والروح الحيواني والروح الإنسانية مختلفة⁷، أرواح الإنسان تنسب إلى الله وتختلف عن أرواح الكائنات الحية⁸، يقول (طنطاوي): إن الروح الإلهية التي حلت بالإنسان أعطت له سمات تميزه عن كل خلق الله⁹، وهناك رأي بأن خلق آدم مباشرة هو لتفرد وتمييزه عن غيره¹⁰. من الناحية الفلسفية، يقول المثاليون: الروح خاصة بالإنسان وبه يُميز عن الحيوانات¹¹. أما ديكارت، فقد قام بالتفريق بين الروح الإنسانية والروح الحيوانية، وقال إن الروح الحيوانية عبارة عن حركة الدم إلى المخ واستجابته لها¹². وأحياناً يُقال إن الإنسان ذو روحين: روح حيوانية (جسمانية) مماثلة للحيوان وشهوانية، وروح إنسانية من الله¹³، ويقول د. محمد شحرور: الروح هي العقل، وهو ما يميز الإنسان عن الهائم، وقد جاء من الله مباشرة¹⁴، وهي بالضبط ما جاء في رسالة بولس (تث 2: 7)¹⁵، وجاء عن مسيحيين آخرين: روح الإنسان لا نظير لها في الحيوان¹⁶، ويعتقد (سانا) أن الإنسان أكثر روحانية من الحيوانات¹⁷، هناك آراء أخرى تفيد بأن الروح الحيوانية توجد في الكبد، والروح الناطقة في القلب، والروح النفسانية في الدماغ. وقد شارك في هذه الآراء كثيرون، ولاسيما الخوارزمي والرازي وابن مسكويه¹⁸، أما ملا محمد جليزادة، الملقب بالملا الكبير، فيقول إن الحيوانات أيضاً لها روح¹⁹.

1 عالم سبيط النبي – اصل الخلق وامر .. (المصدر السابق) ص 45

2 البطريرك الياس معوض – الصورة الإلهية في الإنسان لدى القديس غريغوريوس، المنشورات الاثوودوكسية 1986م ص 17

3 قاموس كتاب المقدس – هيئة التحرير: بطرس عبد الملك وآخرين، إشراف: مجمع كنائس الشرق، منشورات مكتبة المشعل / بيروت ط 6 1981 ص 89. المادة: انسان

4 كتاب المقدس (عهد القديم)، الإصحاح الثالث (جامعة 3: 21)

5 النفس بين الخطيئين الفلسفي والصوفي (ارسطو وابن سينا نموذجاً) (المصدر السابق) ص 15

6 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص 394 وص 407

7 ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني) – اللطاف الالهية شرح الدرر الجلالية ج 2 ص 83

8 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي / بيروت ط 1 1996م ج 1 ص 121

9 (محمد علي طنطاوي – الطريق للحكم الاسلامي، ط 1 1970م ص 21

10 مروان القيسي – موسوعة حقوق الانسان في الاسلام ج 1 ص 14

11 (المثالية الالمانية)

12 د. ابراهيم مصطفى ابراهيم – نقد المذاهب الاسلامي- دار المعرفة الجامعية / القاهرة ط 1 2009م ج 2 ص 39

13 الشيخ محمد تقي فلسفي – المعاد بين الروح والجسد، عبد الحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي / بيروت ط 1 1996م ج 1 ص 118

14 د. محمد شحرور – تجفيف منابع الارهاب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة / بيروت ط 1 2008م ص 5

15 قاموس الكتاب المقدس – دائرة المعارف الكتابية المسيحية -المادة: روح

16 عوض سمعان – المصدر السابق ص 35

17 ز سانا – الرموز والارقام في الفكر الالهي ص 94 – موقع الكتروني: www.ainalrouh-sana.com

18 ينظر: موسوعة التراث الفكر العربي الاسلامي (المصدر السابق) ج 2 ص 550 و 474

19 محمد جليزادة (مقالات طهارة) – تفسير كوردي، ناوة ندي نوبن/سليمان 2020 ج 2 ل 441

4. روح الأنبياء وروح الإنسان العادي: نسب قولاً عن الإمام علي مفاده: "أما ما ذكره الله جلَّ وعزَّ من السابقين الأولين فإنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح البدن. وقد شرح (عالم سببب النيلى) بأن الثلاثة الأخيرة هي أرواح عامة، أما روح القدس فهي للأنبياء، وروح الإيمان للمؤمنين¹، وينقل عن الأئمة الشيعة أن الأنبياء لهم خمسة أرواح، وأن أرواح الأنبياء فيما بينهم أيضاً مختلفة²، وينسب إلى الحديث: "روح الرسول خُلِقَ منذ الأزل (أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر)"، أرواح الأنبياء خُلِقَتْ قبل خلق آدم³، ويقول (المدرس الكردستاني) إن روح محمد خُلِقَتْ قبل كل الخلق⁴، ويكرر ابن العربي قوله بأن الروح مخلوقة وأن روح محمد هي أول روح مخلوقة⁵. ويقول الشهرزوري إن أرواح الأنبياء هي روح القدس⁶، وأن الأرواح كلها خُلِقَتْ من روح النبي وُسِّمَتْ (أم الأرواح)⁷، وروح الأرواح في (كشفاف) هي روح القدس وهي غير مخلوقة⁸. وجاء من (د. أحمد شوقي) أن روح النبي تختلف عن الأرواح العامة بعشر دلائل⁹، وقد أطلقت الصوفية على روح محمد (صلى الله عليه وسلم) اسم روح الأرواح أو أب الأرواح¹⁰، وهناك آراء تفيد بأن روح محمد (صلى الله عليه وسلم) هي روح الأرواح أو أنها روح القدس. أحياناً تُستمد جميع الأرواح منه، كما يقول الإمام السيوطي: "أول ما خلق الله روح محمد، ومنه تستمد الأرواح"¹¹.
5. الروح الشرقي والروح الغربي: لدى هيغل، كان يكاد يصل في بعض الأحيان إلى التمييز بين روح الشرقيين وروح الغربيين¹². وأكثر من ذلك، هناك أقوال تفيد بأن المجتمع الشرقي روحي، والمجتمع الغربي مادي. الشرقي يكتب من اليمين إلى اليسار، بينما الغربي يكتب من اليسار إلى اليمين. الجانب الأيمن من الإنسان يُعتبر روحياً، بينما الجانب الأيسر يُعتبر مادياً. العين اليسرى مسؤولة عن تلبية الحاجات المادية، بينما العين اليمنى مسؤولة عن الأمور الروحية¹³. ويضيف: وحتى المدارات الإهليلجية للكواكب والنجوم (التي تنتج مركزين) ليست سوى تعبير عن هذه التقسيمات بين الروحية والمادية¹⁴.

- 1 عالم سببب النيلى – أصل الخلق وأمر.. (المصدر السابق) ص 46-47
- 2 ينظر: الشيخ المحدث أبو جعفر محمد بن الحسن بن الصفار القي – بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي / قم المقدسة سنة 1404 ق ج 1 ص 445 و 444
- 3 عبد الرحمن سعيد زكنة – التصوف رحيق دين الانبياء – مطبعة الرنج/سليمانية ط 2 2013 م ج 1 ص 125.
- 4 ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني) – اللطاف الالهية شرح الدرر الجلالية، ج 2 ص 75.
- 5 معي الدين ابن العربي (المصدر السابق) ج 12 ص 330-331.
- 6 شمس الدين الشهرزوري – نزاهة الأرواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تعليق: السيد خورشيد احمد، وزارة المعارف الهندية، ط 1 1976 م ج 1 ص 66.
- 7 تفسير روح البيان ج 5 ص 199
- 8 تهانوي – موسوعة الكشف اصطلاحات الفنون والعلم، المادة: الروح ص 880
- 9 د. احمد شوقي – الروح والنفس والعقل والقرين، دار النهضة/القاهرة ط 3 2007 م ص 74-83
- 10 القاموس السيامي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق الكاشاني، المادة: أبو الأرواح ص 5
- 11 سيوطي – تشيد الاركان في (ليس في الامكان ابداع ما كان) ،دار الكتاب الاسلامي /حلب ط 1 1998 م ص 485.
- 12 حول هذا الموضوع ينظر: هيغل – العقل في التاريخ- ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 3 2007 م ج 1 ص 189-190.
- 13 ز سانا – الرموز والارقام في الفكر الالهي – ص 82 موقع الكتروني: www.ainalrouh-sana.com
- 14 ز سانا (المصدر السابق) ص 102-104.

6. مراتب الروح (أو طبقات الروح): هناك وصف عند بعض المسيحيين الأرثوذكس بأن أعظم الروح هو الله، ولدى أتباع براهما الهندية، يُعتبر براهما نفسه هو أعظم روح. وهناك من قسم مراتب الروح إلى سبع مراتب¹، أو أحياناً إلى عشرة مراتب كما جاء في تصنيف أبوبكر الواسطي، حيث اعتبر أن أعلى الأرواح هي للمخلصين، وأدناها أرواح الدراويش التي تقع في محل الفناء². ووضع الرازي مراتب للأرواح، بحيث أن الروح السماوي هو الأشرف يليه الروح الأرضي، ومن الأرض الروح الإنساني هو الأشرف، ثم روح الهائم، وآخرها الروح النباتي³، ولدى الهندو إيمان بأن الأرواح موزعة وفق الطبقات الاجتماعية، فالبراهما في الأعلى، بينما أرواح العابدين في الأسفل. هذا النوع من تقسيم الأرواح على أساس طبقي عميق الجذور. ففي عهد اليونان أيضاً، لدى (أرسطو وأفلاطون) نظرة متشابهة، لكن ليس على أساس الروح، بل على أساس البدن (الخلق). بدن أفراد الطبقات السفلى مكون من تراب ومواد أولية، بينما الطبقات الأرستقراطية تراها مختلط بالذهب والفضة⁴، وأحياناً يعتبر اليهود أن روحهم من الله، بينما روح الجويم (أممين) تعتبر من الشيطان أو نجسة⁵. وكثير من الأديان تدعي ذلك، وهناك اعتقاد لدى المصريين أن روح الفراغة مميزة، ولديها القدرة على التهام أرواح أخرى لدى صعودها إلى السماء⁶، ولدى البعض يُعتقد أن روح غاندي وهتلر وعظماء آخرين تتمتع بإمكانيات عظيمة. أما لبينتز، فيرى أن العالم كله يتكون من موندات توزع بشكل متفاوت، حيث تُعتبر الأرواح من أعلى المراتب والنباتات من أدناها⁷، وهناك فضل لروح محمد جاء من روح القدس، وتلها روح علي وفاطمة⁸، وهناك قول بأن روح الإله تناسخت في الأئمة⁹. وهناك من قسم مراتب الروح إلى سبع مراتب، بالإضافة إلى تقسيمات أخرى كثيرة¹⁰. أما سبنسر فيقول إن هناك اعتقاداً سائداً بأن الروح ستبقى لها أثر بعد الموت وفق مكانتها الاجتماعية، بحيث أن روح الفرد العادي لها أثر على العائلة، بينما روح السحرة والقادة يمتد أثرها إلى المجتمع¹¹، أما روح شيوخ الصوفية فكانت عالية، وينقل عن الإمام الشعراني: "قبض روح مولانا شمس الدين الحنفي لم يكن إلا بعد مشاورة واتفاق بينه وبين الله"¹².

1 للمزيد لمراتب الروح ينظر: عبد الحميد الجوهري – الروح والروحية الحديثة – إفريقيا الشرق/بيروت ص133.

2 نقل عنه: أبو الحسن الهجویری – كشف المحجوب، المجلس الأعلى للثقافة/القاهرة ط 2007م ج2 ص 507.

3 امام فخرالدين الرازي – كتاب النفس البشرية وشرح قواها، تحقيق: محمد صغير المعصومي، مركز تحقيقات علوم الاسلامية/طهران ص18

4 جمهورية أفلاطون، منا الخباز، ص: 76.

5 رسالة الأديان والفرق والمذاهب ص 93.

6 ارنولد تويني – تاريخ البشرية (المصدر السابق)، ج1 ص370-371.

7 مونولوجيا مبدأ رقم: 70 ص 165.

8 السيد احمد الحسن – عقائد الاسلام يليه (يسألونك عن الروح)، إصدارات انصار امام المهدي ر: 204، ط 1 2016م ص 256 و ص 267.

9 إبي منصور البغدادي – الملل والنحل، تحقيق: د. البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت 1988م ط 1 ص 117

10 للمزيد لمراتب الروح ينظر: عبد الحميد الجوهري – الروح والروحية الحديثة – إفريقيا الشرق/بيروت ص133.

11 فراس السواح – دين الانسان، دار علاء الدين/دمشق 2002م ط 4 ص 206.

12 لقد اشير الى كتاب (طبقات الصوفية ج2 ص66) لكن بعد التحقيق في هذا الكتاب لم نجد معلومة متطابقة لما ورد ولم نتوصل الى صحة هذا الرأي

تقييم ومحاولة تخريج البديل

التقييم لا يعني نفي كل هذه الآراء الجبارة، بل إعطاء الملاحظات في سبيل تطويرها. نبدأ بتقييم هذه الآراء ثم نتحدث عن البديل، كما يلي:

1) الأرواح البشرية هي واحدة: لقد وضعنا في الدراسات السابقة أن مصدر الفروق بين الإنسان ليس هو الروح، بل العقل والنفس هما مصدر الفروق في الطبيعة البشرية، لأن أرواح جميع بني البشر واحدة. الإنسان لا يملك الروح كملكية خاصة ومميزة حتى يكون الروح هو مصدر الفروق، بل الإنسان يصل إلى مستوى الروح. كما أن الأشياء الطبيعية لا تملك القوانين بل تصل إليها، فإن روح الإنسان هي روح جماعية، روح واحدة، كما أن الأشياء الطبيعية تشارك فيما بينها بالقوانين الطبيعية الموحدة، أيضاً الأرواح موحدة. لذا، وصف الأنبياء أو الصالحين بأنهم أكثر روحانية من الآخرين ليس صحيحاً. جميع هذه الأمور ترجع إلى العقل. لذلك، أرواح الأنبياء والعابدين، وأرواح الرجل والمرأة، والشرقي والغربي، والكافر والمؤمن، جميعها واحدة. وإنكار روح المرأة لا أساس له، والقول بأن الروح لدى المرأة هو العقل كلام غير صحيح. الروح والعقل مختلفان على طول الخط: الأول ينتهي إلى عالم الأمر بينما الثاني ينتهي إلى عالم الخلق. وليس هناك تقسيم بين الرجل والمرأة على أساس روحي، فكلهما يمتلك روحاً واحدة قبل الولادة وبعدها، ولا يملك أي منهما أكثر من الروح. يمكن أن تكون حالات النفس كثيرة ومتغيرة، على عكس ما يقول الرازي (نفس إنسانية واحدة)¹، ويضيف أن الأرواح والنفس تؤثر وتتأثر (ص14). في الحقيقة، النفس تؤثر وتتأثر، لكن الروح لا تخضع لهذه التفاعلات. لا تجد شخصين على هذه الأرض يتساويان تماماً، بل هذه صفة للنفس، أما الروح فهي واحدة وثابتة لدى الجميع، ما عدا روح آدم وعيسى من حيث الإتيان، وإلا فإن روحهما كبقية الأرواح. (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ—سورة آل عمران، الآية 59). يبدو أن هناك إجماعاً على هذا الرأي، وأيضاً تدعي بعض مصادر الشيعة أن روح آدم وعيسى مميزتان في الخلق²، لكن التميز هو من حيث إتيان الروح أو من حيث إلقاء الروح إلى بدن آدم وعيسى. أما أرواح آدم وعيسى، فهي أيضاً نفس أرواح البشر العاديين. والعلاقة بين الأجساد والروح لجميع بني البشر متشابهة، وليس هناك أجساد أكثر روحانية كما جاء في كثير من المصادر، ولا سيما (رسالة كورنثوس 15: 42-58)، أو ما قاله اللاهوتيون عندما ذكروا أن الروح مصدر كل أعمال الخير³، علاقة الروح بالجسد والعقل والنفس لا إرادية، أما العلاقة بين النفس والعقل فهي إرادية وتخص البشر. لذا، العلاقة الأولى لا تحتاج إلى إرشاد أو رسالة أو تربية، بينما العلاقة الثانية (العقل والنفس) تحتاج إلى الرسالة والدين والقانون والدولة والمؤسسات الأخرى. في النهاية، النفس تحدد طبيعة البشر وليس الروح. وكذلك، اختلاف

1 امام فخر الدين الرازي – كتاب النفس البشرية وشرح قواها، تحقيق: محمد صغير المعصومي، مركز تحقيقات علوم الاسلاميه/ طهران ص 57.

2 السيد احمد الحسن – عقائد الاسلام يليه (يسألونك عن الروح)، اصدارات انصار امام المهدي ر: 204، ط1 2016م ص256-257.

3 الاب سيداروس اليسوعي – علم لاهوت الاديان، دار المشرق/ بيروت، ط1 2003م ص88.

الحيوانات من حيث الشهوة والغضب والأنانية هو من النفس، والأمر نفسه ينطبق على الإنسان من حيث طبيعته الإيجابية والسلبية، فهي تأتي من النفس التي تنبثق من القوة والحواس والعقل والفتنة. الأرواح مستقلة ومحيدة في هذه الناحية، وجميع هذه الأرواح هي من أمر الله، سواء كانت لنبي أو إمبراطور، رجلاً أو نساء، صغاراً أو كباراً، جميعهم يملكون روحاً واحدة. الفروق بين أصناف الحياة لا تأتي من اختلاف الأرواح، بل الاختلافات تأتي من نوع المعادلة بين النفس والعقل، وكيفية التنظيم بينهما.

لذا، فإن كل هذه الآراء التي تفيد بأن الأنبياء يملكون أكثر من روح أو روحاً مميزاً، أو حالات مختلفة من الأرواح ليست دقيقة. الصحيح هو أن النفس هي التي تأخذ الأحوال وليس الروح. لدى القبائل الهندية في شمال أمريكا معتقدات تفيد بأن كل إنسان يملك أرواحاً ثلاثة: روح حرة، روح الحياة، وروح النفس¹، هذا الوصف هو بالضبط لحالات النفس وليس للأرواح.

(2) وللحيوانات أيضاً روح. وأيضاً، أرواح الإنسان وأرواح الحيوانات والحشرات واحدة وكاملة وليست ناقصة، كما نجد عند بعض العلماء الذين يعترفون بالروح الحيواني ولكن يعتبرونها روحاً ناقصة. منهم من يقول إن الحيوانات تملك روحاً خفيفة أقل من روح الإنسان، كما قال الإمام الغزالي في (كيمياء السعادة)، حيث يقر بوجود الروح للحيوانات ولكنها تختلف عن روح الإنسان. ويقول الرازي إن الحيوانات تملك الروح دون النفس²، وعلى عكس ذلك، يقول الشهرستاني: إن الحيوانات تملك النفس دون الروح³، ولبعض العلماء المعاصرين رأي قريب من ذلك، لاسيما ديكارت، الذي يقول إن طبيعة روحنا تختلف كلياً عن طبيعة الروح الحيواني، ويُتَوَهَّم من يقول إن روحنا وروح الحيوان واحدة⁴، وهناك بعض الأحاديث تشير إلى وجود الروح في الحيوانات: 'آجال البهائم كلها من القمل والبراغيث والجراد والغيل والبغال والبقر وغير ذلك آجالها في التسبيح، فإذا انقضى تسبيحها قضى الله أرواحها وليس إلى ملك الموت من ذلك شيء.' لكن الألباني وضع هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة برقم (188/4/1693). وهناك حديث آخر: "والله يا محمد لو أني أردت أن أقبض روح بعوضة ما قدرت على ذلك حتى يكون الله هو الأمر بقبضها"⁵، وهناك تأكيدات بأن ملك الموت هو الذي يقبض جميع الأرواح، من بني آدم والبهائم وسائر الحيوانات، وهذا هو مذهب أهل السنة. لحد الآن، لم نجد إشارة في القرآن الكريم لنفي أو إقرار بأن للحيوانات روح. في أقدم الكتب السماوية، مثل كتاب (فنديدات)، يتحدث عن روح الكلب⁶، وجاء في التوراة (سفر التكوين 1:30): "ولكل حيوان الأرض، وكل طير السماء، وكل دابة على الأرض

1 جون هسلي – معجم الأديان ومصطلحات القديمة (المصدر السابق) ص 16.

2 الإمام فخر الدين الرازي – كتاب النفس البشرية وشرح قواها بتحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات معهد أبحاث الإسلامية / اسلام آباد ص 29

3 الفصل في الملل والأهواء والنحل (المصدر السابق) ج 1 ص 167

4 ديكارت – مقال عن المنهج (المصدر السابق) ص 186- 187.

5 وروي ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (251/4) والطبراني في الكبير (4188/220/4)

6 كتاب الفنديدات – نقله من الفرنسية: د. داود جلي الموصلي، منشورات الجمل / بيروت ط 2011 م - فصل (14) ص 141.

فما نفس حية" ... جاء في التفاسير للآية التوراتية أنها إشارة إلى روح الحيوان، لكن بمصطلح "نفس حية" لا تعني بالضرورة روحاً. ويقول القزويني: "إذا أراد الله نفخ الروح فيهم، يخلق ريشه ويفصل الرجلان والمنقار من العود فيصير طائراً يسعى"¹، أما من الناحية العلمية، فحديث عنه قليل. جاء من (جين) أن الروح لدى الإنسان والحيوان واحدة وبشكل مستقل عن الجسد²، ومن الناحية اللغوية، يُطلق الكورد على الحيوانات مصطلح (كياندار)، أي ذوي الأرواح.

نحن في هذه الدراسة نؤكد أن الحيوانات والحشرات وبقية صنوف الكائنات الواعية تملك الروح، وروحها هي عين روح البشر بجميع فئاتها ومراتبها واحدة. الفروق تأتي من النفس والعقل ولا تأتي من الروح، لذلك الروح لا تشكل الهوية. لكل إنسان نفساً، بينما لكل الإنسانية روحاً واحدة. الإشارة القرآنية بتذكير الروح وتأنيث النفس تدل على ذلك. تذكير الروح يدل على وحدانية الروح، وتأنيث النفس يدل على كثرتها وعدم وحدانيتهما. لذا، لا نجد في القرآن الكريم جمعاً للروح بأرواح، بينما نجد النفس جمعاً بالأنفس. الروح الإنساني والحيواني جميعهم ينتمون إلى أمر الله، وليس جزءاً من الله باسم الروح الأعظم. الروح هو الروح ولا يحتاج إلى أي صفة مضافة كالـ 'أعظم' أو 'أخف'. كما أنه ليس كما قسمه الغنوصيون إلى ثلاث فئات: (روحي - حيواني - ترابي). لا يوجد روح سماوي وأرضي، ولا أعلى ولا أسفل، ولا ترابي ولا ذهبي. الروح واحد ولا يقبل الجمع. لا يوجد في القرآن جمع للروح، والكلمة "الأرواح" جاءت من لغة البشرية دون سند منطقي.

من جهة أخرى، الروح ليست مادية حتى تأخذ درجات ومراتب. يبقى أن نعالج السؤال التالي: هل زيادة الإنسان من واحد إلى ثمانية مليارات يعني زيادة الروح؟ أو بصيغة أخرى، هل التوالد والموت يعني أن الروح تزداد وتنقص؟ كلا، الروح هو واحد لا تزداد ولا تنقص. الأجساد والنفس والعقل والقلب تزداد وتنقص، لكن الروح ثابتة. الروح هو توافق القوانين عندما ترتقي الأجساد إلى مستوى معين (كما شرحنا أعلاه) تصل إليها نور الروح (دخول الروح وخروجه وصف خاطئ). وعندما تنزل الأجساد من دون هذا المستوى لأي سبب، ستنطفئ هذه الشعلة (أي ستفسد هذا التوافق) ولا تبقى الروح، وهي ما تُسمى خطأً 'خروج الروح'. بصيغة أخرى، عندما تنمو الأجساد إلى درجة تدخل إلى عالم الروح (إن كانت عبارة دقيقة)، هذا ما يُسمى خطأً بدخول الروح كأنه يزداد الروح. وعند هبوطه من عالم الروح (أو مستوى الروح) نسي خطأً بخروج الروح. العملية ليست دخول الروح ولا خروج الروح، ولا زيادة عدد الروح ونقصانه، بل الروح ثابت. وهذا الخطأ هو أساس لتناسخ الأرواح، والذي سنأتي عليه بعد قليل.

1 زكريا بن محمد بن محمود القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد (المصدر السابق) ص 505

2 ارنولد توينبي - مختصر دراسة للتاريخ، ت: فؤاد محمد جميل، مركز القومي/ القاهرة سنة الطبع 2011م ج 1 ص 15.

المطلب الخامس: تناسخ الأرواح

معنى التناسخ: بعد خروج الروح من الجسد الميت، تُنقل إلى جسد مولود جديد بكل صفاته المكتسبة، وأحياناً إلى أجساد الحيوانات والنباتات والجمادات. عملية إعادة حلول روح الميت إلى جسد آخر تُسمى التناسخ (Reincarnation)، وإذا دخلت الروح إلى الحيوانات تُسمى المسخ، وإلى النبات تُسمى الفسخ، وإلى الجماد تُسمى الرسخ، حسب المصطلحات الهندية (تبدأ بالكارما وتنتهي بالزرفانا) أي حلول من روح الله أو الروح العليا وفق المفهوم الهندي. ننقل لكم الآية التالية من كتاب المقدس الهندي التي تؤكد ذلك: "كما يتخلص المرء من ملابسه ويلبس ملابس جديدة، كذلك الروح المتحدة تتخلص من الأجساد وتدخل أجساداً جديدة"¹. وكلمة التناسخ بمعناها الواسع تعني استمرار الحياة عبر تناقل الأرواح من الجسد الميت إلى الجسد الحي.

المؤمنون بالتناسخ: الإيمان بتناسخ الأرواح لا ينحصر في الهندوسية، فهو إيمان قديم متداول من قبل سكان الإسكيمو وألاسكا وأمريكا اللاتينية ومصر القديمة، وأحياناً يوجد في بعض الطوائف المسلمة الشاذة أيضاً، حسب "الملل والنحل" لشهرستاني. أول فرقة مالت إلى التناسخ هي الجرنانية (طائفة من الصابئة). وفي ميدان الفلسفة يُقال إن أول من أشار إلى التناسخ هو فيثاغورس، وهناك قول أكثر ترجيحاً بأن اليونانيين أخذوا التناسخ من الهند عن طريق فيثاغورس. وللقدماء المصريين إيمان بالتناسخ إلى الإنسان والحيوان والنبات والجماد، ففي البداية كان الاعتقاد السائد هو أن روح الفراعنة تعود إلى نفس الجسد، ثم أصبح الاعتقاد يشمل الجميع، ولهذا قاموا بتحنيط الأجساد انتظاراً لعودة حلول الروح (كا) في جسدها مرة ثانية بعد القرون.

لا تزال فكرة تناسخ الأرواح منتشرة في أنحاء العالم، وأخذت تدخل إلى الميدان العلمي والفلسفي والفكري. ومن أكثر ما يجلب الانتباه هو المادة 53 من الدستور البنيني التي تؤكد بالنص: "حلف اليمين للإلتزام بالدستور قبل تولي منصبه، يحلف رئيس الجمهورية اليمين التالي: (أمام الله، وأرواح الأسلاف، والأمة، وأمام الشعب البنيني، المالك الوحيد للسيادة)." أرواح الأسلاف هي تعبير واضح للإيمان بتناسخ الأرواح.

جذور فكرة التناسخ: لم يأتي التأكيد بأن المصريين قد آمنوا بتناسخ الأرواح، ولا سيما أن بعض الباحثين قد نفوا بشكل قاطع هذا الاعتقاد في مصر القديمة. ومع ذلك، هناك رأي منتشر بينهم يفيد بأن الروح تحمل تاريخ البشرية قاطبة، بل وتاريخ العالم كله²، هذا مؤشر واضح على إيمانهم بالتناسخ، وإن لم يكن بهذا الاسم، لأن وصف الروح بأنها تحمل تاريخ البشرية هو الأساس لفكرة التناسخ. وفي اليونان القديمة، كان هناك اعتقاد سائد بأن الأرواح التي لا تعلم شيئاً تنتقل إلى الطيور، والأرواح التي لا تعلم شيئاً عن الفلسفة تتحول إلى الوحوش، ثم إلى النساء، ثم إلى الرجال³، وقال فيثاغورس إن النفس الدنيئة تُنقل إلى الأجيال القادمة، وتتحول من النساء إلى الرجال والعكس.

1 باجافا جيتا (الكتاب الهندي المقدس) (المصدر السابق) الآية 22 من الفصل (2) ص 32.

2 روبير ماك بنيو – موسوعة الاساطير والرموز الفرعونية، (المصدر السابق) ص 170.

3 امام عبد الفتاح امام – الفلاسفة النساء في العالم القديم، مكتبة مدبولي ص 189.

ويُقال إن الفيثاغوريين حرّموا أكل اللحم بسبب فكرة التناسخ، خشية أن يأكلوا لحم حيوان قد يكون أجدادهم روحياً¹. ونعثر على رأي لأمباقليدس قريب من هؤلاء، حيث يقول إن الأرواح الخالدة تنتقل من جسد إلى جسد حسب مستوى الروح. إذا كانت الروح تحمل الخطايا، ستنزل إلى المستوى الأدنى، والعكس صحيح. ستستمر هذه العملية حتى تطهير الروح من جميع الخطايا، عندها سترجع إلى الباري. في الديانة البراهماوية، تستمر عملية التناسخ حتى تستقر الروح في الروح العليا (براهما). وتؤكد الآية التالية ذلك: "هذه هي حالة براهما - حالة التحرر النهائي - ولن يضل أحد باتباع هذا والالتزام به حتى في ساعة الموت، إذ سيحوز الحلول في الروح العليا (براهما نرفانا)²، وهناك مصطلح عبري "جلجول تشاموت" الذي يعني بالضبط (تناسخ الأرواح) وفق مفهوم نرفانا³. لكن لم يرد أي إشارة في التوراة تؤيد تناسخ الأرواح. ولدى الصابئة المندائيين أيضاً مكان في السماء يُسمى "المطراثي"، حيث تُطهر أرواحهم من الخطايا⁴، ونجد آراء نادرة لسينسر عند دراسته لأثر السحرة والزعماء بعد موتهم، حيث عُزيت فكرة التناسخ السائدة إلى أن روح الشخص العادي بعد الموت تبقى مؤثرة ضمن نطاق العائلة والأقارب، بينما تأثير أرواح السحرة والزعماء يمتد إلى الجماعة كلها.

لكن هل هذه الأفكار أصبحت مصدراً لتناسخ الأرواح الهندية، أم أن الفكرة دخلت من الهند إلى الفلسفة اليونانية (أمباقليدس، فيثاغورس) والأديان المذكورة؟ يمكننا أن نلتقط جواباً من هيرودوتس الذي يقول إن فكرة تداول الروح من الطيور والمخلوقات الأخرى ثم إلى الإنسان جاءت أولاً من مصر القديمة ثم تحولت إلى اليونان⁵. وهناك اعتقاد قديم بأن النحلة رمز للروح، وتأتي أخبار عالم الأرواح من النحلة. وهناك اعتقاد آخر بأن الطيور هي رمز للروح، ولا سيما أن خروج الروح من الجسم على هيئة طائر هو شائع بشكل واسع⁶، وحول أسباب ظهور وتطور فكرة التناسخ، قال ابن حزم: "ذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب. قالوا إن الفاسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد الهائم، فقال بعضهم إن أرواح هذه الطبقة هي الشياطين، وقال أحمد بن حابط إنها تنتقل إلى جهنم لتعذب بالنار أبد الأبد. واختلفوا في الذي كانت أفعاله كلها خيراً لا شر فيها، فقال بعضهم إن أرواح هذه الطبقة هي الملائكة، وقال أحمد بن حابط إنها لا شك أنها تنتقل إلى الجنة فتنعم فيها أبد الأبد"⁷.

1 د. مصطفى غالب – فيثاغورس، دار ومكتبة هلال/بيروت ص 19.

2 باجافاد جيتا (الكتاب الهندي المقدس) (المصدر السابق) الآية 72 من الفصل (2) ص 38.

3 د. رشاد الشامي – موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/القاهرة تاريخ النشر 2002م ص 86.

4 مصطلحات كنزآريا في نهاية الكتاب المقدس المندائيين (الكنز العظيم).

5 تاريخ هيرودوتس – ت: عبد الله الملاح، منشورات المجمع العلمي/ أبو ظبي، طبعة سنة 2002م ص 189.

6 ج س كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 1 2014م ص 52 ص 58.

7 ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - (الرد على من زعم أن الأنبياء ليسوا أنبياء اليوم) (المصدر السابق) ج 1 ص 166.

آراء حول التناسخ: هناك آراء مختلفة، مباشرة أو غير مباشرة، تصب إلى فكرة تناسخ الأرواح. كان أفلاطون يرى أن عدد الأرواح محدود، لذلك استلزمت الضرورة أن تخرج الروح من جسد إلى جسد آخر. وفي المسيحية، حلَّ روح القدس على السيد المسيح وكان ذلك مشهوراً بين تلاميذه¹. وعند تبين الآراء بأن الألهة قد يرسلون للألهة الآتية، عادةً يُطلق على عملية تناسخ الأرواح من شخص إلى شخص (بالحلول الخاص). أما الحلول العام فهو اعتبار الله مجسداً في الوجود. هناك آراء هندوسية حلولية تُسمى (أفاتارا) يعتقدون أن الإله يظهر على شكل حيوان أو إنسان على الأرض (إله الأرض)². وكانت في الهند القديمة (600 ق.م) أغنية (يونيكاد) في سبيل صعود الروح إلى الأعلى أو إلى الأسفل³، وفي الهند أيضاً شاهد ابن بطوطة عند الوداع (المرأة التي تحرق نفسها عند موت زوجها)، أن الناس بلغوها سلاماً وتحية إلى ذويهم الموتى⁴، وهناك اعتقاد بأن الكلاب يرشدون الأرواح إلى السماء، وأحياناً الدلافين أيضاً⁵. وكذلك، نجد أن المؤمنين بالدين الشنتوي الياباني يعبدون الأرواح المتعددة التي تتجسد في الحيوانات والنباتات وغيرها من الظواهر الطبيعية⁶، ولا يخلو المسلمون من هذا الاعتقاد، حيث هناك جماعة تزعم أن روح الأنبياء (روح القدس) تناسخ بالتوالي حتى تصل إلى رسولنا (ص)، ثم إلى علي، ثم الأئمة. وللهانوي رأي يميل إلى التناسخ عندما يقول: الأرواح بعد المفارقة تنقل إلى الجسم الآخر⁷، وقد نقل ابن حزم آراء اللباقلاني وصنّفه ضمن المتناسخين⁸، وهناك جماعات من الصوفية والشيعة يزعمون أن روح الله تحل في الأئمة، ولدى مذهب النيميرية اعتقاد بأن روح الله قد حلت في كثير من الأئمة ورجال الدين حسب زعمهم. جاء في عدة مصادر (في عهد المنصور) أن قومًا من أهل خراسان خرجوا على مذهب أبي مسلم الخراساني ورفعوا شعار التناسخ، فيزعمون أن روح آدم في عثمان بن نهيك⁹، ونُقل عن جماعة ادعت أن روح محمد انتقلت إلى محمد بن الحنفية، ثم انتقلت منه إلى أبي مسلم صاحب الدعوة، ثم إلى المهدي، ثم إلى (ابن القصري)، ثم خمدت نارهم¹⁰.

ونجد فكرة التناسخ بطريقة أخرى منتشرة بين المسلمين، كما ذكر ابن القيم في كتابه (الروح) أن الأرواح تتلاقى في المنام. فإذا شاهدت مناماً أنك قابلت أحد هؤلاء الموتى، فإن روحك قابلت أرواحهم. ويقول ابن عباس: بلغني أن أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام، فيتساءلون بينها. ويصادق ابن القيم بقوله: الروح الطيبة تصعد إلى السماء

1 عوض سمعان – كفارة المسيح (المصدر السابق) ص 173.

2 جون هسلي – معجم الأديان ومصطلحات القديمة (المصدر السابق) ص 87.

3 لويس ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، (المصدر السابق) ص 82.

4 ابن بطوطة – تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: الشيخ عبد المنعم العريان، دار الأحياء العلوم/بيروت ط 11987م ص 423.

5 ج س كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية (المصدر نفسه) ص 173 و 176.

6 محمد فريد وجدي – مذاهب فلسفية، (المصدر السابق) ص 213.

7 محمد علي الهانوي – موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم – المادة: الروح ص 884.

8 ابن حزم – فصل في ملل وأهواء والنحل، (المصدر السابق) ج 5 ص 85-86.

9 تاريخ أبو الفدا (المصدر السابق) ج 1 ص 223.

10 ابن الجوزي – المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر / بيروت ط 1358 هجري، ج 5 ص 118.

حتى تنتهي بها إلى السماء التي فيها الله، فتتوقف بين يديه ويأمر بكتابة اسمها في الديوان¹. ويكرر البقاعي وآخرون القول المشابه: "الذي يولد أعمى أو أعرج أو أبرص أو مختل عقلياً إنما هو روح خبيثة ظالمة حلت في هذه الأجساد كعقاب من الله"²، وللدروز تناسخ على الأساس الجنسي كالتالي: روح المذكر للمذكر وروح المؤنث للمؤنث. ويؤكدون أن الروح ترتقي حتى تصل إلى الإمام أو تنزل إلى العقاب³، ولابن العربي رأي قريب منهم بقوله: "فتنقلت الأرواح بين الناس، فروح الطبيب لجسد الطبيب، كأرواح الأنبياء والأولياء والملائكة، وروح الخبيث للجسد الخبيث"⁴، ولكل هذه الآراء دفع بابن حزم ليقول إن بعض الطوائف الإسلامية يؤمنون بالتناسخ⁵، ولكل هذه الآراء دفع بابن حزم ليقول إن بعض الطوائف الإسلامية يؤمنون بالتناسخ⁶، ويضيف الشهرستاني أن هناك اعتقاداً بالتناسخ في العرب الجاهلية، حيث يدعون أن الإنسان بعد الموت يتمركز الدم في الدماغ ويأخذون طائراً، وعلى رأس كل مئة سنة يعود هذا الطائر إلى الجسد ومعه الروح⁷، وبقى في عهد الجاهلية عند العرب حيث كانوا يعتقدون أن روح القتيل لا تسكن حتى يُؤخذ الثأر، وسما هذه الروح ب(الهامة).

هذه هي مجمل الآراء المؤيدين والمتحدثين عن التناسخ، لكن أغلبية العلماء الدينيين يرفضون التناسخ. إذا كان فيثاغورس من مؤسسي فكرة التناسخ، فإن ديوتيميا (وهي طالبة فيثاغورس) ترفض التناسخ، وتقول إن النفس يمكنها الوصول إلى الحلول عبر تناقل النسل، والروح عبر تناقل الأفكار. وفي النهاية، تؤكد أن النفس لا تتناسخ ما دامت غير خالدة⁸، وكذلك ليبنتز يرفض التناسخ وتقمص الأرواح⁹، ولابن الحزم له فصل في (رد على الداعين بتناسخ الأرواح في "الملل والنحل")، فصل (الكلام على من قال بتناسخ الأرواح من ص 165-169، ج 1). رغم الاتهامات للحلاج، فهو أيضاً من الرافضين للتناسخ، وكذلك فند فكرة حلول الله في البشر أو امتزاجه في المكان¹⁰، وهناك آراء أخرى بهذا الاتجاه.

1 ابن قيم – (المصدر السابق) ص 55.

2 الإمام حافظ أبي الحسن البقاعي – كتاب سر الروح – تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط 1 1908/مصر ص 83.

3 حنان فرقيوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، (المصدر السابق) ص 5

4 معي الدين ابن عربي – فتوحات مكية، تحقيق: د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 1991م باب 52 ج 2 ص 243

5 ابن حزم – الملل والنحل (المصدر السابق) ج 1 ص 165

6 ينظر: د. محمد سيد احمد السير- الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف/القاهرة، ط 2 1988م ص 205.

7 شهرستاني – الملل والنحل – قسم الثاني ص 246

8 امام عبد الفتاح امام – الفلاسفة النساء في العالم القديم، مكتبة مدبولي ص 189 و ص 237-238

9 ليبنتز – المونادولوجيا، ت: د. عبد الغفار بكاي، دار الثقافة للطباعة/القاهرة 1987م المبدأ رقم: 72 ص 167

10 معي الدين الطعني – سيرة الحلاج الكبري- دار الحرم للتراث/القاهرة ص 100

المطلب السادس: منظور هذا البحث حول التناسخ

عملية التناسخ تعني:

1. الروح يكتسب وينعم ويعذب وهو مسؤول عن الطبيعة البشرية.
2. الأرواح غير متساوية ويوجد تباين في مستوى الأرواح ومراتبها.
3. الروح يدخل الجسد ويخرج منه.
4. عند خروجه، يحمل معه جميع الصفات المكتسبة وخطاياها.
5. الأرواح محدودة العدد.

هذه النتائج والمعاني خاطئة كلياً كما توصلنا إليه أعلاه. لذا، حسب تعريفنا للروح، لا مكان للتناسخ ولا المسخ ولا الفسخ ولا التقمص، لأن الأرواح لا تكتسب الصفات البشرية حتى تصنف كأرواح خبيثة أو طيبة. الأرواح واحدة ومتساوية لدى الجميع، سواء كان الشخص مجرمًا أم صالحًا. هذه الصفات لا يتحملها الروح بل موزعة بين العقل والنفس، والأرواح جميعها طاهرة ومصنفة على (الأمر)، ولا تحتاج إلى عملية الطهارة والإصلاح. والروح ليس محدودًا ولا معدودًا كما زعم أفلاطون، حتى يحتاج التناسخ إلى ولادة جديدة ويتخلص من أزمة قلة الروح. ومن جهة أخرى، عدد الأرواح ليس ثابتًا كما جاء في تصور الدروز بقولهم: عدد النفوس ثابت لا يزيد ولا ينقص لأن الأرواح تتقمص لمواليد جديدة بقدر الممات¹، لو كان ذلك كذلك، كيف انتشرت وتكاثرت البشرية من آدم وحواء إلى ثمانية مليارات؟ ونرى ردًا مشابهاً للسهروردي بقوله: إن انتقال روح الحيوان إلى الإنسان غير ممكن لأن النبات والحيوان أكثر بكثير من الإنسان²، ويقول الأمدي في كتابه (غاية المرام): إذا كان التناسخ صحيحًا، فإن كثيرًا من الناس يكون لديهم روحان أو نفسان. فبعلاً، هناك من توصل إلى هذا الرأي، مثل (شوقي داود تماراز) في (التصدير) لكتاب (الحقيقة الخالدة - ترجمة: الكاتب الأمريكي جايمس) عن تفسيره لمعنى التقمص ووجوده: (بما أن الروح الإنسانية خالدة، وهي التي أبدعها العلي جلّ جلاله، لزم وجود روحين اثنتين: خيرة وشريرة. وهما من مصدرين مختلفين، وتكتسبان عملهما خلال دورات الدهور من خير وشر، ولزم تحقيق الثواب للأولى والعقاب للأخرى بفائض العدل الإلهي في اليوم العظيم - ص 7). الصحيح هو مسألة شمولية الروح كشمولية القوانين الطبيعية، فهل قانون الجاذبية للحديد والذهب والإنسان مختلف؟ كلا، بل للجميع سواء، كذلك الأرواح البشرية واحدة سواء كان هذا البشر خبيثًا أم طيبًا، فيلسوفًا أم عوامًا، براهميًا أم منبوذًا... لا تعمل الروح كهوية مميزة حتى تنتقل إلى الآخر.

1 حنان قرقوتي – حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم، كلية الامام الاوزاعي / بيروت ص42

2 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – (المصدر السابق) ص413

لقد حاول فرويد إنقاذ فكرة التناسخ بطريقة أخرى، كما نقل عن وايزمان رأيًا مفاده: هناك الجانب الفاني في جسم الإنسان والجانب الخالد. الجانب الجنسي هو الخالد ويؤدي إلى نقل النسل واستمرارية تواجد البشر¹. هذه العملية التي أشار إليها فرويد ليست تناسخًا، بل هي تجسيد لأية الكريمة: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾. والتقسيم المشار إليه (الجانب الخالد والفاني) كأنه تقسيم بين الروح والجسد، لكن على أساس جنسي، إنه حكم عشوائي جدًا.

الخلاصة والاستنتاج

مما سبق، نستنتج منه ما يلي:

1. وصف القرآن للروح (من أمر ربي) ليس سداً للبحث، بل تشجيعاً له، وبوجه البحث في الطريق الصحيح، وهو بحث عنها من خلال الأمر وليس من خلال الخلق.
2. التعريفات التي قدمت للروح معظمها تصنف ضمن الماديات والخلق، بينما الروح من الأمر واللاماديات. الروح ليست لطيفة ولا أثرية، ولا تشبه الريح، ولا تماثل المادة أو الخلق.
3. الروح من الأمر والجسد من الخلق. الروح ليست جزءاً من الله، بل هي من أمر الله. بناءً على ذلك، تحتاج إلى كلمات وتعابير خاصة بها، فلا يمكن القول "خلق الروح" أو "رب الروح" أو "حركة الروح".
4. علاقة الروح بالجسد هي نفس علاقة القانون بالمادة، كما أن البحث عن مكان الروح في الجسد هو نفس البحث عن مكان القوانين الطبيعية في الكون.
5. الروح لا تتطور ولا تتغير. وهي خالدة لا تفتى، بينما النفس هي التي تكتسب وتتحرّك وفي النهاية تفتى.
6. روح البشرية جمعاء واحدة. أكثر من ذلك، روح الإنسان وبقية الحيوانات والحشرات واحدة.
7. لا يوجد إنسان روحاني أكثر من آخر. طبيعة الإنسان لا تحدّد وفق نوعية الروح، بل وفق معادلة بين العقل والنفس. الروح ليست متعددة، ولا شيطانية، ولا رحمانية، ولا طاهرة، ولا غير طاهرة. الروح واحدة ولا تقبل أية إضافة أو وصف كالروح الشريرة أو الروح الخيرة أو الأرواح القوية والضعيفة. الأرواح واحدة، وما يتغير هو الأحوال بين العقل والنفس. لذلك، روح القدس وروح الأمين، وغيرهما، ليست هي الروح التي نتحدث عنها.
8. الروح ليست تنظيمًا ماديًا كما ادعت الفلسفة المادية، ولا هي النفس، ولا تدخل الجسم، بل هي في صميمه تلقائيًا.
9. الروح ليست أمرًا منفصلاً عن البدن، ولا مسجونة، ولا عاشقة، ولا متصارعة، بل ممزوجة معه كما مزجت القوانين مع المادة، رغم أن عالم الجسم من الخلق وعالم الروح من الأمر.

1 س فرويد – ما فوق مبدأ اللذة – ت: د. عبد المنعم الحفني، دار المأمون للطباعة ص 67.

10. الروح ليست الحياة، بل تجعل الحياة واعية وعاقلة وإرادية.
11. الروح لا تخرج من الجسد ولا تدخل فيه، بل تتجلى وتتلور أثناء الحياة وتتفكك أثناء الموت.
12. الروح هي القوانين، لكن ليست القوانين الطبيعية، بل نظير لها أو اختها. الروح هي توافق القوانين داخل الجسد، وعند مرحلة معينة من تطور المؤسسات داخل الجسد تؤدي إلى نقطة التوافق بين القوانين المعمولة فيها، تتولد الروح. والعملية العكسية لهذا التطور هي ما يسمى بخروج الروح.
13. الروح لا تتطور ولا تتغير، ولا توجد قوانين للروح. بل الروح نفسه هو القوانين، وليس القوانين التي تنظم الروح. الروح ثابت وخالد، بينما النفس والعقل والجسد والقلب والفطرة فانية.
14. بما أن أرواح جميع البشرية واحدة، فلا معنى للتناسخ الأرواح.

الباب الثاني: مكون من أربعة فصول وهي:

(الروح والإنسان) و(الوحي والمجتمع) و(الله والكون) و(الفصل الخاص: خلاصة الخلاصة)

- الفصل الثاني: (الوحي والمجتمع)
- ❖ المبحث الأول: حول خواص الوحي وعلاقة القرآن بالكتب السماوية
 - المطلب الأول: آراء العلماء حول الوحي
 - المطلب الثاني: علاقة الوحي بالأمر
 - المطلب الثالث: خواص الوحي (أو طبيعة القرآن)
 - المطلب الرابع: الوحي المشترك (علاقة القرآن بالكتب الأخرى)
- ❖ المبحث الثاني: علاقة الوحي بالمعرفة البشرية
 - المطلب الأول: الوحي والعقل والمعرفة
 - المطلب الثاني: الفرق بين الوحي والمعرفة
 - المطلب الثالث: الوحي والبدعة
- ❖ المبحث الثالث: الوحي واللغات الوضعية
 - المطلب الأول: الوحي واللغات البشرية (لسان القرآن واللغة العربية)
 - المطلب الثاني: قواعد القرآن خاصة به وليست مثل أي قواعد لغة بشرية
 - المطلب الثالث: المزيد من الأضرار عند الادعاء بأن اللغة العربية هي لغة القرآن
 - المطلب الرابع: القرآن لا يُترجم إلى أي لغة
 - المطلب الخامس: هل للقرآن بديل؟
- ❖ المبحث الرابع: لغة القرآن واللغة العربية
 - المطلب الأول: لغة القرآن واللغات الأعجمية
 - المطلب الثاني: تكوين اللغة العربية الفصحى (القواعد العربية وقانون لغة القرآن)
 - المطلب الثالث: لماذا (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)؟
- ❖ المبحث الخامس: لسان الوحي وأثره على طبيعة البشرية
 - المطلب الأول: لسان الوحي والتعبير عن الحقيقة (الاسم والمسمى)
 - المطلب الثاني: اللغة والعقل والوحي
 - المطلب الثالث: أثر الوحي على الفرد والمجتمع
 - المطلب الرابع: أثر القرآن على طبيعة البشرية
- ❖ المبحث السادس: الوحي ودوره في تطور المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية
 - المطلب الأول: الوحي وتطور المجتمع
 - المطلب الثاني: الوحي ومحرك التطور في المجتمع
 - المطلب الثالث: العدالة الاجتماعية وحاجة الوحي

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

الفصل الثاني: (الوحي والمجتمع)

(الوحي من الأمر والمجتمع من الخلق)

المبحث الأول: حول خواص الوحي وعلاقة القرآن بالكتب السماوية

المطلب الأول: آراء العلماء حول الوحي

المقصود بالوحي (من هنا) هو أوامر الله المنزل على الأنبياء بأشكال مختلفة، سواء كان ذلك بكلام أو بكتابة أو بإشارة أو بإلهام أو برؤيا. قال الله تعالى: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا" (سورة النساء، الآية 163). وليس فقط مع الأنبياء، بل أيضاً مع (مريم وامرأة عمران وآخرين...) بطريقهم، كما قال الله تعالى: "إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْنَاهُ طَلُفًا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ" (سورة النساء، الآية 171)، "وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى" (سورة القصص، الآية 7)، "وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ" (سورة المائدة، الآية 111). كما يمكن أن يكون الوحي مرتبطاً بالكون، كما في قوله تعالى: "وَأَوْحَيْنَا فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" (سورة فصلت، الآية 12)، وبالطبيعة، كما في قوله تعالى: "فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ" (سورة هود، الآية 40)، وبالارض، كما في قوله تعالى: "إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَنْفَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُخْبِتُ أَخْبَارَهَا (4) بَأَنَّ رَّبَّكَ أَوْحَى لَهَا" (سورة الزلزلة، الآيات 1-4). وأحياناً يكون الوحي مع الحشرات، كما في قوله تعالى: "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ" (سورة النحل، الآية 68). لذلك، يأتي الوحي كاصطلاح بمعاني مختلفة، كما في قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا" (سورة الأنعام، الآية 112). هكذا يكون مفهوم الوحي شاملاً جداً، ولكن كما أكدنا قبل قليل، ما نقصده أو مجال بحثنا بالأساس هو الوحي المنزل إلى الرسل. ولوحي المنزل من الله إلى الرسل قد تجسد في الكتب التالية: (الصحف الأولى - الزبور - التوراة - الإنجيل - القرآن) أو أية كتب أخرى من هذا القبيل، التي شاع خطأ تسميتها بـ "الكتب السماوية". الله هو المنزل، والرسول هو متلقي الوحي. بهذا يكون الوحي هو المصدر الوحيد لمعرفة البشرية حول عالم الغيب. بالتالي، الوحي هو علاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، والغرض منه تبليغ المجتمع وتطبيق العدالة وإبعاد الظلم. الوحي ينزل بشكل فردي وليس جماعي، لذلك نجد احتجاجاً دائماً من المكذبين الذين زعموا أن الوحي لم ينزل من الله بل هو خدعة، أو يقولون إن الوحي لم ينزل من السماء بل هو خطاب أرضي ناتج من متطلبات اجتماعية، كما يقول كل من ماركس وإنجلز بأن الدين ليس ثمرة وحي فوق الطبيعة، بل الدين لا يعيش في السماء بل على الأرض¹، ويضيف جون ديوي أن كل المذاهب والعقائد جاءت تحت تأثير الأوضاع الاجتماعية²، يشارك غارودي هذه الآراء بقوله إن الدين ينشأ ويتطور ويموت³، ويستمر ماركس وإنجلز بقولهما "إن

1 ماركس - إنجلز، حول الدين، ت: ياسين حافظ - دار الطليعة / بيروت ط2 191 ص5.

2 جون ديوي - إعادة البناء في الفلسفة، ت: أحمد الانصاري، ط1 2010 م المركز القومي للترجمة / القاهرة ص47.

3 ماركسية قرن عشرين ص156

الإنسان يصنع الوحي"¹، وقال فيورباخ إن الله لم يخلق الإنسان، بل الإنسان خلق الله وهماً²، ويقول د. سامي الذيب: "أنا أعرف الوحي بأنه كلام البشر عن الله، وليس كلام الله للبشر"³. هكذا نجد آراءً كثيرة مشابهة لهم بعدم الاعتراف بالوحي خارج المتطلبات الاجتماعية. لذا، ينظر الماديون وأكثريّة العلمانيين إلى الوحي كأنه تكتيك إنساني في سبيل خضوعهم للسلطة التي تقام على يد الموحي.

المطلب الثاني: علاقة الوحي بالأمر

الوحي يشمل جميع التوجهات من الله إلى الأنبياء والمرسلين، مثله كمثل القوانين (وَأَوْحَى إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنُ - سورة الأنعام الآية 19) (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ - سورة يوسف الآية 3). ووردت كلمة الوحي 44 مرة في القرآن. إذا كانت القوانين الطبيعية هي وحي الله للكون، والروح وحي الله للجسد، فإن الوحي هو قوانين الله للمجتمع، حسب دراستنا أن الوحي جزء من الأمر وفق قانون (أَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ). لكن يبدو أن الوحي يحتل مركزاً هاماً ليس فقط في الترتيبات الكونية بل للخلائق الأخرى التي لا نعلم عنها شيئاً (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَأَةِ). أحياناً يظهر كأن الوحي أشمل من الأمر (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا - سورة فصلت - الآية 12). لذلك لابد أن نحدد ما نقصد بالوحي الذي يتعلق بكوننا وليس بخلائق خارج نفوذ كوننا. إذاً حديثنا الآن عن الوحي يكون ضمن هذا الكون. ومن هنا يحتل المرتبة الأولى بعد الله إن أمكن القول هذا، أي إذا أمكن (أو فرضياً) أن نرسم ترتيباً هرمياً فيكون الوحي هو الأول بعد الله ثم الروح، بعد ذلك يأتي دور القوانين الطبيعية والحقيقة والتاريخ... لأن الوحي جاء للعقول، والروح جاء للجسد الحي، أما القوانين الطبيعية فجاءت للجماجم والمادة، لذلك جاء وصف الوحي ب (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا - سورة الشورى الآية 52). وفي الإنجيل (لوقا 2:26: وكان قد أوحى إليه بالروح القدس). لذلك من الخطأ الفاضح أن ننظر إلى القرآن من خلال الطبيعة وقوانينها، لا يمكن جعل القوانين الطبيعية مرجعاً للوحي، الوحي والقرآن غير خاضعين للقوانين الطبيعية، إنما في أحسن الأحوال تكون القوانين الطبيعية نظيراً للقرآن، أو بعبارة أدق، هي أختها⁴، القوانين الطبيعية لا تغني عن دور القرآن، لذلك فإن أي محاولة لإيجاد العدالة الاجتماعية (أو مقاصد القرآن) على أساس القوانين الطبيعية ستبوء بالفشل، حتى وإن كانت هذه القوانين قابلة للتطبيق لكنها لا تحقق العدالة كما سنأتي على هذا الموضوع في الفقرات التالية.

بالوحي تتحقق العدالة، العدالة للمجتمع وللعقول. لذا يعتبر الوحي هو زبدة الأمور. ما معنى زبدة الأمور؟ الكون (أو الخلق والمادة والشيء) جاء بالحق، أي وجودهم وجود حقيقي كما وردت (حقيقة الكون) في القرآن أربع مرات (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ - سورة الأنعام الآية 73)، أي ليس باطلاً ولا وهمياً بل

1 حول الدين، (المصدر نفسه) ص 33.

2 فيورباخ – جوهر المسيحية، ت: جورج برشتين، ط1 2017م الرافدين / لبنان ص 45-46.

3 د. سامي الذيب – الاخطاء اللغوية في القرآن الكريم، مركز القانون العربي الاسلامي، سنة الطبع 2017م.

4 كما جاء وصف العلاقة فيما بين الآيات القرآنية ب (اخت - وَمَا تُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا) فإن علاقة بين عناصر الأمر ايضاً هي علاقة الاخت وليس نظير لكن في سبيل الفهم سجلنا النظير.

حقيقياً وفق النظام، ويعمل بواسطة القوانين الطبيعية. وزبدة هذه القوانين (أي القوانين الطبيعية) تشكل الجسد الحي، وجاء الروح لهذا الجسد، أي جاء لزبدة القوانين وشكل قانوناً للقوانين الطبيعية، أي هو أعلى منها. ومن الروح تشكل العقول، والوحي يأتي لتنظيم العقول، لذلك الوحي مشارك مع الحق والقوانين الطبيعية والروح، وجميعهم منتمون للأمر. لذا، يعتبر الوحي زبدة الأمور. ولكن العكس غير صحيح، لذلك الوحي ليس هو الأمر عينه كما جاء عن بعض العلماء بقولهم: "أمر ربي معني من وحيه"¹، الصحيح هو أن الوحي جانب من الأمر وليس متساويين، لكنه الجانب الأعلى من الأمر – سميناه زبدة الأمور. لذلك، الوحي في المرتبة الأعلى في الكون، ربما للخلائق بأجمعها، الخلائق التي أبدعت قبل خلق كوننا، والخلائق التي تُبدع بعد زوال الكون، وكذلك الخلائق التي أبدعت بموازاة كوننا، حتى هذه الخلائق التي تعمل بغير قوانيننا، لكن بنفس الوحي. إذًا، الوحي أوسع من الأمر في الخلائق الكبرى – الخلائق جميعاً بما فيها كوننا. ونجد في الآية (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا – سورة فصلت الآية 12) أن الأمر جاء من خلال الوحي. لكن داخل عالمنا هذا (الكون هذا)، الوحي يشكل جزءاً من الأمر (أَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ). لذلك من السهل أن نقول إن الوحي ليس هو فقط القرآن بل القرآن هو جزء من الوحي، والوحي أوسع من القرآن وأوسع من كل الكتب السماوية. والآن، هل الوحي والقرآن هو كلام الله أو هو من الأمر؟ هل هو من الخلق أو من الأمر؟ لقد دار أكبر جدل حول هذه المسألة ومسألة مخلوقية القرآن، وكانت المعتزلة أصحاب فكرة خلق القرآن. ويقال إن أول من قال بمخلوقية القرآن هو (جحد بن درهم). ومبرراتهم الأساسية كما نقل عنهم الإمام أحمد هي الآية: (وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ) وقالوا: مادام محدثاً، فهو مخلوق، لأن كل محدث مخلوق²، وكذلك السؤال: أليس القرآن هو الشيء؟ بلى. أليس (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)؟ إذًا، القرآن مخلوق. وبناءً على هذا التأكيد، كُتِبَ على أبواب المساجد: (لا إله إلا الله، رب القرآن المخلوق). أما المقابل، فقد كانوا يؤكدون أن القرآن ليس خلقاً بل هو كلام الله، وقد كُتِبَ على أبواب المساجد: (القرآن كلام الله ليس بمخلوق)³، وقال أبو عبيد: "من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن رجع وإلا ضربت عنقه"⁴، والفتوى نفسها صدرت من قبل الإمام وكيع بن الجراح بضرب الرقاب، وأحياناً نجد من الإمام مالك وآخرين الفتوى نفسها (زنديق كافر فاقتلوه)⁵، وجاء عن الأشعرية أن القرآن هو كلام الله، إن عُثِرَ عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عُثِرَ عنه بالعبرية كان تورا، وإن عُثِرَ عنه بالسريانية كان إنجيلًا. وإن وصف القرآن بكلام الله واسع جدًا، وجواباً أكثر قبولاً من القول بخلق القرآن. ونُقل عن جعفر الصادق أن القرآن هو لا خالق ولا مخلوق، بل هو كلام الله ووحيه وتنزيله، كما نُقل عنه في (تفسير العياشي). ووصف ابن حزم القرآن بأنه لا خالق ولا مخلوق، وقال: "اجمع

1 ناصرالدين أبي الخير البيضاوي – انوار التنزيل واسرار التأويل ط 1 1939، ج 1 ص 489

2 احمد بن حنبل – الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر/الرياض ط 1 2003 م ص 120.

3 أ د فهد بن عبد الرحمن بن سلمان الرومي – مسألة الخلق القرآن، مكتبة الحديث/الرياض، ط 1 1997 م ص 46.

4 سائد بن محمد بكداش – أبو عبيدالله القاسم في كتابه غريب الحديث، جامعة أم القرى/مكة المكرمة ص 42

5 ابن الجوزي – فنون الاقنان في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتي هلل، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط 1 2001 م ص 48.

العلماء على أن القرآن هو كلام الله¹، وهناك مناقشات كثيرة عن هذا الموضوع، بالأصل مناقشة خلق القرآن متناول من قبل العلماء النصارى واليهود، كما أكد ابن الأثير أن فكرة المخلوقة جاءت من اليهودية²، ويؤكد موسى بن ميمون بإجماع أمته أن التوراة مخلوقة، كما خلق سائر خلقه³، وفي نفس الوقت جاء وصف كتاب المقدس بكلمة الله⁴، وكانت المعتزلة في المرحلة الأولى ترد هذه المزاعم، ومنها مزاعم يوحنا الدمشقي الذي يؤكد أن المسيح هو كلام الله غير مخلوق. وجاء ذكر كلام الله في التوراة 7 مرات، وفي الإنجيل مرتين. لكن هناك أيضًا الآيات القرآنية التي تؤكد على كلام الله: (أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ – سورة البقرة، الآية 75)، (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ – سورة التوبة، الآية 6)، (سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُوا مَا دَرَوْا نَتَّبِعُكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَقْفَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا – سورة الفتح، الآية 15). لكن الآية التالية أيضًا تؤكد أن كلام الله هو من خلال الوحي: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ – سورة الشورى، الآية 51). لذا، يمكن القول إن كلام الله وفعل الله ومشيتته جميعًا تتحقق من خلال الأمر. والآن نعيد السؤال التاريخي عن القرآن: هل هو كلام الله أم مخلوق أم هو من الأمر؟ الخطأ الأساسي جاء من التناقض الكبير (البارادوكس) في فهم "الشيء". مفهوم الشيء لا يشمل القرآن ولا الوحي بشكل عام، بالتالي القرآن ليس شيئًا. من هنا، كان جواب الإمام أحمد في مناظرته معهم بنعم، أن "القرآن هو الشيء" كما نقل الجاحظ⁵، ونفس الجواب نجده في الكتاب (الرد – للإمام أحمد)، حيث يذكر الجواب نفسه بأن القرآن هو الشيء⁶، والجواب غير الدقيق، فهذا الاعتراف بأن القرآن هو الشيء كلف الإمام أحمد طريقًا طويلًا حتى يثبت أن القرآن غير مخلوق. بينما الصحيح هو أن الأمر كله، بما في ذلك الوحي، ليس شيئًا، بالتالي القرآن الكريم أيضًا ليس شيئًا. لو كان القرآن شيئًا ومخلوقًا لوجدنا فيه عبارات مثل: (رب القرآن) أو (رب الروح) أو (رب الوحي)، لكننا لا نجد في القرآن أيًا من هذه العبارات. كلمة الرب فقط تدخل على المنظومة الخلق، ولا تدخل على منظومة الأمر. من هنا، نكتشف مفاتيح الحل لكثير من المشاكل، لذا الجواب الأدق هو أن القرآن من الأمر وليس من الخلق. القرآن يحتوي على كلام الله والذكر والكتاب والفرقان، وفي النهاية ينتمي إلى أمر الله وليس إلى خلق الله. الجواب الأقرب هو القول بأنه كلام الله، والجواب الأبعد هو القول بأنه مخلوق، لكن لا يصل إلى التكفير من قال إن القرآن مخلوق، بل يعتبر

1 ابن حزم - فصل في ملل واهواء والنحل، تحقيق: د عبد الرحمن عميرة، دارالجيل/بيروت ط2 1996 ج3 ص17-18، و ص13.

2 الكامل في التاريخ (المصدر السابق) ج5 ص294.

3 موسى بن ميمون – دلالة الجائرين، ت: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية ج1 ص162.

4 د. حليم حسب الله – شهادات عن لاهوت المسيح – مطبعة خلاص/قاهرة – ط2 2009 ص31.

5 الجاحظ- الرسائل (المصدر السابق) ج3 ص293.

6 احمد بن حنبل – الرد على الجهمية والزنادقة (المصدر السابق) ص113.

اجتهادًا خاطئًا. أولئك الذين قاموا بتكفيرهم يقولون أيضًا إن الروح مخلوقة. حكم القول بأن الروح مخلوقة هو نفسه حكم القول بأن القرآن مخلوق، لأن القرآن والروح غير مخلوقين بل هما نظيران في الأمر.

وصف القرآن بكلام الله كان البوابة الأولى لدخول المعتزلة إلى مناقشة مسألة خلق القرآن¹، وهذا الوصف بالأساس يواجه مصاعب كثيرة لتفسير حالة كلام الله، ففي كثير من الحالات يظهر أن كلام الله هو مخاطب الغائب: (وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا..) "سورة المائدة، الآية 12"، (وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَخَذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارِهُبُونَ - سورة النحل الآية 51)، أو بصيغة (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا - سورة البقرة الآية 29)، وفي مئات المواضع الأخرى نجده الخطاب بصيغة الغائب. لو كان القرآن والوحي هو كلام الله مباشرة وليس من خلال الوحي، لما وجدنا وصف الله بصيغة الغائب، لكن عند ثبوت أن القرآن هو من الأمر، لا تبقى هذه الإشكالية وإشكاليات أخرى كثيرة. وإشكالية أخرى هي اعتبار أن كلام الله هو الروح كما جاء هذا الوصف لدى كثير من الفقهاء، لاسيما ابن قتيبة الذي يقول إن رحمة الله هي الروح وكلام الله هو الروح². لو اعتبرنا أن كلام الله هو القرآن، ومن جهة أخرى أن كلام الله هو الروح، نصل إلى نتيجة متناقضة وهي أن القرآن هو الروح. ومن الواضح أن القرآن ليس الروح، بل الروح والقرآن عنصران نظيران في الأمر. القرآن والكتب السماوية الأخرى هي من الوحي، والوحي من الأمر. ولاحظ الآية: (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ). ومن وصف القرآن بالنور، يمكن أن نعزز الرأي القائل إن القرآن هو من الأمر وليس كلام الله، لأن النور ليس هو الضوء، بل هو انعكاس في عملية ثانية. نور الكواكب هو انعكاس من ضياء النجوم، أي أن القرآن والوحي لم يصدر من الله مباشرة، بل من خلال الأمر، لذا جاء وصفه بالنور. "جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ"، وهذا يتناسب مع أمر الله وليس مع كلام الله.

الوحي يأتي من بعد الله ضمن الترتيبات التي أشرنا إليها أعلاه، لكن هناك قول شائع بتسمية الكتب السماوية بالوحي. لذلك، في سبيل سهولة الفهم، نتبع هذا القول الشائع. وبما أن معظم الكتب السماوية الحالية قد تعرضت للتدخل البشري ما عدا القرآن (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا) (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا)، لذا وصف القرآن بهذا الوحي (مهيمن). لذلك، حديثنا عن الوحي في أغلب الأحيان يتحول إلى الحديث عن القرآن فيما بعد.

¹ للمزيد ينظر: ابي الحسين البصري المعتزلي - المعتمد، تحقيق: محمد حميد الله، طبعة عام 1964م / دمشق ج 1 ص 14-15.

² ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيداحمد صقر، دار التراث/ القاهرة ط 2 1973م ص 487.

المطلب الثالث: خواص الوحي (أو طبيعة القرآن)

عندما يكون الوحي من الأمر، قد يسهل تحديد خواص الوحي والقرآن كما يلي:

1. الوحي مثله كمثل باقي الأوامر هو مطلق وثابت، غير متأثر بظروف مختلفة، لا يفنى ولا يفنى جزء منه، غير قابل للتعديل والإصلاح، يتناسب مع كل زمان ومكان.
2. دائماً جديدة ولا يشملها التغيرات والتطورات والشيخوخة والموت.
3. لا ضد له (ليس زوجياً)، ولا تجد في طياته أي تناقض بين أجزائه (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا).
4. وفق خاصيتي رقم (1 و2)، بين الكتب توجد تناسق وعدم تناقض بين الأجزاء والآيات، مع توافق وانسجام تام. كل منها يقوي الآخر (مصدقاً)، ولا يمكن نسخ أي من الكتب السماوية بالآخر، ولا جزء بجزء آخر، ولا الآية بآية أخرى. بل على العكس، كل يشد الآخر، وفيما بين الكتب تصديق وتوثيق، وفيما بين الآيات تدعيم أحدهما للآخر. التناقض الظاهري فيه هو للتطبيق في مراحل مختلفة، وعدم فهم هذا السر أدى بكثير من المفسرين إلى إبداع مفهوم (الناسخ والمنسوخ) لتجنب التناقض الظاهر، أو تجنباً لأقوال مثل قول (ميشيل أونفري) إن القرآن هو (كل شيء ونقيض كل شيء)¹، لكن كما طرح من قبل كل من إنجلز وهيغل بأن الطبيعة هي كل متناقض مع الكل، أوضحنا العكس بأن كل يكمل الكل وفي تناسق دقيق. كذلك، كما يقول أونفري، إن الآيات القرآنية شبيهة بأجزاء الكون، كل يكمل الكل. أو كما أن بين أجزاء القوانين الطبيعية شد وتكامل، ولا توجد بينهم تناقضات وتناسخ، كذلك بين الآيات القرآنية تكامل وليست في حالة تناقض وتناسخ. وفيما بينها ترابط منطقي كما جاء في الآية: (وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا)، ولم يقل "أكبر من نظيرها" أو "قرينها"، بل جاء بصيغة "أختها"، أي أن جميع الآيات فيما بينها مرجع ونسب روعي.
- أ. المعلومات الواردة فيهم وحيدة، لا بديل عنها ولا تحويل، ولا يمكن الإتيان بأحسن منها.
- ب. خاصية مميزة: الأمر بشكل عام لا سببي (لكل شيء سبب)، والوحي والقرآن ليسا شيئاً، لذلك هما عديمَا السببية. نزول الوحي والآيات ليس سببه رد فعل الله لحادثة أو مناسبة محلية بسيطة، أي ليس استجابة لمكان وزمان معين كما يقال من قبل الملحددين (ويساعدهم في ذلك مفهوم "أسباب النزول"). لا ينزل الوحي بسبب نقاش بين صحابي، أو سؤال أعرابي، أو حدث ما. بل هو خالد أزلي أبدي، لا يُعدل ولا يُفنى ولا يُنسخ، ولا هو رد فعل محلي ولا مرتبط بوضع زمني ومكاني معين. لذلك، كل محاولات لإيجاد "أسباب النزول" في سياق مجتمع معين وفترة زمنية معينة خاطئة جداً، وتشجع على النظر إلى القرآن كأنه جاء لزمان ومكان معينين وانتهى دوره وأصبح ماضياً بلا دور في المجتمعات المعاصرة.

¹ ميشيل أونفري – نفي اللاهوت ت: مبارك العروسي، منشورات الجمل/بغداد ط 1 2012 م ص 192.

المطلب الرابع: الوحي المشترك (علاقة القرآن بالكتب الأخرى)

دين واحد وليس أدیاناً

يقول ابن النديم: جميع الأنبياء هم 124,000، أما الكتب المنزلة فهي مائة كتاب وأربعة كتب. أول الكتب هو صحف آدم (ع)، مكون من 21 صحيفة. الثاني هو صحف شيث (ع)، 29 صحيفة. الثالث هو صحف إدريس (ع)، 30 صحيفة. الرابع هو صحف إبراهيم (ع)، 10 صحائف. الخامس هو الألواح على موسى (ع)، 10 ألواح¹، وجاء في كتاب (البدء والتاريخ ج 3 من ص 10 - 11) أن الكتب التي أنزلت من السماء على جميع الأنبياء هي مائة كتاب وأربعة كتب، منها إحدى وعشرون صحيفة إلى آدم، وعلى شيث بن آدم (ع) كتاب في خمسين صحيفة، وعلى إدريس (ع) كتاب في ثلاثين صحيفة. كل هذه الكتب من آدم (ع) إلى محمد (ص) يكمل بعضها البعض. علاقة القرآن ببقية الكتب السماوية هي علاقة تكاملية بين المطلق والمطلق، والحقيقة مع الحقيقة، لأن الكتب المذكورة (التوراة، الإنجيل، القرآن...) جميعها تنتمي إلى الوحي، لذا العلاقة فيما بينها هي ما ذكرنا في (الخواص الوحي). أما علاقة القرآن بالكتب البشرية أو بشكل عام مع نتاجات العقل البشري فهي تختلف؛ من هنا، العلاقة هي بين المطلق والنسبي، بين الحقيقة والمعرفة. لذا، العلاقة غير موزونة وغير متكافئة، سواء كانت تلك الكتب علمية أم فلسفية أم فقهية. حتى الكتب الفقهية لم تأت عن طريق الوحي وليست قرآناً ولا ديناً، إنما هي مفاهيم إنسانية. فهم الإنسان للقرآن بشكل عام هو العلاقة بين الحقيقة والمعرفة البشرية؛ القرآن هو الحقيقة بينما الفقه هو المعرفة. لو أعطيناها شكلاً هندسياً، يكون القرآن هو البنية التحتية الدائمة بينما الكتب الأخرى والعقول المنشغلة بها هي عناصر في البنية الفوقية. لا يشارك مع البنية التحتية أحد ولا أي عقل سوى الوحي. أي محاولة لإدخال نتاجات عقول البشرية إلى البناء التحتية وإلى جانب القرآن هي "البدعة". من جهة أخرى، العلاقة بين الوحي والعقل والمعرفة والكتب لا تحتاج إلى وسيط ولا عقول خاصة ولا جيل معين.

إذن، أين مكان الأحاديث الصحيحة وجهود العلماء والكلمة الطبية (أو الحقيقة المكتشفة) في هذه المعادلة؟ وأين مكان البدعة بينهم؟ نجد الجواب على الأسئلة المذكورة من خلال التصميم بين البنية التحتية والبنية الفوقية التي أشرنا إليها قبل قليل. الأقوال وآراء العلماء مهما كانت مكانتها الطبيعية هي البنية الفوقية، أما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن تصنيفها في البنية الفوقية ولا في البنية التحتية. الاعتقاد السائد هو أن الأحاديث الصحيحة تلعب دور التوضيح للقرآن ولا تأتي بجديد من القرآن، لذا المكان الطبيعي في المعادلة هو حيز بين البنية التحتية والبنية الفوقية، أي يمكن جعلها وسيطاً بين القرآن والعقل البشري - عوامل مساعدة لفهم القرآن. الوسيط ليس شيخاً أو رجلاً أو سيداً أو إماماً أو مذهباً أو طريقة، بل هو الأحاديث مع الآراء المصنفة على الحق، أي تلك العلوم والمعرفة الإنسانية المطابقة مع الحقيقة، وسميناها (الكلمة الطبية). إن كانت هذه الحقائق فيزيائية أو كيميائية أو كونية أو اجتماعية أو فقهية...، أي إن مكان الأحاديث والكلمة الطبية هو في الوسط بين البنية التحتية والفوقية،

1 الفهرست (المصدر السابق) ص 33.

وبعبارة اعتيادية الكلمة الطبية شأنها شأن الأحاديث الصحيحة تلعب دور التوضيح للقرآن في المرتبة الثانية بعد الأحاديث الصحيحة، لأن كثيراً من المشاكل تبقى تؤل دون الوصول إلى مستوى الحديث لاسيما في التعبير والنصوص المعبرة عنها وحجم الحقيقة المكتشفة، ومن هنا يتم حل كثير من المشاكل العالقة التالية:

1. الوحي والقرآن هما المطلق، بينما الكتب البشرية ونتائجها هي نسبية.
2. الكتب الإنسانية من الفقه والتفسير والعقيدة ليست ديناً، بل هي كتب من تأليف الإنسان، قابلة للتقييم والتعديل والنقد.
3. المذاهب والطوائف ليست ديناً، هي فهم الإنسان لهذا الدين. المتدين مقيد بالدين وليس بالفهم الديني، فأى إصلاح أو تجديد يشمل الفهم الديني ولا يشمل الدين نفسه. ولكل عصر شكل وتعبير خاص للتجديد والإصلاح. الإصلاح يشمل البنية الفوقية ولا يشمل البنية التحتية، ويشمل المعرفة ولا يشمل الحقيقة. كدت أن أقول ما قاله ماوتسي تونغ من أن الإصلاح الديني يؤدي إلى التحرر من الدين، فهناك نوع من الصحة ولكن بقصد مختلف عن الماوية. الإصلاح الديني وفق أحوال البشرية يؤدي إلى تحويل الحقيقة إلى معرفة والدين إلى فقه. لذا، لا يمكن إصلاح الدين؛ الدين ليس بناقص حتى تقوم بإكمالهِ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ - سورة المائدة، الآية 3).
4. الآراء البشرية الحقيقية (كالكلمة الطبية) تتوافق مع القرآن ومع بقية الوحي ومع الحقائق، وتشكل ثلوثاً يتضمن الأول والثاني والثالث. لكن سيبقى الوحي بعباراته وإنشائه وسياقه فوق كل شيء إلى الأبد.
5. المعرفة البشرية يمكن ترجمتها إلى لغات مختلفة، بينما أي كتاب سماوي لا يمكن ترجمته، لأن فيه الأرواح من المعاني والمقاصد والصياغة، وعند الترجمة تموت – أو على الأقل تموت إحدى أرواحه. لذلك، لغة القرآن هي لغة خاصة تُسمى لسان القرآن وتختلف حتى مع اللغة العربية. لذا يمكن القيام بالتفسير والشرح والتوضيح، لكن لا يمكن ترجمته. السبب بسيط: لأن المترجم يترجم النصوص حسب فهمه في هذا الزمان والمكان، وهذا يؤدي إلى إنزال مرتبة القرآن إلى مرتبة الفقه أو التفسير أو غيرها، ولا يبقى وحياً. ولنا تفصيل أكثر في نهاية الفصل.
6. الكتب الفقهية خاضعة للقوانين الطبيعية بكل أبعادها، بينما القرآن غير خاضع لها، لذلك الأول يخلق ويموت ويتأثر بالبيئة، على عكس الثاني، لذا فإن أكثرية المعرفة البشرية صالحة لزمانها ومكانها، أما القرآن فصالح لكل زمان ومكان.
7. كما وضحتنا الفرق الهائل بين القوانين الوضعية والقوانين الطبيعية، هناك فرق مماثل بين القوانين الوضعية والقوانين الحقيقية الاجتماعية (الوحي). القوانين الوضعية، في أحسن حالاتها، هي فقه للقوانين الاجتماعية (الوحي). القوانين الوضعية ليست سوى قوانين نسبية مبدعة نتيجة المعرفة الإنسانية، ولذلك، في أحسن حالاتها، تتعرض للأخطاء وعدم التوازن، ومتأثرة بمحلية وذاتية، والشيخوخة والتعديل والتبديل والظلم. أما قوانين الوحي، فهي عكس ذلك؛ فهي قوانين ثابتة ومتوازنة، صالحة لكل زمان ومكان، مثل القوانين الكونية.

8. وهناك فروق وظيفية بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية (الوحي). القوانين الطبيعية جاءت للطبيعة، بينما الوحي جاء للمجتمع والإنسان. القوانين الطبيعية مسيرة، بينما القوانين الاجتماعية (الوحي) تتعلق بالمخير. من هنا نجد أساس فلسفة الوحي وسبب نزول الوحي للإنسان، بينما بقية الموجودات ليست بحاجة للوحي. سنوضح هذه المسألة أكثر فيما بعد.
9. نتطرق إلى موضوع فقهي متعلق بالصياغة والمعنى بين كلام البشر وأحاديث الرسول (ص). هناك قاعدة تفيد: يمكن التحقق من صحة الأحاديث إذا وافقت القرآن، وإذا لم توافق فهي موضوعة. أما أقوال البشر من الأئمة والعلماء والفقهاء، فهي غير مشمولة بهذه القاعدة، لأن أحاديث النبي صحيحة بالأصل وتنتهي إلى الحقيقة، بينما أقوال البشر تحتوي على صحة وأخطاء ولا تنتهي إلى الحقيقة بل إلى المعرفة. لذلك، لا يمكن القول بأن أقوال عالم أو إمام معين صحيحة إذا ما وافقت القرآن، وإذا لم توافق فهي موضوعة بإسمه. بشكل عام، بعض أقوالهم موافقة للبعض الآخر غير موافق، وهذا يمهّد للنقطة العاشرة وهي المهمة.
10. ليس بإمكان أي عقل بشري المشاركة في البنية التحتية، ولا يمكن لأحد حق المشاركة. العقول البشرية فقط للبنية الفوقية والوحي للبنية التحتية. خارج هذه المعادلة ستظهر البدعة.
11. وفق هذه الأوصاف، يمكن معالجة مسألة الفرق بين كتاب الله وكتاب البشر. الكتاب الذي يكتبه البشر، مهما كان مستوى عقله، يفتقر إلى: 1- شمولية الكتاب 2- التأثير بعصره وزمانه 3- التأثير بأوضاعه الاجتماعية وبيئته 4- اللغة المستخدمة، التي هي لغة قومه بكل ما يتعلق بها من نظم وتركيب وقواعد وبلاغة 5- القدرة على تجنب الاختلافات في اللغة والمعلومات والزمان والمكان. لذلك، أينما وجدت الاختلافات، فهو كتاب بشري، بينما كتاب الله هو الوحيد الذي لا تجد فيه اختلاف.
12. وفي هذا الإطار، يمكن معالجة مسألة أخرى وهي: كيف نفصل بين أقوال الرسول وأحاديثه؟ أي متى يكون الرسول بشراً وفي حالة أخرى يكون رسولاً؟ من الواضح أن القرآن وصف الرسول بالرسول والعبد (فَأُوْحِيَ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحِيَ - سورة النجم، الآية 10)، أي يجمع في شخص واحد صفة العبد وصفة الرسول. عندما يكون كلامه وتصرفاته وفق الوحي يعتبر الحديث، بينما في حالة كونه العبد، هو بشر بكل صفات البشرية. لو كان شخص الرسول في كل حالاته رسولاً، لخرج من البشرية وأصبح مسيراً، إذ الإنسان بشكل عام هو المخير. عندما يلتزم مئة بالمئة بالوحي، يكون كلمة الله كما نجد من المسيح (ع)، والأنبياء بشكل عام هم عبد ورسول، الإنسان والرسول. لذا، الرسل أيضاً لهم الاختيار وليسوا مسيرين. الالتزام التام يحول الإنسان من المخير إلى المسير، ويكون السؤال ضمن ما قالته السماوات والأرض (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَبِيٌّ طُوعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ - سورة فصلت، الآية 11). من يلتزم تماماً بالشرائع الوحي يكون من الطائعين، حيث (كَرْهًا) من الداخل و(كَرْهًا) من الخارج، ولا تبقى خيارات أمامه، لكنه يختلف عن الجماد الذي يخضع للقوانين الطبيعية، بينما الإنسان يمكنه أن يتفوق على القوانين الطبيعية.

المبحث الثاني: علاقة الوحي بالمعرفة البشرية

المطلب الأول: الوحي والعقل والمعرفة

هناك كثير من المحاور المتعلقة بين الوحي والعقل، وعادة ما تتجسد بالأسئلة التالية: هل العقل والوحي يكملان بعضهما البعض أم أن بينهما تعارضاً أو معادلة أخرى؟ هل يرتقي العقل إلى مستوى الوحي في أي حالة؟ وهل يستغني عنه؟ أم سيبقى الوحي سقفاً فوق العقل؟ هل العقل هو النظير للوحي أم الروح هو النظير؟ ومن جهة أخرى، هل للوحي معنى بدون عقل؟ ما مدى صحة تهمة العقلانية؟ بالتالي، أين يمكن التوافق بينهما؟ إذاً، ما هي المعادلة التي تعبر عن العلاقة بين العقل والوحي؟ هناك انقسام هائل حول الإجابة لهذه الأسئلة، فمنهم من يفضل العقل على الوحي، ومنهم من يساوي بينهما، ومنهم من يفضل الوحي. فالصنف الأول يعتبر العقل هو المقياس الأول والأخير، وعلى الوحي أن يوافق نفسه مع أحوال العقل، وأي تعارض معه يجب أن يرجع الوحي ليوافق العقل، وعادة ما يُطلق على هذا الصنف "العقلانيين". لكن العقل ليس نظيراً للوحي ولا يساويه حتى يكون في مرتبة المقارنة مع الوحي، نظير الوحي في الإنسان هو الروح. بشكل عام، الأمر موزع في الوجود وفق الجدول التالي: القوانين الطبيعية للكون، والروح للجسد، والوحي للعقول. هذا هو ترتيب العلاقة بين الوحي والعقل. رغم ذلك، هناك وصف لهذه العلاقة من قبل العلماء والفلاسفة والفقهائ غير متوازن، حيث تُفيد بعض الآراء أن العقل للعالم المرئي بينما الوحي لعالم الغيب. لا توجد تقسيمات وظيفية بينهما، فالوحي جاء لعالمي الشهادة والغيب. نجد من الإمام الغزالي وصفاً لهذه العلاقة: العقل هو الوحي الداخلي للإنسان والوحي هو العقل الخارجي، رغم جماليته لكنه غير دقيق. نظير الوحي في الإنسان هو الروح، والروح ليس له أثر على معرفة الإنسان؛ هذا الأثر يأتي من العقل. العقل من الخلق وليس من الأمر، لذا فهو غير ثابت ويتعرض للتغيرات سلباً وإيجاباً، ولا سيما عندما يخضع لأهواء النفس، فيشكل عالماً يختلف كلياً عن العقل الذي يخضع للوحي، حيث يميل الأول نحو الوحشية والثانية نحو الإنسانية. يجب أن نشير إلى أن هناك عقولاً بدون وحي ولا تخضع للنفس السيئة، بل تتفاعل مع الفطرة أيضاً وتكون مقبولة، لكن بشكل عام، لا يستطيع الوحي ترك أثره على المجتمع بدون عقل، وهذا يعني أن الوحي جاء للعقول، لذلك خص الإنسان وحده بالوحي ولا يخص الحيوانات والجماد والأطفال والسفهاء. لقد وضع أينشتاين معادلة بين الوحي والعقل بصيغة أخرى: "العلم دون دين أعرج، والدين دون علم أعمى". العقل المجرد بدون سند ديني يفتقر إلى الشمولية ويعاني من الأنانية وأحادية الجانب والسطحية والظاهرية في فهمه للعالم والآخر، وكذلك لا يخلو من الظلم (حتى وإن لم يقصد الظلم ما لم يلتزم بالوحي المنزل - قال تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" - سورة المائدة، الآية 45). هذا هو حال العقل، أما الوحي فينتهي إلى الأمر ويشمل جميع جوانب الحياة، وكل زمان ومكان ولكل الناس في أجياله المتعاقبة، ويشمل عالمي الغيب والشهادة، والعالم والآخر، وبذلك يشمل بعدين: الروحي والمادي في الإنسان. يوازن العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمجتمع، وبين الحاكم والمحكوم، وبين معطيات الطبيعة والمتطلبات البشرية، وبين المصلحة العامة والخاصة، وبين الإرادة والممكنات، وبين الحرية والفوضى. أي أن تطبيق الوحي يضمن

للإنسان العدل في الأرض والجنة في السماء. ومن هنا يظهر بكل وضوح أن الوحي ليس شأنًا فرديًا أو شخصيًا، بل يشكل دين الجماعة (وليس الدين الفردي بين الشخص وإلهه)، بل يربطهم بعقود اجتماعية وسياسية وحقوقية، ويسود حكمًا عادلاً مدنيًا بعيداً عن مفهومي الثيوقراطية واللاهوتية السائدين، ولا يحتاج إلى من يتوسط بين الإله وعامة الناس.

هذه الحالات هي حالات التوافق بين العقل والوحي أو بين العقل والنقل. والآن، جاء دور السؤال: هل هناك تعارض بين العقل والوحي؟ مسألة التعارض بين الوحي والعقل قديمة، وتتفرع عبر مصطلحات أخرى مثل: تعارض بين الشريعة والحكمة، العقل والنقل، العلم والإيمان، الفلسفة والدين. علاقة المعرفة والعقول في القرآن علاقة دائمة ومتناسقة في حالتها الاعتيادية، ولكن في بعض الأحيان قد تحدث حالة تصادم. حول السبب والحل، هناك اختلاف؛ فالماديون والعلمانيون يؤكدون على تغليب العقل على النقل، أي إذا تعارض العقل والنقل، يُؤخذ بما دل عليه العقل، كما تُسبب إلى محمد عبده¹، ويقول هوايهد: "ما من مسألة اختلف الدين والعلم فيها، فليقل العلم ويخرس الدين"²، وأدى إلى اعتبار أن العقل الديني عقل ناقص، كما قال كل من: (إرمنست همنغواي، وستاندال، وكارل ماركس، وفويرباخ)، وآخرين³، ويقول كل من ماركس وإنجلز أن الدين هو وحي مقلوب⁴، هذا من جهة العلمانيين، أما من جهة الدينين، فيرفضون التعارض بين الوحي والعقل. يقول ابن تيمية وآخرون إن بين العقل الصحيح والنقل الصحيح توافق تام وليس تعارض ... وجاء هذا قبله من قبل اخوان الصفاء وابن رشد⁵. لكن يتضح الآن أن تطور العقل وتقدم العلم يعزز الوحي، مما يجعل الأديان السماوية الحقيقية تتوافق مع العقل الصحيح على عكس المدارس الوضعية التي تعارض العقل. وقد أدى التعارض بين العقل والدين في أوروبا إلى ظهور العلمانية وضعف الدين، لكن السبب ليس تعارضاً بين العقل والدين، بل كان تعارضاً بين العقل والعقل الديني غير الأصيل. بالعكس، الإنجازات العلمية والعقلية الحقيقية تدعم الحقائق الدينية. حيث لا يتعارض العقل السليم مع النقل الأصيل. وفي حال حدوث تعارض، فإن العقل يلتحق بالنقل، لأن الإشكالية ليست بين الوحي والعقل بل بين العقل والحقيقة. في حالات التعارض غير الإرادي، يقع معظم العقول في تناقض مع الوحي، بما في ذلك بعض المفسرين والفقهاء، نظراً لأن كل إنسان معرض للخطأ. بينما يأتي التعارض الإرادي من العلماء الماديين، يأتي التعارض غير الإرادي من العلماء الدينين. قد يكون كلام إرنست همنغواي، وستاندال، وكارل ماركس، وفويرباخ صحيحاً حين يقولون إن "كل العقول ناقصة وغير تامة"، حيث أن العقل في حركة وتطور مستمر، وبالتالي دائماً ناقص وغير تام. وعلاقة العقل بالواقع تكون عبر الحواس، التي لها مداخل محدودة وأحياناً خادعة ولا تستطيع اكتشاف الحقائق

1 العلمانية والدولة الدينية (المصدر السابق) ص 105.

2 موسوعة الميسرة ... مادة: علمانية .. (المصدر السابق) ص 371.

3 للمزيد ينظر: كارل ماركس-بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 256. روجيه غارودي-ماركسية قرن عشرين ص 145، المثالية والمادية أزمة العصر ص 95 كذلك ينظر: كتاب (atheist universe) بالغة الإنكليزية من تأليف: (ديفيد ميلز) مكون من 12 فصل.

4 ينظر: ماركس-إنجلز، حول الدين، ت: ياسين حافظ -دار الطليعة /بيروت ط 2 191 ص 33.

5 ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال (المصدر السابق) ص 58-

وحدها. لذلك، يحتاج الإنسان إلى الوحي والقرآن، وهما من الأمر، بينما العقل من الخلق. وبما أن الأمر قائد الخلق، فإن مجالات العقل والمعرفة تكون محدودة. كما يقول القول الشائع: إذا كان العلم بحرًا، فإن العقول والمعرفة الإنسانية لا تتجاوز قطرة من هذا البحر، أو كما يقول ديفيز، هي خدش من شفرة الكون¹، العقل محدود بزمان ومكان، ويرتبط ارتباطًا شديدًا بالواقع الضيق، بينما الوحي والقرآن (وبقية الكتب السماوية الحقيقية) يأتي من الله على المستوى الكوني أو على مستوى كل الخلق، من السموات والعرش والأمر والمخلوقات الأخرى. لذا، فإن الوحي هو البحر والعقل هو القطرة. كما قال الله في القرآن: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (سورة الكهف، الآية 109). رغم ذلك، هناك عقول تتمرد وتنكر الوحي والقرآن، مدعية أن القرآن والتوراة والإنجيل والأفيسا وغيرها ليست إلا من صنع البشر. لذلك جاء تحدي القرآن للبشرية قائلاً: "قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجُنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" (سورة الإسراء، الآية 88). ويتحدى القرآن أيضاً بسورة منه: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا..." (سورة البقرة، الآيتان 23 و24). يجب القرآن بنفسه أن هذا غير ممكن، لأن القرآن لا يخضع للقوانين الطبيعية أو للروح والعقل البشري أو للمعرفة البشرية؛ بل هو نظير لها. المعرفة البشرية هي نتاج الأشياء (وأفضل حالاتها مبنية على القوانين الطبيعية)، بينما القرآن ينتمي إلى الوحي، لذا لا يمكن أن تكون المعرفة البشرية بديلاً للوحي والقرآن. حتى محاولة تبديل الكلمات أو التلاعب بها لا تتماشى مع الآيات والصور القرآنية، حيث لا تلتئم معها بشكل حقيقي. وقد جرت محاولات عديدة ولا يزال هناك محاولات مستمرة، ولا مانع من هذه المحاولات. هناك روايات كثيرة تفيد بأن الإمام عمر بن الخطاب أبدى رأياً نزلت الآية تأييداً له بالنص، ونقل السيوطي: ائْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ بِالنَّافُوسِ لِلْاجْتِمَاعِ لِلصَّلَاةِ، فَبَيْنَمَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يُرِيدُ أَنْ يَشْتَرِيَ خَشَبَتَيْنِ لِلنَّافُوسِ، رَأَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي الْمَنَامِ: لَا تَجْعَلُوا النَّافُوسَ، بَلْ اذْنُوا لِلصَّلَاةِ. فَذَهَبَ عُمَرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُخْبِرَهُ بِالَّذِي رَأَاهُ، وَقَدْ جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْوَحْيِ بِذَلِكَ، فَمَا رَأَى عُمَرُ إِلَّا بِلَالًا يُؤَذِّنُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِئَ أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ: "قَدْ سَبَقَكَ بِذَلِكَ الْوَحْيُ"²، لا نعلم مدى صحة هذه الرواية، لكن لا يمكن السكوت عن الخبر التالي الذي نقله كثير من المفسرين، منهم الإمام السيوطي والإمام الطبري، والذي يفيد: أن يهوديًا لقي عمر بن الخطاب وقال له: "إن جبريل الذي يذكره صاحبك هو عدو لنا." فأجابه عمر: "من كان عدوًا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل، فإن الله عدو للكافرين" (سورة البقرة، الآية 98). قال: فنزلت الآية المذكورة على لسان عمر³، وأصبحت الآية رقم 98 من سورة البقرة!! هذا غير ممكن على الإطلاق، ربما من حيث المفهوم مقبول، ولكن ليس بالنص (إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ - سورة المدثر، الآية 25).

1 بول ديفز - الاقتراب من الله، بت: منير شريف، مركز القومي للترجمة/ القاهرة ط 1 2010م ص 258.

2 الامام السيوطي - الدرر المنثورة في تفسير المأثور (المصدر السابق) ج3 ص83.

3 تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، دار الكتب العلمية/ بيروت ج 1 ص 485. وكذلك ينظر: ابن ابي بكر السيوطي - الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز دراسات القرآنية، بدون سنة وجهة الطبع ج 1 ص 230.

لماذا لا تستطيع العقول البشرية إثبات مثل هذا القرآن أو حتى آية منه؟ السبب عميق ومعقد ويعود إلى تعقيدات موضوع خلق الشيء، وكانت الاستحالة في خلق الشيء من قبل البشر تأتي من ناحيتين: أولاً، استحالة خلق الشيء من لا شيء، كيف بإمكان البشر إيجاد من لا موجود (من عدم). ولو فرضنا أنه في حال تمكنت البشرية بتكنولوجيا الجبارة من خلق شيء، كيف ستلحق بالطبيعة؟ كيف تخضع هذا الشيء إلى القوانين الطبيعية حتى يستمر في الوجود ويصبح جزءاً من الطبيعة؟ فكيف ينضم هذا الشيء الجديد إلى القوانين الكونية حتى يشملها؟ يحتاج استواء هذا الشيء إلى السماء كما استوى الأرض إلى السماء واستوى السماء إلى العرش، وحتى يشمل (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى -سورة طه الآية 50). كيف تهدي؟! أو حسب المفهوم المسيحي، كيف يدخل هذا الشيء الجديد إلى الملكوت السماوي أو ملكوت كل شيء (قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ- سورة المؤمنون الآية 88). نفس الصعوبات تواجه من يحاول إثبات قرآن أو سورة منه. الاستحالة الأولى هي كيف يكتشف الحقيقة بهذه الكلمات والعبارات الدقيقة، وإن كشفت كيف تستوي مع القرآن. لذلك صعوبة الإتيان بقرآن هي نفس صعوبة خلق الشيء. ولم يكن أبو مسيلمة هو الوحيد الذي حاول الإتيان بقرآن، فقد كانت هناك محاولات أخرى، فقد نقل أكثر من مصدر الخبر التالي: (اجتمع ابن أبي العوجاء وأبو شاعر الديصاني وعبد الملك البصري وابن المقفع عند بيت الله الحرام، يستهزئون بالحجاج ويطعنون على القرآن. فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كل واحد مناربع القرآن وميعادنا من قابل في هذا الموضع، نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كله، فإن في نقض القرآن إبطال نبوة محمد، وفي إبطال نبوته إبطال الإسلام وإثبات ما نحن فيه، فاتفقوا على ذلك وافترقوا)¹. لكن بعد سنة من المحاولات لم يستطيعوا الإتيان بآية واحدة. أما الآية التي قالها مسيلمة: "وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا فِي ضَوْئِهَا وَمَنْجَلَاهَا، وَاللَّيْلُ إِذَا عَادَهَا يَطْلُبُهَا لِيَغْشَاهَا فَأَذْرَكَهَا حَتَّى أَتَاهَا وَأَطْفَأَ نَوْرَهَا فَمَحَاهَا"، رغم أنه حاول تقليد القرآن وليس إبداع صيغة جديدة، إلا أن الآية غير منسجمة في نواحي التنسيق والهدف والتعبير والالتزام. بالإضافة إلى الأخطاء العلمية مثل: "وأطفأ نورها فمحاها"؛ فالشمس لها ضوء وليس نور، والوصف قد يكون مناسباً للقمر ولكن ليس للشمس. ونلاحظ الشيء نفسه عند ترجمة الوحي أو تدخل بشري في الآية الإنجيلية: "فَإِنَّ نُجُومَ السَّمَاوَاتِ وَجَبَابِرَتَهَا لَا تَبْزُرُ نَوْرَهَا. تَظْلِمُ الشَّمْسُ عِنْدَ طُلُوعِهَا وَالْقَمَرُ لَا يَلْمَعُ بِضُوءِهَا"²، وكذلك نجد هذا الخلط بين النجوم والكواكب عند العالم الكبير كالرازي، ففي حديثه عن الكواكب، قد أشار إلى الشمس والقمر ضمنهما³، والخلط نجده في الحديث التالي: (عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "يَدْخُلُ الْجَنَّةُ مِنْ أُمِّي زُمْرَةٌ هِيَ سَبْعُونَ أَلْفًا نَضِيءٌ وَجُوهُهُمْ إِضَاءَةٌ الْقَمَرِ")، والخلط المذكور نجده في كتاب موسى بن ميمون (دليل الحائرين ص 379)، وكذلك في أدبيات إخوان الصفاء، حيث يظهر الكوكب مضيئاً والشمس

1 المصادر التي نقلت هذا الخبر: 1- معجم طبقات المتكلمين - تأليف ونشر: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، تقديم وإشراف العلامة جعفر

السبحاني ج 1 ص 235 2- الشيخ الطبرسي - الاحتجاج ج 2 ص 142 3- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي - فتاوى القرآن ج 8 ص 61-63.

2 كتاب المقدس، عهد الجديد(اش 13: 10)

3 تفسير الرازي (المصدر السابق) ج 26 ص 244.

مصنفة على الكواكب¹، وجاء تعريف الشمس في معاجم العربية بأكبر كواكب²، وفي تفسير الآية (لَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) جاء شرح الآية من قِبَلِ الإمام الألوسي، أن مواقع النجوم هي مساقط كواكب السماء ومغارها، كما جاء في رواية قتادة³، ونجد نفس المسلك في "قاموس القرآن" حيث ساوى بين النجم والكوكب⁴، والخلط مستمر في "قاموس الكتاب المقدس" أيضاً، ففي وصف كوكب الزهرة جاء شرحها كما يلي: "كوكب منير، وهو الكوكب الذي يظهر في الصباح الباكر معلناً نهاية الظلام، وهو ألمع النجوم في السماء"⁵.. وكذلك في "عهد المعاصر" نجد هذا الخلط عند العالم والفيلسوف ديكارت، حيث ذكر الضوء للكواكب⁶، وفي "الكوميديا" لدانتي (الأنشودة الأولى) أيضاً نجد هذا الخلط:

نظرت إلى الأعلى ورأيت كلاً كشحية مكسّوين من قبل بشعاع الكوكب ...⁷

شعاع الكوكب عند (بطليموس) هو الشمس، بينما الصحيح الذي ورد في القرآن هو: "النجوم ضوء وللکواكب والأقمار نور". هكذا نرى أن الاستنتاجات المنسوبة للبشر تقع في الأخطاء. حتى اللغة العربية لم تكن تفرق بين النجوم والكواكب. أغلب الظن أن لفظ "الكوكب" هو لفظ آرامي معبر بصيغة (ككيبا)⁸، دخل إلى اللغة العربية وفق مفهومهم، لذا لم يكن فيه الدقة. بينما في لغة الوحي، استخدمت لغات مختلفة تميزت بتلك الدقة. لذا: إذا تمكنت من نسج الآية أو السورة فلا يلتحد ضمن وحدة القرآن (وَأَوَّلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا – سورة الكهف، الآية 27)، (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ – سورة النحل، الآيتان 101 و102)، لا تنظم إلى مملكة الوحي، لذلك مستحيل. هناك علاقات قانونية بين أجزاء القرآن، وعلاقات معلوماتية (الرياضية والفيزيائية والبيولوجية والكونية) بينها. كل هذا شكل تصميمًا وحجماً وكما وكيفاً للقرآن لا يقبل أي زيادة أو نقصان (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ – سورة المائدة، الآية 3)⁹، لذلك، قبل أن تحاول إبداع سورة، حاول أن تخلق شيئاً يخضع للقوانين الطبيعية، أو استحدث عضواً إضافياً لجسم الإنسان وألحقه بالجسد ليخضع لقوانين الجسد والروح. أو حاول إيجاد بديل للهيروجين بمادة أخرى في هذا الكون، وعندها حاول إيجاد بديل يحل محل الآية بأية أخرى. بما أن هذا غير ممكن، كذلك إتيان سورة أو تبديل كلمة مكان كلمة غير ممكن.

1 رسائل اخوان الصفاء ... مكتبة الاعلام الاسلامي/ قم المقدسة 1405 هـ ص153.

2 ينظر: د. عبد الأمير الاعسم – المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة ط 2 1989 م ص251.

3 محمود شكري الألوسي البغدادي – روح المعاني، احياء التراث الاسلامي/ بيروت ج 27 ص152.

4 الفقيه الحسين بن محمد الدامغاني – قاموس القرآن، دارالعلم للملإين/ بيروت، ط 4 1984 م ص449.

5 قاموس كتاب المقدس – هيئة التحرير: بطرس عبد الملك واخرين، اشراف: مجمع كنائس الشرقيه، منشورات مكتبة المشعل / بيروت ط 6 1981 ص872.

6 رنية ديكارت- مقال عن المنهج (المصدر السابق) ص 170.

7 دانتي – الكوميديا الالهية، ت: كاظم جهاد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط 2002 م ص132.

8 ناجي مراني- مفاهيم صابئة مندانية، مطبعة شركة التايمس للطبع / بغداد ط 2 1981 م ص15.

9 هذه الآية لها معاني كثيرة جدا، تنبي فكرة الناسخ والمنسوخ، عملية الناسخ والمنسوخ تعبر عن عدم اكتمال الدين، بينما (عند انقطاع الوحي تم اكمال الدين) لا ينقص ولا يزيد.. لذلك كلام المنسوب إلى سيدنا ابوبكر (أينقص الدين وأنا حي) غير دقيق وفق ميزان القرآن.

وكذلك الأمر صحيح للتوراة والإنجيل وبقية الكتب السماوية. إذا وُجدت نجاحات في هذه المحاولات، فلن يبقى الكتاب وحيداً، بل يتحول إلى معرفة بشرية، مع أنه يبقى الكتاب في نسخته الأصلية سالماً. لذلك، هناك أمل في إيجاد الكتب السماوية يوماً ما كما هي، لا تلك التي تعرضت للتدخل الإنساني. ومن هنا نستطيع معالجة المسألة التي طرحنا قديماً: هل بالإمكان الإتيان بأحسن من هذا القرآن؟ الجواب بعد قليل.

