الباب الأول

الله

أو

العلم والإيمان

obeikandl.com

obeikandl.com

① العلم

فللأشياء جوهر كما أن لها مظهراً

« من عجيب الأمور أن رجل الشارع لم يكد يؤمن بالعلم إيماناً كاملاً ، حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به ، وينظر إليه نظرة أخرى » .

برتراند رسل

الفكر عند مصطفى محمود كائن حى له يدان ، يسراه العلم ، ويمناه الفلسفة ، أما التصوف فهو قلب الطائر الخفاق ! .

ذلك لأن عصرنا هو عصر الفكر ... لا الفكر النظرى الخالص الذى يبدأ وينتهى فى رأس صاحبه ، ولكنه الفكر المخلوط بالعاطفة ، الممزوج بالوجدان ... الفكر الذى يخرج من العقل لا ليخاطب العقل ، بل ليتلقفه الإحساس فيحيله إلى صورة ترى ، وكلمة تسمع ، وحركة تدرك بالوعى والشعور !

إنه باختصار الفكر الحسى أو الفكر المحسوس . حسى لأنه يتحول إلى شيء ، أو شخص ، أو موقف ، ومحسوس لأننا لا نتلقاه .. بل نلتقى به .. لقاءً حيًّا مباشراً .

ومن هنا لم يكن النمط الغالب على ثقافة عصرنا هو نمط المفكر الذى يفرز أفكاراً ، ولا الأديب الذى يرصف ألفاظاً ، وإنما هو نمط الأديب المفكر ، أو أديب الفكرة ، الأديب الذى يسير بفكره على الأرض بعد أن كان يحلق به فى الفضاء ، يحرك به النفس بعد أن كان يبهر به الذهن ، يتجه به إلى الإنسان بعد أن كان يتوجه به إلى الآلهة !

أو هو باختصار المفكر الذى ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، لا لكى يمسح بها الأرض ، وإنما ليرصف بها الطريق أمام أشواق الإنسان .. وخاصة إنسان هذا العصر .. الذى يؤرقه العلم ، ويرهقه الفكر ، ويخيفه التصوف، فلا يدرى أى الطريق يؤدى به إلى معرفة نفسه ، ومعرفة العالم من حوله ، ومن ثم إلى معرفة الله !

ومصطفى محمود من بين كتاب جيله أكثرهم اقتراباً من هذا النمط ، وأكثرهم تمثيلاً لهذه الظاهرة ، فالأعمال الجيدة فى إنتاجه الفكرى تكاد سطورها تقطر أدباً ، والأعمال الجيدة فى إنتاجه الأدبى تكاد سطورها تقطر فكراً ، وتتجمع قطرات الفكر فوق صفحة الأدب ، لتشكل فى النهاية واحدة من القضايا التى تلح على وجداننا المعاصر .

وهل أخطر من قضية « العلم والإيمان » إلحاحاً على هذا الوجدان ؟ !

أما العلم فهو وحده قضية !

قضية لأن علماء الطبيعة حتى طوالع القرن العشرين ظلوا يعتقدون أن قوانين الطبيعة مطلقة اليقين ، وأنه بوسع هذه القوانين إخضاع كل شيء إن فى

السماء أو فى الأرض للحتمية العلمية ، القادرة على التنبؤ بالمستقبل . وعند هؤلاء العلماء أن هذه القوانين تعطينا فعلاً معلومات لا تخطئ عن حركات الأجرام ، وأن العالم المادى يحتوى على الوحدات التى تظهر فى معادلات رجل الرياضة !

ولقد ذهبوا إلى أنه إذا كانت الطبيعة الحية لا تزال تستعصى على الحتمية العلمية ، فما ذلك إلا لأنها بناء شديد التعقيد فى عناصره الطبيعية والكيماوية ، ولكنها فى النهاية خاضعة بالضرورة للمنهج العلمى شأنها شأن الطبيعة المادية .

