

الفصل الثانى

الْحَتْمِيَّةُ لِلتَّلْغِي الْإِسْرَافَةِ الْإِلَهِيَّةِ

فتح جاليليو باكتشافه قوانين البندول حول عام (١٦٠٤)، الطريق إلى القول بأنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها. فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعي، واعتبره كثير من المفكرين منافياً لفكرة المسيحية، على الأخص بعد أن ربط "جاسندي"^(١). بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين. ومن هنا اتجه بعض المفكرين إلى استخدام العلم لتأييد الإلحاد^(٢).

ونحن نقول: إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراً بشرياً، منشؤه استمدادهم هذا التصور من الأساطير الشرقية أو الإغريقية.

وهؤلاء لا مجال لهم في الجو الإسلامى.

إننا نجدهم في البيئة التى نشأ فيها رسل وأمثاله.

يقول أندرو ديكسون وايت في التصور الذى كان يسود أوروبا عن الله:

(من بين مجموعة النقوش الكاتدرائية التى تعبر عن كثير من الحقائق اللاهوتية في العصور الوسطى، نقش يمتاز بالتعبير عن مذهب لاهوتى فى أصل الكون ظل موضع الاحترام والإجلال أزماناً طويلاً.

الواحد القهار فى صورة بشرية جالس بوداعة ولين، يصنع الشمس والقمر والنجوم، ويعلقها فى القبة الصلبة التى تحمل من فوقها السموات العلا، وتظلل الأرض السفلى، أما علائم التفكير الظاهرة فى تقطب جبينه فتتم عن أنه أجهد نفسه

(١) عالم وفيلسوف فرنسى كان معاصراً لديكارت وخصماً له.

(٢) انظر الدين والعلم لإميل بوترو ص ١٩

إمعانا في التدبير والاستبصار. كما يدل انتفاخ عضلات ذراعية على أنه قد اضطر إلى أن يكد وينصب.

ومن الطبيعي أن يكون المثالون والمصورون خلال القرون الوسطى وفي بدء العصور الحديثة قد عمدوا إلى تمثيله على مقتضى ما تصوره كتاب ذلك العصر، إذ كانوا يقولون بأنه استراح في اليوم السابع^(١) ومن هنا تهيأ للعلماء التجريبيين في أوروبا أن يقعوا في وهم التناقض بين النظام الطبيعي وبين الألوهية.

يقول هانز ريشنباخ:

(إن الرغبة في فهم العالم الفيزيائي قد أدت في كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم.

وأشهر قصة للخلق هي تلك التي عبرت عنها الروح العبرانية الخيالية متضمنة في العهد القديم.. وهي تفسير العالم على أساس من خلق "ياهو" هذا التفسير من النوع الساذج.. إذ يستعين بتشبيهات بشرية، فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحدائق فكذلك صنع ياهوا العالم^(٢).

ويقول هربرت سبنسر:

(وجدت معنى السببية الطبيعية مفطوراً في عقلي. وتصورت ضرورة التكافؤ بين السبب والمسبب، وحصل عندي يقين بأن السبب إن وجد فلا بد أن يحدث بالضرورة نتيجته.

وقادني هذا الاتجاه إلى نبذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة، وانتهيت إلى اعتبار كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية أمراً مستحيلاً^(٣).

ويعلق أميل بوترو على بواعث هذا الإنكار الذي ذهب إليه سبنسر قائلاً:

(١) انظر كتاب بين الدين والعلم لاندرو ديكسون وايت ترجمة إسماعيل ظهر طبعة ١٩٢٩ ص ١٧١.

(٢) الفلسفة العلمية ص ٢١، وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لخصوص هذا التصور، فهو لا ينطبق على جميع حالات الاعتقاد بوجود الله الذي (ليس كمثله شيء).

(٣) العلم والدين ص ٨٤.

(كان الباعث مستمداً من مذاهب تعلم رسمياً على أنها دينية).

ويقول عن مذهب السببية الطبيعية إزاء التصورات الدينية السائدة آنذاك:

(هذا المذهب يمنعنا من تصور الله والطبيعة على أنها خصمان يتنازعان، ومن تصور الطبيعي والخارق تصوراً نشبه الله فيه والطبيعة برجلين يتنازعان.. إذ هذا التصور من الواضح أنه صياني، وليس من الإنصاف أن يحكم على المرء بالإلحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء)^(١).

وأقول: ولكن هذا الحكم بالإلحاد يصبح من الإنصاف بمكان لو أن هذا "المرء" وهو يحكم بنفى القوانين للاعتقاد بوجود الله، يعيش في جو ديني يرتفع بتصوره للألوهية فوق تلك المستويات الصيانية.

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

(في الوقت الذي كانت تفيض فيه الكنيسة على العالم بأفكار أفضت بالناس إلى الاعتقاد بأن قطرة واحدة من دم المسيح عليه السلام كافية لتخليص العالم..

في هذا الوقت... نظر الفلاسفة والعلماء في الطبيعة فوقعوا على نواميس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، نواميس تضبط حركات الأجرام في أفلاكها، وسنن تحوط العالم المادى بدقتها ونظامها. وقوانين تتحكم في العالم.

حينذاك قال الفلكيون يكفيننا قانون الجاذبية في تحليل الكون.

وقال الطبيعيون يكفيننا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدير العالم لا تقع تحت الحس.

وقال الكيمائيون تكفيننا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر في نسبة التكوين المادى.

وقال الميكانيكيون تكفيننا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحي الطبيعة.

(١) العلم والدين ص ٨٣.

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل في العنصر الأول الذى يضبط تلك الجاذبية ذاتها.....

أو العلة التى تقضى ببقاء المادة والقوة....

أو العقل المدبر الذى يضبط نسب التركيب والتحليل فى الجواهر الفردة....

أو الإرادة التى تسير تفانى القوة بعضها فى بعض، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها...

لو فعلوا ذلك: لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون فى مجموعه، وإن كفتهم فى تعليل بعض ظواهراته.

فالعالم اليوم لم يصل لغير جزئيات نراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله.

ذلك هو الإشكال الذى وقعت فيه الفلسفة المادية^(١).

ويقول كونت، وهو ممثل المادية الحديثة فى هذا المضمار:

(الظواهر الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعى، وأن يكون من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًا مبناه العلم الطبيعى.

فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد فى وجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به)^(٢) لهذا يقول الأستاذ وحيد خان: (زعموا أنه لا ضرورة للإله فى حالة وجود قوانين محكمة ثابتة).

وقبل أن نسوق الردود على ما ذهب إليه كونت وأمثاله: يلزم أن نبين الخلط الذى يقع فيه هو وأمثاله من الماديين بين السبب الحقيقى والسبب العلمى.

يقول جيمس كونانت:

(إنه يصعب التحدث عن السبب والنتيجة أو ما يسميه المنطقة العلة والمعلول فى العلوم الطبيعية)^(٣) وذلك لأن الأمر فى المجالين غير متفق:

(١) ملقى السبيل ص ٤٤، ٤٥.