المطلب الثاني: الفرق بين الوحي والمعرفة

الحديث عن علاقة المعرفة بالحقيقة هو من حيث الجوهر نفسه علاقة بين الوحي والمعرفة. إن المعرفة الإنسانية هي انعكاس تقريبي للحقيقة الموضوعية، وليست انعكاساً تاماً بل ناقصاً. وهذا النقص هو مجال ومنطلق حركة المعرفة وتطور العقل. هذا ينطبق على المعارف العالية، مثل معارف الفلاسفة والعلماء والفقهاء، وحتى الذين يعملون على النصوص.

أكثر من ذلك، المنطوق الذي يكتب باسم قانون طبيعي (مثل قوانين الفيزياء أو الميكانيكا أو الكيمياء) هو في أحسن حالاته معرفة، وهو تفسير منطوق لنصوص القوانين الطبيعية. هذه المعرفة هي حصيلة اكتشاف الإنسان لجانب أو أكثر من هذه الحقائق، وليست كل الحقائق. لذا، القانون الذي يكتبه العلماء وكأنه نص قانون طبيعي ليس صحيحاً مئة بالمئة، ليس فقط من الناحية المعلوماتية بل من الناحية اللغوية أيضاً. في النهاية، هو انعكاس نسبي وتقريبي، لا يحقق تطابقاً تاماً بين الحقيقة الموضوعية والمعرفة المكتسبة منها.

ومن هنا نجد مصدر الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين المكتوبة، وكذلك الفرق بين الكتب الإنسانية بشكل عام والكتب المنتمية إلى الوحي، أو بشكل أدق بين القرآن والقوانين الفيزيائية والميكانيكية والكونية والاجتماعية والقانونية. آيات الوحي هي انعكاس تام للحقيقة الموضوعية، لذا هي أرقى معرفة، معرفة مطلقة، تطابق كلياً مع الحقائق الموضوعية. إذًا، الوحي هو تلك المعارف التي تطابق كلياً مع الحقائق الموضوعية. ومن هنا جاء الوصف: القرآن هو الكون المقروء، والكون هو القرآن منظوراً.

الفرق بين المعرفة الإنسانية الراقية والنصوص هو: الأول انعكاس تقريبي ونسبي للحقائق الموضوعية، بينما الثاني انعكاس تام للحقائق الموضوعية. وهي المصدر لبقية الفروق بين المعرفة والوحي. ومن هنا نفهم فلسفياً مقصد الآية: (وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ)، أي أنه ليس بإمكان الإنسان أن يعطي المعاني المطلقة للقرآن الكريم وتفسير آياته بشكل نهائي. وهذا هو الأساس لحركة التفسير (وتطور التفسير). ومفادها أن حركة المعرفة الإنسانية تتقدم وأحياناً تقترب من الحقائق القرآنية، لكن دون الوصول إليها كما لو كانت متتابعة رياضية. التأويل هو غاية التفسير النهائي، وهو الغاية التي لا يصل إليها الفكر البشري. لو وصل الإنسان إلى هذا التأويل، لكان بإمكان البشر ترجمة القرآن إلى أي لغة شاءوا. بما أن الإنسان لا يصل إلى التأويل النهائي للقرآن، ليس بإمكانه ترجمة القرآن إلى أي لغة بما فيها اللغة العربية. وهذا هو الفرق بين المعرفة والحقيقة وبينها وبين الوحي. أما العلاقات والتفاعلات الأخرى بينهما، فسندناقشها في سياق البحث بعد قليل.

المطلب الثالث: الوحي والبدعة

البدعة هي مصطلح قرآني يختلف محتواه عن المعنى المتداول حالياً. حسب الموسوعة البريطانية، أول استخدام للمعنى الحالي يعود إلى القرن الرابع الميلادي. هكذا، "البدعة" (Heresy) من حيث المحتوى هي مصطلح نابع من مفاهيم المسيحية، وظهرت في القرن الرابع الميلادي، حيث أُطلق على الجماعة التي أنكرت شخصية الروح القدس. وعادت بشدة في القرن الخامس، حيث أطلقوا على جماعة بيرجوس في جنوب بلاد الغال (فرنسا الحالية)، الذين أنكروا عقيدة الكنيسة التي تدعي أن الخطيئة مكتوبة من قبل الله ولا اختيار للبشر، وقالوا إن البشر أحرار بين الخير والشر وأن الخطيئة هي عمل إرادي يرتكبه شخص ضد شريعة الله¹، وقد استخدم قريش نفس المصطلح بنفس المحتوى ضد دعوات الرسول (ص).

حول المعنى الحالي للبدعة، هناك اختلاف واسع حول تحديد محتواها وهويتها. فمنهم من يعتبر كل الأثر الذي حدث بعد عصر الرسول (ص) بدعة، ومنهم من خلط بين البدعة والمشاكل التي واجهت الحكم الإسلامي. ومنهم من اعتبر البدعة هي أي معارضة للحكم، حتى وإن كانت على حق. وهناك أيضاً آراء أخرى متعددة حول هذا الموضوع. مصطلح البدعة موجود في أدبيات جميع الأديان وذات محتوى متقارب، نختار بعض التعريفات، منها:

✓ تعريفات الجرجاني: البدعة هي الفعل المخالفة للسنة، سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام²، صحاح: البدعة هي الحدث في الدين بعد الإكمال³.

✓ القاموس المحيط، باب العين، فصل الدال، ص 906، لسان العرب ج 9 ص 351، وفتاوى ابن تيمية ج 35 ص 414، مقاييس اللغة لابن فارس ص 119: البدعة هي الحدث في الدين بعد الإكمال، أو ما استحدث بعد النبي (ص) من الأهواء والأعمال.

✓ الشريف المرتضى - الرسائل ج 3 ص 83: ابتدعُ الشيء، قولاً أو فعلاً إذا ابتدأته عن غير مثال سابق. ويضيف: البدعة هي الزيادة في الدين أو نقصان منه منسوبة إلى الدين.

✓ تهذيب الأسماء واللغات ج 7 ص 22: البدعة هي إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله (ص).

✓ الشاطبي - الاعتصام ج 1 ص 37: هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى.

✓ توفيق يوسف الواعي - البدعة والمصالح المرسله ص 88 - 90: إحداث شيء لم يكن له أصل في عهد رسول الله (ص).

✓ دائرة المعارف القرن العشرين ج 2 ص 72: إن تناول مفهوم البدعة في عصرنا هذا خاطئ بسبب خلطها مع الإبداعات العلمية والتكنولوجية، لذا نجد هذا الخطأ في كثير من القواميس والموسوعات. يمكن أن نطلق على هذا المفهوم البدعة العلمية وليس البدعة الدينية.

1 Encyclopædia Britannica -Article: Heresy

2 أبو الحسن الجرجاني، - التعريفات- دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد ص 30.

3 ا، محمد بن بكر بن عبد القادر الرازي - مختار الصحاح - دار الكتاب العربي/ بيروت ص 44.

- ✓ فتاوى الشيخ الطنطاوي ص299: البدعة هي ما لم نجد آثارها في عهد الرسول (ص).
- ✓ مجموع فتاوى ابن عثيمين ج2 ص291: البدعة هي التعبد لله بما لم يشرعه الله، وإن شئت فقل: التعبد لله تعالى بما ليس عليه النبي (ص)، ولا خلفاؤه الراشدون. ما يخالف أفضل خلق أهل هذا الكون، وهم (محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين)، هو بدعة¹.
- وهذه طائفة أخرى من التعريفات المتفرقة للاستفادة:
- ✓ (دار الإفتاء المصري): فالبدعة في اللغة: هي الحدث وما ابتدع من الدين بعد الإكمال.
- ✓ (الراغب (مفردات): الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء ولا اقتداء، والبدعة في المذهب، إيراد قول لم يستن قائلها وفاعلها بصاحب الشريعة وأمثالها المتقدمة وأصولها المتقنة.
- ✓ الإمام الغزالي: اعتقاد صحيح لا يكون فيه بدعة.
- ✓ معجم المعاني الجامع: البدعة هي ما استحدث في الدين وغيره .. وكلُّ مُحدثَةٍ بدعة، وكلُّ بدعة ضلالة.
- ✓ قاموس المعجم الوسيط: ما استحدث في الدين وغيره، أو هي إحداث أمر جديد في الدين لم يفعله النبي ولا الصحابة ولا التابعون.
- ✓ المعجم مصطلحات فقهية: هي كل محدث جديد على غير مثال سابق.
- ✓ المعجم الرائد: ما يؤتى به مخالفاً للإيمان التقليدي.
- ✓ المعجم اللغة العربية المعاصر: إحداث بدعة جديدة في المعتقد، خلاف اتباع.
- ✓ تعريف ابن حزم الظاهري: البدعة في الدين كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله (ص).
- ✓ العز بن عبد السلام: هي فعل ما لم يعهد في عهد الرسول (ص).
- ✓ الحافظ ابن حجر: والمحدثات بفتح الدال جمع محدثة، والمراد بها ما أحدث وما ليس له أصل في الشرع، ويسمى في عرف الشرع بدعة، وما كان له أصل يدل عليه الشرع، فليس ببدعة. فالبدعة في عرف الشرع مذمومة، بخلاف اللغة.
- ✓ ابن الأثير: فما كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله.
- ✓ (الجامع للعوام عن علم الكلام): مذهب السلف هو الحق، أن نقيضه بدعة.
- وهناك تعاريف أخرى كثيرة.

1 إذا كان في مذهب أهل السنة السلف (الدهور الثلاثة) هو أفضل الخلق فإن في مذهب أهل الشيعة (محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين) هم أفضل خلق الله في هذا الكون (ينظر: الإمامة في القرآن والسنة ص39).

من خلال التعريفات (البدعة)، تظهر لنا أن العلماء والفقهاء قد انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات أساسية:

- **الصنف الأول:** هم من التزم بتعريف القرآن، وبالتالي البدعة هي زيادة أو نقصان من النصوص، كما في قوله تعالى: (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ)، أو وفقاً لقول الإمام علي: (... الْبِدْعُ دُونَ السُّنَنِ)¹. وفي موضع آخر في نفس الكتاب: كلام البدعة: ما اخترعته الأهواء ولم يعتمد على ركن من الحق ركين. وما أحدثت بدعة إلا ترك بها سنة، فاتقوا البدع. من هنا، البدعة هي كل ما جاء خارج القرآن والسنة، ولا تشمل السيرة.
- **الصنف الثاني:** يعتبرون أن كل ما جاء خارج (الوحي والسيرة والصحابة) هو بدعة، أي أنهم رفعوا مرتبة سيرة الصحابة إلى مرتبة سيرة الرسول، وكلاهما إلى مستوى الوحي. كما جاء بشكل واضح في تعريفات الجرجاني، حيث قدم تعريفين للبدعة بهذا الاتجاه: "البدعة هي الفعل المخالفة للسنة، سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال الإمام" و"البدعة هي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي"²، واتبعه كثير من المعاجم، منها: معجم المعاني الجامع، قاموس المعجم الوسيط، المعجم مصطلحات فقهية، المعجم الرائد، المعجم اللغة العربية المعاصر. وكذلك من ابن عثيمين بشكل واضح. أحياناً يعتبرون سيرة الصحابة قياساً للكل وحتى للآيات القرآنية. وهذا ما قاله أبو الحسين الكرخي: "كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تُحمل على التأويل من جهة التوفيق"³.
- **الصنف الثالث:** يطلقون البدعة بدون هذه الضوابط، وأحياناً تشمل كل تقدم وتطور وتجديد. ونتيجة لعدم ضبط مفهوم البدعة وفق ميزان الثابت، ظهرت معها مصطلحات مركبة مثل (البدعة الحسنة، البدعة الهدى، البدعة السيئة). وهناك من يعتقد أن الخروج عن مذهب ما هو بدعة، وحتى التكلم بغير اللغة العربية أحياناً يعتبر بدعة. جاء في (معجم المناهي): "وما زال السلف يكرهون تغيير شعائر العرب حتى في المعاملات، وهو (التكلم بغير العربية) إلا لحاجة، كما نص على ذلك مالك والشافعي وأحمد. بل قال مالك: من تكلم في مسجدنا بغير العربية يُخرج منه، مع أن سائر الألسن يجوز النطق بها لأصحابها، ولكن سوغوها للحاجة وكرهوها لغير الحاجة، ولحفظ شعائر الإسلام؛ فإن الله أنزل كتابه باللسان العربي، وبعث به نبيه العربي، وجعل الأمة العربية خير الأمم"⁴، على هذا الأساس أصدر المفتي الجزائري بتحريم التحدث باللغة الأعاجم: (فالأصل عدم جواز التشبه باليهود والنصارى والأعاجم، ووجوب مخالفتهم للنصوص الكثيرة الواردة في هذا الشأن، ومن أحادها التحدث بلغتهم وتقليدهم في نبراتهم وحركاتهم حال التحدث بها، فإن ذلك مشعر بمودتهم وميل القلب إليهم؛ لأن الظاهر يعطي نسباً وتشاكلاً بما يحصل في الباطن كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية. رحمه الله. نص الفتوى يعود إلى 4 رمضان 1424هـ، الموافق لـ 11 أكتوبر 2003م)، وأسوأ من ذلك لدى البعض أن الأمم غير العرب هم وراء البدعة بسبب عدم معرفتهم اللغة العربية، وحتى إن الزي الأعجمي لديهم هو بدعة⁵، لذا عند هؤلاء أن الحكم والقيادة محصورة للعرب أو القريش⁶.

1 نهج البلاغة (المصدر السابق) ص 154

2 تعريفات (المصدر السابق) ص 30

3 د. محمد هندو – الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، مركز معرفة الانسان للدراسات والنشر / عمان ط 1 2016م ص 197

4 بكر بن ابو الزيد معجم المناهي اللفظية، دار العاصمة للنشر / الرياض ط 2 1996م ص 16-17

5 ابن تيمية -فتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: د ناصر عبد الكريم العقل، داراشبيليا للنشر/الرياض ط 2 1998 ج 1 ص 400

6 ينظر: السيد رياض الحكيم – العقيدة في عشر دروس (المصدر السابق) ص 34.

في الحقيقة، كثير من هذه الأوصاف ليس فقط خاطئاً بل يعيق التطور والتقدم الحضاري، وينبع من الجهل والعنصرية. لا توجد بدعة حسنة وبدعة سيئة؛ البدعة واحدة فقط. إذا كانت البدعة في المنهج أو في الوحي فهي بدعة، أي أن أي تعديلات تُجرى على الوحي تُعد بدعة. أما الآراء التي تُورد وتخالف الوحي، فلا تعتبر بدعة، بل هي خطأ ما دامت لا تمس الوحي كبديل، أو من منظور (البناء التحتية والبناء الفوقي) كما أشرنا أعلاه، أي تحديث (زيادة أو نقص) في البنية التحتية هو بدعة، وما سواها يُعتبر في أسوأ حالاته خطأً. أي تغيير أو تدخل في البنية التحتية هو بدعة، حتى وإن كان هذا التغيير أو التدخل بنية حسنة، فهو غير مقبول مطلقاً. أما العمل على البنية الفوقية فلا يدخل ضمن البدعة بل ضمن الخطأ والصواب، والبقية ليست بدعة بل واجب على كل إنسان إبداع طاقاته، وأثناء عمله حتماً يخطئ ويصيب، وهذا أمر اعتيادي. الفقرة التالية (علاقة الوحي بالعقل) كفيلة بمعالجة هذه المسألة نهائياً وكثير من المسائل الأخرى.

المبحث الثالث: الوحي واللغات الوضعية

بما أن هذا الموضوع نادر التداول، لذا فهو بحاجة إلى التعمق والعناية من قبل القراء. نبدأ بتمهيد عقلي في سبيل القبول والتفاعل معه، ونعرض الفرضيات التالية:

1. كلمة "العربي" التي جاء بها القرآن الكريم ليس شرطاً أن تشير إلى الجنس العربي.
 2. الفكرة الشائعة هي أن اللغة العربية وفصاحتها وصلت إلى درجة عالية قبل نزول القرآن، وقد لا تبدو على هذا الشكل.
 3. كثيراً ما يُروّج بأن اللغة العربية هي لغة القرآن، أو أن القرآن نزل باللغة العربية، وهو كلام غير دقيق ويحتاج إلى مزيد من الدقة.
 4. بنفس الطريقة التي أُشير إليها في الفقرتين (2 و3)، فإن كلمة "الأعجم" التي قصدها القرآن ليست "غير العربي" كما هو شائع.
 5. القواعد العربية التي بين أيدينا لم تكن موجودة أثناء نزول القرآن.
 6. الآية (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ - سورة إبراهيم الآية 4) تشير بوضوح إلى أن الرسول (ص) يبين لقومه ولبسان قومه، ولا تشير إلى هوية لغة الوحي.
 7. وأخيراً، لا يفهم القارئ أن هذا الموضوع هو ضمن صراع قديم بين ما يسمى بالشعوبية والعربية، أو لصالح المستشرقين، أو جزء من اختلافات بين القرآنيين والتراثيين، أو تمرّداً على السلف، بل هو محاولة لتصحيح العلاقة بين لغة الوحي واللغات البشرية، بين كلام الله وكلام البشر.
- بهذه المعلومات الأولية، ندخل إلى صلب الموضوع.

المطلب الأول: الوحي واللغات البشرية (لسان القرآن واللغة العربية)

حول علاقة لغة الوحي باللغات البشرية، نجد أوصافاً متعددة ولم يتوصلوا إلى صيغة موحدة للرأي. وهذه مشكلة تتعلق بلغات تلك الأقوام التي جاء الوحي بلغتها. على هذا الأساس، ادعت معظم الأمم في العالم أن لغتها هي الأشراف أو أنها جاءت من الله. ومن هذه المشكلات، كيفية تحديد العلاقة بين اللغة القرآنية واللغة العربية، ولها أوصاف مختلفة وأخذت مسارات وآراء وأصنافاً متعددة. نحاول تلخيصها بشكل موجز جداً بما يتناسب مع سياق هذه الدراسة كما يلي:

أولاً: اعتبار اللغة العربية كلغة القرآن هي توقيفية من الله: أي هي لغة منزل من الله كالوحي. يقول ابن فارس: دليل التوقيفية هو الآية: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا - سورة البقرة، الآية 31). وهذه الأسماء كانت باللغة العربية، وقد نُقلت من نبي إلى نبي حتى وصلت إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم). فأتاه الله من ذلك اللغة ما لم يؤته أحد قبله ولا بعده، تماماً على أنها أعلى وأحسن من ذي قبله¹، وخصص ابن فارس باباً لفضل اللغة العربية وأوسعها (ص19). وعلى هذا الأساس، وصفت باللغة المقدسة التي يجب على كل مسلم أن يتعلمها. وقد دعا الإمام الشافعي إلى تعلم العربية، حيث قال: "على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب"². أكثر من ذلك، يرى البعض أن الله تعالى فرض على جميع الأمم تعلم اللسان العربي. وأحياناً، يُرفع شعار ضرورة تعليم اللغة العربية للجنين والطفل³، ونقل السيوطي عن الفارابي أن العربية كلام أهل الجنة، وهي منزهة من بين الألسنة من كل نقيصة، وقد نزه الله لسانها⁴، ويكرر مفكر آخر أكثر من ذلك بقوله: "اللغة العربية وسيلة للتواصل، ربانية الخلق، لذلك فهي مخلوقة، لكن تاريخ خلقها سابق لخلق السماوات والأرض وسابق لآدم (عليه السلام)". ويضيف أن اللغة العربية هي لغة الجنة والملائكة، فقد خاطب بها الباري جلّ وعلا السماوات والأرض حين خلقهما⁵، وحصر ابن فارس التقديس المذكور للغة قريش فقط، حيث يؤكد أن قريشاً أفصح العرب السنة، وأن الله اختارهم من بين جميع العرب، واختار النبي منهم، وهم "أهل الله" لأنه من ولد إسماعيل. ولا تجد في كلامهم عننة تميم، ولا عجرفة قيس، ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة⁶، يكرر الرأي نفسه من قبل (الابراشي) بقوله إن قبيلة قريش كانت تتكلم اللغة العربية الفصحى، لغة القرآن⁷، ويجمع على أن سبب الفصاحة يعود إلى مخالطة قريش باللهاجات واللغات المحيطة بهم. ابن منظور هو من أقر بأن القرآن نزل بلهجة قريش، وهذه بمثابة أكبر المتناقضات عندما نجد شبه إجماع على أن سبب نزول القرآن بلهجة قريش هو أنهم قد خالطوا المحيط والعالم وتحضرُوا نتيجة التجارة، بينما الأصل هو أن العرب الذين لم يخالطوا هم أصحاب اللغة الأصلية. يقول الخفاجي: "إن العرب الذين يتكلمون باللغة العربية ولا

1 ابن فارس- الصحابي في فقه اللغة العربية، تعلّى ق: احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية/ بيروت ط1 1997م ص 13-14.

2 ابن ادريس الشافعي – الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى جلي / مصر ط1 1938م ج1 ص 48.

3 د. ناصر ملوحي – اللغة العربية اصل لغات العالمية، دار الغسق للنشر/سورية ط2 2020م ص362.

4 الامام السيوطي – المزهري في علوم اللغة وانواعها (المصدر السابق) ج1 ص210.

5 د. عبدالله بوقيم – العربية ام اللغات، ط2 2021م بدون جهة الطبع ص169-170.

6 الصحابي (المصدر نفسه) ص29-30.

7 محمد عطية الابراشي – لغة العرب وكيف تنهض بها، مكتبة النهضة/ القاهرة ط1 1947م ص119.

يخالطون أحداً ممن يتكلم بغير لغتهم هم الذين تكون أقوالهم حجة في اللغة، والعرب الذين خالطوا غيرهم من العجم وفسدت لغاتهم بالمخالطة لا يستدل بكلامهم. فلما كان العرب المتقدمون قبل الإسلام وفي الصدر الأول منه لا يخالطون في الأكثر غيرهم، كانت أقوالهم في اللغة حجة¹، وهذا كان رأي العظماء المفكرين مثل الفارابي الذي يؤكد أن الفصح في اللغة العربية هو من سكان البراري، وليس من أهل الحضرة. وهم (أي البراري) أشدهم توحشاً وجفاءً وأبعدهم إدعائاً وانقياداً. فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب، بينما لم يؤخذ شيء عن الباقيين لأنهم مخالطون لغيرهم من الأمم²، على هذا الأساس، يقول الإمام الزرقاني إن لغة أهل اليمن هي أفصح اللغات العربية³، وهناك رأي الثالث يفيد أن أفصح اللغات هو لغة هوازن، وهو رأي ابن عمر أيضاً⁴، هكذا لا يوجد اتفاق على أن لغة قريش هي أفصحها. ونتيجة لهذه التناقضات، ذهب صاحب الكتاب "لغة القرآن: لغة العرب المختارة" إلى الأبعد عندما قال: إن القرآن ليس إلا إحدى لهجات السبئية أو الحضرمية أو القريشية أو الدادانية أو...⁵، ويصل الأمر إلى قول السيوطي: إن القرآن نزل بلغة كعبين (كعب بن لؤي وكعب بن عمرو)⁶، بينما هناك قول بأن القرآن نزل على رجل من مضر⁷، وأحياناً يقولون إنه ينتمي إلى لهجة وموزع بين اللهجات. وهناك حديث منسوب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) حينما وجد أن بعض المسلمين لا يستطيعون قراءة القرآن بلهجة قريش، فسأل الرسول وطلب من ربه بالتخفيف، فتزلت الرخصة من الله بجواز قراءة القرآن بلهجات العرب الفصيحة المتداولة⁸، وينسب إلى ابن عباس قوله: إن القرآن نزل بسبع لغات من قبائل العرب (ص32، ابن فارس)، بينما آخرون يؤكدون أن القرآن يحتوي على 40 لغة من العرب⁹، ويبدو أن ابن فارس استخدم الآيات القرآنية لضرب الأمثال لمدح اللغة العربية، بينما هي أوصاف للغة القرآن، لكن العناوين غير ذلك. ودليله الأساسي هو لغة آدم، لذلك ننقل المناقشة إلى الفقرة التالية:

ثانياً: لغة آدم هي اللغة العربية: نقل ابن فارس والثعلبي ومعظم اللغويين قولاً منسوباً إلى ابن عباس مفاده: بأن لغة آدم هي عربية. ولا تزال هذه المزاعم مستمرة. وعندها يبرز السؤال التالي: إذا كانت لغة آدم في الجنة هي العربية، فما هي لغته عند الخطيئة والعقوبة؟ من هنا، الجواب فيه نوع من التهرب، فيقولون في هذه الفترة غاب عنه اللغة العربية وكان ينطق بغيرها. وينقل السيوطي عن ابن عباس: "إن آدم كان لغته في الجنة العربية، ولما عصى سلبه الله العربية فتكلم بالسرانية، فلما تاب رد الله عليه العربية". وعن عبد الملك: "كان لسان الأول الذي نزل به آدم من الجنة عربياً، ثم تعرض للتحريف وأصبحت سرانية"¹⁰، وللثعلبي رأي مشابه عندما يقول: إن لغة آدم بعد الهبوط كانت سرانية، ويستمر

1 ابن سنان الخفاجي الحلي - سر الفصاحة، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 1982 م - ص283-284.

2 أبو نصر الفارابي - كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار الشرق/بيروت ط2 1990 م ص147.

3 الإمام الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد الزملی، دار الكتاب العربي/بيروت ط1 1995 م ج1 ص150.

4 د. عبد العلي المسؤل - الإيضاح في علم القراءات، مطبوعات الهلال/جدة ط2 2014 م ص17.

5 د. محمد برواس - لغة القرآن لغة العرب المختارة، دار النفائس/سعودية ص42.

6 المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (المصدر السابق) ج1 ص211.

7 الإيضاح في علم القراءات المصدر نفسه ص17.

8 لغة القرآن لغة العرب المختارة (المصدر نفسه) ص42.

9 المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (المصدر نفسه) ج1 ص30-31.

10 مصطفى الرافي - أعجاز القرآن، مطبعة المقتطف/القاهرة سنة الطبع 1928 ص75.

التخطيط إلى الذروة عندما يقول صاحب كتاب "كتاب اللغات القرآنية": "ما أنزل الله من السماء كتاباً إلا بالعبرانية، وكان جبريل يترجم لكل نبي بلسان قومه"¹، كثير من اللغويين العرب يدعون أن اللغة العربية هي لغة آدم، أو أم اللغات، أو أنها لغة الجنة. وأحياناً يدعون أن اللغة العربية هي لغة الكون. هذا النوع من الادعاء نجده أيضاً في اللغات العبرية والآرامية والصينية والمصرية القديمة والفريجية والهندية والفارسية. وقد نقل هيرودوتس كثيراً من هذه الادعاءات²، وادعاء الفرس بأن أصلهم هو كيومرث (آدم) ولغته فارسية مشهور. ونجد رداً ساخراً من قبل أبو العلاء المعري عبر سؤال موجه إلى آدم (ع) حول أصل الإنسان من النسيان، ثم السؤال: هل نسييت العربية وتحولت إلى السريانية، وعند العودة إلى الجنة مرة ثانية ذكرت العربية؟ وينفي آدم هذه الادعاءات. والقصة طويلة³.

قبل كل شيء، لغة آدم هي (لسان فطري)، إذ أنه وحي. بينما اللغات المذكورة هي لغات (أعجمية). ربما أن آدم وعيسى هما الوحيدان اللذان قد تحدثا بلسان الوحي (وروحهما أيضاً خاص). أما بقية اللغات فهي لغات وضعية إنسانية تبلورت نتيجة الحاجات الإنسانية، ووضعت الألفاظ والأسماء وفق مستوى التفكير. لذا لا يصل إلى وصف (تطابق الاسم على المسمى) الذي يخص الوحي فقط. بشكل عام، اللغة هي مكتسبة وليست فطرية، لذا لا توجد أي لغة توقيفية بل مكتسبة. إذا نشأ طفل من أب وأم عربيين في وسط وبيئة كردية، يكتسب اللغة الكردية، وإن كان في وسط فرنسي سيكون لغته الفرنسية ولا يعرف النطق بالعربية. هكذا اللغات هي مكتسبة، وعلى هذا الأساس تُعتبر جميع اللغات العالمية أعجمية مقابل لغة الوحي.

ثالثاً: كل الوحي المنزل هو باللغة العربية: وهذا الادعاء أيضاً منتشر بين اللغويين وأحياناً بين السياسيين. ونُقل عن سفيان الثوري: "لم ينزل الوحي إلا بالعربية، وترجم كل نبي إلى قومه"⁴، وعاد التأكيد لهذا الرأي من قبل الإمام الشافعي أيضاً بقوله: إن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب⁵، وأكثر من ذلك، هناك بحوث تؤكد أن كلمة "عربي" جاءت من "الرب" السرياني، وأصبحت "أربي" ثم "عربي"، بمعنى السيد والمعلم⁶، وكرر هذا الرأي في كثير من المصادر. وحول جواب سؤال عما إذا كان نزول القرآن باللغة العربية هو الذي أضفى عليها قداستها، أم أنها قد تقدست منذ البداية، الجواب هو أن كلاهما مقدس. ويضيف أن اللغة العربية هي منذ الأزل أسما اللغات، تلك الموعودة للخلود مثلما هي وافدة من الأزل. ولو ادعى قوم آخرون ذلك لكانوا في ضلال إلا نحن⁷، ونجد جواباً آخر أكثر تفصيلاً بقوله: «يزعم البعض أن سر قوة اللغة العربية واستمرارها وبقائها أبدي هو حفظ القرآن الكريم لها، لكن الحقيقة هي أن اللغة العربية هي المسخرة لحفظ القرآن الكريم، وليس القرآن الكريم هو المسخر لحفظ اللغة

1 كتاب اللغات القرآنية - أخبر به اسماعيل بن عمر المقرئ عن ابن عباس، ت: صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة/ القاهرة ط 1 ص 19.

2 ينظر: عبد الفتاح كليطو - لسان آدم، ت: عبد الكبير شرقاوي ط 2 2014 م دار التوقال للنشر/ دار البيضاء ص 11-

3 ابي العلاء المعري- رسالة الغفران، تحقيق: د عائشة عبدالرحمن، دار المعارف/ القاهرة ط 9 1993 م ص 360-361.

4 ابن أبي بكر السيوطي - الاتفاق في علوم القرآن - تحقيق: مركز دراسات القرآنية، بدون سنة وجه الطبع ج 1 ص 304-305.

5 ابن ادريس الشافعي - الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى جلي/ مصر ط 1 1938 م ج 1 ص 40.

6 دناصر ملوحي - اللغة العربية اصل لغات العالمية، دار الغسق للنشر/ سورية ط 2 2020 م ص 52.

7 عبدالسلام المسدي - الهوية العربية والامن اللغوي، المركز العربي للأبحاث/ بيروت ط 1 2014 م ص 133 و 132.

العربية»¹، ونقل القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن / المقدمة) قولاً لشعبة بن الحجاج: «مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية مثل الحمار عليه مخلاة لا علف فيها»، وقال حماد بن سلمة: «فهو كمثل الحمار تعلق عليه مخلاة ليس فيها شعير»، وهناك قول بأن اللغة العربية هي لغة أهل الجنة، اللغة التي اتسعت لرسالة الرحمن²، وأقروا أن اللغة العربية أفضل اللغات، وأن أفضلية اللغة العربية من الله³، هذه الادعاءات جاءت من مفاهيم أخرى ذات جذور. على سبيل المثال، ننقل رأياً عن شبلي عيسى مفاده: (أحياناً تكون العروبة أوسع من الإسلام)⁴، ويقول ميشيل عفلق: (العروبة جسم والإسلام روحها). وجاء في كتاب (العروبة بين الشعوبية والاستعمار): إن الإنسانية والأنبياء حتى الله احتاجوا العرب ليقودوا البشرية. والنص هو: (من بين الأمم، الأرض كلها، توجد في الأمة العربية وحدها عوامل النجاح الحقيقية التي احتاج إليها حتى الأنبياء والمرسلون في نشر دعواتهم الإلهية)⁵، ويقول ابن كثير: وأنزل أشرف الكتب بأشرف اللغات، على أشرف الرسل⁶، وادعت اللاتينية الشيء نفسه، وكذلك العبرية والفارسية والصينية ومعظم اللغات العالمية. ويقول ابن حزم إن السريانية واليونانية والعبرية والعربية ادعت أن لغاتها هي الأصل ومن آدم. ونقل عن تبادورس أن الله خاطب آدم باللسان النبطي، بينما جاءت مصادر الفارسية بأن أول من تكلم بالفارسية هو كيومرث (ملك الطين)، وهو آدم⁷، (وفي بعض المصادر هو ابن آدم)، ورفض ابن حزم هذه الادعاءات ويضيف: إن جالينوس قد زعم أن لغة اليونانيين أفضل اللغات، لأن سائر اللغات إنما هي تشبه نباح الكلاب أو نقيق الضفادع، وكذلك ادعت العبرانية أن الملائكة لا يفهمون من البشر سوى العبرية⁸، ويضيفون: إن اللغة العبرية، قيل أن ينزل بها التوراة، كانت لغة الرب ولغة الملائكة⁹، وهناك قول لأبيقور مفاده أن الآلهة يتحدثون فيما بينهم بلغة الإغريق. وبدوره نقل هيروdotus هذه الادعاءات عنهم. ونفس الادعاء جاء من قبل لغة السنسكريتية الهندية القديمة. وروي عن أحد زعماء المصريين، باسم بسميتاك، في محاولته لكشف أعرق اللغات، أنه طلب أن يحضروا طفلاً ويضعوه تحت المراقبة لينطق بأول كلمة عشوائية. حيث تبين أن الكلمة الأولى التي نطق بها هي (بيكوس)، وعند البحث عن معناها تبين أن هذه الكلمة تعني (الخبز) بلغة الفريجيين، فبالتالي أقر بأن لغة الفريجيين هي أم اللغات وهم أعرق منها¹⁰.

1 د. عبدالله بوفيم – العربية ام اللغات ، ط2 2021م بدون جهة الطبع ص168.

2 مجلة العربي، الكويت العدد: 556 ص196- .

3 عبد الرحمن احمد البوريني – اللغة العربية اصل اللغات كلها ، دار الحسن للنشر / عمان ط1 1998م ص36.

4 العلمانية والدولة الدينية (المصدر السابق) ص213 .

5 حامد غضيان الراوي – العروبة بين الشعوبية والاستعمار ، دار التضامن / بغداد سنة الطبع 1963م ص19.

6 تفسير القرآن العظيم (المصدر السابق) ج4 ص365 .

7 ينظر: ابن النديم – الفهرست (المصدر السابق) ص18 .

8 ابن حزم – الأحكام في اصول الاحكام ، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاكر بدون سنة وجهة الطبع ج1 ص32،.

9 د. حيلي خليل – المولد في العربية ، دار النهضة/بيروت ط2 1980م ص36

10 تاريخ هيروdotus ، ت: عبدالاله الملاح، منشورات المجمع العلمي/ ابوظبي طبعة سنة 2002م ص133-134.

رابعاً: علاقة اللغة العربية باللغة القرآن: حسب الادعاء أعلاه، وجدنا أن اللغة العربية هي توقيفية وفي مستوى الوحي، وأن لغة آدم هي اللغة العربية. والآن ندخل إلى صلب الموضوع، وهو الادعاء بأن لغة القرآن هي اللغة العربية، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن. وقد جرت محاولات كثيرة لتحقيق هذا الادعاء. يقول طه حسين: "في سبيل إقبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، حرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيته"¹. وهذا دافع آخر لانتحال الشعر. لأن كلام العرب والشعر العربي الجاهلي بعيد كل البعد عن لغة القرآن. ويبدو أن هذه المحاولات (التي أشار إليها طه حسين) قد نجحت، وأخذت نوعاً من الرأي العام. لذا نجد مطالبة المسلمين بتعلم اللغة العربية لكي نفهم القرآن. وعلى هذا الأساس جاء وصف اللغة العربية بأنها أشرف اللغات، وكادوا أن يقولوا إن اللغات الأخرى بدعة. جاء في (معجم المناهي): وما زال السلف يكرهون تغيير شعائر العرب حتى في المعاملات، وهو (التكلم بغير العربية) إلا لحاجة، كما نص على ذلك مالك والشافعي وأحمد؛ بل قال مالك: من تكلم في مسجدنا بغير العربية أخرج منه، مع أن سائر الألسن يجوز النطق بها لأصحابها، ولكن سوغوها للحاجة وكرهوها لغير الحاجة، ولحفظ شعائر الإسلام؛ فإن الله أنزل كتابه باللسان العربي، وبعث به نبيه العربي، وجعل الأمة العربية خير الأمم²، ويعتبرون أن مصادر البدعة جاءت من غير العرب، كما نقل عنهم ابن تيمية: وهم وراء البدعة بسبب عدم معرفتهم اللغة العربية. ويضيف: فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب³، ونقل ياقوت الحموي من اللغويين نفس ما قاله ابن تيمية: فقد كان أبو عمرو بن العلاء يعدُّ العربية من الدين، لا تنفصل عنه ولا ينفصل عنها⁴، وبناءً على هذا التوجه، تكون الخطوة التالية هي الأخطر، كما نجدها في النقطة الخامسة.

خامساً: اللغة العربية هي المرجع والمراقب لمعاني ومقاصد الآيات القرآنية: بناءً على هذه التوجهات، صار الآن معنى القرآن ومقاصده وتفسيره وحكمه تحت مراقبة اللغة العربية، وهي المرجع للقرآن. وأحياناً يتعرض القرآن للتصغير لينحصر في إحدى لهجات العربية، كما رأينا في النقطة الأولى أعلاه... وسنقدم تفصيلاً حول ذلك.

1 في الشعر الجاهلي ، دار المعارف للنشر / تونس ط 2 1998 م ص 88-89.

2 بكر بن ابو الزيد معجم المناهي اللفظية ، دار العاصمة للنشر / الرياض ط 2 1996 م ص 16-17.

3 اقتضاء الصراط المستقيم (المصدر السابق) ج 1 ص 527 .

4 ياقوت الحموي معجم الأدباء، تحقيق: د احسان عباس ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 1993 م ج 1 ص 10.

التقييم بالإيجاز (اللغة العربية ولغة القرآن)

نتيجة لمناقشة حول ما إذا كان القرآن (والوحي بشكل عام) مخلوقاً أم لا، نجد محاولات من قبل البعض لإيجاد مخرج لإرضاء جميع الأطراف. قالوا إن القرآن ليس مخلوقاً، لكن اللغة والأوراق والجلد... هي المخلوقة. أو وفقاً لما نقله (الجابري)، فإن القرآن كلام الله، لكن الحروف وألفاظ القرآن مخلوقة¹، ربما تمكنا من تخفيف حدة التوتر بينهما، لكن الآن يظهر أن هذه الوساطة تنطوي على عدم الدقة. فاللغة التي اختيرت للوحي ليست اعتباطية - ليس خلقاً بل هي أمر، أي مقيدة بالقوانين اللغوية في زمن لم تكن فيه للغة العامة أية قواعد تذكر. اللغة والكلمات والجمل والعبارات التي اختيرت للتعبير عن الوحي ليست كباقي الجمل والعبارات، بل تحتوي على روح، وأصبحت هي أيضاً بناءً لجزء من "روح من أمرنا". وقد ردّ ابن حزم بشدة على عملية الفصل بين الوحي واللغة والألفاظ²، صحيح أن هناك لغات يمكن أن تكون أساس التعبير، لكنها ليست لغة القوم، رغم أننا نعلم أن هناك آية تؤكد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة إبراهيم، الآية 4). المقصود هو أن خطاب الرسول يكون بلسان قومه، لكن الوحي والقرآن بلسان الوحي. ثم إن الآية تشير إلى: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، وفي موضع آخر: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة النحل، الآية 64). أي إن الرسول هو الذي يبين لهم ما جاء في القرآن. لو كانت لغة القرآن هي اللغة العربية، لما كان هناك حاجة لـ ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾. كما نقل ابن عاشور أن العرب احتجوا على القرآن بقولهم: كمن يسمع كلاماً بلغة غير لغته³، هناك عنوان خاص في الكتاب بعنوان "لغة القرآن: لغة العرب المختارة"، مكتوب فيه: "جهل بعض الصحابة بمعاني ألفاظ القرآن"⁴، ولعلّ من قال إن في القرآن غير لسان العرب ذهب إلى أن شيئاً من القرآن خاص يُجهله العرب⁵. وقد وردت إشارات في القرآن على عدم فهم العرب الجاهليين للقرآن. قالوا: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (سورة المدثر، الآية 25)، وقالت الآية: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (سورة النحل، الآية 103)، وقالت: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ (سورة الفرقان، الآية 60). والآيات الأخرى تؤكد ذلك. ربما كلامهم صحيح بأن لغة القرآن ليست لغتهم ولا هي مشابهة لأي لغة أخرى، لذا كان ابن عباس مشهوراً بأنه ترجمان القرآن للعرب⁶، وإذا نبسط الموضوع، فإن لغة أي قوم هي المحادثة والكتابة. فلا أحد من العرب وغير العرب بإمكانه الحديث مع شخص آخر بلغة القرآن، ولا أحد بإمكانه كتابة سطر واحد بلغة القرآن. ولا نجد آية أو عبارة أو جملة من القرآن موجودة قبل نزول القرآن في وسط

1 الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، (المصدر السابق) ص 168.

2 ابن حزم – فصل في الملل والأهواء والنحل، دارالجيل / بيروت ط 1992 م ج 3 ص 14.

3 تفسير ابن عاشور لسورة: وجعلنا قرآنا عربيا لعلكم تعقلون: والمقصود بوصف الكتاب بأنه عربي غرضان: أحدهما التنويه بالقرآن، ومدمحه بأنه منسوخ على متوال أفصح لغة، وثانيهما التورك على المعاندين من العرب حين لم يتأثروا بمعانيه بأنهم كمن يسمع كلاماً بلغة غير لغته

4 د. محمد رواد قلعي – لغة القرآن لغة العرب المختارة، دار النفائس / سعودية ص 47.

5 إمام الشافعي أحكام القرآن، جمعه الإمام الهيثقي، دار الإحياء العلوم / بيروت، ط 1990 م ص 32.

6 جلال الدين السيوطي – المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرح: محمد أحمد جاد المولي بك وآخرين، منشورات المكتبة العصرية / بيروت طبعة سنة 1986 م ج 1 ص 31.

كلام العرب، ولا نجدها بعد نزول القرآن أيضاً. فكيف نستطيع أن نقول إن لغة العرب هي لغة القرآن؟ إذاً، ما هي علاقة لغة القرآن باللغة العربية؟ القرآن هو كلام الله المنزل للبشر، وهو الأمر المنزل للخلق، لذا لا بد أن يكون هناك علاقة بين القرآن واللغة العربية. العلاقة هي شبهة بالعلاقة بين الأمر والخلق، وبين القانون والمادة، وبين الروح والجسد، وبين الوحي والعقل. حيث إن هذه العلاقات ليست تفاعلاً أو أثراً متبادلاً، بل دائماً الأثر من الأمر على الخلق، والقانون على المادة، والروح على الجسد، والوحي على العقل. كذلك أثر لغة القرآن على اللغة البشرية والعربية. والآن، يمكن أن نبسط هذه العلاقة. يمكن القول إن الكلمات هي معظمها عربية أو قريبة منها، لكن لا توجد لغة في العالم تسع للغة الوحي، لذا نجد أن الكلمات القرآنية والآيات مكونة من كل اللغات، لكن اللغة العربية أكثر. وعند استعمال اللغات واللغة العربية، نجد أن هذه اللغة لا تسع لمقاصد الآيات، لذا نجد أن الكلمات والألفاظ البشرية تتعرض للاشتقاقات والتصريف الهائل لكي تحقق الغاية. بعد هذه الإجراءات، تكون العلاقة بين لغة القرآن واللغة العربية تكمن في الأمر المتحول إلى الخلق، أو بعبارة أخرى، هي تكمن في هذا التحول الذي يجري بين كلام الله وكلام البشر. هو كلام الله لكن لفهم البشر – من هنا التحول من التوقيفي إلى البشري، من الأمر إلى الخلق.

كما أن القرآن هو رحمة للعالمين، كذلك لغة القرآن هي رحمة لكل اللغات العالمية. وهذه الرحمة قد وصلت إلى اللغة العربية قبل كل اللغات، وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد. خلاصة لغة الوحي هي لغة خاصة، لكنها غير معزولة عن اللغة البشرية. الوحي اختار الجانب الثابت والعالي والغائي من هذه اللغة، أي جانب الأمر (التوقيفي) وليس الجانب الخلقي المتحرك (المكتسب). لئلا ما هو جانب الأمر من اللغة؟ كل اللغة من اللغات العالمية تتكون من مصدرين: الأول هو الكلمات المكتسبة نتيجة لنشاط الإنسان وحاجته إلى توسيع اللغة لاستيعاب الأشياء الجديدة، والتي لا تخضع بالضرورة للقاعدة (الاسم على المسمى). الثاني هو الكلمات التي انتقلت جيلاً بعد جيل عن لغة آدم وانتشرت في جميع اللغات. وهذه الكلمات تعرضت إلى التغيرات، لكن جذورها باقية. الكتب السماوية قلما تستخدم الأصل الأول (الكلمات المكتسبة)، بل تستخدم الأصل الثاني واشتقاقاته من كل اللغات، لا سيما تلك اللغات التي نزل الوحي بها. لذلك تبقى مميزة ولا تخضع للقوانين والقواعد لأي لغة من اللغات العالمية. بذلك تكون لغة القرآن هي لغة ثابتة، بينما اللغة العربية تمتاز بالتغير والحركة والتفاعل والنفي والتجديد. بينما الكلمات القرآنية ترتبط (وتلتحد) فيما بينها ومع الآيات بعلاقات ثابتة من حيث المعنى ومن حيث المكان في الجملة والسياق، لذا لا يمكن جعل أي مرجع لمعاني الكلمات والآيات خارج القرآن. الكلمات والجمل والعبارات القرآنية لا تخضع لقواعد التغير والتعديل، ولا تنشط إلى اللهجات، ولا تتفاعل مع اللغات الإنسانية. وهي تؤثر ولا يؤثر عليها. ستبقى ثابتة، على عكس لغات البشر التي تتعرض للتغير والتطور والتعديلات والتفاعل مع اللغات الأخرى وتنشط إلى اللهجات. لذا في بعض الأحيان إذا ربطت لغة ما نفسها بلغة الوحي، قد تضر بنفسها وبالوحي أيضاً، وربما قد يشكل حاجزاً في وجه التطور الطبيعي للغة المذكورة، وهو ما ورد بالضبط في الكتاب (المولد في العربية)¹، سبب ثبات لغة الوحي هو الاستقرار في التوافق بين الاسم والمسمى (اللفظ والمعنى)، بينما اللغات الإنسانية لا تملك هذا التوافق، لذا فهي في حالة حركة وتفاعل. ونتيجة لهذه الحركة، ستنفصل لغة القوم عن لغة الوحي، حتى وإن كان في الأصل متطابقاً.

1 د. حيلي خليل – المولد في العربية، دار النهضة/بيروت ط2 1980م ص36

لغات الإنسانية تنشط إلى اللهجات واللغات الأخرى، وإن لم تجد لغات الأقوام بجانبها، بل نتيجة تفاعلها مع الأصوات الطبيعية وظواهرها. وهذا هو سبب عدم بقاء لغة آدم (أم اللغات) على وضعها الأصلي، بل أصبحت لغات إنسانية متأقمة. لو نزل القرآن في حينه باللغة العربية المتداولة، لكان الآن لا يفهم شيئاً منه، كما أننا لا نفهم شيئاً من اللغات السابقة، لاحتاج المختصون لفك رموزها كما يجري مع اللغات القديمة.

كثير من الأقوام يدعون أن لغتهم هي اللغة التي نزل بها الوحي، وأن لغتهم مقدسة وفوق اللغات الأخرى أو هي أم اللغات، مثل اللغة الصينية والعبرية والآرامية واللاتينية والعربية والفارسية والكردية. لكن هذه الادعاءات قد اصطدمت بنتائج بحوث العلماء اللغويين حول أصل اللغات، حيث لم يتوصلوا إلى أي نتيجة، كما جاء في تقرير (جمعية اللسانيات الباريسية) الذي يفيد بأن جهود ثلاثين سنة تؤكد ذلك. لذا وصل شتاروس إلى أن اللغة لم تأت بتدرج، بل جاءت دفعة واحدة¹، وهو تسليم بأن لغة آدم، التي جاءت من الله، هي الأصل.

ومن جانب آخر، فإن لغة التوراة الأصلية ليست هي اللغة العبرية ولغات اليهودية الحالية، والحكم هو نفسه بالنسبة للإنجيل ولغة الآرامية واللغة اللاتينية، وكذلك اللغة الكردية والفارسية مع الأفيستا، واللغة السنسكريتية مع براهما وريك فيدا المقدسة وبقية المعتقدات الهندية. وأكثر من ذلك، قال أبيقور إن الآلهة يتحدثون فيما بينهم باللغة الإغريقية، أي أن لغة الإغريق هي توقيفية كما ادعى البعض من اللغويين العرب. وكذلك ادعت اللغة السنسكريتية نفس الشيء، حيث يقولون إن لغتهم جاءت من لغة اسمها dava vani، واللفظة dava تعني الآلهة، وكلمة vani تعني لغة، أي لغة الآلهة، لو كانت اللغة السنسكريتية أو الإغريقية أو اللغة العربية توقيفية ومن الله، لما تعرضت للتغيرات والانحرافات. نجد تناقضاً كبيراً عندما نجد هناك ادعاء بتوقيفية اللغة العربية وادعاء بأنها لغة الرب والملائكة ولغة الأرض والسموات، بينما هناك ادعاء بأن (يعرب بن قحطان) هو أول من خرج من اللغة السريانية وبدأ يتحدث باللغة العربية. بهذا الصدد، ينسب إلى حسان بن ثابت:

تعلمتُ من منطق الشيخ يعرب أئينا، فصرتم معربين ذوي نفر
و كنتم قديماً ما بكم غير عجمة كلام، و كنتم كالبهايم في القفر

وفقاً للإمام السيوطي، رجل يدعي أن جرههم كان مرافقاً مع سفينة نوح، وكان لسانه عربياً، بينما لغة أهل السفينة كانت سريانية²، ووصل الأمر إلى أقوال غير منطقية عندما يقولون إن إسماعيل (ع) نسي لسان أبيه وتحدث بالعربية إلهاً بعد أن بلغ عمره 14 عاماً. وهذا ما جاء في تاج العروس وابن منظور وابن الحزم وآخرين. وكذلك يؤيد السيوطي هذا الرأي بقوله: "الهم إسماعيل هذا اللسان العربي إلهاً" (ج 1 ص 33). ويكرر الجاحظ أن إسماعيل هو أول من تحدث بالعربية دون تعليم من الآباء³، وهناك القول الشائع أن أول من تكلم بالعربية هو يقطن بن عامر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح. وهناك قول آخر يفيد أن الأنباط هم أول من تكلم بالعربية⁴. في المجمل، يفيد أن اللغة العربية (بحروفها وكلماتها) لها تاريخ إنساني وليست توقيفية. وأكثر من ذلك، يقول ابن نديم إن العرب أخذوا

1 سيلفان اورو وآخرون – فلسفة اللغة ب: سامي بركة، مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت ط 1 2012 م ص 90-94.

2 المزهر.. (المصدر السابق) ج 1 ص 30

3 رسائل جاحظ – تحقيق: عبد السلام محمد هاروني، دار الجيل للطباعة / القاهرة، ج 1 ص 33، وهناك قول إن إسماعيل نسي لسان أبيه إبراهيم وتكلم بالعربية إلهاً!!! (ابن سلام الجمحي- طبقات فحول الشعراء ج 1 ص 9).

4 البوزيني – اللغة العربية أصل اللغات كلها (المصدر السابق) ص 37

الحروف (أ، ب، ج، ...) من أحد علماء الأنبار¹، بينما ورد في كتاب المقدس للمندائيين أن الحروف المذكورة، وعددها 22 حرفاً، جاءت لأدم (ع) وأصبحت أساس لغة المندائيين²، وهناك مصادر تؤكد أن الحروف المذكورة جاءت من اللغة الفينيقية³، بينما تدعي العبرية أن حروفها، وهي اثنان وعشرون حرفاً، قد حُفرت في كبد السماء بيد الله نفسه قبل أن يُخلق الأرض⁴، الصحيح هو أن اللغة المذكورة ليست توقيفية ولا إلهامية، ولا هي بواقعها الحالي قادرة على التعبير عن الكتب المذكورة. ربما أفضلها هي العلاقة بين اللغة العربية ولغة القرآن. نجد الآن بعداً شاسعاً بين لغة القرآن واللغة المتداولة، رغم أن قواعد اللغة العربية مبنية على قواعد القرآن وليس العكس. ما جاء به القرآن هي "قوانين لغوية"، بينما ما تأتي به لغة الإنسان هو في أحسن حال "قواعد". لذا يجب أن نصح ادعاءات خطيرة، فكثير من علماء اللغات والسياسيين ادعوا أن الوحي يحتاج لغتهم، على عكس ما قال الله (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ – سورة آل عمران، الآية 97). وتورط الأستاذ فاضل السامرائي بقوله إن اللغة العربية هي الوعاء الوحيد للقرآن، أي لا يمكن التعبير عن القرآن سوى باللغة العربية (تلفزيون الشارقة – برنامج لمسات البيانية، حلقة خاصة بعنوان: مميزات اللغة العربية). وكرر الرأي نفسه د. ناصر ملوحي بقوله إن القرآن ممكن فقط بلغة العربية⁵، وأكثر من ذلك، يقول الشيخ أ.د. عبد المجيد الطيب عمر: "جهز الله اللغة العربية منذ الأزل لكي تكون وعاءاً للقرآن. القرآن بدون اللغة العربية لم يكن بأية لغة أخرى، اللغة العربية هي مكمل للقرآن..." (محاضرة له في مركز الدراسات القرآنية في الرياض - حلقة (34) ليوم 1435/4/25 هجري مقابل 4/مارس/2014 م بعنوان: لغة القرآن وتميزها على سائر اللغات العالمية). ويقول د. بوفيم أكثر من ذلك: "يزعم البعض أن سر قوة اللغة العربية واستمرارها وبقائها أبدية هو حفظ القرآن الكريم لها، لكن الحقيقة هي أن اللغة العربية هي المسخرة لحفظ القرآن الكريم، وليس القرآن الكريم هو المسخر لحفظ اللغة العربية"⁶، وهذا ما أعطى الجرأة ليعلموا أن اللغة العربية هي لغة أهل الجنة، اللغة التي اتسعت لرسالة الرحمن⁷، ويزيدون على ذلك أن (نزل القرآن الكريم كان تنويجاً لما وصلت إليه العربية من النضج والنمو، فعكس في ألفاظه وتراكيبه كل الخصائص اللغوية الدقيقة التي وصلت إليها العربية عبر حياتها الطويلة)⁸، يقول أحد الباحثين إن كلمة "أنزلكموها" يقابلها سبع كلمات باللغة الإنجليزية، لذا فإن اللغة العربية هي الأوسع. الحقيقة أن هذه كلمة قرآنية، وكما تقابل الإنجليزية سبع كلمات، فإنها أيضاً تقابل العربية بكلمات مضاعفة. كلمة "الحديث" في القرآن تقابل ست كلمات في اللغة العربية: (القول، الخبر، القصص، العبرة، الرؤيا، القرآن). وهذه هي حالة معظم الألفاظ القرآنية. يكفي أن نشير إلى أن القرآن كتاب واحد بينما معناه وتفسيره يمكن أن يمتد إلى مجلدات تصل أحياناً إلى أربعين مجلداً باللغة العربية. كلمة "استوى" القرآنية تقابل أكثر من سبع كلمات عربية: (استيلاء، سيطرة، توجه، نضوج، مساواة، وغيرها). وكلمة "يوم" بالعربية تقابل ست كلمات عربية عند الترجمة، وهي: (اعتقاد الأخ من

1 ابن نديم - الفهرست دار المعرفة/بيروت بدون سنة الطبع ، ص 7.

2 ناجية مراني - مفاهيم صابئية المندائية (تاريخ – دين - لغة) ، بغداد 1981 ط 2 ص 163.

3 تفسير الكتاب المقدس في أبعاده المتعددة (المصدر السابق) ص 66.

4 د. حيلي خليل – المولد في العربية ، دار النهضة/بيروت ط 2 1980 م ص 36.

5 د. ناصر ملوحي – اللغة العربية أصل لغات العالمية ، دار الغسق للنشر/سورية ط 2 2020 م ص 232-233.

6 د. عبدالله بوفيم – العربية أم اللغات ، ط 2 2021 م بدون جهة الطبع ص 168.

7 مجلة العربي، الكويت العدد: 556 196-.

8 د. حيلي خليل – المولد في العربية ، دار النهضة/بيروت ط 2 1980 م ص 214.

الزواج بأرملة أخيه). وكلمة "مشنا" تقابل أربع كلمات عربية¹. وهكذا، هناك كلمة عربية تقابل العبرية بأضعاف هذا لا تدل على أي ميزة، لكن كلمات القرآن تدل على ميزة هامة. لذا، تفسير الكلمات وتفسير القرآن بالقرآن هو الأحسن، ثم باللغة العربية. لكن جعل اللغة العربية مرجعاً للقرآن خطأ وخطر. اللغة العربية هي التي وسعت وتطورت بواسطة القرآن. ولو نزل القرآن بأي لغة أخرى ممكنة، مثل التركية أو البازكية، لوجدت تطور اللغات المذكورة مماثلاً لتطور لغة العربية. لذا، اللغة العربية هي لغة اعتيادية قبل نزول القرآن، كما أن أحدًا ليس مفضلاً على الآخر (وجميعهم سواسية). وكذلك لغتهم. ويرد ابن حزم بشدة على هذه المحاولات ويقول: "ادعاء فضل اللغة العربية على اللغات الأخرى لا معنى له. الحديث عن تفاضل اللغات ليس أكثر من جهل بوظيفة اللغة ودورها في عملية التواصل" هذه الدعاوى الزائفة الهيجنية². المفضل هو لغة الوحي وليست لغة القوم، وأكثر من ذلك جاء من لدن بعض الفقهاء أن الحديث بغير اللغة العربية هو بدعة (راجع عنوان: الوحي والبدعة). هذه كلها ليست إلا عنصريات أو ضيق في المعلومات، بعيدة عن الدين الإسلامي. لنقف قليلاً على القول المتداول التالي: لم يشتهر العرب بالسحر كقوم موسى، ولم يشتهروا بالطب كقوم عيسى، كان العرب قوماً أصحاب بلاغة وفصاحة، لذا جاء القرآن بتحدّي بلاغتهم! الكلام غير دقيق، الصحيح هو أن المجتمع العربي كان مجتمعاً جاهلياً وأمياً، وأثر الجاهلية عليهم باقي حتى بعد الإسلام كما ينقل منهم الصاعدي الأندلسي والقاضي أبو بكر، ويوضحه وصف ابن خلدون (في فصل 26 مقدمة: إنهم أمة وحشية). ويضيف: حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، إلا القليل النادر³. في عهد الجاهلية، لم يكن هناك قراءة أو كتابة أو تدوين، بل تاريخهم مبني على الروايات والليالي من (الأيام العرب). بينما كانت لغة الفارسية وبلاغتها، ولغة اللاتين والروم، أكثر تقدماً من لغتي الفارسية والعربية. فلما وصل الإسكندر إلى المنطقة، لم يُندهش باللغة العربية وبلاغتها، بل اندهش باللغة الفارسية بما وجد من مؤلفات⁴. الصحيح هو أن القرآن أنزل فأحيا به اللغة العربية. وليس العكس. كما أن الله ينزل الماء على الأرض الميتة فيحييها: (اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - سورة النحل، الآية 65)، (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْجِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - سورة الروم، الآية 24). فإن إنزال الوحي بأي لغة إنسانية يُحييها، وليس العكس. أي أن اللغة العربية قد أُلقي فيها روح الوحي وأصبحت لغة حية، ولولا ذلك لزلت اللغة العربية بالكامل كما يؤكد ذلك ابن خلدون⁵، أو كما قال (أ.د. سهيل زكار): "فلولا الإسلام لما كنا عرباً، ولولا الإسلام لما نطقنا بالعربية"⁶، اللغة العربية بكاملها تعرضت لتغيرات جوهرية، ولا يزال التغيير نحو لغة القرآن مستمراً. فمثلاً، أسماء الأسبوع والشهور عند العرب الجاهليين قبل نزول القرآن كانت كالتالي: الأحد: أول، الاثنين: أوهد، الثلاثاء: جُبَار، الأربعاء: دُبَار، الخميس: مُون، الجمعة: العروبة، السبت: شِيَار. أما الشهور فهي: (مؤتمر، ناجر، خوان، صوان، رني، أئدة، الأصم، عادل، ناطل، واغل، ورنه، يرك)⁷، بينما الآن لا أحد من العرب يفهم هذه الأسماء، أسماء الشهور الحالية (كانون

1 ينظر: د رشاد الشامي – موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/ القاهرة تاريخ النشر 2002م ص 149 وص 200.

2 ابن حزم – الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر بدون سنة وجهة الطبع ج 31 - 35.

3 ينظر: ابن خلدون – المقدمة (المصدر السابق) الفصل 35، ص 543 - 544.

4 ينظر: د احسان صادق سعيد – علوم البلاغة عند العرب والفارس، الناشر المستشارية/دمشق ط 2000م ص 21.

5 المقدمة (المصدر السابق) الفصل 22 ص 379.

6 الثوراة (ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام) تحقيق: أ د سهيل زكار، القتببية للطباعة والنشر /دمشق ط 2007م ص 7.

7 زكي الأرسوزي – العبقرية العربية في لسانها (المصدر السابق) ص 115. كذلك ينظر: المظهر (المصدر السابق) ج 219.

الثاني، شباط، آذار...) هي بالأصل أسماء سريانية كما هو شائع، ولا سيما من كتاب المجسطي للمؤلف أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني (ص12)¹. أكد أنها سريانية، لكن الصحيح أنها أسماء وردت في الكتب السماوية ثم ورثها المسلمون. وهكذا اللغة العربية، بعد نزول الوحي، غيرت لغتهم من القبل... يقول د. علي جواد: كان للعرب قبل الإسلام لغات اختلفت عن عربية القرآن اختلافاً كبيراً، كأنها لغة البرابرة والأعاجم². وهذا يتطابق أيضاً مع لغة أهل اليمن. وفي سبيل المثال، نُقِلَ إليكم مثلاً متداولاً آنذاك: "دوهل قبيلا ذي دوجر غيلا"³. هذا هو حال اللغة العربية آنذاك، وكان شعرهم هو أبرز تعبيراتهم. أما الفصحاة والبلاغة وصلتها باللغة القرآنية وقواعدها ونظمها وتركيبها وبيائها، فتظل مسألة محورية. والسؤال الآن هو: هل ماتت اللغة العربية وحل محلها لغة القرآن، أم أنها تطورت وأصبحت لغة القرآن؟ الجواب عند بطرس البستاني الذي يقول: "لغة العرب المتحضرة في اليمن وعمان والبحرين والحيرة والشام كانت أكثر اتساعاً لمعاني الاجتماع والعمران، غير أنها لم تصل إلينا في جملتها، لأن الذين جمعوا اللغة من المسلمين، أهل البصرة والكوفة، نبذوا كل لغة تخالف لغة القرآن"⁴، بهذا يُعتبر أن اللغة العربية في عهد الجاهلية كانت في عداد الموتى، حيث إن الموت والولادة للغات مسألة سارية كما أجمع اللغويون. لو كانت لغة القرآن هي لغة العرب، لماتت معظم الآيات والكلمات القرآنية، بسبب عدم استخدامها في المحادثة اليومية بين أفراد العرب. لكن لغة القرآن بأياتها وكلماتها وحروفها باقية وستبقى إلى الأبد، بينما لغة البشرية لا تمتلك هذه الحصانة. في هذا الصدد، يقول كريستال: "قبل ألفي عام، كانت هناك العديد من اللغات في جميع أنحاء الشرق الأوسط والتي لم تعد موجودة اليوم". ويضيف: "ربما تموت نصف لغات العالم في المئة سنة القادمة". وباحتساب معدل هذا التغير، نجد أن هناك لغة تموت في مكان ما في العالم كل أسبوعين أو نحو ذلك⁵، يبدو أن الحركة اللغوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور المجتمع، ومع سرعة التطور الحالي، تكون حركة اللغة وتفاعلها وإحيائها ومماها أسرع. موت الكلمات دليل على موت اللغة بشكل كامل. بناءً على ذلك، فقد ماتت اللغة العربية القديمة قبيل نزول القرآن. لكن طبيعة القرآن تختلف: فهو لا يجعل اللغة ميتة، بل يحيها ويطورها بشكل هائل. جهود العلماء اللغويين، عبر شعار "اللغة العربية هي لغة القرآن"، قد أنقذت اللغة من الموت. يقول أحد الباحثين: "حين نزل القرآن، كانت اللغة العربية منعزلة في صحرائها، ولا يمكن مقارنتها بميزان العالم. وكانت مرشحة للاندثار في الجزيرة العربية، لكن القرآن ضمن الخلود للغة العربية"⁶.

رغم هذه التغيرات، لا تزال اللغة العربية ليست هي لغة الوحي (أو بالأحرى لسان الوحي) هي قانون، بينما اللغة العربية في أحسن أحوالها هي عبارة عن قواعد وضوابط لغوية. هذا الفرق أدى بالعرب إلى التحدث بلغتهم وليس بلسان القرآن، ولا يستطيعون الحديث بلغة القرآن. يذهب بعض اللغويين على عكس ذلك،

1 المشهور ان كتاب المجسطي يرجع الى بطليموس بينما هناك عدد من الكتب بنفس الاسم لمؤلفين احرى ، اما الفرغاني فقد قام بكتابة المجسطي بشكل الموجز .. وتوجد بشكل مخطوطة .

2 د جواد على - المفضل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، جامعة بغداد ، ط2 1993م ج 1 ص 23 .

3 ابي محمد الحسن بن أحمد الهمداني - الإكليل ، تحقيق : محمد بن علي الحسين الحوالي ، الناشر : وزارة الثقافة والسياحة اليمنية / صنعاء ج 2 ص 263 وكذلك ج 10 ص 37 .

4 ادباء العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ، دار نظير عبود، بيروت طبعة سنة 1989م ص33

5 دفيد كريستال - مختصر تاريخ اللغة ، ت: احمد الزبيدي ، دار الكتب العلمية/ بغداد ط1 2018م ص201.

6 ساجد شريف عطية – جذور اللسانيات في العربية ، مركز فاعلون للبحوث والدراسات ، ط4 2021م ص 607 .

ففي هذا الصدد يقول (الإبراهيمي) إن قبيلة قريش كانت تتكلم اللغة العربية الفصحى وهي لغة القرآن¹، نؤجل الجواب لهذا الرأي بعد هذه الفقرة، لكن الآن يمكن القول: إنه لا توجد بين العرب عشيرة أو فئة أو عائلة تتحدث بلسان القرآن، ولا في التاريخ بعد الرسول (ص) توجد عشيرة أو فئة أو شخصان قد تحدثا بلسان القرآن، أو كتبوا وفق لغة وقواعد القرآن. هذا التباعد يشير إلى أن اللغة العربية التي استخدمها القرآن تختلف عن اللغة العربية التي يتحدث بها العرب اليوم. لغة الفصحاة يجب أن تكون متداولة بين الناس أو على الأقل مجموعة منهم، بينما لغة القرآن لم تكن متداولة لا بين قريش ولا أي جماعة أخرى. الكلمات القرآنية والجمل والآيات جاءت وفق النظام الوحي الذي نزل به جميع الكتب السماوية، وليس وفق قواعد اللغة العربية. الكتب السماوية، رغم اختلاف لغاتها، تشترك في قواعد لغوية وفلسفية موحدة. الآية (وَمَنْ قَبْلَهُ كِتَابٌ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّئِنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشِّرَ الْمُحْسِنِينَ – سورة الأحقاف الآية 12) تؤكد أن الكتب السماوية نزلت بلغة وقواعد موحدة، وإن كانت اللغات مختلفة. جميع الكتب نزلت "بالعربي المبين" بمعنى خالية من العيوب. بناءً على ذلك، فإن الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) لا يتبع قواعد الفلسفة والمنطق اللغوي العبرية أو السريانية أو الأرامية أو الفارسية أو الهندية، بل يتبع قواعد وروحاً موحدة من الله. الكلمات القرآنية تختلف في المحتوى والمقاصد عن الكلمات العربية، حتى وإن كانت مشابهة في الشكل. في اللغة العربية القديمة لم يكن هناك فرق بين "النجم والكوكب" أو "الحمر والحمر" أو "السنة والعام"، لكن في اللغة القرآنية كل كلمة لها دلالتها. وفي اللغة الحالية أيضاً، لا نجد الفرق بين "إذا وذ" أو "السنة والعام" أو "المطر والغيث"، ويظل السؤال: لماذا هيمنت لفظة "سنة" على "عام" في اللغة العربية؟ السبب هو أن "السنة" في اللغة العربية لها نفس معنى "العام"².

لذلك هيمنت تداول (سنة) على (عام)، بينما في لغة القرآن مفهوم السنة يختلف عن مفهوم العام (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ – سورة العنكبوت الآية 14). ولنفس السبب، هيمن لفظ المطر على الغيث (ولو في وجهة نظر)، وكذلك إحلال اليسار محل الشمال. ومن الملفت أن استخدام مفهوم العقيدة، وهي إبداع بشري، هيمن على مفهوم الإيمان، وهو مصطلح قرآني. وتوجد تغييرات أخرى كثيرة جداً، مما يفيد أن مسار اللغة الإنسانية يسير وفق بيئته، إلا أنه لا يعني عدم الاهتمام بمقاصد القرآن أو إهمال القرآن. هناك الكثير من الأمثلة المتوفرة لدينا، وأمثلة أخرى عن تحوير المعاني، مثل القرن والقرية والأمة والقوم. فهم ذوات أصول قرآنية، لكن معنى القرن والقرية والأمة والقوم في القرآن والمعنى الاصطلاحي الحالي مختلف. قلما نجد المصطلحات الحالية المأخوذة من القرآن تبقى كما كانت، والسبب واضح، لأنه عندما استخدمت هذه الكلمات من قبل العالم اللغوي أو المعجمي، فقد استخدمها وفق فهمه، لذلك تتخذ الكلمة القرآنية مساراً وفق هذا المفهوم، وتخرج من الوحي وتصبح كلمة مؤمنة لهذا القوم وتخضع لقواعد لغتهم. كلمة القوم ضمن سياقها تحمل روحاً من المعاني، وعندما تخرج من هذا السياق تفقد هذه الروح، وفي النهاية تصبح مصطلحاً متغافراً كلياً عن المعنى الأصلي. المعنى الأصلي مبني على توافق الاسم مع المسعى، بينما في حالة المتحوّلة، تنحرف عن هذا المسار. معنى القومية في القرآن هو تلك الجماعة التي تقوم بعمل ما، أما المعنى الحالي للقومية فهو انتماء للعرب أو لقومية ما،

1 محمد عطية الإبراهيمي – لغة العرب وكيف تهض بها، مكتبة النهضة / القاهرة ط 1 1947 م ص 119.

2 ينظر: بشير أحمد سليمان – معاني كلمات القرآن الكريم (كلمة كلمة) المكتبة الوطنية / عمان ط 12003 م ج 1 ص 47 حيث وضع امام كلمة السنة

كلمة (عام)، وهو من معاجم المعاصرة.

ومن هنا تظهر صعوبة فهم القرآن ويظهر وكأنه غامض. السبب في ذلك هو أن مفهوم هذه الكلمات قد تعرض للتحوير وفق سياق اللغة البشرية، لذا فإن فهم الآيات القرآنية قد يتعرض للتشويه وصعوبة الفهم، للتفصيل أكثر، يمكن الرجوع إلى العنوان: "مزيد من الأضرار عند الادعاء بأن اللغة العربية هي لغة القرآن". كما نجد من المثال كلمة القوم. للتوضيح أكثر، ينظر في الجدول التالي للفروق بين مفهومي العربية والقرآنية للقومية:

اللغة العربية	القومية في القرآن
انتماء عمودي	انتماء أفقي
محدودة ومحلية	لا تنحصر مكانياً وزمانياً
مرتبطة بالظروف التاريخية	مرتبطة بالنشاطات العقيدية
وراثية	مكتسبة
من نتاج بايولوجية	من نتاج أيولوجية
لغة واحدة	لغات متعددة
حالة سائدة وأكثر واقعية	غير سائدة ونادرة في هذا العصر
القومية لاتصل الى مستوي الامة	ممكّن

وهناك فروق كثيرة أخرى، وستزداد في المستقبل أكثر إلا إذا تدخل البشر عبر (ريفورم).

ومن خلال هذا النموذج من الفروق بين المفهوم القرآني لمصطلحاته ومفهوم اللغة العربية لمصطلح مستورد من القرآن، نستطيع أن نضع جدولاً للفروق بين لغة الوحي ولغة العربية:

لغة الوحي	اللغة العربية
هي من الأمر	هي من الخلق
عالمياً أو هي كونياً	محدود للقوم
لا بديل للكلماته	هناك بدائل والمردفات
ثابتة (غير متحركة)	تتحرك وتتطور
ليس فيها لهجات	فيها اللهجات
الكلمات والجمل تعبر عن حقائق موضوعية (الاسم والمسمى مطابق)	لا تعبر إلا بشكل تقريبي (الاسم والمسمى غير مطابقين)
أزلية و توقيفية	مكتسبة وفيها نفي والتجدد
كلماته خالدة لا تموت	كلماته متعرضة للفناء والموت والولادة
القرآن هي الوحي	مصادر اللغة العربية هي القرآن وكلام العرب
لغة القرآن لا يتفاعل مع أية لغات إنسانية	اللغة العربية تفاعلت وسيتفاعل
هي كلام الله	هي كلام البشر
فيها أعجمية ولا فيها إنشائيات، وهي أعلى شكل أكاديمية	فيها أعجمية وغشائيات ولا يتصف بالأكاديمية التامة

مزيداً من التقييم (فلسفياً): المشكلة بين اللغة العربية ولغة الوحي شبيهة بالمشكلة بين (الذات والموضوع) وبين القوانين الطبيعية واللغة المعبرة عنها، وكذلك بين الحقيقة والمعرفة اللتين تحدثنا عنهما. فالقوانين المكتوبة (منطوق القوانين) لا تعبر عن القانون نفسه بدقة، وهذا دفع بعض العلماء لتسمية الأخيرة بالقوانين الفيزيائية بدلاً من القوانين الطبيعية. القوانين التي تُكتب وتعبر بواسطتها عقولنا سمينها قوانين فيزيائية، أو حسب لينين وأندروز القوانين العلمية¹، أو أحياناً تُعبر عن هذا الاختلاف بصيغة "الواقع من الدرجة الأولى" و"الواقع من الدرجة الثانية"، حيث تُعتبر القوانين الطبيعية واقعاً من الدرجة الأولى، بينما المعرفة البشرية بهذه القوانين تُعتبر واقعاً من الدرجة الثانية²، أو وفقاً لمفهوم نيوتن للزمن، الزمن النسبي هو الزمن الذي نقيسه عبر الساعات والشهور ويعبر عن الزمن الطبيعي لدينا (الزمن الذاتي)، بينما الزمن المطلق هو الزمن الموجود موضوعياً. الزمانان مختلفان حسب نيوتن. هناك أمثلة كثيرة تعبر عن الفرق بين الذات والموضوع، فاللغة تعبر عن الذات بينما الوحي يعبر عن الموضوع. بالتالي، اللغة التي نعبر بها عن الحقائق والقوانين والوحي هي معرفة بشرية تنتهي إلى الخلق، وحتى إذا اكتشفنا حقيقة ما أو جزء منها، يظل التعبير اللغوي غير مطابق تماماً للحقيقة المكتشفة، لأن التعبير اللغوي ناتج عن عقول أسيرة لواقعها وحواسها. القوانين الطبيعية تكون كاملة في مكانها، ولكن عندما تصل إلى الفكر البشري، لا تصل كاملة، لذا نصوص القوانين مثل قانون الجاذبية أو فعل ورد الفعل هي مفاهيم وليست نصوصاً ثابتة، مما يجعلها قابلة للتغيير والتعديل. وهذا ينطبق أيضاً على قوانين الأرقام، فهي على أساس عشري ولا تعبر بالضرورة عن الأرقام الطبيعية، لذا نجد أرقاماً كسرية محرجة (مثل: 7/22)، بينما في الطبيعة توجد أرقام طبيعية غير كسرية.

علاقة نص الوحي باللغات والأمم تتجلى في نفس الفروق المشار إليها أعلاه. لغة الوحي تعبر بدقة عن الحقيقة الموضوعية، بينما تكوين اللغة العربية هو في أحسن حالاته انعكاس للحقائق التقريبية. من جانب آخر، فإن علاقة اللغة العربية بلسان القرآن تشبه علاقة الفقه بالنص القرآني؛ فبغض النظر عن مدى تطور الفقه، سيبقى تحت سقف القرآن، وكذلك اللغة العربية ستبقى تحت مستوى لسان القرآن. فهم الإنسان للكلمات والآيات القرآنية هو فهم نسبي، لذا يعبر عنها بلغته وفق هذا الفهم الناقص، مما يجعل الكلمات والجمل المختارة ناقصة وغير تامة وثابتة، وقابلة للتطور ليقترّب من الأصل التام. لذا، التحدي في إتيان بسورة مماثلة (كما في الآية 23 و24 من سورة البقرة) يكمن بين "اللغة المطلقة" و"اللغات النسبية"، بين "قانون اللغات" و"نسبية اللغات"، مما يعني أن التحدي لا يقتصر على المعنى فحسب، بل يشمل: 1- المعلومات المطلقة، 2- التنسيق بين السور والمعلومات، 3- الجانب اللغوي.

1 ادكار اندروز-من خلق الله، ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط1 2014 م ص 146-147.

2 جوليانجي - قاموس التداولية، ت: لطفي السيد منصور، دار الرافدين/ بيروت ط1 2020 م ص 132.

المطلب الثاني: قواعد القرآن خاصة به وليست مثل أي قواعد لغة البشرية

قواعد القرآن لا تعتمد على أي قواعد لغوية بشرية، بل لديه قوانينه اللغوية الخاصة والوحيدة. يمكن القول إن قواعد القرآن هي انعكاس للقوانين الطبيعية التي تحكم الكون. لذا، من المفضل أن نسعي قوانين لغة القرآن وليست قواعد. لا يمكن قياس قواعد القرآن وفق قواعد لغة العربية أو أي قواعد لغة بشرية. وأكثر من ذلك، فإن قواعد اللغة العربية هي بالأصل مستخرجة من القرآن وليس العكس، أي إن اللغة العربية لم تكن تملك أي قواعد موحدة. كما أن اللغة التركية والكردية لم تكن تملك القواعد والنظم والتركيبية المدونة، إلا الأمم المتقدمة كالفرس واليونان والرومان ربما كان لديهم نوع من هذه القواعد اللغوية. بعد عشرات السنين وُضعت القواعد العربية بناءً على قواعد القرآن. هذه القواعد، في أحسن حالاتها، هي الفقه القواعد القرآنية وليست هي نفسها. كما أن (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ - سورة آل عمران، الآية 7) كذلك لا يعلم قواعده إلا الله، لذلك القواعد اللغوية العربية ليست هي قواعد القرآن. لا يمكن أن تتجلى قواعد القرآن في قواعد أي لغة بشرية. كما أن الحديث بلغة القرآن غير ممكن من قبل البشر، فكذلك الحديث أو الكتابة وفق قواعد القرآن غير ممكنة من قبل أي بشر، سواء كان عالماً أو فيلسوفاً، كردياً أو عربياً أو فرنسياً أو أي كائن كان. كما أن تفسير القرآن لم يصل إلى مستوى 20% من الفهم، كذلك جميع النحويين واللغويين لم يتمكنوا من فهمها أعلى من هذه النسبة. وبناءً على هذه النسبة، وُضعت قواعد اللغة العربية. أي إن الذين وضعوا قواعد العربية لم يفهموا من قواعد القرآن بالكامل، لذلك ستبقى القواعد العربية ناقصة إلى الأبد، وهي في نفس الوقت أكثر تقدماً من بقية اللغات ما دام أنها مولدة من القرآن. لذلك، ستبقى قواعد القرآن فريدة ومميزة عن قواعد اللغة العربية. قواعد القرآن الكريم تنتهي إلى عائلة الكتب السماوية. قواعد القرآن (إن أمكن أن نسميها قواعد) هي نفس القواعد المتبعة من قبل الإنجيل والتوراة والزبور والكتابات إبراهيم الهندية والأفيسا وسائر الكتب السماوية. وهذه القواعد هي نفسها قواعد لغة آدم (قواعد توقيفية وثابتة). وجاء وصف لغة وقواعد آدم (ع) من قبل ابن حزم على النحو التالي: "إنها أتم اللغات كلها، وأبينها عبارة، وأقلها شكلاً، وأشدّها اختصاراً"¹.

لذا، لا يمكن أن تهيمن عليها أي مرجعية سوى نفسها. إذًا، القواعد اللغوية للقرآن الكريم لا تنتهي إلى القواعد العربية أو القواعد البشرية بل تنتهي إلى عائلة الكتب السماوية. أوضح مثال هو الآية {إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ}، حيث وفق قواعد العربية الحالية يجب أن تكون "هذين". لذا، قُرئ "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" من قِبَل أبي عمر وآخرين، ورويت عن عثمان وعائشة وغيرهما من الصحابة، وكذلك قرأ الحسن وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وغيرهم من التابعين، ومن القراء عيسى بن عمر وعاصم الجحدري، كما ذكر النحاس. وهذه القراءة موافقة للإعراب ومخالفة

1 ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر بدون سنة وجهه الطبع ج 1 ص 31.

للمصحف¹، ونقل ابن فارس أيضاً عن العالم اللغوي عمرو بن علاء قراءته "هذين الساحران"²، وقديماً قيل إن الآية المذكورة فيها خلل نحوي، وعادت خصوم القرآن في هذا العصر لتسجيلها كأخطاء نحوية. وكان الرد من اللغويين المسلمين ضعيفاً جداً عندما عادوا إلى اللغة العربية كمرجع لمعالجة هذا "الخطأ النحوي" المزعوم، بقولهم إن القبائل اليمينية تستخدم "هذين" في مثل هذه الحالات. الجواب الصحيح هو للدكتور فاضل السامرائي، كما أوضح في برنامج "لمسات بيانية" على تلفزيون الشارقة يوم 4 مايو 2021م، حيث بين أن الآية {إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ} جاءت وفق السياق والزمن حسب القواعد العبرية والآرامية وليس وفق القواعد العربية. وهذا لم يكشف للمفسرين إلا في الآونة الأخيرة. الجواب سيكون أكثر دقة إذا أُضيفت إليه أن الآية جاءت وفق القواعد العبرية التي بنيت على أساس قواعد التوراة.

ونواجه كثيراً من هذه الحالات، أو بالأحرى هذه الظاهرة: أن الآية الفلانية فيها خلل نحوي! ففي الآية {يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُزَوِّجَكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُزَْوِّجَهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ} (سورة التوبة، الآية 62)، كان المفروض وفق القواعد العربية أن تكون "يُزَوِّجُهُمَا". والجواب عند شرح النصوص الجدد هو: أن القواعد القرآنية لا تتعامل مع الشكل بل مع المحتوى، لا مع الجسم بل مع الروح. روح الآية تتطلب المفرد وليس المثنى، لأن رضا الله ورسوله هو واحد وليس اثنين. والشئ نفسه ينطبق على الآية {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا...} (سورة الأحزاب، الآية 36)، حيث لا يحتاج الأمران بل أمر واحد. هذه القواعد التي تتعلق بروح الكلمة وروح الآية لا تتحقق في أي لغة بشرية على الإطلاق. هناك قواعد مشابهة لجمع والمفرد في تلمود، حيث يُستخدم جمع المؤنث للإشارة إلى الأراذل، وهو جمع مؤنث في العبرية، ومفردة هو امرأة³. الصحيح هو كما جاء في القرآن، لا يمكن تعديله وفق النظام البشري، ولا يُضطر القرآن إلى اتباع قواعد لغات قبائل العرب. كما جاء في القرآن: {فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّيَ عَنِّي الْعَالَمِينَ} (سورة آل عمران، الآية 97).

هناك دراسات حديثة تفيد أن القرآن الكريم اتبع قواعد العبرية، التي جاءت من قواعد لسان التوراة أو السريانية، ولكن القرآن لم يتبع قواعد لغة العبرية، وإن كان لا مانع من أن القواعد لجميع الكتب السماوية هي نفسها قواعد لغة آدم، وهي قواعد توقيفية ضمن الوحي. بينما قواعد جميع اللغات البشرية هي قواعد وضعية ومكتسبة. قواعد القرآن هي لسان وقوانين، بينما قواعد اللغات للأمم هي قواعد عجمية. والسؤال هو: على أي أساس قام الوحي بفرق بين المذكر والمؤنث ووزع الأسماء عليهما؟ لحد الآن نعرف الأساسين: الأول هو بناء على معلومات طبيعية عميقة، والثاني هو من أجل تحقيق تطابق بين الاسم والمسمى، حيث تساعد عملية التذكير والتأنيث في تحقيق هذا التطابق، لاسيما في الأشياء الطبيعية. لنأخذ مثلاً ونتوقف عند مسألة التذكير والتأنيث في

1 ينظر: تفسير قرطبي- جامع الأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة / لبنان ط1 2006م 14 ص 89.

2 ابن فارس -الصاحبي(المصدر السابق) ص18.

3 ترجمة متن التلمود (المشنا) قسم الثالث (نيشام) النساء ت: د مصطفى عبد العبود، ط1 2008م ص27.

الأشياء الطبيعية، ولاسيما الشمس والقمر. من المعروف أن الشمس في القرآن مؤنثة بينما القمر مذكر. من الواضح أن قبل نزول القرآن، كان جنس الشمس والقمر مضطرباً في اللغات البشرية؛ قسم يؤنث الشمس وآخر يذكرها، وأحياناً يكون محايداً. وبعد التحقيق، ظهر أن الأقسام التي تؤنث الشمس كانت بتأثير الكتب السماوية، وأن عملية التأنيث والتذكير في الأشياء الطبيعية لم تكن موجودة بشكل طبيعي، باستثناء بطليموس في كتابه "المقالات الأربعة" الذي صنف الشمس ضمن كواكب المذكر¹، ولا نجد أي أساس منطقي لغوي بشري لتأنيث الشمس وتذكير القمر، بل الأشياء كلها أصلها التذكير عند اللغات البشرية، وكانت اللغة العربية (قبل نزول القرآن) تُعامل كل شيء كمذكر، كما يقول سيويه²، ويضيفون أن المذكر هو الأصل واشتق المؤنث منه. وعند العرب في عصر الجاهلية، أسماء مثل (عبد الشمس) دليل على تذكير الشمس. المشهور عند لغات البشرية هو أن القياس للأشياء المؤنثة هو الذي يلد ويتناسل ويتكاثر عن طريق التزاوج مباشرة أو عن طريق البيض والتفريخ. يقول ابن التستري: "ففي العبرية مثلاً، وفي الساميات عامة، يُطلق المذكر على كل ما هو خطر، ومتوحش، وضخم، وشجاع، والمؤنث يُطلق على كل ما يتعلق بالأمومة، والإخصاب، والتغذية، وكل ما هو ضعيف، ووديع، وتابع"³، وهو رأي بطليموس نفسه بقوله: "ومن القمر يُعرف المؤثرات على الشخصية والزواج، ومن الشمس يُعرف السلطة والشهرة"⁴، ويقول ابن مسكويه: "ويذكرون أن الشيء المذكر بالحقيقة ربما أنثته العرب، والمؤنث بالحقيقة ربما ذكّره العرب. فمن ذلك أن الآلة من المرأة، التي هي سبب تأنيث كل ما يؤنث، هي مذكر عند العرب. وأما آلة الرجل، فلها أسماء مؤنثة. فالعقاب والنار وكثير من الأسماء التي هي أولى بالتذكير هي مؤنثة، وأمثالها كثير"⁵، بهذا المنطق اللغوي لا يمكن تفسير تأنيث الشمس وتذكير القمر. لذا، قلما نجد الأحاديث حول السؤال التالي: لماذا الشمس مؤنثة في اللغة العربية؟ لا نجد الجواب إلا من قبل ابن مسكويه، والجواب ضعيف جداً. واليك نص الجواب:

أما النحويون فلا يعللون هذه الأمور، ولكن الشمس التي قصدها السائل بعينها، فأظن أن السبب في تأنيث العرب إياها هو أنهم كانوا يعتقدون في الكواكب الشريفة أنها بنات لله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وكل ما كان منها أشرف عندهم عبوده. وقد سمّوا الشمس خاصةً باسم الآلهة، فإن الآلة اسمٌ من أسمائها. لذا، يجوز أن يكونوا قد أنثوها لهذا الاسم، ولعقيدتهم أنها بنتٌ من البنات، بل هي أعظمهن عندهم⁶، صحيح أن هناك عبادة للشمس من قبل بعض قبائل العرب، وهناك اسم (عبد الشمس) في وسط قريش، لكن هذا يُشير إلى التذكير وليس التأنيث. لذا، ربما العكس هو الصحيح: القمر هو الذي يُشبّه بوجه جمال المرأة، لذا من المفترض أن يأتي بصيغة

1 لاوديوس بطليموس اسكندري- كتاب المقالات الأربعة، ت: زياد الخفاجي ط1 2009م ص70 .

3 سيويه- الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل/بيروت ط1 بدون السنة الطبع ج3 ص241 .

3 المذكر والمؤنث لابن التستري – تحقيق: داحمدعبدالمجيد هديري، مكتبة الخانجي/القاهرة ط1 1983م ص18

4 المقالات الأربعة (المصدر نفسه) ص110 .

5 أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه – الهوامل والشموال، مؤسسة الهنداوي / القاهرة سنة الطبع 2019م مسألة 115 ص264 .

6 المصدر نفسه المسألة 115 ص265 .

المؤنث كما نجد عند الشعراء في معظم الأمم. وكان ولا يزال اسم البنات العربية هو (قمر). وهناك جواب آخر أكثر دهشة للسؤال المذكور (سبب التأنيث والتذكير) وهو بسبب اختلاف اللهجات بين قبائل العرب (كما نجده بعد قليل). فكل قبيلة لها كلماتها المذكورة وكلماتها المؤنثة، واضطر القرآن إلى اتباع هذه الفوضى!!

في اللغات البشرية، لم يكن المذكر والمؤنث يشملان الأشياء الطبيعية، وإذا شملتا فكانت تشملهما حسب تماثل الوضع البشري، بحيث تكون الأشياء الطبيعية الجميلة مؤنثة، بينما الأشياء القوية مذكرة. الأجسام الكبيرة، كالرجل القوي، تكون مذكرة، بينما الأشياء الصغيرة واللطيفة، كالمرأة، تكون مؤنثة. عند فيثاغورس، الأعداد الفردية هي الأقوى وهي مذكرة، بينما الأعداد الزوجية مؤنثة. وفقاً لقاعدة أخرى، القمر جميل والمرأة جميلة، لذا القمر مؤنث، بينما الشمس مذكرة. السماء مذكرة والأرض مؤنثة. بناءً على ذلك، قسم بطليموس الكواكب والنجوم حسب انتمائها الجنسي، وخلص إلى أن بعض النجوم مذكرة وبعضها مؤنثة. إليك النص: "بما إن هنالك نوعين أساسيين في الطبيعة، الذكر والأنثى، وقد سبق أن ذكرت أن قوة الرطوبة هي أثنية – كقاعدة عامة، لأن هذا الشيء موجود بدرجة كبيرة في جميع الإناث، والقوى الأخرى موجودة في الذكور لسبب وجيه. فقد رأينا أن القمر والزهرة هما كوكبان أثنيان، لأنهما يمتلكان حصة كبيرة من الرطوبة، بينما الشمس وزحل والمشتري والمريخ ذكور، وعطارد مشترك لكلا الجنسين، لأنه ينتج الجفاف والرطوبة على حد سواء. ويقال أيضاً إن النجوم تصبح مذكرة أو مؤنثة حسب مواقعها مقارنة بالشمس. فعندما تكون النجوم مشرقة قبل الشمس تصبح مذكرة، وتكون مؤنثة عندما تكون مغربة بعد الشمس. علاوة على ذلك، وفقاً لموقعها بالنسبة للأفق، فعندما تكون النجوم بين المشرق ووسط السماء، أو بين الغرب ووسط الأرض، فإنها تصبح مذكرة لأنها مشرقة، ولكن في الربعين الآخرين، تصبح النجوم مغربة، وبالتالي تصبح مؤنثة"¹، وفي المقالة الثانية، يصل الكاتب إلى نتيجة مذهلة تفيد بأن الجانب الأيمن هو دائماً مذكر، والجانب الأيسر هو مؤنث. ويضيف أن "حتى في حيواناتهم، أعضاءها اليمى هي الأكثر فاعلية وقوة. أما المجموعة الغربية، فيميلون للأنوثة أكثر وهم أرق روحاً"²، وبناءً على هذا المنطق هناك اعتقاد بأن الأرض بوصفها مؤنثة بحاجة إلى ذكر وهو السماء³، وكذلك عند بعض العلماء المسلمين، يُعتبر السماء مذكراً والأرض مؤنثاً، بناءً على القاعدة البشرية التي تظهر أن السماء تعطي الماء بينما الأرض تأخذ الماء. وفي اللغات القديمة، جاء السماء مذكراً والأرض مؤنثة، كما هو موضح في الأساطير التي تقول إن السماء والأرض كانتا مجتمعين في جسم كالببضة (الخنثى: مؤنث ومذكر). ولدت الأرض من الأنثى ثم السماء، وهكذا أصبح السماء مذكراً والأرض مؤنثة، وجرت "الزواج المقدس" بينهما⁴، مفهوم "زواج المقدس" بين السماء والأرض واسع الانتشار في الأدبيات القديمة، حيث يُعتبر السماء مذكراً

1 كلاوديوس بطليموس أسكندري- كتاب المقالات الأربعة، ت: زياد الخفاجي ط1 2009م – المقالة الأولى- المسألة رقم: 6- عن الكواكب المذكورة والمؤنثة ص 17.

2 (المصدر نفسه) المقالة الثانية ص 38.

3 جان بير فيرنان – الكون والالهة الناس: ت: محمد وليد الحافظ، اهال للتلطبع/دمشق ط1 2001م: ص 11.

4 ميرسيا إيليا- الاساطير والاحلام والاسرار، ت: حبيبة كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة /دمشق ط1 2004م ص 274.

والأرض مؤثناً، بناءً على هذا الأساس، نجد لدى اليونانيين أن الماء مذكر والأرض مؤنثة. .. والنار مذكر والهواء مؤنث²، بينما في قواعد الوحي نجد العكس، حيث إن القمر هو المذكر والشمس هي المؤنث. القواعد التي يتبعها الوحي لا تعتمد على هذه المقاييس، بل لها قواعدها الخاصة في هذا المجال. فالأشياء الصغيرة هي المؤنثة، والأشياء الكبيرة والجمع فيها هي المؤنثة، كما تلاحظ في "قال النسوة" و"قالت الأعرابي". كان من المفروض وفق القواعد العربية أن يأتي بصيغة "قالت النسوة" و"قال الأعرابي"، بينما الأول (النسوة) قليلون لذلك جاء بصيغة المذكر، والثاني كثيرون جاء بصيغة المؤنث. على هذا الأساس الكوني جاء تأنيث الشمس وتذكير القمر. بشكل عام، قواعد القرآن لم تتجلى نتيجة نشاطات لغوية وبشرية ومتطلباتها، بل هي ناتجة من معلومات كونية وطبيعية عميقة. هذه القواعد، بما فيها التذكير والتأنيث، بحاجة إلى علوم كونية وجيولوجية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية عميقة. على هذا الأساس العلمي العميق، الشمس هي المؤنث، وعلى نفس الأساس النفس هي المؤنث والروح هو المذكر، لأن الروح واحد لجميع البشرية بينما لكل إنسان نفس خاص، إذًا النفس كثرة كثيرة لذا هي مؤنثة. هذه القواعد بعيدة كل البعد عن حاجات اليومية للغة البشرية. حتى لو كان على الأرض فقط العلماء والفلاسفة، ما كان بإمكانهم إبداع قواعد كقواعد اللغة القرآنية التي تجعل الشمس مؤنثة والروح مذكراً. وعلى نفس القاعدة، يمكن فهم تذكير الله والذي سنتوقف عليه لاحقاً. بناءً على هذه القواعد الكونية والعلمية العميقة، نجد أن الشمس مؤنثة في كتزا ربا وبراهما والأفيسستا والزبور والتوراة والإنجيل، ثم القرآن.

ففي الإنجيل والتوراة، الشمس هي مؤنث، وهو معلوم ولا يحتاج إلى تحقيق. لكن في الكتب المقدسة الهندية وكتزاريا المندائين والأفيسستا والكتاب المقدس الطاوي، تحققت بنفسى وتبين أن الشمس لدى الجميع جاءت بصيغة المؤنث. ففي الكتاب المقدس الهندي جاءت بصيغة: "الشمس تنير العالم" و"الشمس المضيئة". وفي الأفيسستا بصيغة: "وانزاحت الشمس"³، وفي كتزا ربا جاء بصيغة: "...الشمس أشرقت..."⁴. وهكذا، بينما في اللغات البشرية لا معنى للتأنيث والتذكير للمواد والعناصر الطبيعية، وإذا وجدت هناك المذكر والمؤنث للأشياء الطبيعية، فإنها تأتي من إحدى الكتب السماوية إلى لغة هذا القوم. بينما في اللغات الوضعية غير ذلك، إلا ما جاء تحت تأثير هذه الكتب. وكذلك في اللغات الحالية نجد في معظمها أن الشمس هي المذكر والقمر هو المؤنث. وإن وجدنا أن الشمس هي المؤنث، فإن ذلك يكون بأثر الكتب السماوية والوحي. في بعض اللغات العلمية، الشمس مؤنث والقمر مذكر، بينما في لغات أخرى غير ذلك. ففي اللغة الألمانية، الشمس مؤنث والقمر مذكر، والعربية كذلك. أما في اللغات الإسبانية والفرنسية والإيطالية واليونانية والإنجليزية والصربية والسلوفاكية والبولندية والتشيكية، فهي مذكر والقمر مؤنث. وفي اللغة الروسية، محايد. وهذا يبين أن تأنيث الشمس وتذكير القمر في اللغات المذكورة هو بأثر الكتب السماوية، أو بإمكان

1 الاساطير .. (المصدر نفسه) ص 264-

2 شهرستاني - الملل قسم الثاني ص 67

3 الكتاب المقدس الديانة الزرادشتية - اعداد: د. خليل عبد الرحمن، روافد للنشر/دمشق ط 2008 م ص 799.

4 كتزا ربا (قسم اليمين) (المصدر السابق) تسبيح الثالث ص 244.

بعيد هو أثر لغة آدم الموروثة. في اللغة العربية، الشمس مؤنث كما جاء في القرآن وليس من صميم لغتهم أو عبر تطور لغتهم. وبسبب عدم فهم قواعد القرآن بشكل كامل، اضطر اللغويون إلى اعتبار الشمس من الكلمات التي تقبل التأنيث والتذكير كالروح والطريق والريح. وهذا سائد في جميع لغات السامية. بشكل عام، الأسماء الطبيعية التي جاءت في القرآن بصيغة المؤنث أو المذكر قد حُسمت في اللغة العربية، بينما الأسماء والأشياء الطبيعية التي لم تأت من القرآن تواجه اللغة العربية صعوبات جمة لتحديد ما إذا كانت مذكراً أم مؤنثاً. لذا، ذهبوا إلى اعتبار كثير من هذه الأسماء مذكراً وفي نفس الوقت مؤنثاً.

وأخطر من ذلك، هناك أقوال تفيد أن التأنيث والتذكير في الآيات القرآنية هو بسبب اختلاف لهجات قبائل العرب. ففي سورة النحل: (مِمَّا فِي بُطُونِهِ - الآية 66) و(يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا - الآية 69)، وكذلك الآيات الأخرى مثل (وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً - سورة الأنبياء، الآية 81) و(جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ - سورة يونس، الآية 22). وقد وصلت الباحثة (م.د. خنساء فالح حسين) إلى خلاصة الكلام وهي: في الموضوعين (الآيتين) السابقين، قد يتقلب الاسم بين التذكير والتأنيث بسبب اختلاف لهجات العرب (هذا ما ذهب إليه كل من ابن الجني وابن أخفش، ينظر: تذكير المؤنث وتأنيث المذكر في معاني القرآن لأخفش، ص 280). ويضيف باحث آخر: وفي اللغات السامية - ومنها اللغة العربية - تنقسم الكلمات من حيث الجنس إلى قسمين أساسيين: المذكر والمؤنث، وبينهما ما يقبل التذكير والتأنيث حسب اللهجات العربية، على ما تكشف عنه الدراسة. وربما يرجع السبب إلى اختلاف لغات القبائل؛ لأنه قد تكون كلمة مذكراً عند قبيلة، وهي عند قبيلة أخرى مؤنثة¹...!!، هذا ممكن للغة العربية أو أي لغات أخرى، لكن قواعد القرآن لا تقبل هذا الحل البشري. القرآن لم يضع قواعده وتأنيثه عبثاً؛ فهناك أسباب منطقية عميقة، ووفقاً لقواعده تكون حالات التذكير والتأنيث. في سبيل إيجاد السبب لتصنيف الروح ضمن المذكر والنفس ضمن المؤنث في قواعد القرآن، نحتاج إلى علوم البيولوجيا والفيزياء والكيمياء، وكذلك إلى الفلسفة العالية التي كانت غائبة عند نزول القرآن. لذا، ما كان بإمكان قواعد لغة البشرية أن تفرق بين الروح والنفس في المحادثة أو الكتابة (راجع التفصيل حول هذا الموضوع: لماذا الله وأمر الله مذكر؟). لذا، قواعد القرآن مميزة ونزهاء عن أي قواعد بشرية؛ قواعد غير مبنية على قواعد اللغة البشرية، بل هي تنتمي إلى الوحي. ومن هنا نستطيع بكل راحة أن نقرر أن قواعد اللغة القرآنية هي أقرب إلى التوراة والإنجيل والزبور والصحف والأفيسا والطاوية من اللغة العربية الجاهلية (إن وجدت).

1 ينظر: محمد عبد الناصر - التذكير والتأنيث في القرآن الكريم، إشراف الأستاذ الدكتور: محمد مصباح أحمد، جامعة أم القرى كلية اللغة العربية

هذه المناقشة والاحتجاجات ليست محصورة فقط بين اللغة وقواعد القرآن واللغة وقواعد العربية، بل موجودة لدى سائر الأمم التي نزل الوحي بلغتها. هناك الادعاء والمحاولة نفسها نجدها من العبرية واللاتينية والأرامية والسريانية والفارسية والكردية والهندية والصينية والمصرية، مع كتهم السماوية. وفي المقابل، هناك احتجاج من قبل بعض علماءهم ضد هذه المحاولات، ويقولون أن هناك فرقاً بين هذه اللغات ولغة الوحي المنزل. حول الفرق بين لغة الوحي واللغة السنسكريتية، يقول غريغور: إن الفرق بين لغة "ريشفيدا" ولغة السنسكريتية (قواعد بارتيني) هو أن الأولى هي لغة الوحي بينما الثانية هي لهجة شعبية. ويضيف: "الفرق نفسه بين لهجة شعبية قديمة غير مهذبة ولهجة حديثة مهذبة للغة شعب واحد." ويضيف آخرون أن كتاب "فيدا" أغنى من تصريف الأفعال من لغة السنسكريتية¹.

المطلب الثالث: مزيد من الأضرار عند الادعاء بأن اللغة العربية هي لغة القرآن

وبسبب الإصرار على أن اللغة العربية هي لغة القرآن، وأن قواعد اللغة العربية هي المرجع لتفسير القرآن، ظهرت العديد من المشاكل والتشويه والأضرار. نجد سلوكاً مشتركاً بين جميع الأمم التي نزل الوحي بلسانها، وهو محاولة بعض اللغويين الاستيلاء على لسان الوحي واحتكاره في سبيل أمجاد لغتهم الخاصة. هذا ما نراه في العبرية والسريانية واللاتينية والصينية والهندية والفارسية والكردية، وأخيراً العربية. ففي العربية يسعى تعريب القرآن، وكل هذه العملية لها أضرار تلحق بالكتب السماوية، كما فصلها فيما بين اللغة العربية ولغة القرآن كما يلي:

الضرر رقم (1): قبل نزول القرآن، اللغة المتداولة بين العرب لم تبقى على حالها، وتعرضت لتغيرات هامة، وهذا ما نجده في الكتاب (موت الألفاظ العربية) وفي الكتاب (مولد الألفاظ...) وفي الكتاب (الأكليل). بعض هذه التغيرات كانت نتيجة تفاعل طبيعي بين الناس والقرآن، وقسم آخر نتيجة جهود علماء اللغة. في كلا الحالتين، قد استخدموا الكلمات والألفاظ القرآنية وفق مفهومها لها. وكما أشرنا قبل قليل، فإن هذا المفهوم دائماً هو ناقص ولا يتطابق مع المفهوم الأصلي للقرآن (تأويل). وعندما تصبح هذه الكلمات القرآنية جزءاً من اللغة العربية، ثم يزعمون أن اللغة العربية هي المرجع لفهم القرآن، ويقومون بدعوة الناس إلى تعلم العربية من أجل تعلم القرآن، أو استخدام الشعر الجاهلي أو لهجات القبائل، من هنا يأتي الخطر. لأن الدخول إلى القرآن وفق اللغة العربية (بهذه الوضعية) يؤدي إلى خلق مشاكل في الفهم. مثلاً، كلمة "القرن" في القرآن ليست هي عينها التي تتداول في اللغة العربية، وكذلك القوم والدولة والاستواء وكل الكلمات. لذا، النصيحة الصحيحة هي تعلم لغة القرآن من أجل فهم القرآن.

الضرر رقم (2): المسألة التي وردت في (الضرر رقم 1) هي عينها موجودة فيما بين قواعد القرآن وقواعد اللغة العربية. كما وضعنا قبل قليل، فإن قواعد اللغة في القرآن ليست مثل أي قواعد لغة بشرية، ولا يمكن فهمها فهماً كاملاً، ولا يمكن لأحد كتابة صفحة واحدة وفق هذه القواعد، ولا يمكن الحديث بين فردين بهذه القواعد. وإن قواعد اللغة العربية مبنية على قواعد القرآن بهذا الفهم المحدود، وعندما يلزمك النحويون بتعلم قواعد العربية في سبيل فهم القرآن أو تعليم القرآن وفق قواعد اللغة العربية، يؤدي ذلك إلى تشويه وإرباك هائل في فهم القرآن، ويفتح الكثير من المشاكل والأضرار الأخرى كما نجدها في بقية المشكلات والأضرار الآتية.

1 ولايجاد مزيد من الفروق ينظر: لويس صليبا - اقدم كتاب في العالم (ريك فيدا)، دار بيبليون / بيروت ط1 2007م ص 113-114.