فالمنهج العلمى – فى رأيهم – كاف كل الكفاية لتفسير جميع الظواهر .. المادية والحية ! دونما حاجة إلى قوة غيبية تقوم بهذا التفسير ، أو على حد تعبير العالم الفرنسى الكبير لابلاس :

« إننى لم أجد فى نظام السماء ضرورة للقول بتدبير إله » ...

ولقد أكد هذه النظرة ودعمها على امتداد القرن التاسع عشر ، الاكتشافات العلمية الهائلة التى توالت واحداً بعد الآخر ، والتى بدأت بكشف كوبرنيكوس لمركز الأرض من المجموعة الشمسية ومن الأجرام السماوية عموماً ، وإظهاره أن الأرض لا تعدو أن تكون كوكباً صغيراً تابعاً للشمس ، وأنها ليست كما كان يظن مركزاً للكون كله .

ثم ظهرت بعد ذلك القوانين الطبيعية ، التى سميت بالقوانين المادية أو قوانين المادة ، والتى زعمت قدرتها على تفسير كل شىء بما فى ذلك الحياة ، على اعتبار أن كل ما فى الطبيعة لا يعدو أن يكون آلات خاضعة لتلك القوانين !

ثم جاء بعد ذلك مذهب النشوء والارتقاء ، الذى ألحق الإنسان بسائر الحيوان فى نشأته وتطوره ، وذهب أتباع دارون إلى القول إن تطور الإنسان من المادة الحيـة الأولى يبطل القول بالخلق ، وبالتالى يلغى تمييز الإنسان عن باقى الكائنات الحية .

وبعد هذا كله جاء علم المقارنة بين الأديان ، ليجمع أوجه التشابه بين العبادات البدائية وبين الديانات السماوية ، مؤكداً بذلك تسلسل العبادات من أطوارها الأولى عند الإنسان البدائى الأول ، على نحو لا يجعل مسوغاً للقول بوحى سماوى أو برسالة نبي من الأنبياء .

والذى ترتب على هذا كله هو تحول الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر ، حيث كان الشك فى الدين ، إلى القرن الثامن عشر ، حيث كان الشك فى العقل ، إلى القرن التاسع عشر ، حيث بدأ الإيمان الكامل بالعلم الحديث ، وبقدرته على الإحاطة الكاملة فى المستقبل بمجهولات الغيب .

ولقد تبارى رجال العلم فى تأكيد هذه النظرة ، حتى لقد ذهب السير جيمس ستيفن فى عام ١٨٨٤ إلى الإدلاء برأيه الذى اعتبر مثالاً للآراء العلمية فى ذلك الحين ، فقال :

« إذا كانت الحياة الإنسانية فى نشأتها قد استوفى العلم وصفها ، فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين ، إذ ما هى فائدته ، وما هى الحاجة إليه ؟ إننا نستطيع أن نسلك طريقنا بغيره ، وإذا كانت وجهة النظر التى يقدمها لنا العلم ، لا تعطينا ما نعبده ، فهى كفيلة بأن تعطينا الكثير جداً مما نستمتع به ونتملكه » .

صحيح أن الفلاسفة قد شككوا فى هذه النظرة ، وظلوا يشككون فيها منذ أيام بركلى ، ولكن نقدهم لم ينصب على أية نقطة تفصيلية من نقاط العلم ، لذلك أمكن للعلماء أن يتجاهلوا هذا النقد ، ولقد تجوهل فعلاً .. إلى أن جاءت الآراء الثورية فى فلسفة علم الطبيعة من جانب علماء الطبيعة أنفسهم ، وجاءت نتيجة لتجارب غاية فى الدقة ، أجريت بدرجة بالغة من العناية !

ولقد تركزت هذه التجارب حول القوانين الطبيعية التى تحكم الضوء

والحركة والحرارة ، وكل ما فى عالم المادة من كهارب وذرات ، وكانت النتيجة هى ما وجدوه من قانون واحد لهذا كله ، ليس هو قانون الحتم واليقين ، ولكنه قانون الخطأ والاحتمال !

ولعل أبرز هؤلاء العلماء التجريبيين الذين قاموا بهذه الثورة فى علم الطبيعة الحديث . هم ماكس بلانك ، ووارنر هايزنبرج ، وإروين شرودنجر . .