(٢) ملقى السبيل ص ٧٠.

(٣) مواقف حاسمة ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

فالعالم يعنى بكلمة سبب: الشرط؛ الشرط الضروري، أو الشرط الكافى.
ومثال الشروط الضرورة: الفيروس فهو بدون لا يحدث البرد. لكنه ليس كافياً،
لأنه قد لا يحدث البرد بالرغم من وجوده.

ومثال الشرط الكافى: السم فهو إذا حدث للجسم لابد من الموت. لكنه ليس
ضرورياً إذ قد يحدث الموت بدون.

والعالم من الناحية العلمية النموذجية يبحث عن شئ أكثر من هذين لمعرفة
السبب هو: مجموعة من الشروط الضرورية والكافية معاً، التى ينبغى قيامها
لحدوث نتيجة ما.

فالخريق فى غابة مثلاً ليس سببه عقب السيارة مثلاً، ولكن مجموعة الشروط
من: عقب السيارة + الأغصان الجافة + الريح الكافية... الخ.

يقول ليونيل روبى: (على أن العلماء فى الواقع غالباً ما يكتفون بما هو دون هذه
النموذجية فى صياغة السبب، إذ ثمة اعتبارات عملية تضطرهم إلى ذلك اضطراراً.
فهم إذا اردوا الإنتاج اكتفوا بالشروط الكافية.

وإذا أرادوا المنع - منع حدوث نتيجة والحيلولة دون وقوعها - اكتفوا بالشروط
الضرورية)^(١)، وهذا الاكتفاء فى الحالين يحدث منهم اضطراراً.

ومعنى هذا أنهم يعترفون مقدماً بنقصان "مجموعة الشروط" التى فى جعبتهم
لتعليل الظواهر.

فكيف تكون هذه "المجموعة الناقصة" "كافية" فى التعليل إلى حد أنها تبرر
الاستغناء عن العلة الأولى؟

يقول كروزيار فيما يلخصه عنه الأستاذ إسماعيل مظهر:

(إن علاقة السوابق باللواحق تلك العلاقة التى تكون ما نسميه السببية العلمية
ليست هى علاقة المسبب بالسبب الأول بته.

(١) فن الاقتناع ص ٣٥٢.

ولكى نظهر ما نعى من قولنا هذا يجب أن نتخيل العالم مسوقاً في النشوء والتطور من حالته السديمية مرتقياً نحو تكوين النجوم الثابت والسيارات. إلى ظهور النباتات والحيوانات والإنسان.

إذا تخيلنا ذلك وجدنا أن لغة العلم تلقى في روعنا دائماً أن الأسباب التي ظلت مؤثرة في العالم بالأمس، هي بذاتها الأسباب إلى تعود إليها القوى التي نجدها مؤثرة في العالم اليوم، وأن هذه القوى بعينها هي أسباب ما سوف يحدث من الظواهرات في المستقبل.

وليس في ذلك من معنى السببية الحقيقية أكثر من أخذك قطعة من الصلصال ذات صورة ما في إحدى يديك ثم تضغطها فتأخذ صورة أخرى غير صورتها الأولى ثم صورة ثالثة ثم صورة رابعة، ثم تدعى أن الصورة الأولى علة للصورة الثانية، وأن الثانية علة للثالثة، وأن الثالثة علة للرابعة وهكذا دواليك.

والحقيقة الثابتة أن اصطلاح السبب كما يستعمل في المعنى العلمى اصطلاح مرض لغويًا وليس اصطلاحاً فلسفياً، وما الأسباب العلمية إلا نتائج منظومة، فالحجر إذا قذف إلى أعلى يعود إلى الأرض، لماذا لأن جاذبية الثقل تجذبه ثانية إلى أسفل.

هذا كما لو قلت: لأن كل الأشياء الأخرى ترى عائدة إلى الأرض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر.

ولكنك إذا تساءلت لماذا تسقط الأشياء أصلاً؟

ولماذا يكون للجاذبية ضلع في نظام العالم^(١)؟

فهناك لا تجد من جواب أروح على نفسك وأحفظ لألفة عقلك سوى القول بأنها هكذا سبقت في إرادة الله.

ولو أردنا أن نستطرد في إثبات أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية فلدينا

(١) وهذا يوضح لك أن مهمة العلم وصفية، وليست تفسيرية بالمعنى الفلسفى.

حقيقة أن العلم يستعمل كلمتي "السبب" و"السنة" بالتناوب لتقوم إحدهما مقام الأخرى.

وما دام السبب والسنة لا يزال كل منهما في نظر العلم على هذا التناوب، فمن الظاهر الجلي أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية على إطلاق القول..
إذ أى شئ من الأثر لنظام تتالى الظاهرات فى إظهار العلة الحقيقية التى تنتجها؟^(١).

(إن موضع الضعف فى تدليل كونت ومن تابعه فى الرأى ينحصر فى اعتقادهم بأنه لا يوجد فى العالم من شئ يحتاج إلى التعليل أكثر من وصل الحلقات المتفرقة فى سلسلة الظاهرات الطبيعية التى يتكون منها العالم فى مجموعه بعضها ببعض.
فى حين أن الحقيقة أن السلسلة فى مجموعها ككل متواصل الاسباب غير ممزق الوحدات لم يستكشف العلم سببها الأول).

وقد يقال: إن الإنسان قد استكشف من السنن الطبيعية ما استطاع به أن يعلل كثيراً من الظاهرات التى كانت تنسب دائماً إلى ما بعد الطبيعة والغيب؛ فلم لا نؤمل أن نستكشف فى المستقبل علة مادية للكون؟

على ذلك يرد العلامة كروزيار بقوله: (إن كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التى تكون مدنيته وعلمه، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات، لا علل أصلية، ولهذا نرغم على أن نعود بعلة الكون إلى إله عاقل حكيم.

إن قانون كونت نفسه بغير قصد منه يجبر المتأمل حتماً إلى القول بأن الكون كوحدة يجب أن يرجع إلى سبب)^(٢). وأقول: ذلك لأن سلسلة الأسباب والمسببات الخاضعة للتجربة العلمية يجب أن تنتهى إلى علة خارجة عنها تختلف عنها اختلافاً جوهرياً بحيث تكون هذه العلة قديمة.

(١) ملقى السبيل ص ٨٤، ٨٥.

(٢) ملقى السبيل ص ٦٨، ٧٤، ويقول لويس دى بروى. (إن الحتمية لا يمكن أن تثبت بالعلم البشرى. وإذا أردنا الاحتفاظ بمبدئها (السببية) فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية)، أنظر الفزياء والمكروفيزياء ص ٢٧٢.

أما القائلون بأنها لا تنتهى وأنها تمتد في الماضي إلى ما لا نهاية فهم يرتكبون تناقضاً عقلياً.