الضرر رقم (3): بناء على ما جاء من الضرر رقم (2) نجد في كثير من الاحوال كأنه هنالك اخطاء نحوية ولغوية في القرآن ، كما نرى في كثير من الدراسات المستشرقين والباحثين المعاصر ، عندما يجعلون القواعد اللغة العربية قياساً ومرجعاً للقواعد القرآن حتما تظهر الاختلاف ، والاختلاف لا يكون لصالح القرآن وفق هذه الاحكام الخاطئة ، واحد هذه الاحكام هو اذا وجدوا الاختلاف بين القرآن واللغة العربية فالمحاولة هي تثبيت اللغة العربية كمرجع ، واحيانا يبحثون عن الشعر الجاهلي او لغات القبائل كمخرج ... ، وهذا يؤدي الى تكوين تلك الاراء المنتشرة الحالية تفيد بأن القرآن لا يقيد بالقواعد او ان في القرآن اخطاء نحوية .

الضرر رقم (4): بناءً على ما جاء أعلاه، يكون معنى الكلمة (العربي) هو العربي الجنس، ويفسرون الآيات: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يِقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ - سورة النحل الآية 103)، (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ - سورة الشعراء 195)، (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِي وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَبَيِّنَاتٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ - سورة فصلت، الآية 44)، (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا - سورة طه، الآية 113)، (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ - سورة الزمر، الآية 28)، (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ - سورة الزخرف، الآية 3). كلمة "العربي" التي وردت في هذه الآيات لا تقصد جنس العرب، بل المقصود هو النقي والصافي، كما يتبين معنى هذه الكلمة من خلال الآيات الأخرى: (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ - سورة الرعد، الآية 37). القصد من حكم العربي هو حكم عدل ونقي، وإلا فما معنى حكم العربي؟ يقول أحد اختصاصي اللغة العربية إن العربي والأعجمي في القرآن ليس المقصود بهما جنس العربي وغير العربي كما هو الشائع، بل العربي يعني وضوح البيان، بينما الأعجمي هو العكس¹، وكذلك معنى كلمة (الأعجم) أيضاً هو لا يقصد غير العرب بل كل ما سوى الوحي من اللغة والنحو والقواعد والبلاغة والنظم والتركييب .. هي أعجمية ، ولنا مع هذا الموضوع تفصيل أكثر في مواضيعنا اللاحقة.

الضرر رقم (5): كما أوضحنا أعلاه، أن القرآن استعمل كلمات من معظم الأمم، ولا سيما السريانية والعبرية والمندائية. وعندما يُفسر كلمة "العربي" بالجنس واللغة العربية، كأن القرآن جاء بلسان عربي خالص دون أية لغة أخرى، بينما بإقرار شبه عام، هناك كلمات كثيرة من لغات أجنبية (أو ما يُسمى بالأعجمية) موجودة في القرآن، كأنها متناقضة حادة، مما يعطي الفرصة للنقاد لاستهدافه. فمن السريان والآراميين والعبرانيين واليونانيين والفارسيين والكرديين بدعوى أن كلماتهم موجودة في القرآن، مثل وجود "أسفار" العبرية أو السريانية (سفر)، التي تعني كتاب، في قوله: {مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} (سورة الجمعة، الآية 5). لماذا استخدم "أسفار" بينما البديل العربي "الكتاب" موجود؟ لسببين: أولاً، "أسفار" هي كلمة توراتية تابعة للوحي، وثانياً عند الحديث عن التوراة وفي عصره، لذا استخدم "أسفار" لعصرهم ولغتهم. هذا هو طبيعة القرآن، وليس كما زعم اللغويون السريان وبعض المستشرقين من أن القرآن تحت تأثير لغة السريان أو شعر العرب أو لهجات القبائل. القرآن لا يحتاج إلى أي لغة بشرية، بل له لغة خاصة، وهي لغة الوحي وقواعده ونظمه وبلاغته. الكلمات التي استعيرت من السريان والآراميين والحشيين والأوروبيين ليست هي كلمات الأقوام المذكورة، بل هي بالأصل كلمات الكتب المقدسة لديهم. إذن، الأثر على القرآن هو الكتب المقدسة، وليس اللغات المذكورة.

1 د. علي فهد الخشيم - هل في القرآن أعجمي؟ ، دار الشرق الأوسط / بيروت ط1 1997م ص 6-7.

الضرر رقم (6): بناءً على هذه المشاكل والأضرار، نجد افتخاراً زائداً باللغة العربية. جميع المعاني والقواعد والنظم والبلاغة الموجودة في القرآن يُحسبونها على اللغة العربية دون ذكر القرآن. وهذا، أصبحت اللغة العربية في المرتبة الخامسة من اللغات المتداولة في الأمم المتحدة، كما جاء بقرار الجمعية العامة المرقم 3190 (د-28) المؤرخ 18 كانون الأول/ديسمبر 1973، المعني بإدخال اللغة العربية ضمن اللغات الرسمية ولغات العمل في الأمم المتحدة. وقد تم تثبيت الاحتفالية بيوم اللغة العربية العالمي في 2012م في نفس اليوم. ومن الملفت أن "الأسباب الموجبة" للقرار لم تذكر أي أثر للقرآن على اللغة العربية! وكذلك، لا يوجد يوم عالمي للغة القرآن، بل يُنسب كل جمال لغوي ونحوي وبلاغي إلى جمال اللغة العربية.

الضرر رقم (7): بناءً على الضرر رقم (6)، قامت مجموعة من العلماء والفقهاء، ولا سيما اللغويين منهم، بعزل القرآن عن الوحي والكتب السماوية، وربطوه بأوضاع العرب الجاهلي فقط. وأنكروا أثر التوراة والإنجيل والكتب السماوية الأخرى على القرآن، بينما القرآن نفسه يقر بذلك: (شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ - سورة الشورى، الآية 13)، وإِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى - سورة الأعلى، الآيتان 18 و19). المعلومات والتشريعات ما قبلنا هي ملك القرآن، فالقرآن هو جزء من الكتب السماوية وليس جزءاً من الكتب البشرية. قواعده ونظمه وتركيبه هي جزء من الكتب السماوية وليست من القواعد والنظم والتركيبة والبلاغة البشرية. هذا العزل أصبح مادة خصبة وجاهزة للمتقدين للقرآن (التفصيل في الضرر رقم 8).

الضرر رقم (8): من المعلوم أن القرآن لم ينزل لفئة أو طبقة أو أمة من الأمم، بل هو رحمة للعالمين (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ - سورة الأنبياء، الآية 107). ورحمته لا تقتصر على الميدان الاجتماعي والسياسي والقانوني، بل تشمل العلم والفلسفة والفكر والصناعة وعلوم الكيمياء والفيزياء والتاريخ وعلم اللغة. أبواب الوحي والقرآن مفتوحة لكل الأمم لكي تستفيد من هذه الرحمة. فلولو الوحي لما وصلت البشرية إلى هذا المستوى من التقدم، ولا يزال هو الرحمة. وإذا كانت شعاع القرآن قد نجدها في علوم البشرية (الفيزياء والكيمياء والعلوم الكونية والبايولوجية...) وفق (رحمة للعالمين)، نجد أن الرحمة اللغوية لم تصل إلى العالم كما يجب. والسبب هو أن المسلمين لم يقوموا باحتكار العلوم المذكورة فقط لأنفسهم، بل اعتبروا أنها كالأمطار، وهي رحمة للجميع لا تقتصر على فئة دون غيرها. أما اللغة، فإن رحمة القرآن لم تصل إلى العالمين ولا إلى الأمم. رحمة لغة القرآن على اللغات العالمية كثيرة جداً، لكن هذه الرحمة لا تزال غائبة. ومرة ثانية، السبب هو أن اعتبار (لغة القرآن هي اللغة العربية واللغة العربية هي لغة القرآن) قد خلق سداً منيعاً لهذه الرحمة، وحول هذا الأثر والرحمة من خلال الوسيط (أي اللغة العربية). لا أحد يمنع التفاعل بين لغته ولغة القرآن، لكن هناك حذراً شديداً مع اللغات البشرية، ولا سيما العربية، وهو ما يُسمى بالأمن اللغوي. إن هذه الأوصاف المفرطة للغة العربية بدل لغة القرآن (تحت شعار "اللغة العربية هي لغة القرآن") قد عزلت رحمة لغة القرآن عن الساحة لصالح اللغة العربية. ولا تستطيع أي لغة من اللغات البشرية، وكذلك اللغة العربية، أن تصبح رحمة للعالمين أبداً. لذا، فإن هذا الخلط بين اللغة العربية ولغة القرآن يعتبر من أهم الأضرار للقرآن. حتى يستفيد المجتمع من الرحمة اللغوية للقرآن، يجب أن يُطلق سراح لغة القرآن من هذه المعادلة اللغوية الوهمية (لغة القرآن هي اللغة العربية واللغة العربية هي لغة القرآن). عندها تكون الأوصاف المذكورة صالحة ومستحقة للغة القرآن، ويمكن لكل الشعوب الاستفادة من لغة القرآن (من قواعدها وبلاغتها ونظمها وتركيبها وعلاقاتها الوثيقة...). ولا سيما في الميدان الأكاديمي، وهذه الرحمة تشمل اللغة العربية أيضاً. الرحمة المذكورة لا تنقص بشمولها للأمم، بل مرة ثانية، اللغة العربية تستفيد منها من حيث أبوابها لا من خلفها. هذه العملية ليست انقلاباً على اللغة العربية، بل فك هذه المعادلة يؤدي إلى تفاعل لغة القرآن مع اللغات العالمية،

ويخلق فضاءً لغوياً بحيث تكون اللغة الأكثر تفاعلاً مع لغة القرآن هي الطليعة. ومن المعلوم أن اللغة العربية من حيث البنية والقواعد والنظم والبلاغة والتركيبية هي أكثر قرباً من لغة القرآن. لذا، اللغة العربية مرشحة لهذه الطليعة. بهذا يكون فك هذه المعادلة (لغة القرآن هي اللغة العربية واللغة العربية هي لغة القرآن) هو لصالح القرآن، وفي نفس الوقت لصالح اللغة العربية، وفي النهاية لصالح جميع اللغات، وتستقيم (رُخْمَةٌ لِلْعَالَمِينَ).

لا بد أن نوضح أن تفاعل اللغات والأمم مع لغة القرآن لا يعني إذابة اللغات في لغة واحدة، بل ستبقى كل لغة بقوانينها وخصائصها. كما قال الله تعالى في القرآن: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ} (سورة الروم، الآية 22).

الضرر رقم (9): وفق هذه الوضعية، ستلحق ضرراً كبيراً عند ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى. بالأساس، القرآن الكريم لا يُترجم إلى أي لغة، بما فيها اللغة العربية (التفصيل ستجده بعد قليل في عنوان خاص). الأسباب كثيرة، ولكن يمكن الإشارة هنا إلى السبب الأساسي، وهو أن اللغات البشرية هي من الخلق بينما لغة القرآن هي من الأمر. لا يُترجم أي من الكتب السماوية إلى أي لغة؛ العهد القديم لا يُترجم إلى العبرية ولا إلى العربية ولا إلى أي لغة لذات السبب، وكذلك كل الكتب التي تنتمي إلى الوحي. على هذا الأساس، لغة القرآن ليست هي اللغة العربية. بينما إصرار اللغويين العرب على التساوي بينهم يؤدي إلى ترجمة القرآن وفق فهمهم للقواعد اللغوية العربية وليس وفق فهمهم للغة القرآن، مما يؤدي إلى ترجمات متباينة. وعندما يصدر المستشرقون أحكامهم على القرآن بناءً على هذه الترجمات، يظهر لهم أن القرآن يحتوي على أخطاء علمية ولغوية.

الأضرار متفرقة: هذا المنطلق يؤدي إلى حصر القرآن لقوم واحد وربما إلى قبيلة واحدة وإلى تاريخ معين. لو كانت القواعد اللغوية التي استُخرجت من القرآن قد سُميت "لغة القرآن" أو "قواعد الوحي"، لكانت الأضرار أخف. كما قلنا، من المفروض أن تستفيد جميع الأمم من الكلمات والألفاظ والقواعد واللغة القرآنية، وليس أمة واحدة فقط، لأن القرآن رحمة للعالمين وليس رحمة لقوم واحد. كما جاء القرآن رحمة للعالمين، كذلك جاء أثر القواعد اللغوية للقرآن لجميع اللغات، ولا يُحتكر للغة واحدة، إذ يؤدي ذلك إلى تصغير أثر القرآن.

إن اعتبار اللغة العربية هي لغة القرآن يضطر إلى اعتبار (الله) ضمير الغائب في هذه الآية: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً} (سورة البقرة، الآية 29)، وفي الآيات الأخرى وفق مقياس القواعد العربية، وهو كفر وغير ممكن. بشكل عام، اعتبار اللغة العربية هي لغة القرآن هو مصدر إمدادات للمستشرقين والنقاد ضد القرآن. وقد أُفْتُت كثير من الكتب باسم "الأخطاء اللغوية في القرآن الكريم"، وبالأخص الكتاب "الأخطاء اللغوية في القرآن الكريم" للدكتور سامي الزيب، الذي يتكون من حوالي 500 صفحة.

كل هذه الأضرار هي وقود مجاني للخطاب الملحدين والمنكرين، وفي نفس الوقت تُعطي طوعياً للمستشرقين والموسوعات (لا سيما الموسوعة الكاثوليكية) والقنوات التبشيرية (لا سيما قناة الحياة) ولكثير من الراصدين، بأن القرآن يحتوي على التناقضات والإشكاليات والأخطاء اللغوية. ولا أستبعد أن مصدر فكرة (الناسخ والمنسوخ وأسباب الزول والأحرف السبعة والقراءات الشاذة) هو ضمن هذه الأضرار.

المطلب الرابع: القرآن لا يُترجم إلى أي لغة

بدأت ترجمة القرآن منذ القرن 12 حسب إفادات (روبير كاسبار)، وشملت اللغات العالمية بلغت 123 لغة حسب بعض الدراسات. ويقال إن (روبرت كوتوني) هو أول من ترجم القرآن إلى اللاتينية وذلك عام 1143م. وقام مفسر التوراة (غرانت أوزبورن) بتوضيح المشاكل والمغالطات الكثيرة حول الترجمة¹، ورغم أن هذه الجهود مشكورة ومفيدة، فإننا نكرر ونؤكد أن القرآن الكريم لا يُترجم إلى أي لغة أخرى، بل يمكن تفسيره. وأقصر تفسير هو قريب من ترجمة، حيث لا مبدل لكلمات الله، ولا يوجد بديل للكلمات والآيات، إذًا أي محاولة للترجمة مستحيلة. نصوص الوحي لا تُترجم، لأن في هذه النصوص شبكة من العلاقات القواعدية والبلاغية والمعنوية. كل هذه تشكل روحاً، وعندما تجري فيها عملية الترجمة، تموت كثير من هذه الأرواح وتتحوّل من الترجمة إلى التفسير في أحسن حالها. لذا، لا يمكن إطلاق اسم القرآن المترجم عليه كما أجمع العلماء مهما كان مستوى المترجم، حتى وإن تحققت الشروط التي وضعها ابن تيمية بقوله: "فالمترجم لا بد أن يعرف اللغتين اللتين يترجم بهما"²، هذا ممكن للكتب البشرية، لكن هذه الشروط غير كافية للكتب السماوية، لأن لا أحد يعرف لغة القرآن مئة بالمئة، لذا لا أحد يستطيع ترجمة القرآن. أكثر من ذلك، يجب أن يفهم فهمًا يصل إلى مستوى التأويل، وهذا الشرط لا يتحقق. عملية الترجمة تعني أن المترجم قد فهم الآيات من حيث المعنى والمقاصد وعلاقاتها، مما يعني فهم التأويل. لكن القرآن أخبرنا بأن: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ – سورة آل عمران، الآية 7). ومن هنا نلاحظ أن الله هو الوحيد الذي يعلم التأويل، ولم يُشر إلى الرسل. لذا، تأويل القرآن يخص الله فقط ولا يشاركه الرسل أو الملائكة. هذا هو أساس حركة التفسير، حيث إنها حركة معرفة الإنسان نحو حقائق القرآن دون الوصول إليها، شبيهة بالمتابعة الرياضية. التأويل هو الغاية النهائية للتفسير، أي أن التفسير يتطور حسب تطور العلوم الإنسانية. كلما تطورت العلوم الكونية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والاجتماعية والسياسية والتشريعية، يتطور تفسير القرآن نحو فهم أفضل. العملية تشكل متابعة بين معرفة البشر وحقائق القرآن. الحقائق القرآنية هي الواقعة في نهاية تطور التفسير، وهي الغاية التي لا يصل إليها الفكر البشري. لو وصل الإنسان إلى هذا التأويل، لكان بإمكان البشر ترجمة القرآن إلى أي لغة يشاءون. طالما أن الإنسان لا يصل إلى التأويل النهائي للقرآن، ليس بإمكانه ترجمة القرآن إلى أي لغة، بما في ذلك اللغة العربية. كلام الله لا يُترجم إلى كلام البشر. ومن هنا التحدي: (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا – سورة الإسراء، الآية 88). وحتى الكلمات القرآنية لا تُترجم بل تُعطى معانيها.

الكلمات القرآنية لا تملك استقلالية كاملة، بل هي مرتبطة ارتباطاً شديداً بالسياق والنظم والتركيب والعلاقة مع الآيات والكلمات الأخرى بشبكة من العلاقات. لذلك، لا يمكن إخراج كلمة واحدة وترجمتها إلى لغة معينة. تشبه هذه العلاقة الفرد في المجتمع؛ حيث يمكن إخراج الفرد ضمن نظام الفردانية في المجتمع الليبرالي، لكن

1 ينظر: غرانت أوزبورن – تفسير الكتاب المقدس في أبعاده التعددة، ت: نزيه خاطر، دارمهل الحياة/لبنان ط1 2014م ص 89

2 الرد على المنطقيين (المصدر السابق) ج 1 ص 48

الفرد في الأمة لا يمكن فصله عن الأمة والجماعة والأنظمة. الكلمة القرآنية هي فرد وسط الأمة، لا يمكن ترجمتها بل الكلمة ضمن نظام القرآن لها ارتباطات متعددة. لذا، معنى الكلمة مرتبط بالسياق وليس لها استقلالية. وهكذا، لا تُترجم الكلمة، فكيف بالقرآن؟ من هنا، يُراد تدقيق فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية التي تقول: "القرآن يجوز ترجمة معانيه لمن لا يعرف العربية باتفاق العلماء"¹، الصحيح هو أنه لا يمكن ترجمة الآيات ولا الكلمات: (لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا – سورة الكهف، الآية 27). لا توجد كلمات عربية مقابل الكلمات القرآنية لتحل محلها، وبناءً على ذلك جاء القول المشهور بأن القرآن وكلماته حمال أوجه: (لا تجادلهم بالقرآن فإنه حمال أوجه، يمكن أن يحتج به على الشيء وضده)²، كلمات القرآن لا تحمل هذه الوجوه، بل الترجمة إلى اللغة العربية هي التي تؤدي إلى حمل وجوه متعددة إلى درجة الضد، كما ذكرنا في مسألة معنى (الاستواء). عند ترجمة لفظ (الحديث) في اللغة القرآنية إلى (اللغة العربية) تأخذ ستة معاني هي: (القول، الخبر، القصص، العبرة، الرؤيا، القرآن). وهذا هو حال معظم الألفاظ القرآنية. الصحيح هو أن كلمات القرآن (وكذلك القرآن الكريم) لا تحمل أوجهًا، بل عند ترجمتها إلى كلمات مقابلة في اللغات البشرية تؤدي إلى هذا الوضع. لذا، لا يوجد بديل للكلمات القرآنية لا من اللغة العربية ولا من أي لغات أخرى: البديل لأي كلمة قرآنية هو الكلمة نفسها، لكن يمكن شرح معانيها. الشرح والتفسير ليسا ترجمة، بل هما شأنهما شأن التفسير فهما حركة نحو الأدق والأصح، وهو نفس الفرق بين المعرفة والحقيقة وبينها وبين الوحي. الترجمة تؤدي إلى التحويل من الوحي إلى المعرفة البشرية، أو في أحسن الأحوال، ستصبح تفسيرًا. لذا، تعتبر محاولات الترجمة أول تحريف على الكتب السماوية، حتى وإن كانت الترجمة بقصد الإخلاص. ومن العجيب وجود ادعاءات بأن الوحي يُترجم إلى اللغة العربية دون أي لغات أخرى، كما جاء في بعض الكتب. يقول الإبراهيمي: "إذا كان بالإمكان ترجمة الإنجيل إلى السريانية والحبشية والرومية والتوراة إلى لغات أخرى، فإن القرآن لا يُترجم إلى أي لغات، بينما يمكن ترجمة التوراة والزبور والإنجيل والكتب الأخرى إلى اللغة العربية"³، والرأي التالي منقول عن ابن قتيبة: "لا يقدر أحد من المترجمين على أن ينقل القرآن إلى شيء من الألسنة كما نُقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله بالعربية، لأن العجم لم تتسع في المجازات كما وسعها العرب"⁴. ونفس العبارة نجدها من (ابن فارس – صاحب ص 20). الصواب في هذا الرأي قليل والأخطاء كثيرة كالاتي:

- 1- الصواب هو أن القرآن لا يُترجم إلى أي لغة، وحتى اللغة العربية. 2- الأخطاء هي: أ- التوراة والإنجيل والزبور تُرجمت إلى اللغات المذكورة لكن ترجمتها غير سليمة، وفي النهاية شأن ترجمة الكتب المذكورة شأن القرآن، لا تُترجم إلى أي لغة أخرى غير لغة الوحي التي نزل بها. ب- التوراة والإنجيل والزبور أيضاً لا تُترجم إلى اللغة العربية. بشكل عام، لغة الوحي (لسان) لا تُترجم إلى أي لغة بشرية، فقط يمكن تفسيرها، والتفسير ضمن الآية (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ).

1 ابن تيمية - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، تحقيق: على بن حسن ناصر ، دار العاصمة / الرياض ط 2 1999 م ج 2 ص 55 ..

2 هذا القول منسوب الى الامام علي عند الحوار مع الخوارج .

3 لغة العرب وكيف تهض بها (المصدر السابق) ص 127 .

4 ابن قتيبة – تأويل مشكل القرآن ، تحقيق: السيداحمدصقر ، دار التراث/ القاهرة ط 2 1973 م ص 21 .

السبب أن لغة القرآن ولغة سائر الكتب السماوية هي من الأمر، بينما اللغة البشرية تنتمي إلى الخلق، أو بعبارة أخرى، كلام الله لا يُترجم إلى كلام البشر. التوراة والإنجيل والزبور والقرآن وسائر كتب الله هي كلام الله، وكلام الله لا يُترجم إلى ألسنة بشرية، إن كانت حبشية أو رومانية أو كردية أو فارسية أو لاتينية أو عربية. يبدو أن الأئمة الذين حرموا ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى استثنوا اللغة العربية، ومن المفسرين المعاصرين قاموا بترجمة القرآن إلى اللغة العربية إلى جانب الآيات بخط مميز. والسؤال الآن: هل يعتبر هذا قرآناً؟ الجواب دون تردد: كلا. الترجمات بشكل عام ليست قرآناً، بما فيها الترجمات العربية. الترجمة غير محرمة شريطة أن لا تكون بديلاً عن القرآن أو تُعتبر هذه الترجمة هي القرآن. وبعضها حرم الترجمة حتى لا تصل النعمة الموجودة في القرآن إلى الكفار. في هذا الصدد، أقر الإمام مالك بأن تعليم الكافر القرآن حرام¹،... بينما يصف القرآن نفسه بأنه بيان للناس ورحمة للعالمين، لاسيما في الآية التالية: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجُرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ" (سورة التوبة، الآية 6).

وحول ترجمة الكتب المقدسة للأمم الأخرى، يقول الشيخ العدوي إن المتضلعين من اللغة الهندية لم يستطيعوا، بعد محاولات عديدة ومديدة، ترجمة "الفيدا"، وهو الكتاب المقدس لدى البراهما، ترجمة صحيحة. فكيف بالك بالقرآن الكريم؟² مثال جميل، لكن ليس لصالح المؤلف وعنوان الكتاب "رسالة في الحكم: ترجمة القرآن الكريم وقراءته وكتابه بغير اللغة العربية"، بل يعطي الدعم لتوجهاتنا وهو أن الكتاب السماوي (الفيدا) لا يُترجم إلى أية لغة، حتى اللغة الهندية واللغة السنسكريتية. كذلك القرآن لا يُترجم إلى أي لغة، حتى اللغة العربية. ربما يقول قائل: أليس القرآن هو باللغة العربية؟ فما معنى الترجمة؟ كما قلنا في موضع آخر، لا أحد من العرب بإمكانه التحدث بلغة القرآن مع الآخرين، إذًا هناك لغة متداولة فيما بينهم، وهي اللغة العربية. والقصد من عدم ترجمة القرآن إلى اللغة العربية هو عدم ترجمته إلى هذه اللغة المتداولة فيما بينهم. إذًا، أصبح بإمكاننا تصحيح نصائح العلماء، وهي تعلم لغة القرآن وليس اللغة العربية، وهي الأدق. هذه النصيحة جاءت من قبل علماء كبار كالشافعي، وابن تيمية، وابن فارس، ومعظم العلماء. يقول الإمام الشافعي بعد أن يشرح سبب تقديس اللغة العربية ووجوب اتباع جميع اللغات الأخرى لها، ثم ينصح المسلمين: "على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده"³، ونفس الدعوة نجدها من ابن فارس بوجوب تعلم العربية على كل مسلم⁴، ويطالب ابن ضريس المسلمين بأن يتعلموا العربية قبل تعلم القرآن⁵، والنصيحة هذه شائعة جدًا، لكن الصحيح هو أن تعلم لغة القرآن هو الأدق. وهذا لا يمنع من فهم اللغة العربية لأنها تساعدك في فهم القرآن، لأن: أ- كلمات القرآن معظمها ذات جذور عربية. ب- قواعد اللغة العربية بالأصل مبنية على قواعد القرآن. لذا، تعلم اللغة العربية هو مدخل جيد لتعلم لغة القرآن، لكن ليس مدخلًا وحيدًا ولا بديلاً عنه، كما سنوضح ذلك في الفقرة اللاحقة.

1 الشيخ محمد مخلوف العدوي -رسالة في الحكم ترجمة القرآن الكريم وقراءته وكتابه بغير اللغة العربية، مطبعة مطر/بمصر دون سنة الطبع ص44-45

2 رسالة في الحكم ترجمة القرآن الكريم وقراءته وكتابه بغير اللغة العربية(المصدر نفسه) ص 26.

3 ابن ادريس الشافعي -الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى جلي/مصر ط1 1938 م ج1 ص48.

4 ابن فارس (المصدر السابق) ص19.

5 ابي عبدالله بن الضريس -فضائل القرآن، تحقيق: عروة بدير، دار الفكر /دمشق ط1 1987 م ص27.

المطلب الخامس: هل للقرآن بديل؟

هل بالإمكان إتيان بأحسن من القرآن؟ بالأصل، طرح السؤال "هل بإمكان إبداع ما كان" من قبل الغزالي كان موجهاً إلى العالم والكون، واشتق منه أسئلة جانبية أخرى، منها: هل بالإمكان إتيان بأحسن من الإنسان؟ ثم، هل بالإمكان إتيان بأحسن من القرآن؟ أو بصيغة أخرى، هل لدينا بديل للقرآن والوحي؟ إذا كان السؤال موجهاً لله تبارك وتعالى، فلا مستحيل أمامه، لأن القرآن ليس وحده هو الوحي المنزل، بل من قبله الإنجيل والتوراة والمزامير... منزلة من عنده. أي بإمكان الله أن يأتي بأحسن من هذا العالم، وأحسن من الإنسان، وأحسن من القرآن: "وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ" (سورة يس، الآية 81). لكن، أي تغيير في تصميم الكون يتطلب تغييراً جذرياً في تصميم الإنسان والقرآن، وكذلك أي تغيير في تصميم الإنسان يحتاج نفس التغيير في الكون والقرآن. أي أنهما تصميمان متوافقان ومتكاملان، لذا فإن أي تغيير في المحتوى والشكل القرآني يتطلب تغييرات مسبقة في تصميم الإنسان والمجتمع والعالم. بشكل عام، أي تغيير من جانب الخلق قد يتطلب تغييراً من جانب الأمر، والعكس بالعكس.

أما إذا كان السؤال موجهاً إلى البشرية، فإن الجواب من القرآن نفسه قد تحدى البشرية بعدم استطاعتها حتى إتيان سورة واحدة كما بينا أعلاه. كذلك نجد الجواب في آيات أخرى، منها: "اللَّهُ تَزَكَّى أَحْسَنَ الْخَبِيرِ"، أي هو الأحسن الممكن للبشرية عندما كانت البشرية على هذا التصميم من حيث تركيبها الداخلية وعلاقتها مع الآخرين. أي ليس بوسع الإنسان إتيان أحسن من هذا القرآن. بشكل عام، الخلق (أو المادة أو الطبيعة أو الإنسان) لا يستطيع تحديد نوع الأمر له. لو اخترنا الإنسان (وهو أعلى مرتبة الخلق) وأعطيناه (افتراضياً) الحرية وقلنا له: لتكن الكون والطبيعة تحت يديك، وأدخل لهما أمرك والقوانين التي تتطلب استمرار حياتك، فلن يعرف ولن تستمر حياته سوى للحظة. وحتى لو أعطينا للإنسان حرية إدارة جسده الداخلية (أو ما يسمى بالعقل اللاإرادي) وحولناه إلى عقل إرادي بيد الإنسان، لمات فوراً نتيجة عدم معرفة كيفية توجيه القلب والمخ والدم وجهاز الهضم. بناءً على ذلك، نجد كم كان وليام جيمس مخطئاً عندما قال: "كل فرد إله حقيقي لجنسه"¹، على العكس تماماً، لولا الله والكون المسخر والقوانين المسخرة في الجسد بشكل لا إرادي، لتوقفت الحياة فوراً. ولو حولنا تلك القوانين اللاإرادية إلى إرادة (العقل الباطني)، لمات الإنسان فوراً. لو أعطيت شؤون الجسد الداخلية لويلام جيمس، وستيفن هوكينج، وداروين، وإنجلز، ونظرياتهم لإدارة القلب والكلية وبقية العمليات اللاإرادية، لتحطمت فوراً. "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبِيًّا خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَهِيَ زَمِيمٌ" (سورة يس، الآية 78). لكن، قبل أن يعترض أي منهم، فليجربوا جميعاً، سواء من سبقوا أو من سيأتون، هل بإمكانهم إدارة ذاتهم – إدارة الجانب اللاإرادي في جسدنا؟ لو أعطينا إدارة الجسد (الجانب اللاإرادي) إلى أي شخص وقلنا له استقل من الله وخذ زمام الأمور بيدك، وأمرناه بأن يكون مسؤولاً عن خلق وعمل أعضاء جسده بيدك، لمات فوراً. سواء كان هذا الإنسان هو أينشتاين، أو ستيفن هوكينج، أو دايفز، أو كلوز، أو مونرو، أو كوبين، أو إنجلز، أو داروين.

1 نقل عنه: جيمس كوليتز – الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص 52

من كل هذا يتبين لنا أن الخلق لا يستطيع تحديد نوع الأمر له، بنفس الطريقة التي لا يعرف الإنسان فيها تحديد أحسن الحديث وأحسن الطريق. بهذا ينتهي أي محاولة لإيجاد بديل للقرآن أو نسخ آية وإحلالها بآية أخرى، أو استبدال آية بآية أخرى. حتى ليس بإمكان الإنسان إثبات كلمة أحسن من الكلمة الموجودة في الآية. لذا، "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"، لأن كل الكلمات والآيات هي ضمن تكامل الكلي. لا توجد آية أو كلمة عبثية، كما لا يوجد في هذا العالم أجزاء عبثية وبدون عمل حتى تزال وتنسخ. بل كل شيء متكامل في الطبيعة والكون. بنفس الطريقة، لا توجد آية عبثية أو عاطلة لتنسخ أو يُحَلَّ مكانها بآية أخرى. بل كل شيء متكامل، وزيادة أو نقص غير ممكن أبداً. وحسب ادعاء بعض اللغويين، فإن هناك في النصوص القرآنية الكثير من الزيادة والنقصان، ويقولون إنه لو تم التبديل بين كثير من الكلمات والآيات لكانت أكثر وقبلاً وبلاغة وفصاحة¹، أما المفسرون فقد رفضوا الزيادة أو النقصان أو إمكانية تبديل كلمة مكان كلمة في القرآن الكريم. وجاء الجواب من القرآن الكريم بتحديدهم بإتيان سورة مثله، و"لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ".

حتى الكلمات والآيات ليست لها مرادفات ولا بديل (لا مبدل للكلمات...). إذا كان من الممكن إضافة مادة من الكون أو إزالتها أو إضافة عضو للجسد أو إزالته، فإن ذلك لا ينطبق على إضافة آية أو إزالة آية. وجواب القرآن حول الإنسان: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" (سورة التين، الآية 4)، أي أنها أحسن وأتم، وليس أحسن وأتم مما هو ممكن. وحول الكون: "...وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا" (سورة الفرقان، الآية 2). إذاً، نتيجة لما تقدم، فإن هذا الأمر مستحيل لأنه جاء في أتم التركيب وأحسن الخلق وأحسن التقويم. كل كلمة وآية قرآنية، مع الآيات والكلمات الأخرى، على علاقة متشابكة. كما أن المواد الطبيعية والعناصر الكون كل مع الكل على علاقة متشابكة، لا يمكن عزل أحدهم عن الآخر، ولا يمكن تشغيل أو تعطيل أحدهم دون عمل الكلي. كذلك الكلمات والآيات القرآنية تحمل نفس الصفات؛ لا يمكن وضع كلمة مكان كلمة أخرى، ولا آية مكان آية أخرى.

ومن هنا يمكن التطرق إلى موضوع هام جداً عبر السؤال التالي: مادام البشر ليسوا بإمكانهم إثبات عالم أحسن من هذا العالم أو جزء منه، ومادامت الإنسانية عاجزة عن إثبات نظام أحسن من نظام الطبيعة الموجود، ومادام الإنسان عاجزاً عن إثبات إنسان أحسن وأفضل من الإنسان الحالي، ومادامنا لسنا بوسعنا أن نأتي بقرآن آخر غير هذا، فكيف يمكن لنا أن نأتي بنظام اجتماعي أحسن مما جاء من الوحي (ومن الله)؟ إذاً، المجتمع والدولة بإمكانهما إثبات نظام اجتماعي ربما يكون أحسن من نظام آخر أو أسوأ، لكن لا تستطيعان إثبات نظام اجتماعي عادل بدون الوحي. النظام الاجتماعي العادل هو النظام الاجتماعي الوحيد الذي جاء عن طريق الوحي ليكمل المنطوق التالي: القوانين الطبيعية لنظام الكون هي وحيدة ولا بديل عنها، والروح للنظام الجسدي وحيد ولا بديل عنه، والوحي للعقول وحيد وكذلك العدالة للنظام الاجتماعي وحيدة. الإنسان بإمكانه إثبات نظام ما، لكن لا يصل إلى العدالة إلا إذا أخذ مسار الوحي. إذاً، أينما وجدت العدالة الاجتماعية في أي مكان، فهي تطبيقاً للوحي أو هي قريبة منه.

1 قام سبير إبراهيم بدراسة حول الزيادة في القرآن بعنوان (الزيادة في القرآن)، بحث مقدم إلى كلية الدراسات العليا /الأردن، 2000م، الزيادة في الآية من ص 128 إلى ص 158.

لا بديل للكلمات والآيات والشكل والقراءة: كما أنه لا بديل للقرآن، كذلك لا بديل للكلمات والآيات القرآنية، وكذلك لا بديل للقراءة ورسم الكلمات. جميعها وحيدة وليست متعددة. المصحف الحالي يمثل هذا الوصف الوحيد، المصحف الحالي الذي اتحد عليه جميع المسلمون بجميع طوائفهم هو الوحيد والمطابق، وهو المصحف الذي نزل إلى الرسول (ص) واتبعه الخلفاء من بعده. عند جميع المذاهب الإسلامية لا يوجد خارج هذا المصحف أي مصحف آخر مغاير له. إن جميع المصاحف مطابق بآياتها وكلماتها ورسمها وحركاتها، وهو نفسه مصحف الرسول وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي. والأخبار تفيد أن عثمان قد اختار هذا المصحف من بين سبعة نسخ وأحرق البقية. إن كان الخبر صحيحاً، فإنه يعتبر من أكبر الإنجازات. إنه مصحف وحيد، لا يوجد مصحف آخر فيه كلمة (ريح) مكتوبة (رياح) أو كلمة (عظاما) مكتوبة (عظما). فما كانت في اللغة العربية تلك الدقة لتفريق بين الريح والرياح، بين الإنسان والبشر، بين النجوم والكواكب، لكن في لغة القرآن هناك فرق بين تلك المفاهيم. في القرآن جاءت (لكي لا) منفصلة، وكذلك (لكيلا) متصلة. جاءت بشكل (السموات) وكذلك بشكل (السموات). هذا ليس عبثاً أو من أجل لهجة محلية مؤقتة، بل لكل منها مقاصد وأهداف ومعاني عظيمة ضمن شبكة العلاقات القرآنية. في القرآن، القراءة والكتابة على أشد الاتصال فيما بينهما. القراءة مبنية على الكتابة، وفيما بينهما التقابل الأحادي. لكل كلمة تقابلها قراءة وحيدة، كما تحدثنا عن مسألة (التقابل الأحادي بين الاسم والمسمى). وهذا التقابل من أهم مبادئ اللغة الوحي. أي كلمة قرآنية تحمل صورة واحدة وقراءة واحدة، لكن المعنى والتفسير متعدد. الصورة والقراءة توقيفية، أما المعاني والتفسير فبشرية. لذا، اختلاف لغات الأمم لا يؤثر على نوع القراءة، كذلك اختلاف اللغات واللهجات العربية لا يؤثر على نوع القراءة. لذلك، على المختصين إعادة النظر في مسألة قراءة السبعة والأحرف السبعة، بناءً على ذلك نتوقف قليلاً على هذا الموضوع مع اقتراحات لهم.

مسألة الأحرف السبعة ونوع القراءة مسألة خلافية، وفيها أقوال كثيرة بلغت أربعين رواية¹، ومضاعفاتها من الآراء المتقاربة والمتباعدة، القصد بالقراءات السبع وأحرف السبع وفق مفهوم ابن القطيعة والفضل الرازي وابن الجزري وآخرين هو وجود سبعة أوجه في الاختلاف، ورسم القراءة واحد، ويشمل الأول: اختلاف الأسماء من أفراد، وتثنية، وجمع، وتذكير، وتأنيت، وتقديم وتأخير، وإبدال، بالنقص والزيادة... إلخ²، وهذا من أجل فهم العرب للقرآن وفق لهجاتهم. حسب الزركشي، كانت هناك سبع لغات لسبع قبائل من العرب، لذا نزل القرآن بسبع لغات، بعضها بلغة قريش، وبعضها بلغة هذيل، وبعضها بلغة تميم، وبعضها بلغة أزد وربيعة، وبعضها بلغة هوازن. وينسب إلى ابن عباس قوله: إن القرآن نزل بسبع لغات من القبائل (ص32 ابن فارس)، بينما يؤكد آخرون أن القرآن يحتوي على 40 لغة من العرب³، وأحياناً يبسطون القضية ويقولون: القرآن ليس إلا إحدى لهجات السبئية أو الحضرية أو

1 الامام الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد الزلمي، دار الكتاب العربي/بيروت ط1 1995م ج1 ص152.

2 المصدر نفسه ج1 ص132.

3 المظهر في علوم اللغة وأنواعها، (المصدر نفسه) ج1 ص30-31.

القريشية أو الدادائية¹، ويصل الأمر إلى القول الذي ذكره السيوطي: إن القرآن نزل بلغة كعبين (كعب بن لؤي وكعب بن عمر)، أو حسب وصف الحاكم في "المستدرک"، بلسان عربي مبين، بلسان جرهم²، وهناك حديث منسوب إلى الرسول (ص) حينما وجد أن بعض العرب لا يستطيعون قراءة القرآن بلهجة قريش، سأل الرسول وطلب من ربه التخفيف. فنزلت الرخصة من الله بجواز قراءة القرآن بلهجات العرب الفصيحة المتداولة³، ويقال إن هذه الإجراءات جاءت بناءً على طلب رسول الله (ص) تيسيراً لقراءة القرآن. ونُقل طلب الرسول (ص) عبر جبريل في الحديث التالي عن صحيح البخاري وصحيح مسلم:

فقال جبريل: "إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد"، فقال الرسول (ص): "أسأل الله المعافاة والرحمة، إن ذلك ليس على أُمِّي، ولا يستطيعونه"، ثم أتاه مرة أخرى فقال: "إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرفين"، فقال له مثل ما قال في الأولى، حتى انتهى إلى سبعة أحرف، والسبب هو علم الرسول بأن الأمة لا تطيق ذلك كما نقل الزرقاني (ج 1 ص 140). ومن هنا، الوقفة ضرورية: هل الله عندما أنزل القرآن على أحرف واحد لم يعلم أن الإنسان لا يطيق؟ "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"؟ ثم، هل أمة الرسول هي فقط القبائل العربية أم هي كل البشرية؟ هذا الطلب شبيه بطلب تخفيف الرسول لعدد الصلوات، واليكم قصته: "...ثم فرضت عليّ خمسون صلاة، فأقبلت حتى جئت موسى، فقال: ما صنعت؟ قلت: فرضت عليّ خمسون صلاة. قال: أنا أعلم بالناس منك، عالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، وإن أمتك لا تطيق، فارجع إلى ربك فسله. فرجعت فسألته فجعلها أربعين، ثم مثله، ثم ثلاثين، ثم مثله، فجعلها عشرين، ثم مثله، فجعل عشرين، فأنتيت موسى فقال: مثله، فجعلها خمسا، فأنتيت موسى فقال: ما صنعت؟ قلت: جعلها خمسا. قال: مثله، قلت: فسلمت فنودي: إني قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي وأجزى الحسنه بعشر - صحيح البخاري برقم 3207، وكذلك في صحيح مسلم". أليس الله أعلم بموسى الوسع والطاقة الإنسانية: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"؟ وجميعنا نعرف أن الصلاة لدى كل الأديان السماوية منذ آدم (ع) إلى رسولنا (ص) هي الخمسة. وأيضاً، تفيد الروايات أن الله لم يذكر النساء (المسلمات) في الآية (المسلمين والمسلمات)، وجاء ذلك بعد تدخل بشري لتصحيح هذا الخلل. واليكم القصة: قلت يا رسول، تذكر الرجال ولا تذكر النساء، فأُنزلت (المسلمين والمسلمات) وأُنزلت (إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى)⁴، هل الله نسي ثم بعد أخطاره تذكر وقرر إنزال هذه الآيات؟ أو أمر الله ليست كأوامر البشر، بل هي: "وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا"، لا تقبل الجدل والتعديل والتصحيح. القرآن مسجل في اللوح المحفوظ منذ الأزل.

1 د. محمد برواس - لغة القرآن لغة العرب المختارة ، دار النفائس /سعودية ص42.

2 كل هذه الإراء تجدها في: المظهر في علوم اللغة وأنواعها، (المصدر السابق) ج1 ص211. وص33.

3 لغة القرآن لغة العرب المختارة (المصدر نفسه) ص 42 .

4 محمد بن عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن ، تحقيق: فواز احمد الزملي ، دار الكتاب العربي/بيروت ط1 1995م ج 1 ص 103 .

كما أن الكون هو عالم الكبير، والإنسان هو عالم الصغير، فإن القرآن هو عالمهما المقروء. لذا نزل بالكامل (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ - سورة المائدة، الآية 3). لا باستطاعة أحد أن يغير آية مكان آية، ولا كلمة مكان كلمة، ولا تغييرات في الحركات (الكسرة والضمة والسكون...)، فهل باستطاعة أحد أن يبدع ويغير مكان العين أو الأصبع إلى مكان آخر في جسم الإنسان؟ هل بإمكان تبادل مكان المعدة إلى الدماغ؟ غير ممكن. كذلك التصميم القرآني هو غير قابل للتعديلات. حسب نظرية الأحرف السبعة، يمكن أن نغير الآية: (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ - سورة ق، الآية 19) ويمكن قراءتها بالشكل التالي: (وجاءت سكرة الحق بالموت). وكذلك يمكن تغيير الآية: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ - سورة النصر، الآية 1) وقراءتها بالشكل التالي: (إذا جاء فتح الله والنصر). والأخطر من ذلك هو الإجراء التالي: يمكن تغيير الآية (كالعن المنفوش) إلى (كالصوف المنفوش)¹، وفي الكتاب "المصاحف" (لابن أبي داود) مليئة بهذه التغيرات الخطيرة. ونقل في هذا الكتاب عن ابن عباس أن الآية: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) يمكن قراءتها بصيغة: (فَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ لَهُ مِثْلٌ)، وفي مكان آخر بصيغة: (لَيْسَ كَمِثْلِ رَبِّي شَيْءٌ)². الآية تشير إلى الله ولا تشير إلى الرب؛ فإذا كانت الإشارة إلى الرب، فليس بالضرورة أن تشمل الرحمن أو الإله، بينما إذا شمل الله، فإنه يشمل الكل. ومن جهة أخرى، روح هذه الآية هو حرف الكاف، بينما في القراءة المذكورة لا تحتوي على الكاف. وهناك الكثير من التغيرات الأخرى. وهذا المنطلق الخطير أعطى الجرأة لبعض اللغويين بالقول إن هناك زيادة ونقصاً في القرآن الكريم (التفصيل في الفقرة أدناه). فمثلاً، عند أغلب اللغويين، يعتبر حرف (ك) في الآية (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) زائداً ولا معنى له ضمن الزيادات القرآنية³. ونقل ابن أبي الحديد عنهم بقوله: إن علماء اللغة قالوا لو أسقطت الكاف لاستقام المعنى⁴، وقد صنّف الإمام الثعالبي (الكاف) ضمن زيادات لغة العربية المعتادة⁵، بينما هذه (الكاف) تلعب دوراً مهماً، كما سنبين بالتفصيل في مواضيعنا اللاحقة بعنوان: "الفرق بين ليس كمثله شيء وليس مثله شيء". وهناك أقوال تفيد بأن مسألة التأنيث والتذكير في الآيات القرآنية تعود لاختلاف لهجات قبائل العرب، ومراعاة لهذا التعدد كما نقلنا سابقاً، واضطر القرآن إلى اتباع هذا التنوع اللغوي البشري، كما قال أحد الباحثين؛ لأن كلمة قد تكون مذكرة عند قبيلة، بينما تكون مؤنثة عند قبيلة أخرى⁶!!!

1 ينظر: الامام الزرقاني (المصدر نفسه) ص133 وص135 و ص144

2 ابن أبي داود (ابن بكر بن الأشعث السجستاني) - كتاب المصاحف، تحقيق وتعليق: أبو اسامة سليم الهلالي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1 2006م ج1 ص359-360.

3 ينظر: 1- لطائف المنان وروائع البيان في دعوي الزيادة في القرآن (المصدر السابق) ص66 2- سهير إبراهيم - الزيادة في القرآن، بحث مقدم الكلية دراسة العلي / اردن، 200م ص146.

4 ابن أبي الحديد - الفلك الدائر على مثل السائر، تحقيق: داحمد الجوفي، دار الرفاعي/الرياض ط2 1984م ص197.

5 الامام الثعالبي - كتاب فقه اللغة واسرار العرب، تعلق ق: ياسين الايوبي، المكتبة العصرية/بيروت ط2 2000م ص389.

6 ينظر: محمد عبد الناصر - التذكير والتأنيث في القرآن الكريم، إشراف الأستاذ الدكتور: محمد مصباح أحمد، جامعة أم القرى كلية اللغة العربية

إذا كانت هذه الإجراءات ممكنة، فإن إتيان بسورة من قبل البشر سيكون سهلاً، وعندها سيتضح مصير التحدي المذكور في الآية (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - سورة البقرة، الآية 23)، لكن كل ذلك شديد المحال. أي تغيير في الآية أو في الكلمة يؤدي إلى تخريب نسيج القرآن، ولا يلتزم ضمن وحدة القرآن (وَأَوَّلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا - سورة الكهف، الآية 27). هذه الشبكة من العلاقات في القرآن تشكل روحاً، وهو "روحاً من أمرنا". أي تغيير يؤدي إلى عدم بقاء هذا الروح. في القرآن، (الْفُلْكَ) بضم الفاء هو السفينة في البحر، بينما (فَلْكَ) بفتح الفاء هو مسار الكواكب والنجوم؛ كيف يمكن تغيير الضمة بالفتحة؟ وقصة (رسوله) بالكسرة والضمة معروفة، وكم كانت متباعدة. يقول ياقوت الحموي: "إذا قرأ (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ - سورة التوبة، الآية 3) بالرفع، فقد سلك طريقاً من الصواب واضحاً، وركب منهجاً من الفضل لائحاً، فإن كسر اللام من 'رسوله' كان كفراً بحقاً وجهلاً قحاً"¹. هكذا، فإن هذا القرآن بتمام شكله وحركاته بين أيدينا هو قرآن الرسول والخلفاء، ولا يوجد ولا تجد قرآناً آخر مغايراً له، ولا يُعتبر قرآناً. البدعة الحقيقية هي أي تدخل بشري لتغيير هذا التصميم والمحتوى. هو النسخة الوحيدة في جميع المراحل التاريخية، وهناك وحدة محكمة بين القراءة والكتابة في القرآن. القراءات المختلفة أو الوجوه المختلفة ليست إلا ضربة خطيرة لروح الدين، حتى وإن لم يُقصد بذلك. وستبقى هذا القرآن على وضعه الحالي بناءً على قوله: ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ - سورة الحجر، الآية 9)).

الحروف والكلمات الزائدة في القرآن: الكتب السماوية لا تستخدم كلمات أعجمية، ونعني بالأعجمية تلك الكلمات التي تكونت نتيجة نشاط لغوي بشري وتكتسب من قبل لغات الأمم. فلا يوجد لغة خارج هذا الوصف، أي لا نجد لغة العرب أو اللاتين أو السريانية مكونة من بقايا لغة آدم أو لغة الوحي. لذا، تعتبر كل اللغات العالمية أعجمية. على هذا الأساس، أمام القرآن مجال مفتوح ومتاح لاستخدام كلمات جميع الأمم، لاسيما تلك التي لها جذور من الكتب السماوية أو من كلمات آدم. لذا نجد في كثير من الأحيان استخدام كلمات من العصور القديمة عند الحديث عنهم. عندما كان الحديث يدور بين موسى وفرعون، نجد أن القرآن يستخدم كلمات عصرهم ولكن دون قواعد عصرهم. في الآية التالية، وهي من عصر يوسف (ع): (وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَزَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ - سورة يوسف، الآية 25)، نلاحظ أن كلمة "سيد" جاءت مكان "زوج"، ومن المعروف أن العبرانية تستخدم لفظ "السيد" للزوج (بال) أو بعل²، لذا، استخدم القرآن أيضاً هذا اللفظ من لغتهم، والألفاظ المذكورة أصلاً جاءت من الوحي وليست مكتسبة من لغتهم العبرية. ربما يفتح هذا أبواباً جديدة في علوم القرآن لنا. بهذا، يكون السياق التاريخي (مكاناً وزماناً) للآيات القرآنية

1 معجم الأدباء (المصدر السابق) ج 1 ص 10.

2 بال : اسم عبري معناه [سيد] وربما كان اختصار [يعل] (يش 19: 3) ينظر : قاموس كتاب المقدس – هيته التحرير: بطرس عبد الملك واخرين –

المصدر السابق ص 113.

مرتبطاً باختيار الكلمات القرآنية لتلك الفترات التاريخية، لكن لا أثر في قواعد القرآن. لذا، نظم القرآن غير خاضع لأي نظم شعرية أو نثرية أو كلام العوام أو حتى فصحي المثقفين والمفكرين. ومن الخطأ الفادح أن ننحصر القواعد والمقاصد القرآنية باللغة العربية فقط؛ فإذا كان القرآن خاضعاً لمقياس قواعد اللغة، فسيظهر لدينا الكثير من الزيادات والنقصانات في القرآن الكريم¹، فمثلاً، "ليس كمثله شيء" يعتبر حرف "كاف" زائداً كما بينا أعلاه، بينما لدينا، كما تجدون في مواضعنا اللاحقة، أن حرف "الكاف" يلعب دوراً مهماً جداً. وللكثير من الفقهاء باباً في هذا المجال، لاسيما ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، حيث جاء بأمثلة عن الزيادات في القرآن الكريم والنواقص². وعند الدخول إلى موضوع أحرف السبعة، نجد كثرة من الزيادات والتحويلات (سندرسه بعد قليل). أما المفسرون (ولا سيما المفسرون المعاصرون) فيختلفون عن اللغويين (كالفراء، وأبو عبيد، وأبو حيان، وأبو بقاء، والأخفش) في أنهم يرفضون وجود أي زيادة أو نقصان في القرآن الكريم، ورفضوا أيضاً محاولة اللغويين الذين يدعون أن تبديل مكان الكلمة في مكان آخر أصلح وأفصح. بينما جاء الجواب من القرآن الكريم بتحديثهم بأتيان سورة مثله، ولا مبدل لكلمات الله. بهذا يكون لغة القرآن هي اللسان، أي خالية من اللغو والإنشائيات والأعجيات والركاكة، وهي أعلى مستوى أكاديمي. لا يوجد كتاب علمي كالقرآن في مواصفاته الأكاديمية، بينما هو ليس كتاباً أكاديمياً.

1 الزيادة في القرآن (المصدر السابق) ص128 إلى ص158.

2 ابن قتيبة – تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد احمد صقر، دار التراث/القاهرة ط2 1973م ص210 تخص الحذوف ومن ص232 تخص زيادات من القرآن.

المبحث الرابع: لغة القرآنية واللغة العربية

المطلب الأول: لغة القرآن واللغات الأعجمية

هذا بيان للناس: ما عدا لغة القرآن، كل اللغات البشرية هي أعجمية. الآن نصل إلى ذروة الموضوع، وهي معنى اللغة الأعجمية. لقد فُسر لحد الآن أن ما عدا اللغة العربية هي لغات أعجمية، وفي كثير من الأحيان يتسع المعنى إلى أن كل ما هو غير عربي هو أعجمي. وعلى هذا الأساس، أصبحت اللغة العربية والعرب هما المرجع والمحور، والبقية تُقاس وفق هذا المحور وتُحاكم وفق هذا المرجع. وباتت لغة القرآن أيضًا لا تستثنى من هذا الحكم الجائر، ثم على أساسه يُتهم القرآن بأنه يحتوي على كلمات أعجمية. أو بصيغة أخرى، يمكن القول إنه نتيجة للإصرار على أن لغة الوحي هي اللغة العربية، ظهرت مشكلة بعض الكلمات في القرآن باعتبارها أعجمية أو دخيلة أو غريبة، أو مأخوذة من الفارسية أو اليونان أو الرومان أو الحبشة. في الحقيقة، أمام القرآن كل اللغات مفتوحة، ولاسيما الكتب السماوية المنزلة باللغات المختلفة. وهناك ملاحظة بدائية جدًا مهمة تشير إلى أن القرآن الكريم عند حديثه عن تاريخ أمة ما اتبع كلماتها ونظمها وقواعدها، تلك القواعد والنظم التي خرجت من بطن كتبها السماوية. على هذا الأساس، لا توجد لغة من اللغات البشرية غريبة أمامه، لكن رغم ذلك، الكلمات القرآنية هي جميعها عربية وفق مفهوم القرآن لمعنى (العربي) - معنى (عربي) وضوح وبيان، ولا يوجد فيه عجماء أو ركاعة. وبالتالي، كل كلمات البشرية ملك للقرآن، ولاسيما الكلمات التي من سلالة الكتب السماوية. فمثلاً، كلمة (القسط) دارت حولها نقاشات عما إذا كانت ذات أصل يوناني وقريبة من (dicastes - القاضي) أو روماني (extes - مكيال)، أو هي كلمة لاتينية (jastes - العدالة). وأكثرية الظن متوجهة إلى أن القرآن أخذها وليس العكس، ولاسيما عندما نجد ادعاء (ميل) بأن مفهوم لفظ (jastes) أصبح يهيمن على كل لغات¹، كما قلنا، اللغة اليونانية غريبة بالنسبة للغة العربية، بينما لدى القرآن ليست غريبة. تلك الكلمات التي يُقال إنها غريبة وأعجمية ليست غريبة للقرآن، بينما هي غريبة عن اللغة العربية. طالما أن اللغويين لم يجدوا تلك الكلمات ضمن اللغة العربية، بحثوا في اللغات الأخرى ولم يعترفوا بأنها ضمن لغة القرآن. من جهة أخرى، نسوا أن هناك احتمالاً أن الكلمات مثل (dicastes - القاضي) أو (extes - مكيال) بالرومية، أو كلمة لاتينية (jastes - العدالة)، قد تكون تأثرت بالقرآن وليس العكس. أو في أبعد الاحتمالات، ربما هي بالأصل كلمة خرجت من بطن إحدى الكتب السماوية أو من موارث لغة آدم، وهذا الاحتمال غائب عند علماء اللغة العربية. الصحيح هو أن أدبيات القرآن هي التي سيطرت على تلك اللغات، أو بشكل أوسع، أدبيات الوحي (الكتب السماوية) هي التي هيمنت على كل اللغات. ونتيجة لهذا المنطق، نجد أن لفظ "قسط" بالأصل موجود في كتاب المندائيين بتعبير (كشطا)²، أي هي من ضمن لغة آدم. ومع ذلك، يجب ألا ننكر وجود كلمات غير عربية في القرآن، لأن كل كلمات اللغات المختلفة مفتوحة أمام لغة الوحي وفق الآية: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

1 جون ستيورات ميل - النفعية، ت: سعاد شاھري، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2012م ص94.

2 ناجية مراني - مفاهيم صابئية المندائية (تاريخ - دين - لغة)، بغداد 1981 ط2 ص185.

لِلْعَالَمِينَ - سورة الروم، الآية 22). كل كلمات القرآن هي ملك للقرآن، ولا يوجد فيه كلمات غريبة أو أعجمية. وقد نُقل عن الإمام عليّ (في هذا القرآن من كل لسان)، وعن سعيد بن جبير (ما في الأرض لغة إلا أنزلها الله تعالى في القرآن)¹، رغم ذلك، استمر بعض علماء اللغة والتفسير في إصرارهم على وجود كلمات أعجمية في القرآن، أو مسألة وجود كلمات غريبة في القرآن. فقد ذكر الزركشي في "البرهان" أن عدد الكلمات الأعجمية الواردة في القرآن هو 26 كلمة، بينما عدّها السيوطي في "المهذب" بـ 132 كلمة، وأعداد أخرى. والآن يُقال إن عدد الكلمات الأعجمية من مختلف اللغات العالمية يصل إلى الآلاف. وقال الجواليقي في كتابه "المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم" إن أسماء الأنبياء الذين جاء ذكرهم في القرآن كلها أعجمية ما عدا أربعة، وهم: آدم وصالح وشعيب ومحمد. وقد نُقلت تلك المعلومة من قبل كثير من الدارسين، لا سيما ابن جوزي².

من العجيب هذه الجرأة - جرأة إطلاق شبهة الأعجمية على الأسماء التي نزلت من الله مباشرة، لاسيما الأسماء مثل: إسحاق، ويعقوب، ويحيى، وعيسى. هذه الأسماء جاءت من الله مباشرة، فكيف يمكن تسميتها بالأعجمية؟! والسؤال هو: أليس في اللغة العربية توجد كلمات بديلة عن هذه الكلمات الأعجمية؟ حتماً موجودة، لكن القرآن يفضل كلمات الوحي وآثارها من أي لغة على الأرض، ولا يفضل الكلمات المكتسبة من قبل البشر. المشكلة الأساسية تأتي من ذكر العربي والأعجمي كما لو كان المقصود هو القومية العربية والقومية غير عربية، كما جاء في أكثرية المعاجم والتفاسير واللغويين، وذلك نادراً. لكن ما قصده القرآن ليس هكذا. المقصود باللفظ (العربي) هو الوضوح والدقة دون لبس فيه، والأعجمي على عكس ذلك، فيه غموض وعدم تبيان كما جاء في كثير من الدراسات، ولاسيما في أحدث دراسة للدكتور خشيم، الذي قال إن مشكلة وجود كلمات أعجمية في القرآن تأتي من التفسير الخاطئ لمصطلحي العربي والأعجمي. حيث إن المقصود بالعربي والأعجمي في القرآن ليس هو جنس العربي وغير عربي كما هو شائع، بل العربي يعني وضوح البيان، بينما الأعجمي هو العكس³، ويقول الدكتور عدنان الرفاعي: إن معنى لفظ "العربي" في القرآن هو الكمال والتمام والخلو من العيب والنقص. فالآية (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ - سورة يوسف، الآية 2) لا تقصد الجنس العربي، بل تعني أن القرآن أنزله تعالى كاملاً تاماً خالياً من العيوب أو النقص، لعل الناس جميعاً يعقلون. الخطاب للجميع وليس خاصاً بقوم العرب⁴، يبدو أن هذا الرأي هو الأقرب للصحة، لأن هناك بطوناً من العرب تُسمى "بنو أعجم"، كما نقل فيروزآبادي، الذي ذكر أن "بنو الأعجم" هو بطنان من العرب. ويضيف أن "باحة العرب" تعني "باحة دار أبي الفصاحة إسماعيل (عليه السلام)". وحول معنى "تعريب"،

1 ابن الجوزي - فنون الاثبات في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتي هلل، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط1 2001م ص161

2 فنون الاثبات (المصدر السابق) ص161-162

3 د. علي فهد الخشيم - هل في القرآن اعجمي؟، دار الشرق الاوسط /بيروت ط1 1997م ص6-7.

4 المعجزة الكبرى، دارالخير للنشر /دمشق ط1 2006م ص422-423.

يقول إن أحد معانيه هو شرب الماء الصافي¹. وهناك محاولة لإنقاذ الموقف تتمثل في وضع الفرق بين "العرب" و"العربي". ف"العرب" لديهم بمعنى العرب الجنسية، أي نسل إسماعيل (عليه السلام)، بينما "العربي" الذي جاء في القرآن يعني الفصحح البين من الكلام²، الدراسات الحديثة أيضاً تميل إلى أن معنى "العربي" في القرآن هو الفصاحة والبيان والعدل والاستواء، بينما يبدو أن "الأعراب" هو نقيض ذلك، ويكون "الأعجم" عكسه كذلك. هكذا، يبدو أنه إذا عدنا إلى القرآن الكريم، نجد أن لهذه اللفظة (العربي) معنى يختلف عن معناها في النصوص الجاهلية التي عثر عليها حتى الآن، كما يختلف عن معناها في التوراة والإنجيل. "أعرب الرجل عن نفسه" يعني أنه بيّن وأوضح في الحديث خلاف العجمة. على هذا الأساس، "الأعراب" هو الأفراد العامة الذين لا يمتازون ولا يتمتعون بخصوصية أو شخصية، وليس مخصوصاً بالبدويين³.

أكثر الظن أن مفهوم الأعجمي قد انتشر وسط اللغويين العرب تحت تأثير مفهوم التوراتي للأعجمية. في التوراة المتداولة، لفظ الأعجمي يشير إلى اللسان غير العبري، كما يتبين من الآية التوراتية التالية: سفر المزامير 114: 1 (عِنْدَ خُرُوجِ إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْرَ، وَبَيَّتَ يَعْقُوبُ مِنْ شَعْبٍ أَعْجَمَ). بينما الأعجمي في جميع الكتب السماوية هو اللغات غير الوحي، والعربي هو لغة الوحي. والمقصود من (العربي) هو البيان والوضوح خالية من الإنشائيات، ولا يقصد جنس العرب الذي بلور بعد عهد الخلفاء الراشدين. يقول الصاعدي إن يوم الجمعة في أيام الجاهلية كان اسمه (عروبة) لبيانها عن سائر الأيام، والإعراب في اللغة: الإبانة والإفصاح⁴، بالأصل، كان عند اليهود يُطلق على ما بعد الظهر من يوم الجمعة اسم (عربة) استقبالاً للسبت إكراماً له⁵.

هكذا يكون مفهوم (العربي) و(الأعجمي) في الكتب السماوية مفهوماً متعاكساً، بحيث يكون العربي هو دقة البيان بينما الأعجمي هو البيان المعوج. وبهذا، تكون لغة جميع الكتب السماوية هي عربية (وفق هذا المفهوم)، واللغات البشرية تكون أعجمية بما فيها اللغة العربية. الآن نفهم بوضوح من الآية: "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" (سورة النحل، الآية 103) أن جميع لغات البشرية هي أعجمية، ولغات الوحي هي (لسان عربي مبين). والعربي، بهذا المفهوم، بعيد عن جنس العرب وغير العرب، بل يُقصد به الفصاحة والبيان والعدل والاستواء، وخلوه من العيب والإنشائيات.

1 مجد الدين فيروز ابادي - قاموس المحيط، تعليق: الشيخ ابو الوفاء الشافعي، مراجعة: انس محمد الشامي وزكريا جابر احمد، دار الحديث/القاهرة سنة الطبع 2008م ص 1058 و 1066-1067
2 علي فبي الزبي - الفروق اللغوية في تفسير الكلمات القرآنية - بدون سنة وجهة الطبع ص 97.
3 العلامة المصطفوي- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مطبعة الاعتماد/طهران ط 1385 هجري ج 8 ص 87-89.
4 بن فراج الصاعدي - موت الالفاظ في العربية ص 11- الرابط: كتاب موت الالفاظ في العربية - المكتبة الشاملة (shamela.ws).
5 مورادفرج - ملتقى اللغتين العربية والعربية، المطبعة الرحمانية/مصر سنة الطبع 1930م ص 210.

بعد كل هذه التوضيحات، لا أظن أن الموضوع قد حُسم، بل لم ينفك الاشتباك، لذا لا بد أن نسأل مرة أخرى: ما المقصود بلفظة "العربي" في القرآن الكريم؟ إذا كان الجواب هو المقصود جنس العرب، فقد يخلق الإرباك الكثير في فهم الآيات إلى حد التناقضات التالية:

1. نضطر أن نعترف بأن هناك كلمات أعجمية وغريبة موجودة في القرآن، بينما القرآن نفسه ينفي هذا.
2. لا نستطيع إعطاء أي تفسير للآيات التالية: (حكماً عربياً) – (عرباً أتراباً).
3. إذا سلمنا بأن "العربي" في القرآن يقصد به لغة العربية والجنس العرب، فإن وفقاً لهذه الآية (وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِّنَذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ - سورة الأحقاف، الآية 12) فإن التوراة نزلت أيضاً باللغة العربية. ومن الواضح أن التوراة نزلت باللغة العبرية أو الآرامية والسريانية بشكل عام. هذا نواجه تناقضات كثيرة، لكن عندما يكون "العربي" وفق مفهوم القرآن هو (الوضوح والخلو من العيوب)، يستقيم المعنى والتفسير.
4. نضطر أن نسلم بأن القرآن الكريم أطلق على أهل البادية والقرويين الأعرابي.
5. نضطر أن نسلم بأن القرآن قد أساء للقرويين وللعرب عندما وجه لهم (أفلا تعقلون) في الآية: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ... وهناك جملة من الاضطرابات غير المنسجمة مع روح القرآن. لكن عندما يكون المقصود بلفظة "العربي" هو (الإيضاح والخلو من العيب)، تزول كل هذه الإرباكات ويستقيم المعنى. هذا إنجاز كبير لصالح القرآن الكريم، ولكن:

عندما نأتي على الحديث (لا فرق بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى)، قد ينهي أي شك من أن معنى الأعجم هو الشعوب (غير العرب). ومن الصعب توضيح المسألة، بقي أن ننظر فيما إذا كان الحديث المذكور هو بالضبط هكذا. الحديث في الأصل عن الأسود والأبيض، لذا فإن أغلب المعاجم والتفاسير انضمت إلى الذين يعتبرون أن الأعجم هو الأقوام والملل من غير العرب. حتى تلك الندرة التي ذكرناها أعلاه، فقد أبدى (د. أشرف زيدان) رأياً قوياً عندما اعتبر الأعجم بمعنى الذين لا يبين كلامهم، لكنه بدأ بغير ذلك. وإليك نص تعريفه: فالأعجم ليس العرب ضد الفصح، بل هو الذي لا يبين كلامه، ويقال للحيوان غير الناطق: أعجم¹، وهذا مأخوذ من أدبيات المسيحية واليهودية، حيث يعتبرون أن الحيوان أعجم لا يتكلم. وهذا الرأي نجده في الإنجيل: (بط 2: 16) "ولكنه حصل على توبيخ تعديده، إذ منع حماقة النبي حمار أعجم ناطقاً بصوت إنسان". جاء شرح مصطلح "الأعجم" في قاموس كتاب المقدس كالآتي: استخدم اليونانيون لفظ "أعجمي" للإشارة إلى غير اليونانيين، والكلمة اليونانية "بربري" Barbarous تعني: المتحدث بلغة أجنبية. وبالنسبة لليهود كانت الجيوش السلوقية تتحدث بلغة أجنبية، والكلمة تستخدم في السفر أيضاً بمعنى "متوحش" 2 مك 4: 25؛ 22: 10؛ 4: 15؛ 2، وفي المقابل يستخدم السفر هنا كلمة loudaismos أي يهودية في سياق كلمة أعجم، وربما يريد أن يذكر المثقفون اليونانيون بصراع هليوس Helleus الوفي ضد الفرس الأعاجم وضد فجور medioum اليونانيين

1 د. أشرف محمد زيدان – مكانة اللغة العربية في ضوء تلازمها بالقرآن الكريم- جامعة ملابا/ماليزيا (مجلة مداد الآداب – عدد الأول ص 26).

المتعاملين مع الإمبراطورية الفارسية¹، وهناك الأقوال والأراء وسط اللغويين العرب شبيهة بعنصرية اليونانية والهلينية حول وصف العجم، ويطلق على اللغات الأعجمية (غير العربية) البربر لما فيها من ركاكة². وجاء أكثر خفة من الصحاح: الأعجم هو من لا يقدر على الكلام أصلاً، والأعجم أيضاً هو الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، وإن كان من العرب³، ولكن الأكثر دقة هو ما قاله الفراء: "الأعجم هو من في لسانه عجمة، وإن كان من العرب". كذلك أبو علي قال: "الأعجمي هو الذي لا يفصح، سواء كان من العرب أو من العجم". وحول تفسير الآية {وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ}، جاء في (التفسير الوسيط): "والأعجمين جمع أعجم، وهو الذي لا يفصح وفي لسانه عجمة، وإن كان عربي النسب". ونفس الرأي نجده عند البستاني، الذي يضيف: "العجمي هو من لا يفصح ولا يبين كلامه، وإن كان من العرب"⁴، ويقول: أطلق على لسان الفارسي العجم بسبب تعقيد ألسنتهم (نفس الصفحة)، وفي الدراسات الأخرى أن أصل كلمة "العجم" جاء من السريانية بصيغة "فيجو" و"فيغو"، وتعني أبكم أو أخرس أو أعجم⁵، القضية فيها نوع من محاولة التعصب لدى بعض وليس الكل، ومن هذه المحاولات ظهرت مصطلحات الموالي والشعبوية والعلوج للذين من غير العرب، وهي نفسها تبلورت بين اليونانيين وغير اليونانيين مصطلح "بربر"، وكان يُطلق على كل ما هو غير مسيحي بالإثني، و"الجويم" بغير يهودية، و"شودرا" لغير الهندوسي برهامي. وفي وسط المجتمع الكردي، يُطلق على غير الكردي بـ "بيكانة". هذه المصطلحات والتسميات جميعها ذات أصل واحد تعبر عن الجهل والعنصرية. وعلى نفس المنوال، تحول مفهوم "الأعجم" إلى العنصرية واطلاق الألقاب، ووصل الأمر إلى عدم المخالطة والزواج مع البربر والجويم والأعاجم والأُمَمين من قبل اليونانيين واليهود، الذين أخطأوا بزواجهم من الأمم، كما جاء في النص التالي: "قَامَ عَزْرَا الْكَاهِنُ وَقَالَ لَهُمْ: «إِنَّكُمْ قَدْ خُنْتُمْ وَاتَّخَذْتُمْ نِسَاءً غَرِيبَةً لِتَزِيدُوا عَلَى إِثْمِ إِسْرَائِيلَ. فَأَعْتَرِفُوا الآنَ لِلرَّبِّ إِلَهِ آبَائِكُمْ وَأَعْمَلُوا مَرْضَاتَهُ، وَانْفَصِلُوا عَنْ شُعُوبِ الْأَرْضِ وَعَنِ النِّسَاءِ الْغَرِيبَةِ»" (عز 10: 11-10)، ونفس المفهوم أدى ببعض الفقهاء المسلمين إلى منع الزواج بين العرب والأعاجم والمواليين والشعبوية والعلوج. جاء في الرواية "... تزوج بن سيرين عربية وكره الموالي لما يدخلهم من السبي. قال: فذهب بن عون يتشبه به فلم يحمل له العرب ذلك، فرفعه إلى بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فضربه وفرق بينهما، قال له: طلقها. قال: هي طالق. قال: ثلاثاً. قال: واحدة تنبأ. قال: أقول له ثلاثاً وهو بيتها. وقال له: طلقها. قال: هي طالق ثلاثاً. قال: واحدة. قال: أقول له ثلاثاً وهو يفتيني بطلاقها"⁶، وقد تورط كثير من المذاهب والأئمة بهذه الفتاوى حتى وصل الأمر إلى قول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة: اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم، عبرانهم وسريانهم، رومهم وفرسهم وغيرهم)⁷، على هذا المقياس، بين (العربي والأعجمي)، ظهر مصطلحا الهجين والمقرف، بحيث إن الهجين هو: من

1 شرح كتاب المقدس – العهد القديم (المصدر السابق) المادة: الأعاجم .

2 ينظر آراء: زكي الأرسوزي – العبقريّة الهربية في لسانها ، دار البقعة العربية ، دمشق بدون سنة الطبع ص 42 ،

3 محمد الرازي – الصحاح، دار الكتاب العربي / بيروت ص 415.

4 بطرس البستاني – محيط المحيط ، باب العين - المادة : عجم ص 579.

5 د. ناصر ملوحي – اللغة العربية أصل لغات العالمية ، دار الفسق للنشر/سورية ط 2 2020م ص 114.

6 أبو يوسف يعقوب بن سُفيان الفسوي- المعرفة والتاريخ ، المحقق: د أكرم ضياء الغُمري (المصدر السابق) ج 2 ص 63.

7 اقتضاء الصراط المستقيم (المصدر السابق) ج 1 ص 419 .

أبوه عربي وأمه أعجمية، والمقرف هو: أبوه أعجمي وأمه عربية¹، هذه الأحكام لا أساس لها في القرآن الكريم والكتب السماوية بشكل عام، بل جاءت من عدم فهم مفهوم الأعجمية.

في الحقيقة، خارج لغة القرآن هي لغة أعجمية، بما في ذلك اللغة العربية الحالية التي يتم تداول الحديث بها بين الأفراد العرب. كل ما عدا لسان القرآن هو انحراف لساني (وهذا هو الأعجمية). بعد القرآن، جميع اللغات هي وضعية أعجمية. لغة القرآن هي كلام الله، هي لغة السماء، بينما لغة البشر هي لغة الأرض، وهي لغة السفلى، وهي لغة أعجمية. هذا الفارق لا يشمل فقط اللغات العامية، بل يشمل لغة العامية والفصحى كلاهما تعتبران أعجمية، وحتى اللغات الأكاديمية لجميع الشعوب، لأن الفصحى أيضاً لا تتطابق مع لسان القرآن. في فرنسا، كانت اللغة العامية فرنسية بينما لغة العلم (الفصحى) هي لاتينية. وكذلك في معظم اللغات، هناك فروق بين لغة العامية ولغة العلم. اللغة العلمية فهم أحياناً تُسمى لغة الفصحى كما هي في العربية. لكن في النهاية، التغير الحاصل في اللغات العامية أيضاً له أثر في اللغة العلمية (أو ما يُسمى بالفصحاة). فهل اللغة العلمية في عهد سيبويه وعهد ابن تيمية هي نفسها في العصر الحالي؟ كلا. إذن، اللغة الفصحى للغة العربية أيضاً ليست ثابتة بل تتغير وتفاعل وتطور، أو تتعرض للفساد وفق رأي أبو سنان الخفاجي الحلي، عندما قال: "إن تقدم الزمان غير موجب لذلك، وإنما موجه أن العرب الذين يتكلمون باللغة العربية ولا يخالطون أحداً ممن يتكلم بغير لغتهم هم الذين أقوالهم حجة في اللغة، والعرب الذين خالطوا غيرهم من العجم وفسدت لغاتهم بالمخالطة لا يستدل بكلامهم"². يميل الفارابي إلى الرأي القريب من هذه المجموعة بقوله إن سلسلة اللغة التي نزلت عبر الأجيال هي فصيح اللغة (لغة الأمة)، بينما ما خالف ذلك هو أعجم اللغة³، القصد من (ما خالف) أي ما لم يحافظ على كلمات الأجداد وخالط الناس. الذي يخالف ولا يفسد هو القرآن، والثابت الوحيد هو لسان القرآن، وهو الوحيد المشمول بالآية: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَافِظُونَ} (سورة الحجر، الآية 9). الآية لا تشمل اللغة العربية لأنها تتعرض للتغيرات والفناء والتجدد، وهذه صفة لكل لغات. اللغة العربية التي كانت تُستعمل أثناء نزول القرآن تختلف كلياً عما بعده. نقل بعض المؤرخين كلام العرب قبل نزول القرآن، منها الكتب: (المزهر ج 1) و(موت الألفاظ العربية) و(مولد الألفاظ) و(الاكلیل). العبارات التالية نموذج منها نقل من الكتاب الأخير: (حي هلم، وحضائم بألفي جعيرم، نو مأتي راكبتم، ذرحم لنحم، يوم خموسم حي هلم وحضائم). وفي أمثال الحميري نجد فيها (دوهل قیلا ذي دوجر غیلا). وفي نص آخر: (أوسلة رفشان، وبنو بنو همدان ویارم، سعی سلبان دحاشدمو بأهیم تألب ریام)⁴، وقد قام المؤلف بترجمة جميع هذه الأقوال، وننقل لكم الترجمة للمثل المذكور إلى اللغة العربية الحالية، وتعني: "ليس بملك من لم يقدر على فتح العيون" (المصدر نفسه).

1 عارف حجاوي - اللغة العالية العربية الصحيحة ... موقع شبكة الجزيرة ط:2 نوفمبر 2019 ص349.

2 سر الفصحاة (المصدر السابق) ص283-284.

3 ابو نصر الفارابي - كتاب الحروف، تحقيق: محسن المهدي، دار المشرق/بيروت ط2 1990 م ص141-142.

4 ابي محمد الحسن بن أحمد الهمداني - الإكلیل، تحقيق: محمد بن علي الحسين الحوالي، الناشر: وزارة الثقافة والسياحة اليمنية/ صنعاء ج 2

ص263 وكذلك ج 10 ص 37.

لغات القبائل العربية قبل نزول القرآن كانت توصف بالوشوشة والكشكشة والكسكسة والمأمة والعججة والشدشنة¹، تختلف عن اللغة العربية التي تبلورت تدريجياً تحت تأثير لغة القرآن (أو بالأحرى بعد الانقلاب اللغوي). ويمكن أن ننقل لكم العبارة التالية أثناء التحول: (كلبيش اللهم لبيش) ومعناها (لبك اللهم لبك)²، من الواضح أن هذه العبارة تعود إلى فترة بعد نزول القرآن، لكنها لم تستقم وفق لغة القرآن، وبقي أثر اللغة العربية الجاهلية عليها. كذلك، تعبر عبارة (ما شاء الله) بـ (مشالله). أول انقلاب على اللغة في القبائل العربية هو اختراع الشعر باسم الشعر الجاهلي، حيث إن لغة الشعر المتحلل تختلف كلياً عن لغة القبائل، ولا تمثل لغتهم كما يقول طه حسين³، اللغات القبائل تعرضت للفناء وحلت محلها الأسماء والكلمات القرآنية وكذلك الأسماء والكلمات التي تكتسب عقب نشاطات الحياة العادية تحت تأثير لغة القرآن. والفناء والتجدد للغة العربية مستمر إلى الآن، وهناك شبه إجماع بأن اللغة العربية القديمة لم يصل إلى الآن إلى القليل⁴، أيام الأسبوع وأيام الشهر وأيام المناسبات والفصول وأسماء أخرى كثيرة قد ماتت (ينظر: ص 366 في المصدر نفسه) وحلت محلها أسماء جديدة مقربة من اللغة الوحي. كانت أيام الأسبوع في الجاهلية على النحو التالي: الأحد: أول، الاثنين: أهون وأوهَد، الثلاثاء: جُبَار، الأربعاء: دُبَار، الخميس: مؤن، الجمعة: العروبة، السبت: شُبَار⁵، وفي بعض الروايات وللمناطق الأخرى، أيام الأسبوع كالتالي: السبت هو أبجد، والأحد هو هوز، والاثنين حطي، والثلاثاء كلمن، والأربعاء سغفص، والخميس قرشت، والجمعة العروبة⁶ ... ثم أُميتت هذه الألفاظ واستخدمت مكانها الأيام المعروفة: السبت، والأحد، ... إلخ.

أما لغة الرسول وبقية الأنبياء (ص) عندما كان حديثهم وحيًا، فكانت لسانًا غير أعجمي. ربما لغة آدم وعيسى كانت لغات غير أعجمية بالكامل. ويعتبر أن أقدم اللغات هي التي تكون أقرب إلى الواقع، أي أن أسمائها أقرب من المسميات. لذا، قواعد لغة القرآن هي قواعد لغة آدم، وإن كانت الألفاظ فيما بينهما مختلفة. أكثر من ذلك، قواعد لغة جميع الكتب السماوية هي قواعد لغة آدم، لذا في كل هذه اللغات قامت الكتب السماوية بتصريف كلماتها لتقرب من لغة آدم. كذلك الأمر بالنسبة للغة العربية، حيث قام القرآن الكريم بتصريف كلمات العربية تصريحًا حادًا لكي يقرها من لغة آدم (ع) (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا). بعد تسجيل هذه الكلمات، وجدت أن الأستاذ عدنان الرفاعي قال أيضًا إن المفردات القرآنية هي ذاتها المفردات الأولى التي نطق بها أبو البشرية جمعاء⁷، هذا الرأي مهم جدًا، لكن يجب أن نعرف أن الكلمات عند عهد أبونا آدم لم تكن بحجم الكلمات عند نزول القرآن. لذلك، أكثر الظن أن كلمات القرآن هي أكثر من كلمات آدم. وصحيفته أيضًا أقل صحفًا، كما ذكرنا ونقلنا من ابن النديم.

1 ينظر : المزهري (المصدر السابق) ج 1 ص 222.

2 د محمدتوفيق ابوعلي ، الامثال العربية والعصر الجاهلي ، دار النفائس للنشر/بيروت ط 1 1988 م ص 109 .

3 في الشعر الجاهلي (المصدر السابق) ص 53.

4 جرجي زيدان - تاريخ اللغة العربية . مطبعة الهلال / القاهرة ط 2 بدون سنة ص 10 .

5 زكي الإرسوزي - العبقرية الهربية في لسانها (المصدر السابق) ص 115 .

6 احمدبن يوسف القارماني - اخبار الدول واثار الدول في التاريخ (المصدر السابق) ص 12 .

7 المعجزة الكبرى (المصدر السابق) ص 427 .

كل هذه المشاكل ستحل فوراً عندما نتخلى عن العصبية ونعطي القياس للوحي، حيث يظهر أن لغة الوحي هي لغة وحيدة خالية من الإنشائيات والأعجمية واللغو. هي لسان لا يماثله أي لغة بشرية، ومن هنا يأتي التحدي: {وإن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (سورة البقرة: الآيتان 23 و24). لذا، الكلمة والجمل والنظم (أي الكلمة في مواضعها) والتركيب وحداني وحيد، لا يمكن الإتيان بمثله أو بأحسن منه.

وهذه الحالة تنطبق على بقية اللغات ولغة الوحي، بحيث إن لغة التوراة ليست العبرية، ولغة الإنجيل ليست الآرامية، ولغة الأفسستا ليست الفارسية أو الكردية. ربما أكثرهم قريباً من وضع علاقة بين لغة القرآن واللغة العربية هي العلاقة بين اللغة السنسكريتية ولغة الريكفيديا، التي تمت مقارنتها من قبل اللغويين، وظهرت أن هناك فرقاً بين لغة الريكفيديا والسنسكريتية (قواعد بارتيني). في النهاية، الأول هو لغة الوحي، بينما الثاني لهجة شعبية، كما قال غريغولد: "الفرق نفسه بين لهجة شعبية قديمة غير مهذبة ولهجة حديثة مهذبة للغة شعب واحد." ويضيف آخرون أن كتاب فيدا أغنى من تصريف الأفعال من لغة السنسكريتية¹، لغة الكتب السماوية هي لغة الوحي (لسان) وهي كلام الله، بينما اللغات العربية والآرامية والفارسية والكردية والسنسكريتية هي لغات وضعية إنسانية. كل اللغات أو جانب منها التي تبني عن طريق الاكتساب هي أعجمية، لذا لغات البشرية هي لغات أعجمية مقابل اللغة العربية كلغة الوحي من القرآن والإنجيل والتوراة. ومع ذلك، لا يمكن إنكار تأثير لغة الوحي على هذه اللغات وترقيتها، لا سيما اللغة العربية كما ذكرنا أعلاها.

المطلب الثاني: تكوين اللغة العربية الفصحى (القواعد العربية وقانون لغة القرآن)

هذا الموضوع هو الأهم في هذا المحور. هناك مشكلة خطيرة عندما نسمع من اللغويين أن كثيراً من الآيات القرآنية تحتوي على أخطاء لغوية وفق قواعد اللغة العربية، أو فيها زيادة أو حذف أو تقديم وتأخير... وهذا يتطلب وقفة جديدة. لذا نبدأ بطرح الأسئلة التالية: هل نزل القرآن وفق قواعد اللغة العربية؟ أم أن القواعد العربية بُنيت على أساس قوانين اللغة في القرآن؟ كيف بُنيت قواعد اللغة العربية؟ هل يمكن أن تكون هذه القواعد مرجعاً للقرآن؟ وهل كانت اللغة العربية وبلغتها بهذا المستوى الرفيع بحيث احتاج القرآن إليها؟.

قبل الإجابة على هذه الأسئلة، نوضح أن قواعد اللغة العربية لم تكن موجودة قبل نزول الوحي، كما نقل السيوطي وآخرون عن المؤرخين²، بل وُضعت قواعد اللغة العربية بعد عشرات السنين من نزول القرآن. كثيراً ما يتردد اسم الفراء كأول من تحدث عن المؤنث والمذكر في القواعد العربية، ولم يكن قبله تدوين لهذا الموضوع³. وإن

1 ولايجاد مزيد من الفروق ينظر: لويس صليبا اقدم كتاب في العالم (ريك فيدا)، دار بيبليون/بيروت ط1 2007م ص113-114.

2 جلال الدين السيوطي -المزهر في علوم اللغة وانواعها، شرح: محمد احمد جاد المولي بك واخرون، منشورات المكتبة العصرية/بيروت طبعة سنة 1986م ج2 ص343.

3 ينظر: ابو بكر بن الانباري -المذكر والمؤنث، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الاوقاف -لجنة الاحياء التراث/القاهرة، سنة الطبع 1980م

الادعاء بأن البلاغة العربية والشعر الجاهلي في مستوى يمكنه منافسة بلاغة القرآن هو كلام مبالغ فيه. الصحيح هو أن اللغة العربية، شأنها شأن اللغات الأخرى، لغة اعتيادية (بشرية) ولم تكن متقدمة على اللغات الفارسية والرومية واللاتينية. يمكن القول إن جانبها الشعري والبلاغي هو طليعة اللغة العربية وليست طليعة اللغات، لكن عندما وصل إليها روح القرآن، تطورت تطوراً مطرداً، بل أكثر من ذلك، أحييت هذه اللغة بعد جمودها، كما تحيا الأرض الميتة بماء السماء (وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ سَمَاءٍ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - سورة البقرة، الآية 164). والآن بات واضحاً أن لغة القرآن ليست هي اللغة العربية، بل لغتان مختلفتان وستبقيان إلى الأبد مختلفتين: الأولى هي كلام الله، والثانية كلام البشر، ولا يشبه كلام الله كلام المخلوق كما قال ابن تيمية¹، لغة القرآن فريدة لا شريك لها. الآن، يمكن تحديد العلاقة الصحيحة بين اللغة العربية ولغة القرآن، أو الحديث عن مصادر تكوين اللغة العربية. لو كان مصدر تكوين اللغة العربية هو القرآن والوحي وحده، لكان من الممكن اعتبار أن اللغة العربية هي جزء من لغة القرآن. لكن بما أن اللغة العربية موجودة قبل نزول القرآن، لا يمكن تكوينها فقط بمصدر واحد، بل تشارك مع القرآن مصادر أخرى. وهذا التعدد من المصادر ينزل مرتبة هذه اللغة من مرتبة التوقيفية والوحي إلى لغة بشرية عادية. حول مصادر تكوين اللغة العربية، هناك كثير من الآراء، وأسوءها القول بأن اللغة العربية توقيفية من الله، أي هي في مقام القرآن كما يدعي كثير من اللغويين. يقول الشيخ الدكتور عبد المجيد الطيب عمر في جواب لسؤال: هل اللغة العربية بهذه المنزلة بسبب القرآن أم القرآن بهذه المنزلة بسبب اللغة العربية؟ هل الإعجاز القرآني بسبب اللغة العربية أم اللغة العربية هي سبب الإعجاز؟ وهل من الممكن أن ينزل القرآن بلغة أخرى؟ والجواب هو أن اللغة العربية والقرآن كلاهما سبب، فقد جهز الله اللغة العربية منذ الأزل لكي تكون وعاءً للقرآن. القرآن بدون اللغة العربية لم يكن بأي لغة أخرى. اللغة العربية هي مكمل للقرآن. (للمزيد: ينظر محاضرة له في مركز الدراسات القرآنية في الرياض، حلقة (34) ليوم 1435/4/25 هجري مقابل 4/مارس/2014 م بعنوان: لغة القرآن وتميزها على سائر اللغات العالمية). وهو ادعاء شراكة اللغة البشرية مع كلام الله، شراكة بين لغة الأرض ولغة السماء، شراكة بين اللغة النسبية ولغة القرآن. في الحقيقة، الآية التالية (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَزَبِيَّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُخْشِيَ لِلْمُحْسِنِينَ - سورة الأحقاف، الآية 12) تبين أن كل الكتب السماوية نزلت بلسان عربي مبين. أي أن التوراة عندما نزلت بلغة الآرامية أو العبرية، هي أيضاً بلسان عربي مبين، أي بلسان خالي من العيوب. بالتالي، يمكن إنزال القرآن بكل اللغات العالمية.

1 مجموع الفتاوى (المصدر السابق) ج12 ص243.

وأهون الرأي هو الذي يقول إن اللغة العربية لغة بشرية لكنها مؤثرة بلسان القرآن. يقول ابن مالك إن مصادر تكوين اللغة العربية هي:

1- القرآن الكريم، 2- الحديث، 3- كلام العرب¹. أي أن يكون أعرابياً وليس عربياً حضرياً، كما جاء من دارسين: البوادي هي المكان الذي حافظ فيه سكانه (الأعراب) على اللغة الفصيحة. هذه الشروط قاسية وشاذة، لأن الفصاحة وتقدم اللغة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالتقدم والحضارة، كما يقول د. حيلي: "اللغة ما هي إلا فكر الناطق، وهي صورة صادقة لحضارته"². أي أن يكون أعرابياً وليس عربياً حضرياً، كما جاء من دارسين: البوادي هي المكان الذي حافظ فيه سكانه (الأعراب) على اللغة الفصيحة. هذه الشروط قاسية وشاذة، لأن الفصاحة وتقدم اللغة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالتقدم والحضارة، كما يقول د. حيلي: "اللغة ما هي إلا فكر الناطق، وهي صورة صادقة لحضارته"³. رغم ذلك، في أحسن الأحوال القرآن هو أحد مصادر تكوين قواعد اللغة العربية وليس المصدر الوحيد. أو بعبارة أكثر دقة، فإن فقه لغة القرآن ومفهومه من قبل البشر أصبح مصدر تكوين قواعد اللغة العربية وليس القرآن نفسه. كثيراً ما يُردّد أن معلوماتنا هي قطرة من بحر العلوم، وهذا صحيح بالنسبة لفهم القرآن أيضاً، لكن لنفترض أن فهم القرآن عند البشرية وصل إلى 20% (ضمن فهم التأويل). هذه النسبة من المعلومات تشمل العلوم الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، وكذلك علوم طبيعة القرآن اللغوية، وهو المقصود. إذن، عندما قام اللغويون أمثال سيبيويه وأبو الأسود الدؤلي وآخرون بوضع بنية القواعد العربية وفق نظام قرآني، وضعوه وفق فهمهم بهذه النسبة (أي 20%). أي أن 80% يبقى الاختلاف بين قواعد اللغة العربية وقواعد لغة القرآن. على هذا الأساس، كلما يتقدم الإنسان في فهم مزيد من العلوم القرآنية اللغوية، تحتاج قواعد اللغة العربية إلى التعديل لتوافق قواعد القرآن. هكذا بُنيت قواعد اللغة العربية وليس العكس كما يُزعم أن القرآن هو الذي اتبع قواعد اللغة العربية عند النزول. لذلك، لا يمكن أن تكون قواعد اللغة العربية مراقباً ومرجعاً للقرآن. رغم ذلك، مع الأسف نجد أن اللغويين مستمرّون بجعل اللغة العربية مرجعاً للقرآن. وعلى هذا الأساس الخاطئ، نجد العناوين كثيرة للمؤلفين تشير إلى عدم الانسجام بين الآيات والكلمات القرآنية مع القواعد العربية، أو أحياناً هناك عناوين باسم "أخطاء نحوية في القرآن الكريم". وكذلك هناك ردود كثيرة ضدهم، رداً غير منتظم بل متبعثر، وأحياناً أخرى الآراء المتباعدة والمختلفة (ينظر: المستشرقون ودعوى الأخطاء اللغوية في القرآن الكريم لمؤلف: د. آدم بمبا - وكذلك ينظر: موسوعة القرآن في مواجهة الشبهات والإباطيل). والآن السؤال الأساسي هو: ما هو السند والمنطلق الأساسي الذي يعتمد عليه المستشرقون في قرارهم أن القرآن مليء بالأخطاء النحوية؟ الجواب الحاسم هو: إذا كان فقط 20% من القواعد العربية تشترك مع القواعد القرآنية، والاختلاف هو 80%، وعندما يهيم اللغويون على القواعد العربية على قواعد

1 غنيم غانم الينبعاوي - الدراسات اللغوية عند ابن مالك بين الفقه اللغة وعلم اللغة، جامعة أم القرى /رياض 1418 هـ ص 213.

2 ابن سنان الخفاجي الحلي - سر الفصاحة، دار الكتب العلمية/بيروت ط 1 1982 م ص 283-284.

3 د. حيلي خليل - المولد في العربية، دار النهضة/بيروت ط 2 1980 م ص 26 و 34.

القرآن، يشكل هذا السند والمنطلق. والسند نفسه أعطى الجراً لمحمد الجزولي ليقول إن القرآن مليء بالأخطاء مقارنة بالمعلقات الجاهلية التي خلت من أي أخطاء نحوية¹، والردود على هذه الأقوال كثيرة ولكن دون الحسم، والسبب هو أن الردود تحافظ على هذه الهيمنة (هيمنة اللغة العربية على اللغة القرآنية). بل أكثر من ذلك، أن الردود وشروحها هي ضمن القواعد العربية وليس ضمن قواعد القرآن، لذا تظهر الردود متشعبة ومختلفة وأحياناً متباعدة. وبالتالي، تكون الردود ضعيفة، ويستمر تفوق المستشرقين على اللغويين العرب ما لم نقم بإنقاذ القرآن من تحت هيمنة اللغة العربية. عندها ستزول هذه الأسس والمنطقات، ولن يحتاج أحد للدفاع عن القرآن؛ الجواب الآلي موجود في القرآن، أو بالأحرى، لا مجال ولا سند للمستشرقين والناقدين ليقولوا إن هناك أخطاء نحوية في القرآن الكريم.

الصحيح هو أن لغة القرآن هي كلام الله بقواعده ونظمه وبلاغته وتركيبه وصوره وبيانه. لا أحد على الأرض بإمكانه التحدث بهذه اللغة أو كتابتها. إذا كانت لغة القرآن هي اللغة العربية، لكان بإمكان أحدهم التحدث بها ولو جملةً، أو كتابتها ولو سطرًا. كل لغة تعتبر لغة قوم إذا كان كلامها وكتابتها متداولاً يومياً. عادةً، اللغة الفصحى هي لغة إحدى القبائل أو فئة معينة، وليست بالضرورة لغة عامة. لكن القرآن لم يكن لغة لأي قبيلة من قبائل العرب أو لأي فئة منهم. منذ نزول القرآن وحتى الآن، لم يستطع أحد من العرب أو غيرهم التحدث بلغة القرآن أو كتابتها، ولا تجد جملة من القرآن موجودة في اللغة الجاهلية، أو في الأمثال العربية الجاهلية أو الشعر أو أقوال الحكماء. لكن لا مانع من وجود آيات مشابهة للتوراة والإنجيل والصحف وبقية الكتب السماوية. لذا، لا يمكن الاستواء بين اللغة العربية واللغة القرآنية على الإطلاق. الأمر مشابه بالضبط لمسألة مصادر الحكم عند الدساتير العلمانية في العالم الإسلامي، حيث يؤكدون أن الشريعة هي إحدى مصادر تكوين الدستور والحكم، وليست المصدر الوحيد، بل معها شريك. لذا، يعتبر هذا النوع من الدستور والحكم علمانية وضعية من صنع البشرية، يختلف عن حكم الله. كذلك، بما أن القرآن ليس (ولا يمكن أن يكون) المصدر الوحيد لتكوين اللغة العربية، فهي لغة وضعية غير توقيفية تختلف عن لغة القرآن. وهذا ما نجده عند جميع اللغات التي مرت بهذه المرحلة من أثر الوحي عليها. اللغة المشنا لليهود كانت خاصة لعلمائهم، وجاء في التلمود: عندما يجدون صعوبة في التعبير عن أفكارهم بلغة العهد القديم، جعلوا لغة المشنا تعلق على اللغة العامية وتنزل بعض الشيء عن اللغة المقدسة².

ما دام اللغة المذكورة تختلف عن اللغة القرآنية، تعتبر هذه اللغة أعجمية. والآن كاد أن نصل إلى نتيجة شبيهة بـ (عدم الدقة – لا دقة). من جهة، نستطيع أن نقول إن لغة القرآن هي كلام الله وليس كلام البشر، وليست مشابهة لأي لغة إنسانية بما فيها اللغة العربية. في نفس الوقت، لا نستطيع أن ننفي بشكل كامل أن (اللغة القرآنية هي لغة عربية). ومرة أخرى في نفس الوقت، لا يمكن أن تتجلى قواعد القرآن في قواعد أي لغة بشرية كما سجلنا

1. د. آدم بمبا المستشرقون ودعوى الإحاطة اللغوية في القرآن الكريم لمؤلف، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 2016م ص32.

2. ترجمة متن التلمود (المشنا) القسم الأول (زراعيم) ت: د. مصطفى عبد العبود، ط1 2008م ص19.

ونكر المعلومات التالية: كما أن الحديث بلغة القرآن غير ممكن من قبل البشر، فكذلك الحديث أو الكتابة وفق قواعد القرآن غير ممكنة من قبل أي بشر، سواء كان هذا البشر عالماً أم فيلسوفاً، كدياً أم عربياً أم فرنسياً، أو أي كائن ما كان. كما أن تفسير القرآن لم يصل إلى مستوى 20% من الفهم، كذلك لم يتمكن كل النحويين واللغويين من فهمها بأعلى من هذه النسبة. وبناءً على هذه النسبة، قد وُضعت قواعد اللغة العربية. أي إن الذين وضعوا قواعد العربية لم يفهموا قواعد القرآن بالكامل، لذلك ستبقى القواعد العربية ناقصةً إلى الأبد وبحاجة إلى تعديلات مستمرة. فكيف يمكن للقواعد الناقصة والنسبية أن تكون مهيمنةً على قواعد كاملة ومطلقة أو أن يكون هناك استواء بينهما؟.

هذه النتيجة من العلاقة الواضحة بين اللغة العربية ولغة القرآن تنهي أي محاولة لجعل اللغة العربية مرجعاً للقرآن أو الشعر الجاهلي أو أي نظم أخرى. فقد استخدم غالبية المفسرين الشعر الجاهلي لتفسير الألفاظ والمصطلحات القرآنية، وأحياناً لمقاصد الآيات القرآنية. ولدى البعض، الشعر هو المصدر الوحيد للتفسير، وكل ذلك مستند إلى قول منسوب إلى الإمام عمر: "أبها الناس، تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم"¹، وحول مرجعية الشعر لتفسير القرآن، نجدها بشكل واسع في كتاب "الإتيان في علوم القرآن"، حيث ناقش الموضوع فيما إذا كان من الممكن تفسير القرآن بالشعر، وهو مذموم في القرآن²، وقد استغل المستشرقون هذه المحاولات للطنن في القرآن. يقول نولدكه: "القرآن متأثر بالتوراة والإنجيل والشعر الجاهلي"³ ... المواضع التي شجعت نولدكه والمستشرقين هي: مسألة أسباب النزول، ومرجعية الشعر الجاهلي، واللهجات القبائل، وتلك التوجهات اللغوية. بينما جميعنا نعلم وضع الشعر وقضية الانتحال، ورغم ذلك فإن الشعر الجاهلي قد اهتم بالألفاظ والقوافي والمعاني المجازية دون مراعاة المعاني بشكل يذكر، والقول دون الفعل. كما يبدو أن الذين اهتموا بالشعر الجاهلي كأنهم نسوا الوصف القرآني لهم: (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ - سورة الشعراء الآيات 224-226) و (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ - سورة يس الآية 69) وقال تعالى: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ - سورة الحاقة الآيتان 40 و41). وأكثر من ذلك نجد من الشعر، حتى بعد الجاهلية، إفراطاً في مدح المستبدين أحياناً، حيث وصل إلى وصف الملك برب العالمين. أو نجد في هذا الشعر الذي نقله أبو العلاء المعري عن شاعر يدعى (ابن القاضي) بين يدي (ابن أبي عامر) صاحب الأندلس، فأنشده قصيدة أولها: (مَا شِئْتُ لَا مَا شَاءَتْ الْأَقْدَارُ، فَاحْكُم، فَأَنْتَ الْوَاحِدُ الْقَهَّازُ)⁴.. هذا هو واقع الشعر، وهو وصف الشعر في القرآن الكريم. بينما نجد استخداماً واسعاً من قبل المفسرين في تفسير القرآن ومعانيه. وهذا أدى إلى اتهام محمد (ص) بأنه قد انتحل الآية (اقتربت الساعة وانشق القمر...) من شعر (امرؤ

1 د. عبد الرحمن الحاج صالح - السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، المؤسسة الوطنية للفنون / الجزائر، سنة الطبع: 2012م ص 50.

2 ينظر: الإتيان في علوم القرآن (المصدر السابق) ج 3 ص 847.

3 نولدكه - تاريخ القرآن، ت: دجور تامر، دار النشر جورج المزن/نيويورك ط 1 2004م ص 7.

4 أبي العلاء المعري- رسالة الغفران، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف/القاهرة ط 9 1993م ص 462.

القيس): "دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونغز"¹. لكن الصحيح هو أن الشعر الجاهلي هو الذي أخذ من القرآن وليس العكس، كما اعترف بذلك المصدر نفسه في الصفحة التالية، حيث يقول إن الشعراء بدأوا باقتباس الآيات القرآنية²، ومن جهته، يؤكد الأستاذ طه حسين الكلام نفسه ويقول: (في سبيل الإثبات أن القرآن كتاب عربي، حرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيته)³، وهذا تكون عملية انتحال الشعر وفق لغة القرآن قد أخذت شكلاً واسعاً جداً، وقد اخترعوا الشعر لأدم (ع) وعاد وثمود، ووصل الأمر إلى الشعر الجن!⁴، وقد وقف ابن سلام في القرن الثاني الهجري على هذا النوع من الشعر المنتحل وقال: كيف وصل إلينا شعر عاد وثمود بينما القرآن يؤكد أن أخبارهم تلاشت: (وَعَادُ وَثَمُودُ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ - سورة إبراهيم الآية 9) و (فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ - سورة الحاقة الآية 8). ويضيف: ثم إن لغة عاد وثمود لم تكن هي العربية⁵. لذلك، فإن أحد الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها المفسرون البدائيون هو أنهم اعتمدوا على الشعر الجاهلي ولم يعتمدوا على الوحي (الكتب السماوية: التوراة والإنجيل وكترابا...)، والتي تجمعهم مع القرآن بنظام موحد. ربما يوجد مبرر للقول بأن الكتب السماوية تعرضت للتدخل البشري ولها أجزاء مزورة، وهذا صحيح، لكن الشعر الجاهلي أيضاً تعرض لنفس العملية، فالأولى الاعتماد على الكتب السماوية وليس على الشعر الجاهلي.

أما مسألة ما إذا كان القرآن متأثراً بالتوراة، فإن الصحيح هو أن القرآن والكتب السماوية الأخرى مثل الإنجيل والتوراة والزبور وغيرها، يكمل بعضها البعض وجميعها من الوحي. فلا مانع من هذا التوافق، ولم ينكر القرآن هذه الأوصاف بل قال: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ - سورة الشورى الآية 13) و (إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى - سورة الأعلى، الآيتان 18 و19). من الواضح أن (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) قديمة في الكتب السماوية، كما جاء في القرآن الكريم: (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - سورة النمل، الآية 30). توجد الكثير من الآيات والكلمات الأخرى في القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى. ومع ذلك، لا يمكن تقريب لغات البشرية من هذا الصنف. ما جاء به القرآن هو قوانين لغوية، بينما ما يجيء من لغة الإنسان هو قواعد لغوية. القوانين هي من الأمر،

1 ينظر: سان كلير نيسدال – المصادر الأصلية للقرآن، ت: عادل جاسم، منشورات الجمل/بغداد ط1 2019م ص41.

2 الشعر التالي منسوب إلى (أمية بن سلط)

وتري شياطينا تروغ مضافه ورواغها شتي إذا ما تطرد

تلقي عليها في السماء مذلة وكواكب ترمي بها فتعرد (اي تهرب).

وهذا هو نفس المحتوى للآية: الآيات 8 و9 من سورة الجن: (وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجدْنَاهَا مُلِئتَ خَرَسًا شديداً وَشِبْثًا.. وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ أَلَّنْ يَجِدَ لَهُ شِهَابًا رَصَداً)، من الواضح أن الشعر محسوب على الجاهلية ليس إلا منقول بعد نزول القرآن وانتحل منه.

3 طه حسين - في الشعر الجاهلي، دار المعارف للنشر / تونس ط2 1998م ص88-89.

4 في الشعر الجاهلي (المصدر نفسه) ص 77-80 وص 82.

5 ابن سلام الجمعي- طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية/ بيروت طبعة سنة 2001م ص28.