أما ماكس بلانك فهو صاحب نظرية الكوانتم أو المقدار ، التى تذهب إلى أن الإشعاع يتحرك فى قفزات ، بحيث لا يمكن معرفة القفزة التالية من القفزة الأولى إلا على سبيل الترجيح والاحتمال .

وأما هايزنبرج فهو صاحب نظرية الخطأ أو الاحتمال ، التى تذهب إلى أن مكان كهرب معين من الكهارب لا يمكن تحديده هو وسرعته فى لحظة معينة على وجه اليقين ، لأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح اختلافه إلى مدى أربعة سنتيمترات ، ثم يقل مدى هذا الخطأ فى الثانية التى تليها ، وأن التجربتين فى أية قاعدة من قواعد العلم الطبيعى لا تأتيان بنتيجة واحدة .

وأما شرودنجر فهو القائل باللاحتمية فى العلم الحديث ، على أساس أن الاحتمال هو الأرجح فى التنبؤ بمسار حركة الأجسام ، وأن القوانين التى تنطبق على الذرات فى الطبيعة لا تنطبق على الذرات فى البنية الحية ، وأن الذرات ليست لها ذاتية ثابتة بحيث نقول إن هذه الذرة التى رصدناها منذ لحظة هى نفسها الذرة التى نرصدها فى اللحظة التالية !

على أنه إذا كانت هذه النظريات الثلاث قد ساعدت على تقويض صرح علم الطبيعة الحديث ، وخاصة فى نزعته اليقينية المتسلطة ، فقد جاءت النظرية النسبية التى وضعها ألبرت أينشتين فى عام ١٩٠٥ ، بمثابة المطرقة

التى أتت على ما تبقى فى هذا الصرح . أو كما يقول مصطفى محمود فى كتابه عن « أينشتين والنسبية » :

« لقد انهار اليقين العلمى القديم ..

« والمطرقة التى حطمت هذا اليقين ، وكشفت لنا عن أنه كان يقيناً ساذجاً ، هى عقل أينشتين الجبار .. ونظريته التى غيرت الصورة الموضوعية للعالم .. نظرية النسبية » .

وقد نترك التفصيلات العلمية لهذه النظريات جميعاً ، لنسأل عن دلالتها الفلسفية أو الميتافيزيقية ، أو عما سماه برتراند رسل ، بالميتافيزيقيا العلمية ، وهو ما نجده فى تحول الحضارة الغربية فى مطلع القرن العشرين من موقف الإيمان بالعلم إلى موقف الشك فى هذا الإيمان ، أو على حد تعبير عباس محمود العقاد فى كتابه « عقائد المفكرين فى القرن العشرين » :

« نحسب أننا نجمل سمة القرن العشرين أصدق إجمال حين نقول إنها هى سمة الشك فى الإنكار ..

« لقد ابتعدت الشقة بينها وبين دواعى التعطيل والإنكار ، واقتربت على الأقل من دواعى الشك فى الإنكار ، إن لم نقل من دواعى الإيمان » .

ومهما يكن من أمر هذا « الشك العلمى » فهو لا يؤدى فى النهاية إلى انهيار العصر العلمى ، كما قد أدى « الشك الدينى » فى عصر النهضة إلى انهيار العصر الدينى ، وإنما العلم هنا يقوم بدورين بارزين تماماً .. من حيث هو « تطبيق » من ناحية ، ومن حيث هو « ميتافيزيقا » من ناحية أخرى !

أما العلم باعتباره « تطبيقاً » فهو لا يزال بالغ النفع ، بل أقدر مما كان فى أى وقت مضى على إعطاء نتائج ذات قيمة فعلية بالنسبة للحياة الإنسانية .

وأما من حيث هو « ميتافيزيقا » فيستطيع أن يملأ الفراغ الذى أحدثه

اختفاء الإيمان بقوانين الطبيعة ، لا بالعودة إلى العقائد التافهة أو خرافات ما قبل العلم ، ولكن بالبحث عن مثل عليا جديدة !