ذلك أن هذه السلسلة اللامتناهية:

إذ أخذناها مقطوعة الطرف من ناحيتنا - ولتكن السلسلة التى تنتهى عند ثورة عرابى مثلاً - ولنرمز لها بالحرف (ب) وسحبنا رأسها من ناحيتنا وطبقناها على السلسلة المستمرة إلى اللحظة التى نحن فيها ولنرمز لها بالحرف (أ) فإن الأمر لا يخلو:

إما أن نقول إن السلسلة (ب) تساوى السلسلة (أ) وهذا محال عقلاً، لأنه يعنى أن الأصغر يساوى الأكبر والجزء يساوى الكل.

وإما أن نقول إنها أقل من السلسلة (أ) وهذا يعنى أن السلسلة ليست لا متناهية. وكل سلسلة من الحوادث صالحة، لأن نطبق عليها هذا الإجراء الذى طبقناه على السلسلة (ب).

وإذا كانت النتيجة هى الحكم بانتهاء السلسلة وكنا نقول بما يقول به كونت من ضرورة البحث عن العلة، فقد وجب القول بوجود هذه العلة خارج سلاسل الحوادث أى خارج العالم^(١) وهذا يعنى أن تكون هذه العلة متصفة بالقدم.

كذلك فإنه ينبغى النظر إلى الممكن، وهو ما يستوى بالنسبة لذاته العدم والوجود، أو ما يقبل بالنسبة لذاته الوجود، كما يقبل العدم فإذا نظرنا إليه من ناحية وجوده بالفعل: مم استمد وجوده ما دامت ذاته ليست مقتضية للوجود؟

إنه لا بد أن يستمد هذا الوجود من خارجه. ولا يمكن أن يستمد من المستحيل الذى هو بحسب ذاته لا يقبل الوجود أصلاً^(٢).

(١) هذا الدليل الذى اعتمد عليه الكلام.

(٢) يقول صمويل كلارك من فلاسفة القرن الثامن عشر: (إن القول بأن أحد شيئين ممكنين على السواء يرجع فى تحقيقه دون الآخر إلى لا شئ هو من التناقض الصريح).

فبقى القول بوجود كائن يستمد منه الممكن وجوده، ويكون هذا الكائن، واجب الوجود، أى بحسب ذاته لا يقبل العدم أصلاً.

وإذن فوجود الممكن - الذى هو الكائنات المشاهدة والتى نراها قابلة للأمرين معاً - دليل على وجود واجب الوجود الذى لا يقبل العدم أصلاً^(١). فهو قديم^(٢).

ولا يصح أن يكون واجب الوجود هو المادة، لأنها معتراة بالنقص، على أقل تقدير وباعتراف الماديين أنفسهم، ينقصها الحياة، والعلم والإرادة، والنقص صورة للعدم، فيحصل التناقض بين كونه واجب الوجود قديماً - وبين كونه ناقصاً. فلا بد أن يكون واجب الوجود خالياً من كل نقص، أى متصفاً بصفات الكمال التى يقتضيها وجود هذا العالم، ومن الحياة، والعلم، والإدارة، وذلك هو الله سبحانه وتعالى عما يصفون.

وإذا كان هذا استنتاجاً منطقياً فإن سيطرة الأخاد العلمى يعلمون - أو ينبغى أن يعلموا - أن العلم كما يقول الدكتور ليونيل روبى:

(يمزج بين المنهج التجريبي الاختبارى والمنهج الاستدلالي العقلى. وبدون الاستدلال المنطقى فلن يكون هناك علم)^(٣).

كما أن ينبغى أن نعلم أن هذا الاستنتاج المنطقى يبدأ من مقدمات واقعية هى الحوادث، أو الممكنات الموجودة بالفعل. وكذلك يفعل العلم التجريبي فى استنتاجاته الكبرى، ويكفى أن يرجع القارئ هنا إلى ما ذكرناه عن "كيف أمكن إدراك الذرة وجزئياتها"^(٤).

(١) يقول صمويل كلارك أيضاً: (لما كان الحدوث عن سبب خارجى لا يصدق على كل شئ فينبغى أن يوجد كائن بحكم ضرورة مطلقة قائمة فى طبيعة الشئ نفسه أصلاً، وهذه هى الضرورة أو العلة الذاتية للوجود)، أنظر سلسلة الوجود ص ٢٣١.

(٢) هذا هو دليل الفلسفة الإسلامية على وجود الله.

(٣) فن الاقناع ص ٣٢٣.

(٤) انظر ص ٧٥، ٧٦ من كتابنا هذا.

وإذا كان يتمتع على العقل البشرى إجراء أى تصور لذات الله وصفاته، فإن هذا لا يطعن فى صحة الاستنتاج بوجوده، لنا سند فى هذا من العلم التجريبي، فى استنتاجه للاكترون مثلاً، ولنا سند أيضاً فى علوم الرياضة فى استنتاجاتها الحديثة للهندسة الإقليدية إذ (كيف نستطيع أن نتصور العلاقات الإقليدية بالطريق التى يمكننا بها رؤية العلاقات الإقليدية؟ قد يكون من الصحيح أن فى استطاعتنا بواسطة الصيغ الرياضية أن نتعامل مع الهندسات الإقليدية، ولكن هل يمكن أن تصبح هذه الهندسات فى أى وقت قادرة على أن تعرض علينا مثلاً تعرض الهندسة الإقليدية، أعنى هل ستمكن من أن نرى قواعدها فى خيالنا مثلاً نرى القواعد الإقليدية؟

إن الهندسة الإقليدية هى هندسة بيئتنا الفيزيائية، فلا عجب إذن أن أصبحت تصوراتنا كيفية مع هذه البيئة، ومنبعثة بالتالى عن القواعد الإقليدية.

ولو تسنى لنا أن نعيش فى بيئة يكون تركيبها الهندسى مختلفاً إلى حد ملحوظ عن الهندسة الإقليدية لتكيفنا مع البيئة الجديدة وتعلمنا كيف نرى مثلثات وقوانين لا إقليدية بنفس الطريقة التى نرى بها الآن تركيبات إقليدية. وعندئذ نجد من الطبيعى أن يكون مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠ درجة، ونتعلم تقدير المسافات على أساس التطابق الذى تحدده الأجسام الصلبة فى ذلك العالم.

ذلك لأن تخيل العلاقات الهندسية يعنى تخيل التجارب التى نمر بها لو كنا نعيش فى عالم تسرى عليه هذه العلاقات^(١).

هذا هو تقريب المسألة للذين يقلقهم عجز العقل عن تصور ما يشته من وجود الله وصفاته. ومن ناحية أخرى فليس استنتاجنا لهذا الكائن الأعظم (الله سبحانه وتعالى) المفارق للحوادث والممكنات، أمراً يتعلق بالماضى فحسب، ومن ثم فإنه يمكن أن يقال إنه لا يعنى الإنسان فى حاضره ومستقبله... كلا، إن عدم إدراكنا لكنه العلة الأولى لا يعنى أنها أصبحت بالنسبة لنا غير ذات موضوع.

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٢٩.