والقواعد هي من الخلق، لذا لا تستوي القوانين والقواعد. ربما يسأل السائل: "أليست قواعد اللغة العربية مبنية على قواعد القرآن؟" هذا صحيح، فقد وضعت قواعد اللغة العربية وفق فهم اللغويين لقواعد القرآن بعد عشرات السنين من نزول القرآن، لكن الذين وضعوا قواعد اللغة العربية استناداً إلى القرآن هم البشر، لذا تعتبر قواعد اللغة العربية فقه لغة شأنها شأن بقية الفروع الفقهية. لذا لا يمكن اعتبار هذه القواعد بديلاً وحاكماً على الآيات والجمل والكلمات القرآنية على الإطلاق، كما أن الفقه ليس حاكماً على القرآن، لأن القواعد المذكورة هي في النهاية فهم الإنسان لقوانين لغة القرآن وليست هي عينها. المسألة شبيهة بالعلاقة بين الحقيقة والمعرفة؛ فالفرق شاسع ولا تستوي الحقيقة والمعرفة، كذلك لا تستوي لغة القرآن واللغة العربية، الأول من الأمر والثاني من الخلق. الخلط بينهما يؤدي إلى تحميل القرآن أعباء سلبيات اللغة العربية (لغة البشرية) ويؤدي إلى أضرار هائلة، كما أشرنا إليه في (الأضرار عند الادعاء بأن اللغة العربية هي لغة القرآن). في النهاية، هذا خلط بين الأمر والخلق ويضر بالأمر – القرآن. على سبيل المثال، حقق السيوطي عن الكلمة (اللهو) في القرآن: (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَا تَتَّخِذَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا قَاعِلِينَ). وبعد جهد طويل تمكنوا من إيجادها في لغة اليمينيين ومعناها (المرأة)¹، ربما يكون هذا مأخوذاً من مفاهيم المندائية، حيث جاء "اللهو" بمعنى "الزوج" في كتابهم المقدس "كتزا ربا"²، بينما في لهجة أخرى من قبائل العرب، يُستخدم "اللهو" بمعنى "الولد"³، وعلى أساس أن معنى اللهو هو المرأة، جاء وصف اللهو في القرآن بالسلب، لذا دفع ببعض المفسرين إلى إعطاء وصف غير لائق لمكانة المرأة، كما جاء وصف المرأة في (جامع الأحكام) بحبائل الشيطان وفتنة الرجال⁴، وهكذا كأنها قد حلت مشكلة كبرى واكتشفوا معنى اللهو، بينما ما جاء من مقاصد اللهو في القرآن بعيد كل البعد عن مفهوم المرأة والولد والزوج.

هناك محاولات شبيهة بما قام به علماء اللغة العربية من قبل بعض المفسرين لكتاب المقدس (التوراة)، حيث بحثوا في أصل معنى كلمة "كابيل" وحاولوا إيجادها في وسط قبائل اليونان. ونجد رفضاً من قبل (غرانت أوزبورن - مفسر التوراة) الذي يقول إنه لا يمكن إيجاد حلول لمشكلة بعض هذه المصطلحات إلا ضمن سياق الآيات التوراتية وليس خارجها⁵، وفي النهاية، يمكن القول بكل راحة إن اللغة الفصحى التي تتداول في البلدان العربية الحالية بشكل موحد ليست نتاجاً طبيعياً لنشاط اللغة العربية بل جاءت من اللغة القرآنية.

1 سيوطي- اتقان في علوم القرآن المصدر السابق ج3 ص906.

2 ناجي مراني - مفاهيم صابئة مندائية، مطبعة شركة التايمس للطبع / بغداد ط2 1981م ص 16.

3 ابن جوزي - افنان الفنون (المصدر السابق) ص 165.

4 تفسير قرطبي- جامع الأحكام القرآن، دارالكتب العرب/ لبنان ج5 ص43 حول تفسير الآية (زين للناس ...).

5 ينظر: غرانت أوزبورن - تفسير الكتاب المقدس في أبعاده التعددة، تنزيه خاطر، دارمنهل الحياة/ لبنان ط1 2014م ص 89.

المطلب الثالث: لماذا (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)؟

معنى التأويل هو فهم القرآن بالكامل، بينما القرآن يمثل أسرار الكون والحياة والإنسان. ومعلوماتنا عن الكون والحياة هي قطرة من البحر، لذا تظل معلوماتنا وفهمنا للقرآن من بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى الآن لا تتجاوز تقريباً 20%. الآن يمكننا أن نسأل: كيف تسير حركة فهم القرآن أو الدين؟ أو بصيغة أخرى، أين تتجه هذه النسبة 20%؟ هل نحو الأعلى أم الأدنى؟ تكوين هذه النسبة جاء من حركة من البداية إلى الآن، أي أنها موازنة لقوانين معرفة البشرية. كلما تطورت معرفة البشرية، تزداد هذه النسبة. والعلوم البشرية تعتمد على تطور العلوم الفيزيائية والكيميائية والكونية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والفلسفية واللغوية. من الواضح أن هذه العلوم تسير وفق نظام تصاعدي: اليوم أفضل من الأمس، والغد أفضل من اليوم، وهكذا. هذا النظام كان ويكون في نظام معرفة البشرية، والمعرفة الحالية أكثر عمقاً من القرن الماضي، والقرن الماضي أكثر من القرون السابقة. هكذا تكونت النسبة 20%، وربما في القرن القادم تصل إلى 25%، وهكذا. الآن يمكننا أن نقول إن علماء هذا العصر أكثر فهماً للقرآن والدين من القرون الماضية، والقرون القادمة ستكون أكثر فهماً من هذا القرن. والآية (سُئِلَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفْقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ - سورة فصلت، الآية 53) تؤكد ذلك. وفي تفسير الآية (عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) يُروى عن ابن كثير وابن عمر وابن مسعود أنها تشير إلى أن تفسيرها سيكون من قبل أقوام ما بعدنا، أوضح كلام هو لابن عباس: "إن القرآن يفسره الزمان" أو "دعوا للزمان يفسره". وهذا يعني أنه إذا كان حجم العلوم البشرية هو قطرة، فإن حجم التأويل الذي وصل إليه المعرفة البشرية هو أيضاً قطرة، وإن وصل إلى القطرات فالحركة نحو التأويل أيضاً تكون قطرات. هكذا تكون حركة التأويل من الأدنى إلى الأعلى، شبيهة بالمتابعة الرياضية حيث تتحقق الغاية عند اللانهاية. الشيء نفسه ينطبق على وصول التأويل للقرآن، فهو متابعة الأجيال إلى مالا نهاية، متابعة في العلوم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والتاريخية والكونية، وهي عينا متابعة في التأويل القرآني. ونحن البشر ليس بوسعنا البقاء إلى مالا نهاية، لأن الكون والحياة والإنسان جاءوا لفترة زمنية وليس للأبد، لذا لا نصل إلى التأويل الكامل. لذلك، (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ - سورة آل عمران، الآية 7).

بعد هذه التوضيحات الأولية والشاملة حول كيفية الحركة نحو تأويل القرآن وفهم الدين، نقصد بالشاملة حركة المعرفة والفهم في جميع النواحي العلمية والفلسفية والمعرفية. الآن، يمكننا أن نغادر المسألة بصيغة عامة ونتحول إلى الصيغة الخاصة، ونركز على المسألة اللغوية وهي سياق الحديث. وهذا جانب من المسألة - أي التأويل اللغوي. المسألة معقدة، والتعقيد جاء من النواحي التالية: اللغويون العرب تمكنوا من انتزاع القدسية من اللسان القرآني وتحويل هذه القدسية إلى اللغة العربية. وعلى هذا الأساس، هناك من يصف اللغة العربية بأنها أفضل اللغات، ومن الدين أنها لغة توقيفية. وفي الأخير، تم تثبيتها في الأمم المتحدة كخامس لغة عالمية وفق قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 3190 (د-28). ويقولون إن اللغة العربية هي لغة القرآن، وأحياناً ينكرون أي كلمات داخل القرآن من اللغات الأخرى. وإن اعترفوا، يطلقون على هذه الألفاظ والكلمات بالأعجمية أو الغريب داخل القرآن، بالتالي يجعلون اللغة العربية هي العيار والمرجع والمراقب على القرآن. وهذه عملية تؤدي إلى مضاعفات وأضرار كثيرة على حساب القرآن، أقلها هو سجن لغة القرآن الواسعة في اللغة الضيقة الوضعية. وقد تم استغلال هذه العملية من قبل المستشرقين والنقاد القرآنيين، لا

سيما الباحثين في اللغة السريانية والآرامية والعبرية والسامية بشكل عام، حيث إن هناك كلمات كثيرة غير عربية في القرآن من كل اللغات، لا سيما اللغات الآرامية والسريانية. وقد اعترف اضطراباً الباحث السعودي (لؤي شريف) أن ما فوق نصف الكلمات القرآنية هي سريانية، وأكثر من ذلك عند دراسة ألفون بعنوان: (Syrac Influence on the Style of the Qur'an) يقول فيه إن 70% من القرآن هو سرياني. أما باحثون سريان فيقولون إن القرآن جاء بالكامل باللغة السريانية، لا سيما الكتاب (قراءة آرامية سريانية للقرآن: مساهمة في فك شفرة لغة القرآن؛ لكريستوف لكسنبرج). فكيف نقوم بفك هذا الاشتباك بينهما؟

الصحيح هو على شكل التالي على ما اعتقد: من الواضح أن اللغة القرآنية ليست بحاجة إلى اللغات البشرية، وليست هي اللغة العربية التي عرضناها أعلاه، وفي نفس الوقت ليست من السريانية. السريانية نفسها تأثرت بالكتب السماوية أو بمرجع واسع منها، لذا تلك المساحة هي ملك القرآن، ولا مانع من استخدامها كما أثير أعلاه. ومن هنا نجد أن اللغويين اضطربوا أحياناً إلى إيجاد أصل مشترك بين اللغة العربية والسريانية والعبرية والنبطية والآرامية، والهدف من ذلك هو إعادة الربط بين اللغة العربية واللغة القرآنية، وهو ما نجده قديماً أيضاً. على هذا الأساس، نجد قولاً لمقدس يفيد: "اللغة العربية سلخت من السريانية"¹. ويضيف السيوطي أن يعرب بن قحطان (واسمه مهزم) هو أول من انعدل لسانه عن السريانية إلى العربية (المزهر ج 1 ص 32). إن كانت هذه الآراء صحيحة أو غير صحيحة، فلا أثر على أن اللغة القرآنية ستبقى ضمن عائلة الكتب السماوية، ولا تخضع للقواعد والبلاغة والتركيبة والنظم البشري من اللغات السريانية والعبرية والآرامية والعربية. إن لغة الوحي هي لغة خاصة، ليست كمثيلتها من اللغات الأخرى. لغة القرآن تنتمي إلى لغة الوحي ولا تنتمي إلى اللغات البشرية. ونجد إشارة بهذا الاتجاه عن ابن عباس بقوله: "أن أول من تكلم بالعربية المحضة إسماعيل، وأراد به العربية التي نزل بها القرآن"². أي أن اللغة القرآن هي لغة إسماعيل (ع) حسب إضافة السيوطي لما روي عن ابن عباس بقوله: هناك العربية قبل إسماعيل كانت عربية قحطان وحميز ومن عهد هود (ع)، أما عربية إسماعيل فكانت وحياً من الله (المزهر ج 1 ص 27-28 و ص 33). وهذا يعني بكل وضوح أن اللغة القرآنية مغايرة تماماً عن اللغة المتداولة، وهي أقرب إلى اللغات التوراة والإنجيل والصحف والأفيسا، ولا تنتمي إلى اللغات البشرية واللغة العربية. كذلك الأمر بالنسبة للكتب السماوية الأخرى، فإن أحدها أقرب من الآخر فيما بينهم وليست مع اللغات البشرية، أو وفق وصف القرآن، أحدهم أخص للآخر. لغة التوراة هي أقرب من لغة الصحف والزبور والكتب المقدسة الهندية والصينية وليست مع اللغات الآرامية والسريانية والعبرية. إذًا، ما هي لغة الكتب السماوية؟ وما هي لغة القرآن؟ وكيف نفهم منها؟ هل من الممكن أن نعرف التأويل النهائي؟ هذه اللغة هي توقيفية، مبنية على القاعدة (الاسم على المسمى)، (اللفظ والمعنى)، واللغة المبنية على هذا الأساس تسمى (اللسان). على هذا الأساس، لغة آدم هي لسان، وهي الوحيدة التوقيفية لأنها جاءت من الله (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا - سورة البقرة، الآية 31). والبقية هي الأعجمية. ثم تفرعت لغة آدم عبر الأجيال إلى جميع اللغات العالمية، ولم يبق من الكلمات الأصلية إلا نادراً. بهذا الصدد، قام اللغوي كريستال، الذي عرف 40 لغة، وقال: "بعد دراسة لغات الهند، وخاصة اللغة السنسكريتية، ودرس أيضاً اللغة اليونانية واللاتينية، وكذلك اللغة الفارسية واللغات السلتيّة وغيرها، وخلص إلى أن التشابهات كانت

1 البدء والتاريخ (المصدر السابق) ص 18.

2 المرتضى الزبيدي - تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر/دمشق ج 1 ص 53.

كبيرة لدرجة أنه لم يكن من الممكن إنتاجها عن طريق الصدفة. من المؤكد أن جميعهم جاءوا من لغة أم قديمة، ربما لم تعد موجودة¹، يبدو أن اللغة الأم (لسان آدم) لم تبقى على حالها، لكن الكلمات والأسماء بقيت بشكل متحوّر إلى جانب الأسماء والكلمات الجديدة. وأصبحت الكلمات في اللغات البشرية إما مكتسبة (أعجمية) أو هي الأسماء التي نزلت على آدم ونقلت عبر الأجيال. والمكتسبة هي الكلمات المأخوذة من اللغات الأخرى، والتي تشكل هوية لغوية خاصة بكل شعب، وهو جانب الأعجي من اللغة، أما الموروثة فهي التي تعرضت لتغيرات وتحسينات عبر الأجيال. لذا لم تبقى تلك الأسماء التوقيفية على حالها بل تعرضت للتغيرات البشرية وفقاً لظروفها، ولم تبقى أي من هذه الأسماء (المكتسبة والموروثة) على قاعدتها (الاسم على المسى). لكن الأسماء الموروثة هي الأقرب إلى القاعدة. وكانت الكتب السماوية تأتي وتختار الكلمات من الصنف الثاني (الموروثة) ولا تختار الكلمات المكتسبة، وتتصرف بهذه الكلمات لإرجاعها إلى الكلمات الأصلية المبنية على القاعدة (الاسم على المسى). الحفاظ على المعنى الصحيح هو دافع للتصرف في الألفاظ والكلمات، والأسماء والكلمات التي نزلت على آدم موزعة بين جميع الشعوب، لذا يجب على كل كتاب سماوي أن يختار كلمات من جميع الشعوب العالمية، ولكن يختار لغة من قوم يكون الرسول منهم أكثر من غيرهم. وهذا هو معنى قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ - سورة إبراهيم الآية 4). لسان الرسول هو من قومه، لكن لغة الكتاب المنزل عليهم تختلف عن لغتهم، لذا يحتاج الرسول إلى توضيح ذلك لهم. عملية نزول الكتاب تؤدي إلى الهضبة والتطور في لغتهم باتجاه القاعدة المذكورة (الاسم على المسى)، وإحياء اللغة بعد شبه موتها، كما أن الله ينزل الماء على الأرض الميتة فيحييها: (اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَغْدًا مَوْتَهَا - سورة النحل، الآية 65)، (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْضِ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - سورة الروم، الآية 24). فإن إنزال الوحي بأي لغة بشرية يؤدي إلى إحيائها. هكذا كل الأمم والشعوب نالت هذه الرحمة مادام الأنبياء جاؤوا لكل قوم، ورحمه إحياء لغتهم. على هذا الأساس، عند نزول القرآن كانت الكلمات الأدمية موزعة بين جميع الشعوب العالمية، ولاسيما الشعوب السامية (مثل اللغات الآرامية والنبطية والسريانية والعبرية والعربية). لذا، فإن لغة القرآن هي أولاً اختيار كلمات عربية موروثة من آدم، ثم اختيار كلمات من اللغات السامية، ثم اختيار كلمات من جميع الشعوب على أساس قاعدة (الاسم على المسى). والقرآن يختلف عن معظم الكتب السماوية بعالميته، أي أن الكتب السماوية الأخرى قد جاءت لقوم معينين، بينما جاء القرآن لكل الأقوام، لذا كان بحاجة إلى اختيار كلمات من الجميع. ومن كل الشعوب حصّة لغوية في القرآن، كما قال الإمام علي (في هذا القرآن من كل لسان)، وعن سعيد بن جبير (ما في الأرض لغة إلا أنزلها الله تعالى في القرآن)²، والآن بات واضحاً أن اللغة وقواعد القرآن هي لغة خاصة تختلف عن اللغة العربية، كما أن لغة الكتب المقدسة (العهد القديم والجديد) تختلف عن العبرية والآرامية والسريانية، وكتاب المقدس الهندي يختلف عن اللغة الهندية، ولغة الأفيستا تختلف عن الكوردية والهلوية. ومن هنا نجد مزاعم تلك الشعوب بفخر كل منهم بلغته، وأحياناً ادعاء بأن الكتب السماوية بحاجة إلى لغتهم. لكن الصحيح هو أن الكتب السماوية لم تستعمل أي كلمات مكتسبة من الشعوب، بل استعملت جميع الكلمات المنزلة. فإذا كان في القرآن كلمات وألفاظ لجميع الشعوب، فلا تجد فيه عبارة أو جملة أو آية مستنسخة منهم.

1 دفيد كريستال – مختصر تاريخ اللغة، ت: أحمد الزبيدي، دار الكتب العلمية / بغداد، ط1 2018م، ص149.

2 فنون الافنان (المصدر السابق) ص161-162

والآن نرجع إلى تأويل القرآن، وبات شبه واضح لماذا لا يمكن ذلك. أولاً بسبب العلم القليل، ثم فهم الكلمات القرآنية بهذه الأوصاف وعبر هذه السلالة اللغوية والقواعد المتبعة والنظم والتراكيب والروح الموجود في الكلمات والجمل والعبارات والآيات. ثم تنتقل إلى مسألة أخرى، وهي علاقة الآيات بالآيات الأخرى. كل آية تدخل مع الآيات من قبل ومن بعد بعلاقات مختلفة، وكل كلمة مع كلمات أخرى، هكذا تتشكل شبكة من العلاقات بين الآيات فيما بينها ومع الكلمات، وبين الكلمات فيما بينها ومع الآيات، والآيات مع السور. وفي النهاية، يكون فهم القرآن هو فهم الكون وفي نفس الوقت فهم الإنسان. ومن هذه الجهة، التأويل يعني فهم القرآن وفهم العالم الكبير (الكون) وفهم العالم الصغير (الإنسان)، وفي كل فهم متطابق، وهذا هو المقصود من الاسم على المسعى، وليس فقط الاسم على المسعى، بل معنى (الآيات القرآنية) على (الآيات الكونية) وعلى (الآيات الإنسانية). وعلى هذا الأساس العلمي، وضعت القواعد اللغوية للوحي. قواعد ونظم جميع الكتب السماوية هي موحدة. فلدينا جميع الكتب السماوية الشمس هي المؤنثة لأنها كبيرة جداً، والقمر مذكر لأنه صغير. بينما في اللغات البشرية، لا معنى للمذكر والمؤنث للمواد والعناصر الطبيعية إلا إذا حظيت بالرحمة المذكورة التي أشرنا إليها أعلاه. ونلاحظ أن الأسماء الطبيعية التي لم تورد في القرآن واكتسبت من قبل العرب أصبح تحديد جنسها صعباً جداً، واضطرب الانتماء الجنسي (المذكر والمؤنث).

لذا، الكلمات والقواعد والنظم في القرآن هي ملك العام، وبذلك على المفسر الناجح أن يعرف أصول كل الكلمات القرآنية من حيث السلالة والموقع والجذر والتركييب والنظم والروح الموجود في الكلمة والجمل والآيات، وشبكة العلاقات بينها. وهذا صعب جداً، لذا قلنا إن حركة التفسير ربما قد وصلت إلى 20% أو أقل. الشيء نفسه بالنسبة للغة القرآن، حيث الفهم اللغوي لا يتعدى 20%. وفي سبيل فهم القرآن والدين، تزداد شروط جديدة، منها التعرف على اللغات العالمية وجذورها. وكان التفسير البدائي ينقص هذا العامل بشدة، لذا نجد التفاسير المختلفة والمتباعدة في كثير من الأحيان. وعلى هذا الأساس، يجب أن نعيد النظر في المبادئ التالية السائدة (السلف لم يترك شيئاً للخلف) و(كل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداء من خلف) و(دخول الدين عبر فهم السلف). من الواضح أن فهم الدين ومستوى التفسير الحالي أكثر تقدماً من التفاسير البدائية، وكذلك حركة التأويل أوسع منهم، لكن ستبقى الحقيقة الخالدة: (وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ - سورة آل عمران، الآية 7) وكذلك (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا - سورة البقرة، الآيتان 23 و24).

من هنا نلاحظ أن الله هو الوحيد الذي لا يشاركه الرسل، فغالباً ما يأتي الرسل بعد الله، أي "وما يعلم تأويله إلا الله والرسول"، بينما هنا جاء فقط اسم الله. أي أن الرسل أيضاً عاجزون عن فهم التأويل النهائي للقرآن وأتباعهم. بوسع الرسل التبيان ولكن ليس بوسعهم التأويل، كما نقل عن ابن عباس: "تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهلته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله". الأخير يخص الله وحده وفق الآية: (وما يعلم تأويله إلا الله).

المبحث الخامس: لسان الوحي وأثره على طبيعة البشرية

المطلب الأول: لسان الوحي والتعبير عن الحقيقة (الاسم والمسمى)

هذا الموضوع يخص عدة محاور أخرى، منها: الوحي والتعبير باللغة، المعنى والموضوع أو الاسم والمسمى، اللغة والواقع، وكذلك اللغة والعقل والتعبير عن الحقيقة. بشكل عام، المعرفة والحقيقة عبر اللغة المختارة. ويكون القياس هو مدى تطابق الاسم مع المسمى، المقصود هو مدى تمثيل الاسم للواقع الموضوعي.

في موضوع الاسم والمسمى أو (اللغة والواقع)، المسألة الأساسية هي: أيهما الأولي، اللغة أم الواقع؟ هناك اختلاف حول الأولوية بين العقل والواقع (راجع: الحقيقة والواقع). من هنا، مسار الجدل هو نفس الشيء، وجوابنا كذلك نفس الشيء. كما أن العقل ليس مجرد انعكاس للواقع، لكن في نفس الوقت للواقع تأثير كبير على تكوين العقل. كذلك، اللغة ليست مجرد انعكاس للواقع، لكن هناك تأثيراً كبيراً على حركة اللغة، لاسيما في بداية المجتمع ومرحلة الطفولة. الأسماء كانت أقرب إلى المسمى في المجتمع البدائي، وبالأخص في عهد آدم (ع)، بينما لا نجد تلك القربية في المجتمع الحالي. الأسماء التي تتبلور تاريخياً نتيجة تفاعل بين الواقع والعقل واللغة هي الأقرب إلى المسمى، بينما الأسماء المكتسبة التي تظهر نتيجة قرار أو اتفاق بين مجموعة من البشر هي الأبعد. ومن هنا نكتشف منطلق مفهوم الأعجم. الأسماء التي لا تتطابق مع المسمى هي أسماء أعجمية، وبالتالي، كل اللغات العالمية الحالية هي أعجمية، أو بدقة أكبر، اللغات العالمية هي أعجمية وتحتوي على الأسماء غير الأعجمية. اللغات التي تعرضت لأثر الوحي قد تكون غنية بهذه الأسماء. اللغة العربية هي ضمن تلك اللغات الأعجمية التي تحتوي على الأسماء غير الأعجمية. هذا هو وضع اللغة الإنسانية، الذي يختلف كلياً عن لغة الوحي. إذا كان من الممكن القول إن لغة الإنسان في أحسن حالاتها هي انعكاس للواقع، فإن لسان الوحي سيكون انعكاساً لحقيقة الواقع. وعلى هذا الأساس، اللغة البشرية بإمكانها التعبير عن الواقع، لكن ليست بإمكانها التعبير عن الحقيقة بشكل كامل، لسببين: السبب الأول معلوماتي، والثاني مشكلة تعبير لغوي. هذا ما ذهب إليه أفلاطون عند حديثه عن اللغات البشرية بقوله: "إن الاسم لا يمكن أن يكون مطابقاً تماماً للشيء المسمى" (ص 64)، لكنه يؤكد أن الآلهة إذا كانوا يطلقون الأسماء على الأشياء، فإنهم يطلقونها بصورة صحيحة¹، الوحي هو الجهة الوحيدة التي بإمكانها التعبير عن الحقيقة بواسطة المعلومات عنها والتعبير اللغوي الدقيق عنها. لذا، هذا النوع من التعبير يمكن أن نسميه "لسان"، بينما التعبير البشري يمكن أن نسميه "لغة".

1 فلسفة اللغة عند أفلاطون (نص محاورة كراتيلوس) -دراسة وترجمة: د. عزمي طه، عالم الكتب الحديثة/الاردن ط 2015 م ص 64 وص 75

هذه النتيجة جاءت من خطوات تكوين الاسم من المسمى، حيث إن أول خطوة هي كيفية وصول الشيء (المسمى) إلى العقل، ثم الخطوة الثانية هي كيفية تسميته. المشكلة في الخطوة الأولى هي عدم وصول حقيقة هذا الشيء إلى العقل كاملة، والمشكلة الثانية هي كيفية تسمية هذا الشيء. لذا، في أغلب الأحيان الاسم لا يمثل المسمى في لغات البشرية إلا نادراً. وعلى هذا الأساس، ذهب روسو إلى أن اللغة البدائية هي مجازية، لكن بعد قليل يرجع ويقول: لابد أن كلام البشر الأول جاء من الله¹، بهذا تكون اللغة الإنسانية ناتجة من العقول البشرية، التي بدورها انعكاس للواقع. لذا، الأسماء التي تولد من تلك العقول هي أسماء وضعية (أعجمية) وليست قريبة من المسمى. لذا، من الطبيعي أن يظهر لمسمى واحد آلاف الأسماء في اللغات المختلفة، أو أحياناً أسماء متعددة لمسمى واحد في نفس اللغة. بينما الأسماء والجمل والعبارات الوحي هي ناتجة من خالق الواقع وخالق العقول، لذا تلك الأسماء والعبارات هي مطابقة للواقع. وعندها يتحقق التطابق بين كل من المعرفة والحقيقة وبين اللغة والواقع. بالتالي، العملية هي تحقيق مثلث العلاقة بين العقل واللغة والحقيقة، أي التطابق التام بين المعرفة والحقيقة واللغة المعبرة عنها. لأن في البشرية كانت هناك مشكلة اكتشاف الحقيقة، وعند الاكتشاف كانت تظهر مشكلة أخرى وهي كيفية التعبير لغوياً عن هذا الاكتشاف – وهذا هو أحد جوانب تحدي القرآن للبشرية: تحدي المعلومة وتحدي تطابق المعلومة مع الحقيقة ثم اللغة المعبرة عنهما. وكانت الصعوبة التي تواجه العقول مزدوجة، من جهة صعوبة الكشف عن الحقيقة لكي يتطابق العقل مع الواقع الحقيقي، ومن جهة أخرى الأسماء والكلمات والجمل المتاحة لدينا لتمثيل هذا الاكتشاف – أو ما سميت بمشكلة (الاسم والمسمى). وهي نفس المشكلة التي تحدثنا عنها بين (لغة التعبير عن القوانين التي يكتبها العلماء – راجع موضوع الحقيقة والمعرفة) والقوانين التي توجد في الطبيعة بشكل مستقل عن الفكر الإنساني. وتوصلنا إلى عدم إمكانية المطابقة بين القوانين الطبيعية الموضوعية والقوانين الفيزيائية الذاتية – القوانين الفيزيائية الذاتية هي تلك المنطوقات التي تكتب من قبل البشر (راجع الموضوع: فرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الفيزيائية). القوانين التي تكتب وتعبّر بواسطة عقولنا، سميناهنا قوانين فيزيائية أو قوانين علمية، لا تتطابق تماماً مع حقيقة القوانين الطبيعية وإن كانت تقترب منها. مشكلة التطابق بين الذات والموضوع، أي اسم (منطوق القوانين الطبيعية) لا يتطابق مع مسمى (القوانين الطبيعية)، والمشكلة هي عيناها في الآية (وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا). هل هذا العدد الذي جاء في القرآن هو نفسه الذي بين أيدينا ونستخدمه وفق نظام العشري؟ الجواب صعب، لكن أميل إلى النفي، لأن في كثير من الأحيان يشير القرآن في الحساب والأيام إلى (مما تعدون)، أي أن هذه الأعداد لدينا هي نسبية ولا تمثل مئة بالمئة المقادير الطبيعية، وكذلك (وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا)، أي أن هذا العدد وأسمائه لا يتطابق مع المسمى. لذا من الصعب جداً توفيق بين كل الجهات والجوانب بين المعرفة والحقيقة واللغة المناسبة فيما بينها، إلا نادراً، والذي تحقق فيه تطبيق الاسم على المسمى، ولو تحقق، سعي في القرآن (كلمة الطبيعة). بينما في لسان الوحي تحقق كل هذه الجهات والجوانب بحيث إن الأسماء والعبارات هي بالضبط مطابقة للحقيقة، وهو أقرب

1 جان جاك روسو – محاولة في أصل اللغات، ت: محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة/بغداد ص37

الأسماء للمسميات ما يمكن. لذا تتصف بلغة الوحيدة (لسان) التي بإمكانها تحقيق هذه العلاقة – العلاقة بين المعنى في العقل والمعنى في الواقع واللغة المعبرة عنهما. من هنا يظهر أن كثرة الأسماء لمسى واحد وكثرة المرادفات لا تدل على تقدم تلك اللغة كما زعم من قبل الإمام الشافعي وابن فارس وابن سنان الخفاجي بقوله (لا توجد لغة تضاهي لغة العربية في كثرة الأسماء لمسى واحد، بينما اللغة الرومية على العكس، فإن اسم واحد يوجد فيها لعدة مسميات)¹، ويضيفون أن اللغة العربية ثرية جدًا، بل هي أعرق لغة عُرفت في الأرض. الشيء الواحد له أكثر من اسم في هذه اللغة العظيمة: فالعسل له ثمانون اسمًا، والثعلب له مائتا اسم، والأسد له خمسمائة اسم، والسيف له ألف اسم²، ولابن خالوية كتاب بعنوان (أسماء الأسد) فيه 500 اسم للأسد³. ويضيفون: للسنة أربعة وعشرون اسمًا، وللشمس تسعة وعشرون اسمًا، وللمطر أربعة وستون اسمًا، وللماء مئة وسبعون اسمًا، جميعها مترادفات⁴، وهناك 67 كلمة لوصف المياه، و65 كلمة لوصف الأرض. المرادفات في اللغة تدل على عدم وجود قواعد موحدة لهم، وتدل على لهجات كثيرة غير منتظمة. ولا تدل على الثراء والتقدم، بل على التبعض والعثية. إذا كانت في اللغة العربية توجد مرادفات للكلمة واحدة كثيرة أحيانًا تصل إلى المئة أو الألف، فلا يوجد في القرآن الكريم مرادفات لأي كلمة واحدة، لأن القرآن يختار الاسم على المسعى، وبين الاسم والمسعى علاقة تقابلية (one-to-one). لذا، المسعى يحمل اسمًا واحدًا حقيقيًا، ربما هذا هو اللغة الفطرية لكل إنسان، وهي لغة مثالية، والبقية أسماء اعتبارية وإنشائية (أعجمية) لا تمثله. القرآن هو الوحيد الذي يختار هذه الأسماء للمسميات، وعندها نجد أن اللغات الإنسانية عاجزة عن تحمل هذه المعاني التي يحتاجها القرآن وبقية الوحي. لا يوجد ولن تجد لغة جاهزة للوحي بهذه المواصفات، لذا يقوم القرآن الكريم بتصريف الكلمات العربية تصريحًا غير مسبوق لكي تتسع لما يرمي إليه القرآن الكريم. بواسطة هذه التصريفات يمكن تحقيق الاستواء بين الاسم والمسعى من جهة، ومن جهة أخرى بين الحقيقة الواقعية واللغة المعبرة عنها. على هذا الأساس العميق، نجد في القرآن لفظ 'الفلک' و'فلک' (بضم الفاء) مختلفين. ونجد الأسماء (الإنسان، البشر، بني آدم) وردت في القرآن ليست مرادفة، بل المراد من كل منها يختلف عن الآخر. المراد من الإنسان ليس هو نفسه البشر، وكذلك المطر ليس هو الغيث. وكل هذه الكلمات التي وردت في القرآن الكريم لا يوجد مرادفها وبدائلها في أي لغة على الأرض، وهذا ما سعي باللسان الوحي.

القرآن استخدم اللسان بدل اللغة، لأن اللسان خالي من الإنشائيات على عكس اللغة التي تحتوي على الإنشائيات وزيادات وعدم التطابق بين الحقيقة والواقع. لذا، من المفضل أن تطلق على الرسائل والأطروحات العلمية من الناحية اللغوية 'الشروط اللسانية'، لأن القرآن الكريم هو القياس والمرجع لشروط البحث العلمي من ناحية لغوية. ومن المفترض أن تكون اللغة القرآنية في عالم الحاضر في مقدمة كل اللغات، بينما الواقع غير ذلك.

1 ابن سنان الخفاجي – سر الفصاحة: دار الكتب العربية/ بيروت ط1 1982 م ص49-50

2 ينظر مزيد من هذه المواضع: مجلة الدراسات اللغوية: العدد 2 ص26

3 اسم الاسد لابن خالوية، تحقيق: د محمد جاسم الدرويش، مؤسسة الرسالة/ بيروت ط2 1989 م ص8

4 جري زيدان – تاريخ اللغة العربية، مطبعة الهلال/ القاهرة ط2 بدون سنة 22 ص

والسبب هو أنه منذ القرن الثاني الهجري، تجري المحاولات لحصر اللغة القرآنية في اللغة العربية، مما يؤدي إلى سقوط روحها وتدنيها من الوحي إلى الخلق، ومن كلام الله (وقواعده) إلى كلام البشر وقواعده. وبالتالي، اللغة العربية (البشرية الضيقة) هي التي تمثل اللغة القرآنية الواسعة، وإن كانت اللغة القرآنية بقيت كلغة مستقلة لكانت الآن هي طليعة اللغات. لذا، من أحد أهم الواجبات على اللغويين واللغويين العرب إنقاذ لغة القرآن تحت انتداب اللغة العربية. الواقع الآن هو إبراز اللغة العربية على حساب لغة القرآن، وهذا خطر. وهذا أدى إلى هيمنة اللغة العربية على اللغة القرآنية. هناك يوم عالمي للغة العربية وقرار الجمعية العامة المرقم: 3190 (د-28) المؤرخ 18 كانون الأول/ديسمبر 1973، وتعظيماً أخرى للغة العربية دون ذكر اسم القرآن وأثره على اللغة العربية.

المطلب الثاني: اللغة والعقل والوحي

اللغة هي وسيلة تبادل الأفكار والمعلومات بين الإنسان والآخرين، لذا فهي على أشد العلاقة بالعقل والتفكير. حركة اللغة مرتبطة بحركة العقل ومستواه، فكلما كان مستوى العقل أعلى، ستقرب الأسماء من المسميات. هذا المستوى العقلي لا ينحصر عند جانب من العلوم البشرية، بل يشمل جميع الجوانب من العلوم (الفيزيائية، الكيميائية، التقنية، الهندسية، الفلسفية، الفنية، الاجتماعية، الحضارية، ثم العلوم اللغوية). لا يمكن وصف اللغة لأمة ما بأنها متقدمة أو بلاغتها ممتازة بينما هي متخلفة حضارياً وثقافياً واجتماعياً. وهذا يدل بوضوح أن اللغة الفارسية واللاتينية والرومية هي الطليعة، بينما اللغات الكردية والعربية والتركية متخلفة جداً ولم تمتلك قواعد موحدة لها. لذا، وصف العرب في عهد الجاهلية بأن لغتهم وبلاغتهم متقدمة على أمم أخرى يحتاج إلى إعادة النظر كما سيتبين فيما بعد. أثر مستوى العقل على اللغة والتعبير والبلاغة والنطق عميق جداً حتى أن له أثراً على حركة بيولوجية للسان والشفيتين والحنجرة. يبدو أن اللغة الراقية (أو اللغة المثالية) قد تعبر بشفيتك أكثر من الحنجرة، بينما في اللغات المتخلفة قد تعبر بالحنجرة أكثر من الشفتين، والأول ستكون كلماته ومقاطع كلماته واضحة، على عكس الثانية التي يكون الصوت فيها شبه حيواني (أعجمي). بذلك، تكون اللغة الفرد والجماعة والشعوب متقدمة كلما كان النطق والكلمات والبيان صادراً من بين الحنجرة والشفيتين، بحيث يكون أقرب من الشفتين.

خلاصة القول هي أن اللغة تكون متقدمة إذا كانت الكلمات والأسماء متقاربة من المسميات، وكذلك الجمل وشبكة العلاقات بينها، ثم إذا نُطقت بهذه الأسماء قريباً من الشفتين. لكننا لا ندري هل الأسماء والجمل المختارة في لسان الوحي تختلف عن اللغة الإنسانية في هذه النواحي؟ أي هل لسان الوحي يعبر بشفيتين أكثر من الحنجرة؟ الجواب بدقة يترك للمتخصصين. ومع ذلك، نجد جواباً غير مباشر من طه حسين عند حديثه عن شعر الجاهلي وحقيقة لهجات القبائل العربية، حيث قال: "قراءة القرآن للقبائل العربية التي لم تستطع أن تعبر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان"¹، بسبب أنني غير مختص في اللغات، لم أكن أعرف أن هناك حديثاً حول

¹ طه حسين - في شعر الجاهلي، دار المعارف للنشر/ تونس ط2 1998 م ص 46.

موضوع مخارج الأصوات إلا بعد كتابة هذه السطور، فأوجدته في كتاب محيي الدين ابن العربي (الفتوحات المكية) ثم لبعض علماء اللغة، حيث هم متفقون نوعاً ما على مخارج الأصوات كما يلي:

1. اللسان يخرج منه ثمانية عشر صوتاً، وهي: (التاء، والثاء، والجيم، والدال، والذال، والراء، والزاي، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، والقاف، والكاف، واللام، والنون، والياء). الشفتان، وفيهما مخرجان وهما: بين الشفتين، ويخرج من بين الشفتين ثلاثة أصوات وهي: (الباء، والميم، والواو)، ويكون ذلك بإطباق الشفتين عدا صوت الواو، فلا تنطبق فيه.
2. الشفتان: ويخرج منهما (الباء، والفاء، والميم، والواو).
3. الأنف: فيه مخرج (الميم والنون).
4. الجوف: فيه مخرج واحد لثلاثة أصوات (ا، و، ي).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك حركة وتطور لغوي طالما هناك حركة وتطور في العقل. لكن في النهاية، المستوى العقلي يقاس بقيمة المعرفة الموجودة في العقول. القيمة المعرفية هي تلك الكمية من المعرفة التي تطابق الحقيقة الواقعية. لذا، هناك مساحة في العقل وفي اللغة ستبقى ثابتة خارج نطاق الحركة. وهو ما يُسمى بـ (ستاندر) اللغوي. ستاندر هو الجانب الثابت في اللغة، وهو ينطلق من أنسب مكان بين الشفتين والحنجرة. الوحي اختار الجانب الثابت من هذه اللغة، أي جانب الأمر، وليس الجانب الخلفي المتحرك، لذلك يبقى مميزاً ولا يخضع للقوانين والقواعد اللغوية التي تمتاز بالتغير والحركة. لغة الوحي هي تحميل الحقائق والروح للكلمة والعبارة، أي أن الكلمات والجمل والعبارات هي وحيدة، التي تمتاز بتطابقها بين الاسم والمسمى، وبين المعنى والواقع، وبين النظرية والتطبيق، وبين القول والفعل، وأخيراً بين المعرفة والحقيقة. لذلك جاء في القرآن (لا تُبدل لكلمات الله)، وللنفس السبب لا مرادف لكلمات قرآنية داخل القرآن وخارجه. أي أن كل كلمة قرآنية جاءت في مكانها وبمعناها الكامل بدون بديل ومرادف، أو كما قال ابن حزم: الكلمات التي اختارها الله هي أسماء على مسمياتها¹، ولا تجد خارج القرآن أيضاً كلمة بديلة عنها. ففي وسط علماء اللغة العربية، يُدعى أن اللغة العربية مليئة بالمرادفات (كما نقلنا قبل قليل). فمثلاً، للشمس تسعة وعشرون مرادفاً، وللمطر أربعة وستون اسماً، وللعسل ثمانون اسماً، ولثعلب مئتا اسم، وللماء مئة وسبعون اسماً، وللأسد خمسمئة اسم، وللسيف ألف اسم. فهل هناك كلمة واحدة في القرآن تقبل مرادفاً من هذه المرادفات أو بديلاً في اللغة العربية؟ كلا، إذا كان ممكناً فليأتوا بها. لذلك، المعاجم التي وضعت معاني للكلمات القرآنية ليست دقيقة. لا توجد كلمة قرآنية لها مقابل واحد فقط، وإن وُجدت في معجم ما، فهي في أحسن حالاتها ليست إلا معنى تقريبياً أو تفسيرياً. لذا، لا يمكن جعل المرجع لمعاني الكلمات والجمل خارج القرآن. وهذا في الأصل ليس نقصاً من اللغة والنطق، بل يعود السبب إلى العقل الذي هو المسؤول عن وضع اللغة، كما تحدثنا عنه في (مواضيعنا السابقة). لذا، وصف اللغة بأنها وسيط بين الإنسان والعالم ليس دقيقاً، كما جاء هذا الوصف من قبل

1 ابن حزم - فصل في ملل واهواء والنحل، تحقيق: د عبد الرحمن عميرة، دار الجيل/بيروت ط2 1996 ج5 ص100.

عالم اللغويات الفرنسي بول ريكور¹، لو كان ذلك كذلك لوجدنا تطابقاً بين الأسماء والمسميات في كل لغة. لذا، فإن أوصاف لو ك هي الأقرب إلى الصحة عندما قال إن اللغة لا تعبر بالضرورة عن الحقائق الموضوعية. الصحيح هو أن اللغة والأسماء والكلمات والجمال المختارة من قبل الوحي هي الوحيدة التي تحقق المطابقة بين الأسماء والمسميات، أو بين اللغة والحقيقة. في الأصل، لغة آدم هي لغة الوحي (وعلم آدم الأسماء كلها)، أي أن لغة آدم هي الأقرب ما تكون بين الاسم والمسمى. لكن كلمات عهد آدم كانت قليلة بسبب قلة البشر وقلة الحاجة والوسائل، لذا كانت صحف آدم أيضاً أقل من ما بعدها، حيث بلغت صحف آدم إحدى وعشرين صحيفة²، كلما اتسعت النفوس والجغرافية، اتسعت الحاجة إلى أسماء وجمال جديدة. وعند تفاعل العقل الإنساني مع المظاهر الطبيعية والاجتماعية الجديدة، تنشأ الحاجة إلى أسماء وأفعال وجماليات جديدة. وهذه الأسماء تتكون وفق مفهوم العقل ومستواه، لذا تبدأ اللغة والبيان في الحركة وفق حركة العقل، وابتعد الأسماء عن المسميات، واللغة عن الحقيقة الموضوعية في الميدانين الطبيعي والاجتماعي. على عكس ما جاء من روسو، حيث يعتبر أن الأسماء في المجتمع البدائي مجازية وبعيدة عن المسميات، ثم جرى التقارب لاحقاً³، الأسماء الجديدة وتكوين اللغة على أساسها هي منطلق اللغة الأعجمية لكل البشرية، وهذا ما ذهب إليه الفارابي بإشارات غير مباشرة عندما يقول: إن سلسلة اللغة التي نزلت عبر الأجيال هي فصيح اللغة (لغة الأمة)، بينما ما يخالف ذلك هو أعجم اللغة⁴.

الأسماء البشرية لها نفس المشكلة، إذا كان اسم آدم مطابقاً لأدم، واسم مريم وعيسى واسم إسحاق ويعقوب واسم يحيى واسم محمد وفق الآيات القرآنية (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا - إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بَكَلْمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى - يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا - فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ - وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ - وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ)، فإن بقية الأسماء البشرية ليست إلا أسماء عشوائية (أعجمية) ليست بالضرورة هي الاسم على المسمى، أو ما نسميه بأزمة بين الاسم والمسمى ضمن الآية: "إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ" (سورة النجم، الآية 23). ونتيجة لهذه الأزمة نجد في اللغة الكردية وبعض اللغات الأخرى هناك إضافة للاسم صفات أو ألقاب مثل (علية سور، عُمر ضاوشين، تيموري، لة نط محدثاشاي كورة). وكذلك الأسماء على السيارات في دول الخليج (ليلى علوي، وونة وشة في كردستان) جاءت لعدم التطابق بين الاسم والمسمى. وهذه الأزمة موجودة في جميع لغات البشرية ولا تقتصر على أسماء الأشخاص والمؤسسات بل تطال أسماء الطبيعة والحيوانات والبلدان. لنسأل هل كلمة الشمال في القرآن واليسار في اللغة العربية وشمال في اللغة الكردية و"ليفتي" بالإنجليزية و"ايرليدي" بالألمانية و"ليفو" بالصربية و"أريسترا"

1 للمزيد ينظر: الياس بلكا – الغيب والعقل (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، معهد العالمي للفكر الاسلامي/امريكا ط1 2008 م ص 188.

2 ابن النديم – فهرست، دار المعرفة/بيروت بدون سنة الطبع، ص 33.

3 جان جاك روسو – محاولة في اصل اللغات، ت: محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة/بغداد ص 35.

4 ابو نصر الفارابي – كتاب الحروف، تحقيق: محسن المهدي، دار المشرق/بيروت ط2 1990 م ص 141-142.

باليونانية و"بيام" بالإيطالية و"ايزكردا" بالإسبانية و"فانستر" بالسويدية، أي من هذه الأسماء تمثل حقيقة الشمال؟ وكذلك مسألة الأسماء التي جاء ذكرها في القرآن والتي ذكرناها سابقاً، أيها يمثل القاعدة: الأسماء على المسمى؟ وهناك أسماء الأسبوع والشهور عند العرب الجاهليين قبل نزول القرآن كالتالي: الأحد: أول، الاثنين: أوهد، الثلاثاء: جُبَّار، الأربعاء: دُبَّار، الخميس: مُؤن، الجمعة: العروبة، السبت: شيار. أما الشهور فهي: (مؤتمر، ناجر، خوان، صوان، رني، أندة، الأصم، عادل، ناطل واغل، ورنه، يرك)¹... بينما الآن طغت الأسماء القرآنية للشهور وأيام الأسبوع وتلاشت الأسماء القديمة لعجميتها وعدم تطابق أسمائها على مسمياتها.

هناك أسماء طبيعية قد ذُكرت في القرآن مثل: الجبل، أو السماء، أو النجم. لا ندري هل هي أسماء خالدة ضمن (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)، أم هي لغات البشرية جاء نقلها من القرآن الكريم. يمكن القول إن لغة آدم هي الوحيدة من لسان المبين، ولا يمكن تكرارها من قبل أي شعب آخر. أكثر الظن أن قواعد لغة القرآن هي أقرب إلى لغة آدم. عند التمعن في (كنزا ربا) للمندائين، سيترسخ هذا الظن أكثر فأكثر. لغة آدم أفقياً (فيما بينهم) وعمودياً (مع الطبيعة) تتبع قوانين اللغة، بينما اللغة فيما بعد، في أحسن حالاتها، تتبع قواعد. كما أن المجتمع بحاجة إلى الأنبياء والرسول في فترات معينة من التاريخ لكي لا يتبعد كثيراً عن العدالة، بنفس الطريقة اللغات أيضاً بحاجة إلى لغة الوحي لكي لا تتبعد الأسماء عن المسميات والمعاني عن الحقائق الموضوعية، وتبني قواعد للغة وفق قوانين لغة الوحي. فالقواعد التي تبنى وفق قوانين لغة الوحي تكون أرقى من القواعد التي تتبلور نتيجة تراكم التاريخ لحركة اللغة الطبيعية. لذا، اللغات التي فيها كتاب مقدس هي الأرقى، لكن لا يمكن إطلاق اسم "لغة الوحي" على تلك اللغات، كما يدعي كثير من الشعوب بأن لغتهم هي لغة الوحي، ولا سيما اللغة العربية وهو موضوعنا. قبل نزول القرآن، لم يكن هناك لائحة لقواعد اللغة العربية أو حتى الكتابة، بل اعتمادهم الأساسي كان على الرواة. قروناً بعد نزول القرآن، ظهرت فكرة إنشاء قواعد للغة العربية. قواعد اللغة العربية قد وُضعت في أحسن حالاتها وفق فهم الإنسان لقوانين لغة القرآن (أو لسان العربي المبين). وأحياناً، قد وُضعت قواعد اللغة العربية نتيجة شراكة بين القرآن والشعر الجاهلي، فلا يمكن المطابقة بين القواعد هذه والقوانين لغة القرآن أبداً. لذا، وصف اللغة العربية بأنها لغة القرآن خطأ فادح، وأحياناً يصل إلى الخطيئة، وكذلك الأمر بين لغة اليهودية بالعبرية والتوراة، والآرامية ولغة اللاتين مع الإنجيل، ولغة الكردية والفارسية مع الأفستا، ولغة الهندية بالبراهما والسنسكريتية مع الفيدا... لذا، لا يمكن أن تكون اللغة العربية مرجعاً للقرآن، ولا شعرهم، ولا لغتهم، ولا بياهم، ولا عاداتهم وتقاليدهم وأوضاعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية... لذا، وصف اللغة العربية من قبل بعض الأئمة والفقهاء بأنها مصدر العقل (أو هو من الدين) لا أساس له. هذا الوصف صحيح للغة الوحي. هناك إشارات واضحة لدى (ابن قتيبة) في كتابه (فضل العرب والتنبيه على علومها)، والإمام العراقي في كتابه (محجة القرب في فضل العرب)، ومرعي الكرمي في كتابه (مسيوك الذهب في فضل العرب)، والشيخ بكر أبو زيد في كتابه (خصائص جزيرة العرب)... تفيد بأن التحدث باللغة

1 زكي الارسوزي – العبقورية الهربية في لسانها (المصدر السابق) ص 115

العربية يزيد العقل. لذا، تعلم العربية يرتقي إلى الواجب مثل تعلم القرآن والسنة. يقول ابن تيمية: "اعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والأخلاق والدين تأثيراً قوياً بيناً. فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية"¹. واستند إلى قول منسوب إلى عمر بن الخطاب: "تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم". وكذلك كرّره الإمام الشافعي في (الرسالة). ويضيف ابن القيم: "إنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب". وتستمر هذه الأوصاف لتصل إلى إبراهيم نعمة في كتابه، حيث قال: "فضل اللغة العربية على اللغات كفضل القمر ليلة البدر على الكواكب".

المطلب الثالث: أثر الوحي على الفرد والمجتمع

كما سجلنا في باب (الأمر) أننا لا نملك أي معلومات عن الأمر سوى آثاره على الخلق (على المادة)، وكذلك معلوماتنا عن الوحي معدومة إلا ما يظهر على الإنسان والمجتمع، وهو ما تجسد عبر السور والآيات. لذا، يمكن أن نقول إن الوحي هو أوضح الأمر، بينما القوانين الطبيعية هي أكثر غموضاً. أثر الوحي جاء عبر الآيات والسور نحو الفرد والمجتمع وما يتعلق بهما من الحياة والجماد والكون والحركة والزمان والمكان وكثير من الأمور الأخرى. قبل كل شيء، يجب أن نحدد مداخل تلقي الفرد، من أي مدخل تدخل الآيات التصميم الفردي: هل من خلال (الروح والنفس والعقل والقلب والفترة)؟ عما إذا كان الوحي يتعامل مع من ويخاطب من؟ لا بد من التوقف عند مسألة الهوية التي أشرنا إليها في موضوع (الهوية والأنا بين الروح والنفس والعقل والقلب)، أو نعيد جانباً من النقاش الذي دار هناك، لأن النقاش هناك كان حول الهوية، بينما هنا النقاش حول جهة المخاطبة داخل الجسد من قبل الوحي. ففي الآيات القرآنية: (يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم)، (وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون). والسؤال هو: من هو الظالم ومن هو المظلوم داخل الجسد؟ ففي قوله: (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ)، من تسلم على النفس؟ وعندما يقول (نحن أقرب إليه من حبل الوريد)، المقصود من كلمة (إليه) هو من؟ هل يقصد العقل أم النفس أم الروح؟ أيهم من (الروح والنفس والقلب والعقل) هو المسؤول عن الكذب؟ الحيوانات والسفهاء لا يكذبون رغم تملكهم (الروح والنفس والقلب والعقل) جميعاً ما عدا العقل، فإذاً، هل العقل هو المسؤول الأول وهو يتعذب وينعم؟ لكن القرآن في معظم الأحيان يشير إلى النفس كمسؤولة أولى عن الأعمال البشرية، فإذاً من المسؤول ومن يجري معه الحساب؟ الروح أم النفس أم العقل؟ وبالتالي، خطاب الله عبر الوحي موجه إلى من؟ من الواضح أن الروح والفترة ثابتتان لدى جميع البشرية (كما وضع في موضوع الروح)، ومن هذه الصفة جاء وصف الروح بالمسجون، لذلك لا يحتاج إلى الوحي لأنه هو نفسه نظير الوحي. بناءً على ذلك، فإن الذين قالوا إن الوحي يأتي للروح كانوا مخطئين. الحر في الجسد وغير المسجون هو العقل والنفس وليس الروح والفترة، لذا فإن الوحي موجه إليهما ولاسيما العقل بجميع متعلقاته (الفكر والوعي واللب والقلب والعلم)، ربما الآية (نحن أقرب إليه من حبل الوريد) تقصد العقل بدرجة أولى - لأن (إليه) مذكر ربما يفيدنا كي نختار العقل وليس النفس وهي مؤنث. لذلك، نتوقف عند أثر الوحي على العقل.

1 ابن تيمية - اقتضاء الصراط المستقيم (المصدر السابق) ج 2 ص 207.

هناك دراسات وأسئلة أساسية حول العقل، منها: هل التعقل عملية مادية صرفة أم تشترك معها اللامادية؟ كيف يتطور العقل؟ ما الفرق بين الفكر والعقل والوعي؟ هل العقل مرتبط مباشرة بالدماع؟ وأسئلة أخرى كثيرة نحاول الإجابة عنها. معظم الآراء المادية تقول إن العقل والتفكير جاءا من تطور المادة عبر طريق طويل. يقول إنجلز: "العمل ثم النطق حول دماغ القرد إلى دماغ الإنسان"¹، والدماغ يفرز العقل، وقد أشار فيرباخ إلى رأسه عند إجابة لسؤال نفسه، وقال إنجلز: "الدماغ هو عضو التفكير"²، وكرر ستالين: "أن الفكر هو نتاج الدماغ"³... يقال إن أصل فكرة (المخ ينتج العقل) يرجع أساساً إلى مسيو غابانيس، لكن قليلاً من العلم يوضح أن الدماغ أو المخ ليسا المسؤولين الوحيدين للتعقل والوعي والتفكير. فالكثير من الديدان والبكتيريا لا يملكون دماغاً أو مخاً أو حتى مجموعة عصبية، ومع ذلك يمتلكون الوعي والتفكير.

وعلى عكس هذه الآراء، هناك آراء معتبرة ترى أن مركز العقل ومكانه هو القلب ولها دلائل نصية، مثل الآية: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْقَى الْإِنْبِصَارَ وَلَكِنْ نَعَى الْقُلُوبِ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (سورة الحج، الآية 46). وهناك قول منسوب إلى الإمام علي: "الروح حياة البدن، والعقل حياة الروح"⁴، ويقول الإمام القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن): "أضاف العقل إلى القلب لأنه محله كما أن السمع محله الأذن". ويقول الفارابي: "القلب فوق الدماغ، وكلاهما يقودان الجسد"، ويضيف: "القلب هو الهوية، وهو الرئيس يليه الدماغ"⁵، وقديماً أقر أرسطو بأن القلب هو مركز الجهاز العصبي⁶، وحاول باسكال التوفيق بين الرأيين وقال إن الدماغ والقلب كلاهما مسؤولان عن إنتاج العقل، لكن المعلومات العقلية مبرهنة، والمعلومات القلبية هي اعتقادية. ويذهب ديكارت إلى رأي آخر بقوله: "إن الجسد عبارة عن ماكينة من العضلات والأعصاب، والدم لا يتوقف بوقف العقل"⁷، في الحقيقة، تحديد محل العقل شبيه بمسألة الروح والنفس والقلب. لا يوجد في الجسد مكان معين لهم، لكن بالتأكيد يتمركزون في المناطق ذات التنظيم العالي، التي تتشابك فيها القوانين البيولوجية بأكثف كثافة، وبالتالي تكون أقرب إلى الرأس والقلب والصدر (ربما هذه المجموعة تُسمى القلب في القرآن ولا يُقصد بها الفؤاد). الفؤاد هو مركز منظومة الحواس، بينما القلب له علاقة بالعقل. إن العقل ناتج من القلب، لكن القلب الذي ينتج العقل ليس هو نفسه تلك القلوب التي تُتناول في الوسط الشعبي؛ بل تعريفه قد ثبت في موضوع "الروح والنفس والعقل والقلب والفترة".

1 إنجلز- دور العمل في تحول القرد إلى إنسان – دارالتقدم/موسكو ص9.

2 ينظر: أ- ماركس-إنجلز مختارات، ط نكلزي ص 214. ب- لينين –المختارات –ت: الياس شاهين، دار التقدم/موسكو 1978 ج4 ص105.

3 ستالين -المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (المصدر السابق) ص17.

4 علي ابن طالب-الف كلمة المختارة-دار الأندلس، ط2 1980 ص100.

5 أبو نصر الفارابي –آراء اهل المدينة الفاضلة – تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت ط2 2002م ص92 و ص88-90.

6 اردوارد تايلور –ارسطو ت:عزت قرني، دار الطليعة/بيروت ط1 1992م ص77-78.

7 هنري بنسن-العقل والجسم(المصدر السابق) ص24.

أما حول مصادر تطور العقل وتأثره بالوحي، فنجد عدم اهتمام الفلاسفة الماديين بهما، وركزوا على ربط العقل بالواقع. ومن هنا، انبثقت المقولة الماركسية المشهورة: "العقل هو مجرد انعكاس الواقع"¹. أول من قال إن العقل هو انعكاس الواقع هو جون ديوي. ومن قبله، نجد إشارة قريبة عندما قال توما الأكويني إن كل ما في الفكر كان موجوداً من الإحساس²، وكرر القول قبله جون لوك: "لا شيء في العقل إلا ما كان في الحواس". ويقول إنجلز الشيء نفسه: "لا يوجد شيء في دماغنا إلا ما وُجد قبله في الواقع"³، أما فقد ذهب إلى العكس وقال: "لا شيء إلا العقل نفسه". وينقلب إنجلز عن رأيه بقوله: "إن أسباب التبدلات الأخيرة ليست في أدمغة البشر بل في السوق والاقتصاد"⁴، بشكل عام، لدى الماركسية، الفكر ليس سوى انعكاس حركة الواقع، كما أشرنا أعلاه. ويضيفون أن العقل يأتي من الدماغ، الذي هو بدوره مادي وعالي التنظيم⁵.

لكن في أحيان أخرى، ينقلب ماركس بدوره عن رأيه بقوله: "الفقر لا يصنع الثورة، وإنما وعي الفقر هو الذي يصنع الثورة". أي إن الوعي هو المهم. ويوافق سبينوزا على أن أفكارنا لا تنفصل عن الواقع إطلاقاً⁶، ويقول هوبز إن فكرنا ومادة المفكرة هي واحدة⁷، ويقول إنجلز: "إن من يحكم على العقل والجسد والواقع هي المادة"⁸، وجمع بوشنسكي آراء معظم الفلاسفة بأن الفكر والعقل يحددان من قبل الواقع والعوامل الخارجية⁹، كلام فيورباخ للرد على آراء هيغل، قائلاً: "إن المادة ليست نتاجاً للفكر، بل إن الفكرة ذاتها ليست سوى أعلى نتاج للمادة"¹⁰، ولم يوافق الآخرون من نفس المدرسة هذا الرأي. فنجد لدى لينين رأياً مخالفاً، حيث وجه نقدًا لاذعاً للماديين المبتدلين بسبب خلطهم الوعي بالمادة، وقد بين أن الوعي غير مادي¹¹.

هذا هو مجمل آراء الماديين، لكن الأمر ليس بهذه البساطة. لو كان العقل مجرد انعكاس للواقع، لما وجدنا هذا التطور العقلي الهائل. سرعة حركة الفكر والعقل لا تقارن بحركة الواقع. ففي مرحلة النضج العقلي، سيصل العقل إلى مرحلة لا يحتاج فيها إلى الواقع والحس، أي أن العقل سينتج المعلومات دون وجودها في الحس والواقع. لذا، فإن الأقوال لجون ديوي وديكارت وإنجلز وماركس قد لا تكون دقيقة تمامًا بخصوص العقل. والقول المشهور: "لا شيء في العقل لم يكن أولاً في الحس" (st in fuerit in sensu intellectu quod prius non Nihil) ... وهذا قول ديكارت¹²،

1 كارل ماركس - رأس المال، الكتاب الأول، ت: محمد عيتاني، مكتبة المعارف/بيروت (بدون سنة) ج 1 ص 29.

2 جون لويس - مدخل إلى الفلسفة (المصدر السابق) ص 94.

3 إنجلز - دياكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 311.

4 إنجلز - انتي دوهرنك (المصدر السابق) ص 321.

5 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 55.

6 عبد الرحمن بدوي - المثالية الألمانية - شيلج - دارنهضة العربي/ القاهرة، طبعة سنة 1965 م ص 184.

7 مدخل إلى الفلسفة (المصدر نفسه) ص 61.

8 دياكتيك الطبيعة (المصدر نفسه) ص 310.

9 بوشنسكي - الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المجلس الوطني للثقافة / الكويت طبعة سنة 1992 م ص 21-25.

10 ماركس وإنجلز - مختارات (المصدر السابق) ص 435.

11 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر نفسه) ص 63.

12 رينية ديكارت - مقال عن المنهج، ت: محمود الخضيرى، الرافدين/بيروت ط 2020 م ص 84.

وكان بالأصل هو رأي للإمام الغزالي عندما قال: "لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس"¹، هذه الآراء صحيحة للعقل حينما كان تحت تأثير العوامل الخارجية والبيئة والواقع والحس، لكن العقل لا يبقى طوال عمره تحت هذه المؤثرات. بل في مرحلة معينة من التطور يتحرر منها وينتج المعلومة دون الرجوع إليها، وعن طريق العقل المجرد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، جميع ما في الجسد (ما عدا الروح المجردة) مكون من الخلق والأمر (مادي وغير مادي). كلما كان الشيء في أدنى، تكون مساحة مادته أوسع من غير مادته (خلقه أوسع من أمره). وكلما كان الشيء في أعلى مرتبة، يكون أمره أكثر من خلقه. بما أن العقل هو أعلى مرتبة، فإن أمره (أي جانبه غير المادي) أكثر. بالتالي، العقل لا يخضع للقوانين الطبيعية فقط، بل أيضاً لقوانين الروح والوحي. لذا، الفرق الأساسي بين الواقع والعقل هو أن الواقع خاضع للقوانين الطبيعية حصراً، بينما العقل غير خاضع للقوانين الطبيعية وحدها، بل يشترك مع القوانين الطبيعية في القوانين الروحية والحياة. هذه النتيجة مهمة جداً، لذا سنتوقف عليها قليلاً حول المعادلة بين الأمر والخلق داخل الجسد، بحيث كلما ترتقي إلى قمة الهرم تكون أمرها أوسع. ثم المعادلة بين العقل والجسد والدماغ (وأثر الوحي) ستكون كالتالي:²

1. في الجسد، كلما صعدت رتبة الحركة (من ميكانيكية إلى بيولوجية)، تقترب من العقل.
2. كلما كانت العوامل الخارجية أكثر على مؤسسات الجسد، ستكون ماديتها أكثر (خلقه أكثر). والعكس صحيح، كلما كانت العوامل الداخلية أكثر، يكون أمرها أكثر. وهذا يعني أن الدماغ وملحقاته أقرب إلى الأمر (القوانين) من بقية الأعضاء، لأن العوامل الخارجية المؤثرة عليه أقل من غيره، بينما تأثير العوامل الداخلية عليه أكبر. لذا، فإن أقرب أجهزة للعقل هو الدماغ، ولكن في نفس الوقت، الأدمغة وحدها لا تنتج العقول. العقل مرتبط بجميع الجسد عبر الحواس، لكنه يتركز أكثر في منطقتي الدماغ والقلب، حيث يكون أعلى ملكة كما وصف الفارابي (العقل هو أسى ملكة)³، ولدى أفلاطون هو أشرف أقسام الطبيعة⁴، ... الوحي موجه أكثر إلى هذه المنطقة.
3. كلما كانت التغيرات الكيفية داخل الجسد كثيرة، تقترب من غير المادية (الأمر). والعكس، كلما كانت التغيرات الكمية أكثر، تكون نسبة المادية (الخلق) أكبر من الأمر. هذه القاعدة تحقق النقطتين (1) و(2) أعلاه، أي أن العقل يشهد تغيرات كيفية أكثر، لذا يتركز الوحي على التغيرات الكيفية ولا علاقة له بالتغيرات الكمية. نتيجة خاصة: لا يوجد في هذا الكون عملية كالعنصرية الحلم، التي تعتمد على العوامل الداخلية بشكل أكبر من العوامل الخارجية. بهذا يكون الحلم هو تلك النقطة الحرجة التي تكون فيها العوامل الداخلية والعوامل الخارجية أبعد ما يمكن في هذا الكون والوجود.

1. تهافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص 78.

2. ملاحظة: لقد أشرنا في موضوع (نظام الهرمي الكوني بين الخلق والأمر) الترتيب الهرمي للكون، بينما من هنا هو الترتيب للجسد، أي ليس هو تكرار.

3. آراء أهل الديانة القاضلة (المصدر السابق) ص 25.

4. جمهورية أفلاطون: الكتاب العاشر (المصدر السابق)، ص 282.

4. كلما كانت ماديته (خلق) أكثر، كانت أكثر انتشاراً من الجسد وأعلى مقاومة، والعكس صحيح، كلما كانت (الأمر - القوانين) فيها أكثر، كانت مساحته أقل، وأهميته تزيد، وهو العقل ومتعلقاتها، وسيكون هدف الخطاب الوحي.

5. استنتاجاً لنقاط الأربعة أعلاه: كلما كان الأمر فهم أكثر، يبتعد عن الجبر ويزداد الاختيار، أي الإرادة والحرية أكثر. وقد أشار برجسون إلى أن علاقة المادي والوعي هي: المادة ضرورة والوعي حرية¹، كاد أن يقول إن الجسد يتبع قوانين جبرية، والوعي (الروح) يتبع قوانين إرادية حرية. وهذا قريب من الصحة وفقاً لهذه الدراسة، أي أن كلما ابتعدت عن القاعدة الهرمية كنت أكثر حرية، والعكس صحيح، كلما اقتربت من القاعدة وابتعدت عن الهرم (الروح والعقل)، تكون الحركة جبرية. لذا، الوعي والعقل فيها الحرية، بينما عمل الجسد اجباري. وفقاً لهذه المواصفات، كلما اقتربنا من قاعدة هذا الهرم، تكون أكثر مسيراً، بينما العكس صحيح، كلما اقتربنا من القمة، ندخل معها في مجال المخير (أي الحياة والروح والوعي والإرادة). الوحي جاء لهذه المنطقة التي توصف بالحرية، لأنها منطقة غير خاضعة بشكل تام للقوانين الطبيعية.

وهذه المواصفات تشكل هرمًا من (العوامل الخارجية والداخلية – التغيرات الكمية والكيفية – المادية واللامادية "أمر وخلق")، بحيث يكون العقل في قمة هذا الهرم. نقل اتباع عاذيمون (شيث) أن الموجودات تنقسم وفق الهرم التالي: العقل في القمة، يليه النفس، ثم المكان، وآخرها الخلاء²، لذلك، من المنطقي أن يكون رأي الفارابي (العقل هو أسوأ ملكة)³. وبعد عدة قرون، جاء رأي المادية الديالكتيكية (الحياة – وعي – خاصية مادة عالية التنظيم)⁴، هذا الوصف صحيح مع التعديل التالي: أن الدماغ (وليس العقل) هو الأكثر تنظيمًا أو هو أسوأ ملكة، حيث تتواجد فيه التغيرات الكيفية أكثر من جميع الموجودات، وعوامله الداخلية أكثر، وجانبه اللامادي أكثر من الجميع (ماعد الروح)، أي أن الأمر فيه أكبر من الخلق، وأكثر جاهزية لتلقي الوحي. وعندما يكون الوحي موجهاً للعقول، فإن عقول البشرية هي واحدة، بينما تتعقل مختلف. لذا، جاء الوحي للعقول فردية وجماعية. لو كانت العقول مختلفة والوحي مختصاً بكل عقل على حدة، لكان من الممكن أن ينتج ديناً وفق مواصفات علمانية، والتي تقول (الدين هو مسألة شخصية محصورة بين الفرد والله). لكن عندما نجد أن الوحي موجه لكل العقول، ينتج ديناً جماعياً. وصف الدين بأنه أمر شخصي شائع جداً في العصر الحالي، ولا سيما من قبل التيار العلماني. يبدو أن جذور هذه الفكرة تأتي من بعض طوائف البروتستانت الذين انشقوا عن الكنيسة بقيادة مارتن لوتر، كما جاء من سولن⁵، ثم استغلت من قبل أنجلز لتكون أول توجيه لأنصاره ضد الدين، لكن الصحيح هو أن الوحي جاء للعقول فردية وجماعية لتنشئة نظام اجتماعي عادل.

1 هنري برجسون – الطاقة الروحية – ت: على مقلد، مؤسسة الجامعية/بيروت، ط1 1991م ص 15.

2 الامام الشهرستاني – كتاب الملل والنحل – تخرج: محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية/القاهرة، ط2 ج 2 ص 47.

3 آراء أهل الدين الفاضلة ص 25.

4 عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص 55.

5 روبرت سولن - الدين من منظور فلسفي، ت: حسون السراي معاهدات وبحوث والتنمية الحضارية/بغداد ط1 2009م ص 23.

المطلب الرابع: أثر القرآن على طبيعة البشرية

بعد أن أوضحنا أن الوحي والقرآن جاء ليخاطبا العقل، ومن هنا تبدأ عملية الإصلاح، لا دخل للروح في هذه العملية. للروح أثر على الجانب الداخلي للعقول، بينما أثر الوحي يتركز على الجانب الخارجي. وعلى هذا الأساس، نبدأ بطرح الأسئلة التالية: هل للروح أثر على الطبيعة البشرية؟ وهل بالروح يصلح الإنسان؟ أم أن هذا الأثر موزع بين الروح والنفس والعقل؟ أم هي فقط للعقل؟ لماذا يحتاج العقل إلى الوحي في سبيل الإصلاح؟ ما هي محددات الطبيعة البشرية؟ هل الطبيعة البشرية قابلة للإصلاح أم هي ثابتة وخارج الإرادة، كما جاء من (جرجاني) عندما قال: (الطبع: ما يقع على الناس بغير إرادة)¹،... هناك آراء متباينة حول الإجابة على هذه الأسئلة. الاتجاه الديني العام ينسب إلى النفس كل ما يقع على الإنسان وطبيعته، ولذلك شاع ذم النفس والبدن ومدح الروح. كما نرى لدى اليونانيين القدماء أسطورة حول أصل (النفس - psych) حيث يُروى أنها بنت الله الأجل التي اشتاق إليها كل الناس²، يبدو أن ذم النفس منتشر في جميع الأديان. وأول كتاب ديني باقٍ هو المتون الهرمسية الذي وُضع تحت عنوان "زجر النفس"، ويتكون من 14 فصلاً. وفي الفصل الثالث جاء فيه: (يا نفس، متى نوبت ترك الأفعال الخسيسة، وهي حب الدنيا، ومتى نوبت الأفعال الشريفة، وهي الزهد في الدنيا)³، لذلك ظهرت قاعدة (الدنيا سجن المؤمن). يقول الإمام علي: "نفسك أقرب أعدائك إليك"⁴، ونجد عند ابن عربي رأياً يفيد بأن النفس تحمل أكثر الصفات الأبوية (الروح) الجيدة، وإن كانت من الأم (الجسد) مذمومة⁵، وجاء العكس من كتاب المندائيين: (آدم الخفي، الفصل الثاني، تحت عنوان: الأب هو النفس والأم هي الروح)⁶، وإخوان الصفا أيضاً لديهم رأي مشابه جاء فيه: للطبيعة البشرية جانبان، الجانب النفسي للدنيا والجانب الروحي للآخرة⁷، هناك كتاب لـ (قدیس أوغستین) بعنوان (مدينة الله ومدينة الشيطان) جاء فيه: مدينة الشيطان هي الدنيا ومدينة الله هي في السماء وهي الآخرة. ونجد آراء أخرى تفيد: الإنسان مكون من الروح والجسد، وتاريخ البشرية وطبيعتها عبارة عن صراع بينهما. فما الذي يسيطر على الدنيا، فقد فاز والعكس صحيح⁸، ووفقاً (للقس جون نوز)، هناك معركة بين الطبيعة الجسدية (السفلية) والطبيعة الروحية (العلوية). الأولى إرادتنا، والثانية إرادة الله⁹، وجاء عن فيثاغورس: "روح النفس الدنيئة تبقى في الأرض، أما النفس الزكية فتُرفع إلى السماء"¹⁰، وقريباً من هذا الرأي، جاء

1 ابوالحسن الجرجاني – التعريفات، (المصدر السابق) ص 80.

2 معجم ديانات و اساطير العالم- ل 151

3 هرمس الحكيم بين الالهية والنبوة – اعداد: احمد غسان سبانو، دار الوطنية للطباعة والنشر /دمشق ط4 2010 م ص31.

4 علي عاشور-5000 حكمة من حكم الامام علي، مؤسسة تاريخ العربي للنشر/بيروت ط1 2005 م ص563.

5 د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – دار نينوي /دمشق ص426.

6 اللبدي دراو-ادم كيبي-ادم الخفي، (المصدر السابق) ص23

7 رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء- رسالة رقم: 30 ص112-113

8 محمدبرهام المشاعلى – الموسوعة السياسية والاقتصادية، دار الاحمدي للنشر /القاهرة ط1 2007 م ص112،

9 القس جون نوز- ارادة الله في حياة الانسان ص6.

10 شمس الدين الشهرزوري – نزهة الأرواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة – تعالى ق: السيد خورشيد احمد، وزارة المعارف الهندية، ط1

1976 م ج 1 ص104.

عن (عباس محمود العقاد) أن الروح هي أعلى درجة والنفس أدنى منها¹، ويقول مالبرانش: "كلما ازدادت وحدة النفس بالله، أصبحت أكثر صفاء، وكلما اتحدت بالجسم تفسد"². وهناك رأي يفيد بأن اختلاف نسبة الروح في الجسم يحدد طبائع البشر³، وفي مفاهيم (حزب التحرير): إذا غلبت الروح على مادة الإنسان كان خيرًا، والعكس يجعل الإنسان شريرًا⁴، أما (فتح الله كولن)، فيقول: "إذا ابتعد الإنسان عن مطالب الجسم وأيقظ روحه، اقترب من الله"⁵، ويبقى أن ننقل رأي (الزنداني) بقوله: "الروح تتصرف، والجسد يتحرك تحت تصرف تلك الروح"⁶، وعلى هذه الأسس، نجد في معظم الأديان ذم الدنيا، وأحيانًا وصفها بالنقيض، كما جاء في (موسوعة نظرة النعيم): "الدنيا فهي نقيض الآخرة"⁷، ويؤدي هذا المفهوم إلى القيام بعبادة عبر الاتحاد بين الروح والجسد، كما نجد في اليوغا في الهند، والكوندالين والشاكرة في المسيحية، والباهو في الصينية، وفي الصوفية الذكر⁸، ولـ (مطهري) رأي قريب من ذلك، بقوله: "زيادة العبادة تؤدي إلى استغناء الروح عن البدن، وعندها يحتاج البدن إلى الروح"⁹، وقد أشار (الكتاب المقدس) إلى هذا الصراع بين الروح والجسد وأثره على الطبيعة البشرية، ويؤكد أن هناك صراعًا وتناقضًا عكسيًا بين الروح والجسد¹⁰، لذا يجب أن يكون "الدنيا سجن المؤمن". من هنا جاءت فكرة شلينغ وآخرين، الذين قالوا: "إن الأديان مبنية على التعارض بين الروح والجسد"¹¹، وهناك آراء متفرقة أخرى حول أثر الروح على الجسد والإنسان وطبيعته. وكان أجانيتوس يعتقد أن سبب المرض هو الروح وليس البدن¹²، هناك أقوال تفيد بأن الأرواح الشريرة (الشياطين) هي سبب الحروب والويلات. وجاء وصف إبليس في قاموس المسيحية بـ "روح الشر" أو "ضد السلام"، بمعنى "ديابولوس" (διάβολος) باليونانية و"ديابولك" بالقبطية¹³، وهناك روح السوء المتمثل برقم (666)، كما في الآية 18 من الكتاب المقدس: "هنا الحكمة: من له فهم فليحسب عدد الوحش، فإنه عدد إنسان، وعدده ستمئة وستة وستون"¹⁴. وهم الذين أرجعوا الصراع بين النفس

1 عقاد-الفلسفة القرآنية ص101-.

2 الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش – (المصدر السابق) ص391

3 د. علي محمد عبدالله – الإنسان حكمة الروح والجسد (المصدر السابق) ص35-36.

4 كتاب مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير / ط6 2001م - من مادة (11) المادة (25) متعلقة بالروح ص18.

5 فتح الله كولن – ترانيم الروح واشجان القلب : ت- اورخان محمد علي ، دار النيل للطباعة والنشر/ القاهرة ط2 2006 ص14. ص22 وكرر الفكرة في كتاب (الموازنين أو الاضواء على الطريق ص27)

6 عبد المجيد الزنداني-توحيد الخالق (بدون جهة وسنة الطبع) ص122.

7 موسوعة نظرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم – مجموعة من مختصين، دار الوسيلة للنشر/ جدة ط7 2010م ج1 ص2.

8 لمزيد من هذه الأنشطة الروحية ننظر: المعلم تشواكوك سوي – تأملات لادراك اروح- ت: نبال ديب داود ، ط1 2009م دار الخيال للطبع/بيروت ص35-41.

9 سلسلة التراث- مرتضي مطهري – الروح والنور في القرآن الكريم، دار الارشاد/بيروت ط1 2011م ص122.

10 الكتاب المقدس (العهد الجديد)- اتحاد جمعات الكتاب المقدس /بيروت ط4 1990 ص517.

11 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية /قاهرة 1965م ص226

12 لويس ماسينو – محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ، ت: دكتورة زينب محمود الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية/ القاهرة ص78.

13 قاموس الكتاب المقدس - دائرة المعارف الكتابية المسيحية – المادة: إبليس

14 الكتاب المقدس - العهد الجديد رؤيا يوحنا اللاهوتي / الأصحاح الثالث عشر (اية رقم 18)

والعقل إلى جملة صراعات روحية ومادية داخل الإنسان، كما جاء وأيده الكتاب (القرآن وعلم النفس)¹، ونتيجة لهذه الآراء، برز ذم النفس. وهو موجود في القرآن الكريم، لكن لا يوجد ذم للروح؛ بل على العكس، جاء وصفها بالطاهرة والمقدسة. أما العقل، فلم يُذم، بل جاء الذم لعدم استعماله بشكل جيد. أي أن الذم ليس للعقل بل موجه إلى عملية التعقل. إذًا، الذم موجه للنفس مباشرة وللتعقل. لذلك نجد أوصافاً حادة تجاه النفس كما ورد أعلاه، وأكثرهم تشددًا الصوفيون. يقول (أبو حفص): "من لم يهتم نفسه على الدوام ولم يخالفها في جميع الأحوال، فقد أهلكها"².

في الحقيقة، لو كان الروح هو المسؤول عن الطبيعة البشرية، لوجدنا الطبيعة البشرية واحدة، أو لكل إنسان نوع من الروح. لكن الذي نجده هو أن الأرواح الإنسانية متساوية والطبائع مختلفة. وعلى هذا الأساس، نستطيع بكل ارتياح أن نقول إنه لا يوجد أثر للروح على الطبيعة البشرية؛ الروح هو المحايد، وليست النفس كما زعم (محمد قطب) بقوله: "النفس محايدة بين الخير والشر، لا لون لها"³. هذا غير صحيح؛ النفس ليست محايدة. تقع على النفس مسؤولية هائلة بجانبها (الشر والخير)، على عكس ما قاله (هجويري)، الذي اعتبر النفس محل الشر والروح محل الخير⁴. الروح محايدة في هذه المواضع، بينما النفس هي المسؤولة عن الخير والشر في أحوالها المختلفة، ولكن ليست بذلك المستوى الشمولي الذي وصفه روبرت غرين بقوله: "إننا نحن البشر لدينا نفسان متضادتان داخلنا؛ إحداهما دينية والأخرى سامية. النفس الدينية ميالة إلى السلبيات، أما النفس السامية فهي ميالة إلى الإيجابيات. النفس الدينية أقرب إلى الجانب الحيواني، بينما النفس السامية أقرب إلى الإنسانية"⁵، تحليل غير دقيق. الصحيح هو أن الصراع بين العقل والنفس ونتيجته هي التي تحدد الطبيعة البشرية. عادةً، العقل وحده لا يستطيع مواجهة النفس الهائجة، لذلك يحتاج إلى معاونة الوحي. أحياناً، تجعل النفس العقل في حالة عدم انسجام مع الوحي، وعندها سترى فكرة الصراع بين (العقل والنقل، الإيمان والعلم، الفكر والفلسفة،...).

الطبيعة البشرية مكونة من عناصر مثل (الغضب، والانفعال، والأنانية، والتكبر، والانتهازية، والشجاعة،...) ونظيراتها المعاكسة مثل (الحكمة، والصبر، والتضامن، والضمير، والعدل، والشجاعة،...). النسب المتفاوتة من هذه العناصر داخل النفس الإنسانية تشكل الطبيعة البشرية، وهذه النسبة تعتمد على نتيجة صراع بين العقل (الرشد) والنفس (الأمارة بالسوء). وهذه هي المعادلة الأساسية، أو قريبة من رأي أفلاطون في: "قوة العقل وقوة الشهوانية"⁶، أو كما عبر (إيمانويل كانط) عن نزاع بين السياسة والأخلاق⁷، وتحدث (الرازي) عن أحوال النفس الثلاثة: نفس الشهوانية في الكبد، ونفس الغضبية في القلب، ونفس الناطقة في الدماغ⁸.

1 د. عثمان نجاتي – القرآن وعلم النفس – دار الشروق/بيروت ط1 1982 ص208

2 أبو القاسم القشيري- (الرسالة القشيرية في علم التصوف)، هذروها بؤ زياتر سترنج بدة (موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي)-مادة-نفس، نفس الامارة

3 محمد قطب -في النفس والمجتمع – دارالشروق/قاهرة ط12 2003 م ص154.

4 أبو الحسن الهجويري - كشف المحجوب ، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة ط 2007 م ج2 ص427 .

5 روبرت غرين – القوانين الطبيعة البشرية ، ت: ابتسام خضراء ، نشر وتوزيع عيكان /الرياض ص 16 .

6 جمهورية افلاتون ص 137

7 عمانويل كانط-مشروع سلام الدائم ت: د. عثمان امين ،مكتبة انجلو المصرية/القاهرة ط1 1952 م ص119 .

8 كتاب النفس البشرية وشرح قواها – امام فخرالدين الرازي ،تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات معهد ابحاث الاسلامية/ اسلام اباد ص 51 .

صحيح أن الطبيعة البشرية تعتمد على الشد والجذب بين العقل والنفس، ولكن ليس دائماً هو صراع بين العقل والنفس؛ أحياناً يكون هناك وفاق على البر أو على الإثم. لكن بشكل عام، إذا كان العقل هو المسيطر على النفس، فيكون الإنسان خيراً، والعكس بالعكس. لذلك، من الخطأ وصف الإنسان بالشر والوحش والذئب بشكل مطلق كما جاء من بعض الفلاسفة. وكان الأصل في القول "الإنسان ذئب للإنسان" مثلما ورد في اللاتينية القديمة¹، الإنسان ليس ذئباً للإنسان على الدوام؛ ذلك يعتمد على التربية والبيئة والعقيدة، وما إلى ذلك. أي أن الطبيعة البشرية قابلة للتحرك والإصلاح والانحراف. لبناء مجتمع سليم، لا يكفي سن القوانين الجيدة، بل يحتاج إلى تربية الإنسان عبر المبادئ والعقيدة الدينية (الوحي) أو أي عقيدة قد تؤدي إلى إصلاح الإنسان نحو الأفضل. هذا الدور لا يقوم به الروح، بل العقل أو أحياناً الفطرة مع العقل. ولا يوجد إنسان أكثر روحانية من الآخر، لكن هناك تفاوت في النفس والعقلانية بين الأفراد. وهذا يعني أن النفس ليست ثابتة كما زعم الفيلسوف (ديتيما)، بل الصحيح هو ما جاء به الفيلسوف (إيرازا) عندما تقول: "طالما أن هناك أشياء مختلفة، فالنفس مختلفة"²، ومن هذا يظهر أن الطبيعة البشرية مكتسبة وليست وراثية، وهذا هو أساس بناء الحضارة وتطور التاريخ. الروح لا تصنع التاريخ؛ ربما القول بأن النفس أو القلب لهما هذا الدور أقرب إلى الصحة. يقول (الأصفي) إن النفس هي المحرك للتاريخ ونمو الحضارات، لأنها تملك نزعة نحو الكمال³، ربما يكون كلامه قريباً من الصحة، لكنه ليس العامل الوحيد. كما أن آراء كل من (ماركس، إنجلز، دوركايم، فرويد، هوبز، نيتشه، شوبنهاور، الوجودية، الماديين، قسم من النفسانيين، وجبريون...) ليست صحيحة عندما يؤكدون على عامل واحد (كالاقتصاد، الجنس، الحب، الحرب،...) كمسؤول عن الطبيعة البشرية وتغيراتها. هناك بعض الدراسات العلمية الحديثة تؤكد أن نسبة الهرمونات الموجودة داخل الجسم قد تحدد نوع الطبيعة البشرية، كما نجد في دراسات يونغ وكريشمر وشيلدون⁴، وأبعدها رأي (مونتيبيكو) الذي يقول إن البيئة هي التي تحدد الطبيعة البشرية، ويكرره بليخانوف الذي يرى أن البيئة هي المسؤولة عن الطبيعة البشرية⁵، والأبعد من الكل، اعتقد بطليموس أن مراتب العلاقة بين الجسد والروح تعتمد على أوضاع النجوم المؤثرة عليها⁶، وعند واتسن أيضاً، فإن أوضاع الطبيعة البشرية تعتمد على أوضاع النجوم. من هذا المنطلق، جاء وصف الطبيعة البشرية بأنها خارج إرادته وغير قابلة للإصلاح.

بالتأكيد، للعوامل المذكورة (الاقتصاد، الجنس، الهرمونات، البيئة الاجتماعية،...) أثرها على الطبيعة البشرية، لكن لا أحد منها حاسم بشكل مطلق. العامل الحاسم في تحديد الطبيعة البشرية هو الوضع القائم بين العقل والنفس. لذلك، بدون وحي، يكون من الصعب حسم الصراع بينهما لصالح العقل الرشيد. كما أن هناك من

1 مان كلود بارو – التاريخ الكامل للعالم، دار الفارابي/بيروت ط1 2008م ص 17.

2 امام عبد الفتاح امام – الفلاسفة النساء في العالم القديم، مكتبة مديوني ص 87 وص 238.

3 محمد اصفي – دور الدين في حياة الانسان (المصدر السابق) ص 80.

4 حول اثر الهرمونات ينظر: يعي السلطاني – عالم الهرمونات- منشورات دار الجاحظ للنشر/بغداد ص 150-.

5 ج بليخانوف- تطور نظرية الواحدة الى التاريخ (المصدر السابق) ص 127.

6 كلاوديوس بطليموس اسكندري- كتاب المقالات الاربعة، ت: زياد الخفاجي ط1 2009م – المقالة (3) ص 84-85 والمقالة (4) ص 110.

يحدد نظائر هذه العوامل داخل الجسم الإنساني؛ الماركسية تقول إن المعدة هي العامل الحاسم: إذا صلحت صلحت سائر الأعضاء، وإن فسدت فسدت سائر الأجزاء، بينما يؤكد الفقهاء أن الدور المذكور يرجع إلى القلب وأحواله (قلب سليم وقلب قاسي كالحجارة). ويؤكد فرويد على العضو الجنسي، بينما يرى آخرون أن العامل هو العقل، أو العكس، كما قال إنجلز: "لا تبحث عن الطبيعة البشرية في العقول والأدمغة" (كما قال هيغل)، بل في الوضع الاقتصادي¹، أما الفلسفة، فالوحي يؤكد على دور العقل، لذلك جاء الوحي إليه. والسبب الأساسي لحاجة العقل إلى الوحي هو أن العقول بشكل عام متأثرة بأحوال النفس، والنفس البشرية في أحسن حالاتها متأثرة بالإنسانية وقيود مصلحة الشخصية، أو بعبارة أدق، أوضاع النفس الإنسانية هي المسؤولة عن دوافع الفرد والجماعة. بالنظر إلى أن نفس الإنسان لا تشبع في هذه الدنيا بسبب رغباتها الواسعة، كما يشير إليها القرآن الكريم، فإن هذه الأنفس لا تشبع إلا في الجنة: {ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُخْبَرُونَ، يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (سورة الزخرف، الآية 70 و71)، وفي موضع آخر: {فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ} (سورة فصلت، الآية 31). إذن، نفس الإنسان في الدنيا مطالها كثيرة بينما تحقيقها محدود. كل نفس لها هذه المطالب، ولا بد من وجود حد في سبيل ألا تتعدى على مطالب الآخرين. يشبه ذلك قاعدة الحرية عندما تقول إن حدود حريتك تقف عند حدود حرية الآخرين. بنفس الطريقة، حدود المطالب الشرعية تقف عند حدود مطالب الآخرين. من هنا، نحن بحاجة إلى عقل إيماني وقانون عدل، وكلاهما نادران. ومن أجل ذلك جاء الوحي، ومن أجل ذلك هناك الدول والمؤسسات والمحاكم والنظم والقوانين والشرائع والمؤسسات الدولية والأمم المتحدة. لكن أي خلل بسيط في تلك المؤسسات يؤدي إلى إفساح المجال لهذه الأنفس لاستخدام وسائل شتى لتحقيق الرغبات. ومن هنا، الصراع يدور حول التحقيق، ونوع الصراع يعتمد على مستوى هذا الفرد. كلما كان الفرد المذكور قوياً، سيكون مستوى الصراع عالياً. ومن أجل التحقيق، يستخدم العقل والعلم والدولة والتكنولوجيا والجيوش وبقية القضايا والوسائل وأحياناً الدين والاتفاقيات والنظام الدولي. وهذا يشكل تاريخ البشرية وحركة الفرد والمجتمع، ويشكل تاريخاً وصفه (فولتير) بأن تاريخ البشرية هو تاريخ سجل الجرائم. لكي تتحرر النفس من هذه الزيادة في المطالب، تحتاج إلى الوحي، كما سنأتي عليه في الفقرات التالية.

1 إنجلز - انتي دوهرنك (المصدر السابق) ص 321.

المبحث السادس: الوحي ودوره في تطور المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية

المطلب الأول: الوحي وتطور المجتمع

إن الله خلق هذا الكون (وما يحتويه) من الذرة إلى المجرة، ومن الخلية إلى أكبر كائن، وقيده بالقوانين الطبيعية الغائبة. وفي كل شيء، تؤدي عملية التزاوج بين الخلق والأمر إلى ولادة الهدى، وبها يكون كل شيء مقدراً تقديراً، لكل برنامجه وواجباته وعلاقاته مع الآخرين عبر القوانين. هذه القوانين تجبر كل شيء على أداء الوظيفة المرسومة في هذا الكون المسير، ويكون في حالة حركة دائمة ودائرية، مغلقة وإجبارية. فلا مجال للماء، مهما تكررت حركته كمّاً وكيفاً (سائل - غاز - جليد - سائل)، للخروج من دائرته إلى دائرة أرقى، مثل التحول إلى الزئبق، كما توهمت الفلسفة المادية - التطورية التي حاولت تفسير وجود العالم والطبيعة والحياة والإنسان بواسطة التطور. هناك حركة وتغير في الطبيعة والكون، لكن لا يوجد تطور. التطور يختلف عن التغير وعن الحركة؛ الحركة هي تغير مكاني، بينما التغير هو تبدل من غير وضع السابق، أما التطور فهو تحول إلى غير وضع السابق نحو الأعلى. إذن، كل تطور يحتوي على الحركة والتغير، بينما العكس غير صحيح. لذا، الحركة أوسع من التغير وكلاهما أوسع بكثير من التطور. التطور لا يخص كل مادة سوى نطاق محدود من الوجود، بينما الفلسفة المادية تحكم كما يلي: كل شيء في حالة تطور عبر التناقض الكامن، وهو موجود في كل شيء، وبها يحدث التطور¹، كل شيء في داخله مكون من مجموعة أطراف متناقضة، كما قال لينين. ووفقاً لجورج بوليتزر في كتابه "أصول فلسفة الماركسية"، تبدأ قصة التناقض والتطور بعدم التساوي بين الأطراف الداخلية لأي شيء، ثم الفارق بينهما، ثم غلبة أحدهما على الآخر²... وبالتالي، التناقض والتطور هما نظام الطبيعة وفق الثالث الهيجلي: الشيء، ضده، والمركب الأعلى (Thesis - Antithesis - Synthesis)³، وبهما تنشأ الأنواع. على هذا الأساس، قال لينين: "إن الوجود ليس إلا مادة متحركة"، وهي أوسع مفهوم⁴، وأن العالم يتطور وفقاً لقوانين حركة المادة، بلا حاجة إلى وحي الله⁵، ووضع قانوناً عاماً في الماركسية باسم (الوحدة وصراع المتناقضات)⁶، وستصبح أساساً لقانونين آخرين، وهما: "قانون نفي النفي" و"قانون التحول من تغيرات الكمية إلى تغيرات الكيفية". وهما لب فلسفة الماركسية حول التطور.

1 إنجلز - دياكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 244.

2 جورج بوليتزر - أصول فلسفة الماركسية، منشورات مكتبة العصرية/بيروت درس (11) ص 127.

3 هيجل - موسوعة العلوم الفلسفية - ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير/بيروت ط 32007 ج 1 ص 109-114 و ص 220-221.

4 بودوستنيك وباخود - عرض موجز للمادية الديالكتيكية - دار التقدم (موسكو) ص 32

5 راجع ستالين: المادية الجدلية و المادية التاريخية. (المصدر السابق) ص 10

6 ينظر: أ- إنجلز - دياكتيك الطبيعة ص 78 ب- بودوستنيك وباخود - عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص 89-112.

فكرة تطور المادة قديمة وترجع إلى عهد هيراقليطوس أو أقدم. وهي فكرة واسعة قد آمن بها معظم الفلاسفة الماديين، وفي كثير من الأحيان غير الماديين أيضاً. يقول سلامة موسى: "فالتطور قانون شامل يسري على عالم الجماد وعالم الحيوان على السواء"¹، وقال (دوكينز): "أينما تذهب إلى الفضاء، يسأل أهل الفضاء: هل أهل الأرض اكتشفوا قانون التطور؟"²، بهذا، قد طالت نظرية التطور إلى مجال اشتقاق الحياة من الجماد والطبيعة من خلال التطور، وأصبحت بديلاً عن الروح وآدم والله. وأكد لامارك أن جميع أشكال الحياة هي نتاج تبدل تطوري³، وقال إنجلز: "إن أصل الإنسان هو المادة دون التفكير في أي إضافة غريبة"⁴. وقال هكسلي: "سير التطور في الحياة يواجه العقبات، ويأخذ التطور عندها طرقاً مختلفة تؤدي إلى التنوع ونشوء أنواع، من الحشرات إلى البشر الأذكى"⁵، أما فولشيد، فيؤكد أن المادة قابلة للإحياء، والحياة قابلة للروحنة، والروح قابلة للتأله⁶. ويقول راسل: حول (هل للكون غاية؟) أجاب بأن الإنسان قد نشأ بمحض الصدفة في مكان مهمل⁷، وقال وايتهد: الطبيعة ليست فقط خالقة لذاتها، بل أنتجت أيضاً الإنسان. والقول نفسه ينطبق على راسل وويدريدغ و...⁸، واصر كل من شيفر وباستيان وروسيل وولاس على نظرية التوالد الذاتي⁹، وورد عن هيكل وشبلي شميل القول بأن التوالد الذاتي حدث مرة واحدة فقط، واشتق منه بقية أنواع الحياة¹⁰، أما نظرية التطور ل(داروين) لم تتطرق إلى مسألة التوالد الذاتي أو أصل الروح، بل تناولت كيفية بقاء الأجداد ضمن الحيوانات الموجودة وتطورها ضمن قانون: "ما يتم منها صناعياً، تتمه الطبيعة في زمن أطول"¹¹، كل ذلك ممكن في ظل قاعدة (لانهائية العالم ووحدة)¹²، كل هذا شجع إنجلز ليؤلف كتاباً بعنوان "دور العمل في التحول من الفرد إلى الإنسان"، وقال فيه: "الإنسان جاء من القرد"¹³... وهناك آراء كثيرة حول هذا الموضوع، جميعهم يؤكدون أن النظام التطوري أنتج الحياة والإنسان والمجتمع، وأن المجتمع يتطور بنفس النمط.

1 سلامة موسى - نظرية التطور وأصل الإنسان - كلمات العربية للنشر/ مصر ط3 ص 15.

2 ريتشارد دوكينز - الجينة الانسانية، ت: تانيا ناجيا، دار الساقية/ بيروت ط1 2009م ص9.

3 جي ام سفج - التطور - ت: د ساهي جواد ضاحي، جامعة الموصل ص33 وص36.

4 إنجلز - لودفيغ فيورباخ ونهاية فلسفة الالمانية (المصدر السابق) ص60.

5 ينظر: المحاضرة (هكسلي) في شهر 10/1911 بعنوان (life and consciousness) في مجلة (hibbert joral) ونقله برغسون في كتابه (برجسون - الطاقة الروحية، ت: على مقلدي، مؤسسة الجامعة/ بيروت ط1 1991م ص5-29 تحت عنوان (الوعي والحياة) ص20-23.

6 دومينيك فولشيد - المذاهب الفلسفة الكبرى - ت: مروان بطش، الجامعات للنشر/ بيروت ط1 2001م ص148.

7 براتراند راسل - الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دار الهلال/ القاهرة ص222.

8 جون لويس - مدخل بالفلسفة - ت: انور عبد الملك، دار الحقيقة للنشر/ بيروت ط2 1973م ص308-309.

9 داروين - أصل الأنواع، ت: اسماعيل مظهر، منشورات نهضة/ بغداد ص27.

10 د. شملي شميل - فلسفة النشوء والارتقاء - دار مارون عباد، ط2 1983م ص128.

11 تشارلز داروين - أصل الأنواع - ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة/ بغداد ص105.

12 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص50.

13 إنجلز - دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان، دار التقدم/ موسكو ص4-3.

انهيار نظرية التطور: النظرية فيها جوانب جمالية، لكن لم تتمكن من تقديم نموذج واحد بوضوح دون مشكلات وانتقادات، لا سيما في ميدان الطبيعة. وكانوا يضطرون إلى الخلط بين التنافس والتناقض والأضداد من جهة، ومن جهة أخرى بين الحركة والتغير والتطور. لذلك، حاولت الماركسية وضع حد لتدهور النظرية ووضعت شروطاً للتطور الديالكتيكي، بقولها إن قانون النفي النفي هو الوسيلة الوحيدة للتطور، بينما أزال ستالين قانون النفي النفي من ضمن القوانين الديالكتيكية في كتابه المشهور "المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية". لذلك، وضع ماوتسي تونغ شرطين آخرين لتطور الديالكتيك، وهما: 1- أن يكون طرفا التناقض أحدهما شرطاً لبقاء الآخر 2- أن يتبادل طرفا التناقض مكانهما¹. لكن لحد الآن، لم ولن نجد نموذجاً للتطور يحقق هذين الشرطين. كما أن هذين الشرطين لا يُطبّقان على مجموعة من التناقضات التي اختارها كل من إنجلز ولينين في كتابهما "أنتي دوهرينغ" و"المؤلفات الكاملة"، على التوالي. ونختار بعض النماذج من الكتابين المذكورين: في ميدان البيولوجيا، تجدد الحياة ونفي (الموت)، أو وفق مفهوم ستالين: الجديد ينفي القديم²، وفي الكيمياء: الإلكترون والبروتون، المادة والمادة المضادة، الاتحاد والتفكك. وفي الفيزياء: الموجب والسالب. وفي الميكانيكا: تناقض الفعل ورد الفعل. وفي الرياضيات: التفاضل والتكامل³، وفي الاقتصاد: التناقض بين القوة المنتجة والعلاقات الإنتاجية. وفي العمليات الحربية: الهجوم والدفاع. وفي المجتمع: صراع الطبقات. أما في التاريخ، فقد جاء قولهم المشهور: "التاريخ هو عبارة عن صراع الطبقات"⁴، وقد اوصل إنجلز بالديالكتيك إلى العقل بمتناقضة غريبة بقوله: "القدرة الإنسانية على المعرفة غير محدودة، بينما المعرفة محدودة في عقلنا" وأضاف: "إن كل قطبي التضاد يتحولان إلى نقيضهما، فيصبح الصواب خطأ والخطأ صواباً"⁵.

إن دققت في أي من هذه الأمثلة حول التناقض، ترى أنها لا تلي الشروط الديالكتيكية المذكورة. ثم، أين هو التناقض بين الفعل ورد الفعل؟ بل هو السبب والمسبب بالتوالي؛ عندما تظهر رد الفعل، يبقى الفعل. وأين التطور في هذه العمليات؟ لا تجد تطوراً في الطبيعة والكون؛ الطبيعة لا تملك أي اختيار، بل هي خاضعة لقوانين صارمة. آخر خندق لنظرية التطور هو اعتمادها على الكون اللاهائي. وكانت نظرية التطور بشكل عام تواجه مشاكل ومسائل جمة، لكن "تصور الكون اللاهائي" كان عوناً لهم، ليقولوا إن زمن اللانهائية للكون يفسح المجال لتطور الأشياء، ولو بشكل بطيء جداً. فإن لانهاية الكون والمادة والزمن كفيلة بتحقيق الغاية وفق قاعدة أرسطو: "كل حركة وتغير يحدثان قصد الكمال ويتجهان صوب الأفضل"⁶. لكن عندما سقطت نظرية الكون اللاهائي الأتلي

1 ماوتسي تونغ- مؤلفات كاملة (حول التناقض) (المصدر السابق) ج 1 ص 398.

2 المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية (المصدر نفسه) ص 33

3 إنجلز- أنتي دوهرينغ (المصدر السابق) ص 50

4 ماركس و إنجلز – بيان الشيوعي (المصدر السابق) ص 36

5 أنتي دوهرينغ (المصدر نفسه) ص 145 و ص 111

6 د محمد غلاب- مشكلة الألوهية، دار الأحياء كتب العربية، ط 2 1951 م ص 35.

والأبدى، وحل محلها نظرية الكون المتسع ونظرية الانفجار الكبير، لم يبقَ أي أمل في النظرية وإمكانية تطورها عبر ملايين السنين. هذا التحول أدى إلى سقوط فلسفة التطور بكاملها وفلسفة العنثية، وبالتالي عادت الفلسفة إلى أن كل شيء في هذا الكون مسير ويؤدي وظيفة معينة، وهي وظيفة تخدم تجربة البشرية. الكون في حالة حركة دائمة ودائرية، مغلقة وإجبارية، بفعل القوانين والبيئة المحيطة به. الحركة ليست هي التغير، ولا التغير هو التطور. عادةً، الحركة والتغير مغلقة ولا تؤدي إلى تغيرات كيفية؛ ستبقى في أحسن حالاتها مجرد تغيرات كمية، وهي تسود الكون. لذلك، لا نجد تغيرات كيفية في الطبيعة، وإذا وجدناها أحياناً، فإنها لا تؤدي إلى التقدم والتطور، بل قد تؤدي إلى تشويه. بذلك، لا نجد التطور في الطبيعة، لاسيما وفق شروط الديالكتيك الهيجلي الماركسي. لذا، نستطيع بكل ارتياح أن نقول إن المجتمع هو الوحيد الذي يتعرض للتطور والتقدم، وليست الطبيعة والمادة. التطور محصور فقط في المجتمع، أما الطبيعة فلا تتطور، بل فيها حركة دائرية؛ أو بشكل عام، الكون في حالة جريان وحركة وتغير، لكن لا يتطور. التطور يختص بالمجتمع والإنسان فقط، لذا يبقى موضوع التطور متعلقاً بالمجتمع والإنسان، كما نعالجه في الفقرة التالية.

تطور المجتمع والوحي: الآن بات واضحاً أن التطور يخص المجتمع والإنسان فقط، أي أن المجتمع هو الوحيد الذي يتطور. لذا، تبرز الأسئلة التالية: كيف يتطور المجتمع؟ هل المجتمع يتطور أم هو مجرد تقدم تقني حضاري؟ ما هو المحرك لهذا التطور؟ هل المحرك داخلي أم خارجي؟ ما هو دور الفرد والإنسان في هذا التطور؟ هل العقل كفيل بهذا التطور؟ إذا كان العقل هو المسؤول، فكيف يتطور العقل؟ وما هي الأسئلة الأخرى التي نعالجها الآن؟

في الطبيعة لا تجد تناقضاً وتنافساً وصراعاً أو أية مظاهر ديالكتيكية، بل أحياناً يوجد اصطدام أثناء اختلال توازن كمي ما. هذا الاصطدام يستمر حتى تدخل الكمية إلى توازن جديد. أما في المجال الاجتماعي، فهناك تناقض وصراع واصطدام وعداوة بين الميول والشهوات والمصالح الفردية والجماعية. لكن: أولاً، ليس وفق قوانين ديالكتيكية وشروطها. ثانياً، نظام الضدين لا علاقة له بالتطور؛ الضدين (الأزواج) ينتمي إلى أنظمة التركيب، والكون بعيد عن تصنيف مراتب التناقض والصراع والتناحر.