وهذا هوما عبر عنه برتراند رسل فى كتابه « النظرة العلمية » بقوله :

« قد يكون الشك أليماً ، وقد يكون جديباً، ولكنه على الأقل مخلص أمين ، وثمرة من ثمار البحث عن الحقيقة ، وربما كان الشك مرحلة مؤقتة ، ولكن النجاة الحقة منه لا تكون بالعودة إلى العقائد المنبوذة ، التى تنتمى إلى جيل أغبى من هذا الجيل » !

وهنا يبزغ هذا السؤال :

بماذا يستطيع العلم فى هذه الظروف أن يشارك فى الميتافيزيقا !؟

إن المشكلتين الكبريين اللتين أفادتا من الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة الجديد ، هما : حرية الإرادة ، ووجود الله !

أنكرهما أوكاد أن ينكرهما علماء القرن التاسع عشر ، وجاء علماء القرن العشرين ليؤمنوا بهما من جديد ، أوعل الأقل ليشكوا فى إنكارهم القديم !

والذى ترتب على ذلك هو تغير النظرة إلى العلم ، أو تغير النظرة العلمية ذاتها ، فلم يعد العلم « يفسر» الظواهر ، وإنما اقتصر على وصفها فقط ، ولم ينظر إلى العالم على أنه دائرة مقفلة يتصل بعضها ببعض اتصالاً علمياً بحتاً ، أوعلى أنه مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، أوعلى أنه كما قال العالم لابلاس فى عبارته الشهيرة :

« فى وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضى وعلة للمستقبل ! » .

لم يعد العلم ينظر إلى العالم مثل هذه النظرة ، لم يعد يدعى أنه يستطيع أن يعرف حقيقة أى شىء ، كل ما يدعيه أنه يعرف كيف يتصرف ذلك الشىء

فى ظروف بعينها ، ويستطيع أن يكشف علاقاته مع غيره من الأشياء ، ولكنه لا يستطيع أن يعرف .. ما هو ؟ !

أو على حد تعبير الدكتور مصطفى محمود فى كتابه « أينشتين والنسبية » :

« العلم يدرك كميات ، ولكنه لا يدرك ماهيات » .

وهذا معناه بعبارة أخرى أن العلم لا يمكنه أن يعرف ما هو الضوء ؟ ولا ما هو الإلكترون ؟ وحينما يقول العلم إن الأشعة الضوئية هى موجات كهربية مغنطيسية أو هى فوتونات ، فإنه إنما يحيل الألغاز إلى ألغاز أخرى .. لأن السؤال الجديد الذى سرعان ما يبزغ هو .. ما هى الموجات الكهربائية المغنطيسية ؟ حركة فى الأثير ! وما الحركة .؟ وما الأثير ؟

وعلى ذلك فإن « العلم لا يمكن أن يعرف ماهية أى شىء . إنه يستطيع أن يعرف سلوك الشىء وعلاقاته بالأشياء الأخرى ، والكيفيات التى يوجد بها فى الظروف المختلفة .. ولكنه لا يستطيع أن يعرف حقيقته » .

وإذا كانت تلك هى الصفة الأولى من صفات العلم ، أنه يقتصر على « وصف » الشىء ، دون يتجاوز « الوصف » إلى « التفسير » ، فالصفة الثانية للعلم كما يقول مصطفى محمود هى أن أحكامه كلها إحصائية وتقريبية ، لأنه لا يجرى تجاربه على حالات مفردة ، فهو مثلاً لا يمسك ذرة مفردة ليجرى عليها تجاربه ، ولا يقبض على إلكترون واحد يلاحظه ، ولا يمسك فوتوناً واحداً ليفحصه ويتفرج عليه .. وإنما يجرى تجاربه على مجموعات .. على شعاع ضوء مثلاً ، والشعاع يحتوى فى هذه الحالة على بلايين بلايين الفوتونات . والذى ينتج عن هذا أن حسابات العلم كلها تكون حسابات إحصائية . يحكمها قانون الاحتمالات وليس قانون الحتمية أو اليقين .