ويمكن أن نقول في هذا ما قاله وليم جيمس في ملاحظاته على المالايكوف لسبنسر وأتباعه:

فنقول: (نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور، وغير محاط به وذلك معقول وواضح، ولكن له بالتأكيد بعض المطالب من قوانا الفعالة)^(١).

ومن ثم فإننا نصبح على معرفة ببعض صفاته واوامره ونواهيته، وقوانينه، ويصبح بوجه من الوجوه غاية لنا.

إن معرفتنا لوجود هذا الكائن الأعظم تتضمن المعرفة بشئ من قوانينه التي تدل على إرادته.

يقول وليم جيمس:

(إن مذهب التأليه يشغل مكاناً وسطاً بين الأدرية واللاأدرية، ويتمسك بما هو حق في كل منهما).

فيوافق اللاأدريين في قولهم: إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجود الأول خلقنا...، ويوافق الأدريين في قولهم: إننا نقدر أن نعرف صفاته بعد وجودنا، وأن نعرف النحو الذي أمرنا أن نتصرف على غرارهِ^(٢).

ومن هنا فإنه لا بد لنا من استنتاج وجود الإرادة الإلهية وراء الأسباب الظاهرة على نسق ما ندركه من وجود إرادة لذواتنا وراء إحداثنا للظواهر الحسية.

وإذا كان الماديون الذين ينكرون الإرادة الإنسانية قائلين: إن تلك الحركة العقلية أو الإرادية ليست سببية حقيقية، وإنما هو عرض من أعراض السببية الحقيقية، لأنها ليست إلا اهتزازات تتناول دقائق المخ ومراكز الحس العصبية، فالانتقال هنا ليس من الحركة العقلية إلى الفعل الطبيعي، بل من سابقة طبيعية إلى لاحقة طبيعية....

فإن هناك من تصدى للرد عليهم من داخل معسكراتهم.

(١) العقل والدين ص ٥٦.

(٢) العقل والدين ص ١٠٨.

يقول: وليم. ب. مونتياجو أحد زعماء الواقعية الجديدة في أمريكا معارضاً ما ذهب إليه بعض زملائه من القول بهادية الوعي^(١): (فيما يتعلق بطبيعة الوعي: كان برى، وهولت^(٢) يعتدان بأى وعى الفرد لشيء من الأشياء هو استجابة محددة من جهاز هذا الفرد للشيء، واستجابة الكائن العضوى المحددة أو غير المحددة لشيء من الأشياء.. لابد أن تكون حركة بسيطة أو معقدة من بعض أو كل الجزئيات المادية التى تكون الكائن العضوى.

يقول مونتياجو فى رده على ذلك:

(إن كل حركة لابد أن تعلو أو تنخفض، وأن تتجه شرقاً أو غرباً أو شمالاً أو جنوباً، أو فى اتجاه وسط، فيكف تستطيع مثل هذه الحركة أن تشكل وعينا بالشيء؟

١- إنها لا تشبهه على أى نحو إلا فى نسبة ضئيلة من الحالات التى يكون فيها الشيء نفسه حركة لجزئيات مادية.

٢- ولا يمكن أن توجه الحركة نحو الشيء إلا فى الحالات التى يكون فيها الشيء المدرك حدثاً مكانياً معاصراً لحركة الكائن العضوى.

٣- إن هذا لا يقدم تفسيراً لقدرتنا على فهم الصفات الثانوية والأفكار المجردة والعقول الأخرى أو أحداث الماضى والمستقبل.

٤- وأسوأ ما فى الأمر أن استجابة الكائن المحددة، أو حركته الموجهة لا تفسر "المكث الزمانى" أو الحاضر النوعى الذى يميز كل تجاربه تمييزاً أساسياً من كل ماعداها من أحداث وعلاقات.

٥- وكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لحركة من الحركات لابد أن يكون قد انقضى قبل أن يستطيع قطاع آخر أن يقبل. لكن الأمر مع الوعي على نقيض ذلك

(١) يقول.. (وبعد، فلم أتعرض فى مقال إلى أعظم مغزى للبعد الجديد على الإطلاق ألا وهو استقلال الوعي عن المادة الذى يعنى أيضاً الوجود المستقل للفرد بعد تحليل الجسد) وانظر العلم والظواهر الخارقة ص: ٥٥.

(٢) هما من المدرسة الواقعية الجديدة التى ينتمى إليها متاجو وإن كان يخالفها فى هذه النقطة بالذات.

تماماً: فكل مرحلة أو قطاع عرضي مؤقت لا ينتهى حين يظهر ما يعقبه، بل يظل معه جنباً إلى جنب.. هذه الاعتراضات التى اثبتت جدارتها فى نقض الصور القديمة للفلسفة المادية تكون أكثر جدارة وقوة فى مناهضة هذه المادية الجديدة أو السلوكية.. والوعى ذلك الشئ المتعالى العجيب يوجد صلة بين الفرد والأشياء التى توجد فى مكان وزمان مختلفين، أو لا توجد مطلقاً فى زمان أو مكان..

وإذا تبين أن الوعى عبارة عن شئ ما فى الكائن العضوى فهذا الشئ قد يكون أى شئ غير الحركة^(١).

ومهما يكن فقد رد كروزيار أيضاً عندما أوضح أن القول بأن الإرادة الإنسانية أو الوعى الإنسانى ليسا سوى عرض من أعراض اهتزازات المخ،... تترتب عليه سلسلة من الأمور تنتهى إلى إنكار هذا القول نفسه.

فهو يترتب عليه أولاً: القول بأن جميع الخصائص العقلية التى للإنسان هى كذلك، ويترتب أيضاً القول بأن القوى المدركة برمتها، إنما هى عرض لاهتزازات ما فى مادة المخ.

وهنا... يترتب على ما تقدم القضاء على كل قضايا العقل الإنسانى، ومنها قضية "مادية الوعى" ولا يترك فى الكون من شئ سوى صحراء مجدبة إلا من المادة والحركة.

والأهم من ذلك أنه لما كانت المادة والحركة لا يمكن إدراكها إلا من طريق الحواس، ففى استطاعتك أيضاً أن تنكرها، إذ لا يكون لديك من سبب تحكم إليه يحملك على أن تعتقد أن العالم مكون على النموذج الذى توحى به الحواس^(٢).

وهكذا يتضح لنا أن المادية:

إذ تبدأ من الإيمان بالمادة المستقلة تنتهى إلى إنكار المادة أو التشكيك فيها.

(١) فلسفة القرن العشرين ترجمة عثمان نوبه ص ٢١٥.

(٢) ملقى السبيل ٨٢، ٨٣.

ولكن هذه المادية على اختلاف ظروفها وأحوالها لا يمكنها أن تنكر الضرورة العملية التى يخضع لها جميع الأطراف، وهى قاضية بضرورة التسليم بوجود الظواهر الطبيعية والتسليم بضرورة وجود الإرادة خلف هذه الظواهر.