في الكون والطبيعة لا يوجد سلم للتطور، بل هناك سلم للترتيب. أما في المجتمع، فيوجد سلم للترتيب وسلم للتطور. شاء الله أن يكون الإنسان الكائن الكوني الوحيد المخير في التطور، فإن أراد، فيمكنه أن يتمرد ويسبب الشر والظلم، كما يمكنه أن يكون عنصراً خيراً وهادئاً في هذه الحياة. هذا هو الأساس الفلسفي لمعنى خلافة الإنسان في الأرض، بالإضافة إلى معانٍ أخرى مثل مسألة الحضارة والتاريخ، ومشكلة الشيطان واليوم الحساب، ومعنى الأمانة، وغير ذلك. كل ذلك يوافق مساحة الحرية الممنوحة للإنسان، ومن هنا يتبين حاجة الإنسان والمجتمع إلى الوحي. لذا، هناك عدة مجالات وإحتمالات أمام الإنسان في علاقته الأفقية (الإنسان مع الإنسان) والعمودية (الإنسان مع الطبيعة). سخرت الطبيعة للإنسان لكي يتطور، والتطور الإنساني عادةً يكون غائباً، أو بعبارة أكثر دقة

حسب وصف كل من أنطونيو فلو ومارتن ريس وجون بارو وجون ليسلي، أن القوانين الطبيعية صُنعت بطريقة تحرك العالم نحو نشأة الحياة¹، ويكون الأمر أكثر استهدافاً عندما تستند إلى توجيه دقيق، وكان كيفية هذا التوجيه مبعثاً للصراع الفكري والفلسفي. فمفهم من قال إن قوانين الملوك هي التوجيه الأدق، بينما قال آخرون إن القوانين الطبيعية هي القياس. وهناك من أرجع التوجيه إلى المختصين والمشرعين. أما الدين، فيقر أن الوحي هو هذا التوجيه الإلهي لتطور المجتمع نحو الهدف الأعلى، وهو العدالة.

التطور بحاجة إلى العوامل الخارجية والداخلية؛ فلا حركة بدون مشاركة كلا العوامل. هناك من يقول إن العوامل الخارجية هي الأهم، وهم كثيرون، لكن أصحاب هذا الرأي هم المثاليون. يشاركونهم في هذا الرأي المذهب الميكانيكي وكذلك سبينوزا، الذي يقول إن الحركة لا تحتاج سوى إلى العوامل الخارجية²، وعلى العكس منهم، يؤكد قسم آخر على أولوية العوامل الداخلية. ومن بين هؤلاء الكثيرين، تعتبر الماركسية قدوة لهذا الرأي. الماركسية لا تنكر الحاجة إلى العوامل الخارجية، لكنها تعتبرها ثانوية وليست رئيسية³، أما شوبنهاور، فيؤكد بشكل مطلق أن العوامل الخارجية ليس لها أثر على التطور⁴، في الحقيقة ستشارك العوامل الخارجية والداخلية في كل عملية تطور من البداية إلى النهاية بأحوال مختلفة. لذلك، لا الماركسية ولا المثالية دقيقتين في تحديد حجم مشاركة العوامل الخارجية والداخلية. آراء كلاهما صحيحة في مرحلة معينة من التطور، بينما تكون غير صحيحة على طول الخط. ففي البداية، تكون العوامل الخارجية أكثر تأثيراً، بينما في المراحل الأخيرة، تصبح العوامل الداخلية هي الأهم. لذا، كلا الموقفين (المثالية والماركسية) يعانيان من إفراط وتفریط، وفي نفس الوقت، كلا المدرستين صحيح جزئياً وخاطئ كلياً. عندما كان التطور في مرحلة البدائية، كانت العوامل الخارجية هي الأهم (من هنا يكون رأي المثاليين أقرب إلى الصواب). أما في المراحل الأخيرة، تصبح العوامل الداخلية هي الأهم (من هنا يكون رأي الماركسيين أقرب إلى الصواب). هكذا نجد أن أدوار العوامل الخارجية والداخلية لا تبقى كما هي، بل تتغير. لذا، لا يبقى رأي أي منهما (الماركسية والمثالية) صحيحاً على طول الخط. بناءً على هذه التغيرات والأدوار، نستطيع أن نصوغ مجموعة من القواعد للتطور كما يلي:

- ✓ القاعدة رقم (1): الاتجاه العام للتطور هو نحو الصعود وبشكل مطرد.
- ✓ القاعدة رقم (2): العوامل التي تصبح أساساً للتطور هي نفسها قابلة للتغير والتطور.
- ✓ القاعدة رقم (3): الاتجاه العام للتطور هو من الخارج إلى الداخل، بحيث تكون العوامل التي تلعب دوراً أساسياً ومهماً في مراحل البدائية للتطور هي العوامل الخارجية. أما في المراحل اللاحقة، فتبدأ العوامل الداخلية تدريجياً في انتزاع هذه المهمة من العوامل الخارجية.

1 انطوني فلو – هناك الاله ب: صلاح الفضلي ط12015م ص136 .

2 الفيزياء والفلسفة (المصدر السابق) ج1 ص47 .

3 مجموعة علماء السوفيت- المادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص275

4 المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص227

- ✓ القاعدة رقم (4): الفترة التي تحكم فيها العوامل الخارجية كعامل الأهم تعتمد على مرتبة الشيء المتطور في سلم الترتيب الطبيعي. كلما كان الشيء المذكور أعلى في السلم، تكون فترة بقاء أهمية العوامل الخارجية أقصر، وتزداد أهمية العوامل الداخلية.
- ✓ القاعدة رقم (5): ما ينطبق على العوامل الخارجية في القاعدة رقم (4) يكون صحيحاً بشكل عكسي بالنسبة للأوضاع المتعلقة بالعوامل الداخلية.
- ✓ القاعدة رقم (6): كلما تزداد شدة العوامل الداخلية في عملية التطور، تزداد سرعة التطور من ناحيتي الكمية والكيفية. من هنا تأتي صفة "الإطراية" للتطور.
- ✓ القاعدة رقم (7): في جميع الحالات الستة المذكورة أعلاه، ستبقى العوامل الخارجية والداخلية في حالة ضرورة لعملية التطور.

وهذه القواعد لها استخدامات وتطبيقات كثيرة وهامة. ما يخص موضوعنا هو أنه بناءً على هذه القواعد سننشأ سُلَّم للترتيب الكوني وكذلك سُلَّم للترتيب الاجتماعي ودور الوحي فيه، وتظهر لنا سُلَّم للحركات أيضاً. فيكون للعوامل الخارجية والداخلية لحركات (الميكانيكية – الجيولوجية – الفيزيائية – الكيميائية – البيولوجية – الاجتماعية – الفكرية) دور في ترتيبها وفق القواعد أعلاه. تكون العوامل الخارجية أكثر شدة للأوائل، وكلما صعدنا من الميكانيكية إلى الفكرية، تزداد العوامل الداخلية مقابل تناقص العوامل الخارجية. وبناءً على هذه النتيجة، يمكن بكل سهولة الوصول إلى أن حجم مشاركة العوامل الخارجية والداخلية (لاي شيء) هو مقياس للمرتبة التي يحتلها ذلك الشيء ضمن هرم الوجود. عندها يكون الفكر أو العقل هو في قمة هذا الهرم، ولذلك يحتاج العقل إلى عوامله الخارجية الراقية كالوحي. وكذلك وفق القواعد السبع أعلاه، تحتاج العقول إلى الوحي كعامل خارجي، ولاسيما في بداية التطور. ومن هنا نفهم بسهولة أسباب كثرة الرسل والوحي في بداية المجتمع، بينما في المرحلة المتطورة من المجتمع ينتهي الأمر بخاتم. والسبب هو أن المجتمع في بداية تطوره يحتاج إلى العوامل الخارجية أكثر، إلى حد أنه يقف على قدميه دون حاجة إلى رسل، لكن الوحي هو حاجة دائمة وفق قاعدة رقم (7). ولكل مرحلة من تطور المجتمع حاجة إلى قواعد الشريعة تختلف عن الأخرى، إلى أن تصل إلى مرحلة كل مجتمع (عالمي وعالمي) يستوعب قواعد موحدة. وعلى عكس ما قال هيغل (إن الأديان المختلفة ليست إلا مراتب مختلفة من نمو الفكر البشري)¹.

الرسل هم ناقلو الوحي. الرسل هم بشر ينتمون إلى الخلق، بينما الوحي هو الأمر. أي أنهم عبدٌ ورسول، وهذا الوصف يمكن أن يؤثر كعامل خارجي وعامل داخلي في نفس الوقت. ومن هنا نستطيع أن نعالج ما طرحه توينبي عبر سؤال: ما دور القوانين الطبيعية في تطور المجتمع؟² وهذا السؤال يجرننا إلى نفس المناقشة حول ما إذا كانت القوانين الطبيعية هي مصادر للقوانين التشريعية أم أن الوحي هو المصدر. لم يجب توينبي على سؤاله بشكل

1 ماركسية القرن العشرين (المصدر السابق) ص153
2 توينبي منهج التاريخ وفلسف التاريخ (المصدر السابق) ص83

دقيق، فقد اكتفى بأن الإنسان يضطر إلى التوافق مع القوانين الطبيعية. الجواب الحقيقي لسؤال توينبي هو أن المجتمع في بداية تطوره (أي في مرحلة بداية المجتمع) كان تحت تأثير القوانين الطبيعية والعوامل الخارجية أكثر. بالتالي، جواب توينبي (هو نفس سيناريو الواقع بين الماركسية والمثالية التي أشرنا إليها أعلاه) صحيح جزئياً، لاسيما بالنسبة للمجتمع البدائي. وكان على المجتمع البدائي أن يكيف نفسه مع القوانين الطبيعية والطبيعة بشكل عام – وهذا يوافق قواعد التطور أعلاه. لكن جواب المذكور لا يكون صحيحاً للمجتمعات المتقدمة، لاسيما المجتمعات الحالية، والسبب يرجع إلى القاعدة رقم 4 و5. ونفس الخطأ نجده عند فلاسفة الفرنسيين (قرن 18) عندما قالوا: "الإنسان بكل آرائه هو نتاج لبيئته"¹، هذا الوصف أقرب إلى المجتمع البدائي ولا يصلح لمجتمع القرن الثامن عشر وما بعده. المجتمع المتطور (الحالي) لا يعتمد على العضلات والعوامل الخارجية الطبيعية بشكل كبير، بل يعتمد على العوامل الداخلية العقلية ومننتاجها أكثر. صحيح أن العقل منذ الفجر وإلى ما بقي من حياة الإنسان يلعب دوره، لكن هناك تطوراً للعقل (لا نقصد تطور الدماغ، فهذا غير دقيق). لا يستوي عقل الإنسان من الولادة وعقل الإنسان البالغ. بنفس الطريقة، العقول في المجتمع البدائي ليست كعقول المجتمع الحالي. وهذا التطور العقلي هو أساس الحضارة والتكيف وكثير من الأمور الأخرى التي سنخصصها في العنوان التالي لأهميته في هذا السياق.

المطلب الثاني: الوحي ومحرك التطور في المجتمع

إن وصف الإنسان بأنه "عالم الأصغر" والكون بأنه "عالم الأكبر" ليس دقيقاً على طول الخط. صحيح أن الكون لا يقارن مع الإنسان من ناحية الحجم والخلق، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة غافر، الآية 57). الآية تشير من ناحية الخلق، فالكون من ناحية الخلق أكبر من خلق البشر، لكن الآية لم تشير إلى ناحية الأمر. من ناحية الأمر والقوانين، يبدو أن الإنسان أكثر تعقيداً من الكون؛ فالكون يسير وفق القوانين الطبيعية، بينما الإنسان يسير بعوامل متعددة، بالإضافة إلى القوانين الطبيعية، فيه الروح والنفس والعقل والفطرة والقلب. لذا، فإن الوصف والتماثل بين الإنسان والكون غير دقيق. الإنسان والكون يختلفان، وليس هما عالماً واحداً كما نقلنا هذه الآراء في مواضيعنا السابقة، ولاسيما رأي ابن سبعين القائل: "فالإنسان والعالم واحد" – أي أن العالم الأصغر والأكبر هما واحد²، رغم أن الكلام جميل، إلا أن تدقيقه يظهر أن الفارق بين الإنسان والكون هائل. من ضمن هذا الفارق نخص بالذكر الإرادة والحرية للإنسان، بينما الكون بلا إرادة ولا حرية أمامه (وهو سياق موضوعنا). للكون حركة وتغير مسيرته، لكن لا تطور فيه، بينما الإنسان والمجتمع هما الوحيدان القابلان للتطور، والتطور الهادف. العنصر المحرك للتطور هو العقل، بينما الروح والفطرة ثابتتان، والنفس تتأثر بأحوال العقل. عندما تدخل الروح إلى الجسد، تشغل العقل وتبدئ في اكتساب المعلومات. في البداية (مرحلة الطفولة)، تكون العوامل الخارجية والمادية هي المسيطرة، أما في مرحلة البلوغ، فتكون العوامل

1 جورج بليخانوف- تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ (المصدر السابق) ص14.

2 محمد ياسر شرف- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد/بغداد طبعة سنة 1998م ص161.

الداخلية هي المسيطرة، وهي مرحلة العقل أحياناً دون الحواس. لذلك، قاعدة "العقل السليم في جسم سليم" أو مرض الجسد يؤدي إلى مرض العقل، كما طرحه هابرماس¹ غير دقيق، أو على الأقل هذا ليس صحيحاً في كل المراحل، لاسيما مرحلة البلوغ. وأهم ما في الإنسان هو هذه المرحلة، حيث يمكن أن يكون مفكراً حتى وإن كانت الفكرة لا تمر بالحواس. على عكس أولئك الفلاسفة والعلماء الذين أكدوا أن كل ما في الفكر كان موجوداً من الإحساس، وهو رأي لكل من توما الأكويني وجون لوك وجون ديوي وديكارت وإنجلز وماركس وآخرين. وكان أصل هذا الرأي لدى الإمام الغزالي عندما قال: "لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس"²، وهو ما تحدثنا عنه في (أثر الوحي على الفرد والمجتمع)، حيث ظهر أن هذه الآراء ليست دقيقة في جميع مراحل تطور العقل، لاسيما في مرحلة النضوج العقلي. في هذه المرحلة يبدأ العقل بتأثيره على الواقع بعد أن كان هو تحت تأثير الواقع والحواس. في البداية، يكون (العقل الطفولي) تحت تأثير الحواس، ثم في مرحلة معينة سيحرر العقل من هذه الهيمنة وينقلب على الحواس ليصبح هو المتحكم. ثم تأتي مرحلة أخرى يمكن للعقل فيها أن يستنتج ويعمل دون مشاركة الحواس. هذا ما يشكل: 1. أساس تقدم المجتمع، 2. صناعة التاريخ، 3. أساس بناء الشخصية العلمية أو الفلسفية. هذه الفترة مهمة جداً لكثير من القضايا، ويمكن على هذا الأساس تحديد مؤشر لتقدم الاجتماعي والفرد، والمؤشر هو مدى حجم أثر العوامل الخارجية والداخلية على مستوى تطورهما، بحيث يكون المجتمع أكثر تقدماً على مجتمع آخر إذا كانت محركاته الداخلية أكثر من الأخرى. ومن هنا يجب أن نصلح ما قام به ماركس ضد هيغل بقوله (وإذا بجديلية هيغل ترفع رأسها فتقف على رجلها بعد أن كانت تقف على رأسها)³. فيجب أن ننقلب مرة أخرى حتى يقف على قدميه، ويبدو أن آراء كل من هيغل وبوردون وآخرين أكثر صحة من الماركسية، بينما ماركس نفسه قد رفض هذه الآراء بشدة⁴. والآن يبدأ السؤال الأساسي: كيف يتطور العقل؟ وما هو دور الوحي فيه؟ وهل التطور العقلي هو محرك لكل؟

هناك اختلاف واسع بين الفلاسفة والمدارس حول محرك تطور المجتمع والإنسان. فالماركسية تؤكد أن العامل الاقتصادي هو المحرك، بينما فرويد يعزو ذلك إلى الجنس، وهيغل إلى الروح المطلق، وكارليل إلى الأبطال، وأوغسطين إلى عناية الله، وآخرون يرون أن البيئة هي المحرك. كل هذه العوامل تلعب دوراً مهماً، لاسيما في ظروفها الخاصة، لكن لا أحد منها وحده هو العامل الحاسم للتطور، لأن معظمها موجود في الحيوانات بينما هي لا تتطور. لذلك، لا بد أن نجد عاملاً إضافياً في الإنسان وحده، وهو العقل. هذا العامل قد أهمل بشكل صارخ من قبل بعض التيارات الفلسفية (ولا سيما الماركسية) وأحياناً من بعض التيارات الدينية. وقد اعتبرت الماركسية العقل ليس سوى

1 هابرماس – مستقبل الطبيعة الانسانية نحو مسألة ليبرالية، مراجعة: انطوان هاشم، مكتب الشرقية/ بيروت ط1 2006م ص 11-12. (بما ان التاريخ يخص الانظمة التطورية ولا تخص الانظمة الحركية الدائرية. لذلك التاريخ لايعيد نفسه بالكامل الا جوانبه اما الحركات الدائرية تعيد نفسها- والذين تعيدون انفسهم بالاصل ليس تاريخاً).

2 تهاافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص 78.

3 إنجلز- لودفيج فورباخ ونهاية فلسفة الألمانية، روافد للنشر والتوزيع، بنة الطبع 2014م ص 33 – 34) وينظر: ماركس- رأسمال – ت: محمد عيتاني، مكتبة المعارف/ بيروت ج1 ص 23

4 ينظر: كارل ماركس- بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 163

انعكاس بسيط للواقع (التفصيل لهذا الرأي تجده في موضوع: "أثر الوحي على الفرد والمجتمع") حيث يتبين هناك أن العقل ليس مجرد انعكاس للواقع بل محرك للواقع الاجتماعي، وهو محرك تطور المجتمع. وهذا لا ينفي دور كل من العوامل المذكورة. عملية صنع التاريخ أو حركة التقدم والتطور للمجتمع يمكن تلخيصها كما يلي:

إن العقل هو الجهاز الوحيد في هذا الكون الذي يمتلك القدرة على الاكتساب والتطوير. العملية تتم بين توريث المعلومات الموجودة والتوسع بها. في بداية تكون العقل، باستثناء المعلومات الفطرية، يكون خاليًا من المعلومات. كما قال الله تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - سورة النحل، الآية 78). والعقل، مثل باقي عناصر الطبيعة، خاضع لتلك القواعد التي بينها أعلاه (قواعد التطور). العقل جزء من الخلق، لكن موقعه في معادلة الخلق والأمر عالي جدًا. في بداية تطور العقل، تلعب العوامل الخارجية دورًا كبيرًا لدرجة أننا قد نقول إنه مقلد. وهذا ما دفع التجريبيين والماركسيين إلى تعميم هذه المرحلة على جميع مراحل التفكير، ليقولوا إن العقل ما هو إلا انعكاس للواقع. كما وصف بليخانوف والماديون الفرنسيون، فإن الإنسان بعقله ليس سوى نتاج بيئته الاجتماعية¹، ويقول ماكسويل: القوانين الوحيدة للمادة هي تلك التي يجب أن تخلقها عقولنا والقوانين الوحيدة للعقل هي التي خلقها المادة².

هذه كلها ربما صحيحة فقط في هذه المرحلة البدائية للتفكير والتعقل، وهي مرحلة التقليد - مرحلة انعكاس الواقع. عبر هذا التقليد، يتم توريث المعلومات الموجودة في محيطه، ويستمر في اكتساب المعلومات عبر الحواس إلى أن يصل إلى المرحلة التي تبدأ فيها العوامل الداخلية (في العقل) في الانقلاب على العوامل الخارجية وانتزاع الدور الأول (الأهم) منها. في هذه المرحلة (الجديدة)، يستطيع العقل أن يضيف شيئًا جديدًا، حيث يمكنه بالإضافة إلى اكتساب المعلومات عبر الحواس، أن يولد المعلومات دون الحاجة إلى الحواس. الحلم والكذب والحيلة مؤشرات على هذه المرحلة، أي بعد أن كان العقل تحت تأثير البيئة والواقع والحواس، أصبح الآن يؤثر عليهما (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجنسية والحقوقية والمدنية) ليزيد من حدودها. وقد أشار الإمام علي إلى هذه العملية بقوله: "كل وعاء يضيق بما جُعل فيه إلا وعاء العلم، فإنه يتسع"³، وتكرار العملية لعقول أخرى، ستعمل ماكينة حركة التطور العامة، وهذا هو أساس التطور وبناء الحضارة والتقدم العلمي. بالتالي، هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي.

التطور نفسه ليس ثابتًا، بل أثناء سيره يتغير في الزخم والعوامل المؤثرة. حيث إن زخم حركة التطور في المجتمع الحالي يختلف عن المجتمع البدائي. كان التطور في المجتمع البدائي بطيئًا جدًا، وكان دور الفرد (الأبطال) مهمًا، أي كان دور الفرد في التطور مهمًا ومنحصرًا. أما الآن، فالمجتمع كله تقريبًا مشارك في صنع التاريخ والتطور. ثم إن مشاركة الفرد عبر العمل العضلي (العمل البسيط) لصنع التقدم والتاريخ تختلف عن مشاركة الفرد الحالي بعقله

1 ج بليخانوف- تطور نظرة الواحدة بالتاريخ (المصدر السابق) ص 127

2 جونسون - بحث في نظام الكون، ت: احمد رمو، منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ص 9

3 علي ابن ابي طالب- الف كلمة المختارة (المصدر السابق) ص 38

(أي العضلات تحت توجيه العقل - العمل المركب). الآن، الشعب هو الذي يصنع التاريخ، بينما المقولة "الشعب يصنع التاريخ" لم تكن دقيقة آنذاك. عبارة "الأبطال هم الذين يصنعون التاريخ" كانت صحيحة، لكن الآن لم تعد صحيحة. والمقارنات الكثيرة تؤكد أن التطور نفسه والعوامل المؤثرة ليست ثابتة، بل في حالة تغير.

التطور الآن هو كمثل النهر الجاري، فيه الالتواءات وأحياناً الشلالات. أي أن التطور يسير كالنهر (تطور كتي) وفي أوقات معينة يتطور بشكل مفاجئ ليشكل التطور النوعي. في بداية المجتمع كان التطور بطيئاً وكان التطور النوعي نادراً، بينما التطور الحالي مليء بالتطور النوعي، وبمعنى آخر يعتمد على العوامل الداخلية. لذا، التطور الحالي أكثر تحديداً من التطور في بداية المجتمع. في ذلك الوقت، كان المجتمع بحاجة إلى الرسل أكثر من الآن، لكن في جميع المراحل، تطور العوامل الخارجية ضروري. وفق قاعدة (7) من قواعد التطور (المذكورة أعلاه)، فإن المجتمع بحاجة إلى الوحي على طول تطوره ليكون التطور هادفاً. التطور بدون وحي في كثير من الأحيان يكون تطوراً أعمى، وهذا أدى بكثير من المفكرين إلى القول إن التطور ليس له هدف، أو وفقاً لإنجلز، التطور الطبيعي أعمى، لكن التطور الاجتماعي هادف¹، ويقول برجسون إن التطور الطبيعي عيبي وعمياء بدون هدف². لكن برجسون يتحدث عن تطور الطبيعة، وهذا قد يكون صحيحاً نوعاً ما لسبب بسيط، وهو أنه في الطبيعة لا يوجد تطور كما ذكرنا أعلاه. أما ديفيد هيوم فيقترب من العقل ويقول إن النتائج العقلية ليس لها هدف، ولا توجد قوانين اجتماعية تنظمها³، وقد رفضت الماركسية الغائية (الهدفية) بكل جوانبها. على هذا الأساس، قلل الماركسيون وغيرهم من شأن العقل. هناك من يؤيد التطور ذي الهدف، لكنه ينفي أي دور للوحي أو حتى الله، ويؤكد على الأسلوب الديالكتيكي للتطور، وهو قانون تطور المادة المتحركة حسب وصفهم. ويعتقدون أن العالم يتطور وفقاً لقوانين حركة المادة دون الحاجة إلى "روح كونية"، وأن العالم ينمو حسب قوانين حركة المادة وليس بحاجة إلى أي "روح شامل"⁴، وكذلك نجد أن كلاً من فيورباخ، وموليشنط، وكارل فوجت، والماركسية بشكل عام، يقولون إن التطور يسير إلى هدف معلوم وفقاً لـ "الحتمية التاريخية" وليس العقل. لذا، يفضلون الحتمية على العقل⁵، بعد ذلك ظهرت نظريات حول الحتمية، منها "الحتمية التاريخية الماركسية"، وحتمية بقاء الرأسمالية، والحتميات الدينية. بينما توجد آراء كثيرة على عكس هذه الآراء، ولا سيما رأي روجيه غارودي الذي يؤكد أن التاريخ لم يكن أبداً محتوماً⁶، ويضيف هيغل أن العقل يحكم العالم، وأن التطور وفق الثالوث الهيجلي يحقق الغائية. أما ماندل فيؤكد أن للتطور غرضاً.

1 إنجلز - لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، روافد للنشر والتوزيع طبعة 2014م، ص 74-73.

2 مدخل بالفلسفة (المصدر السابق) ص 262.

3 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 88.

4 راجع ستالين: المادية الجدلية و المادية التاريخية (المصدر السابق) ص 10.

5 بوشنسكي - الفلسفة المعاصرة في أوروبا (المصدر السابق) ص 30-31.

6 روجيه غارودي - حفاروا القبور (الحضارة التي تحفر للانسانية قبرها)، ت: عزة صبيح، دار الشروق/ القاهرة ط 2002م ص 149

بشكل عام، لا يوجد في هذا الكون شيء أو عملية عبثية بدون هدف، لسبب بسيط وهو أن لا يوجد في هذا الكون شيء غير خاضع للقوانين. لذا، جميع الأمور تسير وفق هذه القوانين ووفق هدف مرسوم. أما الإنسان فهو الوحيد الذي لديه حرية الاختيار، وليس خاضعاً فقط للقوانين الطبيعية، بل خاضع أيضاً لقوانين الإرادة (المكونة من قوانين الروح والنفس والفطرة والعقل). لذا، من الممكن أن تكون بعض النشاطات الإرادية عبثية وعمياء، ولكن بشكل عام، جاء العقل ليميز بين السليبي والإيجابي. لذا، فإن التطور في النهاية يشكل عملية هادفة، حيث يجعل العقل حركة التطور من عبثية إلى هادفة، وهذا ما نراه في تاريخ المجتمع وسبب تطوره.

هناك حالات للعقول؛ العقل الخاضع للنفس يصنع التاريخ بشكل سلمي، أي أن العقل المسجون لدى النفس يحرك التطور ولكن نحو السلبية. من هنا، نحتاج إلى الوحي، الذي يرشد العقل ليميز بين السليبي والإيجابي ويتعامل معهما. أو بدقة أكثر، جاء الوحي: 1- ليوافق بين المعرفة والحقيقة، 2- لتطبيق هذا التوفيق. وهذا يعني أن الإنسان وبقيّة المخلوقات لم تُخلق عبثاً، بل خُلقت من أجل أداء غاية مقدسة، وهذا هو أساس الفروق بين الحشرات والهائم والإنسان. العقل الإنساني يميز عن الحيوان بأنه قابل للتطور. فسيولوجياً، لا يعتمد قوة العقل على الحجم المادي للدماغ؛ دماغ الفيلة أكبر بأربع مرات من دماغ الإنسان، لكن نسبة المخ في دماغ الإنسان تختلف. ويقال إن حجم الدماغ بالنسبة لحجم الجسم له دور كبير؛ وزن دماغ الإنسان نسبة إلى جسمه يقابل 2%، وهي نسبة مثالية. في النهاية، ينفرد عقل الإنسان بالتفكير والتعلقل وتخزين المعلومات، لذا الحيوانات تعيش في الزماني الحاضر بينما الإنسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل (وربما الجن معه).

تطور عقل الإنسان يأتي من خلال تفاعله مع المحيط. علاقة العقل بالواقع عبر الحواس هي عملية مركبة مادياً وغير مادي، جسدياً وروحياً. عقل الإنسان باستطاعته أن يكتسب معلومات ويخزنها وينظمها ويستخدمها، وهذا هو أساس التطور الهادف وبناء المجتمع وتطوره. وهذا العمل صعب جداً ويحتاج إلى العون الدائم، ولاسيما لبناء مجتمع يسود فيه العدالة، وهو ما سنعالجه في الفقرة التالية.

المطلب الثالث: العدالة الاجتماعية وحاجة الوحي

الحق والعدالة مفهومان متفق عليهما من قبل كل إنسانية، ولا يخصان فقط الشرفاء؛ حتى للصوص والطواغيت يدعون أنهم مع الحق والعدالة. لكنهم يختلفون في وسائل تحقيق العدالة ونوعيتها. كما أن التطور يخص المجتمع فقط، فإن مفاهيم مثل الأمانة والعدالة والمخير والحضارة والخلافة والسيطان والحساب وما إلى ذلك، تخص فقط الإنسان والمجتمع. فالطبيعة والكون لا تحتاجان إلى العدالة؛ القوانين الطبيعية هي العدالة الإلهية في الكون، والروح هي العدالة الإلهية في الجسد، والوحي هو العدالة الإلهية في المجتمع. لذلك، البحث عن العدالة يخص فقط المجتمع، وليست جاهزة ضمن علاقات البشرية فيما بينهم، بل تشارك في العلاقات الاجتماعية العديد من العوامل مثل: العرف والقوانين الطبيعية والقوانين العشوائية، ودوافع إنسانية من الاقتصاد والجنس وحب الظهور والسيطرة. لذلك، من الصعب إيجاد العدالة في هذه العلاقات والمجالات المذكورة بنظام مرتب ودقيق (ستاندر) في توزيع الحق والواجب خالياً من الظلم والكوارث والمضاعفات، ما دام: 1- عقل الإنسان ميالاً إلى الأنانية، 2- تغليب المصلحة الخاصة على العامة. ومن جهة أخرى، فإن العقل المجرد يفتقر إلى الشمولية وحس المسؤولية ومعاناة الآخرين، ويعاني من: الآنية، وأحادية الجانب، والسطحية، والظاهرية. لذلك، لا يخلو من الظلم (حتى ولو لم يقصد الظلم). لذا يحتاج إلى وسيلة لتجاوز تأثير النفس والهوى والأنانية، وتحقيق شعور بالمسؤولية العامة. أما العقل الجمعي فإنه مشهور بميوله نحو القطيع كما جاء وصفه من قبل إمام علي ودوركايم ولوبون وآخرين. ومن هنا، لا بد أن نسلم بأن الإنسان بعقله الفردي والجماعي بحاجة إلى الإرشاد نحو العدالة، ويحتاج إلى عامل خارجي كالوحي. الآن نرجع إلى السؤال التقليدي أعلاه بتفصيل أكثر: لماذا الإنسان بحاجة إلى الوحي بينما بقية المخلوقات من الجماد والنبات والحيوانات ليست بحاجة إلى الوحي؟ المخلوقات المذكورة ليست لديها حرية بل هي تحت الجبر. نقل المقدسي زعماً نادراً لابن الحائث يدعي فيه (أن في كل خلق من الخلائق أنبياء حتى في الحمر والطير والبراغيث)¹، الحيوانات غير مكلفة ولا تبحث عن العدالة، لذا فهي ليست بحاجة إلى الرسل والكتب. الطبيعة بكل ما تحتويه من أشياء تسير وفق القوانين الطبيعية، وليس أمامها خيار (أَتَيْنَا طَائِعِينَ). أما الإنسان فهو الوحيد في هذا الكون الذي يملك الاختيارات، أي ليس مسيراً بل مخيراً. ربما الآية (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا – سورة الأحزاب، الآية 72) تقصد هذه التقسيمات في الواجبات بين الإنسان والكون. بإمكان المخير أن يكون عادلاً وغير عادل، ظالماً أو مظلوماً، سلبياً أو إيجابياً. لذلك، حسم مسألة (الإنسان بين المسير والمخير) مسألة مهمة جداً، لأنه في حالة كون الإنسان مسيراً فلا حاجة إلى الوحي والعدالة. لذا سنتوقف قليلاً عليهما:

1 البدء والتاريخ (المصدر السابق) ج3 ص8.

هناك العديد من المدارس الدينية وغير الدينية التي تؤكد أن الإنسان أيضًا مسير وغير مخير في أعماله. وكان أرسطو يناقش البخت والاختيار من الذات والسبب والنتيجة¹، ولم يتوصل إلى صيغة واضحة للمجتمع عما إذا كان البخت يحدد المصير (أي هو مسير بالبخت) أم هو مخير وبحاجة إلى الإرشاد والوحي. وإن الفلسفات المعاصرة في كثير من الأحيان تقع إلى جانب الجبرية بشكل مباشر أو غير مباشر، وأوضحها مفهوم الحتمية التاريخية. وجاء مفهوم الحتمية التاريخية من هذه الجبرية. يقول ماركس إن الإنسان أسير السوق ومصيره حتي (جبرية)²، ويقول إنجلز إن الإنسان مسير وفق وضعه الطبقي³، ولدى الفقهاء أيضًا ميلاً نحو الجبرية. يبدو أن جواب القرآن يختلف عن جواب الفقه والفلسفة المادية. فقد بين بشكل لا لبس فيه أن أعمال الإنسان مخيرة، كما هو واضح في قوله: {أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ} (سورة طه، الآية 43 و44). لا يعطيك النتيجة 100% بل "لعل"، أي حديث احتمالي. بالتالي، أمام الإنسان النسبية والاحتمالات وليس الحتمية. أمام الطبيعة حتمية، وأمام الإنسان احتمالية. أمام أهل الإرادة احتمال واختيار. وعلى الإنسان دراسة الاحتمالات ويختار أحسن احتمال ويجتنب أسوأها، وهي فلسفة الإنسان والعقل والوحي والحضارة والامتحان. وفقًا للقرآن، الكون مسير، وطالما أن الجانب الجسدي للإنسان ينتهي إلى الطبيعة فهو كذلك مسير، بينما الجانب الإنساني (الروحي والعقلي) مخير. لذلك نجد الإنسان حرًا في بعض جوانبه وغير حر في جوانب أخرى. وجوده جنسيًا وقوميًا وعشائريًا وعنصريًا خارج إرادته، بينما وجوده الديني والسياسي وبقية المكتسبات تحت إرادته. في المكتسبات مخير، بينما في الميراث مسير. أعمال جسده الداخلية جبرية، بينما أعماله العقلية حرة. بالتالي، الإنسان حر لكنه لا يملك حرية مطلقة، إنه مخير من بين المسيرات. قريب من هذا، يقول الإمام الغزالي: "إن الله حر مخير مطلق التخير، والمادة الجامدة مسيرة منتهية التسيير، والإنسان في منزلة بين المنزلتين". ويقول البابا شنودة الثالث إن الإنسان يختلف عن بقية المخلوقات بأنه حر في أعماله، لذلك هو بحاجة إلى الرسل والرسالات⁴، أما الأجوبة الفقهية، فهي بشكل عام تميل إلى الجبرية، لا سيما عند السلف، ويستندون إلى الحديث الوارد في الصحيحين، حيث قال النبي (ص): "إن أحدمكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا نطفة، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يُرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: يُكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد". ومن هذا المفهوم تُركب مصطلحات مثل (الأجل، النصيب، البخت، التوكل، المشيئة، الإرادة...) بشكل خاطئ. ومعظم التوجهات الفقهية تستند إلى هذا الحديث. جاء في شعر منقول من كتاب "أخبار الدول وآثار الدول في التاريخ" لأحمد بن يوسف القارماني:

جَرَى الْقَلَمُ بِالْقَضَاءِ بِمَا يَكُونُ فَسَيَانُ التَّحَرُّكُ وَالسُّكُونُ
جُنُونٌ مِنْكَ أَنْ تَسْعَى لِرِزْقٍ وَيُزَقُّ فِي غِشَاوَتِهِ الْجَنِينُ

1 أرسطو - الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984 م، ج 1 ص 113-136

2 ينظر: كارل ماركس – بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 257.

3 اني دوهرنغ ص 342.

4 البابا شنودة الثالث - جريدة (أخبار اليوم) السبت ليوم 27-09-2005

أحياناً يُطلب منك أن تضع مصيرك في القدر، ولا تهتم بالغد، كما جاء في الكتاب المقدس: "فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بما لنفسه. يكفي اليوم شره"¹، المحتوى نفسه جاء من الإمام الشافعي بتعبير شعري:

سَهَرْتُ أَغْيَنَ وَنَامْتُ عُيُونُ فِي أُمُورٍ تَكُونُ أَوْ لَا تَكُونُ
فَإَذْرَا أَلْهَمَ مَا اسْتَطَعْتَ عَنِ النَّفْسِ فَحَمَلْتُ الْهَمومَ جُنُونُ
إِنَّ رَبَّنَا كَفَاكَ بِالْأَمْسِ مَا كَانَ سَيَكْفِيكَ فِي غَدٍ مَا يَكُونُ

وفي موضع آخر:

وَمَا يَكُونُ مِنْ رِزْقٍ فَلَيْسَ يَفُوتُنِي وَلَوْ كَانَ فِي قَاعِ الْبَحَارِ الْعُمَامُ
فِي أَيِّ شَيْءٍ تَذْهَبُ النَّفْسُ حَسْرَةً وَقَدْ قَسَمَ الرَّحْمَنُ رِزْقَ الْخَلَائِقِ

لكن نجد من القرآن الكريم العكس تمامًا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ) (سورة الحشر، الآية 18). وقد احتج كل من الخيام وأبو العلاء المعري بناءً على هذا المفهوم بأننا مجبرون، بينما الحساب أمامنا. وآخرون اعتمدوا على هذا الوضع في قولهم الشعري. ومن ذلك، رد الخليفة وليد بن يزيد (88-126 هـ) ساخراً بالآية: {وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ}:

أَتُوْعِدُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ فَهَذَا أَنَا جَبَّارٌ عَنِيدٌ
فَإِنْ لَا قِيَّتَ رَبِّكَ يَوْمَ حَشْرِ فَقُلْ: يَا رَبِّ خَلَقَنِي الْوَلِيدُ²

ويستمر الاحتجاج الشعري هذه المرة من قبل وليم بلاك (1757-1827) بقوله إن هذا المفهوم من الدين يجعلك تستسلم للظلم. وفعلاً نجد مقولة لقديس أوغسطين ما يصدق كلام وليم بلاك في كتابه "ملكوت الله": "إن النظام الرق من الله، فمن يعارضه يعصي قدر الله"³، ويكر ابن عبد ربه باسم الإسلام ويقول: "إذا كان الحاكم عادلاً، فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان ظالماً، فعليه الوزر وعليك الصبر"⁴، ويقول ابن تيمية: "السلطان ظل الله في الأرض"⁵، ونقل عبد الكريم الخطيب قول الحسن البصري: "ألا لا تسبوا الولاة، فإنهم إن أحسنوا فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساءوا فلعليهم الوزر وعليكم الصبر. وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء، فلا تستقبلوا نقمة". ولذلك، أطلق ماركس على هذا النوع من الدين بأنه (أفيون الشعوب)⁶، وهو رأي لكل من هولباخ وكانط وهيردر وفيورباخ وبرونو باور وهاينريش... ويضيف لينين: "إن الفكرة الدينية خدرت وأوهنت دائماً المشاعر الاجتماعية"⁷، في الفصل الأول من كتابه "Atheist Universe" إن قراءة الكتاب المقدس بعناية علمية ومنطقية قد توصل إلى الإلحاد مباشرة. ويضيف آخرون أن الكنيسة هي مركز لتخرج الإلحاد⁸، على هذا الأساس أعلن بروميثيوس: "أنا ضد كل الآلهة"⁹.

1 كتاب المقدس – العهد الجديد (المصدر السابق) - ص 6: 34

2 د. محمد عمارة – المعتزلة والثورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 1977 م ص 72.

3 ينظر: ماركسية قرن عشرين (المصدر السابق) ص 146

4 د. محمد شحرور – الكتاب والقرآن (المصدر السابق) ص 101

5 مجموع الفتاوى (المصدر السابق) ج 28/ 290-291

6 ينظر: ماركس – إنجلز، حول الدين، ت: نياسين حافظ – دار الطليعة / بيروت ط 2 191 ص 34

7 لينين – نصوص حول الموقف من الدين، ت: محمد كبة، دار الطليعة / بيروت ط 1 1972 م ص 136

8 الفيزياء والوجود الخالق (المصدر السابق) ص 25

9 ماركسية قرن عشرين (المصدر السابق) ص 145

لكن إذا نتجاوز الآراء والفقه ندخل النصوص، يختلف الوضع هناك. فلا نجد تأييداً للظلم مهما كان انتماءه، وسماحة الدين مشهورة حتى لدى غير الدين والمخالفين... لكن الظلم هو الخط الأحمر، كما جاء في قوله تعالى: {فَلَا عُدْوَانٌ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ} (سورة البقرة، الآية 193). ثم إن المصير ليس محتوماً ولا مرسوماً وفق قرار إلهي مسبق، بل فلسفة الإنسان مبنية على الحرية، على المخير وليس على المسير. لذلك، نحن بحاجة إلى وضع القوانين والإرشاد. القوانين خاصة بالإنسان لتنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع، ويحتاج إلى القوانين العادلة. لذلك، أصبح الحق والعدل مفهوميين مقبولين لدى الرأي العام العالمي، لكن هناك اختلاف بين الفلاسفة والعلماء والمدارس المختلفة حول مضمون العدالة ووسائل تحقيقها، التي تتمثل الآن بالأحزاب والمدارس الفكرية والسياسية الوضعية. وفي النهاية، تبلورت ثلاث مدارس (ليبرالية، اشتراكية، شيوعية) في القرن العشرين، استعداداً إلى جانب الدين ليتنافس كل منها على طرح العدالة من منظوره الخاص. سنقف قليلاً على كل منها:

1. المدرسة الليبرالية الديمقراطية: الليبرالية (أو التحررية) تختلف بحد ذاتها عن الديمقراطية، التي هي عقد سياسي وليس مذهباً سياسياً. فالليبرالية هي مذهب أو مدرسة أو نظام، بينما الديمقراطية هي آلية، لا سيما الديمقراطية المباشرة (أو الديمقراطية الأثينية). وإن لم نجد تطبيقاً فعلياً لهذا النوع من الديمقراطية، كما يقول روسو، فإن "الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبداً ولن توجد أبداً"¹، مهما كان نوع الديمقراطية، فإنها تتميز عن الليبرالية الديمقراطية بأنها لا تحمل هوية محددة، وخالية من أية أيديولوجية معينة. ويخطئ من يربطها فقط بالليبرالية أو العلمانية؛ بل إنها لا ترتبط بأية مذاهب، وإنما هي نتاج التجربة البشرية العامة. واعتبر الغرب رسالته من خلال "الليبرالية الديمقراطية" هي خير للعالم، وقد نتج عن ذلك الاستعمار الاستيطاني والاستعمار المباشر، والإنتداب والمحميات. ولا يزالون يؤكدون أنهم محررون للبشرية، وأن العدالة الاجتماعية مضمونة فيها. حيث قال في حينه (نايبول) قبل هنتنغتون وفوكوياما: "إن الحضارة الغربية العلمانية الحديثة هي الحضارة الملائمة لكل البشر". وقد كرر رؤساء أمريكا دعوات مشابهة، وباسم هذه المبادئ جرت الحملات العسكرية على العالم.

2. المدرسة الشيوعية: وفق رؤية هذه المدرسة، تتحقق العدالة في نظام اجتماعي خالٍ من الطبقة، حيث تكون الملكية عامة، والعمل لكل الناس بحسب قدراتهم، ولكل نصيب في الثروة بحسب حاجاته²، وأول من طبق هذه الفكرة هو لينين بعد ثورة أكتوبر سنة 1917م في روسيا³، وتمثلت فيما بعد في دولة الاتحاد السوفيتي منذ تاريخ 1922/12/30م. يقول إنجلز إن الإنسان مسير وفق وضعه الطبقي إلى أن يصل إلى الشيوعية، حيث (ذلك هو صعود الإنسان من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية)⁴، لكن النظام والفلسفة انهارا في أواخر القرن العشرين.

1 - ينظر: جان جاك روسو - في العقد الاجتماعي. (المصدر السابق) ص 118

2 - ينظر: أفرديريك إنجلز - نصوص الختارة - اختيار والتعليق: جان كانابا، ترجمة وصفي النبي، منشورات وزارة الثقافة\1972 ص 32 - 52 ب - ف.كيلى وكوفالزون - المادية التاريخية - تعريب: صمد داود، دارالجماهير - دمشق\1975 م. ص 185

3 - لينين إسم حركي بمعنى الحرية-المعجم الحديث... ص 244، اسمه الحقيقي: فلاد يميز ايلتج، يرجع الحركة الشيوعية السنة 1903 بأسم البلشفيك - قاموس السياسي ...ص 704

4 اني دوهرنغ (المصدر السابق)ص 342

3. المدرسة الاشتراكية الديمقراطية: ظهرت أنواع مختلفة من الاشتراكيات، منها: الطوباوية، المسيحية، التجريبية، الثورية، العلمية، والديمقراطية¹... وأهمها اثنتان وهما: الاشتراكية العلمية والاشتراكية الديمقراطية. الأولى (الاشتراكية العلمية) هي جزء من الشيوعية في مراحلها البدائية، بينما الثانية (الاشتراكية الديمقراطية) تتبنى بخلاف (العلمية) الوسائل السلمية والديمقراطية والإصلاحية²، تحويل الرأسمالية إلى الاشتراكية، يقول كاوتسكي (1854-1938) إن الثورة الاشتراكية يمكن أن تتحقق بالأساليب الديمقراطية، والديمقراطية هي التي تتيح للحركة الاشتراكية كسب "الأكثرية الشعبية"³، هذه المدرسة لا تدعي أن العدالة فيها مضمونة، بل تؤكد أن الاشتراكية هي مرحلة انتقالية نحو العدالة الاجتماعية.

وهناك من يصنف القومية في مدرسة مستقلة، بيد أن القومية ليست مدرسة ولا تملك محرراً أيديولوجياً مستقلاً. لذلك، عند تحويل مفهوم القومية إلى حركة قومية، احتاج ذلك إلى إضافة مدرسة من المدارس المذكورة لإكمال أيديولوجيتها. لذلك، نرى أن معظم الأحزاب والحركات القومية المعاصرة قد حملت اسمًا مضافاً إلى إحدى هذه المدارس، مثل حزب البعث العربي الاشتراكي، حزب الديمقراطي الكردستاني، وحزب الاشتراكي الوطني الألماني. وبناءً على ذلك، تتحلل حركة القومية في نهايتها إلى هذه المدارس، وبالتالي، فإن مفهوم القومية لا يصل إلى مستوى المدرسة، بل يُعتبر تياراً.

في النهاية، الحلول المطروحة للمدارس المذكورة لا تلبي العدالة طالما أن الحلول تصدر من العقول. العقل لا يستغني عن الوحي؛ أي إن التطور العقلي لا يصل إلى مستوى الوحي حتى يكون بإمكانه اكتشاف تلك القوانين التي نسميها العدالة. فالعقول، في أحسن حالاتها، تفتقر إلى الشمولية وبعد النظر والعمق، ومتأثرة بالذاتية والأنانية. وإليك أسباب هذه المواصفات للعقل:

- أ. في أحسن حال، العقل يفهم الواقع لكنه يتأخر جداً في فهم الحقيقة. وإن وجد بعض جوانب الحقيقة، لا يستطيع إعطاء الحكم بشكل محايد وعادل بسبب ميله ومصالحته الذاتية التي تختلط مع العقل عبر النفس.
- ب. المعلومات العقلية تستند إلى الحواس الخمسة، بينما هي في كثير من الأحيان خادعة وليست دقيقة، ومتأثرة بالأنية وأحادية الجانب.
- ج. قدرة العقل محدودة، لا سيما في المسائل كالعدالة والتوازن والمصير. بالتالي، العقل هو مكون من المادة وميولها ودوافعها ولا يستطيع أن يصبح مقياساً دقيقاً للعدالة كالذي يلعبه الوحي. نتيجةً لكل هذه الأسباب، نحن بحاجة إلى العقل وإلى ما فوق العقل، وبالتالي إلى العوامل الخارجية ما فوق العقل، وهو الوحي، لكي يحقق العدالة.

1 وقد جاء في (بيان الشيوعي - ماركس وإنجلز - ص 68-83 أنواع الاشتراكيات التالية: 1- الاشتراكية الإقطاعية. 2- الاشتراكية البورجوازية الصغيرة. 3- اشتراكية الصحة (الماركسية). 4- اشتراكية المحافظة. 5- الاشتراكية الطوباوية.

2 - فكانت هناك نصيحة مشهورة لماركس موجه بالشيوعيين، و يقول فيها: (لا تكونوا إصلاحيين بل كونوا ثوريين)

3 (كاوتسكي (1853-1938)م تلميذ ماركس وصديق إنجلز مخالف لبيان الشيوعي. وجاء في أدبيات الماركسية اسم (المترد) وعند لينين كتاب بعنوان (إلى مترد كاوتسكي).

إذن، هذه المدارس لا تستطيع تقديم حل عادل لمشاكل المجتمع. في أحسن حالاتها، تستطيع زيادة الرفاهية لطبقة معينة على حساب طبقة أخرى. فمثلاً، الليبرالية تصب في صالح البرجوازية على حساب الطبقة العمالية وشرائح أخرى، بينما الشيوعية تعد بجحيم للبرجوازيين وجنة للبروليتاريا. أما القومية، فتعد بالسعادة لشعب على حساب شعوب أخرى. لذلك، العالم كان وما زال بحاجة إلى مدرسة شاملة تتصف بالشمولية والنظرة العميقة والمتعددة الجوانب والمستقبلية. ومن هنا، يظهر أن المجتمع على الصعيدين الفردي والجماعي بحاجة إلى الوحي، لا سيما في الوضع الراهن حيث بلغ عدد النفوس تقريباً ثمانية مليارات، ونجد الكوارث المتتالية الاقتصادية والصحية والدولية.

إذن، العدالة هي مجموعة من القوانين غير الوضعية التي وضعها الإنسان، بل هي من عند الله وهي جزء من الأمر، بينما القوانين الوضعية هي جزء من الخلق، فلا يستويان. هذه القوانين العادلة موجودة في صميم الإنسان والمجتمع، كما أن القوانين الطبيعية موجودة في صميم الكون. لكن القوانين الطبيعية صالحة للكون بينما القوانين العادلة صالحة للمجتمع، ولا تصلح أحدهما للآخر. من هنا نجد الفلاسفة الليبراليين (قديمًا وحديثًا)، من القدماء: طاوية، سقراط، أفلاطون، شيشرون، الرواقيين، ومن المعاصرين: قديس أوغسطينوس، إيمانويل كانط، سبينوزا، هوبز، فيزيوقراطيين، حاولوا تأسيس بحثهم عن العدالة على قياس القوانين الطبيعية، ومنها جاء خضوع النساء للرجال، والعبيد للمواطنين، و"البرابرة" للهلينية. شرعية ومبرر الديكتاتورية عند هوبز هي القوانين الطبيعية. وهناك قول شائع بين الفلاسفة والفقهاء مفاده أن أي شيء يجري على سنن الطبيعة لا يمكن أن يكون شرًا. بينما القوانين الطبيعية هي عدالة للطبيعة والكون، وهي لا يمكن أن تكون صالحة للمجتمع كما بينا أعلاه. مبدأ تعميم القوانين الطبيعية للقوانين الاجتماعية خاطئ، لأن الأول جاء للمسير بينما الثاني للمخير (راجع موضوع: "القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية"). لذلك، الأنبياء والوحي جاء فقط للإنسان ولا غيرهم، وزعم كثير من العلماء، ومنهم ابن حائظ، أن في كل خلق من الخلائق أنبياء حتى في الحمر والطير والبراغيث¹، هذا غير صحيح. الأشياء الطبيعية لا تحتاج إلى الوحي، وكذلك الحيوانات أيضاً لا تحتاج إلى العدالة؛ بل عدالتها هي اللاعدالة، وهي مبدأ القوة. لذا، الوحي والعدالة مخصصان للإنسان. ولو كان الإنسان أيضاً مسيراً، لما احتاج إلى الوحي. لذلك، الوحي دليل على أن الإنسان مخير. إذًا، الكون مسير وفق القوانين الطبيعية، ولا يحتاج إلى أي عامل خارجي إضافي؛ يكفي هذه القوانين. أما الإنسان فهو مكون من جانبين: الطبيعي والروحي. الأول جزء من الكون والطبيعة ويسير بالقوانين الطبيعية، بينما الجانب الروحي والعقلي غير خاضع للقوانين الطبيعية بل نظير لها. من هنا، يحتاج إلى عوامل خارجية كالوحي، وبه دخلت المفاهيم الأخلاقية (كالعدالة والخير والإنسانية والتعاون) إلى العلم البشري، وإلا لكان لهذه المفاهيم معنى ضئيلاً. ربما بعض هذه المفاهيم طرحت من قبل بعض الفلاسفة في مرحلة متأخرة من تطور المجتمع، لكن دون أن تصبح رأياً عاماً كما نراه الآن. وفي ظل المفاهيم المذكورة، حاول بعض الناس أن يبتدعوا

1 بن طاهر المقدسي – البدء والتاريخ (المصدر السابق) ص 150

منظومة الحياة الوضعية من هامش هذا العلم. وهناك محاولات وأراء تفيد أن العقل البشري بإمكانه اكتشاف مبادئ العدالة حتى وإن لم ينزل عبر الوحي والأنبياء. وهذه المحاولات فطرية كما جاء من الإخوان الصفاء¹، ربما استندوا إلى الآية القرآنية: {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ} (سورة العنكبوت، الآية 49). ويؤيد هذه النظرة كل من أفلاطون وابن رشد وابن سينا والرازي وديكارت، إلى أن يصل ذلك إلى شيخ سعيد النورسي وسيد قطب. على هذا الأساس، جاء وصف علاقة الوحي بالكون كالتالي: القرآن هو الكون المقروء، والكون هو القرآن المنظور، أو وفق وصف د. علي جمعة، بأن قراءة كتاب الله المسطور (الوحي) وقراءة كتاب الله المنظور (الكون) هما وجهان لكتاب واحد²، وكذلك جاء وصف (فيذا الهندي) بأن الكون شكل هندسي للقوانين الطبيعية³، أي أن الاكتشافات الكونية والطبيعية تؤدي إلى الاقتراب من الوحي. ربما في ذلك بعض الصحة، لكن: أولاً، الوصف ليس صحيحاً 100%، ربما يكون "القرآن هو الكون المقروء" صحيحاً، لكن "الكون ليس هو القرآن المنظور" لسبب ما ذكرناه من أن القرآن يتحدث عن القوانين الطبيعية بالإضافة إلى القوانين الإنسانية من الروح والعقل والإرادة. ثانياً، قصر عمر الإنسان لا يكفي لإيجاد هذه اللاتحة من مبادئ العدالة وتطبيقها كما جاء في وصية أفلاطون بقوله: "لقد كشفنا حقيقة الوحي، بقي عليكم التطبيق لا البحث".

هناك بعض الأمثلة التي تؤيد نظرية (تطور العقل كفيل بإيجاد مبادئ العدالة دون مساعدة الوحي). ربما أحسن نموذج هو اكتشاف القوانين الطبيعية، الذي جاء متأخراً في عهد ديكارت كأنه من إنجازات العقل البشري الخالص. ويقال: طالما اكتشفوا هذه اللاتحة، فإنها بإمكانها إيجاد لاتحة مبادئ العدالة أيضاً. لكن: 1. مفهوم القوانين الطبيعية كان متداولاً قديماً بتعابير أخرى (الأمر – الناموس – السببية ...). 2. تأخر هذا الاكتشاف. 3. لا يزال لا نجد رأياً عاماً لمفهوم القوانين الطبيعية. 4. هذا المفهوم جاء في القرآن والكتب السماوية الأخرى، ولم يفهمه المفسرون منهم. ممكن أن نقول إن ديكارت قدم تفسيراً جيداً لهذا المفهوم الديني، لكن في النهاية يمكن القول إن العقل أحياناً، بدون الوحي، بإمكانه الوصول إلى بعض الحقائق وليس كلها. لذا، العقول لا تستغني عن الوحي، بل العقول والمجتمع بحاجة إلى الوحي في سبيل تطبيق العدالة.

1 من رسالة اخوان الصفاء (المصدر السابق) رقم: 21 ص 99.

2 د. طه جابر العلواني – جمع بين قراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، المعهد الالهي للفكر الاسلامي، ط1 1996م ص 8 مقدمة بقلم د. علي جمعة.

3 لويس صليبيا - اقدم كتاب في العالم (ريك فيدا)، دار بيبليون/بيروت ط1 2007م ص 159.

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع

1. الوحي هو جزء من الأمر، ويحتل المرتبة الأولى فيه، يليه الروح، ثم الحقيقة، وشم القوانين الطبيعية والتاريخ. وهكذا كانت خطة البحث لهذه الدراسة.
2. الكتب السماوية هي جزء من الوحي، ومفهوم الوحي أشمل وأوسع من القرآن والإنجيل والتوراة وبقية الكتب المنزلة.
3. كل الكتب السماوية جاءت بلغة خاصة تختلف عن اللغات البشرية من حيث القواعد والنظم والتركيب وبقية العلاقات، وجاء للفهم أن اللغة المختارة هي اختيار أنسب الكلمات والجمل، حيث ليس بوسع البشر الإتيان بمثله في النواحي اللغوية والعلمية والفلسفية.
4. البدعة هي فقط الزيادة أو النقصان في الدين في النصوص (أو بشكل عام في الوحي)، وإلا فإن أي زيادة أو تعديل على الآراء البشرية لا تعتبر بدعة.
5. لغة الوحي هي لغة خاصة بعائلة الكتب السماوية ولا تنتمي إلى اللغات البشرية.
6. لغة القرآن تختلف عن اللغات البشرية بما فيها اللغة العربية، لكن لأسباب عديدة هي أقرب إلى اللغة العربية.
7. الكلمات القرآنية ليست كاللغات البشرية، بل مبنية على الاسم والمسعى والكلمة والمعنى، لذلك لا يمكن إيجاد بديل لكلمات قرآنية في أية لغة بشرية.
8. اللغات التي تنتمي إلى الوحي هي لغة الوحي، بينما اللغات البشرية هي لغات عجمية وفق منظور القرآن، ووفق مقاييس النقطة 7 و8 فإن جميع اللغات البشرية (العربية والعبرية والكوردية والإنجليزية...) هي أعجمية.
9. في سبيل تطبيق العدالة الاجتماعية على الأرض، نحن بحاجة إلى الوحي. الوحي هو الذي شرع القوانين للكون بدقة متناهية وللحياة، فهو بإمكانه تشريع القوانين للمجتمع لتحقيق العدالة للإنسانية حتى لا يكون هناك ظلم.

الباب الثاني: مكون من أربعة فصول وهي:

(الروح والإنسان) و(الوحي والمجتمع) و(الله والكون) و(الفصل الخاص: خلاصة الخلاصة)

• الفصل الثالث: (الله والكون)

❖ المبحث الأول: المنظور المتباين للبشرية حول تعريف ذات الله

المطلب الأول: منهج دراسة عن ذات الله (المميزات - شديد المحال - المشاكل اللغوية والفكرية)

المطلب الثاني: محاولات للتعرف على الله

المطلب الثالث: سبب إنكار الله وظهور العلمانية والربوبية والإلحاد

❖ المبحث الثاني: البحث عن الله في ضوء معارف البشرية حول الكون

المطلب الأول: البحث عن الله وفق مفهوم الكون الأبدي (قدّم العالم)

المطلب الثاني: النتائج الفلسفية لنظرية الكون الأبدي

المطلب الثالث: التحول الكبير (النظرة المعاصرة للبحث عن ذات الله)

❖ المبحث الثالث: تباين وصف ذات الله من قبل البشر ومن قبل الوحي

المطلب الأول: تعريف ذات الله (تعريف الذي لا يمكن تعريفه)

المطلب الثاني: معنى الله ليس كمثل شيء

المطلب الثالث: إذًا، الله ليس هكذا

المطلب الرابع: الله ليس الروح ولا هو الأمر

المطلب الخامس: من خلق الله؟

❖ المبحث الرابع: علاقة الله بالعالم وفق أوصاف الله نفسه

المطلب الأول: مكان الله (لا مكان له)

المطلب الثاني: مكان الله فوق العرش (الاستواء)

المطلب الثالث: الله ومفهوم اللاهائي

المطلب الرابع: محاولة يائسة أخيرة (تعريف الخالق من خلال الخلق)

المطلب الخامس: الله وفق الوحي

الفصل الثالث: (الله والكون)

(الخالق والمخلوق)

المبحث الأول: المنظور المتباين للبشرية حول تعريف ذات الله

المطلب الأول: منهج دراسة عن ذات الله (المميزات - شديد المحال - المشاكل اللغوية والفكرية)

يعتبر من المسائل الأساسية للفلسفة، وأخذ عناوين مختلفة منها: اللاهوتية، الربوبية، ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، الإلهيات، الثيولوجيا. دراسة ذات الله كانت مصنفة ضمن الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، والربط بين الميتافيزيقا ودراسة الله يرجع إلى اتباع أرسطو عندما فتحوا فرعاً أكاديمياً لهذا النوع من العلم، وسماه (ميتافيزيقا). وكان هذا النوع من العلم في العهد الإغريقي يسمى (نومينا أو البيرون، العلوم غير القابلة للدراسة التجريبية) حسب دراسات لينينية¹.

مشكلة تصنيف دراسة الله ضمن الدراسات الميتافيزيقية لا تصل إلى تعريفه (ليس كمثله شيء)، بل في أحسن الأحوال تصل إلى (ليس مثله شيء). أي أن تصنيف "دراسة الله" ضمن مسائل ميتافيزيقية هو منهج دراسة "أمر الله" وليس الله نفسه. وكذلك مفهوم كل من دوركايم وفريزر وسبنسر حول الدين بأنه مفاهيم ميتافيزيقية وما فوق الطبيعية². وهي تعاني نفس المشكلة المذكورة. هناك نوعان من السؤال عنه: الأول فطري عقلي لكل إنسان حول معرفة الله، والثاني عقلي شبه مشكوكي قد يكون بشكل علني أو سري وقلبي. وفي كثير من الأحيان تدور الأسئلة التالية حوله: من هو الله؟ ما حجمه وتركيبه؟ كيف يعيش؟ ما معنى الوقت والحركة والحياة فيه؟ أين مكانه؟ من أين أتى؟ ماذا كان يعمل قبل خلق الكون؟ ما مصيره بعد زوال الكون؟ كيف يدير أمور عالمنا؟ هل خلق الله العالم ثم تركه؟ إذا كان الله خالق كل شيء، فمن هو خالق الخالق؟ أو كما قال ستيفن هوكينغ: إذا كان الله خالق الكون، فمن الذي خلق الله؟ وهو سؤال (راسل وآخرون)، أو بالأحرى السؤال (من خلق الله) هو سؤال كلاسيكي عند المتشككين كما قال أندروز³، وأسئلة كثيرة أخرى، كلما وجد جواب لها، ستأتي أسئلة أخرى. لكن يجب أن نعرف أن هذه الأسئلة أساساً جاءت من عدم فهم الله، لذا لم تأخذ منهجاً سليماً، أو أحياناً بسبب خطأ المتدينين الذين شبهوا الله بالمخلوقات والأشياء. في الحقيقة، الجواب على الأسئلة المذكورة ودراسة الله بشكل عام شبيهة بدراسات الروح من حيث الانقسام لكنها أصعب بكثير.

1 للمزيد حول هذان المصطلحان ينظر: لينين - المختارات - ت: الياس شاهين، دار التقدم/موسكو 1978 ج4 ص361.

2 اميل دوركايم - الاشكال الأولية للحياة الدينية، ت: زنده بعث، المركز العربي للأبحاث/بيروت ط1 2019 م ص45-46.

3 ادكار اندروز - من خلق الله، ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/القاهرة ط1 2014 م ص14.

لذا أخذ بعض العلماء منهج دراسة النفس والروح والإنسان بشكل عام لمعرفة الله، ولا سيما العالم شمس الدين الشهرزوري بناءً على الحديث النبوي حول أن معرفة الإنسان هي طريق لمعرفة الله. وآخرون أخذوا طرقاً أخرى، فمنهم من أنكر وجوده وهم الماديون، ومنهم من آمن به وهم المؤمنون، والفرقة الثالثة موزعة بين الطرفين، ونجد من بينهم من ربط الله بهذا العالم، وآخرين اعترفوا بوجوده لكن بصيغة المحرك أو العلة الأولى أو العقل الأول أو روح العالم أو هو قوانين أو خالقاً ولا أمراً، إلخ. لكن يجب أن نعتزف أن كل هذه الأسئلة نابعة من أشياء من حولنا، بينما الله ليس كمثله شيء. لذا، ليست الأجوبة فقط، بل الأسئلة نفسها غير منطقية وغير مقيدة بالمنهج البحثي. كيف نبحت عن الأجوبة؟ دراسة الله بحد ذاتها مشكلة كبيرة في جميع النواحي و"شديد المحال". المشكلة الأساسية هي مشكلة اللغة والجمل والكلمات؛ صياغة الأسئلة حول الله وفق اللغات المتاحة لدينا محال. عندما تقول "من أين جاء الله؟" الجملة من البداية إلى النهاية خاطئة. لا يوجد جهة ولا زمان حتى تقول "من (أين)"، والله ليس محدوداً حتى تقول "جاء". هكذا جميعها خاطئة. هناك أزمة الكلمات والجمل والعبارات حول الله، وكيفية التعبير عنه، لأن المصطلحات التي تعبر عن الأشياء لا يمكن أن تصف الله على الإطلاق. الكلمات والجمل والعبارات تتشكل في أذهاننا وفق الأفكار الموجودة لدينا، وهي نتاج الأشياء المحيطة بنا. عقولنا مجرد اكتساب من المحيط، وما في بالنا هو موجود في الواقع المادي ومن الأشياء الطبيعية. هذا يشكل بعداً واحداً من الوجود (الأشياء)، أما البعد الثاني، فهو اللاماديات (الروح، القوانين، الله)، والتي ليست شيئاً مادياً ولا نجدها في المحيط ولا يمكن اكتسابها. ومن هنا تبدأ الأزمة وتتعدد كلما اقتربت من الله. لقد أشار عدد من المفكرين والفلاسفة إلى هذه الصعوبات، ولكن لم يسيروا إلى سبب الأزمة. وقد أشار الكرمانى في دراسته عن الله (في المبحث السادس) إلى هذه الأزمة في الجمل والكلمات، وصنفها بعنوان "لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عنه"¹، وعاد أحمد بهجت في كتابه "الله في العقيدة الإسلامية" (ص 5) إلى نفس الرأي وقال: "أول صعوبة لوصف الله هي الحروف واللغة". كما أشار كل من وليام أوكام وهيجل وفيرباخ وآخرون إلى هذه الأزمة كل وفق منهجه، مما أدى بكثير منهم إلى إنكار وجود الله، بينما أقر هيجل بوجود الله رغم هذه الأزمة²، الكلمات والجمل والعبارات الموجودة لدينا في جميع اللغات ناتجة عن ما حولنا من الأشياء والمخلوقات والماديات التي تتصف بالزوجية والمحدودية والحركة والسببية. أما مواضيع ذات الصلة بالله، فهي ليست الأشياء ولا هي ماديات ولا حركة ولا زمن ولا سببية ولا زوجية ولا ضد ولا غير ذلك. لذلك، قلما نجد الكلمات والجمل (وحتى الحروف والأرقام) جاهزة للمواضيع الإلهية. لذا، الحديث عن الله يتطلب أن نختار الكلمات والمصطلحات والجمل والعبارات الخاصة به، أو بشكل أدق الجمل والعبارات الموافقة مع الوحي أو الوحي نفسه. ولا نجد هذا بشكل دقيق لاسيما من قبل الفلاسفة الماديين، حيث لم يشعروا بهذه الصعوبات، وإن شعروا لم يجدوا سبيلاً. لذلك كاد أن أقول: إن تاريخ البحث عن الله عبارة عن تاريخ أخطاء البحث، ومعظم الجمل والعبارات

1 أحمد حميد الدين الكرمانى – راحة العقل – تحقيق: مصطفى غالب، دارالاندلس/بيروت، ط1 1967 ص144.

2 ولتر ستيس: هيجل – فلسفة الروح، ت: إمام عبدالفتاح امام، دار تنوير/بيروت، ط3 2005 ج2 ص 14 فقرة 439.

والمصطلحات التي استخدمت من أجلها كانت خاطئة، بما فيها هذه الجمل والعبارات التي ترونها في بحثنا هذا، ما عدا ما نُقل عن الوحي. إذا كانت مشكلة الدراسة تبدأ في التعبير، فكيف للأفكار والمعلومات عن الله (وهو شديد المحال)؟ وكنا قد تحدثنا عن أزمة المعلومات عن أمر الله، فكيف بالله نفسه؟ وقلنا آنذاك إننا نملك معلومات عن الخلق لكن لا نملك شيئاً عن الأمر سوى أثر الأمر على الخلق (أثر القوانين على الطبيعة، والروح على الجسد، والوحي على العقل، وأثر "كن" على "يكون")، وبنفس الطريقة مع الفارق الهائل، لا نملك معلومات عن الله، لكن نملك معلومات عن أثر الله على المخلوق، وهذا الأثر غير مباشر بل عن طريق الأمر. لذلك، الحصول على المعلومات عن ذات الله شديد المحال. وهذا يمكن أن نسميه منطق البحث عن الله ومنهجه. بناءً على هذا المنطق والمنهج، ندخل إلى آراء الفلاسفة والعلماء وحتى من قبل المحبين للدين والله، ونرى كم كانت متباينة وكم كان: (من الناس من يجادل في الله بغير علم).

المطلب الثاني: محاولات للتعرف على الله

المعلومات الواردة من الوحي عن الله هي متقاربة منذ بداية البشرية لحد الآن، أما المعلومات العقلية فتعرضت لتغيرات هائلة. فكلما كانت الحقائق مكتشفة، تسهل الإيمان بالله وفهمه. فهم الله على ضوء بروز (نظرية التطور ووجود فكرة الكون الأثري) يختلف كلياً عن فهم الإنسان لله في ظل الكون المتسع والانفجار العظيم وزوال نظرية التطور. ونفس الشيء ينطبق في ظل العبثية الكون والفوضى ونسق الطبيعة وخضوعها للقوانين الطبيعية. هناك محاولات كثيرة في التاريخ لإيجاد الأجوبة عن الأسئلة المحيرة حول الله. ما عدا الذين اعتمدوا على النصوص، فقد اعتمدت البقية في دراستها على المدخل العقلي الصرف أو المدخل المادي والطبيعي. لذا، معظم تلك المحاولات باءت بالفشل نتيجة اعتمادها على المدخل المادي (الخلقي) للدراسة. لا نستطيع اختيار جملة مفيدة تعطي معلومة صحيحة عن الله، لكن تلك القلة الذين أخذوا منهجاً وفق "ليس كمثله شيء" يمكن أن نقول إنهم قد دخلوا مدخلاً صحيحاً وإن لم يحصلوا على معلومات تذكر. لذلك، من الطبيعي أن تظهر التيارات الملحدة واللا أدريّة والريبيّة والمثاليّة والديزيّة واللاهوتيّة ووحدة الوجود (المادي منها والروحي) والطبيعيّة اللاهوتيّة. وكان المؤمنون قد وصلوا إلى القناعة بوجود الله عن طريق الوحي، لذلك قلما تناولوا البحث عن الله مباشرة. الذين طال بحثهم عن الله هم الذين لم يعتمدوا في بحثهم ودراسهم على النصوص الدينية. وهناك دراسات عقلية محضة ومخلصة عن الله دون الاعتماد على الدين، منها فولتير الذي اختار السبيل بعيداً عن إيديولوجيات الكنيسة وفي نفس الوقت بعيداً عن إيديولوجيات الملحدين. وأحياناً، روسو أيضاً سلك مسلك فولتير إن كان يشق طريقاً وعرّاً بين مجمع الكنيسة المؤمنين وبين مجمع هولباخ من الملحدين¹، وكانط وسبينوزا وهيغل، وأغلبهم وصلوا إلى نوع من الفيض أو وحدة الوجود بين الله ومخلوقاته. لذلك نجد تعباً بلا هوادة، لأن طرق البحث لم تكن صحيحة. ومن الطبيعي أن تظهر تصريحات تارة بالشك وتارة أخرى بإنكار الله صراحة، كما قال فيورباخ إن الله لم يخلق الإنسان، بل عجز عقل الإنسان عن تفسير الطبيعة وخلق الله².

1 جيمس كوليتز – الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص 203-204

2 فيورباخ – جوهر المسيحية، ت: جورج برشتين، ط 2017 م الرافيدين/لبنان ص 45-46.

وقد استنسخ كل من ماركس وإنجلز القول المذكور بصيغة (أن الإنسان يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان)¹، ويقول لينين: "أن الله قبل كل شيء مجموعة من الأفكار ولدها غباء الإنسان المكبل بالاعلال"²، ويقول (نتيجة) أن الدين أبدع الروح لتقليل شأن الجسد، والعالم الآخر أبدعت من أجل التنديد بعالمنا الوحيد، وأبدعوا الله لضرب الحياة³، وذهب (كارل يونغ) إلى أبعد من ذلك عندما ربط بين الدين والخوف الليلي بقوله: (ديانة الليل هو الشكل السحري من الدين)⁴، ووضع راسل عنواناً خاصاً باسم (الخوف أساس الدين)⁵. وكرر ستيفن هوكينغ القول القديم بأن عدم تفسير مظاهر الطبيعة وقوانينها خلق في ذهنهم فكرة الله اضطرارياً. وأخيراً، قرر سلامة موسى أن عبادة الموتى هي أصل الأديان الحاضرة، وعبادة الأرواح أصل كل الآلهة الحاضرة⁶. ربما (كريستاس) هو أول من قال إن فكرة الله جاءت من جهل الإنسان وخوفه مما يحيط به، وهو المبرر الدائم للمدارس الفلسفية المادية منذ ذلك الحين وإلى الآن. على هذا الأساس، قررت الماركسية (على لسان لينين) أن مصدر كل الوجود هو المادة المتحركة⁷، وأصبحت المادة والطبيعة هما الوحيدان المقدسان، وهذا هو رأي كثير من الفلاسفة أمثال شوبنهاور وهولباخ ولاينتز. وهو بالأصل يرجع إلى رأي ديموقريطس عندما قال: "لا يوجد في الكون غير الذرات والفراغ"⁸، ونُقل عن هولباخ: "أيتها الطبيعة، يا سيدة الكائنات كلها، وأنتن، يا بناتنا المعبودات العاقلات، كُنَّ إلهاتنا الفريدة إلى الأبد".⁹ ويقول (كوين) إن الانتخاب الطبيعي يفسر التصميم الظاهري للطبيعة بعملية مادية صرفه لا تطلب توجهاً من قوى فوق الطبيعة¹⁰.

وجمع (الفلسفة والفيزياء) الآراء هذه ليستنتج: "جميع الأشياء والظواهر في الطبيعة ترتبط ببعضها من خلال مادتها"¹¹، ويقول فيورباخ الطبيعة تشمل الكل ما عدا فوق الطبيعة¹². الطبيعة لا شيء سوى الطبيعة نفسها، ويؤيد لينين وجهة نظر فيورباخ بقوله: "الطبيعة تدار بالطبيعة فقط ولا بكائن يختلف عن الطبيعة"¹³، وقال هولباخ إن الطبيعة كافية دون افتراض أي إله¹⁴. وقال إنجلز إنه ممكن أن نفهم العالم دون أية إضافة غريبة¹⁵.

- 1 ينظر: ماركس – إنجلز، حول الدين، ت: تياسين حافظ – دار الطبيعة / بيروت ط 2 191 ص 33.
- 2 لينين – نصوص حول الموقف من الدين، ت: محمد كية، دار الطبيعة / بيروت ط 1 1972 م ص 136.
- 3 فريدريك نيتشه – هذا الإنسان، ت: مجاهد عبد المنعم، هلال للنشر / الجيزا، ط 1 2011 م ص 182-184.
- 4 كارل يونغ – دور اللاشعور ومعنى علم النفس، ت: نهاد خياطة، مؤسسة الجامعية للدراسات / بيروت، ط 1 1992 م ص 44.
- 5 براتراند راسل – ما الذي أؤمن به (الحرية والدين والعقلانية)، ت: عدي الزعبي، دار الممدوح / دمشق ط 1 2015 م ص 80.
- 6 سلامة موسى – نشوء فكرة الله، المؤسسة الهنداوى / القاهرة دون سنة الطبع ص 24.
- 7 لينين – مؤلفات (المصدر السابق) ص 162.
- 8 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 2 ص 60.
- 9 الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية / بيروت، ت: أحمد خليل أحمد، ط 2 2011 م ج 2 ص 859 المادة: natural.
- 10 جيرري كوبن – النشوء والتطور حقيقة، ت: لؤي عشري ص 26.
- 11 الفلسفة والفيزياء (المصدر السابق) ج 1 ص 50.
- 12 فيورباخ – أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات / بيروت ط 1 1991 م ص 48.
- 13 لينين – المادية والمذهب نقد التجريبي، دار التقدم / موسكو ص 176.
- 14 جيمس كوليرز – الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر / بريطانيا ط سنة 1973 م ص 214.
- 15 إنجلز – لودفيغ فيورباخ ونهاية فلسفة الألمانية (المصدر السابق) ص 60.

هذه الآراء تلتقطها أيضاً من قبل أنصار وحدة الوجود المادي، أما أنصار وحدة الوجود الروحي فقد اعترفوا بالله لكن يبطوه بالعالم أشد ربطاً. قال طاليس وكريetas وبروتوكراس إن العالم والكون ليسا إلا جسد الله، وهذا ما ورد في الكتاب المقدس الهندي: "أوه يا جواكسيو، انظر الجسدي اليوم، فهنا الكون برمته"¹، ويقول أرسطو إن الموجودات تبدأ من المادة تنتهي بالله²، وهذا قريب من ترتيب مقرر من قبل الصوفيين بقولهم إن السماوات فوق الأرض والعرش فوق السماوات والله فوق العرش، أو وفق وصف الإمام الغزالي، فوق السماء السابعة هي سدة المنتهى وفوق السدة المنتهى هي عرش الرحمن، مكون من 80,000 سرادق، وكل سرادق مكون من 80,000 شرافة³، وعن عبد الله بن مسعود قال: ما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام، وما بين كل سماء إلى الأخرى خمسمائة عام، وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وما بين الكرسي إلى الماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش على الماء، والله على العرش ويعلم أعمالكم، وقال ابن مسعود أيضاً: إنه فوق العرش لا يخفي عليه شيء من أعمالكم. قال أبو القاسم: يريد فوق العرش لأن العرش آخر المخلوقات، ليس فوقه مخلوق، فالله تعالى أعلى المخلوقات دون تكيف ولا مماسة⁴.

وكان معظم الفلاسفة عند وصفهم الله عبر الكون يصلون إلى نتيجة قريبة من وحدة الوجود. تغادر هذه الآراء بموقف عبد الحق الأشبيلي، الذي وصف الله ربما ضمن هذه المجموعة بأنه أحسنهم، ولو فيه أخطاء خطيرة، عندما قال: "إن الخالق والمخلوق هو مجموع المادة والصورة، وأن ما يخص الخالق تبارك وتعالى من ذلك هو المادة، وأنه بدون الصورة لا صفة له." وفي هذا يقول: "وللمتصور من حيث هو، لا من جهتها - أي بدون الصورة - لا وصف ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا حد، وإن كان له شيء من ذلك كله، ولكن بأول مرتبة صورية إطلاقية، فله الإطلاقات الأحدية"⁵.

تصنيف الآراء والأوصاف حول الله:

لا بد أن نكرر أن عقل الإنسان يتكون من المعلومات المكتسبة من حوله، أي من الأشياء والمواد الموجودة في عالمنا، لذلك المعرفة البشرية هي مادية بطبيعتها. وفي أحسن حالاتها، هي معادلة الوجود (الأمر والخلق) التي ذكرناها في باب الأمر والخلق. وبالتالي، معرفته عن اللاماديات محدودة جداً، ويوصف أن نسبة المعرفة الإنسانية هي قطرة من البحر، ومعظم مساحة هذه القطرة هي معلومات عن الماديات وليست عن اللاماديات. لذا، الدخول إلى عالم اللامادي وما فوقه صعب جداً، حيث لا نملك أية معلومات تذكر. ليس فقط صعباً بل شديد المحال. ومع ذلك، الإنسان (وهو أكثر شيء جديلاً) لم يسد الباب على نفسه وحاول دراسة الله، وفي أغلب الأحيان دون الأخذ بالمنهج

1 الباجفا دجيتا (الكتاب الهندي المقدس)، اعداد: دشاوانتا لارا شاستري، ت: رعد عبد الجليل، دارالنشر للتوزيع/سوريا، ط1 1993م - الالية 7 من الفصل (11) ص 97. وفي الآية (13) تكرر شيء نفسه
2 المعتقدات الدينية لدى الشعوب (المصدر السابق) ص 60
3 الامام الغزالي - الدرر الفاخرة في كشف علوم الاخرة، تحقيق:لوتيان غاسية، المكتبة الثقافية/بيروت ط1 1997م ص 26
4 ابن قيم- اجتماع الجيوش الإسلامية (المصدر السابق) ج 1 ص 37، ص 43
5 ينظر: شيخ الإسلام ابن التيمية- بغية المراتد.. (المصدر السابق)، ص 419

الذي يليق بمستوى هذه الدراسة. لذا نجد أن الدراسات المذكورة متشعبة ومتباعدة جداً. نضطر أن نختار أهم الدراسات التي يمكن أن نقول عنها دراسات فيها نوع من الأكاديمية أو المنطق وفق رؤيتهم لله، وينقسمون إلى خمسة أصناف رئيسية: الأول هم الماديون الذين أنكروا وجوده واعترفوا بالمادة دون أية إضافة غريبة (الماديون). والصنف الثاني اعترفوا بأن هناك قوة ولا ندري كيفيتها (اللاادرية). والصنف الثالث هم الذين اعترفوا بالله لكن ضمن وحدة الوجود مع هذا العالم (وحدة الوجود). والصنف الرابع اعترفوا به صريحاً لكن وضعوا دوره مع هذا العالم كمحرك أول أو سبب أول أو المبدأ الأول أو أول مخلوق (الديزم). والصنف الأخير هم المؤمنون في جميع الأديان، لكن ليسوا متوحدين في تعريفهم وعلاقتهم بالمخلوق وصفاته وفي كثير من الميادين. أما من ناحية آراء الفلاسفة والعلماء، فستزيد الأصناف. واليك أهم آرائهم:

1. الذين اعترفوا بوجوده لكن ضمن الموجودات المادية والمخلوقات، وأحياناً قاموا بالمساواة بينه وبين المخلوق أو بين العالم. بهذا الصدد، يقول جوردان: "الله هو كل ما هو موجود"، ونفس القول لبرتوجراس: "إن العالم هو جسم الله"، وقال تورية: "الله كل شيء وكل شيء هو الله"¹، وقال شلنج: "الله هو العالم"²، وقال ليبنتز: "الله هو العلة الأولى لوجود الأشياء"³. ويكرر ديكرت القول نفسه. في الأصل، جاءت هذه الفكرة من أكسانوفان، الذي أكد التساوي بين الله والطبيعة، وبالتالي كل شيء هو الله، أو كل في كل. ونُسب إلى عباس محمود العقاد قوله: "فما الله هو الكون كله، والكون كله هو الله"⁴. وينقل عن براهما الهندية (وهي أقدم ديانة عالمية) أن الكون هو نسيج متطور من كيان الله⁵،... (وهو أساس وحدة الوجود) يقال إن الفكرة في الأصل من الإغريق، حيث رمزوا لعدد "ألفا" كبداية الخلق أو العلة الأولى التي انحدر منها كل شيء⁶. أحياناً جاء ذكر هذه العلة الأولى لأصل الأشياء بـ"كاوس"، واعتبروا أن الكاوس هو العنصر الأول الذي تمخضت عنه العالم⁷، بعد التحقيق، يظهر أن المصطلح "العلة الأولى" يعود إلى المفاهيم اليهودية القديمة باسم "سبا ريشونا"، وهو اسم الله الذي ينشأ منه كل شيء (سبت هسيوت). وفي مواضع أخرى من الأدبيات اليهودية القديمة جاء اسم الله بـ"منيع ريشون" بمعنى "الدافع الأول"⁸.

1 محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرين، دارالمعرفة/بيروت، ط 3 1971 ج 1 المادة: اله ص 482.

2 عبد الرحمن بدوي – المثالية الألمانية – دار النهضة العربية/قاهرة، 1965 م ص 362

3 دائرة معارف القرن العشرين (المصدر نفسه) ج 1، ص 494..

4 من مقدمة كتاب: زيجريد هونكة – الله ليس كمثل شيء، ت: محمد عوني، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 1 2010 م ص 5... لكن عند بحثنا عن هذا الرأي لعقاد ظهر أن العقاد نقل هذا النص في سبيل النقد على (وحدة الوجود) ولا يمثل رأيه. ينظر: عباس محمود العقاد- الله، منشورات مكتبة العصرية/بيروت، ص 60

5 د. روثف عبيد-الإنسان بلا روح، دار الفكر العربي/القاهرة 1966 م ط 2 ج 1 ص 55

6 ج س كوبر، الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 1 2014 م ص 16

7 جان بيرفيرنان-الكون والالهة والناس، ت: محمد وليد الحافظ، الاهالي للطبع/دمشق ط 1 2001 م ص 152.

8 د رشاد الشامي – موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للطبوعات/ القاهرة تاريخ النشر 2002 م ص 215

2. الصنف الذي يدعي أن الله هو القوانين الطبيعية (بانتيسم)، هذا الرأي شائع جداً وسط العلماء الأكاديميين، القدماء منهم والمعاصرين. الله لدى المؤمنين الأكاديميين ليس كالله الذي يؤمن به الدينيون. الله لدى أينشتاين ونيوتن وكبلر، وفيزيائي العصر الحديث، معظمهم يميلون إلى أن القوانين الطبيعية والله هما واحد، أو حسب وصف فيشته، الله هو ناموس¹، وأحياناً يُنزل مرتبة الله إلى ما دون القوانين الطبيعية، كما نجد من ديكاوت قوله: "الله أيضاً يدع للناموس الكونية"². بالأصل، كان الرواقون هم أصحاب فكرة الوحدة بين ناموس الطبيعة والإله. أما الفلاسفة المؤثرون بالعلوم الطبيعية، فلم الرأي نفسه، حيث نجد هولباك وديدرو وشوبنهاور وسبينوزا وشلنج وأحياناً لينتز وآخرين يعتبرون عدم الفرق بين القوانين الطبيعية والله، أو الله والعالم هو واحد، ويسمهم (بانتيزم). يقول شلنج: "أنا لا أسلم بعالمين مختلفين، بل أقول بعالم واحد يشمل في داخله ما يُدرك على أنه طبيعة وروح متعارضين"، وبضيف: "الطبيعة على أنها تجلٍ لله"³، لكن في مكان آخر يناقض هذا الرأي، ويقول: "رب الوجود والوجود لا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً"⁴. ويقول سبينوزا: "ليس هناك الله والطبيعة بشيئين مختلفين، بل هما شيء واحد، كما أن الجسم والعقل شيء واحد"⁵. هذه الفكرة قديمة جداً، ويقال إنها ترجع إلى الرواقيين، حيث اعتبروا الله والعالم وجهين لواقع واحد⁶، لكن على ما أعتقد، أن أصل هذه الفكرة يعود إلى الهرمسية (بتحوير)، عندما يقول: "الإله هو عقل الكون، هو القوانين الأساسية للطبيعة"⁷، لكن أكثر الظن أن النص غير سليم عند النقل والترجمة.
- هذه الفكرة هي مرحلة تحول فكري لإبراهيم (ع) عندما أعجب بنظام الكواكب والقمر والشمس واعتبرها الله. لكن بعد الأفلو، تراجع وقال: "إن لم يهديني الله، فلن أصل إليه"، وأقر بأن صاحب هذه المنظومة هو الله. هكذا، توصل إبراهيم سريعاً إلى الحقيقة، بينما العلماء السالف ذكرهم لم يتوصلوا بقوا على عقيدتهم بأن القوانين الطبيعية أو سنن الطبيعة هي الله نفسه.
3. الصنف الثالث هم الذين تساوا بين الله والروح، ويعتقدون أن مصدر الرأي هو بالأصل ديني ولا سيما المسيحية بعد المسيح. ونبدأ برسالة كورنثوس حيث جاء فيها: "ما من أحد يعرف ما في الله غير الروح"⁸. وعند الروحيين، فإن النفس العالمية العامة ليست إلا الله⁹.

1 د محمد غلاب-مشكلة الألوهية، دار الاحياء كتب العربية، ط 2 1951 م ص 116.

2 المصدر نفسه ص 90.

3 المثالية الألمانية، (المصدر السابق) ص: 283. ص: 286.

4 وفي مكان آخر يؤيد ويقوم بشرح فكرة فيورباخ عن أن الله لم يخلق البشر بل عجز فكر البشري صنع الله في موخه وهما. ينظر: فيورباخ - جوهر المسيحية، ت: جورج برشتين، ط 1 2017 م الرافدين/لبنان ص 46.

5 زكي نجيب محمود- قصة فلسفة الحديثة - لجنة الترجمة/ القاهرة ص 156-157.

6 د. مصطفى حسنية - معجم الفلسفي، داراسامة للنشر/عمان ط 1 2009 م ص 237.

7 ثيموس فريك وبيترغندي - متون هرمس، ت: عمر الفاروق عمر، مجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة ط 2 2002 م ص 55.

8 الكتاب المقدس (العهد الجديد)- اتحاد جمعات الكتاب المقدس/ بيروت ط 4 1990 ص 452.

9 عبد العزيز جادو - الروح والخلود، تحقيق: د رؤف عبيد، دارالمعارف/ القاهرة ط 128.

4. وهناك من اعتبر الله هو العقل الخالص أو لوغوس (في البدء كان اللوغوس، واللوغوس هو الله)¹، وقد كرر بابا بندكت السادس عشر في محاضراته المشهورة في 2006/9/12 في جامعة بون أن اللوغوس هو الله، ولدى بعض علماء المسلمين آراء مشابهة تقر بقرابة بين الله والعقل المحض (العقل الخالي من المادة). وينقل عن ابن سينا والكندي: "وهو واحد ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقل محض"²، وكان أرسطو هو الذي صاغ هذه النظرية، ويقال إن أصل فكرة "العقل المحض" ترجع إلى أنكساغورس، الذي قال إن الله (المحرك الأول) هو عقل بدون هيولي³.

5. وهناك إيمان بالله لكن شبهوه بالإنسان والمخلوقات (anthropomorphism). بعض الدراسات تفيد أن المجتمعات قد تصوروا الله وفق عاداتهم وشكلهم. في أوروبا، شُبّهَ بالله بالرجل الأبيض، بينما في إفريقيا شُبّهَ بالله بالرجل الأسود. نقل عن إكسنوفون (570 ق.م): "لقد خلق الناس الآلهة على صورتهم. وهم يعتقدون أن الآلهة ولدت بجسد يرتدي الملابس، وتتكلم مثلنا". وأيضاً، يقول الأثيوبيون إن آلهتهم ذات أنف أفطس ولون أسمر، بينما يقول التراك إن آلهتهم زرقاء العيون حمراء الشعر. ولو أن الثيران والخيول والأسود عرفت أن ترسم لرسمت الآلهة على شكل عجل أو حصان أو أسد⁴، وجاء في (توراة تك 3: 8): "فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشي في الجنة عند نسيم النهار، فاخْتَبَأَ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين شجر الجنة. فنَادَى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ قال: إني سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاخْتَبَأْتُ". ونجد هذا الرأي عن المسلمين أيضاً، يقول هشام بن الحكم: "إن الله جسم ذو عرض وطول (مساويان) ويتحرك ويسكن..."⁵، وقالوا: الله جسم لا كالأجسام، يجلس لا كالجلوس، ... أو بما يليق به. هذه الأوصاف هي تشبيه بالخلق لكن يُضاف إليها عبارة "بما يليق به". لكن أغلب العلماء والفلاسفة رفضوا تلك المواصفات لله. يقول أفلاطون: "الله لا حركة فيه ولا تغير ولا زمن ولا..."⁶، وقد رد ابن حزم بشدة على هذه الآراء في كتابه (فصل في الملل والأهواء والنحل)، وله وصف أدق بقوله إن نفي الحركة لا يعني السكون، ونفي النوم لا يعني اليقظة. أي نفي الضد لا يعني أنه في ضد الآخر⁷.

6. الماديون الذين لم يعترفوا بوجود الله واعتبروا المادة هي الأول والأخير وهي المقدسة (وقد نقلنا آرائهم أعلاه).

1 زنجير هونكة-الله ليس كمثله شيء، ت: محمد عوني طبعة القاهرة 2010 م ص 325

2 د. سعد بن عبد العزيز الخلف- قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية – المبحث الأول ص 13-

3 ابن رشد-تهافت التهافت – تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات وحدة العربية/بيروت ط 1 1998 م مسألة رقم 19 ص 551.

4 د. مصطفى غالب- فيثاغورس، دار ومكتبة هلال/بيروت ص 112.

5 ابوحسن الأشعري – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد مكي الدين عبد الحميد، مكتبة العصرية/بيروت سنة الطبع 1990 م ج 1 ص 106 و 259.

6 د. محمد غلاب- مشكلة الألوهية، (المصدر السابق) ص 29.

7 ابن حزم – فصل في الملل والأهواء (المصدر السابق) ج 2 ص 289.

هذا هو مجمل الآراء المصنفة حول تعريف الله. نستطيع أن نقول إن أية دراسة تنطلق من هذا (الوجود) وتنتهي إلى (الله) خاطئة، كالدراسة عن سلسلة الأسباب وعلل الوجود والانتقال إلى علة لا علة لها مسماة العلة الأولى، وسلسلة أخرى تنتهي بـ (العقل الأول) أو الروح الأول أو الخلق الأول، والادعاء بأنه هو الله أو تعريفه بأنه فوق لا فوق له أو اللامتناهي، وغيرها من التعريفات الناقصة. الله ليس هو علة ولا عقل ولا فوق، ولا هو فيض للعالم ولا هو قوانينها، وليس الروح ولا أول ولا آخر. كما جاء عن سعيد النورسي في سؤال (وهو عنوان لكتابه: هل الطبيعة فن أم فنان؟) حيث قال: "الفن هو الطبيعة والعالم، والفنان هو الله (لا يستويان)". هذا ما ذهب إليه معظم الفلاسفة والعلماء الدينيين كما ستبين فيما بعد. ويظهر أن الله على كل شيء شهيد وليس هو فيه – كما زعم الحلاج: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه". "لويعدل إلى: "رأيت أمر الله فيه" لاستقامت المعنى. أي أن هذه المحاولات لإيجاد العلة الأولى والعقل الأول والخلق الأول ليست سوى مدخل هذا الوجود لعدم فهم الله وعدم إمكانية تعريفه. الفهم الصحيح ما جاء به من الله نفسه، كما قال الإمام علي: "اعرفوا الله بالله"¹. مثال ذلك ما جاء في وصف الله في آية الكرسي. أما أكثر المفاهيم خطأً فهو إنكار وجود الله، كما أعاد ستيفن هوكينغ صياغة مقولته القديمة، بأن عدم تفسير مظاهر الطبيعة وقوانينها أدى إلى خلق الله في أذهانهم اضطرارياً. وهذا هو الصنف السادس من الآراء، الذين أنكروا وجود الله، ولنا معه وقفة خاصة.

1 شيخ على عبود-محاضرات تمهيدية في الفلسفة - مطبعة الوفاء، ط1 2008م ص128 .

المطلب الثالث: سبب إنكار الله وظهور العلمانية والربوبية والإلحاد

إذا كان إثبات وجود الله ممكنًا في كل شيء، فإن إنكاره أيضًا متوفر إذا أراد الإنسان البحث عن سبيل جدلي ضمن قانون: (وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا - سورة الكهف الآية 54) (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ - سورة الحج الآية 8)، وهم أقلية ولا برهان لهم لكنهم نشطون وقادرون على بث الشك دون البرهان. كتب الملحدون تحتوي على الحق والباطل؛ فالأولى تشرح أعمال الله في الطبيعة والكون دون شعور منهم، والثانية عبارة عن مشاكل مع العلم والفلسفة قبل أن تكون المشكلة مع الدين. لذا، فإن المنكرين هم في الحقيقة مشككون وليسوا ملحدين¹، والأسباب والمبررات لديهم بعضها معقول ظاهريًا وبعضها نتيجة عدم الفهم. وفي كثير من الأحيان نجد المتدينين أنفسهم سببًا وسندًا لهم دون علمهم وإرادتهم. إليكم أهم الأسباب والمبررات لإنكار الله:

1. يوميًا نواجه التغيرات ونشاطات المادة والحياة والشمس والقمر والليل والنهار والصيف والشتاء، منها تكرار للأحداث ومنها جديد. هذا هو أمام أعيننا، لذلك الإيمان بواقع المادة والعالم والكون علم يقيني. في حين لا نجد أفعال الله وأوامره ونواهيه إلا أثارًا منه، والكون يسير وفق القوانين وليس بالمعجزات. لذلك، أثار الله في الواقع والكون ووسط المجتمع شبه مجهولة في الوهلة الأولى، مما يفتح مجالًا للإنكار. ويبدو كأن الله ليس له دور في الأحداث الطبيعية. يقول المؤمنون إن كل شيء بيد الله، لكن سرعان ما يظهر أن ما يحكم الطبيعة والكون هو القوانين والعلّة والمعلول. ويقول المؤمنون إن كل شيء مكتوب ومرسوم، ولللك إنسان أجله بيد الله ومحدد، وكل شيء شاهد على الله. ويقول ابن تيمية إن الله مبین كالشمس في السماء، أو حسب وصف المتصوفة: "إن الله اختفى لشدة ظهوره"²، نعم، هذه الأوصاف صحيحة للمؤمنين، لكن غير المؤمنين يقولون: لماذا لم نجد قبل قرن (16) أجلًا لأحد بسبب الكهرباء، أو من قبله بحادثة السيارة؟ ونجد عند صدور حكم الإعدام (ظلمًا أو حقًا) أنه ينفذ في مكان وزمانه، كأنه إرادة البشر وإرادة الطبيعة فوق أي إرادة مجهولة. كل هذه الأمور في الوهلة الأولى تدعم فكرة إنكار الله.

2. أكبر خطر على محتوى القرآن هو قضية النسخ ووضع مرجعية له خارج القرآن نفسه. المرجعية هذه إن كانت على صعيد المحتوى والصياغة واللغة أو من حيث التكوين. مسألة اللغة قد تحدثنا عنها كثيرًا، أما قضية أسباب النزول فتؤدي إلى اعتبار القرآن انعكاسًا لواقع اجتماعي معين. وبالتالي يظهر كأنه مرتبط ارتباطًا شديدًا بالزمان والمكان المعينين، أي أن مرجعية القرآن هي القضايا التي دارت وحدثت في مجتمع معين. على سبيل المثال، لنحلل أسباب نزول سورة (الطارق) كما ورد من الكتب المعتبرة. جاء فيها أن السورة نزلت بمناسبة الحادث التالي: الآية (والسمااء والطارق... النجم الثاقب) نزلت بشكل خاص لأبي طالب عندما قدم الرسول (ص) له لبنًا داخل طاس، وقبل شربه سقط نجم من السماء ووقع داخل الطاس وأصبح اللبن نازلاً³، وأكثر من ذلك، تفيد الروايات أن ذكر النساء في الآية (المسلمين والمسلمات) جاء بعد تدخل بشري؛ حيث قيل: "يا رسول الله، تذكر الرجال ولا تذكر النساء"، فأُنزلت الآية (المسلمين والمسلمات)، وكذلك نزلت (إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى)⁴، من الواضح أن أي نجم

1 وضع الفكري الملحد في قرن 21 يختلف كلياً عن وضع الفكري له في قرون السابقة، لسببين الأساسيين 1- مسألة تحويل نظرة الانسان من كون الساكن البكون المتوسع (انفجار الكبير) 2- لم يحصل اية الجواب حول اسئلتهم التاريخية عن اصل الكون والخلق والانسان والقوانين والزمن.. بل عادوا الى الادرية.

2 مرتضي مطهری - الامداد الغيبي في حياة البشرية ت: دمحم على ط1 ص22.

3 ابي الحسن على الواحدي النيسابوري - اسباب النزول (المصدر السابق) - ص250.

4 محمد بن عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد الزملي، دار الكتاب العربي/بيروت ط1 1995م ج1 ص103.

في السماء أكبر من الأرض بملايين المرات، فكيف يمكن أن يسقط على الأرض ثم يدخل داخل الطاس؟ إن من وضع هذا الحديث لم يكن يمتلك معلومات عن حجم النجوم سوى ما رآه بعينه. والنموذج نفسه نراه في أسباب نزول الآية (انشق القمر)، حيث يؤكدون أنه بإشارة من الرسول (ص)، انشق القمر إلى فلقتين، فلقة على جبل قُبَيْس، وفلقة على جبل قعيقان¹، وهذا الحديث أيضًا يعاني من نفس النظرة ذات الأفق الضيق، أي اعتبار أن القمر أصغر بكثير من الجبال المذكورة. وكذلك، الآيات المتعلقة بالنساء لا تأتي نتيجة لحس بشري كما لو كان الله نسي ثم ذكره البشر.

3. منذ فجر التاريخ ولحد الآن، تجري الكوارث والمظالم الاجتماعية وفق الأسباب والمسببات، وليس وفق إرادة الله، كما يقول الملحدون، إن مليار مسلم ومنذ عام 1948 يدعون الله لنصرة الفلسطينيين، بينما النصر لإسرائيل، ومنذ 100 عام، الكورد في المحنة ولا تُستجاب دعواتهم، ولو كان للدعاء من الله جواب، لكان في الأرض فقط ذكور دون إناث. لكن في النهاية، هناك قوانين تحكم النتائج، وليس أيدي الله هكذا يظهر للملحد.

4. أحد أهم مشجعي الملحدين هو نشر معلومات خاطئة من قبل المتدينين عن الله، ومعلومات أخرى محسوبة على الدين نفسه، بحيث أن الملحد في كثير من الأحيان لم يستطع تمييز بين أفكار البشر واستنتاجاتهم والوحي، أو بين "الفقه الديني" و"النص الديني". استناداً إلى فهم ديني، يقول واينبرج في كتابه (DREAMS OF FINAL THEORY) إن النظرة الدينية تجاه السماء كانت مقدسة ومثالية، بينما أظهرنا للكل أن السماء لم تكن سوى كتلة عادية من الأحجار والغازات والجاذبية مثل الكرة الأرضية²، لكن هذه لم تكن نظرة دينية بل نظرة المتدينين، إذ إن القرآن يصف السماء بالسببية والشيثية والمادية، ويكون مكوناً من الذرات، كما في قوله: "لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" (سورة سبأ، الآية 3). كما أن الأرض والسموات تدار بقوانين موحدة، كما في قوله: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ" (سورة الروم، الآية 25).

5. وكان ادعاء المتدينين هو أن كل حركة وكل شيء من الله، وأنه منشغل به في كل لحظة، ولم يعترفوا بالسببية والقوانين والنظام الطبيعي. كأن الله منشغل بنفسه في كل شؤون الكون، صغيرة كانت أم كبيرة. كما في قوله: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدِ اللَّهُ مَغْلُولَةً غَلَتْ أَيْدِيَهُمْ" (سورة المائدة، الآية 65). وعند التدقيق في معنى "الاستواء" عند العلماء المسلمين، نجد أنهم يرسمون الصورة كأن الله هو نفسه منشغل ببناء الأرض والسماء. وأكثر صراحة، يقول أبو يوسف: "ثم نزل إلى الأرض فداهاها"، أي بعد أن كان في السماء، ثم رجع إلى الأرض ليكملها³، وأحياناً يتعب من هذه الأعمال ويحتاج إلى راحة، كما في سفر التكوين – الإصحاح الثاني، حيث يُقال: "فَرَعَ اللَّهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ، فَاسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ" (تك 2: 2). ويبدو أن الله قد تعب من خلق السماوات والأرض لمدة 6 أيام من العمل وطلب الراحة في اليوم السابع (السبت)⁴، كذلك في الديانة المصرية القديمة، استغرق الخلق 6 أيام، واليوم السابع كان استراحة للآلهة. وهناك أفكار تشير إلى أن الله منشغل بأوضاع النجوم والكواكب والمجرات، ولا سيما بالحياة على الأرض. وتُقل عن بعض أسفار التلمود أن الله يقضي الساعات الثلاث الأولى من

1 ينظر: تفسير السعدي (عبد الرحمن بن ناصر السعدي-تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، معهد السنة رقم 37 بدون سنة الطبع، ج 7 ص 46

2 الفيزياء ووجود الخالق (المصدر السابق) ص 31

3 أبو يوشف يعقوب بن شفيان الفسوي - المعرفة والتاريخ، التحقيق: د أكرم ضياء العمرى، مؤسسة الرسالة/ بيروت، سنة النشر: 1401 هـ ج 1

ص 529

4 في التفسير الكامل حاول اصلاح هذا الخل بقله ان هذه الاستراحة ليست نتيجة تعب بل بسبب سروره من انجاز هذا العمل الجبار، للمزيد ينظر:

مقي هنري - تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/ القاهرة ط 1 2011م ج 1 ص 17

النهار في مذاكرة الشريعة، والساعات الثانية في شؤون الحكم بين الناس، والساعات الثلاث الثالثة في تدبير خلق العيش، أما الساعات الثلاث الأخيرة فيقضيها في اللعب مع الحوت، وأما الساعات الليلية فيقضيها في مذاكرة التلمود مع الملائكة¹، وهناك مزاعم بأن الروح القدس قد نزل أثناء اعتكاف بطرس مع تلاميذه ليلاً. وفي الحديث، يُقال إن الله في ثلث الليل الأخير منشغل بقبول الدعاء وينزل إلى الأرض. وقد سمع ابن بطوطة أثناء تواجده في خطبة لابن تيمية قوله: "إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا"، ثم نزل درجة من درجات المنبر²، وهناك رواية تُعتبر أكثر سداجة، تقول إن الله ينزل في كل ليلة جمعة من السماء إلى الأرض راكباً حماراً ويزور الصلحاء³، يُعتقد أن تلك الآراء متأثرة بتوراة، مثل ما جاء في سفر التكوين: "وَأَتَى اللَّهُ إِلَى لَبَانَ الْأَرَامِيِّ فِي حُلُمِ اللَّيْلِ وَقَالَ لَهُ: اخْتَرْتُ مِنْ أَنْ تُكَلِّمَ يَعْقُوبَ بَخَيْرٍ أَوْ شَرٍّ" (سفر التكوين، 31:24)، وكذلك: "فَأَتَى اللَّهُ إِلَى بَلْعَامَ لَيْلاً وَقَالَ لَهُ: إِنَّ آتَى الرَّجَالَ لِيَدْعُوكَ فَقُمْ أَذْهَبْ مَعَهُمْ، إِنَّمَا تَعْمَلُ الْأَمْرَ الَّذِي أَكَلِمْتُكَ بِهِ فَقَطْ"⁴. لقد توقف ابن حزم على أصول هذه الأخطاء بقوله: إن الله لا ينزل ولا يصعد، وأضاف أن الأرض كروية، مما يجعل أوقات الليل والنهار تختلف في كل بلدة⁵.