« والقوانين العلمية أشبه بالإحصائيات التى يمسح بها الباحثون الاجتماعيون

المجتمع لتقرير أسباب الانتحار .. أو أسباب الطلاق .. أو علاقة السرطان بالتدخين .. أو الخمر بالجنون .. وكل النتائج تكون فى هذه الحالة نتائج احتمالية وإحصائية ، لأنها جميعاً متوسطات حسابية عن أعداد كبيرة » .

ونعود إلى قضيتى حرية الإرادة ، ووجود الله ، لنسأل من جديد عما يستطيع العلم أن يشارك به فيهما ميتافيزيقيًّا ، أو ما هى الدلالة الميتافيزيقية لموقف العلم الجديد من هاتين القضيتين ؟

ولنبدأ بقضية حرية الإرادة !

والواقع أن رد اعتبار « حرية الإرادة » فى الفيزياء الحديثة ، إنما يرجع أصلاً إلى مبدأ « اللاتعين أو عدم التحديد » الذى يذهب إلى القول « بأن الجزئ إما أن يكون له مكان ، أو أن تكون له سرعة مستقيمة ، ولكنه لا يستطيع بالمعنى الدقيق أن يجمع بين المكان والسرعة » .

وهذا معناه أنك إن عرفت أين أنت ، لم تستطع أن تعرف سرعة تحركك ، وإن عرفت سرعة تحركك ، لم تستطع أن تعرف أين أنت ، وهذا يهدم الفيزياء التقليدية فى أساسها ، حيث المكان والسرعة عنصران أساسيان ، ما دمت لا تستطيع رؤية الإلكترون إلا حين يبعث بضوء ، وهو لا يبعث بضوء إلا حين يقفز ، فعليك إن أردت معرفة أين كان أن تجعله يقفز إلى مكان آخر ، ولما كانت الذرة فيها حالات شتى لا يتداخل بعضها فى بعض باستمرار ، بل تفصل بعضها عن بعض مسافات صغيرة محدودة ، وقد تقفز الذرة من واحد من هذه الحالات إلى أخرى ، فضلاً عما هناك من قفزات أخرى مختلفة يمكن أن تقفزها ، ولما كانت لا توجد هناك قوانين معروفة تقرر أى القفزات الممكنة هو ما سيحدث فى أى ظرف من الظروف ، ففى هذا انهيار كاف لمذهب الجبرية فى علم الطبيعة ، ورد اعتبار للقول بحرية

الإرادة ، على اعتبار أن الذرة لها على حد تعبير السير آرثر ادنجتون ما يمكن أن يسمى بالمماثلة « إرادة حرة » !

وربما كانت هذه « المماثلة » هى التى عبر عنها مصطفى محمود فى هذا الصدد بقوله :

« إن ما يحدث بين نجمين من جاذبية ، حينما يحدث بين فردين من بنى الإنسان ، نسميه عاطفة ، والانفجار الذى يحدث فى الديناميت حينما يحدث فى قلوبنا نسميه الغضب ، والقوة الدافعة فى البخار هى فى الإنسان .. الإرادة » .

ونعود إلى نزعة اللاحتمية فى الفيزياء الجديدة ، القائلة بأن عالم المادة ليس فيه قوانين حتمية وإنما هى مجرد قوانين احتمالية ، لنقول إن القوانين الطبيعية بهذا المعنى لا تكاد تفترق عن القوانين الاجتماعية فى أنها لا تسمح لنا بالتنبؤ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من هذه الحالات ، أما إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزئ أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه فى المستقبل ، لأن التنبؤات فى الفيزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات !

فهل يعنى هذا سقوط مبدأ العلية أو السببية فى حياتنا العامة ؟

ألا يؤكد القول بفكرة الاحتمالية فى الحياة الطبيعية ، عدم قدرتنا على معرفة شىء خارج عن تجربتنا الشخصية ، طالما أن الذاكرة تعتمد على قوانين العلية ؟

ألا يبرر هذا القول مخاوف برتراند رسل من أننا إذا عجزنا عن استنتاج وجود غيرنا من الناس ، بل عن استنتاج ماضينا ، فما أعجزنا عن استنتاج الله ؟

الواقع أن السببية أو العلية يمكن أن نشاهدها فى مستوى سلوكنا العام .