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فيما يلخصه من ذلك عن كروزيار:

(إذا أردنا أن نرد على العالم نظامه وألفته فى نظر العقل الإنسانى كان من الواجب ألا ننظر فيما يمكن أن يثبت أو ينفى نظرياً. بل ننظر فيما يمكن الاعتقاد به عملياً..

إنى مضطر مثلاً لأن اعتقد فى وجود عالم خارج عن حيزى لأتخذ اعتقادى هذا دعامة حققة وأساساً ركيزاً فى سبيل بحثى عن الحقيقة.

على هذا النمط أرانى مضطراً إلى الاعتقاد فى وجود حقيقى لما نسميه الإرادة.

وأخيراً: فإذا كانت ألفة العقل البشرى تتطلب سبباً للعالم المرئى، وإذا كان من الممكن أن أصل إلى العلم بالسبب الأول عن طريق التسليم بالإرادة.. فمن الواضح إذن أنى مقسور بضرورة ألفة عقلى ومقتضياته، على الاعتقاد بأن هذا الكون العظيم معلول لإرادة عاقلة.. أى خالق^(١).

وهنا نقرر أن قانون العلية العقلية ليس راجعاً فى أساسه إلى قاعدة التشبيه كما يموه بذلك الملحدون، محاولين بذلك قطع هذا القانون عن العالم الخارجى، وقصره على ظروف خاصة بتعود العقل على فهم الأشياء.. وذلك إلى أن يتم لهذا العقل إثبات أن العالم الخارجى هو بالفعل يسير على نحو شبيه بالنمط الإنسانى فى فهم الأشياء.. وهيهات..

ليس الأمر كذلك

لأن معنى رجوع هذا القانون إلى قاعدة التشبيه أن العقل الإنسانى إذ يقرر هذا القانون.. فإنما يفعل ذلك لأنه تعود على هذه الطريقة فى فهم ما يدور حوله فى حياة الإنسان.. وهذه مغالطة.

(١) أنظر ص ١٧٣ - ١٧٤ من هذا الكتاب.

والحقيقة أن العقل إذ يقرر هذا القانون فإنها يقرره لأمر آخر.. إنه يقرره وفقاً لمبدأ عدم التناقض.

إن إنكار العلة الأولى يؤدي إلى الوقوع في التناقض وفقاً لما بيناه سابقاً في كلامنا عن انقطاع سلسلة الحوادث، واحتياج الممكن إلى الواجب^(١).

فليس الأمر تشبيهاً إذن وإنما هو قاعدة استنباطية لا يمكن التنازل عنها إلا بالتنازل عن العقل ذاته أولاً، وبالتنازل عن "العلم التجريبي" ثانياً. لأنه - أى هذا العلم التجريبي - ينتهج البحث عن الأسباب أيضاً، وإن كان يقف في بحثه عند الأسباب القريبة الحسية، ويسمّيها روابط أو شروطاً، فهو أكثر التصاقاً بالمنهج التشبيهي.

فإذا ذهب الملحد إلى ذلك: فإنه لا يكون ملتزماً بمذهب فلسفى، ولا بمنهج علمى.. إنه يكون "لا أدرياً" خالصاً.

ومع ذلك فهو لاء "اللاأدريون" ملزمون "بالضرورة العملية" والضرورة العملية طريق إلى إنقاذ المعرفة بشتى فروعها، وهى أيضاً طريق إلى التسليم بوجود الله^(٢).

ويحسم وليم جيمس الموقف بالنسبة لأولئك الذين يرفضون "مبدأ العلية" أو "الضرورة العقلية" زاعمين أنه لا يمكن الأخذ به إلا إذا أثبتنا أولاً أن العالم الخارجى يجرى على قوانين مشابهة لقوانين العقل وهذا فيما يزعمون لا سبيل إليه...

يحسم وليم الموقف هنا بطريقة عملية من أقرب طريق حيث يقول:

(للقول بوجود الله بقطع النظر عن الأدلة الخارجية مكان طبيعى في نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين.. وليس علينا إلا أن نتصفح فصلاً واحداً من فصول التاريخ الطبيعى للعقل لنجد أن الإله يعرف كموضوع للاعتقاد العقلى..

(١) أنظر ص ١٧٣ - ١٧٤ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر كتابنا "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية".

وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية: فإنه كلما كانت طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة فلا بد أن يكون موجوداً.. ولكل امرئ أن يشك في الانسجام بين طبيعته وقواه، وبين الحقيقة الصادقة، أو أن يؤمن به، وهو سواء فعل هذا أو ذاك فإنه لا يخاطر إلا بنفسه، ولا يتصرف إلا تحت مسؤوليته^(١).

وهنا تأتى الضرورة العملية للاعتقاد بالله.

وإذا كان ما قدمناه من إنكار الماديين للإرادة الإلهية الموجودة وراء قوانين الطبيعة يمثل ردة فعل البيئة المسيحية التى كانت تتمثل الذات الإلهية على نحو بشرى يتناقض مع مقتضيات القوانين الطبيعية..

فإن هذا لم يمنع ظهور تيار فكرى جاد يرى فى القوانين الطبيعية دافعاً إلى تهذيب التصور السائد عن الذات الإلهية، ولا يرى فيها دافعاً إلى إنكار هذه الذات. يقول أميل بوترو:

(هناك كثير من الأمثلة التى تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح بالتسلسل الطبيعى للظواهر وبين الإحساس الدينى شديد العمق، كان ذلك شأن الرواقين فى القديم، وشأن سبينوزا وليبنتز فى العصر الحديث)^(٢).

ومن هنا نجد ديكارت قد ذهب إلى أن الإرادة الإلهية، هى العلة الكافية لوجود العالم، بل هى العلة الكافية لوجوده على ما هى عليه.

وكما يرى ديكارت (فإن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلاً عن وجودها، ماهيتها، وطبيعتها فليس فى ماهية المثلث ما يجعل من الضرورى جوهرياً أن يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساوياً لزائيتين قائمتين، أو فى طبيعة العدد ما يحتم أن يساوى اثنان مضافين إلى اثنين.. أربعة، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله، الذى قضى بها واقرها بصفته المشرع الأسمى، منذ الأزل وحسب)^(٣) إلى هذا الحد ذهب ديكارت أبو الفلسفة العقلية الحديثة.

(١) العقل والدين ص ٨٥، ٨٦.

(٢) العلم والدين ص ٨٣.

(٣) سلسلة الوجود ص ٢٤١، ويمكننا أن ننبه إلى أنه لا ضرورة لاعتبار القضايا الرياضية المبنية على تحصيل حاصل.

وأما الله عند سبينوزا فهو يعنى كما يقول:

(كائناً لا يسمو شئ على كماله مطلقاً في لا نهائيته.

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير في الكون. وأنه تفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء، كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته)^(١).

ويقول سبينوزا:

(إذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة، وجب أن تعطى لهذه الكلمات معانى تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية. لأنه لا بد لفكر وإرادة لذات الله أن يكونا متباعدين تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانية، والحقيقة أن الشئ الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب)^(٢)؛ فهل كان سبينوزا قارئاً للفكر الإسلامى السنى في هذه النقطة؟.