6. نتيجة لهذه التصورات التي ذُكرت في النقطتين 3 و4، ظهر صراع بين العقل والنقل، وبين العلم والإيمان، والفلسفة والدين. كأن الإيمان بالله يعني إنكار القوانين والنظام للكون، أو أن العلم والاكتشافات تتناقض مع الإيمان، مما يجعل نصر العلم يُعتبر خسارة للإيمان. شبه إنجلز هذا المشهد (خسارة الدين أمام العلم) بخسارة جيش فريدريك وليام الثالث قلعة وراء قلعة⁶، وهذا المشهد مستمر منذ القديم، ونتيجة لردة الفعل حاول آخرون إيجاد أساس مادي (دون الحاجة إلى إله مفترض) لنشأة الكون وإدارته. فقد جاء من ديموقريطس (460-370 ق.م) ولوكريتيوس (45 ق.م) وأبيقور (342-270 ق.م) بأن أساس الكون هو الذرات⁷، ثم ظهر تدريجياً أن الكون (السماء والأرض) ليس بيد الله كما قال لابلاس، بل هو بيد قوانين الطبيعة⁸، أو كما قال هولباخ، أننا اكتشفنا نظام الطبيعة (Système de la nature)، ولا حاجة لشكر الله بل يجب شكر النظام. وقال نفس الشيء لين يوثانج في كتابه كيف يحيا الإنسان (ص 530). وفي الآونة الأخيرة، نجد تكراراً لنفس الأقوال من قبل ستيفن هوكينج⁹، هذه التصورات دفعت نيتشه ليقول: إن العالم يُتصور على أنه تحرر مستمر من الرب¹⁰، قريباً من هذا الموضوع، نجد أن المتدينين قد أبدعوا معلومة تفيد أن "البرق ملك له أربعة وجوه: وجه إنسان، ووجه ثور، ووجه نسر، ووجه أسد، فإذا مصع بذنبه فذاك البرق"¹¹. أصل هذه الفكرة ليس دينياً بل جاء من الأساطير الإغريقية التي تقول إن البرق يأتي من غضب بقرة كبيرة في السماء وتضرب بذنبها. بينما اكتشف مانع الصواعق بواسطة فرانكلين (1706-1790)، مما أنهى فكرة غضب البقرة. بناءً على هذا، اتفق معظم الفلاسفة والعلماء على أن عجز تفسير حوادث وكوارث الطبيعة أدى إلى ظهور فكرة وجود الله.

1 مذكرة في علم الأديان السابقة للإسلام – كلية الدعوة والدراسات الإسلامية ط 3 1983 م، ص 32.

2 ابن بطوطة – تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، (المصدر السابق) ص 111-121.

3 قد نقل هذه الآراء (شيخ محمد رضا الانصاري الفي) ص 229 عندما قدم لابلاس بحوثه حول (ميكانيكا السماء) السنابلون وسئل الأخير ابن دور الله في إدارة الكون.

4 سفر التكوين 24:31، سفر العدد 22:20

5 ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل – تحقيق: د محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط 2 1996 م ج 2 ص 357.

6 ديالكينيك الطبيعة ص 230

7 جاء في (ديالكينيك الطبيعة ص 216 أن أول من قال أن أساس الكون هو الذرات ليس ديموقريطس بل لوكيوس.

8 ديالكينيك الطبيعة (المصدر نفسه) ص 229 عندما قدم لابلاس بحوثه حول (ميكانيكا السماء) السنابلون وسئل الأخير ابن دور الله في إدارة الكون فأجاب لابلاس: لقد اكتشفنا القوانين لاحاجة بالله.

9 ستيفن هوكينج- ديزايني موزن (المصدر السابق) ل 244-246.

10 فريدريك نيتشه – هذا الإنسان، ت: مجاهد عبد المنعم، هلال للنشر/الجزيرة، ط 1 2011 م ص 182.

11 ابن كثير- البداية والنهاية (المصدر السابق) ج 1 ص 53

7. استمراراً للنقطة الخامسة، نجد أن نتيجة الصراع هي: النصر للعلم والعقل والفشل للدين. هذا هو التصور السائد منذ القرن الثامن عشر حتى الآن تقريباً، بحيث يؤكد الماديون والعلمانيون على تغليب الأول على الثاني. أي، إذا تعارض العقل والنقل، يُؤخذ بما دل عليه العقل، كما نُسب إلى محمد عبده، وحسب وابتهد، إذا تعارض العقل والدين، فليقل العلم وليخسر الدين¹، ويقال إن أبا العلاء المعري كان له نفس الرأي، حيث أشار إلى فكرة مشابهة. ويقول همنغواي إن الإنسان العاقل هو ملحد، ويضيف ماركس أن المتدين يحتاج إلى عقل ناقص كي يستمر في تدينه، إذ "لا يحتاج المرء إلى وعي صحيح لكي يعرفه"²، وفي (مخطوطات 1854) يقول أن الإنسان العادي هو ملحد³، ويقول عبد المنعم الحفني: "أنا أتعجب للعاقل كيف يتردد ولا يستسلم إلى الفلسفة المادية، في المصير الوحيد"⁴، كما حدد أوجست كونت مراحل تطور المجتمع، حيث بدأ بالدين، ثم انتقلت المرحلة إلى الميتافيزيقا التي حلت محل الدين، والآن قد حل العلم محل الميتافيزيقا. كانت هذه الآراء سائدة في عصر الانتصارات العلمية وتقهر الدين. من جهة أخرى، ظهر تيار مضاد للعقلانية والفلسفة، وأحياناً مضاد للعلم، مما ساعد على الفصل بين العلم والإيمان وانتشار الإلحاد. وقد عزز هذا التوجه نتيجة لآراء بعض المتدينين الذين اعتبروا العقل تافهاً إلى حد اعتبار العقلانية تهمة. وهناك رأي كنسي من القرن العشرين، في سنة 1970، يقول إن الإيمان يزداد كمالاً وسمواً كلما ازدادت معارضته للعقل⁵.

إذا كان في نقطتي (3 و4) يدور الحديث عن الأخطاء وتهمة بالعقلانية، فمن هنا ندخل إلى الخرافات مباشرة. الخرافات باسم الدين قد ساعدت على الإنكار، كما قال محمد الغزالي: "إن انتشار الكفر في العالم يحمل نصف أوزاره متدينون يسيئون إلى الله بعملهم وسوء كلامهم"، ننقل بعض هذه الخرافات باسم الدين: روي عن أبو جعفر عن ابن عباس عن النبي في خلق الشمس والقمر وسيرهما، أنهما على عجلتين، لكل عجلة ثلاثمائة وستون عروة يجرها بعددها من الملائكة، وأنهما يسقطان عن العجلتين فيغوصان في بحر بين السماء والأرض، وذلك هو كسوفهما، ثم إن الملائكة يخرجونهما، وذلك هو تجليلهما⁶، وهذا بالأصل فكر زرادشتي، حيث يُنسب إليه الأحاديث التي تفيد بأن الشمس تُجر بواسطة أربعة جياد بيضاء، وعربتها ذات عجلة واحدة أثناء جريها عبر السماء⁷، وبسبب عدم اكتشاف القوانين الطبيعية وعملية "العلة والمعلول"، نجد من الإمام الغزالي هجوماً على من يقول: إن كسوف القمر هو انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، وإن كسوف الشمس هو وقوف جرم القمر بين الناظر والشمس عند اجتماعهما في العقيدتين على دقيقة واحدة⁸، ولا سيما هجومه على المعتزلة.

1 العلمانية والدولة الدينية (المصدر السابق) ص 105.

2 كارل ماركس-بؤس الفلسفة (المصدر السابق) ص 256.

3 ماركسية قرن عشرين (المصدر السابق) ص 145.

4 المثالية والمادية وأزمة العصر (المصدر السابق) ص 95.

5 محمد جواد مغنية - مذاهب فلسفة وقاموس المصطلحات، دارالمكتب الهلال/بيروت ص 101.

6 تاريخ الطبري (المصدر السابق) ج 1 ص 21.

7 ينظر: أسامة عدنان يحيى - الديانة الزردشتية، اشوربانيبال للكتب/بغداد، ط 1 2016م، ص 132.

8 تهافت الفلاسفة-المقدمة الثانية (المصدر السابق) ص 5.

وجاء في التوراة: "وظهرت آية أخرى في السماء، هوذا تنين عظيم أحمر له سبعة رؤوس وعشرة قرون وعلى رؤوسه سبعة تيجان، وذنبه يجر ثلث نجوم السماء فطرحها إلى الأرض..." و"ظهرت آية عظيمة في السماء، امرأة متسربة بالشمس والقمر تحت رجلها وعلى رأسها إكليل من اثني عشر كوكباً، وهي حبلى تصرخ متمخضة ومتوجعة لتلد".¹ "ونجوم السماء سقطت إلى الأرض كما تطرح شجرة التين سقاطها إذا هزتها ريح عظيمة"²، وهناك آيات إنجيلية تصف النجوم والشمس والقمر بأخطاء فادحة قريبة من الخرافة: "فإن نجوم السماوات وجبابرتها لا تبرز نورها، تظلم الشمس عند طلوعها والقمر لا يلمع بضوءها"³، وحول وصف "لوحة المحفوظ"، جاء عن ابن كثير: "طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب"⁴، ما بين الشرق والغرب نسبة إلى ما بين السماء والأرض لا تقاس. إن المسافة بين الأرض والسماء لا تقاس بالمتر بل بسرعة الضوء، حيث إن أقرب النجوم لنا (تسمى ألفا قنطورس) تبعد عنا مسافة أكثر من سنتين ضوئيتين (25 تريليون ميل). ونجد رواية من "مسلم" في صحيحه (2839) وصححه الألباني (ر: 6782)، عن أبي هريرة، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سَيَحَنُّ وَجَيْحَانُ، وَالْفُرَاتُ وَالْيَلِيلُ: كُلٌّ مِنْ أَهْـلِ الْجَنَّةِ". وهذا هو ما جاء في التوراة: "وَكَانَ نَهْرٌ يَخْرُجُ مِنْ عَدْنٍ لِيَسْقِيَ الْجَنَّةَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَنْقَسِمُ فَيَصْبِيحُ أَرْبَعَةَ رُؤُوسٍ: اسْمُ الْوَّاحِدِ فَيَشُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ الْحَوِيلَةِ حَيْثُ الدَّهَبُ. وَذَهَبُ تِلْكَ الْأَرْضِ جَيِّدٌ. هُنَاكَ الْمُقْلُ وَخَجَرُ الْجَزَعِ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّانِي جِيحُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ كُوشٍ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّلَاثِ حِدَاقِلُ وَهُوَ الْجَارِي شَرْقِيَّ أَشُورَ. وَالنَّهْرُ الرَّابِعُ الْفُرَاتُ"⁵، وقد أشار المقدسي إلى هذه المزاعم: "وزعم أهل الكتاب أن أربعة أنهار تخرج من الجنة: الفرات، وسَيَحَنُّ، وَجَيْحَانُ، ودِجْلَةُ"⁶، ومن أكثر الخرافات التي يُقال عنها هي أن السماء من بخار البحار، بينما القرآن بكل صراحة يؤكد: "وَالسَّمَاءَ كُنْتَ سَقْفًا مَحْفُوفًا وَالدُّخَانَ"، شتان بين الدخان والبخار. وهذا ما نجده في معظم الكتب المقدسة الحالية ما عدا القرآن الكريم. وحتى كتاب الأريديين يؤكد على الدخان وليس البخار: "فَيَا لِلْعَجَبِ إِذَا صَارَتْ مِنْ ضَجِيجِهَا الْجِبَالُ، وَمِنْ دُخَانِهَا السَّمَاءَاتُ"⁷.

وقد نقل ياقوت الحموي معلومات خرافية عن الأرض: "إن الأرض على الماء، والماء على الصخرة، والصخرة على سنام الثور، والثور على كعك من الرمل المتلبد، والكعك على ظهر الحوت، والحوت على الريح العقيم، والريح على حجاب من الظلمة، والظلمة على الثرى، وإلى الثرى ينتهي علم الخلائق، ولا يعلم ما وراء ذلك إلا الله". قال الله تعالى: "لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى"⁸ (طه: 6). كنا جلوساً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبطحاء، فمرت سحابة، فقال: "أتدرون ما هذا؟" قلنا: السحاب. قال: "والمزن؟" قلنا: والمزن. قال: "والعنان؟"

1 كتاب المقدس، عهد القديم - رؤيا يوحنا (3-12)

2 رؤ 6: 13 عهد جديد.

3 كتاب المقدس، عهد الجديد (اش 10: 13)

4 ابن كثير - البداية والنهاية (المصدر السابق) ج 1 ص 28

5 كتاب المقدس - عهد القديم - سفر التكوين 2: 10-14.

6 المقدسي - البدء والتاريخ (المصدر السابق) ص 88

7 كرملي - جليوة مة مسحة في رةش ل 83 ناية تة كاني (30-28).

8 ياقوت حموي - معجم البلدان (المصدر السابق) ج 1 ص 10. وكذلك ينظر: ابن كثير - البداية والنهاية (المصدر السابق) ج 1 ص 32.

فسكتنا. فقال: "هل تدرون كم بين السماء والأرض؟" قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: "بينهما مسيرة خمسمائة سنة، ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة، وكشف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة، وفوق السماء السابعة"¹، هذه المعلومة نجدها من أصول إنجيلية، حيث جاء في إنجيل برنابا: "الحق أقول لك إن السموات تسع، موضوعة بينها المسافات التي تبعد إحداها عن الأخرى مسيرة رجل خمسمائة سنة، وكذلك الأرض على مسافة خمسمائة سنة من السماء الأولى"². وهناك قول: (الشمس تغرب في ماء يغلي غليان القدور ..)³، أو تطلع معها قرون الشيطان. هذه جميعاً جاءت نتيجة عدم معرفة كروية الأرض.

ولا يزال نجد من العلماء المعاصرين من ينكرون كروية الأرض ويكفرون من يقول إن الأرض تدور حول الشمس أو حول نفسها. إليكم السؤال والجواب ضمن الفتوى رقم (18647) لأبن باز: س 3: في درس للعلوم أدرسه، يُقال إن الأرض تدور حول الشمس. وقد سمعت من الشيخ أبي بكر الجزائري أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وأن من يدرس هذه المادة يجب أن يخاف الله، وأن هذا الأمر خطر على عقيدته، حيث إن هذا الأمر يكفر صاحبه. فبعد أداء الدرس قمت بتوضيح ذلك للطلاب. فهل هذا الأمر صحيح أم أنني مخطئ في ذلك؟ أفيدوني أثابكم الله وجزاكم عنا كل خير.

الجواب لابن باز: ما قاله الشيخ أبو بكر صحيح، فإن الأرض ثابتة قارة، والشمس هي التي تدور حولها، كما قال الله عز وجل: {اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا} وقال سبحانه: {وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا} وقال في الشمس والقمر: {كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى}. ومن قال إن الأرض هي التي تدور وأن الشمس واقفة فهو مكذب للقرآن، وتكذيب القرآن كفر أكبر⁴.

1 البداية والنهاية (المصدر نفسه) ج 1 ص 10

2 انجيل برنابا- (المصدر السابق) فصل 78-اية 6-7

3 احمد بن يوسف القارماني- اخبار الدول واثار الدول في التاريخ (المصدر السابق) ص 26.

4 وفي كتاب (مجموع الفتاوى) (المصدر السابق) ج 9 ص 228) جاء في فتوى ر: 15255 من قبل العلماء (عبد العزيز ال شيخ- صالح فوزان- عبدالله بن غديان-

ابن باز) كل من يقول ان الارض هي التي تدور فهو كافر ثم عدل الفتوي وازال الكفر حل محله (ضد الاسلام) .

تقديم عام وسريع

الخرافات التي سجلناها أعلاه بعيدة عن الدين الأصيل، بل هي نتاج مساهمات بشرية أحياناً بنية حسنة. فكرة عدم كروية الأرض ليست دينية، بل هي من إنكار المنكرين، وقد جمعها أحد الفلاسفة في كتابه "كوسموس"، كما عرضها بطليموس في كتابه "المجسطي". أما كروية الأرض، فهي ذات جذور دينية كما جاء عن الياقوت الحموي: "وقال قوم إن الذي يرى من دوران الكواكب إنما هو دوران الأرض لا دوران الفلك"¹، وكان الفيلسوف الديني فيثاغورس هو من أصر على حركة الأرض وليس السماء²، ونقل ابن كثير المعلومات نفسها وهي قريبة من فكرة الكروية³، وهناك وصف لعلاقة الأرض بالسماء يشبه الحالة بين البيضة وصفرائها، حيث تلعب الجاذبية دوراً في هذا التفاعل⁴، وقال أبو الحسن بن المنادي: "لا خلاف بين العلماء في أن السماء على الأرض مثل القبة، وأن العالم مثل الكرة، وأنها تدور بما فيها من الكواكب على قطبين ثابتين غير متحركين، أحدهما في ناحية الشمال والآخر في ناحية الجنوب، وأن كرة الأرض مثبتة وسط كرة السماء كالنقطة في الدائرة"⁵، وأوضح رأييه بما جاء من ابن حزم وفق الآية: "يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ"، التي تُعد دليلاً على كروية الأرض⁶، ومن خلال ما جاء في القرآن: "وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحْوَاهُ"، استنتج الرازي أن الأرض كروية⁷. على هذا الأساس، لدى كثير من العلماء الدينيين مثل البيروني والإدريسي والياقوت الحموي علم بأن الأرض كروية وتدور حول نفسها وليست السماء، وذلك قبل كوبرنيكوس وجاليليو وجوردانو وآخرين. كروية الأرض ودورانها واردة في القرآن بشكل واضح في كل من سورة يس من آية رقم (35 إلى 40) وسورة الأنبياء من (30 إلى 33): "وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تُمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ، وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفَقًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ، وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ". في كلا السورتين، تختتم بخبر: "كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ". الحديث عن الأرض والشمس والقمر وتقول "كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"، لو كان الحديث فقط عن الشمس والقمر لقالت "كلاهما في فلك يسبحان". لذا، الإشارة واضحة جداً. المشكلة الأساسية عند الملحدين هي تصور الله وفق تصورهم المادي، أي تصور الخالق بمنظار مخلوقاته. لذا، عجز المنكرون عن تفسير الكون والوجود. على عكس ما يُشاع وسط الملحدين من أن عجز تفسير حوادث وكوارث الطبيعة أدى إلى ظهور فكرة وجود الله، فإن الحقيقة هي أن إنكار وجود الله يأتي من عجزهم عن فهم الله والكون والإنسان، كما سنأتي عليهم فيما بعد بالتفصيل.

1 ياقوت حموي -معجم البلدان (المصدر السابق) ج 1 ص2.

2 ينظر: ابن سينا- جامع البدائع- تحقيق: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية/بيروت ط4 204 رسالة رقم: 11 ص125.

3 ابن كثير -البداية والنهاية(المصدر السابق) ج 1 ص45

4 أ-شريف ادريسي - نزعة المشتاف في اختراق الافاق، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ط4 2002م ج1 ص8 ب-معجم البلدان (المصدر السابق) ج 1 ص2.

5 اخبار الدول واثار الدول في التاريخ (المصدر السابق) ص25

6 ابن الحزم - الفصل في الملل والاهواء والنحل (المصدر السابق) ج 2 ص9.

7 تفسير الرازي (المصدر السابق) ج 27 ص106.

ومن هذه المجادلات اندلعت مجادلة أخرى بين منكري الله كخالق للكون وبين الذين يؤمنون بأن الله هو الخالق ويدير الكون بنفسه ومباشرة. ونتيجة للتوسط الفلسفي ظهر تيار الديزية باعتقاد أن الله خلق الكون والعالم لكنه تركه للإنسان. يُقال إن أول من حاول وضع أسس هذه الفلسفة هو إبقور (342-270 ق.م) عندما قال: الصواب ليس إلى جانب المنكرين ولا إلى جانب المؤمنين، بل الصحيح هو أن الله هو خالق لكن ليس أمراً، بل خلق الله الكون وتركه. لا يليق بالله أن ينشغل بأمور صغيرة¹، كذلك جاء (مارتن لوتر) برأي مشابه، حيث قال: "إن الله هو مهندس الكون الذي صنعه وتركه مسرحاً للناس"²، ويعترف ستيفن هوكينغ بأن القوانين هي التي تدير الكون، لكن هذه القوانين ربما صادرة من الرب، ثم ترك الكون ليتطور حسب هذه القوانين دون تدخل. ويوضح أكثر بقوله: "إن الانفجار الكبير لا يمنع وجود الخالق، ولكنه يضع قيوداً على الوقت الذي ربما نفذ فيه مهمته"³، تلك النظريات قد اقتحمت عقول رجال الدين أيضاً، حيث قال (القس وليام ثامبل) في كنيسة كانتري بريطانيا: "إن الله لا يشرع الدين وحده، بل يشاركه الإنسان"⁴، وقد حيّ (لين يوثانج) موقف قديس بطرس عندما قام بفصل الدين عن الطعام، وطالب يوثانج بحصر الدين فقط في ميدان ملكوت الأخلاق⁵، وينقل عن (أبو زيد البسطامي) أنه يدعي بمشاركة الله في القرارات والأوامر، وأن الله يصدر عفواً للإنسان⁶، وظهر من هنا اتجاه فكرة الربوبية (ديزم- Diesm)، وهي مصطلح إغريقي حسب (موسوعة لالاند)، أول من استخدمه هو (فيري) في الجزء الثاني لكتابه (instraction chritient)⁷، وهي (أي الربوبية) تحولت إلى إيديولوجية دينية تقرر بوجود الله كصانع، لكن ترك الدنيا للبشر حسب زعمهم، أو وفق سياق هذا البحث، تقرر بوجود الخلق وتنكر أمر الله بل تؤول الأمر للبشر. من هنا تنطلق مفاهيم وتيارات فلسفية وسياسية وقانونية واجتماعية، وبنيت على أساسها الدول المعاصرة. ويعتبر هربرت تجريوري (1583-1648) مؤسس الديزية الحديثة⁸.

أما حول تناقض (الدعاء) و(الأحداث)، يبدو أن هذه المسألة لم تُحل بعد، إذ يُدعى بأن مصير الإنسان مكتوب مباشرة عند الولادة: "يُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: رِزْقُهُ وَأَجَلُهُ وَعَمَلُهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ"، مما ينبي حكم الدعاء. لذا، قد يكون من الضروري إعادة النظر في معنى مصطلح ولفظ الدعاء في القرآن. في كثير من الأحيان، يكون دعاء البشر غير منطقي، حيث يطلبون شيئاً مخالفاً لمصلحة العامة أو مخالفاً لقوانين الله في الكون. مثال واضح على ذلك هو عندما دعت امرأة عمران من الله أن تُعطيها ذكراً بينما أعطاه الله أنثى، والنتيجة التي تمخضت هي الخطأ في الدعاء وصحة مشيئة الله: "فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" (سورة آل عمران: 36). وقد بين هذا بشكل لا لبس فيه أن أعمال الإنسان مخيرة، كما يتضح من قوله: "أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَنْدَكُرَ أَوْ يَخْشَىٰ"، حيث لا يُعطى نتيجة 100% بل يُستخدم لفظة "لعل". والدلائل على (مخيرية) الإنسان كثيرة ولا تحتاج إلى مزيد من الإيضاح. هذه الأسباب تاريخية وأرضية للمنكرين، أما في عصر العلم والتنوير، هناك عامل آخر ساعد في انتشار الفلسفة المادية والتيار العلماني، وهو الكون اللاهائي. وسيصبح عنواناً مستقلاً في الفقرة التالية.

1 موسوعة الفلسفية المختصرة (المصدر السابق) ص 22

2 شبلي عيسى - علمانية ودولة الدينية.. (المصدر السابق) - ص 22

3 ستيفن هوكينج- تاريخ موجز للزمان (المصدر السابق) ص 206 وص 34

4 هـ ليزاردن له نيوان عه لماني وثيسلامي.. (المصدر السابق) ص 13

5 ينظر: لين يوثانج - كيف يعي الانسان، ت: نخري حماد، دار الكتاب العربي/ بيروت ط 1 1967م ص 529.

6 د. عبد الرحمن بدوي - شطحات الصوفية وكالة المطبوعات/ الكويت ج 1 ص 35-36.

7 موسوعة لالاند الفلسفية (المصدر السابق) ص 257.

8 موسوعة الفلسفية السوفيتية (المصدر السابق) ص 227

المبحث الثاني: البحث عن الله في ضوء معارف البشرية حول الكون

المطلب الأول: البحث عن الله وفق مفهوم الكون الأبدي (قدم العالم)

إن تصورات الكون السائدة في التاريخ لها أثر كبير على دراسة الله. لا تستوي الدراسة عن الله في ظل (الكون الأبدي) و(الكون المحدث). في الأول، سيكون الكون شأنه شأن الله أزليًا وأبديًا. تصور الكون الأبدي قديم وسعي بأسماء مختلفة: الكون الساكن (أو عالم الستاتيك)، قدم العالم، الكون الأزلي، الكون الأبدي. حسب بعض المصادر، أول من قال إن هذا العالم أزلي وأبدي هو أرسطو، وذلك في كتابه (السماء والعالم)¹، لكن نجد عن طالس أيضًا مقولة مشابهة: "العالم لا أول له ولا آخر له"²، بالإضافة إلى أرسطو وطاليس، يُذكر اسم كل من أنكسامندرس وبطليموس بأنهم أصحاب الفكرة الأولى. لكن الاحتمال الوارد هو أن أصل فكرة (الكون الأزلي والأبدي) جاء من السومريين³، ربما تكون هناك صلة دينية بتحوير، كما نجد (حسب اعتقادي) أن السومريين أخذوا الفكرة من أوليات مزمور داود (ع) أي المزامير من قبله⁴، وكذلك نجدها في "أفيستا" الزرادشتية، وللمانوية اعتقاد بأن (الجو والأرض) هما أزليان مع الله⁵، وأكثر من ذلك، نجد في إنجيل برنابا: "إنه مكتوب هناك كيف أن سماء السماوات تسعه، لأن إلها غير محدود". فقال الكاهن: "هكذا قال سليمان النبي يا يسوع"⁶، هكذا يظهر أن سلسلة المصادر تصل إلى سليمان النبي. جاء وصف سليمان من قبل سينيوزا بأنه الفيلسوف الأول على الأرض⁷، ويُذكر أن فيثاغورس قد درس عند سليمان النبي⁸، أكثر الاعتقادات هو أن سليمان وصف العالم بالكبير والواسع، مما أدى إلى هذا المفهوم الخاطئ. ومن جهة أخرى، يُلاحظ أن فيثاغورس كان تحت تأثير أدبيات الزرادشتية، وهي (الآخر) موقفها من الكون هو أبدي وأزلي.

هذه النظرية (الكون الأبدي) أصبحت من الثوابت العلمية والفلسفية، وأحيانًا نجد تأييدًا من قبل الدينين أيضًا. وكانوا متأثرين بمبرر مذهب أرسطو الذي قال: إذا كان الكون محدثًا، فإن أعمال الله قد تأخرت جدًا⁹، وأحيانًا أخرى يستندون إلى الآيات القرآنية لتبرير (أبدية وأزلية الكون - قدم العالم)، كما قام ابن رشد بتفسير قوله تعالى: {وَسُبْحَانَ اللَّهِ لَدَيْهِ أَسْتَوَىٰ عَلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} و{وَأَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ...}. ويضيف أنه يبدو من الآيات المذكورة أن الخلق جاء من شيء قبله، وجاء الكون من الدخان من قبله. وكل ذلك جاء تحت عنوان (أبدية العالم أمر جائز بالعقل، واقع بالشرع)¹⁰، وقد رسخت فكرة (أبدية العالم) استنادًا إلى بعض القواعد الفلسفية، منها

1 ينظر نهافت الفلسفة (المصدر السابق) ص 15 - هامش

2 طاليس مالمطي - تاريخ الفلاسفة، رت: السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ط 1 2007م ص 7.

3 ينظر: (المعتقدات الدينية لدالشعوب (المصدر السابق) ص 12) جاء فيه: ولقد اعتقد السومريون حوالي 1900 ق.م أن لكل موجود كوني أو ثقافي قواعده وقوانينه الخاصة التي تجعله يستمر في الوجود الأبدي.

4 جاء في مزمور رقم (78): (كالأرض أسسها إلى الأبد)

5 ابن النديم - فهرست، دار المعرفة/بيروت بدون سنة الطبع ص 458.

6 انجيل برنابا- فصل 95 الايات: 11-12

7 سينيوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، دارالطبعة-بيروت، ط 1 ص 145

8 ينظر: شهرستاني - الملل والنحل (المصدر السابق) ص 2 ق 72 وجاء هذا الخبر من ابن خلدون وشهرزوري وكذلك في كتاب (طبقات الأمم- الصاعدي الأندلسي) لكن في كتاب (تاريخ الحكماء - علي بن يوسف الففكي ص 15) يقول ان فيثاغورس كان من ضمن طلاب لقمان.

9 معالم الفلسفة الإسلامية (المصدر السابق) ص 66

10 ابن رشد-نهافت نهافت - تقديم: محمدعابد الجابري، مركز دراسات وحدة العربية/بيروت ط 1 1998 م مسألة رقم: 2 ص 197.

سلسلة العلة والمعلول، بحيث أن كل علة بحاجة إلى علة قبلها، مما يعني أن المادة والكون أزليان وأبديان. لكن عندما يتكشف أن القوانين التي تدبر الكون الحالي ليست هي قوانين كل عمر الكون، تنتهي المشكلة وستكون هناك حدود لسلسلة العلة والمعلول (كما مر بنا في الباب الأول).

مفهوم الكون الأبدي يحتم على الجميع أن يكون الزمن والحركة والزوجية والسببية، وكلها أزلية وأبدية، وكذلك القوانين الطبيعية وكل شيء. بالتالي، المادة والحركة وكل أولئك شأنهم شأن الله خالدة وغير زائلة، أي أن المادة خالدة. وفي ظل هذا المفهوم، كل شيء ممكن، مثل تفسير الخلق والأنواع عبر التطور الأبدي، وأمور أخرى كثيرة. وقد ازدهرت الفلسفة المادية في ظل هذا المفهوم بشكل مطرد، بينما تدهورت الفلسفة المثالية والدينية. كما وصف إنجلز هذه الحالة بأنها شبيهة بهزائم (وليام الثالث) في معركته، حيث كانت الفرق تلقي أسلحتها واحدة تلو الأخرى، والقلاع تستسلم واحدة تلو الأخرى. هكذا تسقط خنادق الدين أمام زحف العلم، ولم يبق ثمة مكان للخالق فيه¹، ربما كلام إنجلز وآخرين فيه نوع من الصحة، لا بالمعنى الفلسفي والعلمي والعقائدي للكون الأزلي والأبدي (أو قدم العالم)، بل يعني بكل بساطة أن الكون جامد وموجود أزلياً وسيبقى أبدياً. عندها لا حاجة للبحث عن الخالق وأصول الأشياء الأخرى، فكل من الخالق والمخلوق يكونان خالدين. لذلك اضطروا إلى اعتبار الله والكون واحداً، ومن هنا ينبع مفهوم وحدة الوجود. وكانت نظرية (أبدية الكون) دعامة أساسية لمعظم النظريات المادية، بمثابة أمهات للمفاهيم في الفلسفة المادية، ولا سيما فلسفة التطور. وهناك تقييم لـ (لينين) لحديث هرقلطس الذي اعتبر أن العالم، الكل في واحد، لم يخلقه أي إله أو أي إنسان، بل إنه كائن وسبق كائناً إلى الأبد، يندلع اندلاعاً منتظماً ويخبو بانتظام. علق لينين قائلاً: "عرض جيد جداً لبدايات المادية الديالكتيكية"². وكانت الفلسفة الماركسية مبنية على (لانهاية العالم ووحدته)³، وباتت نظرية (قدم العالم) تمد العلوم الفلسفية لقرون، بحيث تبني معظم المفاهيم المادية على مفهوم الكون الأزلي. في هذا الاتجاه، اعترف أندروز بأن انتقال الشيء من لا شيء هو دليل على وجود الله، بينما إيجاد الشيء من الشيء هو دليل على عدم وجوده. وقال: إذا كان الكون لانهايةً، فأين مكان الله؟ (وهذا هو السؤال الأساسي لاستيفن هوكينج أيضاً)⁴، وكان من قبله العالم الكندي الذي أخذ من حدوث العالم (وليس أبديته) دليلاً على وجود الله⁵. وقد حكمت نظرية (الكون الأبدي) حتى بدايات القرن العشرين، وتحت ظلالها تقدمت الفلسفة المادية. لكن في بداية القرن العشرين حدث تحول كبير في المفهوم الكوني، بدءاً بظاهرة دوبلر ونسبية أينشتاين، ثم نظرية الانفجار الكبير: Big Bang (Theory). وسنأتي على هذا التحول الكبير والعميق فيما بعد، وأثر الكون الأبدي على البحث عن الله.

1 ديالكتيك الطبيعة (المصدر السابق) ص 230

2 ملاحظات فلسفية، طبعة روسية، ص 318

3 عرض موجز للمادية الديالكتيكية (المصدر السابق) ص 50.

4 ادكار اندروز-من خلق الله ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/ القاهرة ط 1 2014م ص 102.

5 د. ماجد فخري - تاريخ فلسفة الاسلام - ت: دكمال اليازي، دارالمشرق/ بيروت ص 136، وينظر من كتاب (رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمدعبدالهادي ابو دريد، دارالفكر العربي/ القاهرة ص 62) تحت عنوان (حدوث العالم) ملينة هذه المعلومات، ولا سيما ربط حدوث العالم بتناهي الاشياء

المطلب الثاني: النتائج الفلسفية لنظرية الكون الأبدي

قدسية المادة كانت تأتي من أزلية المادة، ثم قانون (حفظ المادة)، ومصدرهما هو الكون الأبدي. وكانت هذه الفكرة مصدرًا لكثير من التصورات الخاطئة الأخرى عن الله. نختار بعضًا مما يناسب هذه الدراسة.

✓ النتيجة الأولى: (المتفرقة)

والآن من الواضح أن دراسة الله وفق مفهوم الكون الساكن (الأزلي) تختلف كليًا عن المفهوم الذي يعطي الكون المتسع (المحدث). فكان للمفهوم الأول مجال رحب لإنكار وجود الله، ويمكن تفسير الكون والوجود والحياة بواسطة التطور والمصادفة. إن الزمن اللانهائي للكون يفسح مجالًا لتطور الأشياء، وينشأ منه الأساس الفلسفي والعلمي والعقائدي لإنكار الله، كما قال هولباخ (في عهد الكون الساكن): "المادة هي وحدها موجودة منذ الأزل، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي تُنسب إلى الله"¹، بواسطة الكون الأبدي وأبدية المادة، أي قدسية المادة وخلودها، يمكن تفسير الأحداث بكل بساطة وفق تسلسلها العلة والمعلول إلى ما لا نهاية دون حاجة إلى الله. على هذا الأساس قال هوكينغ: "كلما افترضنا أن للكون بداية، يجب علينا التسليم للخالق"²، الكلام وجيه عند الكون الساكن، فلا حاجة للبحث عن الخالق، حيث يكون الخالق والمخلوق كلاهما خالدين. عنده، لا مجال للأسئلة التالية: من الذي خلق السماوات والأرض؟ وأين خلق؟ ومتى تنتهي؟ ومن هو الخالق؟ وما هو الأمر؟ وما مصير الإنسان والكون؟.

وأن أثر فكرة الكون الساكن لا يقتصر على الملحد فقط، بل يمتد أيضًا إلى المفكرين المؤمنين. هذه الفكرة، في أحسن حالاتها، تقود إلى نوع من الشراكة الأبدية والثنائية بين (العالم والطبيعة) من جهة، و(الله) من جهة أخرى، أو بين الكون والرب. أو وفقًا ل(أكهرت)، مع ولادة الله، خلق العالم على الفور معه³، حتى وإن كانت غايات الباحث غير ذلك، فإن نظرية الفيض لأفلاطون كانت غايتها دينية، ولكنها خاطئة جدًا. وقد اتبعها كثير من العلماء المسلمين. مفادها: أن هذا العالم هو فيض من الله، كما أن الشعاع فيض من الشمس، أو حسب وصف مدرس كردستاني: كما أن الشمس تزيل الظلمة من جميع جوانبها، فإن نور الله يزيل العدم من جميع الجهات إلى ما يشاء⁴، وهذه النظرات المبنية على شراكة أبدية بين الله والعالم أصبحت أساسًا لنظريات أخرى، منها: وحدة الوجود، ونظرية التحلل، وأحيانًا اعتبار هذا العالم جسم الله (المجسمة)، والبحث عن مكان الله. ومن نتائج هذه الفكرة (الكون الساكن) أن السماء تدور حول الأرض، وعدم معرفة كروية الأرض، مثل مفهوم أن الشمس تغرب في البحر، وهي مفاهيم مبنية على هذه المبادئ.

1 جيمس كوليز – الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م ص 214

2 اقتراب من الله (المصدر السابق) ص 87 .

3 عبد الرحمن البدوي – موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية/ بيروت ط 1984 م ج 1 ص 211-212.

4 ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني) - اللطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية، ج 2 ص 358.

✓ النتيجة الثانية: الله ما سوى العالم – الله ليس (ما سوى العالم)

الدراسات حول فهم الله أو تعريفه ليست منهجاً كباقي المناهج. ربما أصح عبارة ممكنة هي أن تعريف الله هو منهج التعريف الذي لا يمكن تعريفه، كما يتبين فيما بعد. وصعوبة الدراسة ليست في عمقها، بل في بدايتها، حيث تكون الكلمات والجمل والمصطلحات شبه معدومة لاستخدامها. كدت أن أقول إن تاريخ البحث عن الله هو تاريخ أخطاء البحث، ومعظم الجمل والعبارات والمصطلحات التي استخدمت من أجله كانت وتكون خاطئة، بما فيها هذه الجمل والعبارات التي ترونها في هذا الكتاب، ما عدا ما نقل عن الوحي. البقية تأتي من العقل، وهو مكتسب من المحيط ومن الأشياء الموجودة في الطبيعة، ولكن الله ليس كمثلته شيء. هكذا تعجز الكلمات والمصطلحات عن التعبير عن هذا الموضوع، كذلك العقل، ويبقى الأمل الوحيد هو من خلال الوحي، أي الكتب السماوية (القرآن، الإنجيل، التوراة، الزند أفيسستا، براهما..)، الكتب التي بقيت على حالها، وهي وصف مبین، بأن الله لا يُقاس بحسب القدرات المادية كالوصف (كبير أو صغير)، (سريع أو خفيف)، (عالي أو منخفض)، وحتى نفي أحد طرفي الضدين لا يعني أنه الله. نفي تناهي الله لا يعني أن الله هو اللامتناهي، ونفي عدم الجسمية عن الله لا يعني أن الله هو الروح. وكذلك في أوصاف الكيفية، وأقوى الأوصاف ضمن الأشياء الموجودة حولنا هي وصف الله بحسب الكون والعالم والمخلوقات. الوصف الشائع هو (الله هو ما سوى العالم) أو بصيغة عكسية (العالم هو ما سوى الله كما جاء في مجموع رسائل الأباضية). وقد نقل كثير من العلماء والفقهاء هذا المفهوم بصيغ مختلفة، وأصبح قاعدة أو شبه معادلة بين العالم والله. جاءت القاعدة بصيغتين: 1- ما سوى العالم هو الله، 2- ما سوى الله هو العالم. هناك من يعتبر القاعدة في صلب العقيدة بحسب المعادلة التالية: كل ما ليس بخالق فهو مخلوق، وكل ما سوى الخالق فهو مخلوق.

وهناك كثير من الأقوال حول هذه القاعدة، لكن نختار بعضها: استند ابن كثير إلى الآية القرآنية: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (سورة الزمر، الآية 62) وأقر بأن كل ما سواه تعالى فهو مخلوق له، مربوب مدبر، مكون بعد أن لم يكن، محدث بعد عدمه¹، وفي العقيدة: (الله خلق كل شيء) وما سواه مخلوق. سبحانه بذاته وصفاته هو الخالق، وما سواه مخلوق²، وكرر التفتازاني في شرح عقيدته أن (العالم، أي ما سوى الله من الموجودات)³، وجاء من الإمام الجويني: (العالم هو موجود ما سوى الله)⁴، ومن القزويني: المخلوق كله هو غير الله. وفي موضع آخر يقول: كل موجود سوى الواجب سبحانه هو المخلوق⁵. وقال ابن تيمية كل ما سوى الله مخلوق⁶، ويقول الفارابي في (الباب الأول - القول في الموجود الأول): "ما سواه يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص"⁷.

1 ابن كثير - البداية والنهاية - تحقيق: عبدالرحمن فهد السزواوي، دارالغد الجديد/قاهرة ط 1 2007 ج 1 ص 22

2 شرح الطحاوية في العقيدة السلفية - بن العز الحنفي ص 385. وتكرر في (شرح العقيدة الطحاوية على بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي).

3 شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني - تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية/القاهرة - ط 1 1987 م ص 23.

4 امام الحرمين الجويني - كتاب الارشاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة ص 23

5 زكريا بن محمد القزويني - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات (المصدر السابق) ص 8 و 12.

6 درء التعارض (المصدر السابق) ج 1 ص 125.

7 ابو نصر الفارابي - آراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت ط 2 2002 م ص 37.

وفي "معجم الألفاظ العقيدة" يُذكر أن كل ما سوى الخالق مخلوق. وعند الإخوان الصفاء: "كل شيء ما دون الباري سبحانه." وعن ابن عربي: "سوى الله هو عالم الخلق"¹، ومن العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة: "ما سوى الله هو من الموجودات"². وعن فيلسوف الأمدي حول تعريف "العالم": "أما العالم فهو عبارة عن ما عدا الباري سبحانه وتعالى، من الموجودات"³. ومن عقيدة الشيعة أيضاً جاء ما هو قريب من هذه الصيغة: "إنه تعالى هو المخصوص بالأولية والقدم، وأن كل ما سواه محدث"⁴، قال ابن الحزم: "العالم هو غير الله"⁵. ويضيف في موضع آخر: "اتفق العلماء على أن الله خالق كل شيء غيره." أما لجنة إفتاء المملكة الأردنية في فتاها رقم (905) الصادرة في 2010/8/9م، فقد جاء فيها: "كل ما سوى الله تعالى مخلوق." ومن قبلهم قال محمد بن عبد الوهاب نفس الكلام في "متن الثلاثة" (ص 7). ومن المعاصرين أيضاً تكرر لهذا القول، حيث يقول محمد الصلابي: "ليس هناك في الوجود أحد سوى الله إلا وهو مخلوق"⁶، ويحاول ديكارت مدح الله بقوله: "الطبيعة بوجه عام ليست سوى الله ذاته"⁷.. حول إيجاد أصل هذه الفكرة، نجد من الهرمسية القديمة أقوالاً قريبة من هذه المفاهيم، حيث نجد في المستوى السادس من الهرمسية: "فإن كل الكائنات تخضع لهذه القوانين بمستويات مختلفة، باستثناء الكل، أي ما عدا الله".

بشكل عام، المعادلة هي: كل ما سوى (المادة – الخلق – الموجود – العالم) هو الله، أو العكس، كل ما سوى الله هو (مخلوق – العالم – الكون – المادة – الموجود). وسميت هذه بقاعدة، والقاعدة المذكورة تتجه في اتجاهين: "ما سوى العالم هو الخالق" أو "ما سوى الله هو الخلق". كلاهما ليس صحيحاً بنسبة مئة بالمئة، لكن الأول أكثر دقة من الثاني، بينما تحتوي أيضاً على أخطاء، على الأقل في إغفال (الأمر - الوحي - الروح - الحقيقة - القوانين الطبيعية) ضمن (إن له الخلق والأمر). كما نجد هذه المراعاة من قبل الرازي، وجاءت بدقة أكثر: "ما سوى الله إما من عالم الخلق أو من عالم الأمر"⁸.

1 - الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش (المصدر السابق) ص 436.

2 شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة (المصدر السابق) ص 8 و 12 و 16.

3 سيف الدين امدي، المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين، التحقيق: د حسن محمود الشافعي، مكتبة الوهبة / القاهرة، ط 2 1993 م ص 99

4 شيخ محمد رضا الانصاري الفبي - عقيدة الشيعة، دار التفسير/ قم، ط 2 2016 م رسالة: 32 ص 572.

5 ابن حزم - فصل في الملل .. (المصدر السابق) ج 1 ص 72.

6 د. محمد الصلابي - قصة بدء الخلق وخلق آدم، دار ابن كثير / بيروت ص 174.

7 رينية ديكارت - تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى المصدر السابق ص 119.

8 تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب دار الفكر / بيروت ط 1 1981 م ج 14 ص 124.

ونجد بعض أقوال العلماء بصيغة أخرى أفضل من الأقوال المذكورة أعلاه، رغم أنها لا تصل إلى مستوى الرازي. وهذا قول الأنصاري: "إنه تعالى هو المخصوص بالأولية والقدم، وأن كل ما سواه محدث. بإمكان حدوث ما سواه، وكل حدوث ما سواه هو بالتغير"¹، وهناك حديث مروي نقله ابن الجوزي نجد فيه مراعاة أخرى: "الله جلّ اسمه خالق، وما سواه مخلوق، إلا القرآن"². في الحقيقة، هذه الأقوال حول الله بشكل عام غير دقيقة. جاء هذا الوصف بالأساس على المفاهيم التالية غير الدقيقة:

1. في مقدمتهم جاء من مفهوم الكون الساكن.
2. علاقة العالم بالله ليس هي كعلاقة الله بالعالم.
3. العلاقة بين الله والعالم ليست ثنائية ووحيدة، العلاقة فيما بين الخالق والمخلوق أوسع بكثير من العلاقة بين الله والعالم، أي أن العالم ليس هو المخلوق الوحيد حتى يكون العلاقة وحيدة وفي حالته المتممة، ومن هنا لا ينجو حتى رأي الرازي الذي مدحناه.
4. ولو نسلم ما جاء به في نقطة (3) وسلمنا أن العالم هي الخلق الوحيد، أليس في هذا العالم (الخلق والأمر)، إذاً ما دون الله ليس شرط هو الخلق بوحده ربما هو الأمر كما جاء في تفسير الرازي.
5. (هذه المقارنة أو المتممة منطقياً خاطئة). المتممة يجب أن تكون اثنين في نفس الجنس، كما نجد في المجال الرياضي. تكون هذه المعادلة صحيحة إذا كانت المتممتان في حقل واحد وفي جنس واحد. هذا ينطبق على الخلق لكنه لا ينطبق على الأمر، فكيف ينطبق على الله؟ هناك فرق هائل (أو مطلق) بين الله والعالم؛ ليس كمثله شيء، بينما الثاني هو الشيء. الأول خالق والثاني مخلوق. ممكن أن نقول إن ما عدا البحار هو البراري، وما عدا البراري هو المائي، لأن الأرض تجمع بينهما، أي إن الأرض هي الحقل الجامع المكون فقط من البر والبحر. لذلك، نفي أحدهما هو الآخر ونسعي هذه العلاقة بـ "المتممة" (complement) بينما بين الله والعالم ليس هناك علاقة متممة، ولا يوجد حقل جامع بينهما حتى يسمح بالقول "ما سوى الله هو العالم". لذلك، نفي الله ليس العالم، ولا نفي العالم هو الله، لأهمهما جنسان مختلفان ومتباعدان. المسألة قريبة من مذهب فخته بين (الأنا ولا أنا)، أي أنه يقصد بـ "لا أنا" الأشياء الخارجة عنه³، هذا ممكن، وربما المعادلة بشكل آخر صحيحة هي بين الأمر والخلق، وبين العالم والأمر، ويكون الوصف هكذا: "ما سوى العالم هو الأمر، وما سوى الأمر هو العالم". لكن إذا أدخلت الله في المعادلة، فإن ذلك يكون شديد المحال. ولنسأل: ماذا كان الله قبل خلق العالم في هذه المعادلة؟ هل كان حينئذٍ "ما سوى العالم هو الله"؟ كلا. الصحيح هو أن في وجودنا ثلاثة أبعاد (إن أمكن أن نسميها أبعاداً): 1- الله، 2- أمر الله، 3- المخلوقات. المخلوقات هي الشيء، وأمر الله هو ليس مثله شيء، أما الله فهو ليس كمثله شيء. لذلك، ما سوى الخالق ليس بالضرورة هو المخلوق، وليس بالضرورة ما سوى العالم والمخلوق هو الله. الخطأ يأتي من الإهمال وعدم اكتشاف البعد الثالث.

1 شيخ محمد رضا الانصاري الفي (المصدر نفسه) رسالة: 32 ص 572. وفي ص 599 رسالة رقم: 37

2 ابن الجوزي - فنون الافنان في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط 1 2001م ص 47.

3 لمزيد حول هذا الرأي لفيخته ينظر: عبد الرحمن بدوي - المثالية الألمانية - دار النهضة العربية/قاهرة، 1965م ص 40

ومن جهة أخرى، هذا العالم ليس الوحيد ضمن مخلوقات الله، لأن صفة الله هي الخلق، أي أنه يخلق باستمرار. قبل عالمنا وبعد عالمنا وأثناء عالمنا، هناك خلق مستمر بكمية وكيفية أخرى. وليس شرطاً أن تكون المخلوقات الأخرى شبيهة بنا من حيث الطبيعة والقوانين. نتيجة عدم فهم هذا السر، جاء السؤال: ماذا كان الله يفعل قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ ونجد جواباً عجيباً لشيلنج بقوله: "إن الله يبدو أنه يوجد من أجل أن يكون رب هذا الوجود"¹، وقال كانط: ماذا كان ينتظر الله حتى خلق الكون؟ ومن بين الأجوبة، نجد جواباً لأوغسطينوس، وهو غاضب، حيث قال: "إن الله كان مشغولاً بصنع جهنم للذين يسألون هذا السؤال"²، هذا السؤال هو نفسه مصدر لكل من وحدة الوجود وفكرة الكون الأزلي وتعريف الله بأنه ما سوى العالم والجلوس على العرش. إنه تقصير الإنسان ناتج من منطلق أن هذا العالم الذي نعيش فيه هو الخلق الوحيد. الجواب هو: لا، عالمنا وكوننا هما أحد خلائق البسيطة ضمن خلائقه. لذا، جواب سؤال "أين الله قبل خلق الكون والعالم وقبل الزمن والقوانين؟" هو نفس الجواب لسؤال "قبل 14 ألف مليار سنة"، فالله في نفس الوضع وب نفس التعريف. الله هو الله قبل خلق كوننا وبعد كوننا، وقبل خلق كوننا كان خلاقاً، أي كان له خلائق. لذا، إذا كان "الله هو ما سوى العالم" خاطئاً بسبب وجود بُعد الأمر فيما بينهم، وفي نفس الوقت لا نستطيع بكل راحة أن نقول "إن الله هو ما سوى الأمر والخلق"، لأننا لا نعرف بدقة ما إذا كان "نظام الأمر والخلق" هو سائد في كل الخلائق أم هو فقط لعالمنا. إذا كان هو سائد في كل الخلائق، فإن التعريف "الله هو ما سوى الأمر والخلق" صحيح. أما إذا كان هذا النظام مخصصاً فقط لعالمنا، فإن التعريف ناقص بقدر نقص التعريف السابق "الله هو ما سوى العالم".

✓ النتيجة الثالثة: وحدة الوجود

من أهم نتائج مفهوم "الكون الأبدي" هي نشوء فكرة وحدة الوجود، والتحلل، وأفكار أخرى حول الوجود المشترك للخالق والمخلوق. ينقسم أنصار وحدة الوجود إلى صنفين: وحدة الوجود المادي والروحي. الأول نابع من الفلسفة المادية ويعتمد على بعد واحد من الطبيعة، وقد تحدثنا عنهم كثيراً، أما وحدة الوجود الروحي فهي موضوعنا وستوقف قليلاً عندها. يُقال إن أصل الفكرة هندي قديم، لكن يُظن أن الفكرة أقدم منها ومصادر تكوينها متفرقة، نختار أهمها: 1- كل الأفكار التي تخلط بين الخالق والمخلوق تؤدي إلى وحدة الوجود، 2- الذين يربطون الله بالكون والعالم مباشرة، 3- تحديد مكان الله داخل الكون، 4- اعتبار الله هو الروح أو هو قوانين الطبيعة أو هو الفيض، 5- اعتبار الله هو العلة الأولى أو علة العلل أو الخلق الأول أو المبدأ الأول أو الحركة الأولى أو العقل المحض أو الخير المحض أو هو الروح. تحديد أي مرتبة لله ضمن هرم الوجود تؤدي إلى وحدة الوجود. كما يتحدث بعضهم عن الهرم الكوني وترتيبه، حيث يبدأ بالأمياء داخل الوجود وينتهي بالله، كما ضربنا أمثلة كثيرة. ونضرب مثلاً رائعاً لفارابي، بينما هو يصب إلى وحدة الوجود وإن لم يقصد بها، عندما يقول: "الترتيب الموجودات هو أولاً الأقل ثم الأفضل

1 المصدر نفسه ص 364

2 ينظر: ستفن هوكنك – الكون في قشرة جوزة-ت: د مصطفي ابراهيم، مطابع السياسة/ الكويت 2003 م ص 40

فالأفضل حتى ينتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه"¹، ويقول الرازي: إن الأرواح البشرية لها أول ولا آخر لها، أما الدنيا فله أول وله آخر، أما الله فلا أول له ولا آخر².

1. التفسير الخاطئ لبعض الآيات مثل: (الله نور السموات...) و(وهو الله في السماوات وفي الأرض).
2. عدم الفهم بشكل دقيق لمفهوم (الخلق والأمر)، وأخيرًا فكرة الكون الأبدي قد ساعدت فكرة وحدة الوجود بشكل رئيسي.

هذا هو أهم المصادر الفكرية والعقائدية لوحدة الوجود والاتحاد والحلول، وهما نوع من تصور الله وفق الأجسام المادية والشيئية. أما حول الخطوة الأولى لتكوين هذه الفكرة، فإن هذه الفكرة تعود إلى وصف الله بأحد مفاهيم البشرية بعيدًا عن وصفه وفق الوحي الذي يؤكد (ليس كمثله شيء). أكثر الظن أن مفهوم (لوغوس) هو الخطوة الأولى التي انحدرت منها فكرة وحدة الوجود، وعززه يوحنا الرسول بقوله: (في البدء كان اللوغوس، والللوغوس هو الله)³، وعند الروحيين، فإن النفس العالمية العامة ليست إلا الله⁴. وينقل عن براهما الهندية أن الكون نسيج متطور من كيان الله، وامتزاج الفرد مع الله صورة لامتزاج النفس مع الروح⁵، بناءً على هذه الفكرة القديمة، تبلورت مصطلحات مثل (برانا) في الهند، و(الكا) في مصر القديمة، و(تشي) في الصين، و(مانا) وأسماء أخرى للتعبير عن روح الله في الطبيعة. ويقول جوردان: "الله هو كل ما هو موجود"، أو وفق تصور بروتوكراس العالم، هو جسم الله. وقال تورية: "الله كل شيء، وكل شيء هو الله"⁶، وقال شلنج: "الله هو العالم"⁷، وقال أرسطو أن الموجودات تبدأ من المادة وتنتهي بالله⁸، وقد قام أكسانوفان بالتساوي بين الله والطبيعة، وبالتالي كل شيء هو الله. وقسم آخر يؤكدون أن الله هو روح العالم ويؤمنون بروحانية وجوده وحيويته. بالأصل، هو قول بلوتارخ: "إن العالم واحد تجري فيه روح واحدة"⁹، ويقول شيلي الله هو روح العالم¹⁰، ويقولون إن الروح مع الله موجودان في العالم، وأن المسيح حل في كل وجود، وهذه صفة لله¹¹، وكذلك إيفانوف في كتابه (الروح والإنسان) يكرر الرأي نفسه. وهناك أيضًا نظرية للرواقيين وبعض الاتجاهات الصوفية وبعض المذاهب المسيحية تقول: إن الله والطبيعة واحدان، أو كما سماه تويني (الطبيعة الواحدة)¹²، أي أن الكون والعالم

1 فارابي - آراء أهل مدينة الفاضلة - مطبعة مشاريع محمد علي / القاهرة، ط2 1907م ص28.

2 امام فخرالدين الرازي- كتاب النفس البشرية وشرح قواها - تحقيق: محمدصغير المعصومي، مطبوعات معهد أبحاث الإسلامية / اسلام اباد ص10.

3 زنجير هوتكة- الله ليس كمثله شيء، ت: محمدعوني طبعة القاهرة 2010م ص325.

4 عبد العزيز جادو - الروح والخلود، تحقيق: د. رؤف عبيد، دارالمعارف/ القاهرة ص128.

5 درؤف عبيد- الانسان بلا روح، دارالفكر العربي/ القاهرة 1966م ط2 ج1 ص55.

6 محمدفريد وجدي - دائرة معارف القرن العشرون، دارالمعرفة/ بيروت، ط3 1971 ج1 المادة: اله ص482.

7 عبدالرحمن بدوي - المثالية الألمانية (المصدر السابق) ص362

8 المعتقدات الدينية للشعوب (المصدر السابق) ص60

9 فيوريانخ- أصل الدين، ت: احمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات / بيروت ط1 1991م ص51

10 جوزايا رويس - العالم والفرد (مفاهيم الأربعة)، ت: احمد الانصاري، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط1 2008م ج1 ص122 و ص129.

11 د. حليم حسب الله - شهادات عن لاهوت المسيح - مطبعة خلاص/ القاهرة - ط2 2009 ص31.

12 ارنولد تويني- مختصر دراسة للتاريخ، ت: فؤاد محمد جميل، مركز القومي / القاهرة سنة الطبع 2011م ج1 ص12.

جزء من الله¹، ووصل الأمر إلى تشبيه الله بالبشر، ويشارك في هذا الرأي كثير من الفلاسفة الأوروبيين مثل شوبنهاور وسبينوزا وشلنج، وأحياناً أينشتاين، مع الفارق. حيث يقول شلنج: "أنا لا أسلم بعالمين مختلفين، بل أقول بعالم واحد يشمل في داخله ما يُدرك على أنه طبيعة وروح متعارضين". ويلصق جميع هذه الموجودات بالله ويقول: "الطبيعة هي تجلي الله"²، ولكن في مكان آخر يقوم شلنج بنقض نفسه عندما قال: (رب الوجود والوجود لا يمكن أن يكون شيئاً واحداً)³، ويعتقد أن بروتوجينيس هو صاحب القول المشهور بأن: "العالم جسد الله". وفي بعض الأحيان يشارك المسلمون هذا الرأي. يقول عبد الحق الأشبيلي: "إن الخالق والمخلوق هو مجموع المادة والصورة، وأن ما يخص الخالق تبارك وتعالى من ذلك هو المادة، وأنه بدون الصورة لا صفة له"⁴.

ومما سبق يتضح لنا أن مصادر فكرة وحدة الوجود هي شكل آخر من شراكة بين الله والمادة الخالدة والكون الأبدي. فكرة وحدة الوجود والاتحاد والحلول تنهار كلياً عند الفضاء الفكري المبني على:

1. نظرية الخلق والأمر.
2. أن عالمنا وكوننا ليسا الوحيدين من الخلق حتى يتقابل بين الله والعالم.
3. الكون ليس أزلياً وأبدياً بل محدث وزائل، ومن هنا لا يبقى شيء خالداً مع الله بل كل شيء هالك ويبقى الله وحده (وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - سورة القصص، الآية 88).

من هذه النقاط يتبين أن الحركة الأولى والعلة الأولى والمبدأ الأول ليست هي الله بل هو أمر الله. وفقاً لمنظور موسى بن ميمون، الله هو الفاعل وليس هو العلة الأولى⁵، وهو أقرب إلى الصحة وليس العلة الأولى. بذلك يبتعد ذات الله عن الوجود وينفصل بين الخالق والمخلوق مباشرة، ويربط المخلوق بالخالق عبر الأمر.

الشیطان ووحدة الوجود: عقيدة وحدة الوجود ستصبح شريكاً لله إلى جانب المفاهيم المتحورة للمادة الخالدة والقوانين الطبيعية، وأحياناً مفهوم الشيطان وربما الإمبراطوريات والفراعنة. جاء في "قاموس الخرافات والأساطير" أن الشيطان هو المعارض الرئيسي لله في الأرض والسماء⁶، يبدو أن وصف الشيطان بالعدو أو المعارض جاء في أدبيات اليهودية وبني إسرائيل قديماً باسم "ساطان"⁷، هذا المفهوم قريب من الدين الزرادشتي (الحالي) وأديان أخرى. وجاء في "قاموس المسيحية": "الشيطان كائن حقيقي، وهو أعلى شأنًا من الإنسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة. طبيعة الشيطان فهي روحية (روح الأشرار). ويظهر أن الشيطان، بسماع من الله، اكتسب بعض السلطان

1 د. محمد غلاب - الفلسفة الاغريقية (المصدر السابق)، ج 2 ص 146.

2 المثالية اللامانية، (المصدر السابق) ص 283 و ص 286.

3 مؤلفات شلنج (المصدر السابق) ج 10 ص 262.

4 نقل عنه شيخ الإسلام ابن التيمية - بغية المراتد. ص 419. وكذلك ينظر: الأعلام ج 3 ص 280.

5 موسى بن ميمون - دليل الحائرین (المصدر السابق) ج 1 ص 170.

6 قاموس الخرافات والأساطير (المصدر السابق) - ص 68.

7 د رشاد الشامي - موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/ القاهرة تاريخ النشر 2002 م ص 289.

على عناصر العالم الهيولية¹. وفي "جدول والشروح – خاص بالكتاب المقدس" يُقال إن الشيطان سيد هذا العالم²، وهناك وصف للشيطان بأنه رئيس هذا العالم ورئيس الشياطين³، وهذه الأدبيات قريبة من الديانة الإيزيدية. جاء في "كتاب جليوة" أن الله شاء أن يعطي الدنيا إلى ملك الطاووس لإدارتها⁴، وللديانة الطاوية رأي مشابه، حيث يقولون إن هذه الدنيا منحت لمهاريش⁵، وجاء هذا الرأي في بعض الأدبيات الزرادشتية، وكذلك في "شهادات عن لاهوت المسيح"⁶، وأحياناً المسلمين أيضاً يتوصلون إلى أن: الخير من الله والشر من الشيطان⁷. وأكثر من ذلك، ورد في بعض الأدبيات الإسلامية أن الشيطان كان يخترق السماوات السبع، ولكن بولادة عيسى تقلصت سلطته إلى أربع سماوات، وبولادة محمد بقيت سلطته على الأرض⁸. وكذلك هناك رأي لبعض الطوائف أن الشيطان أحياناً يخرب مجرى النجوم والكواكب، والله يضطر لإصلاحها. ومن جهة أخرى، كانت الأمراض النفسية تُعزى إلى الشياطين والجن، أو إلى غضب من الله عن طريقهم. لا سيما في الديانة المسيحية، كان الاعتقاد السائد هو أن الشياطين هي مصدر الأمراض النفسية⁹، وأكثر من ذلك، كان لديهم رؤية بأن تلك الأمراض لها قدسية بسبب علاقتها بالأرواح الشريرة والأرواح الطيبة. لذا، عندما كشف طبيب يوناني أن تلك الأمراض ليست مقدسة ولا علاقة لها بالله أو الشيطان أو الجن، اندلعت احتجاجات ضده في حينها¹⁰. ونقل ابن تيمية عنهم: "صرع الجن للإنس قد يكون عن شهوة وهوى وعشق كما يتفق للإنس مع الإنس، وقد يتناكح الإنس والجن ويولد بينهما ولد، وهذا كثير معروف"¹¹، ربما من هذا الفهم جاء اتهام الكورد بأنهم من أبناء الجن، ونقل الشهرستاني أن هناك اعتقاداً لدى عرب الجاهلية أن الجن هم بنات الله¹²، وقال ابن بطوطة أن مدينة تدمر بنتها الجن للسليمان¹³.

بشكل عام، لم يكن دور الشيطان واسعاً بهذا الشكل. ما كان وما يكون دوره معارضاً لله في السموات والأرض. الصحيح هو أن دور الشيطان ليس في الكون ولا في قوانينه، بل في الأرض، وليس في كل الأرض بل فقط للإنسان، وليس على كل إنسان. وللإنسان أيضاً، ينحصر دوره في تلك المجالات التي فيها حرية للإنسان فقط. ثم هذا الدور يقتصر على النفس الإنسانية، ولا يمتد إلى الروح والعقل والفطرة والقلب والجسد، بل ينحصر دوره في النفس.

1 قاموس المسيحي قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية، المادة: شيطان. و كذلك ينظر (دائرة كتابي ج 4 ص 149).

2 الكتاب المقدس (العهد الجديد) - (جدول والشروح) ص 719.

3 الأب صبيحي حموي اليسوعي - معجم الايمان المسيحي، مراجعة: الاب جان كوريون ط 2 بدون سنة الطبع ص 245.

4 نةنستاس ماري كةرملة - كنيي ثيؤريزي نيزيدية كان، بة شي ية كةم ودوم ل 63.

5 موسوعة الأديان مادة: مهاريشي.

6 د حليم حسب الله - شهادات عن لاهوت المسيح - مطبعة خلاص/ القاهرة - ط 2 2009 ص 43

7 الامام شهرستاني - كتاب الملل والنحل - تخريج: محمد بن فتح الله البدران، مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة، ط 2 ج 2 ص 49.

8 قطب الدين الرواندي - الخرائج والجرائع، مؤسسة الامام المهدي / قم المقدسة، ط 1 1409 هجري ج 1 ص 22

9 كتاب المقدس- العهد الجديد ط 4 اتحاد جمعيات الكتاب المقدس- جدول الشروح ص 719

10 المعتقدات الدينية لدى الشعوب (المصدر السابق) ص 59.

11 ابن تيمية: مجموع الفتاوى (المصدر السابق) ج 19 ص 39.

12 الملل والنحل (المصدر نفسه) ق 2 ص 247

13 ابن بطوطة - تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار، (المصدر السابق) ص 663.

وإن وجد في العقل والقلب، فإن أثره يكون عن طريق النفس. النفس ليست من الشيطان، لكن حالات من أحوال النفس تفتح الطريق له. أي أن الشيطان موجود في مساحة ضيقة من هذا الوجود، وهو جزء من حكمة الوجود الإنساني واختباراته. وأكد أقول إنه ينفذ مجموعة من مقاصد الله في هذا الوجود، أو كما أعلن "قراملكي" أن الشيطان جزء من التكامل الإنساني¹، وأنه يلعب دوراً ضمن فلسفة رسالة الإنسان وحمل الأمانة والامتحان، وليس شريكاً أو بيده أي شيء في هذا الوجود.

✓ النتيجة الرابعة: تجسيم الله (وفق تصورات البشر للمادة والأشياء)

استمراراً لتصوير الكون الساكن (الكون الأزلي) ونتيجة للتصورات الخاطئة حول الكون والطبيعة والتاريخ، أدت هذه التصورات إلى تصوير الله على أساس تصورهم للمادة والخلق والإنسان، أي تمثيل الخالق بالخلق أو بالشيء، وهذا ما سعى بالتجسيم. رغم أن جميع الكتب السماوية قد أكدت أن الله ليس المادة ولا يملك الموصفات التي تُوصف بها المادة، فإن تباراً أو اتجاهًا ظهر في هذه الأوساط يقيد أوصافه بأوصاف المخلوق، بعضهم حباً لله وآخر جهلاً وأحياناً نتيجة الدراسات الخاطئة. لكن المصدر النهائي لهذا التصور هو أثر فكرة الكون الأزلي إلى جانب الإله الأزلي. أول تجسيم يأتي من روايات دينية حول آدم (ع) وقولهم بأنه قد خُلق على شكل الله²، وفي الحديث، قال ابن حاتم عن النبي (ص): «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته». بالأساس، جاءت هذه الفكرة من التوراة الحالية: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»³. وتستمر التوراة في كثير من آياتها بتشبيه الله بالبشر، مثل وجود الأيدي والأرجل والتعب والزعل والمشي والذهاب والإياب: «الرب يتعب ويحتاج الراحة»، «صوت مشي الله»، «السحاب هو غبار رجل الله»⁴، «إنَّ في يد الربِّ كَأَسَا وخمُرُها مخمرة»... وقد نجد ردّاً (مسيحياً) لهذه الآراء في إنجيل برنابا: فإذا كان لله يدان، فله إذاً شبه بالبشر. أجاب يسوع: «إنك لفي ضلال يا متى»⁵.

أما في الأناجيل الحالية، أصبح الله أباً وله ابن (فتقدم إليه المجرب وقال له: إن كنت ابن الله، فقل أن تصير هذه الحجارة خبزاً)⁶، الدين المسيحي الحالي مبني على هذه الفكرة، لكن نجد في إنجيل برنابا أن أصل هذه الفكرة (فكرة أبوية الله) دخيل: (وحدث في هذا الزمن اضطراب عظيم في اليهودية كلها لأجل يسوع، لأن الجنود الرومانية أثاروا بعمل الشيطان العبرانيين قائلين: إن يسوع هو الله قد جاء ليفتقدهم، فحدثت بسبب ذلك فتنة كبرى حتى إن اليهودية كلها تدججت بالسلاح مدة الأربعين يوماً. فقال الابن على أب وأخ على الأخ، لأن فريقاً قال: "إن يسوع هو الله قد جاء إلى العالم"، وقال فريق آخر: "كلا، بل هو ابن الله"، وقال آخرون: "كلا لأنه ليس لله شبه بشري،

1 محمد حسن قراملكي - العدل (الشبهات الكلامية 2) ط1 2016م ص160.

2 ينظر: شرح العقيدة الواسطية لشيخ ابن التيمية - شرح علماء: هراس وابن عثيمين، ابن فوزان، دار ابن جوزي / القاهرة ص70، -303.

3 سفر التكوين-اصحاح 1 ناية تي 27 ..هناك حديث منسوب شبهه بما جاء في التوراة (أخرج البخاري في صحيحه ح 6227 عن أبي هريرة عن النبي قال: «خلق آدم على صورته، طولته ستون ذراعاً».

4 سفر الخروج (31: 17)، سفر التكوين (3: 8) سفر ناحوم (3: 1).

5 انجيل برنابا-فصل 105 الايات: 11 و 12.

6 كتاب المقدس -العهد الجديد، انجيل متى (مت 4: 3)

ولذلك لا يلد، بل إن يسوع الناصري نبي الله¹. لكن في النهاية، قد هيمن الثلاث المسيحي (الأب والابن والروح القدس) على اعتقاد المسيحيين. يقول سلامة موسى: في المسيحية ما يسمى «بالثالوث الأقدس»، وهو عبارة عن إدماج ثلاثة آلهة، وهم (الأب والابن والروح القدس)، في إله واحد، على مثال ما كان يعتقد المصريون في (الثالوث الإلهي) المكون من (أوزيريس وإيزيس وحورس)²، فكرة (الثالوث) نجدها في المعتقدات الهندية أيضاً.

وقد تحدثنا عن تجسيم الله في العالم والكون في (وحدة الوجود)، وجانب منها هو فكرة التجسيم. لسنا بصدد تكرارها، لكن يجب أن نؤكد أن صفات الله دائماً هي مطلقة، أما صفات البشرية فهي محدودة ونسبية، كما في قوله تعالى: {إني جاعل في الأرض خليفة} (سورة البقرة، الآية 30). ورغم ذلك، نجد في الدراسات الإسلامية ولدى بعض المذاهب أيضاً تشبهاً لله بالبشر، حيث حاولوا تعظيمه فصغروه إلى ما يُعرف بالـ anthropomorphism. قال ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) تأييداً لآراء أبي حسن الأشعري: «... فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلهية التي وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو والاستواء...». وهناك أقوال بأن الله سيتجول داخل الكون ذهاباً وإياباً، صعوداً ونزولاً. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «يُنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ...»³، وهذا يدل بشكل واضح على أن العقل الذي أبدع هذا الحديث أو نقله (بشكل خاطئ) لم يعرف أن الأرض كروية وأن ثلث الليل نسبي. كما قال ابن الحزم، إن الله لا ينزل ولا يصعد، وأوضح أن الأرض كروية، وأن في كل بلدة ساعتها وليلها يختلفان عن الآخر⁴، ففي كل ساعة، يكون ثلث الليل موجوداً على الأرض. إذن، الله في كل ساعة، بل كل لحظة، يكون منشغلاً بالذهاب والإياب من السماء إلى الأرض. والآية: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ} (الأنعام: 3) تنهي هذا الفهم الخاطئ. وكان في وسط المسيحية أيضاً حديث عن نزول الرب: «وقد نزل المسيح من السماء وصعد إليها وهو فيها» (يوحنا 3: 13). وللمسيحية مفهوم "الاتحاد الأقنومي" المبني على اتحاد بين طبيعتين، الإلهية والبشرية، في شخص رب المسيح. وفي وسط المسلمين، هناك أقوال عن أن الله قد استحميا من أبي بكر، وعند وفاة سعد اهتز عرش الله، أو أحياناً يجدون في رؤياهم. عن أم الطفيل، أنها سمعت النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول: «رأيت ربي في أحسن صورة، شاباً موقراً، رجلاً في حضر، عليه نعلان من ذهب»⁵.. هذه كلها تأتي من تجسيم الله، وأحياناً يقرون بوجود وجه الله والأذن والعين واليد. ونُقل عن هشام بن الحكم أنه قال: "إن الله جسم ذو عرض وطول (مساويين) ويتحرك ويسكن"⁶، ويقول مقاتل بن سليمان إن الله جسم

1 انجيل برنابا (الفصل الحادي والتسعون من اية 1 إلى 6).

2 سلامة موسى – نشوء فكرة الله (المصدر السابق) ص 9

3 أخرجه مالك (214/1)، رقم 498، وأحمد (487/2)، رقم 10318، والبخاري (384/1)، رقم 1094، ومسلم (1/521)، رقم 758 وأبو داود (34/2)، رقم 1315، والترمذي (526/5)، رقم 3498، وابن ماجه (435/1)، رقم 1366.

4 ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل – تحقيق: د محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط 2 1996 م ج 2 ص 357.

5 نقل هذا الحديث الإمام الذهبي في كتابه: تاريخ الاسلامي ج 16 ص 429 لكن نفاه بشدة صحة هذا الحديث... وقد صحح الشيخ ناصر الدين

الألباني حديث أم الطفيل في تعليقه على سنة ابن أبي عاصم برقم (471)

6 ابو حنيس الأشعري – مقالات الاسلاميين (المصدر السابق) ج 1 ص 106 وص 259.

من الأجسام، لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشير نفسه¹، أكثر صراحة نجدها من الهاشميين والحشويين بقولهم: الله مثلنا لكن حجمه أكبر منا. وكان هذا الرأي يعود إلى الرواقيين وإلى زينون بقولهم: «إن الإله إنسان كبير والإنسان إله صغير»²، ولدى قسم من الشيعة رأي يفيد بأن الله حل في جسد علي واتباعه³، وكانت عبارة "ما يليق بالله" هي علاجهم لكل الأوصاف المنحرفة عن الله، كالجلوس والمشي والنزول والظهور والتجسيم. ويقولون: الله جالس جلسة ما يليق به، وبالأصل أبدعت العبارة "ما يليق بالله" من قبل القس، لئتمكنوا من القول بأن الله له اليد والعين، يداً ما يليق به. هذه العبارة كانت مصدراً هاماً لتجسيم الله.

وقد رفضت فكرة التجسيم من قبل جميع الأديان الباقية على حالها، ولا سيما من قبل معظم العلماء المسلمين. الأكثر شدة في هذا الموقف هم المعتزلة الذين رفضوا أي تشابه بين الخلق والخالق، ولا يمكن فهم ذات الله من خلال العالم المخلوق، لكن يمكن استخدام العالم لإثبات وجود الله وليس لمعرفة ذات الله⁴. هذه أبرز النتائج المباشرة، وهناك نتائج غير مباشرة كثيرة ستجدونها في الفقرات التالية:

المطلب الثالث: التحول الكبير (النظرة المعاصرة للبحث عن ذات الله)

لقد توصلنا إلى أهم نتائج (البحث عن الله) وفق منظور (الكون الأزلي والأبدى)، لكن هناك تحول كبير في المعلومات البشرية حول (الكون الأبدى)، لا سيما في أواخر القرن العشرين. يجب أن نشير إلى أنه مقابل الإراء القديمة المؤيدة للكون الأبدى، نجد الكتب السماوية والفلاسفة الدينيين لم يؤيدوا نظرية الكون الساكن (الأبدى والأزلي). في هذا الصدد، يقول أرسطو: "لقد اجمعنا على أبدية الكون ما عدا أفلاطون الذي لم يوافق معنا، وكان رأيه أن العالم محدث ومحدود وله أجل"⁵، لكن بعد التحقيق يظهر أن أفلاطون ليس هو الوحيد، ويقال إن (جون فيلوبونس، القرن الرابع ميلادي) أقر بحدوث العالم بشكل واضح، بالأدلة والبراهين. كذلك طاليس وفيثاغورس وآخرون منهم. بالإضافة إلى ذلك، جاءت رسائل إخوان الصفاء لتؤكد أن الكون محدود وليس أبدياً⁶، وأضافوا أن جميع الأنبياء جاءوا ليعلموا أن العالم محدث⁷، ورفض الطوسي أبدية العالم⁸، وكذلك الإمام الغزالي وابن الحزم وآخرون. وقد رفض الإمام الغزالي بشدة القاعدة القائلة إن العالم أبدي مادام يسير وفق العلة والمعلول (أي القوانين الحالية للطبيعة)، وقال إن العالم⁹، ويضيف: إن الانقسام حول هذه المسألة جاء من المعتزلة، حيث كانوا أول

1 موسوعة الفلسفة العربية – إشراف معن زياد (المصدر السابق) ج 1 ص 98.

2 زينون وماحقه الفلاسفة اليونانية – إعداد: الشيخ كامل محمد عويضة، دارالكتب العلمية/بيروت ط 1 1994م ص 89.

3 الملل والأهواء والنحل (المصدر السابق) ج 1 ص 116، 139 وكذلك ج 2 ص 12.

4 د. البير نصر نادر- فلسفة المعتزلة (الله-العالم)، دار النشر الثقافي/الاسكندرية بدون سنة الطبع ج 1 ص 123.

5 أرسطو- الطبيعة، ت: أسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البديوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984م ج 2 ص 810، وقد نق عنه (تهافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص 15) وكذلك الكتاب جمال الدين الأفغاني الأعمال الكاملة ج 1 ص 226.

6 من رسائل إخوان الصفاء – جمع: داليرنصري نادر، دار المشرق/بيروت، ط 22007م ص 106 و 31.

7 رسالة رقم: 28 قدم العالم ص 397.

8 نصر الدين الطوسي – المصارع المصارع – تحقيق: د فيصل بدير عون، دارالثقافة والنشر/القاهرة ص 222-223.

9 ابن رشد-تهافت التهافت – تقديم: محمدعابد الجابري، مركز دراسات وحدة العربية/بيروت ط 1998م مسألة رقم: 2 ص 197.

جماعة إسلامية وقعوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية¹، مما أدى إلى تكفيرهم، أو كما جاء وصفهم من قبل الأشعرية بـ "مجوس هذه الأمة"². ويضيف الغزالي: "تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل: إحداها مسألة قدم العالم، والثانية قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها"³. وكذلك العلماء الأكاديميون (غير الماديين) توصلوا إلى أن الكون قد نشأ دفعة واحدة، كما يقول نيوتن⁴. هذا هو رأي معظم الفيزيائيين، ومنهم أينشتاين. ويرجع (وايتهد) هذه الآراء إلى أصل يهودي في محاورته رقم (43)⁵. الصحيح هو أنه ليس فقط رأي اليهوديين، بل نصوص كل الكتب السماوية تؤكد نشأة الكون وخلقها وأجله. وحتى أن القرآن استخدم صيغة "كيف بدأ الخلق" أي ليس بدفعة واحدة، مادام أنه قال "كيف خلق..."، هذه الآراء لم تمنع مسيرة فكرة الكون الأزلي والأبدى والمفاهيم الفلسفية والفكرية والعلمية المبنية عليها، حتى بدايات القرن العشرين حيث حدث تحول كبير.

في بداية القرن العشرين، حدث تحول عظيم، ونتيجة لتطور العلوم الفيزيائية والكيميائية والكونية، واجهت نظرية الكون الساكن (قدم العالم) أسئلة محرجة، لاسيما من قبل أينشتاين. كان في البداية مؤيداً للنظرية المذكورة، لكنه طرح السؤال التالي: "إذا كان الكون لانهائياً، يجب أن يكون معدل كثافة الكون صفراً"⁶. وجاء من المتناقضة (أوبلر) أنه لو كان الكون لانهائياً، لما كنا نرى سوى أضواء النجوم في السماء، ولما كنا نرى الضوء والظلمة. ودلائل أخرى كثيرة في الجانبين العملي والنظري أكدت ذلك. وهكذا ظهرت كثير من الأدلة العلمية (الفيزيائية والكونية) التي تعارض نظرية الكون الأبدى. لاح في الأفق نظرية بديلة تفيد بأن الكون ليس أبدياً وأزلياً، بل مخلوق وله عمر وأجل، ومحدود مكانياً وزمانياً. بدأت القصة مع ظاهرة دوبلر، وساعد في ذلك كل من (هيبيل وفريدمان وهوبل ولاماتير). ويقال إن جورج لوميتر هو أبو نظرية الانفجار الكبير (Big Bang)⁷، وقد ظهر مع هذا التحول من (الكون الساكن - الكون الأبدى) إلى (الكون المتسع - الكون المخلوق) صعوبات بالغة للفلسفة المادية والعلماء الملحدون حول النشأة من لا شيء وخلق الطبيعة والحياة والإنسان والنظام والتوافق والتوازن الكوني، وهناك محاولات يائسة منهم لإيجاد ثغرات في (نظرية الانفجار الكبير) ليقرروا بأن الكون مخلوق لكنه لا نهاية له. لكن الصعوبات تتضاعف عندما يحاولون دمج نشأة الكون ونشوء القوانين والنظام والزمن والزوجية للكون. وبإنهيار نظرية الكون الأبدى انهار معظم الأفكار الفلسفية المبنية على هذه النظرية، والآن قد أصبحت العملية عكس نموذج

1 تهافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص 7 مقدمة د. ماجد فخري.

2 المصدر نفسه ص 26

3 تهافت الفلاسفة (المصدر نفسه) ص 89

4 براتراند راسل- الدين والعلم، ت: رمسيس عوض، دارالهدى/القاهرة ص 46.

5 محاورات هوايتهد- تحرير: لوسيان برايس ت: محمود محمد مؤسسة الهنداوي 2017م ص 394.

6 ينظر: د: عبد الرحيم البدر- الكون الاحدب، دار القلم/بيروت بدون سنة الطبع ص 258 - ص 260

7 براين جرين - الاكوان الموازية وقوانين الكون العميقة، ت: محمد فتحي خضر مكتبة الكندل العربية - بدون طبعة والسنة. ص 10

إنجلز (أعلاه)، حيث وجدنا أن فرقة بعد فرقة تلقي السلاح، والقلعة بعد الأخرى تستسلم. الآن تسقط خنادق الفلسفة المادية أمام زحف العلم، ولم يبق ثمة مكان لإنكار الله فيه.

والآن نحن في القرن 21، انتهت هذه النظرية علمياً وحلت محلها نظرية الكون المتوسع ونظرية الانفجار الكبير. وتفيد بأن الكون مخلوق وله بداية ونهاية، وبات يوم ولادته ومصيره شبه معلوم، ومحدود مكانياً وزمانياً. وكان كتلة واحدة ففُتق وانتشر ولا يزال في حالة التوسع، وسمي بـ (الكون المتوسع). إذاً، الفلسفة والأفكار البشرية قبل نظرية (الكون المتوسع) تختلف كلياً عن عهد نظرية (الكون الأبدي).

وحلت محلها علوم وفلسفات وعقائد تفيد بأن الكون قد خُلِق وهناك خالق له، وللكون قوانينه ونظامه وأجله، جميعها من صنع الخالق. والخالق ليس داخل الكون، ولا هو العقل الأول، ولا السبب الأول، ولا المحرك الأول، ولا الموجود الأول وفق وصف الفارابي¹. أو هو أول الأشياء (حسب وصف محمد الحسيني الشيرازي)، ولا يماثل جسماً، بل الله فوق كل هذه الأمور، ولا تماثل بين الخالق والمخلوق.

ونتيجة لهذا التحول، تلاشت الأسئلة القديمة وظهرت أسئلة جديدة حلت محل الأسئلة القديمة، وهي: كيف نشأ الكون من عدم ولا شيء؟ وما أصل نظام الطبيعة والزمن والحركة؟ وما هو الخالق، وما العلاقة بين الله والكون؟ وأسئلة أخرى كثيرة.

التسليم بوجود الله سيوجد نظرية كاملة حول الخلق والقوانين والمصير، بينما بدون الخالق ستبقى النظريات العلمية والفلسفية في دوامة الفوضى والحريرة. لذا، فإن التسليم بعقيدة الخالق للمخلوق هو أقصر طريق للإنسان للوصول إلى الحقائق الكونية وتطبيقاتها. إذاً، بقي أن نعرف أن الخالق هو الله، وتعريف الله نفسه هو شديد المحال إلا عبر تعريف لنفسه من قبل نفسه، أي من خلال الوعي، وهو مسار دراستنا في الفقرات التالية.

1 أبو نصر الفارابي – آراء أهل المدينة الفاضلة – تقديم: د. البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت ط2 2002 م ص37.

المبحث الثالث: تبان وصف ذات الله من قبل البشر ومن قبل الوحي

المطلب الأول: تعريف ذات الله (تعريف الذي لا يمكن تعريفه)

طبيعة دراسة الله (أزمة شاملة): هناك مناهج مختلفة اتبعها العلماء والفلاسفة للبحث عن ذات الله، منها من انتهج طريق المادة والطبيعة، ومنها من اتبع منهج البحث عن طريق الروح والقوانين، ومنها من اتبع اللاهائيات وتسلسل العلة والمعلول أو المحرك الأول... إلخ. دراسة ذات الله منهج خاص يختلف عن منهج البحث عن الكون والطبيعة والمادة والروح والقوانين الطبيعية واللاهائيات. منهج فريد ليس كمثلته أي مناهج أخرى، وحتى أن دراسة إثبات وجود الخالق عبر مخلوقه ليست هي دراسة الله. الأولى ممكنة وفيها منهج متبع، وقد أنجز الفكر البشري كثير من الحقائق، لكن الدراسة عن ذات الله تختلف جوهرياً عن دراسة إثبات وجود الله. صعباتها تفوق كل العقول كما جاء في القرآن الكريم بشديد المحال. فالأول يعتمد على دلائل في الوجود، بينما الثاني لا توجد دلائل يعتمد عليها. لذا، الدراسة عن الله في التاريخ ولحد الآن لم تنجز جملة واحدة سوى ما جاء من الوحي. ولا توجد كلمات وجمل وعبارات يمكن التعبير عنها. في أحسن حال، تلك الدراسات ربما تتوصل إلى أمر الله، لكن من المستحيل الوصول إلى الله (الذات). لذا، الدراسات عن الله على عكس كل الدراسات، عند تراكمها لا تفتح مزيداً من الأبواب بل تسد الأبواب. أي أنها تبدو كأنها اكتشاف طرق الوصول إلى تعريف الله بينما هي طريق نحو عدم إمكان التعريف، كما توصل إلى النتيجة نفسها توما أكوينس بقوله: "أقصى ما نصل إلى معرفة الله هو أن نعرف أننا لا نعرف شيئاً عن الله"¹، لذا، من هنا تعريف الإمام علي حول العقل: "كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم، فإنه يتسع"² يكون عكسياً، من هنا الوعاء لا يتسع بل يضيق.

محاولة تعريف الله ليست كباقي التعريفات المادية، لأنه على الأقل لا يملك مادة ولا جوهر ولا شكل ولا محتوى ولا زمن ولا حركة ولا كتلة ولا... في تعريف الأشياء المادية (أو الخلق بشكل عام)، يمكن الاستفادة من صفات هذا الشيء وعلاقاته، ولا سيما بضده، حيث إن تعريف الشيء بواسطة ضده مشهور. بينما ذات الله لا تملك ما تملكه الأشياء والخلق، لذا تعريف الله من خلال الخلق غير ممكن. يمكن إثبات الله من خلال الخلق، لكن تعريف الخالق من خلال الخلق شديد المحال. إذن، كيف نعرفه؟ في دراساتها السابقة، قد أشرنا إلى أن هذا القدر الصغير من معلوماتنا محصور فقط في الخلق والمادة، أما عن (الأمر أو اللاماديات كالروح والقوانين والوحي والحقيقة)، فلا توجد أية معلومات تذكر سوى عن أثر الأمر على الخلق، أي أثر القوانين الطبيعية على الكون (أثر القانون على المادة) وأثر الروح على الجسد والوحي على المعرفة. إذن، كل هذه المحاولات لانتزاع المعلومات عن الله هي في الحقيقة محاولات مع (أمر الله) وليس مع الله نفسه، أي قد ابتعدنا عن ذاته. بهذا تكون المحاولات البشرية لتعريف الله سابقاً وحالياً ولاحقاً ليست فقط خاطئة أو مستحيلة، بل لا وجود لمنهج وطرق بحث في هذا المجال، لذا لا نجد في التاريخ

1 ارمن أسرمسترونغ- الله لماذا، ت: دفاطمة نصر الهيئة العامة للكتاب/ القاهرة طبعة 2010 م ص 226

2 علي ابن ابي طالب- الف كلمة المختارة (المصدر السابق) ص 38.

كتابة جملة مفيدة حول الله إلا ما جاء به من الله نفسه. ربما أفضل منهج هو: (لا تفكروا في الله، لن تحصلوا إلا على حيرة، بل فكروا في خلق الله). ودراسة خلق الله توصلك إلى قناعة وجود الله، وهي متوفرة، وفق منهج (كانط)، دلائل وجود الله هي في كل شيء¹، وهي ما جاء في القرآن بالنص (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - سورة الحج، الآية 17). يبقى على حجم المعرفة الإنسانية اكتشافها، لكن لا تزال المعرفة الإنسانية في بدايتها. عندما نقول في البداية، فإننا نقصد دراسة المخلوق والطبيعة والكون، حيث نجد فيهما آلافاً أو ملايين من المجهولات، وأحياناً آلاف المعلومات المستحيلة، أو ما يسمى باللاذقة، مثل لاذقة هايزنبرغ في الفيزياء، ومبدأ لاذقة جودل في الرياضيات²، ولادقات كثيرة... يبدو أن العقل الإنساني غير قادر على استيعاب كثير من المسائل المادية، فكيف باللامادية ومسائل الأرواح، وصولاً إلى مسألة تعريف الله؟ لأن عقولنا قاصرة جداً للوصول إلى كنه تلك المسائل، إلا أن ذوي العقول المغرورة يدّعون أنه بإمكاننا معرفة كل شيء، كما تورط إنجلز بقوله إن حدود العقل لا نهائية³ بإمكانه معرفة كل شيء. على هذا الأساس، ألف برغسون كتاباً بعنوان (تطور الخالق) مكوناً من 342 صفحة، لا توجد فيه جملة واحدة حول الخالق، بل حديثه محصور فقط على المخلوق. مصدر هذه المغرورية يأتي من عدم فهم مستوى عقولنا، كما قال (إيمانويل كانط): عقلنا ليس بوسعه أن يعلم شيئاً عن الوجود الإلهي، ومعرفتنا عن الله هي معرفة شعبية⁴، محاولة كسب معلومات عن اللاماديات وعن الله بالنسبة لنا شبيهة بالوضع الفكري للأسماك في الإبحار حولنا ونحن في البر، أو نحن في عالم الأسباب بينما العالم الآخر في نظام مختلف. قال الإمام علي: "الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال إلى وجوده، وحجب العقول أن تتخيل ذاته"⁵، المنهج الصحيح لدراسة الله هو "ليس كمثله شيء"، أي لا يمكن بحثه ضمن الموجودات المألوفة من حولنا.

1 عمانوئيل كانط – نقد العقل الخالص، ت: موسي وهبة، مركز الانماء القومي/ بيروت ص 310.

2 للاذقة جودل في الرياضيات هي: 1- في أي نظام رياضي عددي متسق يوجد عبارة لا يمكن التحقق من صحتها أو عدم صحتها. 2- لكي يكون النظام الرياضي العددي المتسق غير متعارض لابد أن يكون غير متكامل.

3 ف إنجلز – اني دوهرنك (المصدر السابق) ص 145

4 إيمانويل كانط – انطولوجيا الوجود، تعلق: دجمال محمد سليمان، دار التنوير/ بيروت طبعة لسنة 2009 م ص 430 و ص 433.

5 محمد صالح المازندراني – شرح أصول الكافي (المصدر السابق)، ج 11 ص 236-237.

المطلب الثاني: معنى الله ليس كمثله شيء

في كل الأديان تكررت العبارة "الله ليس كمثله شيء" بصيغ مختلفة. ففي تعاليم هرمسية، جاءت بهذه الصيغة: "هو الواحد ليس كمثله شيء"¹، أما في الزردشتية، فالجملة هي "لا شيء يشبهه"، وفي الهندوسية "ليس مثله شيء". وفي التوراة والإنجيل وكثرًا المندائيين، جاءت عبارات تشابه ذلك. وينقل عن إخناتون فرعون نثرًا: "أيها الإله الوحيد الذي ليس له مثل"²، ليس له مثل في هذا الوجود، بل هو من فرض عقولنا³. وكرر كانت نفس القول، ولكن في القرآن الكريم هناك إضافة حرف "ك" (ليس كمثله شيء)، لذا يحتاج الأمر إلى دقة أكبر في الآية.

معنى الشيء: الشيء هو الأشياء من حولنا التي ملأت الطبيعة، مكون من الأمر والخلق، أي أن الشيء ليس مادياً صرفاً ولا لامادياً صرفاً، بل هو دائماً جمع بينهما، جمع بين المادة والقانون. ويتصف بالمحدودية ومرتبطة بالآخرين ويعمل وفق أثر العوامل الخارجية والداخلية، وخاضع للقوانين. وأثر القوانين عليه يظهر على شكل السببية، دائماً يسود فيه السبب والنتيجة وفق التسلسل الزمني. ومن أهم خصائصه أنه مكون من الأزواج، وأن أي شيء هو عبارة عن جمع من الأضداد المختلفة: (أزواج مختلفة) (كثير وقليل) (محدود وغير محدود) (برد وحار) (سالب وموجب) (كثيف وخفيف) (الحركة والسكون) (مرن وصلب) (الثابت والمتغيرات) (النور والظلام) (المادي واللامادي) (الأمر والخلق). هذا هو الشيء، يتصف بالمحدودية والحركة والزوجية والسببية. وبهذا يكون جسماً بإمكان الحواس أن تنقله إلى المخ والعقل. وهناك أشياء كبيرة نراها مباشرة وهناك أشياء صغيرة لا نستطيع رؤيتها إلا بالوسائل. المخلوق جميعاً هو الشيء بما فيه الأرض والسموات والعرش. ومن الفلاسفة المتأثرين بأرسطو وأفلاطون يقولون إن السماء خالية من الزوجية والضد، كما قال الفارابي: "والأجسام السماوية فإنها في جواهرها على كمالها... ولا تضاد فيها ولا لها أضداد"⁴، ويضيف في موضع آخر: "إن أفلاك السماء دائرية وهي أتم الفلك، لذلك لا ضد لها"⁵، هذا غير دقيق، لأن السماوات أيضاً هي شيء، كما جاء في قوله تعالى: (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئاً وَلَا يَسْتَطِيعُونَ) (سورة النحل، الآية 73). لذا، هي أيضاً مكونة من الأضداد والزوجية والحركة، وهي خاضعة لنفس القوانين الأرضية. بالتالي، الأرض والسماء مصنفان ضمن (الشيء).

إذا كنا نعرف الأشياء بنقيضها، كما جاء عن مرتضى مطهري⁶، ربما بإمكاننا فهم أكثر من الشيء بضده، اللاشيء. إذن، لكي نفهم الشيء بدقة أكبر، يجب أن نعرف ما معنى اللاشيء. هل اللاشيء هو العدم؟ هل نفي الشيء هو اللاشيء؟ ونفي اللاشيء هو الشيء؟ وما هي دراسة الله في هذه المعادلات؟ وما معنى "ليس كمثله شيء"؟

¹ متون هرمس (المصدر السابق) ص 43.

² فيليب بورجوه – منابع تاريخ الأديان، ت: فوزية العشماوي، ط 1 2015 م ص 67.

³ الفلسفة الإغريقية (المصدر السابق) ج 2 ص 48.

⁴ فارابي – كتاب السياسة المدنية (المصدر السابق) ص 65.

⁵ (المصدر نفسه) ص 20 و 63.

⁶ مرتضى مطهري - الامداد الغيبي في حياة البشرية ت: د محمد علي ط 1 ص 22.

الشيء معلوم، بينما اللاشيء غير معلوم. اللاشيء ليس نظاماً واحداً، بل هو متعدد. لذا، ليس شرطاً أن يكون نفي الشيء هو اللاشيء، لأن بين الوجود ليس فقط حلقة بسيطة بينهما كالحلقة بين الهيدروجين والهليوم (على سبيل المثال)، أو كما نقل ابن رشد، ليس بين الوجود والوجود وسيط¹، وبين الشيء واللاشيء ليست علاقة ثنائية حتى يكون نفي الشيء هو اللاشيء، ونفي اللاشيء هو الشيء. هذه التصورات غير صحيحة. وكذلك ليست بين الله والشيء علاقة ثنائية حتى يكون نفي الشيء هو الله، وليس الله هو ما سوى العالم. لأن 'الأمر' أيضاً ليس الشيء وهو موجود، كما تحدثنا عنه تفصيلاً.

إذن، يجب أن نعرف أن الشيء هو نصف الوجود (هو البعد الأول)، وهناك نصف آخر (البعد الثاني في هذا الكون) ليس شيئاً. البعد الأول هو الشيء (المادة – الخلق)، والبعد الثاني هو الأمر (القانون – الروح – الوحي – الحقيقة – ...) كما ذكرنا أعلاه. البعد الثاني هو (لازوي)، لا ضد له ولا سببية، ولا هو محدود. وهو ليس الله نفسه، بل هو (أمر الله). لذلك، لا يمكن تعريف الله بناءً على الشيء، بل ربما يمكن تعريف أمر الله بناءً على الشيء، أو إثبات دلائل وجود الله عبر الشيء، كما جاء في القرآن الكريم: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} (سورة الحج، الآية 17). الأمر هو وسيط بين الله والأشياء، ووسيط بين العالم والله. ونتيجة عدم معرفة هذه المعادلات المعقدة، اضطر كثيرون إلى اعتبار أن هذا العالم جزء من الله أو فيض منه، أو كما قال هيغل: (الله هو جوهر العالم)²، أو الله هو القوانين الطبيعية (وفق مفهوم أينشتاين وسينوزا وشلنج)، أو صانع الأول (أفلاطون)، أو المحرك الأول (أرسطو)، أو العلة الأولى (ابن رشد والفارابي)، أو ما جاء من اتجاهات وحدة الوجود، أو وفق منظور بعض علماء الإغريق أن الرب والقوانين في حالة شراكة³... بشكل عام، الأمر ليس بمستوى الله (كما في قوله: {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ} - سورة يوسف، الآية 22) أو وفق تفسير الكتاب المقدس (إله الطبيعة لا يخضع لقوانين الطبيعة)⁴، بشكل عام، الأمر ليس بمستوى الله (كما في قوله: {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ} - سورة يوسف، الآية 22) أو وفق تفسير الكتاب المقدس (إله الطبيعة لا يخضع لقوانين الطبيعة).

بنفس الطريقة، الأمر هو نظام لا سببي على عكس (الشيء) الذي هو مبني على السببية. الأمر مباشر من الله، وعلاقة الأمر مباشرة مع الله، بينما علاقة الأشياء بالله تكون عن طريق الأمر. هكذا كانت وتكون العلاقة بين الشيء والأمر على أساس خضوع الأول للثاني، أما علاقة الشيء بالله فتكون وفق علاقة بين الخالق والمخلوق، وهي علاقة تمر بين الشيء والأمر ثم الله. هكذا، لو جاء في القرآن: {ليس كمثله شيء} (بدون كاف)، كان ويكون ناقصاً كما سيتبين المزيد في الفقرة التالية.

1 ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة وتحقيق: محمد عابد الجابري ص 107.

2 هيغل - موسوعة العلوم الفلسفية - ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير/بيروت ط 32007 ج 1 ص 131

3 بول ديفز - اقتراب من الله (المصدر السابق) ص 95.

4 مكي هنري - تفسير الكامل لكتاب المقدس (العهد القديم) مطبوعات ايجلز/الفاخرة ط 1 2011 م ج 1 ص 10.

الفرق بين (ليس مثله شيء) و (ليس كمثله شيء)

الله في (ليس مثله شيء) وفي (ليس كمثله شيء)

الفرق هائل بين "ليس مثله شيء" و "ليس كمثله شيء". الكاف تلعب دورًا مهمًا؛ الأول بعيد كالبعد بين المطلق والنسبي، بينما الثاني أبعد منهما بعدًا أكثر. تعتبر الآية "ليس كمثله شيء" من أكثر الآيات إعجازًا، وقلما تمكن المفسرون من الوصول إلى تفسيرها. لحد الآن، لم أجد تفسيرًا للآية "ليس كمثله شيء" كما هو المقصود. في أحسن الأحوال، توصلوا إلى تفسير "ليس مثله شيء" بدون كاف. هذا الصدد، يقول السيد جعفر سيدان: "فلا فرق بين أن يقال (ليس كالله شيء) وأن يقال (ليس كمثله شيء) إلا فائدة الكناية"¹، وكذلك، كل محاولات الفلاسفة (في أحسن حالهم) حول ذات الله تتساوى مع مستوى المفسرين الذين وصلوا إلى دراسة "ليس مثله شيء". لم يتمكنوا من الخروج من وصف الله وفق الآية "ليس كمثله شيء". لذا، فإن تصنيف دراسة الله ضمن دراسات ميتافيزيقية (أو ما وراء الطبيعية) هو ضمن "ليس مثله شيء" وليس ضمن "ليس كمثله شيء". هكذا، فإن حرف الكاف مهم جدًا، بينما نجد أن معظم اللغويين يرون أن "ك" زائد ولا معنى له ضمن الزيادات القرآنية²، ونقل ابن أبي الحديد عنهم قوله: "إن علماء اللغة قالوا: لو أسقطنا الكاف لاستقام المعنى"³، وقد صنف الإمام الثعالبي (الكاف) ضمن زيادات لغة العربية المعتادة⁴، بينما نجد ردودًا كثيرة ضد مزاعم الزيادة في القرآن، قال الدراز إن الكاف في الآية "ليس كمثله شيء" ليست زائدة بل هي "نفي مثل المثل"⁵، وقد نقل فضل الكثير من هذه الادعاءات وقام بردها، ففي الآية: (وَقَطَّعْنَاهُمْ أَشْوَاعًا) وفق قواعد اللغة العربية والشعر الجاهلي أن يكون (اثني عشر) لأن "سبط" مذكر⁶، هذه المحاكمات لآيات القرآن هي وفق ميزان العقل البشري ولغتهم. لذا: (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ). ونؤكد أن الكاف تلعب دورًا في غاية الأهمية، لذا، بين الآية "ليس كمثله شيء" والمقولة "ليس مثله شيء" فرق هائل. اللغات غير العربية حاولت الترجمة ولم تتمكن. معظم الترجمات للآية "ليس كمثله شيء" إلى اللغات الأجنبية جرت بدون الكاف. ففي اللغة الإنجليزية جاءت بصيغة: There is not anything like Him وكذلك Naught is as His likeness وكذلك Naught in the universe is like Him و there is nothing whatever like unto Him و Nothing is like Him و Nothing bears even the slightest comparability to Him ، أحسن وأقرب من الآية هي الصيغة التالية: (There is nothing like unto Him) أيضاً فيها إهمال (الكاف) يحتاج إلى صيغة: (Is not nothing like Him)، كل هذه الترجمات جاءت بناءً على اعتمادهم على القاعدة أن

1 منتديات يا حسين: <https://www.yahousein.com/vb/node/176449>.

2 ينظر: 1- لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن (المصدر السابق) ص 66، 2- سهر ابراهيم - الزيادة في القرآن، بحث مقدم إلى كلية الدراسات العليا /إردن 2000م ص 146.

3 ابن أبي الحديد - الفلك الدائر على مثل السائر، تحقيق: داحمد الجوفي، دار الرفاعي/الرياض ط 1984 م ص 197.

4 الامام الثعالبي - كتاب فقه اللغة واسرار العرب، تعلق: ق. ياسين الايوبي، المكتبة العصرية/بيروت ط 2000م ص 389.

5 د. محمد عبدالله الدراز - النبأ العظيم، دار القلم/بيروت ص 132.

6 د. فضل حسن عباس - لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن، دار النور للطباعة/بيروت ط 1989 م ص 17.

"اللغة العربية هي لغة القرآن". أما الترجمة في اللغة العربية أيضاً فلم تكن موفقة. نجد أن أقرب الترجمتين للآية "ليس كمثله شيء" هو "ليس مثل مثله شيء". هذه ليست ترجمة لـ "ليس" و "الشيء"، حيث بقيت الكلمتان كما هما، بينما "كمثل" تحولت إلى "مثل المثل". ورغم ذلك، الترجمة لم تتم بنجاح؛ "ليس كمثله شيء" و "ليس مثل مثله شيء" غير متطابقتين من حيث المعنى والمحتوى والمقاصد والنظم. وهناك رواية منسوبة إلى ابن عباس تفيد بأنه قد قام بترجمة الآية "ليس كمثله شيء" إلى المقولة: "فإن الله ليس له مثل" ¹، بسبب عدم وجود ترجمة لـ "كمثل" في أي لغة، اضطروا إلى اعتبار أن حرف الكاف هو زائد.

من جهة أخرى، هناك بعض الباحثين الذين استخدموا منطق البحث عن طريق تجنب الشيئية بقولهم: "لا ضد له" أو "لا سبب له". بينما هناك من قام بإقحام الله في الشيئية، ربما دون قصد، باستخدام مصطلحات مثل "المشي" و "الزول" و "الصعود". لكن دراسة الله هي أبعد من هذه المستويات. "ليس كمثله شيء" لا تخص الأشياء والماديات بل تخص أمر الله، أما "كمثله" فلا تخص الأشياء والأمر (أي المادي واللامادي) بل تخص الله فقط. وهذا يعني أن "ليس كمثله شيء" ليس مثل الخلق (بكل عناصره) وليس مثل الأمر (بكل عناصره) أيضاً. "ليس كمثله شيء" تعني أنه قد ابتعد عن الخلق والمادة والشيء، وعندما تضيف الكاف لتصبح "ليس كمثله شيء"، فإن ذلك يعني أنه ليس مثل (الخلق والأمر). لتوضيح الفكرة، يمكننا وضع درجات التشابه كما يلي: 1. الأشياء مثل الأشياء ("مثلته شيء"). 2. أمر الله ليس مثل الأشياء ("ليس مثله شيء"). 3. الله ("ليس كمثله شيء") أي ليس مثله (شيء) وليس مثله (الشيء والأمر) - أي ليس مثل الخلق والأمر. لذا، فإن الدراسات عن ذات الله المبنية على الشيء باطلة، وربما هذا النوع من الدراسة سيصل إلى دراسة "أمر الله".