وهى حتى على هذا المستوى ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة . وهى بالتالى وحتى بحكم هذا القانون .. احتمالية إحصائية وليست حتمية يقينية !

حقًا أن ثمة عليّة على المستوى الماكروسكوبى .. أو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة ، وأما على المستوى الميكروسكوبى .. أو مستوى الأشياء المرئية بالمجهر ، فليس هناك إلا الاحتمال ودرجات من الاحتمال .. وهذا أمر طبيعى ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددها فى نطاق المكان والزمان معاً !

أو كما يقول آرثر ادنجتون فى كتابه « جوهر العالم الطبيعى » :

« إن الحتمية لا تكون ممكنة إلا إذا كان فى الإمكان تحديد الحركات والأوضاع فى آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره ! » .

المادة إذن والمكان والزمان هى المحاور الرئيسية الثلاثة التى قام عليها القول بالنظرية السببية ، وهى ذاتها العناصر ، التى جاء أينشتين بنظريته فى النسبية ليقضى عليها واحداً وراء الآخر !

أما « المادة » فلم تعد كما كانت فى التصور القديم ، ذلك الكم الثابت الذى لا يتأثر بحركة الجسم أو بسكونه ، أو ذلك « الشىء » الذى يتمتع بخاصية مقاومة الحركة ؛ لقد انهار كل تعريف قديم للمادة ، كما انهار كل رأى جديد أقامه أصحابه على أن المادة ذات وجود حقيقى ثابت ، فكل « شىء » فى العالم المادى لم يعد « شيئاً » بالمعنى المادى ، لقد اتخذ صورة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن صورته القديمة ، فقد « التشيؤ » وأصبح أقرب إلى اللاشىء .. وفقد المادية وأصبح أقرب إلى اللامادية ... أو كما يقول

مصطفى محمود : « المادة ليست مادة .. إنها حركة » .

ويشرح ذلك بعبارة أخرى :

« إن الحاجز بين المادة والطاقة قد سقط نهائيًّا .. وأصبحت المادة هى الطاقة .. والطاقة هى المادة . لا فرق بين الصوت والضوء والحرارة والحركة والمغنطيسية والكهرباء .. وبين المادة الخاملة التى لا يخرج منها صوت ولا تند عنها حركة .. المادة هى كل هذه الظواهر مختزنة مركزة .. المادة هى الحركة مضغوطة محبوسة .. هى قمقم سليمان فيه عفريت .. وأينشتين هو الذى أطلق تعزيمة الرموز والطلاسم الجبرية فانفتح القمقم وخرج العفريت ! » .

لقد سقطت المادة ، وتحولت إلى طاقة .. لتكن موجات مغنطيسية كهربائية .. أو لتكن أشعة كونية .. أو لتكن حزماً ضوئية .. المهم أنها طاقة غير مرئيـة أو هى حركة فى الأثير !

المادة إذن أو الكتلة كما تصفها النظرية النسبية عبارة عن مقدار متغير ، وهى تتغير بحركة الجسم ، بمعنى أنه كلما ازدادت سرعة الجسم ازدادت كتلته ، وهو ما يعرف « بنسبية الكتلة » !

فإذا كشفنا عن الكتلة فوجدناها « خواء اسمه الحركة » ؛ فقد سقطت إذن من بين يدى النظرية السببية أهم مقوماتها وهى « المادة »، ولم يعد يبقى لها سوى المكان والزمان ؟

فما هو المكان ؟

المكان عند علماء السببية هو الحيز الذى يشغله الجسم بمقداره ، أو الذى تشغله جملة أجسام ، وحيثما توجد أجسام يوجد مكان ، وحيث لا توجد أجسام لا يوجد مكان ، وهو عند علماء الفيزياء التقليدية متجانس ومتصل وغير محدود ، وذو ثلاثة أبعاد كما فى الهندسة الإقليدية ، ولكن هذا

التعريف جميعه ، سرعان ما يتهاوى بانهيار جدار « المادة » ، لأن انهيار المادة يعنى انهيار الأجسام بصورتها الثابتة الجامدة التى تشغل حيزاً فى الفراغ ؛ فهل المكان هو الأثير ؟ على اعتبار أنه إذا كانت المادة حركة ، وكان لابد للحركة من وسط تتمدد فيه ، فالأثير هو الوسط المادى الذى تنتشر فيه ، كما ينتشر موج البحر فى الماء ، وأمواج الصوت فى الهواء ؟ !