ويسط صمويل كلارك لا حتمية الوقائع فضلاً عن قوانينها ورجوعها إلى الإرادة فيقول:

(تبدو جميع الأشياء جائزة كل الجواز.. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها، فضلاً عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها، وقد كان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هى عليه الآن. وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضرورة قائمة في طبيعة الأشياء نفسها.. وكل ما على الأرض اتفاقاً بصورة أجلى، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة بالضرورة. إذ ما هى الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره)^(٣).

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد، دقيقة الصنع،

(١) الحقيقة أن هذا مثل قولك المثلث، هو المثلث فهو وغيره من مسائل الرياضة مجرد تحصيل حاصل.

(٢) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٣٦١: ٣٦٢.

(٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤٩.

عظيمة الإحكام، مخلوقة.. وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد.

يقول فولتير فيما كتبه على لسان الطبيعة..

(لقد أعطيتُ اسماً لا يناسبنى على الإطلاق. فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة "الفن" فن الله).

هذا ما أثبتته نيوتن للقرن الثامن عشر، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه.. قال أحدهم:

(كانت قوانين الطبيعة مخبئة فى الظلام.. قال الله ليكن نيوتن: فأصبح كل شئ نوراً)..

إن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله.. قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية^(١).

يقول بتلر: (إن التحديد والضبط ومطابقة الواقع، هى المعانى الحقيقية التى تنقلها كلمة "طبيعى" إلى الذهن..

ولذا نوقن بأن كل شئ راجع إلى فعل الطبيعة، محتاج إلى ذات مدبرة مدركة تؤثر فيه. بحيث تكون الحوادث مطابقة للمعنى الذى ندركه من هذه الكلمة تماماً.

ومن هذه السبيل تؤثر ما بعد الطبيعة فى العالم تأثيرها..^(٢).

وقد ذهب باركلى إلى أن العقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء..

والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها..

(١) تكوين العقل الحديث ج١ ص ٤٠٢.

(٢) ملقى السبيل ص ١١٢ وتتلوه هو الفيلسوف الإنجليزى جوزيف بتلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) كان اسقفاً، وفيلسوفاً بارزاً.

فكون الغذاء يغذى، والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكى نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها، بل بملاحظة القوانين الموضوعية فى الطبيعة..

وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مستقلة عن الله، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله^(١).

وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلية.

وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة وفهمنا كونها استثنائية.

وإذا كان هولباخ ينشر دعوته الإلحادية فى كتابه "نظام الطبيعة" قائلاً: "كل شئ موجود بحكم الضرورة، لذلك ليس هناك إله"^(٢).

فقد وجد رداً من جوته الذى يقول ساخرأ:

(هذا ما رده الكتاب، ونحن نسأل: ألا يمكن أن يوجد إله بحكم الضرورة أيضاً)^(٣).

ويقول وليم جيمس:

(إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقباً ميكانيكياً، لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض، من حيث إن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض)^(٤).

ويقول أميل بوترو:

(١) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦١ - ١٦٣.

(٢) بينا بطلان مادية هولباخ أنظر كتابنا "عقائد العلم".

(٣) تكوين العقل الحديث جـ ص ٢١.

(٤) الدين والعقل ص ٤٦.

(لا يتنافى مذهب السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يقضى بالترتيب والوحدة والحياة والتلاؤم. وهذه كلها تسيطر على القوانين الطبيعية وهل ينافى التسلسل القائم فى خطوات البرهان الرياضى، وجود عالم الرياضة صاحب البرهان؟) نعم هناك شرط لهذا..

(هو ألا ينظر إلى الطبيعة على أنها مبدأ مطلق.. وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية والعالم المقدم لنا، إن هى إلا رموز للموجود الحق، يتنافى مع كل فلسفة تريد أن تجعلها مطلقة)^(١).

وإذا كان هذا هو موقف الجناح المؤمن من الفلسفة إزاء قوانين الطبيعة التى تم اكتشافها فى عصر العلم منذ نيوتن...

فإننا نجد بين العلماء التجريبيين أنفسهم من يرى أن قوانين الطبيعة غير كافية فى تعليل الظواهر، وأنها تشير إلى أمر آخر خارج عنها.

يقول أرثر لفجوى:

(إن اللاهوت الذى كان يصر على الحرية المطلقة للأحكام الإلهية كان يمت بصلة إلى التجريبية العلمية.

ولما كان عدد الأصناف، وتسلسل الفرق بينها، أو عدم تسلسله، وكمية المادة وانبثاقها الأصيل، ووجود الخلاء وعدمه، وما شابهها من مسائل..

لما كان ذلك لا يحتوى على شئ من الضرورة^(٢)، فينبغى أن نتحقق من الوقائع الخاصة بها)^(٣).

ويقول جون كيمنى عن نظرية النشوء والارتقاء واحتياجها إلى معرفة السبب الكامن وراء "التغيرات":

(١) العلم والدين ص ٨٤: ٨٣.

(٢) تقول: إلا إذا تعلقت به به الإرادة إلهية.

(٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٣٥٠.

(هناك اتفاق عام بأن هنالك أيضاً من الكائنات الحية يؤدي إلى تنازع البقاء، وبالتالي إلى عملية انتخاب طبيعي، تقوم بالحفاظ على الأفراد، الذين تستبين لديهم مميزات بالنسبة لأقرانهم، كما أن هنالك اتفاقاً بأن هذه الفروقات متأتية من تغيرات في الصبغيات أو من التحولات الفجائية.

غير أن الخلاف هو في السبب الكامن وراء هذه التغيرات. فيقال لنا، مثلاً، إنها تغيرات عشوائية، وأن استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها يؤثر في المورثات، وأن هذين الأمرين ميزتان للكائنات الحية.

إن فرضية التغيرات العشوائية هي أبسط نظريات اليوم، وأكثرها حظوة، إلا أنها لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية كافية^(١). كما أن نقادها يشعرون بأن عجزها سوف يظهر فيما لو قدر لها أن تزداد دقة.

فالموقف الآلى المتماهى في التطرف، يدعى بأن مجموعة نظرياتنا الفيزيائية والكيميائية الحالية، تكفى لتعليل جميع ظاهرات الحياة.

أما السبب الذى يجعلنى متأكداً من بطلان هذا القول فهو أن هذه النظريات نفسها لا تكفى حتى لتعليل ظاهرات الطبيعة الصماء، وأكثر علماء الفيزياء اليوم يقرون بأن نظرياتنا الحالية لا تكفى لتفهم نواة الذرة مثلاً، وأن على النظريات أن تتطور تطوراً ملحوظاً قبل أن يمكن لتعليل العمليات الذرية الأساسية.

وسيكون من المستغرب حقاً أن نصل - ولو بعد عدة قرون من التقدم السريع في الفيزياء - إلى نهاية الأفكار الأساسية الجديدة في هذا الميدان..