لقد درسنا الأمر (مثل القوانين، الروح، الوحي، الحقيقة، وغيرها)، وتبين لنا أننا لا نعرف شيئاً عن "الأمر" سوى أثره على الخلق. بمعنى أن معلوماتنا حول الأمر تقتصر على أثر القوانين على المادة، وأثر الروح على الجسد، وأثر الحقيقة على المعرفة. وهذا يعني أننا لا نعرف شيئاً عن الأمر بذاته. إذا كانت دراستنا ومعلوماتنا عن أمر الله هكذا، فكيف يمكن للإنسان أن يصف الله نفسه؟ لذا، الكلمات والعبارات التي نريد استخدامها لتوصيف الله قد تكون ناقصة. عندما نصف الله، قد نقع في أخطاء نتيجة نقص الكلمات والعبارات المتاحة. في هذا السياق، نجد نقلاً عن الإمام الصادق عند جوابه لسؤال الزنديق، حيث قال: "هو شيء بخلاف الأشياء". هذا الجواب منطقي، لكنه في الوقت نفسه ناقص أو قد يكون غير دقيق، لأن الله ليس مجرد شيء بخلاف الأشياء، بل هو "ليس شيئاً" بالمطلق. هناك مقارنة شائعة تقول: "كما أن الله ليس كمثله شيء، كذلك القرآن ليس كمثله كتاباً". رغم أن المقارنة قد تبدو جميلة، إلا أنها تحتوي على خطأ كبير. مقارنة القرآن بالكتب الأخرى لا تصل إلى وصف "كمثل" بل إلى وصف "مثل" بدون كاف، أي العبارة الصحيحة هي: "القرآن ليس مثل الكتب الأخرى". "ليس كمثله" تُستخدم فقط لله، حيث

1 ابن أبي داود (ابن بكر بن الأشعث السجستاني) - كتاب المصاحف، تحقيق وتعليق: أبو أسامة سليم الهلالي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط 1

تلعب الكاف دورًا هامًا في هذه العبارة، بينما بدون الكاف، تستخدم لوصف الأمر (مثل القرآن، الروح، القوانين). وبنفس الطريقة، لا يمكن وصف الروح بـ "ليس كمثل الجسد" بل يمكن وصفه بـ "ليس مثل الجسد".

إذن، الله ليس فقط شيئًا، بل هو أبعد بكثير؛ أي لا يماثله مثال الشيء. لذا، لا بد أن يوصف بـ "ليس كمثله شيء". دور الكاف هو الابتعاد عن الشيء وتمثيل الأشياء أيضًا. لذا، الله خارج المعادلة بين الشيء ولا شيء، وبين الكون والله، وبين الله وأمره. الله ليس فقط نفي الشيء، وليس فقط ضمن أنظمة اللازوجة واللاسيبية. نهاية هذه المحاولات تنتهي قرب فهم أمر الله وليس الله نفسه. معظم الفلاسفة المتدينين استخدموا لتعريف الله عبارة "أنه لا ضد له"، وهو ما أحسن مرتضى المطهري وصفه في كتابه "الإمداد الغيبي في حياة البشرية". لكن هذا الوصف صحيح فقط نحو فهم "أمر الله". حتى الدراسات القوية، مثل تلك التي جاءت في "الموجود الأول" في آراء المدينة الفاضلة، تشرح وفقًا لـ "ليس كمثله شيء"، أي وصف لأمر الله وليس لله نفسه¹، الصحيح هو أن الله أبعد من الوصف الذي استخدمناه، لكن يمكن استخدامه كوسيلة لفهم بعض جوانب الأمر. إذا كان أمر الله ليس زوجيًا، فإن الله يقينًا بعيد عن الزوجية ونظام الضد. يمكن دراسة الله عن طريق وصفه بـ "ذات لا ضد له"، أي ليس "زوجيًا"، مما يعني أن أي وصف يتعلق بالجسم أو المادة أو الشيء أو ما يشابه الخلق يخرج من نطاق الفهم. هذا هو جانب من تفسير "ليس كمثله شيء". بالتالي، يستحيل وصف "ذات" خارج هذه الأوصاف، لأن المعلومات المتاحة لدينا مبنية على هذه الأوصاف فقط. وهذه الطريقة في دراسة الله (بأنه لا ضد له أو غير زوجي) تنطبق على فهم أمر الله. من جهة أخرى، هذه الطريقة منطقية فقط بالنسبة لهذا النوع من الخلائق التي ننتمي إليها، أي فقط في هذا الكون ونظامه. ووجودنا وكوننا ليسا وحيدين، لأن خلق الله لم ينحصر فقط في كوننا. لذا، فإن دراسة الله من خلال مفهوم "اللاشيء" - لا ضد له ولا سببية - ليست طريقة عامة لله، بل هي طريقة خاصة بالإنسان في هذا الكون. ومع ذلك، يمكن استخدام هذه الوسيلة لإيجاد طريق نحو معرفة الله. وهذا الطريق هو خاص بالدنيا وليس طريقًا شاملاً، لأن الله لا ضد له ولا سببي ولا زمني له ولا شكل له، وهذه الأوصاف ليست الوحيدة، بل هي وفق عالمنا. وللمخلوقات ما قبل هذا العالم وأثناءه وبعده أوصاف أخرى لا يمكننا أن نعرف عنها شيئًا.

إذا كانت عبارة "ليس مثله شيء" تخص أمر الله وتخص هذا الوجود ولا تخص كل الخلائق خارج وجودنا نحن، فإن "ليس كمثله شيء" تخص الله فوق أمر الله، أي تخص الله نفسه فقط. ومع ذلك، هي أيضًا مرتبطة بعالمنا المبني على "منطق الأشياء"، وليس لدينا معلومات أكثر من ذلك. لذا، نضطر إلى القول إن نهج الآية "ليس كمثله شيء" يعطينا معلومات حول أن الله خارج عن: 1- الزوجية وال ضد، 2- الزمن والقوانين، 3- كون المخلوقات، 4- السببية، 5- العوامل الداخلية والخارجية، 6- الحركة والحجم والكيفية والكمية والمحتوى والشكل والحدود والمكان والزمان وفق مقاييسنا. أي أن جميع المعلومات التي يمكن أن نكتسبها هي نفي المادي عن الله ونفي تشبيهه بالأشياء وعالمنا وبأنفسنا. بامتلاك الله ليد أو بصر أو حركة، تحت ذريعة "ما يليق بالله"، هذا غير ممكن على الإطلاق؛ لأن

1 ينظر: الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة مشاريع محمد علي/مصر ط2 1907 م ص 11-12.

"ليس كمثله شيء" ينهي كل هذه التشبيهات تحت أي وصف. المفروض أن معلوماتنا تصل إلى نفي تشبيه الله بالأمر أيضاً، كتشبيه الله بالروح والقوانين الطبيعية والعلة الأولى والخلق الأول والعقل المحض. ولكن لا يمكن الوصول إلى ذلك في هذا العصر على الأقل. لذا، فإن الوسائل التي نستخدمها في دراسة الله هي محلية (تخص كوننا هذا فقط) وتنتهي إلى أمر الله وليس إلى الله نفسه. وباختصار، يمكن القول إن "ليس مثل شيء" يشير إلى "أمر الله"، بينما "ليس كمثله شيء" يشير إلى "الله".

في الحقيقة، الله ليس شيئاً، وليس كمثله شيء. وبما أن جميع الموجودات المادية واللامادية في هذا الكون تشكل في النهاية "شيئاً"، فإن كل المحاولات الفكرية ستبوء بالفشل ما دام الفكر يستخدم الأشياء في محاولة فهم الله. طالما أن المرجع الفكري هو الشيء (المادة، الخلق، وغيرها)، فإن وصف الله لن يكون إلا كشيء، وبالتالي ستفشل المحاولات بشكل حتمي. ومع ذلك، يمكن تبني منهج مغاير لفهم الله. كما في عالم العلوم يوجد العديد من "التوقف عن المحاولات"، مثل مفاهيم اللادقة في فيزياء الكم، حيث لا يمكن تحديد موقع الإلكترون وسرعته بدقة في الوقت نفسه. لذا، يمكن إنهاء دراسة الله بهذا الشكل، وتبني منهج بحثي آخر يتمحور حول أمره وخلق، ومسألة اللامتناهي والغايات. الآية "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (سورة الحج، الآية 17) تشير إلى أن كل شيء في هذا الكون يدل على الله، أو بالأحرى يدل على أمر الله ثم إلى الله. وبالتالي، تقتصر الدراسة على نفي التشابه أو على فهم أن "الله ليس هكذا".

المطلب الثالث: إذًا، الله ليس هكذا

إذن، لا نستطيع أن نصف ذات الله بشكل محدد؛ فلا يمكننا أن نقول "الله هكذا"، لكن يمكننا أن نقول "الله ليس هكذا". وهذا هو المنهج العام الذي يتبعه علماء الأديان الأخرى، بما في ذلك منهج (موسى بن ميمون). إذ أننا لا نستطيع تكوين فكرة كاملة عن ذات الله أو وصفه بأي إشارة معينة. ومع ذلك، بإمكاننا أن نقول "ليس هكذا"، ولكن حتى هذه الاستطاعة تكون وفق منظور عالمنا الذي ننتهي إليه، أي منظور محلي ضيق جداً. وفق الواقع الموضوعي لنظام عالمنا، يمكننا فقط أن ننفي عن الله ما هو غير مناسب أو غير متوافق مع هذا النظام. وبناءً على هذا الأساس، يقول الشاعر الكبير جلال الدين الرومي (المولوي):

فَكُلُّ مَا تَبَصَّرُهُ وَمَا تَسْمَعُهُ وَكُلُّ مَا فِي وَهْمِكَ مِنْ عِلْمٍ يَقَعُ
وَكُلُّ خَاطِرٍ يَجْرِي فِي بَالِكَ فَرُّنَا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ

وَيَقُولُ الْأَصْبَهَانِيُّ: وَتَعْلَمُ حَقًّا يَقِينًا أَنَّ كُلَّ مَا نَصَوِّرُ فِي وَهْمِكَ وَوَهْمِكَ مِنْ كَيْفِيَّةٍ أَوْ تَشْبِيهِ، فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ بِخِلَافِهِ، وَغَيْرُهُ¹. رغم أن الإمام ابن تيمية (وأخرين) يصف هذه الآراء بالبدعة لأنها لم تأت من السلف الصالح حسبما يقول²، لكن يبدو لي أن هذه الأوصاف هي الأحسن والأصلح، وهذا أيضاً ما توصل إليه كثير من الفلاسفة، حتى المصنفون على الإلحاد. فهذا هو فيلسوف هوبز يقول: "لا يجوز تصور الله وتخيله أو القول بتكوين فكرة عنه

1 الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصهباني (المصدر السابق) ج2 ص109.

2 اقتضاء صراط المستقيم (المصدر السابق) ص46.

- في عقولنا¹، ونُقل عن المسلمين جميعاً أن الباري شيء لا كالأشياء. أحسن الدراسات هي التي توصل إلى وصف الله (حسب قياس "ليس هكذا")، وهو ما ينسجم مع (ليس كمثله شيء). على هذا الأساس، ممكن أن نثبت ما يلي:
1. الله فوق الأمر والخلق، أي لا يمكن اعتباره ضمن أحوال الخلق والأمر، أو بصيغة أخرى لا يمكن تصنيفه ضمن المادة (الكون والعالم) ولا ضمن القوانين والروح والعقل، بل هو غير خاضع لقوانين الطبيعة وقوانين الروح والعقل.
 2. الله ليس مادة، ولا روح، ولا قوانين، ولا خلق، ولا أمر، ولا هو العقل.
 3. الله لا زمن له ولا حركة. وهو غير خاضع لقوانين الطبيعة، لذا لا يمكن تعريفه وفق الموجودات؛ لا شكل، ولا جوهر، ولا كتلة. ليس كمثله شيء.
 4. الله غير خاضع لنظام الزوجية ولا السببية، ولا هو محدود.
 5. "ليس كمثله شيء" يعني: لا يشبه غاية (التسلسل إلى نهاية الأشياء) ولا مقارنة بين قانون ومادة، ولا مع الروح، ولا مع القوانين، ولا مع السبب الأول أو الحركة الأولى... "ليس كمثله شيء" يعني ليس مثل الخلق (بكل عناصره) وليس مثل الأمر (بكل عناصره) أيضاً.
 6. نفي المادة والحركة والمحدودية واللاإنائية... ليس هو الله.
 7. إذاً، الله لا ضد له (ونفي الضد ليس هو الله)، ولا هو زوجي (نفي نظام الزوجية ليس هو الله)، ولا سبي (نفي نظام السببية ليس هو الله)، ولا هو محدود (نفي المحدودية ليس هو الله)، وليس داخل الكون ولا خارجه. لذلك، نفي العالم ليس هو الله. ليس هو ما سوى العالم، أي ليس بين الله والسببية والزوجية والمحدودية تقابل ثنائي، وكذلك ليس بين الله والعالم علاقة تقابلية ثنائية. عموماً، نفي المخلوقات ليس هو الخالق، أي ليس بين الخالق والمخلوق علاقة تقابلية ثنائية، حتى نستطيع أن نقول: الخالق هو ما سوى المخلوق، وما سوى الله هو العالم.
 8. الله ليس في الحركة ولا هو في السكون، هو ليس محدوداً ولا هو غير محدود.
 9. الله ليس بجسم، ولا هو العالم، ولا هو مادة، ولا هو ضد المادة، أي ليس نفي العالم هو الله، وليس هو ولا هو ضد هو، لذا لا يمكن تصوره، ولا يمكن الحلم به، ولا يمكن التخيل به.
 10. وصف ابن سينا والكندي وآخرون جميل إذا ما نزلنا ما تحته الخط في وصفهم الله: وهو واحد لا تصدر عنه الكثرة، وهو عقل محض لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية، ولا كمية، ولا أين له، ولا متى، ولا ند له، ولا شريك، ولا ضد له، ولا حد له، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده²، هذه الأوصاف هي لغير الله ولا تصل إلى ذات الله. الكائنات التي تعيش في (فضاء بعد واحد) لا تفهم من أوضاع ذي بعدين، ومن ذوي البعدين لا يفهم من الوضع في الأبعاد الثلاثة، وكذلك الكائن العاقل الذي يعيش في هذا الكون لا يفهم مع كائن آخر في كون أو في عالم القوانين فيه مغاير لقوانيننا. وهكذا عدم التفاهم يبدأ من هذه التسلسلات إلى أن يصل فهم ذات الله إلى المحال في المحال.

1 ينظر: توماس هوبز: الفيتان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة): ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 1 2011 م، ص 355.

2 د. سعود بن عبد العزيز الخلف- قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية – المبحث الأول ص 13

11. استناداً إلى النقطة (10)، إذا كان الله ليس في التسلسلات السببية والخلقية والحركية... كذلك الله ليس في أي تصنيفات هرمية لعالمنا. الله ليس سبب الأشياء، ولا هو محركها، ولا خلق الأول، ولا... بل أمره هو سبب الأشياء ومحركها... وليس بنفسه.

12. استناداً إلى النقاط أعلاه، فلا يوجد معنى لـ (غير الله، ما سوى الله، خارج الله، نفي الله، ضد الله...)، لاسيما مقولة (ما سوى الله هو العالم). هذه الأقوال غير ممكنة.

13. ومن كل هذه المواصفات، يظهر لنا أن الله ليس هو الأمر، ولا هو الروح، والنفي هذا يحتاج تفصيلاً لأن كثيراً من الأكاديميين والفلاسفة قديماً وحديثاً لا يزالون متمسكين بهذا المنهج، لذا نفتح لهم عنواناً مستقلاً في الفقرة التالية.

المطلب الرابع: الله ليس الروح ولا هو الأمر

هناك آراء متضاربة حول هذا الموضوع، وفي كثير من الأحيان تدخل إلى الخرافات والجمل غير المفيدة. منهم من قال إن العلاقة بين الله والروح هي علاقة بين الله ونفسه، معتبرين أن الله هو الروح (كما درسنا في موضوع الروح). وأحياناً، في سبيل التبسيط والفهم، حاول بعض العلماء والمفكرين إعطاء صورة علاقة الروح بالله كالعلاقة بين الروح والجسد، كما نرى من بعض العلماء مثل: راغب الأصفهاني، والغزالي، ومعمّر بن عباد السلمي (معتزلة)، والشيخ المفيد (من الشيعة)، والجماعة من الكرامية¹، وفي المسيحية، الأرواح هي الوسيط (بما أن الله عالٍ لا يتصل بالبشر، ولكي يتصل الله بالبشر، لابد من وجود وسائط بينه وبين الإنسان). ظهرت فكرة وعقيدة الأرواح الصالحة (الملائكة) والشريرة (الشیطان)²... وفي مكان آخر جاء: إن روح القدس هو علاقة الأب بالابن، وكذلك الشر فيما بينهما³، وعبر فيورباخ عن العلاقة المذكورة بالشكل التالي: الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس⁴، أي إن الروح والجسد ليسا واحدین، وكذلك الله والطبيعة ليسا واحدین، جميعهم ماديون. كلا، علاقة الروح بالجسم ليست كالعلاقة بين الله والعالم، بل الصحيح هو أن العلاقة بين الروح والجسم هي كالعلاقة بين القوانين الطبيعية والعالم. فالأول من خلال الأمر مع الأمور، والثاني من خلال الأمر مع الخلاق. علاقة الكون بالله ليست مباشرة كما توهم البعض، بل العلاقة المذكورة هي من خلال الأمر والقوانين، بحيث إن العلاقة بين الله والكون والطبيعة هي عن طريق القوانين الطبيعية. الطبيعة ستصبح أساس علاقة الله بالنبات بإضافة (الماء)، والطبيعة والنبات ستصبحان أساس علاقة الله بالإنسان بإضافة الروح. رغم أننا استخدمنا اضطرارياً مصطلح "علاقة"، لكن علاقة الله بالروح هي علاقة بين الله وأمره، أي هو أمره وليس خلقه. أي العبارة "علاقة الروح بالله" أو "علاقة الله بالروح" غير دقيقة. بين الله والروح ليست علاقة، بل الروح من أمره. وفي نفس الوقت، الله ليس الروح بل الروح من أمر الله.

1 محمد فريد وجدي - دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة/بيروت، ط 3 1971 ج 4 مادة: الروح ص 338.

2 القس صموئيل رزقي - تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة/القاهرة ط 1 2003 م ص 72

3 الاب سیداروس اليسوعي - علم لاهوت الاديان، دارالمشرق/بيروت، ط 1 2003 م ص 87

4 لينين- دقاتر الفلسفية (المصدر السابق) ج 2 ص 55

هذه أهم الآراء حول الروح كوسيط بين الله وخلائقه. والآن ننتقل إلى الآراء التي تؤكد أن الله هو الروح، كما نقل فيورباخ عنهم: (الروح المجردة من الجسد هي الله)¹، وهم جماعة شتى من المنكرين ووحدة الوجوديين، وأحياناً المؤمنون كما جاء في العهد القديم²، وقال هيوم إن الروح (النفس) جزء من اللاهوت³، ويكرر باركلي بأن الروح هو الله⁴، وفي (مفتاح الأسرار) تصريح أخطر بقولهم: "لأن روح الله لا يكون أقل من الله!"، ربما دافعهم حسن لكهم وقعوا في خطأ فادح كما نقلنا نماذج كثيرة أعلاه. وبعضهم وصف الله بالروح لكل الأرواح أو أبوالأرواح كما وصف ليبنتز⁵، ونرى استنتاجاً خاطئاً لهيغل مبنياً على "الله هو الروح"، ويقول: "وهذا العالم تحركه الروح، إذن الله هو محرك العالم"⁶، ونجد تعليقات صحيحة لبلانتينغا حول أقوال دوكنز: الإله بسيط وليس معقداً، لأنه روح وليس جسماً مادياً⁷.

قصة ربط الروح بالله ذات أصول دينية. أغلب الكتب القديمة، ولا سيما الإنجيل، تؤكد في كثير من آياته أن الله هو الروح، كما في قوله: "الله روح، والذين يسجدون له فيالروح والحق ينبغي أن يسجدوا"⁸، "من قاس روح الرب؟" (إشعياء 40: 13) ومن إنجيل يوحنا، "الله روح" (يوحنا 4: 24). أيضاً، من إنجيل برنابا: "الحق أقول إن الله روح" (الفصل 82، الآية 6-7). ويقول القس القبطي الأنبا غريغوريوس: "الله هو الروح الأعظم، وهو أبو جميع الأرواح، ولهذا فهو الروح القدس، لأن الله قدوس". بناءً على المنظور المسيحي، يُعتبر الله هو الروح، إذ يُفهم أنه روح غير محدود وسرمدي، ويُفسر ذلك بأنه غير مادي وبالتالي يُعد روحاً⁹، وكذلك نجد من المنظور المسيحي الأرثوذكسي أن الإله الواحد هو ذاته مثلث أي عقل وكلمة وروح¹⁰ وأحياناً يقولون: (فلماذا لا نرى الله؟ لأن الله روح)¹¹، ويضيف: لا يرى إلا بالروح، أو يُوصف الله بالروح المطلق. ولكل هذه الآراء التي تربط الله بالروح، نجد جواباً من الله في القرآن يؤكد أن الروح هي من أمره: (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22). وتنتهي كل هذه المحاولات إلى استواء الروح بالله.

1 دفاتر (المصدر نفسه) ج2 ص62.

2 يوحنا اصحاح 4 آية 24: (المصدر السابق)

3 دفيدهيوم – بحث في الفاهومة، ت: موسي وهبة، دار الفارابي/بيروت ط1 2008م ص220.

4 علي عبد المعطي- تيارات فلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعة/ مصر ص411.

5 المصدر نفسه ص368

6 هيغل – محاضرات فلسفة الدين، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/القاهرة 2000م ص66.

7 انطوني فلو – هناك الاله، ت: صلاح الفضلي ط12015م ص130.

8 يوحنا اصحاح 4 آية 24: (المصدر السابق)

9 القس جيمس انس – علم اللاهوت والنظامي، الكنيسة الانجيلية/القاهرة، ص156 و ص158

10 البطريرك الياس معوض- الصورة الالهية في الانسان لدنالقدس غريغوريوس، المنشورات الارثوذكسية 1986م ص12.

11 القس ابراهيم القمص عازر- حقيقة وجود الله- ط1 2014 ج2 ص28-

ونتيجة لهذه المحاولات، توصل بعض المسيحيين الرومان إلى نتيجة مفادها أن يسوع هو الله الذي جاء إلى العالم¹، أحياناً يتوصلون إلى أن المسيح وسيط بين الله والعالم²، العلاقة مع الله: لقد تجسد الله في شخص ابنه (يوحنا 1: 14). أصبح ابن الله هو ابن الإنسان، وبهذا صار "جسراً" بين الله والناس (يوحنا 14: 6؛ تيموثاوس الأولى 2: 5). فقط من خلال الابن يمكننا أن ننال غفران الخطايا (أفسس 1: 7) والمصالحة مع الله (يوحنا 15: 15؛ رومية 5: 10) والخلص الأبدي (تيموثاوس الثانية 2: 10). ففي المسيح "تجسد كل ملء اللاهوت" (كولوسي 2: 9). لهذا، لكي نعرف من هو الله فعلاً، علينا أن نوجه أنظارنا إلى المسيح.

أما في التوراة، فقد جاء في صياغة موسى بن ميمون للعقيدة اليهودية بأثني عشر ركناً. وجاء في الركن الثالث: "الله هو الروح". وقد كرر الرأي نفسه في كتابه "دلالة الحائرين" بصيغة أن الروح من الله³، ويعتقد أن فكرة "الروح من إله" ترجع إلى أديان هندية قديمة.

ونجد بالمقابل إنكار الفلاسفة والعلماء أن يكون الله هو الروح. وقد وضع المقدسي عنواناً خاصاً ليعلن فيه أن البارئ ليس الروح ولا العقل⁴، ويقول نيوتن في كتابه (برانسبيا) إن النظام الهندسي المدهش للكون لا يعني أن الله هو روح الكون، بل هو مالك كل شيء⁵، وأنكر روسو بشدة أن يكون الله هو الروح أو النفس، بل أكد أن طبيعة الله ومخلوقاته ليست واحدة⁶، ونجد رد العلماء المسيحيين لآراء أرسطو حول (عدم علم الله بالكائنات)⁷، ولكنهم في جوانب أخرى قد وقعوا لتأثيرات فلسفة اليونانية.

في الحقيقة، إن الله ليس الروح ولا العقل ولا المحرك الأول ولا السبب الأول، كما جاء في (المقدسي - البدء والتاريخ): "البارئ جلّ جلاله ليس بالنفس ولا بالعقل ولا بالروح كما ذهب إليه من ذهب". وإن صفاته الواردة في كتابه مثل "حي" و"عليم" و"صابر" لا يمكن فهمها وفق منطقنا البشري. كأنه حي بواسطة الماء (وجعلنا من الماء كل شيء حيًا - سورة الأنبياء، الآية 30) أو الروح للحياة. بل هو حي وعليم بما يليق بالله. ليس الروح بل الروح من أمر ربي. المواصفات أعلاه تزيل فوراً عندما توجه السؤال التالي: إذا كان الله هو السبب الأول والمحرك الأول وموجود داخل الكون أو فوق العرش، فأين كان الله قبل خلق العالم والكون والسماء والعرش والحركة والأسباب؟ ويجب الرازي: "إنه كان ولا عرش ولا مكان"⁸.

1 انجيل برنابا-فصل 91 (المصدر السابق)

2 للمزيد ينظر: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته -مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص 81.

3 موسى بن ميمون -دلالة الحائرين، ت: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية ص 92-93.

4 المطهر بن المقدسي -البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة بدون سنة الطبع ج 1 ص 83.

5 ج بولكنجهوم -ماوراء العلم ت: على يوسف، المجلس الاعلى للثقافات 1988 ص 77.

6 جان جاك روسو-دين الفطرة ت:عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي/بيروت ط 1 2012م ص 65

7 للمزيد ينظر: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته -مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص 65.

8 تفسير الرازي (المصدر السابق) ج 22 ص 5.

الرأي الأخير هو الصحيح، والآراء التي تقول إن الله هو روح هي آراء خاطئة وفق النص. ومن هنا حاول (الراهب سارافيج اليرموسي) أن يصحح المسار بقوله: روح العالم وروح الله مختلفان¹، وكذلك نجد رداً لتوما الأكويني بشدة على هذا المفهوم الخاطئ²، وحسم روسو بشكل نهائي مسألة أن يكون الروح جزءاً من الله أو أن يكون الخالق والمخلوق بطبيعة واحدة، واعتبر ذلك إهانة للرب³، وقد قال هيغل إن الله واحد وغني عن المادة⁴، بهذا قد حرر هيغل فكره من مادية الله والطبيعة، لكنه وقع في الروح، ووقع في ردود أخرى كثيرة. أقدمها جاء من مبادئ الهرمسية (المستوى السادس الهرمسية): فإن كل الكائنات تخضع لهذه القوانين بمستويات مختلفة، باستثناء الكل (أي ما عدا الله). ونجد في سيناريوهات إيمان إبراهيم أنه بدأ تصور الله من الطبيعة والقوانين ثم نفاها، كما في قوله: (فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ إِلَهِي بِيَوْمِ يَوْمٍ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ – سورة الأنعام، الآيات 77-79).

الحقيقة لا (العالم) صاحب الروح، ولا (الله) ذات الروح، ولا الروح جزء من الله، ولا الكون جزء من الله. ومن هنا ننفي بشكل مطلق أن يكون الله هو الروح أو العقل كما جاء من قبل البعض، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده أو هو عقل محض أو السبب الأول، ولا هو روح ولا هو أمر. الله ليس مثله شيء وكذلك ليس كمثله شيء. بذلك ينتهي الحديث عن أن يكون العالم جزءاً منه، ولا الروح جزءاً منه، ولا وحدة مادية أو روحية بين الله ومخلوقاته. الروح هو أمر الله، والأمر ليس الله بل هو بعد ثانٍ في الوجود بموازاة الخلق. (والله غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف، الآية 22). مادام الله ليس هو الأمر، يعني الله ليس هو قوانين الطبيعة أو روح الكون، أو شيئاً فوق الأشياء. كل هذه الأوصاف خاطئة. الله ليس هكذا.

ومن هنا بات من السهل معالجة بعض الأسئلة الخاطئة عن الله، كالسؤال من الذي خلق الله؟ وأين مكانه؟ وأسئلة أخرى نعالجها وفق هذه الاستنتاجات.

1 الراهب سارافيج اليرموسي-يقونة فلسفة الروح، مراجعة: نياقة انبا انبا ايدورس، مطبعة الدلتا/ مصر ط 2011 م ص 64

2 توما اكويني – الخلاصة اللاهوتية: ت: الخوري بولس، مطبعة ادبية/بيروت 1881 م ص 245

3 دين الفطرة (المصدر نفسه) ص 65

4 هيغل – فلسفة الدين (الاعمال الكاملة)، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/القاهرة ط 2001 م ص 13.

المطلب الخامس: من خلق الله؟

السؤال يعبر عن عدم فهم الفرق بين المادي واللامادي، والفرق بين الأمر والخلق، ثم الفرق بين الأمر وذات الله. المشكلة الأساسية في دراسة ذات الله لدى العلماء والعلوم الحديثة هي اعتمادهم على منطق هذا الكون من الزمان والمكان والجاذبية والحركة والنشأة والفناء. ينظر العلماء إلى كل الخلق وكل الموجودات وفق هذا المنطق، بما فيها الدراسة عن ذات الله، بينما هناك خلائق وموجودات مغايرة لهذا المنطق، وهناك عوالم الخلود وعوالم لا يمكن وصفها، عوالم بدون نظام الزوجية ولا حركة ولا زمن ولا نشأة ولا فناء ولا خلق. بشكل عام، الأسئلة والمنهج ومنطق السؤال حول المادي واللامادي يختلفان اختلافاً جذرياً. السؤال عن خلق الماديات منطقي، لكن السؤال عن اللامادي والأمر يختلف، لأن الروح والقوانين الطبيعية والحقيقة والقرآن والتوراة والإنجيل... ليسوا من باب الخلق، بل هم من باب الأمر، لذا هم غير مخلوقين. إذا كان هؤلاء غير مخلوقين والمنطق للبحث عنهم يختلف كلياً، فكيف عن ذات الله والسؤال عنه؟ لكن طالما أن هناك إثارة لهذا السؤال، نتبع الجواب الذي يليق به.

منشأ السؤال يأتي من الفرضية التالية: إذا كان الله خالق كل شيء، فمن هو خالق الخالق؟ أو كما قال ستيفن هوكينغ: إذا كان الله هو خالق الكون، فمن الذي خلق الله؟ وقد كرره دوكتر وراسل وكثير من الفلاسفة والعلماء المصنفين على الفكر المادي. وهذا السؤال هو سؤال المتشككين الأساسيين، كما قال أندروز¹. حسب المواصفات أعلاه، الأسئلة حول الله محال، وإن حرصت على السؤال فهي غير منطقية. إذا سُئِلت كيف ينزل الله، أو أين كان، أو من خلق الله، فإن كل هذه الجمل والكلمات تحتوي على عشرات الأخطاء، والجمل نفسها غير منطقية. كيف تستخدم (كيف ومتى ومن...) بينما لا يوجد (من) أكبر منه أو أقوى منه أو أقدم منه أو أقدر منه؟ عشرات الأخطاء تكمن فقط في (من)، والأخطاء تتضاعف عشرات المرات في (خلق)، الكلمة الثانية في الجملة. هذه الكلمات ما كانت ممكنة للأمر، فكيف لذات الله؟ الكلمات والجمل والسؤال بعينه مبني على مفهوم الزمن والحركة والسببية، وبقية مواصفات المادة. وهكذا، الجمل والكلمات غارقة في الأخطاء. لو نزلنا إلى أقل من ذات الله، الفيزيائيون لا يقبلون السؤال نفسه لبداية الكون. لو تسأل ما هي الحالة الكون والمادة ما قبل الانفجار الكبير؟ ما هي اللحظة الأولى؟ الجواب جاهز، ويقولون إن الأسئلة غير منطقية وخاطئة لأن ما قبل الانفجار لم يكن الزمن موجوداً، فما معنى (قبل وبعد)؟ وهكذا، الأسئلة كثيرة جداً في هذه الدنيا خاطئة، فكيف عن الله الذي لا يشبه شيء؟.

إذن، السؤال (من خلق الله) هو خطأ منطقي من عدة نواحٍ كما بينا. ومنطلق السؤال يأتي من عدة محاور خاطئة، أي أن الذي أعطى الجراً لهذا السؤال هو الدعائم التالية: 1- مفهوم الكون الأبدي، 2- مفاهيم وحدة الوجود، 3- تسلسلات (العلة إلى العلة الأولى هو الله – المحرك – المحرك الأول هو الله – أكبر شيء هو الله – أعلى المخلوقات). بينما تم توضيح كل هذه القضايا. ونحن نحث أصحاب هذه الآراء والأسئلة على الرجوع إلى باب (الأمر والخلق) لتوضيح كل هذه الشبهات.

1 ادكار اندروز-من خلق الله، ت: هدي هيج، مورغان للنشر/ القاهرة، ط1، 2014م ص14

كل أفكار حول الله، أو إيجاد بارادوكس حوله، ستؤدي إلى ولادة هذا النوع من الأسئلة العقيمة. فقد طال الجدل حول (لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَنْبَدَعَ مَا كَانَ) إلى ميادين مختلفة. وقد طرح ابن العربي مسألة مشابهة لسؤال (من خلق الله) عندما قال: هل يمكن أن تلد الله أو تخلق مثله من الله؟¹، والسؤال هو: هل الله قادر على أن يخلق إلهاً آخر مثله؟ والجواب: الله ليس من ضمن الخلق حتى يُخلق. عملية الخلق هي ضمن المادة والحركة والزمن والزوجية والسببية. لذا، في كل جهة يكون السؤال خاطئاً، فكيف يمكن انتظار جواب؟ ولو كان لله خالق، فهذا يعني أن الله أيضاً من ضمن الخلق والمادة والحركة والزمن والزوجية، وخاضع للنظام الطبيعي، مما يؤدي إلى تناقض مع كل هذه المواصفات الجبارة.

المبحث الرابع: علاقة الله بالعالم وفق أوصاف الله نفسه

المطلب الأول: مكان الله (لا مكان له)

البحث عن مكان الله كان ولا يزال موضع نقاش حاد بين العلماء والفلاسفة، وحتى بين عوام الناس. وكان الخلاف يدور حول الأسئلة التالية: هل الله له مكان أم لا؟ إن كان لا يوجد، فأين هو؟ وإن كان يوجد، هل هو في السماء أم في الأرض؟ أم في السماء السابعة كما هو الشائع فوق العرش؟ أو خارج السماوات والكون؟ أم ليس لله مكان وهو منزعه عنه؟ أم أن السؤال بالأساس غير منطقي؟ إذا كان تحديد مكان الروح في الجسد أو القوانين الطبيعية في الكون صعباً جداً، فكيف يمكن تحديد مكان الله في العالم؟ فقد تبين أن مركز الروح في البدن ليس محدداً، وكذلك ليس هناك مركز معين للقوانين الطبيعية في الكون، بينما هما (الروح والقوانين الطبيعية) موجودان؛ الأول داخل الجسد، والثاني داخل الكون. أما الله، فلا وجود له داخل العالم والكون. لذلك، محاولة إيجاد مكان أو مركز أو مقعد داخل مخلوقاته من العالم والكون والعرش ليست فقط صعبة، بل مستحيلة (شديدة المحال).

رغم ذلك، فقد جرت محاولات كثيرة وطُرحت آراء شتى. هناك آيات إذا لم تملك علوماً عالية من القرآن، كأنها تشير إلى أن الله والكون واحد ومكانه فيه، مثل الآية: "الله نور السماوات..."، والآية: "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله..." وأينما تكن فهو الله (وهو معكم أينما كنتم)... ومن الكتاب المقدس نُقل عن داود النبي لله: "أين أذهب من روحك، ومن وجهك أين أهرب؟ إن صعدت إلى السماوات فأنت هناك، وإن فرشت في الهاوية فما أنت. إن أخذت جناحي الصبح وسكنت في أقاصي البحر، فهناك أيضاً تهديني يدك وتمسكني يمينك" (مزمور 139: 7-10). كما خاطب سليمان الحكيم عندما بني الهيكل: "هل يسكن الله حقاً على الأرض؟ هوذا السماوات وسماوات السماوات لا تسعك!!" (ملوك 2: 27). ومن هذا المفهوم يقول طاليس: "إن كل شيء مملوء بالآلهة"²، وقال أرسطو: "الله محرك أول لا ينحصر في مكان ما." لكن في مكان آخر يناقض هذا المفهوم ويقول إن الحركة سمرمية (حركة

1 القاضي ابي بكر بن العربي - العواصم من القواصم، تحقيق: د. عمار الطالبي، دار التراث/ القاهرة، ص 259

2 يوسف كرم - تاريخ فلسفة اليونانية - مؤسسة الهنداوي للتعليم والنشر/ القاهرة ص 26.

النجوم سمردية)¹، أما أوغسطين فيقول إن الله موجود في كل مكان. وهذا ما دفع بالجهمية إلى القول إن الله موجود في كل مكان، واستناداً إلى الآيات (م 139: 7-10، إرميا 23: 23 و24)، ثبت في القاموس المسيحي أن الله دائم الوجود في كل مكان. كل هذا يعزز فكرة وحدة الوجود، ووحدة الوجود المادي والديني مبنية على أن الله موجود داخل الكون، أو في أحسن حال يُقال إنه موجود في السماء. والأحاديث السابقة (حول نزوله في ثلث الليل) أيضاً تعزز تحديد مكان الله داخل الكون والعالم وليس خارجها. لكن، الأكثر صراحة نجد فكرة وجود الله في السماء عن معظم علماء الدين، وفي كثير من الأحيان اعتمدوا على نصوص دينية. جاء في القاموس كتاب المقدس: هناك السماء الهيولية والسماء الروحية. أما الهيولية فهي التي تظهر فوق رؤوسنا وتسمى القبة الزرقاء، وكان العبرانيون يقولون إنها الجلد (تكوين 1: 14). وسيوجد اليوم الذي فيه تضمحل هذه السماء مع الأرض وتظهر بدلاً منها أرض جديدة (2 بطرس 3: 10 ورؤيا 21: 1). أما السماء الروحية فهي مسكن الله الخاص. وهناك إضافة أخرى من قبل (قاموس الكتاب المقدس) تفيد بأن السموات هي سبع، ثلاثة منهن هيولية وأربع روحية، حيث يسكن الله والملائكة والقديسون².. ويقال عن المسيح إنه الرب من السماء (متى 5: 45 و1 كورنثوس 15: 47). وقد نزل المسيح من السماء وصعد إليها وهو فيها (يوحنا 3: 13). هناك تسكن الملائكة، ويسود الفرح والسلام. وقد هيأ المسيح فيها منازل كثيرة للمؤمنين به (لوقا 19: 38 ويوحنا 14: 2). وقد صعد إليليا في عاصفة إليها (2 ملوك 2: 1). كما أن لكل مؤمن ميراثاً فيها، وهو يكتز فيها كنوزه (1 بطرس 1: 4 ومتى 6: 20). والكلمتان "الفردوس" و"حضن إبراهيم" تشيران إلى نفس الشيء (لوقا 23: 43 و16: 22)³، ومن الكتاب المقدس (مت 6: 9) (أبونا الذي في السماء)، وفي التوراة: (وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ إِلَهِ مَاشِيًا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَأَمْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ إِلَهِ فِي وَسَطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ)⁴، وقد جاء التوضيح ومهام الله في السماء في الكتاب المقدس كما يلي: "الله من السماء أشرف على بني البشر لينظر هل من فاهم طالب الله"⁵.

أما آراء العلماء المسلمين، فنجد أن قسماً هاماً منهم قريب من آراء العلماء المسيحيين. فقد جاء في "رسائل العثيمين" (ج 1 ص 196-197) تأكيد على أن الله له مكان فوق السماوات وعلى العرش، وهو رأي مستند إلى الإمام أحمد، حيث يؤكد في كتابه "الرد على الجهمية" أن الله فوق السماوات وعلى العرش⁶، وسئل علماء (اللجنة الدائمة للفتاوى) عن هذه العبارة: "وتيقن أن الله موجود بلا مكان؟" فأجابوا: "هذه العبارة عبارة باطلة؛ لأنها تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة من أن الله سبحانه في العلو فوق سماواته، مستوي على عرشه، بائن من خلقه، بخلاف ما يقوله نفاة العلو من الجهمية، ومن سار على نهجهم الباطل"⁷، ويقول الإمام الصابوني: "يعتقد أصحاب الحديث أن الله -

1 ارسطو – ماوراء الطبيعة – المقالة الحادية عشرة (المصدر السابق) ص 229.

2 جورج بوست-قاموس الكتاب المقدس، ترجمة (مجهولة) - المطبعة الأمريكية/بيروت ط1 1894م ج 1 ص 584-585.

3 قاموس الكتاب المقدس - دائرة المعارف الكتابية المسيحية- مادة: سماء

4 كتاب المقدس عهد القديم: آية (ثك 3: 8). (المصدر السابق)

5 كتاب المقدس- مزمور 53: 2. (المصدر السابق)

6 احمد بن حنبل – الرد على الجهمية والزندقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر /الرياض ط1 2003م ص 170.

7 فتاوى اللجنة الدائمة (المصدر السابق) ج 2 ص 386.

سبحانه - فوق سبع سماواته." وقال أبي مدين في "شرح الحكم": "أول عالم الملك يدركه بالبصر هو النفس، أما العالم الثالث فهو عالم الجبروت وهو عالم الروح، وآخرها عالم اللاهوت وهو عالم السر"¹، كل هذا أدى بالمؤمنين عند الدعاء إلى رفع أيديهم إلى السماء.

بالأصل، فكرة "الله في السماء" هي فكرة غير دينية، أو في أحسن الأحوال نجدها في الكتب السماوية التي تعرضت للتدخل البشري. أول كتاب أشار إلى أن الله في السماء هو كتاب المندائيين، بقوله: "السكن في شمال العلوى"²، ثم أصبحت فكرة غير دينية كما جاء من فرعون: "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى" (سورة غافر، الآيتان 36 و37). على هذا الأساس، يقول فيرنان إن هناك الاعتقاد بأن الأرض للإنسان والسماء للآلهة³. الحقيقة أن الله ليس في السماء ولا في الأرض، ولا معنى لمكان الله. الله منزله عن المكان والزمان والحركة والسرعة والاتجاه، كما قال مولوي: "وكل خاطر جرى ببالك، فربنا على خلاف ذلك". لو كان الله في السماء، لكان يعني أنه ليس في الأرض، كما ناقش (الإمام الحافظ). وقد أنكرت الجهمية أن يكون الله في السماء دون الأرض، وأقروا بأن الله موجود داخل الكون. ونجد ردًا منطقيًا من قبل (أحمد بن حنبل) حيث قال: "وقلنا للجهمية حين زعموا أن الله في كل مكان لا يخلو منه مكان، قلنا: أخبرونا عن قول الله (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ)، هل تجلى للجبل إن كان فيه بزعمهم؟ وتجلّى الله لشيء لم يكن فيه"⁴، نفي الإمام أحمد وجود الله داخل الكون جميل جداً، لأن الإقرار بوجوده داخل الكون يعني أن الله أصغر من الكون، كما توهم بطرس. ورد عليه المسيح في محاورته: فقال بطرس: "يا معلم، لا بد أن تكون الجنة أكبر من الله، لأن الله يرى داخلها." أجاب يسوع: "صه يا بطرس، لأنك تجدف على غير هدى"⁵، والحديث "نزولاً بثلاث الليل ثم صعوداً..." يعني أن الله داخل الكون وأصغر منه. وذلك لسبب بسيط: عندما كان في السماء قبل النزول، لم يكن في الأرض، وعندما نزل إلى الأرض، ترك السماء. وهذا يعني أن الله أصغر من الكون، ومكان الله في زاوية من الكون. هذا ما دفع بسبينوزا ليقول إنه لا يوجد الله والطبيعة كشيئين مختلفين، بل هما شيء واحد⁶ أو وصف شلينج أن الله هو العالم⁷، أو كما جاء من أنصار أبيقور ولوكريس، حيث وصفوا أن الآلهة حاضرة في مكان ما في الغيوم ويتساقون بالمشروبات⁸، بشكل عام، طالما سلمت بأن مكان الله في السماء، لا بد أن تسلم بأن الله أصغر من هذا الكون ومحدود، وموجود في بعض أجزاء الكون، وما ليس موجوداً في بقية الأجزاء. طالما هو محدود، فهو خاضع للنظام الزوجي، وإذا كان في مكان محدود، فهذا يعني أنه أيضاً محدود في

1 د. ياسين حسين الويسي - في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية - دار نينوي /دمشق ص424

2 كنزاً ربا - قسم اليمين، التسييح الاول (التوحيد) الآية (23-24) (المصدر السابق).

3 جان بير فيرنان - الكون والآلهة الناس: محمد وليد الحافظ، اهل اللطبع/دمشق 11 2001م ص 19.

4 احمد بن حنبل - الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر/الرياض ط1 2003م ص170-171.

5 انجيل برنابا - فصل 78 اية 11-12 (المصدر السابق).

6 زكي نجيب محمود- قصة فلسفة الحديثة - لجنة الترجمة/ القاهرة ص156-157

7 عبد الرحمن بدوي - المثالية الالمانية - دار النهضة العربية/ القاهرة، 1965م ص362

8 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط1 2011م، ص 355.

الزمان. لذا، ليس هو أبدئاً ولا أزلياً، وبذلك ينزل الله إلى مستوى المخلوق والمادة. كلا، الله ليس في السماء ولا في الأرض، ولا شيئاً ولا مادة حتى نبحت عن مكانه في الأشياء والمادة. كما قال الإمام علي: "ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد حده، ومن قال فيم فقد ضمنه، ومن قال علام فقد أخلى منه"¹، ولابن عربي جواب بقوله: الله كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان²، إذا كان الله في السماء، فأين كان قبل خلق السماوات والأرض؟ ربما في عهد الكون الأبدي هناك مجال للمناورة للجواب على السؤال المطروح، لكن في عهد الكون المتسع لا مجال لمثل هذه الأسئلة. ولا بد من الإشارة إلى أن السؤال (أين الله قبل خلق السماوات والأرض؟) قد دارت حوله نقاشات. هناك اعتقاد لدى (أهل الحق) أن الله قبل الخلق كان داخل (اللؤلؤة)³، وفي معجم آخر للأديان، يوضح هذا الاعتقاد لأهل الحق، وهم طائفة تعيش في كردستان تحت اسم (يارسان)، مفاده: أن الله قبل الخلق كان يسكن داخل اللؤلؤ، وقام بخلق سبعة آلهة (هفتتانه) وعقد معهم لإدارة الخلق، وهكذا خلق العالم في هذه اللؤلؤة⁴، وهو اعتقاد قريب من اعتقاد اليابانيين الذين يقرون بأن الله قبل خلق السماوات والأرض كانت الدنيا ظلمة، ولم يكن السماء (إيزاناجي) والأرض (إيزانامي) منفصلتين، بل كانتا مجتمعين في جسم صلب كالبيضة، في داخلها بذرة (الخنثى: مؤنث ومذكر). ولدت الأرض أولاً ثم السماء، وهكذا أصبح السماء مذكراً والأرض مؤنثاً، وأصبح الزواج بينهما مقدساً⁵، ونقل (جان بير) آراء تفيد أنه قبل الكون كان هناك خواء مظلم (كاوس) لا محدود. أول ما ظهر هو الأرض، أي الأرض (جيا) هي أم الكون. ويضيف أنه كان هناك اعتقاد بأن الأرض مؤنثة بحاجة إلى ذكر، وهو السماء التي نشأت من أمواج البحر⁶، وهذه الآراء الغربية موجودة أيضاً وسط أدبيات إسلامية، وينقل حديثاً من بعض العلماء والفقهاء الكبار، ولا سيما الإمام أحمد (مسند أحمد – رقم الحديث: 15599): عن وكيع بن عدس، عن عمه أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه؟ قال: ((كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء))⁷، وهذا أيضاً يحد الله ويرسم في النهاية حدوداً بالأشياء والمخلوقات حول الله، مادام تحته هواء وفوقه هواء، أي إن الله محاط بالأشياء (وهو ليس كمثله شيء). لذلك رفضت المعتزلة أن يكون لله قبله أو تحته أو فوقه. لا بد أن يكون لهذا الحديث محتوى آخر غير ذلك، لكن عند التناقل قد حُوِّرت إلى هذه الصيغة. ونجد الحديث نفسه بصيغة أخرى: (كان الله ولا شيء معه)، وهو أوهن. في الحقيقة، فقط السؤال: أين الله قبل... يحتوي على أخطاء كثيرة، فما معنى (أين) ولا معنى (لقبل)... الله منزّه عن الزمان والمكان والحركة والضد والتركيب والحدود.

1 نهج البلاغة – ضبط النصوص: د صبيح الصالح، هدية جمهورية الإسلامية الإيرانية، ص 18.

2 فتوحات مكية، تحقيق: د عثمان يبي الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 1991م ج 3 ص 164.

3 جون هسلي - معجم الأديان ومصطلحات القديمة ت: هاشم أحمد ط 1 2010م مركز القومي للترجمة/ القاهرة ص 52.

4 جون ر هنلينس - معجم الأديان ت: هاشم أحمد محمد، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2010م ص 22.

5 ميرسيا أليباد - الأساطير والأحلام والاسرار ت: حبيبة كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة / دمشق ط 1 2004م ص 274.

6 جان بير فيرنان - الكون والالهيّة الناس: محمد وليد الحافظ، أهالي للطبع/ دمشق ط 1 2001م ص 11.

7 رواه الترمذي (التفسير، رقم 310 - وقال: " حديث حسن " -، وابن ماجه في (المقدمة، رقم 13)، وأحمد في المسند " (11/4، 12). البداية والنهاية - ابن كثير تحقيق: عبدالرحمن فهد السزاوي، دارالغد الجديد/ القاهرة ط 1 2007 ج 1 ص 23.

والآن يأتي سؤال آخر للمؤمنين وغير المؤمنين: إذا كان الله ليس داخل الكون، فهل مكان الله في خارج الكون؟ الجواب دائماً هو بالنفي. الحديث عن الله ليس كباقي الأحاديث، يجب أن نتحدث عنه بدقة متناهية، إذ هو ليس نفي النفي. ومعنى هذا، إذا كان الله ليس في حركة، لا يعني أنه في حالة السكون، وإذا لم يكن داخل الكون، ليس معناه أنه خارج الكون. الله لا في الكون ولا في خارج الكون، ولا معنى لمكان الله. لذلك نجد عند معظم العلماء الدينيين العقلاء رفضاً شديداً لأن يكون لله مكان ما، كما يقول الإمام الغزالي: كما أن الله ليس خارج العالم ولا داخل العالم، وكذا الملائكة. ويقول ابن سينا والكندي: لا يُسأل عن مكان الله وزمانه¹، خلاصة القول: إن الله موجود في كل مكان عبر أوأمره، لكن الله نفسه لا داخل الكون ولا خارجه. في نفس الوقت، يمكن القول إن الله موجود في كل مكان (كما ادعت الجهمية) وخارج المكان (كما ادعى علماء آخرون)، وكذلك الله غير موجود في أي مكان ولا خارج المكان. كلا، العبارتان فيها صواب وغير صواب. والآن نضطر إلى حل مشكلة أخرى مرتبطة بمكان الله، وهي أن بعض المؤمنين يقولون إن الله فوق العرش، أي إن العرش هو مكان الله. لذلك لا بد أن نضع عنواناً خاصاً لهذه المشكلة الكبرى.

المطلب الثاني: مكان الله فوق العرش (الاستواء)

وهناك إصرار دائم لبعض المؤمنين على أن مكان الله هو فوق العرش، كما قال الصابوني: (يعتقد أصحاب الحديث أن الله فوق سبع سمواته، على عرشه مستوي). ويستندون إلى الآية (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - سورة طه، الآية 5). ونجد أن معظم المفسرين يؤكدون نوعاً من جلوس الله فوق العرش. نقل محمد بن صالح بن هاني عن أبي بكر بن خزيمة قوله: (من لم يقر بأن الله على عرشه استوى فوق سبع سموات وأنه بائن عن خلقه فهو كافر يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه وألقي على مزبلة لئلا يتأذى بريحه أهل القبلة وأهل الذمة)²، وينقل عن الإمام أبو حنيفة: (من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر، وكذا من قال إنه على العرش، ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض)³، وهناك حديث واسع ومتداول يفيد: عن عبد الله بن مسعود: (ما بين السماء إلى الأرض مسيرة خمسمائة عام، وما بين كل سماء إلى الأخرى خمسمائة عام، وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وما بين الكرسي إلى الماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش على الماء، والله على العرش ويعلم أعمالك). ونقل أبو القاسم: (العرش آخر المخلوقات، ليس فوقه مخلوق، فالله تعالى أعلى المخلوقات دون تكييف ولا مماسة)⁴، ونقل الرازي أيضاً عن الإمام علي: (الروح يأتي بعد العرش)⁵.. ونقل ابن كثير معلومات تفيد أن العرش هو سقف المخلوقات وهو مكان الله، والكرسي مكان قدمي الله. ويضيف: مكان العرش فوق جنة الفردوس، والجنات فوق السماوات، وقطر العرش مسيرة خمسين ألف سنة، وتبعد عن الأرض السابعة مسيرة خمسين ألف سنة...⁶، قال

1 د. سعود بن عبد العزيز الخلف- قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية -المبحث الأول ص13-

2 سليمان بن ناصر العلوان -اتحاف اهل الفضل والانصاف بنقض كتاب ابن الجوزي (المصدر السابق) ص75.

3 نقل عنه: مجموع الفتاوى لابن تيمية (المصدر السابق) ج5 ص48 وكذلك بنظر: الفقه الأبيسط ص49.

4 ابن قيم- اجتماع الجيوش الإسلامية (المصدر السابق) ج1 ص37، ص43.

5 (تفسير الرازي (المصدر السابق) ج21 ص40)

6 ابن كثير -البداية والنهاية -تحقيق: عبد الرحمن فهد السزاوي، دارالغد الجديد/القاهرة، ط1، 2007، ج1، ص22 وص26 وص28

الإمام الحافظ وابن القيم وآخرون إن الآية (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) أدت إلى إجماع بين أهل العلم على أن الله فوق العرش استوى¹، وقد اعتبر الإمام أحمد المخالفين لهذه الآراء مبتدعين. وهناك رواية تقول: إن الله إذا غضب يثقل الملائكة حاملي العرش، وإذا ذهب الغضب خفت²،... ونجد رداً من قبل (أصول الكافي، ج1، ص130-131) الذي اعتبر الرواية غير صحيحة، وذلك لأنه لا يمكن أن يحمل المخلوق الخالق. وجاء وصف من الإخوان الصفاء على خلاف تلك الأوصاف، بقولهم إن هناك تصورات بأن الله هو شخص قوي وكبير وجالس على العرش يحكم العالم، ويصفون تلك التصورات بأنها سقيمة³، وهناك ردود من قبل علماء آخرين ضد فكرة جلوس الله فوق العرش.

حول أصل هذه العقيدة (عقيدة جلوس الله فوق العرش)، جاء من الإمام الحافظ نعيم بن حماد الخزاعي، الذي يُرجع أصلها إلى كعب، حيث قال: قال الله في التوراة: "أنا الله فوق عبادي وعرشي فوق جميع خلقي، وأنا على عرشي أدبر أمور عبادي، لا يخفى على شيء من أمر عبادي في سمائي ولا في أرضي". لكن بعد التحقيق في التوراة، يبدو أن النقل غير دقيق. ومع ذلك، هناك آيات توراتية أخرى تشير إلى الجلوس على العرش، منها:

- ✓ رؤ 5:4 ومن العرش يخرج بروق وعود وأصوات. وأمام العرش سبعة مصابيح نار متقدة، هي سبعة أرواح الله.
- ✓ رؤ 4:19 وخر الأربعة والعشرون شيخاً والأربعة الحيوانات وسجدوا لله الجالس على العرش قائلين: «آمين! هلملوا!»

- ✓ وهناك مصطلح (كسية هكفور) اليهودي يشير إلى (العرش الإلهي) الذي يتجلى فوقه لإدارة الخلق⁴.
- ✓ وجاء في (قاموس كتاب المقدس): ويقول النبي ميخا بن يملة إنه رأى "الرب جالساً على كرسيه وكل جند السماء وقوف لديه عن يمينه وعن يساره" (مل 22: 19؛ انظر أيضاً مز 11: 4؛ رؤ 5: 11) ... وفي الكتب السماوية الأخرى تشير إلى العرش، لعل أوضحها هي (ريك فيدا - آية 4 نشيد 107 باب 7) حيث جاء النص: "ياسوما النقي، إنك تأتي وتمزج ندالك بالأمواج، ثم تجلس على عرش ريتا"⁶، وفي كتاب المقدس الهندي أيضاً إشارة إلى جلوس الله فوق العرش: ("الإله براهما جالس على العرش")⁷، هكذا جلوس الله على العرش له جذور عميقة لذا يحتاج التدقيق.

1 اجتماع الجيوش لابن القيم (المصدر السابق) ص76.

2 محمد اصفي المحسن - معجم الاحاديث المعتبر - فصل الخامس كتاب المعارف - دار النشر الاديان/طهران ج 2 ص 57

3 من رسالة اخوان الصفاء (المصدر السابق) رقم: 21 ص 99

4 د. رشاد الشامي - موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري للمطبوعات/القاهرة تاريخ النشر 2002م ص 167.

5 قاموس كتاب المقدس (دائرة الكتابية) العهد القديم - مادة: عرش. وقد كرر المعنى نفسه في موسوعة (the jaism Encyclopedia)

6 لويس صليبا - اقدم كتاب في العالم (ريك فيدا)، دار بيبليون/بيروت ط1 2007م ص 471.

7 الكتاب الهندي المقدس (المصدر السابق) الآية 15 الفصل (11) ص 99.

وقفة تحليلية حول الآية: {الرحمن على العرش استوى}

طالما أن العرش هو مخلوق من مخلوقات الله، فلا يمكن أن يكون مكاناً لله، كما قال الإمام الصادق: "لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ عَرْشاً لِنَفْسِهِ يَسْتَوِطُنُهُ"¹، لو كان الله فوق العرش، أين كان الله قبل خلق العرش؟ ولا سيما أن قطر العرش ليس سوى مسيرة خمسين ألف سنة، أي أن مكان الله مساحة مادية قابلة للحساب ومحدودة. ويجب الرازي: "إن الله كان ولا عرش ولا مكان"²، وإذا كان الله جالساً فوق العرش، وفي ثلث الليل ينزل إلى السماء الدنيا، يعني أنه يترك مكانه فوق العرش ثم يعود جالساً، كما نقل عن ابن تيمية الذي قال إن الجماعة تدعي أن الله يخلو من العرش عند النزول³، ذلك دفع ببعض المعتقدات إلى القول بأقوال شططية. نقل عن أبو يزيد البسطامي وآخرين من أنصار الصوفية أنهم فتشوا عن الله حتى وصلوا إلى العرش ولم يعثروا عليه، ووجدوا أن العرش فارغ ولا أحد فوقه، لذلك جلسوا عليه انتظاراً لمجيء الله⁴، وجاء في بعض الأدبيات المسيحية أن المسيح يجلس مكان الله فوق العرش عند غياب الله عن العرش، ويتمتع بكامل سلطة الله⁵، وأقوال أخرى كثيرة، لكن الآية: {فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} (سورة آل عمران، الآية 97) تنهي كل هذه التوجهات، فإن الله لا يحتاج إلى خلقه من العرش والسموات والأرض ولا إلى أي مكان.

في كل الأحوال، مقارنة عظمة الله بالكميات والأشياء والمخلوقات شديدة المحال، حتى ولو كانت النية حسنة وتعظيم الله. وقد جاء في إنجيل برنابا، وهو يحاول تعظيم الله لكنه لم يوفق، قوله: "في حضرته، إن الكون أمام الله صغير كحبة رمل، والله أعظم من ذلك بمقدار ما يلزم من حبوب الرمل لماء كل السماوات والجنة، بل أكثر"⁶، وفي التوراة (1 ملوك 8) آية (27): {لأنه هل يسكن الله حقاً على الأرض؟ هو ذا السماوات وسماء السماوات لا تسعك، فكم بالأقل هذا البيت الذي بنيت}، من الواضح أنه تعظيم كبير لكن غير دقيق. وكذلك في كتاب (منطق الطير) يحاول تعظيم الله بقوله: "العالم هي قطرة والله هو البحر"⁷. رغم حسن النية في هذه المقارنات، إلا أن المقارنات في النهاية باطلة. فلا يمكن مقارنة الله بالمقادير حتى باللائهائيات، لسبب بسيط: لأن "حبوب الرمل لماء كل السماوات والجنة بل أكثر" أيضاً من ناحية الحسابية محدودة. ربما عبارة "بل أكثر" تنفذ الموقف جزئياً، لكن في أحسن الأحوال تصل حساب الرمل إلى قرب اللاهائية، وهذا أيضاً خاطئ، لأن الله ليس ضمن سلسلة المقادير اللاهائية ولا هو المحرك الأول ولا السبب الأول ولا الروح الأول ولا أعلى المخلوقات، ولا هو جالس فوق العرش، ولا وصف العرش هو مسيرة خمسين ألف سنة. كل هذه التصورات الخاطئة تأتي من الآية: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (سورة طه، الآية 5). لذلك، يجب أن نتوقف ولو قليلاً عند العرش وعلاقته بالله وبالكون ومعنى الاستواء:

1 العلامة المجلسي- بحار الأنوار-(المصدر السابق) ج ٥٥ ص 8

2 تفسير الرازي (المصدر السابق) ج 22 ص 5.

3 شيخ الإسلام بن تيمية سؤال في حديث النزول وجوابه (شرح حديث النزول)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة للنشر والرياض، ط 1 1993 م، ص 135-161

4 د. ماجد فخري - تاريخ فلسفة الإسلام - ت: دكمال البازجي، دارالمشرق/بيروت، ص 381

5 د. رأفت عماري - العجب الازلي (بحث عن الله مبني على العهد القديم)، ط 1 1990 م ص 54

6: إنجيل برنابا- الفصل (105) آية 10. (المصدر السابق)

7 فريد الدين العطار نيسابوري - منطق الطير - (المصدر السابق) ص 125، ص 83

بواسطة الآية {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، ذهب معظم المفسرين القدامى إلى أن الله جالس فوق العرش. والذين رفضوا الجلوس وربط الله بالعرش اضطروا إلى تأويل معنى "الاستواء". منهم من قال إن معنى الاستواء هو الاستيلاء أو السيطرة أو التوجه أو صعود الأمر. عن ابن عباس في قوله: "ثم استوى إلى السماء" يعني صعد أمره إلى السماء. ولم يتوصلوا إلى تعريف متفق عليه، لذا بادروا إلى تطبيق قاعدة: "الاستواء معلوم والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة". لكن من الواضح أن المشكلة هي أن معنى الاستواء غير معلوم - فمعنى الاستواء حتى الآن مجهول، لذا يجب أن نتوقف على معنى الاستواء:

جاء الاستواء في القرآن بمجموع 24 مرة، منها ثلاثة بنوع "تستوي"، و"استوى" 15 مرة، و"لا يستوي" 6 مرات. وأقرب المعاني وفق سياق الآيات هي النضوج والمساواة والإتمام واعتماداً على شيء آخر. على سبيل المثال، في قوله: {وَقَضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ} (سورة هود، الآية 44)، و{فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} (سورة المؤمنون، الآية 28)، و{وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا} (سورة القصص، الآية 14). كما يشير الاستواء إلى العلاقة بين شيئين متقاربين جداً أو متباعدين جداً، كما في حالات عدم المساواة حيث يستخدم القرآن "لا يستوي" للدلالة على ذلك، مثل: {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ} (سورة فصلت، الآية 34)، {هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ} (سورة الأحقاف، الآية 20)، {لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ} (سورة المائدة، الآية 100)، {هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ} (سورة الزمر، الآية 9)، {أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ} (سورة الرعد، الآية 16)، {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} (سورة الحشر، الآية 20)، {وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ} (سورة فاطر، الآية 22)، و{هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} (سورة الزمر، الآية 9).

الآيات قد تشير دائماً بين شيئين (بين الخلقين من خلق الله)، وليس بين الخالق والمخلوق. لذا لا يمكن الاستواء بين الله والعرش أو أي شيء آخر. بين الخالق والمخلوق لا يمكن استخدام "الاستواء"، بل يجب استخدام "لا يستوي". جواباً على ذلك: {أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ}، وإذا أمكن يجب استخدام "لا يستوي". لذا، عملية تفسير (الرحمن على العرش استوى) تحتاج تدقيقاً أكثر. الرحمن يقوم باستواء الأشياء، لكن لا يستوي مع نفسه على الأقل. أعتقد أن المسألة ستتوجه إلى نوع من اللادقة الفقهية (كما في لادقة هايزنبرك). بشكل آخر، تلك التي توصلوا إليها قديماً: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة. كلا، هذه الصيغة بحاجة إلى تعديل إلى الشكل التالي: الاستواء غير معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه واجب. لذا يجب أن نعيد النظر في هذه القاعدة (الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة) ومزيد من البحث حول (الرحمن على العرش استوى). أغلب الظن أن أمر الله قد استوى على العرش وليس الله نفسه، لذا جاء بصيغة "الرحمن" وليس بصيغة الله. هناك فرق بين مفاهيم (الله – الرحمن – الرب – الإله...)، الله فوق كل شيء بينما المفاهيم الباقية كل منها مختص بنوع من الخلق. كما يبدو أن "الرحمن" هو جانب من الله (إن أمكن القول) الذي خصص لوجودنا ولسموات السبع والأرض من خلال العرش. أو ممكن القول إن الله مختص بكل الخلائق قبل خلق كوننا ومن بعده، بينما الرحمن

يخص كوننا فقط. ومن هنا يمكن أن نفهم من الآية (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى – سورة طه، الآية 5). وكاد أن أقول إن أمر الله من هنا قريب من مفهوم "الرحمن" أمراً مليئاً بالرحمة المستمرة، وإلا كيف نوفق بين (رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) وبين (الرحمن على العرش استوى)؟ أي إن الكون فوق العرش وفي نفس الوقت الله فوق العرش. لا يمكن هذه الشراكة بين الله والكون. لذا لا بد أن نعيد النظر في المفهوم السائد لجلوس الله على العرش. وكذلك وفق النص القرآني، العرش ليس فوق السماوات، بل العكس صحيح، السماوات السبع والأرض فوق العرش، وليس هو فلکاً من الأفلاك الكون (الفلک التاسع). ولتأييد ذلك، نختار الآيتين: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ - سورة الأعراف، الآية 54)، و(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ - سورة البقرة، الآية 29). إذا لاحظنا بدقة، الآية الثانية (إِلَى السَّمَاءِ) تؤكد بعد الإجراءات على الأرض قد لحقت بالسماوات دون الإشارة إلى الفوق أو التحت، لكن في الآية الأولى (عَلَى الْعَرْشِ) السماوات بكاملها مع الأرض قد وضعت على العرش. الحرفان (إِلَى) و(عَلَى) قد حسموا المسألة، لذا الإشارة واضحة أن العرش ليس فوق السماوات، بل العكس، السماوات فوق العرش. أغلب الظن أن الكرسي هو مكان تقاطع بين العرش والسماوات، وهو قريب من الحديث المنقول في (تفسير الطبري) جاء فيه: السماوات والأرض في جوف الكرسي والكرسي بين يدي العرش. بينما هو بعيد عن قول الإمام ابن تيمية الذي يقول: العرش كروي الشكل والله تعالى محيط بال مخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله، فإن السماوات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا¹. كل هذه المسائل بحاجة إلى إعادة النظر.

1 ابن تيمية – عرش الرحمن، تحقيق: الشيخ عبدالعزيز السبرواني، دار العلوم العربية/بيروت ط1 1995م ص 90.

المطلب الثالث: الله ومفهوم اللاهائي

كان الحديث عن مفهوم اللاهائي قديمًا مقتصرًا على الصغر المتناهي، ولا سيما عند زينون. وفي الآونة الأخيرة، ظهر أن اللاهائي الصغر يقابل اللاهائي الكبر، ومن هنا انفجرت المجادلة بين علماء الرياضيات حول طبيعة اللاهائي ومدى كبره. عندها حاول كثير من الفلاسفة تعريف الله وربطه باللاهائيات كمدح وتكبير له، ومحاولة تكبير الله لها جذور في أدبيات المسيحية بهذا الشكل، جاء في إنجيل برنابا: «والله أعظم من ذلك بمقدار ما يلزم من حبوب الرمل لملء كل السماوات والجنة بل أكثر»¹، وربط سيمون بوانسو اللاهائي بعدد حبة الرملة²، وقد كرر قديس توما الأكويني أن ليس هناك أي شيء متناهي سوى الله. كاد أن نقول إن الفكر الفلسفي المسيحي مبني على أن الله هو اللامتناهي، ويؤيد هيجل ذلك بقوله: إن الأضداد تتلاقى في اللامتناهي (الله)³، ويضيف في موضع آخر أن الله هو الروح المتناهي⁴، وجاء في (قاموس الكتاب المقدس) أن الله هو روح غير محدود، إنه لانهائي وأبدي⁵، ويقول ديكارت: "الله يتواجد في اللاتناهي في أطراف العالم"⁶، ويضيف في موضع آخر: "لا يوجد شيء يُسمى لا متناهي بالمعنى الحقيقي، إلا إذا كنت لا أصادف حدودًا من كل الجهات، وبهذا المعنى الله وحده هو اللامتناهي"⁷، واجمعوا على أن: اللامتناهي بحسب الكم هو أعظم من كل كم ممكن، وبحسب الكيف يدل على الصفات التي يتصف بها الوجود الكامل، كالصفات الإلهية فهي لا متناهية⁸. وقد توصل معظم العلماء والفلاسفة إلى النتيجة نفسها، وهي أن الله هو اللامتناهي، كما نجد عند سبينوزا ولايبنتز وكانط، وكثيرين غيرهم الذين يصفون الله باللامتناهي.

قلما نجد هذه الآراء في وسط الفلاسفة المسلمين، أو بشكل عام الذين لم يؤمنوا بالكون الأبدي؛ لم يربطوا بين الله واللامتناهي. هناك لدى الصوفية وبعض المتدينين الرومانسيين اعتقاد بأن حب اللامتناهي لله يؤدي إلى اتحاد مع الله. وهناك حديث ينسب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم): "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر". الدهر قريب من اللامتناهي. ويؤيد عبد الرحمن البدوي الحديث بقوله: "الزمان هو العلاقة بين الوجود والعدم، هو علة فاعلة لعلاقة بين العدم والوجود." (وفي ص 239) يتوصل إلى نتيجة مشابهة بقوله: "إن الزمان هو الخالق." ويستمر البدوي إلى نتيجة نفسها بطريقة أخرى عندما يقول: "لا وجود إلا بالزمان، والزمان سر التناهي، فكل وجود لفناء، ولكن الفناء تحقق الإمكان، وكل تحقق فعل، والفعل هو الخلق، فالتناهي إذن خلاق"⁹، لكن نجد فورًا جوابًا ينفي أن يكون الله هو الزمن أو الدهر، كما في قوله تعالى: (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ).

1 : إنجيل برنابا- الفصل (105) آية 10. (المصدر السابق) .

2 عبد اللطيف يوسف الصديقي - مسألة اللاهائي في الرياضيات (نظرية كانتور) ، دار الشروق/ عمان ط 1 1999م ص 5.

3 ميخائيل انود - معجم مصطلحات هيجل، ت: امام عبد الفتاح امام ، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة 2000: م ص 387.

4 (هيجل - موسوعة العلوم الفلسفية- ت: امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير/ بيروت ط 3 2007م ج 1 ص 45.

5 قاموس كتاب المقدس مادة: الله ص 77 (المصدر السابق)

6 اياكريم الصلاحي - المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا - دارالهادي /لبنان ط 1 2008م ص 16.

7 موسوعة اللاند الفلسفية (المصدر السابق) ص 650

8 جميل صليبا- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني/ بيروت ط 1982م ج 2 ص 271-272.

9 عبد الرحمن البدوي - الزمان الوجودي ، دار الثقافة/ بيروت ط 3 1973م ص 153 .

وحول أصل فكرة اللامتناهي، يُذكر أحياناً اسم فيلون كأول من اعتبر أن اللامتناهي هو الله، بقوله: "اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، وهو يحوي على صفات لا حصر لها، بينما المتناهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية"¹، أكثر الظن أن فكرة اللامتناهي أقدم بكثير، حيث نجدها في كتاب "أفيستا"، لكن بعيداً عن الله، بل ضمن خلقه²، ربما جاءت هذه الفكرة نتيجة لمفهوم الإنسان الخاطئ حول الكون الأبدي والأزلي والمادة الخالدة اللامتناهية، كما نجد هذه الفكرة عند ديمقريطس عندما قال إن عدد الذرات لانهائي³، ربما كان فيثاغورس وأتباعه هم الذين أدخلوا الرياضيات واللامتناهية إلى العلم الإلهي، عندما قالوا: "اللامتناهية هي خارج السماء"⁴، وتابعهم إخوان الصفا، بينما هناك آراء أخرى تبعد هذه المسائل والرياضيات إلى علم اللاهوت، كما ورد عن الإمام الغزالي وابن تيمية وآخرين بقولهما: "أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل – وهو الحساب – فلا تعلق للإلهيات"⁵، لكن جاء في القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - سورة الحج، الآية 17). لذا، لا بد أن نتوقف عند مفهوم اللامتناهي ونبحث عنه، عما إذا كان ينتهي إلى عالمنا أم إلى عالم آخر. كيف نعرفه؟ وما هو مدخل الوصول إليه؟ وما العلاقة بين اللامتناهي والنظام الزوجي الذي درسناه؟ وأخيراً، هل يمكن القول إن الأقطاب الزوجية هي نفسها لامتناهية؟ وما علاقة كل ذلك بالله؟.

اللانهايات: قد أشرنا في موضوع الزوجية إلى شيء عن اللامتناهي، والآن جاء دور التفصيل وإيجاد طريق نحو اللامتناهي. بالأصل، يُعرف اللامتناهي بالأزلي الوجود وأبدي البقاء. في التوراة، يُستخدم مصطلحا "عولام" و"عاد" للتعبير عن الأزلي. أما في الإنجيل، فُستخدم الكلمات اليونانية: "أيون"، "أيونيوس"، و"إيديوس" للدلالة على الأبد. أما هنا، فنقصد باللامتناهي الكميات اللامحدودة على عكس الأشياء المحدودة، التي لا حدود لها ولا تنتهي إلى الموجودات والأشياء. ورغم ذلك، يفرق ديكارت بين اللامتناهي (infini) واللامحدود (indefin)⁶، وكذلك جاء هذا الفرق في كثير من المعاجم، لاسيما في (المعجم الفلسفي – جميل صليبا، ج 2، ص 271). لكن في سبيل الفهم، نسجل أن اللامتناهي هو أكبر من أي كمية موجودة وممكنة. اللامتناهي الكبير هو أكبر من أي كمية ممكنة، ويرمز بـ (∞) ويمثل حسابياً: غا (س/ص) عندما "ص" تتجه نحو الصفر، واللانهايتي الصغر هو أقل من أي كمية ممكنة - غا (س/ص) عندما "ص" تتجه نحو اللانهايتي، وهذا يعني أن اللانهايتي على العلاقة بالغايات والأقطاب الزوجية.

1 عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية (المصدر السابق)، ص 351.

2 أفستا (الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، أعداد د خليل عبد الرحمن، الروافد للثقافة/دمشق ط 2008 م ص 794.

3 ينظر: عبد الرحمن البدوي - موسوعة الفلسفية (المصدر السابق) ج 2 ص 349.

4 نفس المصدر ونفس الصفحة.

5 حجة الإسلام أبي حامد الغزالي - تهافت الفلاسفة (المصدر السابق) ص 6 نوه بأن في الطبعة (موريس بويج) هي ص 44 الذي ترجم د ماجد فخري.

6 الموسوعة لالاند الفلسفية، (المصدر السابق) ص 650.

7 أول من وضع هذا الرمز هو جون واليز سنة 1566 م. للمزيد ينظر: معجم الفلسفي (المصدر السابق) ص 537.

الأقطاب الزوجية واللامتناهيات (راجع نظام الزوجي في هذا البحث): النظام الزوجي دائماً يتكون من طرفين متضادين. القطب هو نهاية أحد الطرفين؛ فمثلاً، في الزوجية بين الكبير والصغير، يقع القطب في نهاية أحد الطرفين، إما الكبير أو الصغير. أي أن العملية الكبرى تستمر حتى تصل إلى اللانهاية، حيث تصل إلى القطب. في هذه الحالة الافتراضية، سيكون القطب مطلقاً ولا ينتمي إلى الشيء أو المادة، ويملك نفس المواصفات اللانهائية. إنها غير موجودة بالفعل، ربما بالقوة. أينما توجد الزوجية، فإن اللانهاية موجودة فيها، موجودة في قطبي الزوجية. بالتالي، اللانهاية ليست مقصورة على الأعداد وعلم الرياضيات فقط (كما هو سائد قديماً وحديثاً)، بل هي موجودة في كل شيء (كما بينا في الزوجية المحدودة واللامحدودة). واللامتناهيات تكون على علاقة وثيقة بالغايات (Limit).

في تعريف الأقطاب الزوجية، توصلنا إلى أن القطب المضاد هو خالص (محض-مطلق)، أي أن الصغير مهما كان صغره ستبقى نسبة من الكبير معه، وكذلك الكمية الرياضية (2- أو أي عدد ممكن) فهي مكونة من الزوجي (الضدين) الكبير والصغير بنسب متفاوتة. فقيمة العدد 2 يمكن أن نمثلها بكميتين كبيرتين جداً وصغيرتين جداً كالآتي: $1000 \times 500/1$ وهو 2، ويمكن تكبير 1000 إلى ما شئت ويمكن تصغير $500/1$ إلى ما شئت، لنفرض المتغير الأول هو (س) والمتغير الثاني هو (ص)، أي أن (غاية س) هي لالانهاية وغاية (ص) هي صفر، وهما قطبا الكبير والصغير. يتضح لنا أن اللانهايات تمثل أقطاب الزوجية عندما تزال أحد طرفي (الضدين)، لذلك مفهوم الزوجية (ضدين) ومفهوم اللانهايات متقاربان جداً إن لم يكونا هما واحداً. وهذا يعني أن اللانهايات هو ذلك الطرف الذي أزيل ضده.

وممكن أن نعيد العملية لبقية الأزواج: للحر والبرد¹، للسرعة والسكون، للمحدود واللامحدود، لليمين واليسار، ... والآن، قد انقلبت الشروط، وكانت الزوجية تتصف بثنائية وعدم الانفصال، إذ كان أحدهما شرطاً لبقاء الآخر. أما الآن، فإن الأقطاب الزوجية والذات اللانهائية تشير إلى الانفصال وعدم بقاء الثنائية، ووجود أحدهما بدون الآخر. إن وجود الزوجية في الأشياء يجعلها محدودة، ولكن الآن، بعد إزالة أحد طرفي الزوجية، فإن العوامل التي جعلتها محدودة قد زالت وأصبحت لامحدودة. هذا هو منطلق اللانهايات.

على هذا الأساس، يمكن تحديد المواصفات التالية لللانهايات التي قد تساعدنا في إيجاد هويتها:

1. اللانهايات هو تحرر النهائي من شراكة الثنائية (الزوجية) بين الضدين، ودخول المرحلة التي يكون فيها بقاء أحد طرفي الزوجية دون الآخر. بشكل عام، هي تلك الأحوال التي يزال فيها الضد ويظل الضد بدون ضد الآخر، وهذا الطرف هو اللانهايات.
2. لكل قطب يوجد فقط قطب واحد ضده، ولا يجتمعان أبداً، على عكس أوضاع نظام الزوجية التي يجتمعان فيها دائماً، وعندما يصلان إلى القطب، يتوقف الاجتماع.

1 هناك حد لبرد وضعه فيزيائيون كما سجل هوكينج وسي (صفر المطلق هو: 273. ينظر: هوكينغ – الكون في قشرة الجوز ص 181)، أي لا يمكن وجود برود من هذه الكمية. لكن هذا خطأ، البرد اللانهاياتي لا حد له، كذلك الحر اللانهاياتي لا حد له، لكن هو إمكانية الإنسان عدم استطاعته وصول إلى حد أقل من 273 درجة تحت الصفر والوجود.

3. استناداً إلى النقطة الأولى، فإن القطب موجود بدون قطب مضاد، وبالتالي هو نقطة وليست منطقة. وهذه النقطة وهمية لا تنتمي إلى الكون، لكنها تنتمي إلى الوجود. ولكل قطب فقط قطب آخر مضاد له بنفس المواصفات، وكلاهما غير خاضعين لقوانين الطبيعة والسببية والزوجية والحركة.
4. الوصف الرياضي للانتهائيات بأنها مقدار غير معلوم لا يبدو دقيقاً في أحوال الطبيعة. على ما يبدو، فإن القطب الانتهائي ليس كمية وليست غير معلومة، بل نوعاً ما معلومة بالقوة. مسارها معلوم ونتيجتها معلومة. هي واقعة في نهاية طرفي الزوجية، وبالتالي هي معلومة.
5. الزوجية واللامتناهي على أشد العلاقة فيما بينهما. اللامتناهي واقع في نهاية كل طرف من الزوجية، أو ما يُسمى بالأقطاب الزوجية. قطب أحد أطراف الزوجية هو اللامتناهي، أي أن الانتهائيات بشكل عام هي تلك الأحوال التي يزال فيها الضد ويظل الضد بدون ضد الآخر – خالصة خالية من الضد ومن الزوجية، لذا هي غير واقعية (كما سجلنا في النقطة الأولى). وهي ليست شيئاً لا ينتهي إلى عالمنا. كما يتبين في المثال الرياضي أعلاه، فإن اللامتناهي (∞) ليس شيئاً وخارج طبيعتنا، وإن الصفر (الصفر الطبيعي وليس الصفر الرياضي) أيضاً خارج الطبيعة ولا ينتهي إلى عالمنا. وهكذا، فإن الصفات المذكورة تنطبق على كل الأقطاب.
6. الانتهائيات لا تنتمي إلى عالمنا هذا، ولا تنتمي إلى واقعنا، على عكس ما قاله رويس في استنتاج رقم (4): "إن الانتهائي هو واقع وموجود"¹. هذا غير صحيح، فهي غير الواقع. ربما نستطيع أن نقول إنها تنتمي إلى حافة الكون أو حافة الوجود، أو إلى العرش. لكنها تصور رياضي، والانهائي لا ينتهي إلى الخلق بل ينتهي إلى أمر الله. أو بدقة أكبر، أمر الله هو الذي يملك صفات الانتهائي. لذا، فإن أقوال كل من أرسطو وابن سينا وآخرين نوعاً ما صحيحة عندما قالوا: إن الانتهائي لا يوجد بالفعل بل هو موجود بالقوة.
7. ستتوقف كل العمليات الرياضية في منطقة الانتهائيات: $\infty + (\text{مع أي عدد}) = \infty$ ، و $\infty = \infty + \infty$ وجميع العمليات فيها تؤدي إلى نتيجة واحدة. هذه النتائج التي تعتمد عليها الرياضيات المعاصرة قد وصل إليها الفيلسوف كندي³، وقال شيئاً أدق عندما أشار إلى أن في الانتهائيات والأزليات تتوقف السببية. وهذا صحيح، ونعممه إلى العبارة المعاصرة التالية: القوانين الرياضية والطبيعية لا تجري فيها، أي أنها غير سارية، أي هي لا تخضع للقوانين. قوانين الطبيعة وقوانين الكميات والرياضيات ستقف عند الانتهائيات. عندها، ستتحول كل الأشياء المتفاوتة إلى المساواة والذويان. من هنا، مجموعة الأعداد الطبيعية ليست أكبر من مجموعة الأعداد الفردية أو الزوجية كما هي في الواقع.

1 جوزايا رويس – العالم والفرد (مفاهيم الأربعة)، بت: أحمد الانصاري، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 1 2008م ج 1 ص 459.

2 تحدثنا عن لانتهائي موجب وسالب، أو بشكل عام أرقام موجبة وسالبة، هذه ممكنة للأرقام وفضاء الرياضيات، لكن للطبيعة والأشياء غير ممكنة، لأن الطبيعة هي وجود موجبي، أي الأقطاب هما (الصفر والانهائي، 0 و $+\infty$) وليس هما ($+\infty$ و $-\infty$).

3 ينظر: رسائل الكندي الفلسفية – تحقيق: محمد أبو ريدة، مطبعة حسان/القاهرة، ط 2 ق 1 (كتاب الفلسفة الأولى) ص 47.

8. اللانهائيات لا تخضع للقوانين الطبيعية والسببية والزوجية والزمن والحركة. بما أن اللامتناهي ليس شيئاً، أي لا تُطبق عليه القوانين الطبيعية والرياضية، لذا تزول المتناقضات التي قدمها برادلي وأرسطو حول اللانهائيات. لكننا لا نعرف بدقة ما إذا كانت تخضع للحقيقة، أي ما هي الحقيقة. ومع ذلك، نجد جواباً لهيغل عندما قسم اللانهائي إلى اللانهائي الحقيقي واللانهائي الفاسد¹، لكن حسب هذه المواصفات التي سجلناها، لا يوجد هذا التقسيم، ولا السلي ولا الإيجابي هناك.

9. وجود قطبي اللانهائي في أي شيء يجعله محدوداً. عندما نجد المحدود، لا يوجد اللانهائي، بينما عندما تُزال العوامل المحدودية، يظهر دور اللانهائي (مع عدم الأخذ بملاحظة ديكرت حول الفرق بين اللانهائي واللامحدود). 10. بما أن اللامتناهي ليس الشيء كما قال هيغل²، لذا، أي شيء يكون شيئاً بواسطة وجود الضد على شكل الزوج، أي الضد بدون ضد النظير لا يبقى شيئاً ولا يبقى محدوداً، بل يكون في حالة اللامتناهي، على عكس ما قاله (أنكسيمندرس) أن الأضداد موجودة في اللامتناهي³، ويؤيد هيغل أن الأضداد تتلاقى في اللامتناهي (الله)⁴، ويؤيدهما (نيقولا كوزا) أيضاً والآخرين⁵ بل على العكس تماماً، مكان اللامتناهي هو مكان الفصل بين الضدين نهائياً، وهذا يتطلب عمليات مالا نهائية. الأضداد موجودة على طول الخط، لكن عند اللامتناهي، الأضداد لا تبقى، ينتهي الضدان في القطب، أي الضدان (الزوجان) سيبقى أحدهما توأماً للآخر على طول الوجود. القطب هو تحرير كامل أحدهما عن الآخر لصالح المهيمن، لذا القطب ليس مكان التلاقي بين ضدين، بل مكان الانفصال بينهما.

إذن، اللانهائي هو نفسه قطب للنظام الزوجي، وبالتالي، يصبح التعامل مع اللانهائي أسهل. اللامتناهي ليس شيئاً، ولا هو منتعي إلى كوننا، لكن (بعد اللانهائي) موجود، أي أنه بالذات غير موجود، لكن بالأثر موجود. وصف اللانهائي بأنه ليس شيئاً لا يصل به إلى مرتبة الله، لأن اللامتناهي موجود في الشيء. عندما يمكن القول إن أي شيء مكون من عدة محاور من الزوجية، فإن النظام الزوجي وأقطابه محصورة ضمن الوجود. بهذا، تكون اللانهائيات وأقطاب الزوجية مكونات أساسية للوجود، أي أن (السالب والموجب)، (الكبير والصغير)، (الشيء واللاشيء)، (الحركة والسكون)، هي مكونات أساسية لوجود الكون. عندها، من الممكن بكل سهولة أن نتوصل إلى أن اللانهائيات تقع في الأقطاب، وبالتالي ضمن الموجودات، وفي أعلى الاعتقاد هي ضمن (الخلق والأمر). والآن بات واضحاً أن اللانهائي لا يصل إلى الله، كما سيتبين في الفقرة التالية بكل سهولة.

1 ولتر تيمس- فلسفة هيغل، ت:امام عبدالفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3 2007م ص154-155.

2 معجم مصطلحات هيغل، ميخائيل انوود: ت:امام عبدالفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة 2000م ص387

3 يوسف كرم – تاريخ فلسفة اليونانية – مؤسسة الهنداوي للتعليم والنشر/قاهرة ص29.

4 ميخائيل انوود - معجم مصطلحات هيغل، (المصدر نفسه) ص387.

5 معجم مصطلحات هيغلية (المصدر نفسه) ص387.

الله واللاهائي

اللامتناهي ليس محصوراً ضمن فهم الزمن أو ضمن الأزل والابد كما هو شائع، بل هو مرتبط ارتباطاً شديداً بأقطاب الزوجية كما درسنا وسندرسها فيما بعد. وهذا يكون البعد اللاهائي موجوداً في كل شيء. إن إيجاد العلاقة أو التطابق بين اللاهائي والأقطاب الزوجية يعتبر إنجازاً عظيماً لإبعاد مفهوم اللاهائي عن مفهوم علوم الإلهيات في العلوم البشرية، أي أن حدوده هي ما تحت الله (إن أمكن القول) أو في منطقة الأمر في أحسن حالها. لكن في نفس الوقت، اللاهائيات ليست شيئاً، لكنها موجودة فيها، وهو ما أكدته هيغل وكذلك ديكرت بقولهما: "لا يوجد شيء اسمه لاهتاهي، الله وحده لا متناهي". ومن قبلهم، جاءت هذه الإشارة من الكندي بقوله: "إن الأزلي لا علة له"¹. وقد صنف الفارابي الأشياء مثل الحركة والزمن واللاهائية (بأشياء)². بالتأكيد، اللاهائية ليست شيئاً، أي أنها لا تنتهي إلى عالمنا، لذا فإن التوالي (1)، 2، 3، ... إلى مالا نهاية أو 2، 4، 6، ... إلى مالا نهاية) هو فقط موجود في الرياضيات البحتة، ولا يوجد في الواقع الأرضي. طالما أن بداية اللاهائيات تبدأ من واقعنا، فإن نهايتها تكون خيالية وغير واقعية، لأن اللاهائي الأصلي يبدأ من لاهائي. لذا وجدنا أن أخيل لا يمكنه تجاوز السلحفاة وفق لانهائيات زينون، بينما في أرض الواقع سيتجاوز. أرض الواقع هو محدود، لأن ذرات (ومكونات الذرة) كل الكون معدودة ومحدودة وغير لانهائية. حتى قوله تعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ الْيَحْرُ مَدًّا لَكَلَمَاتُ رَبِّي لَنَفَذَ الْيَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدًّا} (سورة الكهف، الآية 109) تدل بكل وضوح على أن "كلمات ربي" غير لانهائية، لأنها تشير إلى أنه قبل أن تنفذ كلمات ربي، فإن كلمات الله غير محدودة، ولكن كلماته لهذا الكون المحدود ستكون محدودة.

ربما يشكل اللاهائي وفق المفهوم الرياضي مدخلاً لفهم الله، لكن اللاهائي ليس هو الله كما توهم كثير من الفلاسفة والعلماء، ولا سيما سبينوزا بقوله: "الله لاهتاهي مطلق"³. ويقول هيغل إن التناهي ضد اللاهتاهي⁴. ويضيف في موضع آخر أن الله لاهتاهي بينما الإنسان متناهي⁵. وهذا هو نفس رأي الفيلسوف الإسباني أونامينو، بقوله إن الاختلاف بيننا وبين الله هو اختلاف بين اللاهتاهي والمتناهي⁶، وهما قريبان من الآراء الميتافيزيقية لرنيه ديكرت، بقوله: "إذن، من طبيعة اللاهتاهي (الله) أن تعجز طبيعته المتناهية المحدودة عن أن تحيط بها"⁷. وهذا يعني أن الإنسان والإله ضدان (وقع في الخطأ الفاضح). هذا المفهوم يشبه فهم "لا ضد له"، أي أن اللاهائي أيضاً يُعتبر مدخلاً لفهم "ذات الله" من وجهة نظر عالمنا، وليس بشكل مطلق. هو طريق نحو التعرف على الله وفق عالمنا هذا، وليس إلا. وكذلك محاولات أخرى عبر مفهوم الزوجية واللازوجية. وقد عُرف في كثير من الأحيان أن الله لا ضد له. هذا صحيح، لكن هذا منهج للوصول إلى أمر الله وليس لذات الله. أمر الله (القوانين، الروح، الحقيقة، الوحي، ...) أيضاً لا ضد له، ولا ضد له أيضاً في طريق لعدم فهم الله وفق منطق عالمنا هذا.

1 رسائل الكندي الفلسفية – ق1 (كتاب الفلسفة الأولى)، تحقيق: محمد ابو ريدة، مطبعة حسان/ القاهرة، ط2 ص45.

2 ابو نصر الفارابي – آراء اهل المدينة الفاضلة – تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/ بيروت ط2 2002 م ص49.

3 سبينوزا – علم الاخلاق، ت: جلال الدين سعيد، ادار الترجمة العربية/ بيروت ط1 2009 م ص31.

4 هيغل – فلسفة الدين (الاعمال الكاملة)، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/ القاهرة ط1 2001 م ص145.

5 ولتر تيمس- فلسفة هيغل، ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/ بيروت ط3 2007 م ص157.

6 عبد الرحمن البدوي – موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية/ بيروت ط1 1984 م ج1 ص263.

7 رنية ديكرت - تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، (المصدر السابق) – التأمل (2) ص68.

والآن، السؤال الأساسي: هل اللاهائيات تنتمي إلى الأمر أم إلى الخلق؟ هل هي شيئاً؟ بكل وضوح، يمكننا أن نقول إنها ليست شيئاً، لكنها تجري في عروق الشيء. لذلك، من المرجح أن اللاهائيات تنتمي إلى الأمر وليس إلى الخلق، أو إلى ذلك الخلق الذي يُحرر من الأمر، اللاهائي لا ينتمي إلى عالمنا هذا، ولا ينتمي إلى واقعنا، على عكس ما قاله رويس في استنتاج رقم (4): إن اللاهائي هو واقع وموجود¹. وهي غير الواقع، لكن لا نستطيع أن نقول إنها غير موجودة. اللاهائي ينتمي إلى أمر الله، وليس هو الله، أو بدقة أكبر، أمر الله هو الذي يملك صفات اللاهائي. لذا، فإن أقوال كل من أرسطو وابن سينا والكندي وآخرين نوعاً ما صحيحة عندما قالوا: إن اللاهائي لا يوجد بالفعل، بل هو موجود بالقوة، كما ذكرنا قبل قليل.

لذا، فإن دراسة اللاهائيات تساعد نوعاً ما في الفهم نحو أمر الله، لكن من الخطأ تصور الربط المباشر بين الله واللاهائيات. اللاهائيات تشكل مدخلاً محلياً لفهم "ذات الله"، وفي نفس الوقت هي مدخل لعدم فهم ذات الله. مفهوم مناسب لللاهائي يساعد علوم البشرية في فهم عدم فهم ذات الله، أي أنه طريق نحو أمر الله وليس نحو ذات الله. لكن الطريق من المتناهي إلى اللاهائي ليس طريقاً نحو الله كما يتوهم البعض. هناك محاولة يائسة من ابن عربي في تصنيف بين الأزل والحدوث والأبد والله، ويقول: "فإن اللاهائي هو من الأزل إلى الأبد، بحيث نفي الأول هو الأزل ونفي الآخر هو الأبد، والحدوث هو فيما بينهما، والله لا أول له ولا آخر"².

إذن، القول بأن الله هو اللاهائي يعني أيضاً إرجاع الله إلى داخل الكون ووحدة الوجود، مادام اللامحدود والمحدود موجودين في كل شيء، وكذلك المتناهي واللامتناهي موجودان في الأشياء أو العالم. وعندما يتساوى الله واللاهائي، يؤدي ذلك إلى وحدة الوجود. إن الذين اعتبروا أن الله هو اللاهائي لم يدركوا أنه مقابل كل لانهائي كبير يوجد لانهائي صغير، وعندها لا بد من الاعتراف بالهين: الإله الكبير والإله الصغير. ثم، بما أن هناك عدة أقطاب زوجية، فإن أي إدخال لذات الله في المتناهيات يؤدي إلى تعدد الآلهة.

لكن من جهة أخرى، وضع مرتبة اللاهائي في مكانها المناسب، وهي أن اللاهائيات هي صفة من صفات أمر الله. بشكل عام، ما سجل عن صفات الله وذاته لم يكن دقيقاً. لا يمكن تحديد صفات الله، بل صفات أمر الله من العدل والرحمة والعلم والقدرة. جميع هذه الصفات هي لأمر الله وليس لذات الله. وهذا مفيد لكثير من المسائل، إذ يبين لنا قبل كل شيء أن اللاهائي (وليس الله) أكبر من عدد حبات الرمل (كما ورد في إنجيل برنابا) وأكبر من كل ذرات العالم (كما جاء عن ديمقريطس). هذه المواصفات ممكنة لمفهوم اللاهائي لكنها غير ممكنة لله. ومن جهة أخرى، يمكن أن نعتبر أن مفهوم اللاهائيات يوضح لنا أن الله غير ممكن تعريفه وفق المواد المتاحة لدينا. وإذا كان اللاهائي يتم تعريفه بغير معرفة أو كمية غير معرفة، فكيف يتم تعريف الله الذي يتجاوز اللاهائيات من الدرجات؟.

1 جوزايا رويس – العالم والفرد (مفاهيم الأربعة)، ت: أحمد الانصاري، المركز القومي للترجمة/ القاهرة ط 2008 م ج 1 ص 459.

2 فتوحات المكية – (مصدر السابق) باب 26 ج 18 ف 164 ص 198-201.

النتيجة العامة: وصف الله باللاهائي أو أوصاف أخرى

ربط الله باللاهائيات قد يكون جزءاً من عقيدة مسيحية ضمن محاولات التيويدسية (التيويدسية: هي دراسة إيجاد مبررات لأعمال الله في هذا الكون)، كما نجد في وصف الله بالروح الأبدي أو العقل المحض أو اللاهائي أو النور. كما جاء في الكتاب المقدس، حيث يُقال: "الله نور، ولا ظلام فيه"¹، جاء في (قاموس الكتاب المقدس) أن الله هو الروح اللاهائي (غير المحدود والأبدي)². وقد تم رفض وصف الله بالروح والنور والعقل، وكذلك نؤكد أن اللاهائيات وأعلى المخلوقات أو أول المخلوقات أو العلة الأولى (أو لوغوس) ... مهما يكن، "أعلى" هو ضمن المخلوقات، ولا ترتقي إلى الله. هذا الوصف شبيه بوصف ماركس للإنسان (أعلى رأس مال). مهما يكن أعلى، في النهاية ضمن هذا التعريف للإنسان هو رأس مال، ولا يمكن اعتبار الإنسان رأس مال. أو في الرياضيات، أعلى نقطة في المنحنى (النهاية العظمى - Maximum) هي ضمن المنحنى. وكذلك وصف الله بأعلى المخلوقات يصب في نفس المفهوم، لأن أعلى المخلوقات هو أيضاً مخلوق، لذا لا يمكن، ويكون شديد المحال. ويعبر إخوان الصفاء عن المفهوم المذكور بصيغ مختلفة أخرى، بقولهم: (الله ... أول كل شيء ابتداء وآخر كل شيء انتهاء). وفي موضع آخر قاموا بتصنيف الموجودات وفق التسلسل التالي: أولها باري ثم العقل ثم النفس ثم الهيولي ثم الطبيعة³، وآخرون اعتبروا أن الروح تأتي بعد الله (عقل مطلق)، الروح أقرب إلى العنصر النور، ثم النفس تأتي بعدها وهي أقرب إلى التراب. وكذلك نجد من جملة إجابات لأسئلة صعبة من قبل محمد الحسيني الشيرازي بعنوان: "هل تحب معرفة الله؟" أن السؤال هو: ما هو أول الأشياء؟ وقد تورط عندما أعطى هذا الجواب: الله أول الأشياء. وقديماً نجد من الإغريق رمزاً لعدد ألف يعبر عن بداية الخلق أو العلة الأولى التي انحدرت منها كل الأشياء⁴.

إن محاولات التعرف على الله من خلال ربطه بالمخلوقات عقيمة، وفي أغلب الأحيان تصلك إلى الوحدة الوجودية، أي ربط الله بالمخلوقات أو تجسيده داخل الكون أو استواء الله وقوانينه... لكن في نفس الوقت، لا بديل عن تلك المحاولات، فهي الطريق الوحيد لدينا. لكن في أحسن الأحوال، تصلك إلى التعرف على أمر الله وليس ذات الله، أي أن الوصف يمكن أن يكون بالصيغة التالية: الله، ثم أمر الله، ثم المخلوق. فالمحرك الأول والعلة الأولى واللاهائيات، (المحرك الأول أو العلة الأولى ليس الله بل قريب من أمر الله أو أدق من ذلك هو "كن"). العقل الأول والثاني ... أو وجود الأول والثاني، أو سلسلة فيضات أفلاطونية، أو سلسلة تفضيلاتهم، وتنتهي بلا أفضل منه⁵، كما نجد هذه المحاولات (ذات نية حسنة) من أرسطو وفارابي وهيجل وروسو وآخرين، أو كل من حاول التعرف على الله من خلال ربط الله بالترتيب الهرمي لعالمنا. فمثلاً، أرسطو توصل إلى نتيجة مفادها أن كلما صعدت إلى الأعلى،

1 (رسالة يوحنا الرسول الأولى) الكتاب المقدس (المصدر السابق) ص 649 ط 4 1992 م .

2 قاموس كتاب المقدس (المصدر السابق) مادة: الله ص 77.

3 رسائل اخوان الصفاء ... مكتبة الاعلام الاسلامي/ قم المقدسة 1405 هـ ص 272 ص 476.

4 ج س كوبر - الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفي محمود، المركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2014 م ص 16

5 ابو نصر الفارابي - اراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/ بيروت ط 2 2002 م ص 61 و 66.

تتجه نحو الروحانية، بينما الهبوط هو مادي¹، وقال: يمكن أن نجد الله من الروحانية الأعلى، وهو قريب من الأحاديث التي تؤيد هذه النظرة ونظرة فارابي التي تؤكد أن الموجودات ضمن هرم قمته الله (السبب الأول)، ثم العقل الفعال، ثم الجسد، ثم النفس في المرتبة الرابعة، تليها الصورة والمادة². ويتوزع على هذا الأساس الإله والسموات والعرش والمادة والروح كما جاء في "أراء أهل المدينة الفاضلة"، ووصل إلى وجود التاسع³، وأكد هيغل أن الله هو ماهية، ماهية هذا العالم⁴، وتقسيم مشابه (لعالم الموجودات) لدى إخوان الصفاء، يبدأ بالله ثم الملائكة، يليه الأنفس. وهناك ترتيب هرمي آخر للسموات بلغ تسع مراتب⁵. وكذلك نفس المراتب في إنجيل برنابا، ولدى إخوان الصفاء، أقرب الموجودات من الله هو العقل. وب نفس الطريقة، توصلوا إلى تقريب بين الله والعقل المحض (العقل الخالي من المادة) كما نقل عن بعض العلماء المسلمين أيضاً (وليس هو شيئاً من الأشياء بعده، وهو عقل محض). وينقل عن ابن سينا والكندي أنه واحد ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقل محض⁶، بالأصل، أخذ أرسطو فكرة "العقل المحض" من أنكساغورس، الذي قال إن الله (المحرك الأول) هو عقل بدون هيولي⁷. رغم أن المحاولات جبارة وذات نية حسنة، إلا أن جميعها غير دقيقة إذا كانت تستهدف طريقاً نحو معرفة ذات الله، ولم يصلك سوى إلى الوحدة الوجودية رغم أنهم لم يقصدوا ذلك. لكن إذا كانت تستهدف الوصول إلى معرفة أمر الله، فهذا ممكن. إذن، أي محاولة للتعرف على ذات الله من خلال الخلق تكون يائسة، كما سنجد في الفقرة التالية.

1 المعتقدات الدينية لدى الشعوب (المصدر السابق) ص 60

2 ابو نصر الفارابي - كتاب السياسة المدنية - تحقيق: د فوزي مري نجار ، دارالمشرق/بيروت ط2 1993 ص 31.

3 ابو نصر الفارابي - أراء اهل المدينة الفاضلة - تقديم: د البير نصري نادر ، دارالمشرق/بيروت ط2 2002 ص 66.

4 معجم مصطلحات هيغلية (المصدر السابق) ص 223.

5 من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء - جمعها: د البير نصري نادر، دار المشرق/بيروت ط2 2007 صص 31-32 و ص 36-37

6 د. سعود بن عبد العزيز الخلف- قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية، المبحث الأول (المصدر السابق)، ص 13

7 ابن رشد- تهاافت التهاافت - تقديم: محمد عابد الجابري ، مركز دراسات وحدة العربية/بيروت ط1 1998 م مسألة رقم 19 ص 551.

المطلب الرابع: محاولة يائسة أخيرة (تعريف الخالق من خلال الخلق)

تعريف عقلية دون الاعتماد على الوحي

بسبب التعقيد البالغ لهذا الموضوع، لا يمكن أن ننتهج المنهج الأكاديمي المعمول به، ولا نستطيع تجاوز المواضيع السابقة دون العودة إليها، بل نضطر إلى تكرارها في كثير من الأحيان. ومن هنا نبدأ بخلاصة الآراء والاستنتاجات حول ذات الله، وفيه بعض التكرار لكن تكراراً ضمن سياق مختلف.

خلاصة الآراء حول الله: علاقة الله بالكون والخلق ليست دورية، أي ليست علاقة الله بالكون هي نفسها علاقة الكون بالله. كلا العنوانين الأول خطأ، لكن أحياناً نضطر لوضعه في سبيل الفهم والسياق، والعنوان الصحيح هو علاقة الكون بالله فقط، لأن علاقة الكون بالله ليست إلا علاقة اعتيادية ضمن علاقة الخلاق بالله، وهي علاقة مؤقتة وليست دائمة ولا مباشرة مع الله، بل عن طريق الأمر. الكون زائل بينما الله باقي، لذلك العلاقة هذه ليست جزءاً من الله نفسه. من هذا المفهوم الخاطئ تأتي أوصاف الله بشكل خاطئ (كالجسمية ووحدانية الوجود ومكان الله وغيرها)، وكانت نظرة الكون الأبدي والأزلي هي الأساس لهذه الفكرة. ونجد أوصافاً مختلفة جاءت اضطرارياً من هذا المفهوم:

- ✓ طاليس: الله هو أقدم الأشياء.
- ✓ أرسطو وآخرون وصفوا هذه العلاقة بالمحرك الأول¹، أو الله (المحرك الذي لا يتحرك) كما نقل عنه ابن رشد²، أو العقل المحض³.
- ✓ أنكساغورس: إن الله (المحرك الأول) هو عقل بدون هيولي⁴.
- ✓ ابن رشد: الله هو محرك العالم الذي لا يتحرك⁵.
- ✓ أفلاطون: اعتبر العالم فيضاً من الله، كما أن الشعاع فيض من الشمس. أو حسب وصف مدرس كردستاني: كما أن الشمس تنزل الظلمة من جميع جوانبها، فإن نور الله ينزل العدم من جميع الجهات إلى ما يشاء⁶، وأحياناً يشارك أفلاطون مع هوميرس في اعتبار الله روحاً عاقلة محركة⁷.
- ✓ فارابي: قام بربط الخلق بالله والخلق عبر السبب⁸، أو وفق ما جاء من ابن سينا وآخرين بأن الله هو العلة الأولى. ويوافقهم مالبرانش بقوله إن الله هو علة التغيرات في هذا العالم، وكذلك مذهب (الأوكازيوناليزم) له نفس الرأي⁹.