ولا حتى هذه ، لأن افتراض وجود الأثير سرعان ما ثبت بطلانه ، بعد أن أجرى العالمان ميكلسون ومورلى تجربتهما الحاسمة بغرض اختبار وجود الأثير .. وكانت نتيجة هذه التجربة أن نظرية الأثير لا وجود لها إلا فى أذهان من افترضوا لها هذا الوجود ، وأنه لا وجود لشىء اسمه الأثير !

« أما أينشتين فكان رأيه فى المشكلة ، أن وجود الأثير خرافة لا وجود لها ، وأنه لا يوجد وسط ثابت ، ولا مرجع ثابت فى الدنيا ، وأن الدنيا فى حالة حركة مصطخبه » .. وهذا معناه أنه لا وجود هناك إلا لحركة نسبية ، أما الحركة الحقيقية فلا وجود لها ، كما أن السكون الحقيقى أيضاً لا وجود له ، والفضاء الثابت لا معنى له ! !

لقد رفض أينشتين كما يقول مصطفى محمود فكرة المكان المطلق .. « واعتبر أن المكان دائماً مقدار متغير ونسبى ، واعتبر تقدير وضع أى جسم فى المكان مستحيلا ، وإنما هو فى أحسن الحالات يقدر له وضعه بالنسبة إلى متغير بجواره » .

وهكذا سقط عنصر المكان ، كما سقط من قبله عنصر المادة ، وفقدت النسبية بذلك دعامتين من دعائمها الرئيسية الثلاث ، التى لم يعد يتبقى منها سوى الزمان ، فهل ينصفها الزمان ؟ !

الواقع أن مصطفى محمود يبدأ باستبعاد نوعين من الزمان .. الزمان الذاتى

أو الوجودى الذى يقول به هيدجر وسارتر وكيركجارد وسائر الفلاسفة الوجوديين ، ومؤداه أن الزمن فى ديمومة شعورية متصلة وكأنه حضور أبدى ، بحيث تصبح اللحظة الحاضرة هى كل شىء ، فننتقل من لحظة حاضرة إلى لحظة حاضرة أخرى ، ولا ننتقل من ماض إلى حاضر إلى مستقبل !

كما يستبعد الزمان الذهنى أو الميتافيزيقى الذى يقول به كانط ، ومؤداه أن الزمان صورة قبلية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنة بصفة مباشرة ، وإلى قوة الحساسية الظاهرة بصفة غير مباشرة ، من حيث إن كل إحساس حدث نفسى له موضعه فى الزمان .

أقول إن مصطفى محمود يستبعد هذين النوعين من الزمان ، ليتناول الزمن الخارجى أو الموضوعى .. الزمن الذى نشترك فيه كأحداث ضمن الأحداث اللانهائية التى تجرى فى الكون .. الزمن الذى نتحرك بداخله .. وتتحرك الشمس بداخله .. وتتحرك كافة النجوم والكواكب ؟

فماذا يقول أينشتين فى هذا الزمان ؟

إنه يتناوله بنفس الطريقة التى يتناول بها المكان ، فإذا كان المكان المطلق فى النظرية النسبية لا وجود له ، لأنه ليس أكثر من تجريد ذهنى خادع ، وكان المكان الحقيقى هو مقدار متغير يدل على وضع جسم بالنسبة لآخر ، وكانت الأجسام كلها متحركة ... فإن المكان يصبح مرتبطاً بالزمان بالضرورة .. وهذا معناه أنه لابد فى تحديد وضع أى جسم أن نقول إنه موجود فى المكان كذا .. فى الوقت كذا .. لأنه فى حركة دائمة !