أما الداعون إلى الفلسفة الحيوية بالمقابل، فإنهم يؤكدون بأن القوانين الحقيقية ستظل تفلت طالما اعتبرنا - الكائنات الحية على أنها آلات...

وآرائى من وجهة النظر هذه وحدها فقط تقف في صف الحيويين^(٢).

(١) سنزيد هذه النقطة توضيحاً في مبحثنا عن عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى وفي مبحثنا عن المصادفة.

(٢) الفيلسوف والعلم ص ٣٠٧ - ٣١٢.

ويقول فريزر هايزنبرج عن الإرادة الإلهية الكائنة وراء الطبيعة وقوانينها:

(هناك قوى أعلى تتخذ القرارات، ولقد استعمل الناس كلمات مختلفة في أوقات مختلفة لهذا "المحور" قالوا عنه "الروح"، أو قالوا عنه "الله" وتكلموا عنه بالكتاب وبالصوت وبالصورة، وهناك طرق عديدة تؤدي إلى هذا المحور. والعلم حتى في يومنا هذا، هو واحد من هذه الطرق، وربما لم تعد لدينا لغة معترف بها من الجميع نستطيع بها أن نشرح أنفسنا، وربما كان ذلك هو السبب في أن الكثيرين لا يستطيعون رؤية محور الكون هذا، ولكنه موجود هناك اليوم، ولقد كان هناك دائماً، وعليه لا بد أن يركز أى نظام للعالم..

يستطيع العلم أن يسهم في زيادة التفهم بين الشعوب وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يوجه اهتمامنا إلى هذا "المحور" الذى يمكنه أن يشيد النظام في العالم ككل^(١).
أما أينشتاين فيبدو متردداً في الاستدلال على الإرادة إلهية من وراء القوانين إذ يقول:

(من هدف العلم أن يضع قواعد عامة تحدد العلاقة المتبادلة بين الأشياء والأحداث في الزمان والمكان).

(وكلمنا ازداد إيمان المرء بخضوع جميع الأحداث لقواعد منظمة اشتد إيمانه بأنه لا يوجد إلى جانب هذه القواعد المنظمة مجال لأسباب ودوافع من نوع آخر، وهو لا يرى وجوداً لإرادة بشرية أو إرادة سماوية كسبب مستقل في أحداث الطبيعة.

ولسنا ننكر أن العقيدة في تدخل إله في مجرى الحوادث الطبيعية لا يمكن للعلم أن يتجاهلها تماماً لأن هذه العقيدة يمكن دائماً أن تجد ملاذاً في تلك الميادين التى لم تستطيع المعرفة العلمية بعد أن تغزوها). وأينشتاين طبقاً لهذا التحليل يرى أن رجال الدين يخاطرون عندما يجعلون بقاء الدين مرهوناً بقصور العلم ومن هنا يقول: (إن العقيدة التى تقوى على البقاء في الظلام، ولا تبقى عليه في وضع الضياء، لا بد أن تفقد تأثيرها في الناس).

(١) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٦.

ويصل أينشتاين بعد ذلك إلى النصيحة التالية التى يقدمها لرجال الدين (لابد لعلماء الدين أن يتخلوا عن مبدأ العقيدة فى إله له صفة الأشخاص)^(١). يعنى ذلك الإله البشرى الذى نجده فى التصور المسيحى، أو التصورات الوثنية.

ونحن نقول إن المشكلة التى أحس بها أنشتاين لا وجود لها فى العقيدة الإسلامية... ذلك: أولاً: لأن الإله الذى له صفة الأشخاص مرفوض تماماً فى الإسلام فهو (ليس كمثله شئ).

ثانياً: لأن القواعد والقوانين الكونية التى يكشفها العلم، لا تطارد الدين فى ظل المفهوم الإسلامى، بل تؤكد، ذلك لأن القواعد كائنة وباقية ومستمرة بضمان إلهى، (ولن تجد لسنة الله تبديلاً)، فمن مبدأ الأمر لا تناقض بين الدين والعلم ولا يضطر العلم الدين الإسلامى إلى التراجع إلى منطقة الظلام..

وهكذا يصبح من الجلى أننا لا نرضى فى عقولنا فكرة التسلسل السببى التى قد يأخذ بها العلم الحديث - إلا بالاعتقاد فى أن الأشياء لابد أن ترجع فى النهاية إلى علة أولى..

وهذا بدوره يلزمنا الاعتقاد بوجود إرادة عالمة وراء الظواهر الطبيعية..

إن الله سبحانه له الكمال المطلق.

فهو أيضاً له الإرادة المطلقة.

"إن الله غنى عن العالمين".

وهذه الإرادة المطلقة تفسر لنا القوانين الطبيعية، ولا تتعارض معها.

وقد يرى البعض غرابة فى القول بأن القوانين ترجع إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره واضعاً لها ويجادلون قائلين:

(١) أنظر ص ١٠٩ وما بعدها من آراء فلسفية فى أزمة العصر لأدرين كوخ.

نحن إنما نحتاج إلى مانح للقانون لو أننا نقصد بالقانون معناه في التشريع القانوني مثلاً، إذ يعنى الأوامر الصادرة من الهيئة الحاكمة صاحبة الاختصاص. ويواصلون اعتراضهم قائلين:

ولكن العلماء في الحقيقة يستعملون هذه الكلمة باعتبارها "وصفاً للسلوك المطرد المتناسق للأحداث الطبيعية".

فهم قد وجدوا هذا الشق المطرد الثابت في الطبيعة ووصفها له لا شأن له بالأحكام أو الأوامر^(١) وإنما هذا الشق موجود بغير وصف منهم. ونقول رداً على هذا الجدل:

لا شك أن هناك فرقاً بين القانون التشريعي، والقانون الطبيعي من حيث إن القانون الطبيعي مجرد وصف لنسق موجود بالفعل، لكن الكلام عن هذا النسق من واضعه؟ فهذا هو موضع الاستدلال.

إن غاية ما يثبتته كلام المخالف أن العلم لم يصنع القانون وإنما "وجده"^(٢)، ثم أشار إليه.

فالكلام في هذا "النسق" كما قلنا.

وما دمتنا قد أثبتنا أن هذا النسق ليس ذاتياً، فهو محتاج لوضع واضع. وشكراً للمخالف إذ أضاف إلى حجتنا حجة، إذ بين أن هذا الواضع ليس هو العلم إذن فمن يكون؟

وهنا يأتي الاستدلال على وجود الله الذي سبق أن أوضحنا صوراً عديدة له. وحيث لا حتمية ذاتية في هذه القوانين الطبيعية، فإنه لا حتمية في ما نراه من مظاهر التطور والتقدم^(٣).

(١) فن الإقناع ص ٥٤.

(٢) على أن ذلك ليس موضع تسليم من العلماء أنفسهم فهم يقررون أن للعالم دخلاً في صنع القانون، بمعنى أنه يجعله غير واقعي، أنظر مبحث عجز العلم عن تحقيق الموضوعية في كتابنا هذا.