1 أرسطو- الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن البديوي، هيئة العامة للكتاب/مصر 1984م ج 2 ص 845

2 ابن رشد - في جوهر الاجرام السماوية - ت: عمادنبيل، دارالفارابي/بيروت، ط 1 2011م ص 40 و ص 243

3 د. محمدغلاب-مشكلة اللاهوتية، دار الاحياء كنب العربية، ط 2 1951م ص 37.

4 ابن رشد-مهافات التهافت - تقديم: محمدعابد الجابري، مركزدراسات وحدة العربية/بيروت ط 1 1998م مسألة رقم 19 ص 551.

5 ابن رشد - في جوهر الاجرام السماوية - (المصدر نفسه) ص 40 و ص 243

6 ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني)-الالطاف الالهية شرح الدرر الجالية (المصدر السابق) ج 2 ص 358.

7 اياكريم الصلاحي - المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا - دارالهادي/لبنان، ط 1 2008م ص 54.

8 ابو نصر الفارابي - الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية - تحقيق: د.عمادنبيل، دارالفارابي/بيروت، ط 1 2012م ص 85 و ص 248 و ص 249.

9 -الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش - (المصدر السابق) ص 25 و ص 35.

- ✓ هيجل: الله هو جوهر العالم، وفي كثير من الأحيان يصفه بالروح المطلق أو الروح المتناهي¹، وفي مكان آخر، يقول إن الله هو الحقيقة المطلقة، وهو الحقيقة الوحيدة، وكل شيء عداه ليس حقيقياً².
- ✓ عاد هوبز إلى وصف الله بالمحرك الأول أو السبب الأول لجميع الأشياء، وهذا ما يقصده الناس بتسمية الله³، وكان ليبنتز له نفس الرأي والوصف، وأطلق على هذا النوع من السبب اسم "السبب الكافي" وقال: هذا السبب هو الذي لا يحتاج إلى سبب آخر سواه، ويجب أن يقع خارج سلسلة الأشياء الحادثة، وأن يوجد في جوهر يكون علة لهذه السلسلة، كما يكون كائناً ضرورياً يحمل في ذاته سبب وجوده؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لما وجدنا سبباً كافياً يمكننا أن نقف عنده. وهذا السبب الآخر للأشياء سبب الله⁴.
- ✓ سبنسر: الله هو السبب الأول المجهول للكون⁵.
- ✓ سبينوزا: الله هو شيء مفكر أو (الله لامتناهي مطلق). وفي مكان آخر، يقول إن الله هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء⁶.
- ✓ عاد إيمانويل كانط إلى السببية، لكنه أقر بأن السبب الأول ليس كأسباب الطبيعية، أو أحياناً سبب بـ "خير الأسماء"⁷، ويقترب (أنور جندي) منهم بقوله: إن علاقة العالم بالله هي علاقة السبب بالمسبب⁸، ويضيف كانط: هناك ثلاث طرق لمعرفة الله أو إثبات وجوده⁹. لكن في الصفحة 310، يعاد ويقول إن دلائل وجوده في كل شيء، وهي نظرة أقرب إلى القرآن (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - سورة الحج، الآية 17).
- ✓ رافيسون موليان: الكون تولد عن انتشار الروح الإلهية¹⁰.
- ✓ ابن نسفي الصوفي: الكون مرآة الله، والإنسان مرآة الكون¹¹.
- وهناك آراء أخرى منها: (المبدأ الأول، أو العقل الأول، أو أول الشيء، أو الأب...). وقد رفض الغزالي والصوفية وكثير من التيارات الفكرية والدينية فكرة علاقة الله بالخلق من خلال السببية والقانون¹²، وحذا كالفن حذوا الغزالي برفض مبدأ السببية كما جاء في كتابه (أسس الدين المسيحي)¹³، وأضاف الإمام الغزالي: "فالملك واسطة بين الله والنبي، والنبي واسطة بين الملك والعلماء، والعلماء واسطة بين النبي والعوام"¹⁴. أما نصر الدين الطوسي فقد رفض

1 (هيجل - موسوعة العلوم الفلسفية - ت: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط 32007 م ج 1 ص 45 ص 171.

2 هيجل - فلسفة الدين (الاعمال الكاملة)، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/القاهرة ط 2001 م ص 13 و ص 15.

3 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي ط 2011 م، ص 116-117.

4 المونادولوجيا - المبدأ الثامن (المصدر السابق) ص 70.

5 المبادي الأولى للفلسفة (المصدر السابق) ج 5 ص 31.

6 سبينوزا - علم الاخلاق، ت: جلال الدين سعيد، ادار الترجمة العربية/بيروت ط 2009 م ص 31 و ص 51.

7 إيمانويل كانط - أنطولوجيا الوجود، تعلق: د جمال محمد سليمان، دار التنوير/بيروت طبعة لسنة 2009 م ص 432.

8 أنور جندي - الموسوعة العربية الإسلامية - الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب/بيروت ط 1987 م ص 132.

9 عمانوئيل كانط - نقد العقل الخالص، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي/بيروت ص 295.

10 عوض سمعان - الله بين السفة والمسيحية ط 1991 م ص 29.

11 ج س كوبر - الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ت: مصطفي محمود، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط 2014 م ص 361.

12 ابو حامد الغزالي - تهافت الفلاسفة - دار المشرق/بيروت، ط 2010 م ص 195-198.

13 كالفن - أسس الدين المسيحي، ت: القس اديس عوض، كلية اللاهوت للشرق الادني/بيروت ط 2017 م ج 1 ص 193.

14 ابي حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو ط 2000 م مطبعة الصباح/دمشق ص 222.

بدوره أن تكون العلاقة بين الله والعالم عن طريق الزمان والمكان¹. وجمع هوبز آراء متعددة للعلماء والفلاسفة، منها من قال بأن العالم والله واحد، أو أن العالم هو الله، أو أن روح العالم هو الله، وآراء أخرى².

وهناك أوصاف لله كوالد للكون والعالم والإنسان. وينقل عن أوغست كونت أن الإله هو والد الكون، وهي آراء شائعة وسط المسيحية. وكانت فكرة (أبوة الله) جاءت من مصادر متعددة من الديانات والأساطير المنحرفة. وهناك صلة قرابة بين آلهة منحوتة، حيث يكون أحدهم أباً للآخر، والآخر ابناً للآخر، لذا نجد اضطرابات وتناقضات في وصف (ابن الله المسيح). القديس أثناسيوس قال: المسيح هو ابن الله وابن الإنسان، أما القديس يوحنا فقد قال: (إن هذا الإنسان هو الله...)³، وللبوليتاريوس تعريف مفاده أن الله حل في جسم المسيح⁴. وأوصاف أخرى، نجد خلطاً بين الله والموجودات عن طريق المسيح باعتباره نصفه مخلوقاً ونصفه من الله. ففي (شرح الكتاب المقدس – العهد الجديد – القس أنطونيوس فكري، يوحنا الأولى 5 – تفسير رسالة يوحنا الأولى)، آية 8: {وَالَّذِينَ يَشْهَدُونَ فِي الْأَرْضِ هُمْ ثَلَاثَةٌ: الرُّوحُ، وَالْمَاءُ، وَالْدَّمُ. وَالثَّلَاثَةُ هُمْ فِي الْوَاحِدِ}، (الواحد هو جسد المسيح). وهناك وصف مذكور أخذ صيغة أخرى: أن المسيح هو اتحاد بين اللاهوت والانسوت⁵، وعلى أثر ذلك، هناك رأي لابن سبأ بأن علياً فيه جزء من الله⁶، وهناك ادعاءات في التاريخ (لا سيما وسط اليهود) بأن لله ولداً. وقد قيل إن عزير ابن الله، وادعى قسم من اليونانيين أن فيثاغورس ابن الإله (أبون)، بينما قال المصريون إن حورس هو ابن أوزيريس⁷، وقد لُقبَت مريم بـ(والدة الإله، أم الله، أم النور الحقيقي...)⁸، وكانت قبيلة من العرب تعبد الجن، كما نقل شهرستاني، حيث كان هناك اعتقاد في العرب الجاهلية أن الجن هن بنات الله⁹. وآخرون قالوا: "الملائكة هن بنات الله"، ويوضح (معجم الإيمان المسيحي) كيفية تحول فكرة الأبوة من اليهودية إلى المسيحية بقوله: "كان الله أباً لبني إسرائيل، وفيما بعد أصبح أباً للمسيحية أيضاً"¹⁰. ولقد وضع إنجيل برنابا في (الفصل الحادي والتسعين) أصل وجذور فكرة (مسيح ابن الله): 1. وحدث في هذا الزمن اضطراب عظيم في اليهودية كلها لأجل يسوع. 2. لأن الجنود الرومانيين أثاروا بعمل الشيطان العبرانيين قائلين: إن يسوع هو الله قد جاء ليفتقدهم. 3. فحدثت بسبب ذلك فتنة كبرى حتى إن اليهودية كلها تدججت بالسلاح مدة الأربعين يوماً، فقال الابن لأب، وأخ لأخ. 4. لأن فريقاً قال: "إن يسوع هو الله قد جاء إلى العالم". 5. وقال فريق آخر: "كلا، بل هو ابن الله". 6. وقال آخرون: "كلا، لأنه ليس الله، بل هو شبه بشري، ولذلك لا يلد، بل إن يسوع الناصري نبي الله".

1 نصر الدين الطوسي – المصارع المصارع – تحقيق: د فيصل بدير عون، دار الثقافة والنشر/القاهرة ص 222-223

2 ينظر: توماس هوبز: اللفيثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) (المصدر السابق) ص 354-355.

3 للمزيد ينظر: عوض سمعان – الله (طرق اعلانه عن ذاته) – مطبعة الاخوة/مصر ص 113-114.

4 للمزيد ينظر: (المصدر نفسه) ص 109.

5 للمزيد ينظر: (المصدر نفسه) ص 33.

6 أبو حسن الأشعري – مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد مكي الدين عبد الحميد، مكتبة العصرية/بيروت سنة الطبع 1990 م ج1 (مقدمة).

7 للمزيد ينظر: عوض سمعان – الله ذاته ونوع وحدانيته (المصدر نفسه) ص 55.

8 المتنح الانبيا غريغوريوس – موسوعة الانبيا غريغوريوس، شركة الطباعة المصرية ص 182 و 192.

9 الملل والنحل (المصدر السابق) ق 2 ص 247

10 الاب صبحي حموي اليسوعي - معجم الايمان المسيحي، مراجعة: الاب جان كوريون ط 2 بدون سنة الطبع ط 2 ص 1.

قلما نجد في وسط العلماء والفلاسفة المسلمين آراءً قريبة من هذه التوجهات، حتى القول المنسوب إلى ابن عربي: "ما نظرت إلى شيء إلا ورأيت الله فيه"¹. هذا لا يعني حلولاً بالضرورة. قد يقصد (إنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - سورة الحج، الآية 17)، كما قال كانط ونقلناه أعلاه. أكثر القول قبولاً من ابن عربي هو وصف الله بأنه: هو وحده متصف بالوجود لنفسه².

وآراء أخرى كثيرة جداً نقلناها في مواضعنا السابقة. نعيد ونكرر أن الحديث عن "علاقة الكون والخالق بالله" أحياناً فيه صحة، لكن الحديث عن "علاقة الله بالكون والخالق" في معظم الأحيان خاطئ. أما تاريخ "الكلام عن الله ذاته" بشكل عام، فلا يعدو كونه تاريخاً لكتابة الأخطاء. كل المعلومات عن الله ذاته المبنية على الكون والمخلوقات خاطئة، فالله ليس السبب الأول، ولا هو المحرك الأول، ولا هو أعظم الخالق، ولا هو جالس فوق العرش ولا يستويه، ولا هو "ما سوى العالم"، ولا هو لانهائي. الحقيقة هي أن "الله ليس كمثله شيء"، أو كما قال جلال الدين الرومي (المولوي):

فَكُلُّ مَا تَبْصُرُهُ وَمَا تَسْمَعُهُ وَكُلُّ مَا فِي وَهْمِكَ أَوْ عِلْمِكَ
وَكُلُّ خَاطِرٍ جَرَى بِبَالِكَ فَرَبُّنَا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ

لذا، لا يوجد سبيل للتعرف على الله إلا بالرجوع إلى الوحي.

1 معي الدين الطبعي - سيرة العلاج الكبرى -- دار الحرم للتراث/قاهرة ص 79

2 فتوحات مكية، تحقيق: د عثمان يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 1991 م ج 3 ص 167.

المطلب الخامس: الله وفق الوحي

لقد حقق العقل الإنساني إنجازات هامة للبشرية، ومن المتوقع أن يحقق المزيد منها بشكل مستمر. ولكن هناك حدود لما يمكن للعقل الوصول إليه، ويواجه الكثير من التحديات والمستحيلات. واحدة من هذه المستحيلات هي الحصول على معلومات عن ذات الله. التعريفات العقلية التي قُدمت عن الله ناقصة بشدة، وفي أفضل حالاتها تُقدم تعريفاً وفق منطق عالمنا، بينما الله ليس فقط صاحب هذا العالم، بل هو صاحب خلائق ذات أنظمة متعددة. جميع هذه الأوصاف التي تدل على أمر الله أيضاً هي وفق منطق وجودنا في هذا الكون وليست وصفاً شاملاً لجميع الخلائق، لذا، يتعذر علينا الحصول على التعريف المطلوب ليس فقط وفق المخلوقات بل أيضاً وفق عالمنا. يبدو أن الآية (ليس كمثله شيء) موجهة لعالمنا وفق معايير هذا الوجود، وهذا العالم محدث وليس أبدياً، وهو أحد الخلائق وليس الكل. لذلك، يجب أن يشمل التعريف التام الله قبل نشأة الكون وبعد زواله، ثم تعريفه قبل الخلائق وبعدها. أي تعريف ينطلق من عالمنا ناقص، مثل العلة الأولى أو المحرك الأول أو أفضل الخلائق أو أقدم الأشياء أو هو داخل الكون أو فوق العرش أو هو اللانهائي... هذه الأوصاف قريبة من أمر الله وليس من ذات الله. الله وأمر الله مختلفان، إذ إن أمر الله موجود بيننا، ولكن لا يمكننا القول بأن الله موجود أو غير موجود أو اتخاذ قرار حوله. عدم التفريق بين الله وأمره هو مصدر لكثير من الأخطاء الأصولية. ففي التوراة، جاء في الترجمة العربية للآية (7) من سفر التكوين (ظهر الرب)¹، بينما في أصل العبري (ظهر كلمة الرب)²، (كلمة الرب) و(الرب) نفسه لا يستويان، والكارثة تأتي من الترجمة كما لو كانت مسألة بسيطة. الرب نفسه أو الله نفسه أو ذات الله يختلف أساساً عن أمر الله. كل محاولات البشرية لمعرفة الله هي في الحقيقة محاولات نحو أمر الله اضطرارياً، حتى وإن كان المراد هو ذات الله. لذا، إن كانت المحاولات عبر (اللانهازي – أو الضد – أو العلة الأولى والعقل المحض، والمطلق...) فيها نوع من الصحة، فهي تعاريف ومحاولات نحو (أمر الله) وليس نحو (ذات الله). وحتى أوصاف الله: لا ضد له ولا سببية ولا زمن فيه ولا حركة، بينما هو ليس جامداً ولا ميتاً. أي أن وصفه وتعريفه ليس وفق الأضداد، أي مادام لا حركة فيه فهو جامد، أو مادام هو ليس شيئاً، إذًا هو قانون أو روح أو...، هذا غير صحيح. تعريف الله لا يدخل عبر الضد، لكن يمكن الوصول إلى أمر الله بهذه الطريقة. التعاريف المبنية على "لا ضد له" توصل إلى أمر الله وليس إلى ذات الله، لكن ما جاء من نفس هذه الأوصاف من قبل الإمام علي قد يكون الأقرب: "إن ربي لطيف اللطافة فلا يوصف باللفظ، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، هو في الأشياء كلها غير متماز بها"³، الله منزّه عن أي مكان، وهذا يعني أن الله موجود في كل مكان بينما هو ليس فيه. هو موجود داخل الكون وخارج

1 كتاب المقدس-العهد القديم سفر التكوين اصحاح 12 اية 7.

2 للمزيد ينظر النصوص العبرية للآية نفسها في: عوض سمعان-الله ذاته ونوع وحدانيته – مطبعة الاخوة/مصر 2006م ص17.

3 العلامة المجلسي – بحار الانوار ، ط 1938 مطبعة لبنانية ، ج 4 ص 304.

الكون. وفي نفس الوقت ليس فیهما. هذه هي أوصاف الله التي لا يمكن وصفها بشكل كامل، والتعبير عنها بواسطة تلك الوسائل لن يصل إليه أبداً. لذلك، أزمة التعبير تأتي من العقول والكلمات والجمل والعبارات.

إن الله غير خاضع لأمره، أي غير خاضع للقوانين الطبيعية ولا للروح ولا للحقيقة المطلقة، بل القوانين والروح والحقيقة ينتمون إلى الأمر. والأمر بكل عناصره (الوحي - الروح - القانون - الحقيقة) لا يملك ضدًا، أي ليس في (النظام الزوجي)، وبالتالي يعني أنهم يملكون سلطات مطلقة. وكذلك وصفنا لذات الله بأنه لا يملك ضدًا (النظام الزوجي) جعلنا منه منطقيًا لفهم الله وسلطانه المطلق. والآن، كيف نقوم بفك هذا الاشتباك؟ هل أن سلطان أمر الله هو سلطان الله؟ كلا، إن الله أخبرنا في القرآن الكريم بأنه (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ - سورة يوسف الآية 22). إذاً، كل ما قلنا عن الله كان ويكون خاطئًا ما عدا تلك التي جاء بها من الوحي.

آيات الوحي التي تشير إلى الله كثيرة، ولا سيما وصف نفسه في (الآية الكرسي) والآيات الأخرى، لكن معظمها تقصد أمر الله أيضًا. ومع ذلك، فإن الآية (ليس كمثله شيء) هي أكثر الآيات صراحةً في توجيهها إلى ذات الله، ويوضح لنا الآتي:

- أ. ليس كمثله شيء تنفي أن يكون الله شيئاً، وليس هو مادة ولا هو الكون والعالم.
- ب. ليس كمثله شيء تنفي أن يكون الله أمراً، أي أن الأول ينفي أن يكون خلقاً، وفي الثاني تنفي أن يكون أمراً، وهذا بدوره يوضح التالي:

1. الله ليس هو الحق - (الله محبة (1 يو 8/4)). إنها الحقيقة الأكثر "حقيقة"، بل الآيات تؤكد على حقانيته من قبل البشر وليس هو نفسه جزءاً من الحق أو حقيقة وحيدة. الحقيقة أمر من أمر الله، إن وصف الله بالحق هو حب له لكنه منطق خاطئ، كما نجد من هيغل بقوله: إن الله هو حقيقة مطلقة.. هو الحقيقة الوحيدة، كل شيء عداه ليس حقيقياً¹، على ما يبدو، أن الله لا يقاس بالحقيقة، بل الحقيقة هي ضمن أمر الله ولا تصل إلى مستوى الله.
2. الله ليس هو الروح.
3. الله ليس هو القوانين الطبيعية.
4. الله ليس نفسه وحي.
5. الله غير خاضع لكل ما جاء أعلاه.

عرفنا أن الله ليس هكذا، لكننا لا نعرف كيف هو. بل إن لفظة (كيف) ولفظة (هو) نفسها قد تكون خاطئة. لكن من المهم أن نوقف ولو قليلاً على الجانب اللغوي من مسألة تذكير الله، ولأسباب عديدة تستدعي ذلك.

¹ هيغل - فلسفة الدين (الأعمال الكاملة)، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/الفاخرة ط 1 2001م ص 13 و ص 15.

لماذا الله و"أمر الله" مذكور؟ لا نجد الجواب لهذا السؤال وفق القواعد والمنطق والفلسفة اللغوية البشرية على الإطلاق، لأن القواعد اللغوية البشرية تختلف بشكل جذري عن قواعد اللغة الوحي. في معظم القواعد اللغوية البشرية، لا نجد تذكيراً وتأنيتاً للمواد والأجسام الطبيعية، وإن وُجد، فإنه يكون مبنياً على التماثل الاجتماعي. فالأجسام الكبيرة كالرجل القوي تكون مذكّرة، والأشياء الصغيرة والناعمة كالمرأة تكون مؤنثة. القمر جميل والمرأة جميلة، إذ القمر يكون مؤنثاً، والشمس مذكراً، والسماء مذكر والأرض مؤنثة. ولهذه الأفكار قصة طويلة تدعمها العادات الاجتماعية وأحياناً الدينية، كما نقل عنهم (ميرسيا إلياد).¹ وحسب قصة (جان بير)، الأرض وُلدت قبل كل شيء ثم السماوات، لذلك تعتبر الأرض (جيا) هي أم الكون. والأم هي أنثى، والأنثى بحاجة إلى الذكر، على هذا الأساس السماء مذكراً²، وعلى هذا الأساس الذكوري، نجد عند اليونانيين أن الماء ذكر، والأرض أنثى، والنار ذكر، والهواء أنثى³، الكتب الإسلامية القديمة متأثرة بهذه الأفكار، بينما في قواعد الوحي نجد العكس؛ القمر مذكر والشمس مؤنثة. القواعد التي يتبعها الوحي لا تعتمد على المقاييس الذكورية المهيمنة على الفكر الرجولي، بل لها قواعد خاصة. فالأشياء الصغيرة والقليلة والموحدة تكون مذكراً، بينما الأشياء الكبيرة والجمع تكون مؤنثة. على سبيل المثال، نلاحظ استخدام "قال النسوة" و"قالت الأعرابي"، وكان من المفروض وفق القواعد العربية أن يأتي بصيغة "قالت النسوة" و"قال الأعرابي"، حيث جاء المذكر في الأول لأن "النسوة" قليلون، والمؤنث في الثاني لأن "الأعرابي" كثيرون. بناءً على هذا، يمكن فهم لماذا يتم تصنيف أمر الله مثل (الروح، الحق، الوحي، ...) كمذكر، لأنهم واحد وليسوا متعددين، ولا يقبلون الجمع في القرآن، فلا تجد جمع الروح أو الحق أو الوحي، وحتى الدين. بينما الألفاظ مثل الأرواح والحقائق والأديان تأتي وفقاً للقواعد العربية البشرية وليس في القرآن. لذا، يُصنف (الروح، الحق، ...) كمذكر. لنأخذ مثلاً: لماذا الروح مذكر بينما النفس مؤنثة؟ لأن الروح هي وحدة واحدة وليست متعددة، فهي واحدة لدى الإنسان، وليست الأرواح. أما النفس، فلكل إنسان نفس تختلف عن نفس آخر، لذا فهي كثيرة وتكون مؤنثة، ويقبل جمعها في القرآن، كما في "أنفس". أما الروح فهي أقلية، بل وحيدة، لذا تصنف كمذكر. بمعنى، هناك قواعد وقوانين لغوية في الوحي تحدد ما هو مذكر وما هو مؤنث وليست عشوائية.

هذه القواعد غير متبعة من قبل اللغات البشرية، بينما هي متبعة في جميع الكتب السماوية. ففي التوراة والإنجيل وكثر الرفاق، الشمس مؤنثة. وهذا غير محصور في الكتب السماوية المصنفة على اللغات السامية، بل نجدها في الكتب السماوية المصنفة على اللغات الآرية وغيرها. ففي الكتاب المقدس الطاوي، السماء مؤنثة كالقرآن، وفي الكتاب المقدس الأفيستا، الشمس مؤنثة.

¹ ميرسيا إلياد- الاساطير والاحلاموالاسرار: حبيبة كاسوحة منشورات وزارة الثقافة /دمشق ط 1 2004 م ص 274.

² جان بير فيرنان - الكون والالهة الناس: ت.محمود وليد الحافظ، اهابللطبع/دمشق ط 1 2003 م ص 11.

³ الامام شهرستاني - الملل - (المصدر السابق) ، القسم الثاني ص 67

هناك دراسات تفيد بأن الله في بعض الفترات التاريخية، ولاسيما في عهد المجتمع الأمومي، كان إلهة مؤنثة، بينما في عهد المجتمع الأبوي كان مذكراً. وهناك فترة بدون وصف محدد كمذكر أو مؤنث في آن واحد. يقول (ميرسيا): الإلهة عند القدماء لا هو مذكر ولا هو مؤنث بل (خنثى)¹، هذه النظريات لا تستند إلى أي دليل. الصحيح هو أن ذات الله منزهة عن هذه الأوصاف، لكن لفظ الجلالة (الله) ضمن كتابة الوحي هو المشمول بهذه الأوصاف. وتصنيف لفظ الجلالة (الله) على المذكر له الحكمة والقواعد وليس عشوائياً، ولم يكن نابعاً من التصورات البشرية التي تفضل الذكر على الأنثى. الأساس الحقيقي نابع من قواعده الخاصة، والسبب هو: لأن الله واحد وليس كثرة، وفي نفس الوقت لا يقبل الجمع، لذا يُصنف على المذكر. ربما يبرز السؤال التالي: إذا كان الله كبيراً جداً والكبير يؤنث، فما الجواب؟ الجواب هو أن الأشياء الكبيرة تُؤنث، بينما (الله ليس كمثله شيء) لذا لا تشملها القاعدة المذكورة. عدم معرفة هذه القواعد اللغوية للوحي أدى ببعض ما يُسمى بالمدافعين عن حقوق المرأة إلى الاحتجاج بأن تصنيف لفظ الله على الذكر وليس على المؤنث هو دليل على ذكورية دين الله. والجواب الذي تلقينته أعلاه لا علاقة له بهذا التفسير بل يتبع قواعد خاصة به.

الخلاصة: الجديد في هذا الموضوع هو فصل خاص باسم (خلاصة الخلاصة) في الفقرة التالية:

¹ ينظر: ميرسيا ايلياد- الاساطير والاحلام والاسرار، ت: حبيبة كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة/دمشق، ط1، 2004م، ص268.

الباب الثاني: مكون من أربعة فصول وهي:

(الروح والإنسان) و(الوحي والمجتمع) و(الله والكون) و(الفصل الخاص: خلاصة الخلاصة)

• الفصل الخاص: (خلاصة الخلاصة)

❖ الله والكون والإنسان

❖ الخلاصة (الجديد والصعوبات)

الجديد الذي أنجز في هذه الدراسة

صعوبات ومشاكل البحث التي لم يتم حلها

❖ المصادر والمراجع

الفصل الخاص: (خلاصة الخلاصة) - الله والكون والإنسان

وجود الله هو وجود حقيقي وليس كوجودنا. يمكن تقسيم الوجود إلى ثلاثة أصناف رئيسية وفق نظام وجودنا، وليس وفق نظام الوجود الكلي. هذا التقسيم يخص مسار الإنسان والكون والله، لأن وجودنا وكوننا ليسا وجودًا وحيدًا. بعد هذا التوضيح، يمكن القول إن هذا الوجود مكون من ثلاثة أصناف رئيسية:

- ✓ الصنف الأول: هو المادة والخلق وهو الشيء
- ✓ الصنف الثاني: هو أكثر مركزاً وهو الأمر وهو ليس مثله الشيء
- ✓ الصنف الثالث: (إن أمكن أن نسميه صنفًا) هو الله وهو ليس كمثله شيء

معلومات الإنسان عن الأشياء (الخلق) هي قطرة في بحر، ومعظم الكلمات والجمل المتاحة للبشرية تعكس هذه المعلومة. أما بالنسبة للأمر، وهو "ليس كمثله شيء" (بدون كاف)، فإن المعلومات عنه تنقلص كثيرًا. الوصف للعدم من الأضداد أو السببية أو الزمن هو محدود ويمثل قليلاً فقط من الحقيقة. عند الانتقال إلى الصنف الثالث، "ليس كمثله شيء"، فإن الابتعاد عن الشيء يكون لانهائياً، لذا لا تبقى أي كلمة أو جملة مفيدة تعبر عن المعلومات في هذا العالم إلا ما ورد في الكتب السماوية. بما أن اللغة والكلمات لا تكفي لوصف الله، فإن معظم الأوصاف المنطقية والعلمية لذات الله تكون خاطئة. الأوصاف مثل كونه مطلقاً في القدرة والعلم والخبرة والإرادة، وعدم وجود زمن أو حركة أو قانون أو زوجية أو سببية، هي أوصاف للأمر الإلهي وليس لله نفسه. هذه التصورات غير دقيقة، ولا يمكن حصر الله في تعريف معين.

وأن هذا الكون ليس الخلق الوحيد؛ هناك خلائق كثيرة لا نعرف وصفها. لكن المؤكد هو أن هذا الكون مسخّر للإنسان وفق نظام الطبيعة. هذا النظام مؤسس على الأمر والخلق، والسؤال عنهما يمثل نهاية الجدل البشري كما جاء في القرآن الكريم. فحول الخلق والمادة، لو سألت عن من خلق المادة، فلا جواب إلا جواب القرآن: (وَلَيْزَنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - سورة لقمان، الآية 25). وكذلك الأمر بالنسبة للسؤال حول القوانين: لو سألت من يدير هذا الكون وما هو صاحب القوانين والأمر، فالجواب هو: (وَمَنْ يُدَبِّرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ - سورة يونس، الآية 31).

الإنسان في هذه المعادلات العقدة هو الهدف، من هنا يتبين حكمة الإنسان من وجوده، وجود الإنسان من بين الخلق والأمر وبين السماوات والأرض. كل هذه الخلائق والأوامر سخّرت للإنسان من أجل الغاية التي وُجد من أجلها. حيث نكرر: إن غاية العرش من بين المخلوقات هي السماوات السبع، وغاية السماوات السبع هي هذه السماء التي نحن فيها، وغاية سمائنا من بين مليارات المجرات هي مجرة درب التبانة التي نحن جزء منها، وغاية المجرة المذكورة هي المجموعة الشمسية، ومنها الغاية هي الأرض، وغاية الأرض هي الإنسان. لذا نجد أن أفعال وأعمال الكون ليست لمصلحتها، فحركة الأفلاك ليست في سبيل النجوم والمجرات، وضوء الشمس ليس من أجل الشمس، والليل والنهار ليسا لحاجة الشمس والقمر، والأرض تدور ليست في سبيل الأرض نفسها، وما في البحار ليس لحاجة البحار،

وما تثمر الأشجار ليس للأشجار، وحتى تصل إلى حيوانات المجهرية. بل كلها تُعدّ لدوام نفسها ونصفها الآخر من أجل تجربة الإنسان، والدوام أيضاً هو من أجل تأمين مصلحة الإنسان. ولو صرفت بالدولار من أجل تكوين تين واحد، لكلفك ملايين الدولارات. ولو أعطيت الحركات اللا إرادية داخل جسمك لنفسك، لتحطمت فوراً ولفارق الإنسان الحياة بسرعة. بعد كل هذه الجهود، والمطلوب منك أن تكون عادلاً مع أخيك الإنسان، وإقامة العدالة داخل العائلة والمدينة والدولة والعالم. هذا هو واجب الإنسان مقابل حقوق لا تُحصى، والشكر لله هو: على كل إنسان أن يرتب نفسه مع الجماعة الأوسع، والعمل ضد الظلم ومن أجل إقامة العدالة على الأرض. وما هو المطلوب، وهذا هو التوافق بين الإنسان والأرض والسموات والكرسي والعرش، وهذا هو التوافق بين الوحي والروح والحقيقة والتاريخ والقوانين الطبيعية، أي هذا هو التوافق الأكبر بين الخلق والأمر.

الخلاصة (الجديد والصعوبات)

الجديد الذي أنجز في هذه الدراسة

1. كل الدراسات التي اعتمدت على منطلقات مادية للوصول إلى تعريف الله هي عبارة عن أخطاء مجردة، وفي نفس الوقت، الدراسات التي اعتمدت على اللامادية (أو ما وراء الطبيعة) عكس التيار الأول أيضاً لم تتوصل إلى نتائج منطقية، لأن منهج دراسة ذات الله ليس محصوراً بين المادي واللامادي، بل هو فوقهما.
2. الذين اعتمدوا على الخلق للوصول إلى الخالق اتبعوا منهجاً جيداً وعادةً ما انطلقوا من المفاهيم التالية: السبب الأول، الخلق الأول والأعظم، الحركة الأولى. تعتبر هذه المنهجية أفضل من الأولى، لكن معظمها تصب في نوع من الحدة الوجودية.
3. الذين تجاوزوا تلك المفاهيم وانطلقوا من: لا ضد له، لا سبب له، يعتبرون أن هذه الخطوة مهمة جداً ضمن دراسة ذات الله، لكن في النهاية هي خروج عن الأشياء والمادة والخلق، حيث أن مسار الدراسة يكون نحو أمر الله وليس ذات الله.
4. الدراسة المبنية على نظرية الخلق والأمر والآية (ليس كمثله شيء) التي رأيها في هذه الدراسة هي الأقرب، حيث تبدأ الدراسة من الشيء ثم ليس مثل الشيء، وأخيراً ليس كمثله شيء. ويتبين أن هذه الدراسة، على عكس جميع الدراسات الأخرى، توصلت إلى (شديد المحال) والمعلومات عن ذات الله في اتجاه (الله ليس هكذا) فقط. أي أن الدراسة الصحيحة نحو ذات الله أوتوماتيكياً تدفعك إلى العكس، لذا فإن المنهج الوحيد هو منهج الوحي لفهم المنطقي عن ذات الله.
5. الدراسات عن الله وفق الكون الأثري تختلف كلياً عن الدراسات وفق مفهوم الكون الحادث والزائل، لذا فإن الدراسات التي كُتبت في عهد الكون الأثري عن الله تعتبر لاغية علمياً ومبنية على الباطل.

6. معظم الدراسات التابعة لعلماء الدين المسيحيين واليهود والإسلاميين، والذين اعتمدوا على النصوص، إما أنها تسير نحو مسار (أمر الله) أو نحو مسار (ليس مثل شيء). قلما نجد المسار هو نحو ذات الله. بالأساس، كانت منهج الدراسة وفق (ليس مثل شيء) وليس وفق (ليس كمثله شيء).

7. من النقاط أعلاه، تبينت:

- أ. كوننا ليس الخلق الوحيد حتى نبني كل مفاهيم الله على مفاهيم هذا الكون.
- ب. مكان الله ليس داخل الكون ولا خارجه، ولا يحتاج إلى مخلوقاته من العالم والكرسي والعرش (فإنَّ اللهَ غَيِّبٌ عَنِ الْعَالَمِينَ). بل الله منزّه عن المكان والزمان والحركة والزوجية وبقيّة المقاييس المادية.
- ج. علاقة الكون بالله ليست مباشرة، بل هي عن طريق الوسيط، وهو أمر الله.
- د. الفقرة (ج) لا تعني أن الله خلق الكون وتركه، بل الصحيح هو أن الخالق وضع أمره فيه، أي وضع القوانين لإدارة الكون. ولكن وسيط الله للإنسان يختلف عن الطبيعة والكون، بحيث أن الله وضع القوانين الاجتماعية (العدالة) وفق منهج الوحي.

صعوبات ومشاكل البحث التي لم يتم حلها:

إن هذه الدراسة ترمي إلى خدمة العلم والعلماء، والفخر يرجع إلى الكتب السماوية التي اعتمدنا عليها. هناك توافقات كثيرة بين الكتب المذكورة والعلوم المعاصرة، وربما لدينا معلومات غير كافية حول هذه التوافقات، لذا تظهر كثير من المشاكل التي لم نتوصل إلى حلها. نحن متأكدون أن الآخرين لديهم معلومات كافية حول هذه التوافقات، وهم بإمكانهم تقديم حلول لهذه المشاكل. **اليكم أهم هذه المشاكل:**

1. قلنا إن الشيء هو أوسع مفهوم إلى جانب الخلق، وبهذا يكون الشيء هو نفسه الخلق، بينما الخلق هو المادة الخالية من الأمر (خالية من القوانين). أما الشيء فهو مركب من الأمر والخلق، لذا هناك فرق بين مفهوم الشيء ومفهوم الخلق. في هذه الدراسة، لم نتمكن من إيجاد هذه الفروق بينهما، لذا يوجد في كثير من المواضع بعض التناقض والغموض وعدم الدقة.

2. عملية السبب والنتيجة هي أوسع قانون في هذا الكون، بينما لا نعرف على وجه الدقة إذا كان السبب هو (الأمر والقانون) والنتيجة هي (الخلق والمادة). ثم مسألة الزمن بينهما، من الواضح أن الزمن يمضي مع هذه العملية، ونعلم أن السبب هو المقدم على النتيجة وليس العكس. لكن لا نعرف ما هو وضع السبب عند هذا الزمن الذي يتقدم على النتيجة، وكذلك نفس الوضع للنتيجة. إذا كان أحد بحاجة إلى إيجاد علاقة بين (القانون والمادة) و(الخلق والأمر)، فلا يجد أوضح من هذه العلاقة بين السبب والنتيجة.

3. الروح والوحي والحق هي من الأمر ولا تقبل الجمع من الناحيتين العلمية واللغوية. لا نجد في القرآن جمعاً مثل (الأرواح والحقائق والأديان)، لكن نجد في القرآن جمع الأمر (الأمر) في الآية: (وَأَلِّ اللَّهُ تُرْجُعُ الْأُمُورُ - سورة آل عمران، الآية 109). لم يتسنى لنا أي تفسير، ويبدو أننا في بداية هذا الموضوع بحاجة إلى مساعدة العلماء لحل هذا اللغز.

4. لم نتوصل إلى ما إذا كان بين (الروح والنفس والعقل) أيهما يشكل هوية الإنسان أو مركز قرار الإنسان.
5. الخلق والأمر يشكلان البعدين الوحيدين للكون والوجود، لكن لم تتمكن من تحديد ما إذا كان الزمن ينتمي إلى الخلق أو الأمر. في بعض الصفات، ينتهي الزمن إلى الأمر حيث لا يملك الزوجية والسببية، بينما الزمن لا يتوافق تماماً مع خصائص الأمر. لذا نميل إلى اعتباره ينتمي إلى الخلق طالما هو حادث. نحن بحاجة إلى تعمق أكثر لحسم انتمائه.
6. حسب ما نعتقد، قد تمكنا من شرح النظام الزوجي في الطبيعة، لكن لم يتبين لنا كيف هو هذا النظام في الوسط الاجتماعي. في الطبيعة، الزوجية موجودة داخل كيان الشيء، بينما في المجتمع (وبقية الحياة)، النظام الزوجي موجود على شكل زوجي (الذكر والأنثى)، حيث يكون أحدهما خارجاً عن الآخر. لم نثر على صيغة عامة تجمع بين الصيغة الطبيعية والصيغة الاجتماعية.
7. لقد توصلنا إلى أن التاريخ ينتمي إلى الأمر، حيث إن التاريخ هو الماضي، بينما الأمر (الوحي، الحقيقة، الروح، القوانين الطبيعية) لا زمن فيه حتى نصنفه على أنه ماضي. هذا ما لم نتضمن من حله.
8. حسب هذه الدراسة، لم يكن للروح صفة مضافة، لأن الروح من الأمر وهو مطلق. بينما نرى في القرآن الكريم (روح القدس) و(روح الأمين).
9. رغم أننا قدمنا شرحاً حول العلاقة بين (الروح والنفس والعقل والقلب والفترة)، إلا أن هناك العديد من جوانب الغموض وأحياناً التناقض التي لم نستطع حلها.
10. لقد قضينا وقتاً طويلاً في دراسة المواضيع اللغوية، بالأخص لغة الوحي واللغات البشرية، لكن لم نتضمن من إيجاد علاقة واضحة بين لغة الوحي واللغات البشرية. بالتالي، لم نتضمن من الوصول إلى قرار حول ما إذا كانت لغة القرآن ولغة التوراة والإنجيل وبراهما وأفيستا هي لغات هذه الشعوب. إذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن لغات الوحي مختلفة؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هي العلاقة بين لغة الوحي واللغات المذكورة؟
11. استناداً إلى النقطة العاشرة، قدمنا جديداً في العلاقة بين لغة القرآن واللغة العربية، وهي أن لغة القرآن تختلف عن اللغة العربية. لكن في النهاية، لم نتضمن من تحديد العلاقة بين اللغة العربية ولغة القرآن بشكل واضح ودقيق. لم نتوصل إلى تحديد العلاقة بين اللغة العربية ولغة القرآن وكيفية ارتباطها، أو بشكل أعم، العلاقة بين اللغات البشرية مثل العربية والعبرية والآرامية والعجمية والهندية، التي تنتمي إلى الخلق، وبين لغات الوحي مثل القرآن والتوراة وأفيستا وبراهما، التي تنتمي إلى الأمر وتعتبر كلام الله. كيف هي العلاقة بينهما؟
12. هناك حلقات مفقودة بين اللغة العربية قبل نزول القرآن وبعده. إذا كان رأينا صحيحاً بأن اللغة العربية في الجاهلية تختلف جوهرياً عن اللغة العربية بعد نزول القرآن، لكان من المفروض أن الفترة الانتقالية من (اللغة الجاهلية) إلى (اللغة العربية المؤثرة بالقرآن) تستغرق وقتاً طويلاً. ومع ذلك، لا نجد هذه الفترة؛ بل تبدو الأقوال التي وصلت إلينا قد تحققت في عهد الصحابة.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الاب سيداروس اليسوعي – علم لاهوت الاديان، دارالمشرق/بيروت، ط1 2003 م.
3. الاب صبيحي حموي اليسوعي - معجم الايمان المسيحي، مراجعة: الاب جان كوربون ط2 بدون سنة الطبع .
4. ابن ابي الحديد – الفلك الدائر على مثل السائر، تحقيق: داحمد الحوفي، دار الرفاعي/الرياض ط2 1984 م.
5. ابن ابي بكر السيوطي - الاتقان في علوم القرآن –، تحقيق: مركز دراسات القرآنية، بدون سنة وجهة الطبع .
6. ابن ابي داود (ابن بكر بن الاشعث السجستاني) – كتاب المصاحف، تحقيق وتعليق: ابو اسامة سليم الهلالي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1 2006 م .
7. ابن ادريس الشافعي – الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى جلي/مصر ط1 1938 م.
8. ابن التيمية – مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتاب العلمية/بيروت 1971 م .
9. ابن الجوزي - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر/بيروت ط1 1358 هجري .
10. ابن الجوزي – فنون الافنان في عجائب علوم القرآن، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ط1 2001 م .
11. ابن الحزم- المحلى بالاثار، ت:دعبدالغفار سليمان البنداوي، دار الكتب العلمية/بيروت ط3 2002 م .
12. ابن الرشد – تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفردل عيري، الكتبة العربية لمجلس الاعلى للثقافة / القاهرة سنة الطبع 1994 م .
13. ابن باجة – كتاب النفس، تحقيق: د محمد صغير المعصومي، دار صادر/بيروت ط2 1992 م .
14. ابن بطوطة – تحفة النظائر في غرائب الامصار وعجائب الاسفار، تحقيق: الشيخ عبد المنعم العريان، دار الاحياء العلوم/بيروت ط1 1987 م .
15. ابن تيمية - رسالة في العقل والروح، عناية: طارق السعود، دار الهجرة/دمشق ط2 1988 م .
16. ابن تيمية - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن ناصر، دار العاصمة / الرياض ط2 1999 م .
17. ابن تيمية – عرش الرحمن، تحقيق: الشيخ عبدالعزيز السيرواني، دار العلوم العربية/بيروت ط1 1995 م .
18. ابن تيمية - مجموعة الفتاوى، دار الوفاء للنشر/منصورة ط3 2005 م .
19. ابن تيمية - اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: د. ناصر عبد الكريم العقل، دار اشبيليا للنشر/الرياض ط2 1998
20. ابن حجر العسقلاني – فتح الباري بشرح صحيح البخاري طبعة 2001 م/الرياض .
21. ابن حزم – الفصل في الملل والاهواء والنحل – تحقيق: د محمد ابراهيم نصر، دار الجيل/بيروت، ط2، 1996 م
22. ابن حزم – الاحكام في اصول الاحكام، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاكر بدون سنة وجهة الطبع .
23. ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة، منتدى سور الازبكية، بدون الجهة والسنة الطبع .
24. ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الإتصال .
25. ابن رشد- الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مقدمة وتحقيق: محمد عابد الجابري .

26. ابن رشد – تهافت التهافت – اشراف: محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت ط1 1998م
27. ابن رشد – في جوهر الاجرام السماوية – ت:عمادنبيل، دارالفارابي /بيروت ، ط1 2011م .
28. ابن سلام الجمعي- طبقات الشعراء ، دار الكتب العلمية/ بيروت طبعة سنة 2001م .
29. ابن سنان الخفاجي الحلي – سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 1982 م .
30. ابن سينا- جامع البدائع- تحقيق: محمدحسن اسماعيل ، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 2004م .
31. ابن فارس- الصحاحي في فقه اللغة العربية ، تعلی ق: احمدحسن بسج، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 1997م
32. ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن ، تحقيق: السيداحمدصقر ، دار التراث/ القاهرة ط2 1973م .
33. ابن قيم - التبيان في اقسام القرآن، مكتبة التنبي/القاهرة بدون سنة الطبع .
34. ابن قيم الجوزي- الروح ، تحقيق:محمداسكندر يلدا ، دار الكتب العلمية/بيروت ط1 1982 .
35. ابن قيم – كتاب الروح -تحقيق : محمداجمل ايوب الاصلاحی ، دار العلم الفوائد للنشر/مكة المكرمة .
36. ابن كثير- البداية والنهاية –تحقيق: عبدالرحمن فهد السزاوي، دارالغد الجديد/قاهرة ط1 2007 .
37. أبو الحسن الجرجاني، – التعريفات- دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد .
38. ابو الحسن الهجویری - كشف المحجوب ، المجلس الاعلى للثقافة /القاهرة ط 2007م .
39. ابو الريحان البيروني- في تحقيق ما للهند ، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية /الهند - طبعة لسنة 1985م .
40. ابو حامد الغزالي-تهافت الفلاسفة –دار المشرق/بيروت ، ط5 2010 م .
41. ابو حيان التوحیدی وابن مسكویة –الهوامل والشموامل ، مؤسسة الهنداوي / القاهرة سنة الطبع 2019م
42. ابو نصر الفارابي – كتاب السياسة المدنية – تحقيق:د فوزي متري نجار، دارالمشرق/بيروت ط2 .
43. ابو نصر الفارابي -اراء اهل المدينة الفاضلة – تقديم: د البير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت .
44. ابو نصر الفارابي – الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية –تحقيق: دعمادنبيل، دارالفارابي/بيروت، ط1 2012م .
45. أبو يُوسُف يعقوب بن سُفيان الفسوي - المعرفة والتاريخ ، التحقيق : د أكرم ضياء العُمري ، مؤسسة الرسالة / بيروت ، سنة النشر : 1401 هـ .
46. ابوبكر بن الانباري –المذكر والمؤنث ، تحقيق : محمد عبدالخالق عضيمة ، وزارة الاوقاف –لجنة الاحياء التراث : القاهرة ، سنة الطبع 1980م .
47. ابوحسن الاشعري – مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق:محمد معي الدين عبدالحميد، مكتبة العصرية/بيروت سنة الطبع 1990م .
48. ابونصر الفارابي-كتاب الحروف، تحقيق:محسن مهدي، دار الشرق/بيروت ط2 1990م .
49. ابي الحسن النيسابوري- اسباب النزول ، دار الفكر للطباعة/بيروت ط 2008م .
50. ابي الحسن النيسابوري –الوسيط في تفسير القرآن المجيد –تحقيق :مجموعة من الاساتذة ، دارالكتاب العلمية /بيروت ط1 1994 م .
51. ابي الحسين البصري المعتزلي –المعتمد ، تحقيق: محمد حميد الله ، طبعة عام 1964م /دمشق .
52. ابي حامد الغزالي –مقاصد الفلاسفة ، تحقيق: محمودبيجو ط1 2000م مطبعة الصباح/دمشق .

53. ابي عبدالله بن الضريس – فضائل القرآن، تحقيق: عروة بدير، دار الفكر /دمشق ط1 1987م.
54. ابي محمد الحسن بن أحمد الهمداني - الإكليل، تحقيق: محمد بن علي الحسين الحوالي، الناشر: وزارة الثقافة والسياحة اليمنية /صنعاء
55. ابي منصور البغدادي – الملل والنحل، تحقيق: دالبير نصري نادر، دارالمشرق/بيروت 1988م.
56. احمد بن حنبل – الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة، دار النشر /الرياض ط1 2003م.
57. احمد حميد الدين الكرمانى – راحة العقل – تحقيق: مصطفى غالب، دارالاندلس/بيروت، ط1.
58. احمد علي زهرة – بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، نينوي للدراسات والنشر /دمشق، ط1 2004م
59. ادكار اندروز – من خلق الله، ت: هدي بهيج، مورغان للنشر/القاهرة ط1 2014م.
60. ارثر طومسون – مشكلات تحير العلم، ت: زكريا حسن فهي، مكتبة انجلو امريكية/القاهرة.
61. ارثر كوستلر – جذور المصادفة، ت: فوزية ناجي وزارة الثقافة والاعلام /بغداد.
62. اردوارد تايلور – ارسطو: عزت قرني، دار الطليعة/بيروت ط1 1992م.
63. ارسطو – الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، تحقيق: عبدالرحمن البدوي، هيئة العامة للكتب/مصر 1984م.
64. ارسطوطاليس – مابعد الطبيعة، دار ذوالفقار، ط1 2088م.
65. ارمن أسرمسترونغ – الله لماذا، ت: دفاطمة نصر الهيئة العامة للكتب/القاهرة طبعة 2010م.
66. ارمين ناوли – لماذا ليس هنالك اله، ت: عبدالله احمد طبع عام 2019م.
67. ارنولد توينبي – تاريخ البشرية، ت: نقولا زيادة، ط2 1983م دار الاهلية للنشر/بيروت.
68. ارنولد توينبي – مختصر دراسة للتاريخ، ت: فؤاد محمد جميل، مركز القومي /القاهرة سنة الطبع 2011م.
69. اسامة عدنان يحي – الديانة الزردشتية، اشوربانيبال للكتب/بغداد ط1 2016م.
70. الاسلام والعلمانية. واثرها في نشأة الدولة العراقية الحديثة، اعداد الطالب: مسعود عبد الخالق، المشرف: د: عبدالله علياوي، الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية، لندن 2007م.
71. اشينغلر – تدهور الحضارة الغربية، ت: احمد الشيباني، منشورات دار المكتبة الحياة /بيروت.
72. اقدم كتاب في العالم (ريك فيدا) - لويس صليبيا -، دار بيبليون /بيروت ط1 2007م ص159.
73. الامام الثعالبي – كتاب فقه اللغة واسرار العرب، تعلق: ياسين الايوبي، المكتبة العصرية/بيروت ط2 2000م
74. امام الحرمين الجويني – كتاب الارشاد، تحقيق: احمد عبدالرحيم السايح – مكتبة الثقافة الدينية/القاهرة.
75. الامام الزرقاني – مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد الزملي، دار الكتاب العربي/بيروت ط1 1995م
76. الامام السيوطي – تشيد الاركان في (ليس في الامكان ابداع ماكان)، دار الكتاب الاسلامي /حلب ط1 1998م.
77. الإمام الشافعي احكام القرآن، جمعه الامام الهيثقي، دار الاحياء العلوم /بيروت، ط1 1990م.
78. الامام الطبري -. تفسير (جامع البيان في تأويل القرآن)، دار الكتب العلمية /بيروت.
79. الامام الغزالي – الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق: لوتيان غاسية، المكتبة الثقافية/بيروت ط1 1997م
80. الامام حافظ ابي الحسن البقاعي - كتاب سر الروح – تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي ط1 1908/مصر.

81. الامام زكريا بن محمد القزويني - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، منشورات مؤسسة الاعلي للمطبوعات /بيروت ط1 2000م .
82. الامام شهرستاني - كتاب الملل والنحل - تخريج:محمد بن فتح الله بدران ، مكتبة الانجلو المصرية/القاهرة .
83. امام عبدالفتاح امام -الفلاسفة النساء في العالم القديم، مكتبة مدبولي -بدون سنة الطبع .
84. الامام فخر الرازي- تفسير الرازي ،دار الفكر للنشر والطباعة ط1 1981م .
85. الامام فخرالدين الرازي - كتاب النفس البشرية وشرح قواها -،تحقيق:محمدصغير المعصومي ،مطبوعات معهد ابحاث الاسلامية /طهران
86. الامام محمد الرازي -تفسير الفخر الرازي (الكبير) -دارالفكر/بيروت، ط1 1981م .
87. امانويل كانط - مشروع للسلام الدائم، ت: د عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية/القاهرة ط1.
88. اميل دوركايم -الاشكال الاولية للحياة الدينية ، ت:رندة بعث ،المركز العربي للابحاث /بيروت ط1 2019م .
89. اميل دوركايم -علم الاجتماع وفلسفة، ت:دحسن انيس ،مكتبة انجلو-القاهرة، ط1 11966 .
90. انايد هوفمان -تطوير المهارات النفسية -ت:فوزية ناجي الدفاعي، مطبعة التعلّم م العالی/بغداد .
91. إنجلز - دور العمل في التحول من القرد بالانسان، دار التقدم/موسكو .
92. إنجلز - ضد دوهرنغ، ت:محمدجندي -دار التقدم/موسكو 1984 .
93. إنجلز -رسائل حول المادية التاريخية ، ت: الياس شاهين ،دارالتقدم /موسكو .
94. إنجلز- ماركس، ايدولوجية الالمانية، ت: فؤادايوب ، دار دمشق ط1 1976 .
95. انطوني فلو - هناك الاله، ت:صلاح الفضلي ط1 2015م .
96. اياكريم الصلاحي -المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا -دارالهادي /لبنان، ط1 2008م ص28-29.
97. ايت الله على رضا اعراقي -الفلسفة (بحث فقهي في دراسة الفلسفة) -ت:محمدجمعة، مؤسسة اشراق والعرفان ، بدون سنة الطبع .
98. ايفانوف- الانسان والروح، ت:عاطف ابوالجمرة- دار الطليعة /دمشق ط1 1995 .
99. ايمانويا كانط -انطولوجيا الوجود ، تعلی ق: دجمال محمدسليمان، دار التنوير/بيروت طبعة لسنة 2009م .
100. باجافاد جيتا (الكتاب الهندي المقدس) - اعداد: د شاكوانتالراوا شاستري، دار الحوار للنشر /سورية ط1 1993م ص17.
101. براتراند راسل -ما الذي اؤمن به(الحرية والدين والعقلانية) ، ت: عدي الزعبي ، دار الممدوح/دمشق ط1 2015م.
102. براتراند راسل-الدين والعلم، ت:مسييس عوض، دارالهلل/القاهرة .
103. براتراند راسل-تحليل العقل، ت:عبد الكريم ناصيف، دار التكوين /دمشق ط1 2016م .
104. براين جرين -الاكوان الموازية وقوانين الكون العميقة ، ت: محمد فتحي خضر مكتبة الكندل العربية -بدون طبعة والسنة .
105. برغسون -تطور الخالق، ت:محمد محمود قاسم ، المركز القومي للترجمة /القاهرة طبعة سنة 2015م .

106. بشير احمد سليمان – معاني كلمات القرآن الكريم (كلمة كلمة) المكتبة الوطنية / عمان ط 2003م .
107. البطريرك الياس معوض- الصورة الالهية في الانسان لدالفديس غرغوريوس، المنشورات الارثوذكسية 1986م
108. بل برايسون – موجز تاريخ كل شيء، ت: اسامة محمد – مملكة العربية السعودية ، ط 1 2014م .
109. بن جرير الطبري - تاريخ الطبري (تاريخ الامم والملوك) ، دار الكتب العلمية/ بيروت ط 1 1407 هجري .
110. بن عاشور – تفسير التحرير والتنوير ، دار التونسية للنشر/ تونس 1984 م .
111. بن عيسى خير – النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي (ارسطو و ابن سينا نموذجاً ، الاشراف : انور حمادة جامعة الوهران بدون جهة وسنة الطبع .
112. بودوستنيك وياخود- عرض موجز للمادية الديالكتيكية- دار التقدم/ موسكو .
113. بوشنسكي -الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، المجلس الوطني للثقافة / الكويت طبعة سنة 1992 م .
114. بول ديفز – الاقتراب من الله ، ت: منير شريف ، مركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2010 م .
115. تاريخ هيرودوتس -ت: عبدالاله الملاح ، منشورات المجمع العلمي / ابوظبي، طبعة سنة 2002 م .
116. تشارلز داروين – اصل الانواع – ت: اسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة/ بغداد .
117. تشارلز داروين – نشأة الانسان والانتقاء الجنسي، ت: مجدي محمود المليجي، المجلس الاعلى للثقافة / القاهرة ط 1 2005 م .
118. تفسير ابن كثير تحقيق: مصطفى السيد محمد واخرون ط 1 200م .
119. تفسير السعدي (عبد الرحمن بن ناصر السعدي- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، معهد السنة رقم 37 بدون سنة الطبع .
120. تفسير قرطبي- جامع الأحكام القرآن ، مؤسسة الرسالة / لبنان ط 1 2006 م .
121. تلمود – البعث والحساب والثواب والعقاب – علاء تيسير احمد ، مكتبة المدبولي / القاهرة .
122. توما اكوييني – الخلاصة اللاهوتية ت: الخوري بولص ، مطبعة ادبية/ بيروت 1881م .
123. توماس كارليل – الابطال ، ت: محمد السباعي ، دار الاتب العربي / بيروت .
124. توماس هوبز: اللفيثان (الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة) ت: حبيب حرب دار الفارابي، ط 1 2011م
125. ج بولكنجهوم – ما وراء العلم ت: على يوسف ، المجلس الاعلى للثقافات 1986م .
126. ج س كوبر – الموسوعة المصورة للرموز التقليدية ، ت: مصطفى محمود ، المركز القومي للترجمة / القاهرة ط 1 2014 م .
127. ج سارتر – الكينونة والعدم ، ت: دنقولا متيني ، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت ط 1 2009 م .
128. جان بول سارتر- الوجود والعدم ، ت: عبد الرحمن البدوي، دار الاداب / بيروت ط 1 1966م .
129. جان بيرفيران- الكون والالهة والناس ، ت: محمد وليد الحافظ ، الاهال للطبع/ دمشق ط 1 2001م .
130. جان جاك روسو – محاولة في اصل اللغات ، ت: محمد محجوب ، دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد

131. جان جاك روسو-دين الفطرة ,ت:عبدالله العروي ,المركز الثقافي العربي/بيروت ط1 2012م .
132. جرجي زيدان -تاريخ اللغة العربية , مطبعة الهلال /القاهرة ط2 بدون سنة .
133. جلال الدين السيوطي –المزهر في علوم اللغة وانواعها , شرح: محمد احمد جادالمولي بك واخرين , منشورات المكتبة العصرية /بيروت طبعة سنة 1986 م .
134. جمهورية افلاطون –تعريب: حناخباز, دارالقلم /بيروت ط2/1980 .
135. جورج بليخانوف - تطور النظره الواحديه الى التأريخ , ت: محمد مستجيب مصطفى, دار الطليعة للطباعة والنشر/ بيروت ط1 1975 .
136. جورج بوليتزر –اصول فلسفة الماركسية , منشورات مكتبة العصرية /بيروت .
137. جورج بوليتزر- المادية والمثالية في الفلسفة , ت: اسماعيل المهدي-بدون سنة وجهه الطبع .
138. جورج حنا-قصة الانسان-دارالعلم للملايين/بيروت ط3 .
139. جورج طرايشي –وحدة العقل العربي الاسلامي –دار السافي/بيروت , ط3 2010 م .
140. جوزايا رويس –العالم والفرد(مفاهيم الاربعة) ,ت: احمد الانصاري , المركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2008 م .
141. جون جرين- على حافة الزمن , ت: على يوسف على , مجلس الاعلى للثقافة /2001م .
142. جون ديوي –اعادة البناء في الفلسفة , ت: احمد الانصاري , ط1 2010 م المركز القومي للترجمة /القاهرة .
143. جون ستينجر –الله(فرضية فاشلة) , ت: دكمال طاهر سنة الطبع 2012م .
144. جون ستورات ميل- النفعية, ت: سعادشاهري , المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2012 م .
145. جون لويس –مدخل بالفلسفة – ت: انور عبدالمملك , دار الحقيقة للنشر/بيروت ط2 1973 م .
146. جون لينكوس – العلم ووجود الله , ت: ماريانا كتكوت , ط 2007 م .
147. جونسون –بحث في نظام الكون , ت: احمد رمو, منشورات وزارة الثقافة/ دمشق .
148. جي ام سفج –التطور- ت: د ساهي جوادضاحي , جامعة الموصل , وزارة التعليم العالي /جامعة الموصل طبعة سنة 1985م .
149. جيرى كوبن- النشوء والتطور حقيقة , ت: لؤي عشري .
150. جيمس كوليز –الله في الفلسفة الحديثة , ت: فؤاد كامل فرانكلين للنشر/ بريطانيا ط سنة 1973 م .
151. حامد غضيان الراوي –العروبة بين الشعوبية والاستعمار , دار التضامن /بغداد سنة الطبع 1963 م .
152. حبيب سعيد – اديان العالم , دار التأليف والنشر الكنيسة الاسقفية/القاهرة .
153. حنان قرقوتي –حياة الروح بعد الموت لدى المسلمين وغيرهم , كلية الامام الاوزاعي /بيروت .
154. خزعل الماجدي –اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ –دارالشروق/عمان , سنة الطبع 1997م .
155. خزعل الماجدي –كشف حلقة المفقودة بين اديان التعدد والتوحيد , المركز الثقافي العربي /دار البيضاء ط1 2014 م .

156. خيتينشن - المباديء الاولى لنظرية الاحتمالات ، دار المير للطبع/موسكو سنة الطبع: 1969م .
157. د محمد باسل الطائي - صيرورة الكون ، عالم الكتب/عمان ط 2010م .
158. د. ابراهيم مذكور- في فلسفة الاسلاميه - دارالمعارف بمصر، ط3 .
159. د. ابراهيم مصطفى ابراهيم - نقد المذاهب الاسلامي- دار المعرفة الجامعية /قاهرة ط 1 2009م .
160. د. احسان صادق سعيد - علوم البلاغة عند العرب والفارس ، الناشر المستشارية /دمشق ط 1 2000م .
161. د. أحمد شوقي ابراهيم- موسوعة عالم الانسان في ضوء القرآن والسنة - نشأة الانسان وخلقها ، 200/1 .
162. د. احمد شوقي - الروح والنفس والعقل والقرين ، دار النهضة/القاهرة ط 3 2007م .
163. د. احمد صبحي - في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/مصر ط 1 1975م .
164. د. اسماعيل عبدالكافي -معجم مصطلحات عصر العولمة ، دونة جهة وسنة الطبع .
165. د. اشرف محمد زيدان -مكانة اللغة العربية في ضوء تلازمها بالقرآن الكريم- جامعة ملايا/ماليزيا (مجلة مداد الاداب) .
166. د. البير نصر نادر-فلسفة المعتزلة (الله-العالم) ، دار النشر الثقافي /الاسكندرية بدون سنة الطبع .
167. د. السيدعبدالفتاح جاب الله-فلسفة اللغة والمنطق ، مؤسسة الوراق للنشر/اردن ط 1 2014م .
168. د. حسن الفاتح -فلسفة وحدة الوجود ،دار المصرية اللبنانية/القاهرة ،ط 1 1997م .
169. د. حسن الفاتح -فلسفة وحدة الوجود ،دار المصرية اللبنانية/القاهرة ،ط 1 1997م .
170. د. حليم حسب الله -شهادات عن لاهوت المسيح -مطبعة خلاص/قاهرة -ط 2 2009 .
171. د. حليمي خليل -المولد في العربية ،دار النهضة/بيروت ط 2 1980م .
172. د. خضر خضر- تاليران الشيطان الاعرج (رمز دهاء السياسي) ، المؤسسة الحديثة للكتاب لميلبان ط 1 2016م .
173. د. رأفت عماري -العجب الازلي (بحث عن الله مبني على العهد القديم) ، ط 1 1990م .
174. د. رشاد الشامي - موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية ، المكتب المصري للمطبوعات/القاهرة تاريخ النشر 2002م .
175. د. رؤوف عبيد-الانسان بلا روح، دارالفكر العربي/القاهرة ط 2 1966م .
176. د. شملي شملي -فلسفة النشؤ والارتقاء-دار مارون عباد، ط 2 1983م .
177. د. طه جابر العلواني -جمع بين قراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون ، المعهد الالمى للفكر الاسلامى ، ط 1 1996م .
178. د. عبدالامير الاعسم -المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب /القاهرة ط 2 1989م .
179. د. عبدالعلي المسؤل- الايضاح في علم القراءات ، مطبوعات الهلال/جدة ط 2 2014م .
180. د. عبداللطيف الصديق-الزمن (ابعاده وبنيته) -مؤسسة الجامعية للنشر /بيروت ط 1 1995م .
181. د. عبدالمنعم الحفني -المثالية والمادية وازمة العصر - المركز العربي للثقافة والعلوم/بيروت .
182. د. عثمان نجاتي -القرآن وعلم النفس -دار الشروق/بيروت ط 1 1982 .
183. د. عصمت نصار -الفكر الديني عند اليونان ، دار الهداية للطبع/القاهرة ط 2 2005م .

184. د. علي فهد الخشيم – هل في القرآن أعجبي ؟ ، دار الشرق الاوسط / بيروت ط 1 1997م .
185. د. غالب بن علي عواجي – المذاهب الفكرية المعاصرة – المكتبة العصرية الذهبية / نجد ، ط 1 2006م .
186. د. فاروق عبدالمعطي – فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات ، دارالكتاب العلمية/ بيروت ط 1 1994م .
187. د. فضل حسن عباس – لطائف المنان وروائع البيان في دعوي الزيادة في القرآن ، دار النور للطباعة / بيروت ط 1 1989م .
188. د. فهد بن عبدالرحمن بن سلمان الرومي – مسألة الخلق القرآن ، مكتبة الحديث / الرياض ، ط 1 1997م .
189. د. قاسم كاكاوي – الله ومسألة الاسباب بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش – ت: عبدالرحمن العلوي ، دارالهادي / لبنان ط 1 2005م .
190. د. ماجد فخري – تاريخ فلسفة الاسلامية – ت: دكمال اليازجي ، دارالمشرق / بيروت .
191. د. محمد احمد خلف الله - مفاهيم القرآنية ، المجلس الوطني للثقافة / الكويت .
192. د. محمد الصلابي – قصة بدء الخلق وخلق ادم ، دار ابن كثير / بيروت .
193. د. محمد برواس - لغة القرآن لغة العرب المختارة ، دار النفائس / سعودية .
194. د. محمد توفيق الضوي – مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة (برادلي) ، منشأ المعارف الاسكندرية دونة سنة الطبع .
195. د. محمد سيد احمد السير - الروح في الدراسات المتكلمين والفلاسفة ، دار المعارف / القاهرة ، ط 2 1988م .
196. د. محمد شحرور – تجفيف منابع الارهاب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة / بيروت ط 1 2008م .
197. د. محمد عبد اللطيف مطلب - الفلسفة والفيزياء ، دائرة الشؤون الثقافية / بغداد ، ج 1 .
198. د. محمد عبدالله الدراز – النبأ العظيم ، دار القلم / بيروت بدون سنة الطبع .
199. د. محمد علي خاني – فلسفة الدين لهيوم: ت: حيدر نجف ، مركز الدراسات الاسلامية ، ط 1 2016م .
200. د. محمد عمارة - المعتزلة والثورة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 1977م .
201. د. محمد غلاب - مشكلة الألوهية ، دار الاحياء كتب العربية ، ط 2 1951م .
202. د. محمد هندو – الكليات التشريعية واثرها في الاجتهاد والفتوي ، مركز معرفة الانسان للدراسات والنشر / عمان ط 1 2016م .
203. د. مصطفى النشار – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون ، دار القباء للنشر / القاهرة ط 1 1999م .
204. د. مصطفى حلي – الاسلام والمذاهب الفلسفية – دارالكتب العلمية / بيروت .
205. د. مصطفى غالب - فيثاغورس ، دار ومكتبة هلال / بيروت .
206. د. منى احمد ابوزيد - الانسان في الفلسفة الاسلامية ، مؤسسة الجامعية للدراسات / بيروت ، ط 1 1996م .
207. د. ناصر ملوحي – اللغة العربية اصل لغات العالمية ، دار الغسق للنشر / سورية ط 2 2020م .
208. د. نتستغر و هونرمان – الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها ، ت: المطران يوحنا منصور ، المطبعة البولسية / بيروت ، ط 1 2001م .

209. د. ياسين حسين الويسي – في اثر الفلسفة الاسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية – دار نينوي /دمشق .
210. ديفيد كريستال – مختصر تاريخ اللغة ، ت: احمد الزبيدي ، دار الكتب العلمية /بغداد ط1 2018 م .
211. ديفيدبرماجيني – الكون، ت: نزيه الحكيم، المكتبة العلمية/بيروت .
212. ديفيدهيوم – بحث في الفاهومة، ت: موسي وهبة، دار الفارابي/بيروت ط1 2008 م .
213. دومينيك فولشيد – المذاهب الفلسفة الكبرى – ت: مروان بطش ، الجامعات للنشر/بيروت ط1 2001 م .
214. ديفيد كريستيان – قصة الاصل، ت: محمد فتحي خضر ، دار التنوير بدون سنة الطبع .
215. ديفيد هيوم – التاريخ الطبيعي للدين ، ت: حسام الدين حضور ، دار الفرقد/دمشق ط1 2014 م .
216. ديكارت – مقال عن المنهج ، ت: محمود محمد الخضري ، دار الكاتب العربي للنشر والتوزيع /القاهرة ط2 1968 م .
217. راسل-ماوراء المعنى الحقيقة، ت: محمدقدري عمارة، مشروع القومي للترجمة /القاهرة ط1 2005 م .
218. رسالة الكندي الفلسفية (لأبي يوسف الكندي) – تحقيق: محمد عبد الهادي بريدة ، مطبعة حسان /القاهرة 1978 م قسم (1) ط2 .
219. رسائل الكندي الفلسفية – ق1 (كتاب الفلسفة الاولى)، تحقيق: محمد ابو ريده، مطبعة حسان/القاهرة، ط2 .
220. رسائل جاحظ – تحقيق: عبدالسلام محمد هاروني، دار الجيل للطباعة /القاهرة .
221. رشيد خيون – الاديان والمذاهب في العراق، الدراسات العراقية ، ط1 2009 م .
222. روبرت سولن - الدين من منظور الفلسفي ، ت: حسون السراي معهدابحث والتنمية الحضارية/بغداد ط1 2009 م .
223. روجر بنروز، ابنرشيمني، نانسي كارترايت، ستيفن هوكينغ- فيزياء العقل البشري والعالم من منظورين ، ت: عنان الشهاوي ، كلمات العربية للنشر/ابوظبي ط1 2009 م .
224. روجيه غارودي- ماركسية قرن عشرين ، ترجمة: نزيه الحكيم، دارالأدب /بيروت ط4 1978 م .
225. ريتجارد دوكنيز- سحر الواقع، ت: عدنان على الشهاوي، التنوير للطباعة والنشر/بيروت ط1 2013 م .
226. ريتشارد دوكنيز- الجينة الانانية، ت: تانيا ناجيا ، ط1 2009 م دار الساقية/بيروت .
227. رينية ديكارت – تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى ، ت: د كمال الحاج ، منشورات العويدات /بيروت ط4 1988 م .
228. رينية ديكارت-العالم او كتاب النور ، ت: اميل خوري ، دار المنتخب العربي /بيروت ط1 1999 م .
229. زكريا بن محمد القزويني- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات – بدون الجهة وسنة الطبع .
230. زكي الارسوزي – العبقرية الهربية في لسانها ، دار اليقظة العربية/دمشق بدون سنة الطبع .
231. زكي نجيب محمود- قصة فلسفة الحديثة – لجنة الترجمة /قاهرة .
232. زنجيريد هونكة – الله ليس كمثله شيء، ت: محمدعوني، المركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2010 م .
233. زينون وماحققه الفلسفة اليونانية – اعداد: الشيخ كامل محمد عويضة ، دارالكتب العلمية/بيروت ط1 1994 م .

234. س. ميغوليسكي – أسرار الالهة والديانات ، ت: د حسان مخائيل اسحق ، دار العلاء الدين/ دمشق ط4 2009 م
235. سان كلير نيسدال – المصادر الاصلية للقرآن ، ت: عادل جاسم ، منشورات الجمل/بغداد ط1 2019 م .
236. سائد بن محمد بكداش – ابو عبيدالله القاسم في كتابه غريب الحديث ، جامعة ام القرأ /مكة المكرمة .
237. سبف الدين امدي- المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق : دحسن محمود الشافعي ، مكتبة الوهبة /القاهرة ط3 1993 م.
238. سبينوزا –رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د حسن حنفي، دارالطباعة-بيروت، ط1 .
239. سبينوزا –علم الاخلاق ، ت: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة/بيروت ط1 2009 م .
240. ستالين: القضايا الاقتصادية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي ، منشورات دار الفارابي/بيروت .
241. ستالين –المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية :ت:حسقي قوجمان (بدون سنة وجهة الطبع) .
242. ستفن هوكنك –الكون في قشرة جوزة-ت: دمصطفى ابراهيم ، مطابع السياسة/الكويت 2003 م .
243. ستيفن هوكنغ- تاريخ موجز للزمن ، ت: مصطفى ابراهيم فهي ، دار التنوير للنشر/بيروت ط1 2016 م .
244. ستيفن هوكنغ و ليوناردو مولدينو - التصميم العظيم -، ت: ايمان احمد عياد، دار التنوير/بيروت ط1 2013 م
245. ستيفن وينبرغ- الدقائق الثلاثة الاولى من عمر الكون ، ت: محمد الاتاسي، دارالمتحدة/دمشق ط1 1986 م .
246. سعيد النورسي –الايمان وتكامل الانسان – ت: احسان قاسم الصالحي ، مكتبة القدس/بغداد، ط1 11984 م .
247. سلامة موسى – نشوء فكرة الله ، المؤسسة الهنداوى /القاهرة دون سنة الطبع ص10 .
248. سلامة موسى -مقالات ممنوعة ، مطبعة التقدم / القاهرة ط2 1963 م .
249. سلامة موسى –نظرية التطور واصل الانسان –كلمات العربية للنشر/مصر ط3 .
250. سهير ابراهيم - الزيادة في القرآن ، بحث مقدم الى كلية دراسة العلى 1 / اردن ، 2000 م .
251. سيوبه- الكتاب ، تحقيق :عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل /بيروت ط1 بدون السنة الطبع .
252. السيد احمد الحسن- عقائد الاسلام يليه(يسألونك عن الروح) ، اصدارات انصار امام المهدي ر: 204، ط1 2016 م .
253. سيد قطب - في الظلال القران- دار الشروق، ط10 .
254. السيد نفادي –الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دارالتنوير/بيروت ط1 2009 م .
255. سيكموند فرويد -مبدأ اللذة ، ت: دعبد المنعم الحنفي، دارالمأمون للطباعة، دون سنة وجهة الطبع .
256. سيلفان اورو واخرون – فلسفة اللغة ، ت: سامي بركة ، مركز دراسات الوحدة العربية /بيروت ط1 2012 م .
257. سينكا – الاحسان ، ت: دحمادة احمد على ، افاق النشر/القاهرة ط1 2018 م .
258. شبلي عيسى -العلمانية والدولة الدينية – وزارة الثقافة والأعلام-بغداد، ط1 1986 م .
259. شجين بينغ-حول الحكم والادارة ، دار النشر باللغات الاجنبية / بكين ط4 2017 م .
260. شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني –تحقيق: احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الازهري/القاهرة ط1 1987 م .

261. شرح العقيدة الواسطية لشيخ ابن التيمية- شرح علماء: هراس وابن عثيمين، ابن فوزان ، دار ابن جوزي / القاهرة .
262. شريف ادريسي – نزهة المشتاق في اختراق الافاق، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ط1 2002 م .
263. شمس الدين الشهرزوري، -نزهة الارواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة- تعلی ق:السيدخورشيد احمد، وزارة المعارف الهندية ، ط1، 1976م.
264. شمس الدين الشهرزوري - الرموز والامثال اللاهوتية في الانوار المجردة المملوكية، دراسة وتحقيق: هالة محجوب خضر في جامعة كفر الشيخ، ونشره مجلة متون العدد:3 لعام 2020 م .
265. شمس الدين الشهرزوري - رسائل الشجرة الالهية، تحقيق: نجفقلي حبيبي ، مؤسسة بزوهش حكمت وفايفة /طهران ط1 1385 من تاريخ الايراني .
266. شهاب الدين النويري – نهاية الارب في فنون الادب ، دار الكتبالعلمية/ بيروت ط1 2004 م .
267. شيخ اسماعيل حقي البرسوي- تفسير روح البيان ، دار الفكر بدون سنة والطبع .
268. شيخ الاسلام بن تيمية – سؤال في حديث النزول وجوابه (شرح حديث النزول) ، تحقيق :محمد بن عبدالرحمن الخميس ، دار العاصمة للنشر /الرياض ط1 1993م .
269. الشيخ المحدث ابو جعفر محمد بن الحسن بن الصفار القمي - . بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي / قم المقدسة سنة 1404 ق .
270. الشيخ عبدالرحمن بن ناصر البراك- شرح عقيدة الطحاوية – ، ط2 2008م دون اشارة الى جهة الطبع .
271. شيخ على عبود-محاضرات تمهيدية في الفلسفة - مطبعة الوفاء، ط1 2008 م .
272. الشيخ محمد تقي فلسفي –المعاد بين الروح والجسد ،ت: عبدالحسين كاشي، مؤسسة الاعلمي /بيروت ط1 1996م .
273. الشيخ محمد مخلوف العدوي -رسالة في الحكم ترجمة القرآن الكريم وقراءته وكنايته بغير اللغة العربية ، مطبعة مطر/بمصر دون سنة الطبع .
274. شيخ محمد رضا الانصاري القمي – عقيدة الشيعة ،دار التفسير/قم ، ط2 2016 م .
275. طاليس مالطي –تاريخ الفلاسفة ،ت: السيدعبدالله حسين ، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة ط1 2007م .
276. طه حسين – في الشعر الجاهلي ، دار المعارف للنشر / تونس ط2 1998 م .
277. عالم سبيط النيلي - اصل الخلق وامر السجود ،انتشارات ذوي القربي /قم ، ط1 .
278. عباس محمود العقاد- مايقال عن الاسلام –منشورات المكتبة العصرية /بيروت .
279. عباس محمود العقاد- الله جل جلاله ، منشورات مكتبة العصرية/بيروت .
280. عبد الرحمن البدوي - المثالية الألمانية-شلنغ، دارالنهضة العربية، القاهرة 1965.
281. عبد المنعم الحنفي- المعجم الفلسفي الشامل ، مكتبة المبدولي /القاهرة ط3 2000 م .
282. عبدالحميد الجوهري –الروح والروحية الحديثة –افريقيا الشرق/بيروت .

283. عبدالرحمن احمد البوريني – اللغة العربية اصل اللغات كلها ، دار الحسن للنشر / عمان ط1 1998 م .
284. عبدالرحمن البدوي – الزمان الوجودي ، دار الثقافة/بيروت ط31973 م .
285. عبدالرحمن البدوي – شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات/كويت .
286. عبدالرحمن سعيدزنكنة – التصوف رحيق دين الانبياء – مطبعة الرنج/سليمانية ط2 2013 م .
287. عبدالرزاق نوفل – السماء واهل السماء- دار الشعب/قاهرة ط11969 م.
288. عبدالرزاق نوفل – عالم الجن والملائكة – دارالتاب العربي /بيروت ط2 1973 م .
289. عبدالسلام المسدي – الهوية العربية والامن اللغوي ، المركز العربي للابحاث /بيروت ط1 2014 م .
290. عبدالعزيز جادو – الروح والخلود ، تحقيق:د رؤؤف عبيد ، دارالمعارف/القاهرة .
291. عبدالفتاح كليطو - لسان ادم ، ت: عبدالكبير شرقاوي ط2 201 م دار التوبقال للنشر/دار البيضاء .
292. عبداللطيف يوسف الصديقي –مسألة اللانهائي في الرياضيات (نظرية كانتور) ، دار الشروق/عمان ط1 1999 م .
293. عبدالله حسين-تاريخ ما قبل التاريخ –مؤسسة هنداي/قاهرة ط1 2014 م.
294. عبدالله عروي - مفهوم التاريخ ، المركز الثقافي العربي/المغرب ط4 2005 م .
295. عبدالمهدي الرسول عبدة – قضية الخلق بين الماديين والمثاليين – مطبعة حسام/بغداد ط11979 .
296. عز الدين حايك-ترجمة القرآن الكريم –اوراق الندوة الدولية..18 ايار 1998 .
297. العلامة المصطفوي-التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، مطبعة الاعتماد /طهران ط1 1385 هجري .
298. العلامة محمد باقر المجلسي - بحار الأنوار، دار الاحياء الكتب الاسلامية /قم المقدسة بدون سنة الطبع .
299. علي ابن ابي طالب- الف كلمة المختارة، دار الأندلس، ط2 1980 .
300. على عاشور-5000 حكمة من حكم الامام على ، مؤسسة تاريخ العربي للنشر/بيروت ط1 2005 م .
301. علي عبدالمعطي- تيارات فلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعة/مصر .
302. علي فهدى التزهي – الفروق اللغوية في تفسير الكلمات القرآنية ، بدون سنة وجهة الطبع .
303. عمانويل كانط - مشروع سلام الدائم ت:دعثمان امين ، مكتبة انجلو المصرية/القاهرة ط1 1952 م .
304. عمانويل كانط – نقد العقل الخالص ، ت: موسي وهبة ، مركز الانماء القومي /بيروت .
305. عمرو شريف - رحلة العقل ، مكتبة الشروق الدولية ط4 2011 م .
306. عوض سمعان –الله (طرق اعلانه عن ذاته) – مطبعة الاخوة /مصر .
307. عوض سمعان- الله ذاته ونوع وحدانيته –مطبعة الاخوة /مصر 2006 م .
308. غرانت اوزبورن – تفسير الكتاب المقدس في ابعاده المتعددة، ت:نزيه خاطر ، دارمنهل الحياة/لبنان، ط1 2014 م
309. غنيم غانم الينبعاوي –الدراسات اللغوية عندابن مالك بين الفقه اللغة وعلم اللغة، جامعة ام القري /رياض 1418 هجري
310. غزيلمان –قوانين التطور الاجتماعي ، ترجمة والطبع: دار التقدم/موسكو .

311. ف. لينين – دفاتر الفلسفية ت: الياس مرقص ،دار الحقيقة /بيروت ط1 1974 م .
312. ف. كيللي وكوفالزون - المادية التاريخية – تعريب: صمد داود، دار الجماهير –دمشق\1975 م .
313. فتح الله كولن -الموازين او الاضواء على الطريق – ت:اورخان محمدعلى ،دار النيل /قاهرة ط9 2013 م .
314. فراس السواح - دين الانسان ،دار علاء الدين/دمشق ط4 2002 م .
315. فراس السواح-الله والكون والانسان ،دار التكوين/دمشق ط1 2016 م .
316. فراس السواح-مدخل النصوص الشرق القديم ،دار علاء الدين/دمشق .
317. فرانسوا غريغوار- المشكلات الميتافيزيقا الكبرى ،ت:نهاد رضا ، منشورات دار المكتبة الحياة/بيروت ، بدون سنة الطبع
318. فرانك كلوز-العدم ت:فايقة حنا ،مؤسسة الهنداوي /القاهرة ط1 2014 م) .
319. فريد الدين العطار نيسابوري – منطق الطير- ت : د مديح محمد الجمعة ، دار الافاق والنشر /القاهرة ط1 2014 م .
320. فريدريك إنجلز -ديالكتيك الطبيعة – ت: د توفيق السلوم ،دار الفارابي/ بيروت ط2 2011 م .
321. فريدريك إنجلز - نصوص الختارة - اختيار والتعليق ق: جان كانابا، ترجمة وصفي النبي، منشورات وزارة الثقافة\1972 م .
322. فريدريك إنجلز –لودفيغ فيورباخ ونهاية فلسفة الالمانية ، الترجمة والنشر: روافد للنشر والتوزيع طبعة 2014م
323. فريدريك إنجلز: نصوص مختارة، اختيار وتعليق: جان كانايا، ترجمة:وصفي النبي، منشورات وزارة الثقافة/ 1972 .
324. فريدريك نيتشه – هذا الانسان ،ت:مجاهد عبدالمنعم ،هلال للنشر/الجزيرة ط1 2011م .
325. الفقيه الحسين بن محمد الدامغاني –قاموس القرآن ،دارالعلم للملايين،/بيروت ، ط4 1984 م .
326. الفلسفة من تاريخ فكر الفيلسوف – فئة من الاساتذة (اشراف عدنان سبيعي)،دار العصماء/دمشق ط1 2012م
327. فيليب بورجوه – منابع تاريخ الاديان ، ت: فوزية العشماوي ، ط1 2015 م .
328. فيورباخ – جوهر المسيحية ، ت: جورج برشتين ، ط1 2017م الرافدين /لبنان .
329. فيورباخ-اصل الدين، ت: احمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات /بيروت ط1 1991 م .
330. القاضي ابي بكر بن العربي –العواصم من القواصم ، تحقيق: دعمار الطالب، دار التراث/القاهرة .
331. القاضي الأنصاري-الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة- تحقيق: د مازن مبارك، دار فكر المعاصر-بيروت ط1 .
332. القانون و الاشتراكية- ت: الاستاذ هنري رياض، دار المكتبة الجليل ، المؤلف والسنة الطبع لم يسجل .
333. القس جيمس انس –علم اللاهوت النظامي، الكنيسة الانجيلية/القاهرة بدون سنة الطبع .
334. القس صموئيل رزفي –تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة/القاهرة ط1 2003 م .
335. قطب الدين الرواندي –الخراج والخراج ، مؤسسة الامام المهدي /قم المقدسة ، ط1 1409 هجري .
336. كارل جي همبر – فلسفة العلوم الطبيعية - ت: سامر عبد الجبار ،دار الشؤون الثقافية العامة ،سلسلة المائة كتاب .

337. كارل ماركس – يؤس الفلسفة (ردعل فلسفة البؤس لبرودون) ،ت: محمد مستجير مصطفى ، دارالفارابي/ بيروت .
338. كارل ماركس- رأسمال –ت: محمد عيتاني، مكتبة المعارف/بيروت .
339. كارل يونغ- دور اللاشعور ومعني علم النفس ،ت: نهاده خياطة ، مؤسسة الجامعية للدراسات /بيروت ، ط 1 1992م .
340. كالفن- اسس الدين المسيحي ،ت: القس اديس عوض ،كلية اللاهوت للشرق الادني /بيروت ط 1 2017م .
341. كتاب الفينديديات – نقله من الفرنسية : ا د داودجلي الموصلي ، منشورات الجمل / بيروت ط 1 2011م .
342. كتاب اللغات القرآنية –اخر به اسماعيل بن عمر المقرئ عن ابن عباس ،ت: صلاح الدين المنجد ،مطبعة الرسالة/ القاهرة ط 1 .
343. الكتاب المقدس (العهد اقديم- التوراة) تحقيق : ا د سهيل زكار ، القتيبية للطباعة والنشر /دمشق ط 1 2007م .
344. الكتاب المقدس (العهد الجديد)- اتحاد جمعيات الكتاب المقدس /بيروت ط 4 1990 .
345. الكتاب المقدس الديانة الزرادشتية – اعداد: د خليل عبدالرحمن ، روافد للنشر/دمشق ط 2 2008م .
346. كتاب المقدس المندائية (كنز ربا) ، مجلس شؤون الطائفة العام /بغداد -الديوان للطباعة 1999م .
347. كتاب المقدس (انجيل برنابا) ، الترجمة : د خليل سعادة .
348. كريستوفر هيل و ليديرمان –التناظر الكون الجميل ،ت: نضال شمعون ،منظمة عربية للترجمة/بيروت ط 1 2009م .
349. الكسيس كاريل – الانسان ذلك المجهول –ت: عادل شفيق ، الدار القومية للنشر والطباعة .
350. كلاوديوس بطليموس اسكندري - كتاب مقالات الاربعة ، ت: زياد الخفاجي سنة الطبع 2009م دون جهة الطبع
351. كنز ربا (الكنز العظيم) ،ت: مجموعة اساتذة .
352. كورت رودلف- النشوء والخلق في نصوص المندائية ،ت: د صبيح السيري ، جامعة بغداد – ط 1 1994 .
353. كوستاف لوبون – الاراء والمعتقدات ،ت: عادل زعيتر، كلمات العربية/ القاهرة .
354. كوستان لوبون: فلسفة التاريخ ، ت: عادل زعيتر ، دار المعارف /مصر طبعة لسنة 1954م .
355. لورانس كراوس – كون من لاشيء ،ت: غادة الحلواني ، منشورات الرمل/مصر ط 1 12015م .
356. لويس ماسينو –محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ،ت: دكتورة زينب محمود الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية /القاهرة .
357. لينينز – المونولوجيا والمباديء العقلية الطبيعية والفضل الالهي ، مؤسسة الهنداوى / نسخة سنة 2022م
358. لينينز- المونادولوجيا ،ت: د عبد الغفار بكايو ، دار الثقافة للطباعة/ القاهرة 1987م .
359. الليدي دراو- ادم كيسي- ادم الخفي، ت: نعيم بدوي ، مراجعة: عبدالله سباهي، سنة الطبع 2008م دانيمارك .
360. لين يوثانج –كيف يعي الانسان ،ت: خيرى حماد ، دار الكتاب العربي/ بيروت ط 1 1967م .

361. لينين –المادية والمذهب النقدي التجريبي ,دارالتقدم/موسكو 1981 م .
362. لينين –المختارات – ت: الياس شاهين , دار التقدم/موسكو 1978 .
363. لينين- المؤلفات, دارالتقدم /موسكو بدون سنة الطبع .
364. لينين –نصوص حول الموقف من الدين ,ت:محمدكبة, دار الطليعة/بيروت ط1 1972 م .
365. مارت هايدغر- مدخل الالميتافيزيقا , ت:د عماد نبيل ,دار الفارابي /بيروت ط1 2015 م .
366. مارتن هايدكر- مبدأ العلة ,ت: د نظير جاهل ,المؤسسة الجامعية للنشر بدون سنة والطبع .
367. ماركس وإنجلز - ايدولوجية الالمانية , ت:دفاؤاديوب ,دار الدمشق .
368. ماركس –إنجلز , حول الدين , ت:ياسين حافظ –دار الطليعة /بيروت ط2 .
369. ماركس وإنجلز –بيان الشيوعي –دار التقدم\موسكو .
370. مان كلوربارو- التاريخ الكامل للعالم ,دار الفارابي /بيروت ط1 2008 م .
371. ماو تسي تونغ- في التناقض , مؤلفات المختارة , دار النشر باللغات الأجنبية, 1968 بكيين .
372. ماوتسي تونغ- حول المعالجة الصحيحة للتناقضات بين صفوف الشعب , دار النشر باللغات الاجنبية /بكيين ط1 1966 م .
373. مايك هيكن- تاريخ الشك ,ت:عماد شيعة , مركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2014 م .
374. متون هرمس-ثيموس فريك وبيتراغندي , ت: عمر الفاروق عمر , مجلس الاعلى للثقافة /القاهرة ط2 2002 م
375. متي هنري –تفسير الكامل لكتاب المقدس(العهد القديم)مطبوعات ايجلز/القاهرة ط1 2011 م .
376. مجموعة علماء السوفيت, المادية الديالكتيكية, ت: فؤاد المرعي واخرين ,دار الجماهير/دمشق بدون سنة الطبع
377. محاورات افلاطون ت:زكي نجيب محمود , مكتبة الاسرة /القاهرة 2005 م .
378. محاورات هوايتهد- تحرير: لوسيان برايس , ت:محمودمحمد مؤسسة الهنداوي 2017 م .
379. محاوره جورجياس لافلاطون , ت: محمدحسن ظاظا , المطبعة الثقافية/القاهرة 1970 م .
380. محاوره ديكرت –ت:مجيدي عبدالحافظ ,المركز القومي للترجمة/القاهرة ط1 2007 م .
381. محمد ابن قاسم الانباري – الاضداد ,تحقيق: محمد ابوالفضل , المكتبة العصرية/بيروت طبعة سنة 1987م
382. محمد الخطاب العربي - موسوعة التراث الفكر العربي الاسلامي, دار الغرب الاسلامي/بيروت ط1 1998 م .
383. محمد باقر الصدر –الاسسس الاستقراء , دارالتعارف المطبوعات/بيروت ط1 1973م .
384. محمد جواد مغنية – مذاهب فلسفة وقاموس المصطلحات , دارالمكتب الهلال /بيروت .
385. محمد حسن قراملكي- كتاب العدل (الشهات الكلامية 2) ط1 2016 م .
386. محمد صفار – تفكيك مفهوم القوة عند ميشيل فوكو , مكتبة اسكندرية(مركز دراسات استراتيجية), سنة الطبع 2017م
387. محمد عبد الناصر , التذكير والتأنيث في القرآن الكريم, إشراف الأستاذ الدكتور: محمد مصباح أحمد, جامعة أم القرى, كلية اللغة العربية
388. محمد فريد وجدي- مذاهب فلسفية ,دارالكتب هلال/بيروت .

389. محمد قطب – دراسات في النفس الانسانية، دار الشروق/ القاهرة ط 10 1993 م .
390. محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الاسلامية – مكتبة الهلال بدون سنة الطبع .
391. محمد عطية الابراشي – لغة العرب وكيف تنهض بها، مكتبة النهضة/ القاهرة ط 1 1947 م .
392. محمد علي الصابوني – صفوة التفاسير ، دار الصابوني للطباعة/ القاهرة ط 1.
393. محمد قطب – في النفس والمجتمع – دار الشروق/ القاهرة ط 12 2003 م .
394. محمد متولي الشعراوي – الله والنفس البشرية، اعداد: جمال طاهر ، مطبعة النصر ط 1 1999 م .
395. محمد ياسر شرف- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد/ بغداد طبعة سنة 1998 م.
396. محمود شكري الالوسي البغدادي – روح المعاني، احياء التراث الاسلامي/ بيروت .
397. محي الدين ابن عربي - فتوحات مكية، تحقيق: د عثمان يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 1991 م .
398. محي الدين الطعي – سيرة الحلاج الكبرى، دار الحرم للتراث/ القاهرة .
399. المذكر والمؤنث لابن التستري – تحقيق : داحمد عبد المجيد هديري ، مكتبة الخانجي/ القاهرة ط 1 1983 م.
400. المرتضى الزبيدي – تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الفكر/ دمشق .
401. مرتضي مطهري – انسنه الحياة في الاسلام، دار الارشاد/ بيروت ط 1 2009 م .
402. مرتضي مطهري- دروس فلسفية في شرح المنظومة ت: الشيخ مالك مصطفى، دار الهادي/ بيروت ط 1 2002 م
403. مرتضي مطهري – الروح والنور في القرآن الكريم، دار الارشاد/ بيروت ط 1 2011 م .
404. مرتضي مطهري – العدل الالهي ، ت : محمد عبد المنعم الخاقاني ، دون سنة وجبة الطبع .
405. مسعودي – مروج الذهب ومعادن الجوهر ، مؤسسة دار الهجرة بدون سنة الطبع .
406. مصطفى الرفاعي – اعجاز القرآن ، مطبعة المقطلف/ القاهرة سنة الطبع 1928 .
407. المطهر بن المقدسي - البدء والتاريخ ، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة بدون سنة الطبع .
408. المعلم تشواكوك سوي – تأملات لادراك اروح- ت: باسل ديب داود ، ط 1 2009 م دار الخيال للطبع/ بيروت .
409. ملا محمد باقر (مشهور بمدرس الكردستاني) - اللطاف الالهية شرح الدرر الجلالية – بدون سنة وجبة الطبع ج 2 ص 83.
410. من رسائل اخوان الصفاء – جمع: دالبيرنصري نادر، دار المشرق/ بيروت ، ط 2 2007 م .
411. موسى بن ميمون – دلالة الحائرين ، ت: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية.
412. مونتسيكو - روح الشرائع ، ت: عادل زعيتر ، مؤسسة الهنداوي/ القاهرة سنة الطبع 2012 م
413. ميرسيا ايلياد- الاساطير والاحلام والاسرار ، ت: حبيبة كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ط 1 2004 م .
414. ميشيل اونفري – نفي اللاهوت ت: مبارك العروسي، منشورات الجمل/ بغداد ط 1 2012 م .
415. ناجية مراني - مفاهيم صابئية المندائية (تاريخ – دين - لغة) ، بغداد 1981 ط 2 .
416. ناصر الدين ابي الخير البيضاوي – انوار التنزيل واسرار التاويل ط 1 1939 .
417. ندره اليازجي – دراسات في فلسفة المادة والروح، دار الغربال/ دمشق ط 1 1999 م .
418. نصر الدين الطوسي – المصارع المصارع – تحقيق: د فيصل بدير عون ، دار الثقافة والنشر/ القاهرة .

419. نهج البلاغة – ضبط النصوص: د صبيح الصالح، هدية جمهورية الإسلامية الإيرانية .
420. نولدكة - تاريخ القرآن، ت: دجورج تامر، دارالنشر جورج المز/نيويورك ط1 2004 م .
421. نيقلو مكيا فيلي – الأمير، تعريب: خيري حماد، ط8، 1977، دار الأفق الجديدة / بيروت .
422. هابرماس - فلسفة الدين-مجموعة مؤلفين، دار الدمان/رباط ط1 2012 م .
423. هابرماس – مستقبل الطبيعة الانسانية نحو مسألة ليبرالية، مراجعة: انطوان هاشم، مكتب الشرقية/ بيروت ط1 2006 م .
424. هيرت ماركيز - نظرية الوجود عند هيغل، ت: ابراهيم فتحي، دارالتنوير للطباعة /بيروت ط1 1984 م .
425. هرمس الحكيم بين الالهية والنبوة، اعداد: احمد غسان سيانو، دار الوطنية للطباعة /دمشق ط4 2010 م
426. هنري برجسون – الطاقة الروحية – ت: على مقلد، مؤسسة الجامعية/بيروت، ط1 1991 م .
427. هنري بنسن-العقل والجسم ت: د محمد جابر على، دار المأمون /بغداد ط1 1989 م .
428. هيغل – فينمينيلوجيا الروح، ت: د ناجي المونلي، مركز دراسات الوحدة العربية /بيروت ط1 2006 م .
429. هيغل – فلسفة الدين (الاعمال الكاملة)، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة/القاهرة ط1 2001 م .
430. هيغل –العقل في التاريخ- ت: امام عبدالفتاح امام، دارالتنوير/بيروت ط3 2007 م .
431. هيغل –محاضرات فلسفة الدين، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دارالكلمة/القاهرة 2000 م .
432. هيوم – مبحث في فاهمة البشرية، ت: د موسي وهبة دار الفارابي/بيروت ط1 2008 م .
433. ولتر تيمس- فلسفة هيغل، ت: امام عبدالفتاح امام، دار التنوير/بيروت ط3 2007 م .
434. ولتر ستيس : هيغل –فلسفة الروح، ت: امام عبدالفتاح امام، دار تنوير/بيروت ط3 2005 م .
435. وليم جيمس- معني الحقيقة، ت: احمد الانصاري –مركز القومي للترجمة/القاهرة، ط1 2008 م .
436. وهبة الزحيلي – تفسير المنير- دار الفكر /دمشق، ط8 .
437. الياس بلكا –الغيب والعقل (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، معهد العالمي للفكر الاسلامي/امركا ط1 2008 م
438. يحيى السلطاني –عالم الهرمونات- منشورات دار الجاحظ للنشر/بغداد.
439. اليزانفرس و تيري دولادو- الاحداث..هل هو صدفة أم حتمية . ت: عز الدين الخطابي، مشروع الكلمة/ابوظبي، ط1، 2012 م .
440. يه غارودي – حفاروا القبور (الحضارة التي تحفر للانسانية قبرها)، ت: عزة صبيح، دار الشروق /القاهرة ط3 2002 م .
441. يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة/القاهرة، بدون سنة الطبع .
442. يوليوس ليبس- اصل الاشياء، ت: كامل اسماعيل، دار المدي للنشر /دمشق ط2 2006 م .

الموسوعات والمعاجم

1. ابن النديم – فهرست، دار المعرفة/بيروت بدون سنة الطبع .
2. انور جندي - الموسوعة العربية الاسلامية-الاسلام في مواجهة الفلسفات القديمة , دار الكتاب /بيروت ط1987م .
3. بكر بن ابو الزيد - معجم المناهي اللفظية ، دار العاصمة للنشر /الرياض ط2 1996م .
4. تعريفات ببعض المصطلحات – حزب البحث العربي الاشتراكي-الكتب الثقافة والأعلام .
5. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني /بيروت ط 1982م .
6. جورج بوست-قاموس الكتاب المقدس ،ترجمة (مجهولة) - المطبعة الأمريكية/بيروت ط1 1894م .
7. جوليانيجي - قاموس التداولية , ت: لطفي السيد منصور , دار الرافدين /بيروت ط1 2020م .
8. جون هسلي- معجم الاديان ومصطلحات القديمة ت:هاشم احمد ط1 2010م مركز القومي للترجمة/القاهرة .
9. د. طاهر بادنجي - قاموس الخرافات والاساطير ، جروس بريس/بيروت ط1 1996م .
10. د. علي بن سعيد العبيدي –الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة وتحضير الارواح , دارالكنوز/الرياض ط1 2009م .
11. د. مصطفى حسية – معجم الفلسفي , داراسامة للنشر/عمان ط1 2009م .
12. دائرة المعارف الكتابية , مجلس التحرير: د القس منيس عبدالنور واخرين , دار الثقافة /القاهرة ط1 2001م
13. دسعدون محمد الساموك –موسوعة الاديان والمعتقدات القديمة ط1 2002م دارالمناهج/عمان .
14. روبر مارك بنو – موسوعة الاساطير والرموز الفرعونية ت: فاطمة عبدالله محمود ,المجلس الاعلى للثقافة /القاهرة ط1 2004م .
15. عبدالرحمن البدوي – الموسوعة الفلسفة , مؤسسة العربية /بيروت ط1 1984م .
16. عبدالله ابن عباس – موسوعة مدرسة مكة ,دار السلام/مغرب جمع: اداحمد العمراني , ط1 2001م .
17. فولتير- قاموس فولتير الفلسفي –ت:يوسف نيس ,مؤسسة هنداي /بريطانيا ط1 2017م .
18. قاموس كتاب المقدس – هيئه التحرير: بطرس عبدالملك واخرين, اشراف: مجمع كنائس الشرقيه, منشورات مكتبة المشعل/ بيروت, ط6, 1981 .
19. محمد اصفي المحسني –معجم الاحاديث المعتر, دار النشر الاديان/طهران.
20. محمد بن بكر بن عبدالقادر الرازي - مختار الصحاح - دار الكتاب العربي / بيروت .
21. محمد علي التهانوي - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم , مكتبة لبنان ناشرون/بيروت ط1 1996م .
22. محمدبرهام المشاعلى –الموسوعة السياسية والاقتصادية ,دار الاحمدى للنشر /القاهرة ط1 2007م .
23. محمدفريد وجدي –دائرة معارف القرن العشرون , دارالمعرفة/بيروت , ط3 1971م .
24. مراد وهبة - معجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة/القاهرة سنة 2007م .

25. معجم الالفاظ العقيدة – تصنيف: ابي عبدالله فالح ,مكتبة العبيلة /رياض ط1 1997 م .
26. مفاهيم حرب التحرير، من منشورات حزب التحرير، 2001/6.
27. موسوعة الاديان الحية – ر س زينر ،ت: د عبدالرحمن الشيخ ،ط1 2010م الهيئة المصرية العامة/ القاهرة .
28. الموسوعة العربية وضعه: البرت الريحاني وفريق من الاساتذة , دار الريحاني /بيروت ط1 1955 م .
29. الموسوعة العربية - الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية) /هيئة الموسوعات , ط1 2008 .
30. موسوعة العلمية الشاملة – اعداد: احمد شفيق الخطيب ويوسف سليمان ، مكتبة اللبنانية ناشرون/بيروت بدون سنة الطبع .
31. موسوعة الفلسفية الاسلامية (جدل الاصاله والمعاصرة) –تأليف:مجموعة من اكاديميين ,ط1 2016م
32. موسوعة الفلسفية الاسلامية –تأليف:مجموعة من اكاديميين ,ط1 2016 م .
33. الموسوعة الفلسفية السوفيتية –(لجنة من العلماء ،بإشراف: روزنتال و يودين) ،ت:سميركريم ,دارالطليعة/بيروت .
34. موسوعة الفلسفية العربية –اشراف معن زياد .معهد الانماء العربي ، ط1 1986م .
35. الموسوعة الفلسفية المختصرة- ت: فؤاد كامل، جلال القسرى، عبدلرشيدصادق، دارالقلم/بيروت ، منشورات مكتبة النهضة-بغداد .
36. الموسوعة لالاند الفلسفية – منشورات العويدية/بيروت ت:احمدخليل احمد , ط2 2011 م .
37. موسوعة نظرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم –مجموعة من مختصين ,دار الوسيلة للنشر/جدة ط7 2010م .
38. ميخائيل انوود - معجم مصطلحات هيغل,ت:امام عبدالفتاح امام ,المجلس الاعلى للثقافة/ القاهرة 2000م
39. ناجي مراني - مفاهيم صابئة مندائية , مطبعة شركة التايمس للطبع / بغداد ط2 1981 م .
40. هيغل- موسوعة العلوم الفلسفية-ت:امام عبدالفتاح امام ,دار التنوير/بيروت ط32007م .
41. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: د احسان عباس , دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1993 م .

المصادر باللغة الكردية

1. ئه نستاس ماري كه رمة لي – كتيبي ئيرؤزي ئيزيدية كان , به شي يه كه م ودو م
2. ستيفن هوكنگ - ديزايني مة زن
3. مسعود عبد الخالق - مة وسوعة ئي جودي ، نوسينطة ئي تفسير / هة ولبير
4. مسعود عبد الخالق - رة وئى فلسفى له سه ده ئي 21 . نوسينطة ئي تفسير / هة ولبير
5. محمد جليزادة (مة لاي طة ورة) - تفسيرى كوردى , ناو ئندي نوين /سليمانى 2020ز