(٣) أنظر ما بيناه من لاحتمية التقدم به في كلامنا عن مذهب التطور الحيوي ومذهب التطور الاجتماعي.

فإذا رأينا التزاماً في هذا الشأن - أى إذا رأينا اطراداً لمظاهر التطور والتقدم - فمرجعه إذن إلى إرادة الله وحدها.

ولما كانت جميع الاتجاهات المادية الحديثة تلتزم بالقوم بالتطور والتقدم، دون أن يسعفها العلم التجريبي بمبدأ الضرورة.. فإنه يلزمها منطقياً - التسليم بالإرادة الإلهية، ليس فحسب، لتفسير القوانين بل لتفسير التقدم^(١).

إن النزعة الإلحادية في نظرية التطور إذ تنكر على الدين قوله بوجود إله عالم مدبر للكون منظم له معتن به.. تقول أيضاً بالتطور المنتظم المتقدم نحو غاية عليا، وتسند هذا التطور إلى المادة التى بدأت وجودها وهى فى أحط صورة من صور الوجود التى يمكن للعقل أن يتصورها^(٢).

لا شك أن هذا تناقض صارخ..

إنه لمن المؤكد أن نظرية التطور التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث أيضاً) لا تستقيم ولا تصح إلا إذا آمنا بوجود إله عالم مدبر للكون، فإذا آمنا بوجود الله - لتستقيم النظرية - رجعنا إليه بتنقيتها من بذور الإلحاد والتناقض. يقول الأستاذ عباس العقاد:

(وجهت أسئلة عن علاقة مذهب التطور بالإلحاد إلى علماء الجمعية الملكية فى اجتماع لهم عام ١٩٣٢ وهم أكبر العلماء المشهود لهم بالمكانة فى بلادهم، منهم مختصون بالكيمياء ومختصون بالطبيعيات وبالرياضيات، وعلم الحياة، وعلم الحيوان.. وكان السؤال هو:

هل ترون أن تصديق مذهب التطور يوافق التصديق بوجود الله؟

وكان عدد المجتمعين مائتين...

فأجاب بالإيجاب مائة واثنان وأربعون.

(١) بينا عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى فى مبحثنا حول هذه النقطة فى نقائص العلم.

(٢) لقد رددنا على شبهة "شلنج" التى توهم فيها إمكان ظهور الأعلى من الأدنى فى مبحثنا السابق فى الباب الثانى عن "عبادة المادة".

وأجاب اثنان وخمسون مترددين.

وأجاب ستة - فقط - بأن الاعتقادين لا يتفقان^(١).

ويقول الدكتور هرمان راندال:

(بينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الإنسجام والنظام دليلاً على أنه من صنع الله فإن الانتقال من طبيعة ميكانيكية محضة إلى طبيعة حية، تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر، كل ذلك سهل النظر إلى العملية الكونية على أنها إلهية في صلبها وذاتها وسهل على النفوس المتدينة أن ترى في قصة التطور يد العناية الإلهية)^(٢).

ويقول الأستاذ يوسف كرم:

(وقد نسلم بالتطور، ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة، موجه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها).

إن فكرة التطور - بعد تهذيبها وتجريدها من التناقض الذى يوقعها فيه الإلحاد - تضيف إلى رصيد الأيمان بالله، ولا تأخذ منه، وذلك حيث ترسم للمادة طريقاً منظماً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى تستهدف فيه الوصول إلى الغاية، فمن ثم تستلزم وجود المدبر المنظم، وهو أمر لا يكون للمادة التى يقول بها الملحدون، وإنما يكون لذات الله.

إن هذه النظرية تفرض أولاً: التقدم، والتقدم لابد أن يكون له غاية مرسومة والنظرية لا تقدم هذه الغاية، والدين هو الذى يقدمها.

ومن ناحية أخرى فإن التقدم الذى تفترضه هذه النظرية يعنى النقص فى المتقدم والناقص محتاج إلى غيره فى تقدمه، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج إلى غيره فى تقدمه، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج.. يقول الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى:

(١) عقائد المفكرين ص ٥٨.

(٢) تكون العقل الحديث جـ ٢ ص ٢٤٤ وانظر ما ذكرناه فى مبحثنا عن الدراوينية والدين فيما يأتى.

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار، هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه. فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال؟

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها..

فتطور الكائنات لا يفسر بمثل هذه الافتراضات وهذه التكهّنات، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون مصادفات عشواء تتخبط فى الظلام.

ولقد اقترب العلماء الآن كثيراً من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا بذلك أو لم يشعروا..

... فالقول الذى يصر عليه جراهام كانون بأنه فى كل كائن حى قوة تدفعه للسير والتطور نحو هدف معين يدل بغير جدال على وجود قوة إلهية وراء هذه العملية.

وإذا كانت فكرة التطور التقدمى تتناقض عندما يغتصبها الملحدون الماديون فينكرون بها وجود الله، فإنها تتهاافت وتتلاشى عندما يقفون بها بالنسبة للإنسان الفرد عند حد انزلاقه إلى العدم، بعد هذه الحياة الدنيا^(١).

إن التطورية التقدمية الحقيقية تقتضى نظرة دائمة الانفتاح إلى المستقبل وكلما كانت هذه النظرة أكثر امتداداً وشمولاً ونمواً، كانت أحق بوصف التقدمية.

ومن هنا يمكننا أن نقول إن الدين (الإسلام) هو المجال الذى تستقيم فيه هذه النظرة ولا تتناقض ولا تتهاافت وأنه أحق بوصف التقدمية من غيره، لأنه يجتاز بنظرته إلى المستقبل حاجز الدنيا، ويجعل حياة الإنسان ممتدة إلى مستقبل بعيد (فى

(١) لذلك اضطرت بعض المذاهب الإلحادية إلى ترويج عقائد خاصة بها عن "المستقبل". انظر مبحثنا عن "الوعد بالمستقبل".

الآخرة) يحصل فيه على الخلود والكمال اللانهائي بشروط يمارسها في حياته الدنيا، تجعل هذه الحياة بدورها أقرب إلى الكمال..

فدعوى التقديمية، ألصق بالدين، وأجدر به وأشد تنكراً للإلحاد في أى مظهر من مظاهره، وهى عند الملحدين تتناقض من ناحية المبدأ مع فرضية مسبقة تدعى زوراً وبهتاناً وبغير سند من العلم أو العقل أن المادة هى الأصل، وتتناقض من ناحية النهاية مع فرضية متعسفة تدعى انزلاق هذا الكون والإنسان إلى العدم دون رجعة. وختاماً نقرر:

أن تصور الألوهية فى الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام. بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعى، وذلك فى قوله تعالى:

﴿ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ٨٢ سورة يس.

فهنا يبدو الانسجام واضحاً بين إرادة الله واطراد القانون، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر، تذكيراً للإنسان بمصدر الوجود ومصدر القوانين، وهو الله سبحانه وتعالى...