وبهذا ينقلنا أينشتين فى نظريته إلى الزمان ليشرح هذه الرابطة الوثيقة بين الزمان والمكان ، فيقول إنه حتى الزمان بالتعبير الدارج عبارة عن تعبير عن انتقالات رمزية فى المكان .

ويعلق مصطفى محمود على هذا بقوله : « إن المكان والزمان هما حدان غير منفصلين للحركة !...

وتفسير ذلك أنك إذا أردت أن تعرف حركتك ، فإن المكان التقليدى ذا الثلاثة الأبعاد .. الطول والعرض والارتفاع .. لا تكفى ، وإنما لابد أن نضيف إليها بعد الزمن ، فنقول أنت على خط طول كذا .. وخط عرض كذا .. فى ارتفاع كذا .. فى الوقت كذا ! !

ولأن كل شىء فى الطبيعة فى حالة حركة .. فالأبعاد الثلاثة هى حدود غير واقعية للأحداث الطبيعية ، والحقيقة ليست ثلاثية فى أبعادها ولكنها رباعية .. بعدها الرابع هو الزمان !

والحقيقة هى : « المكان والزمان معاً فى متصل واحد » .

وأخيراً ضاع الزمان من بين يدى السببية كما ضاع من قبله المكان والمادة ، وانفرطت الحتمية التقليدية إلى كلمات خاوية .. المكان والزمان والكتلة .. حتى الكتلة انفرطت هى الأخرى فأصبحت حركة . أو مجرد خواء !

وكان من الطبيعى أن تتغير صورة العالم ، وأن تنشأ علاقات جديدة فى هذا العالم الجديد ، أهم ما فيها هو إهالة التراب على قوانين الحتمية التقليدية وما كان يترتب عليها من نتائج ميتافيزيقية ، وخاصة فيما يتعلق بحرية الإرادة ، وإيجاد علاقة جديدة بين انعدام مبدأ الحتمية المطلق . أو بين تقرير مبدأ اللاحتمية وبين القول بحرية الإرادة .

ولقد كان العالم الإنجليزى الكبير سير جيمس جينز من أوائل المرحبين باستضافة حرية الإرادة الإنسانية فى مملكة العلم الجديد ، فصرح فى كتابه « الكون الغامض » يقول : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ، ضد شعورنا الفطرى بحرية إرادتنا » .

وأما العالم الإنجليزى الشهير سير آرثر ادنجتون الذى كان من غلاة المتحمسين لإقرار مبدأ « اللاحتمية » وتأكيد اختفاء الحتمية نهائيًا من الفيزياء الجديدة ، فيقول فى كتابه « حول مشكلة الحتمية » :

« إن نصيب الفرض القائل بالحتمية من الصحة ، قد لا يزيد عن نصيب « الفرض الروكفورى » أعنى الفرض القائل إن القمر مصنوع من جبن الروكفور ! . .

ثم يتكلم عن حرية الإرادة ، باعتبارها إحدى الدلالات الإيجابية لعلم الفيزياء الجديد ، فيقول فى حديثه عن العلم والإيمان :

« إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سبر أغوار الكون المادى ، يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالحتمية .. فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا » .

ويختتم العالم الفرنسى المعروف فرنسيس بران فى كلامه عن « الفيزياء الحديثة بين المادية والروحية » هذا المعنى بقوله :

« إن الكشف الذى حققته الفيزياء الكمية لهو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان .. فلم يعد الإنسان مرتبطاً فى تفسيره للكون بعلية صارمة ، بل أصبح فى وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنسانى ، فى وسط الكون المادى ، دون أن يكون فى هذا التصور أى تناقض مع العلم » .

والخلاصة . . الخلاصة هى تلك التى انتهى إليها العالم الكبير ليكونت دى نوى فى كتابه « قدر الإنسان » بعد أن استعرض مبررات انهيار السببية بمفهومها القديم ، فقال « ومن ثم ننتهى تلقائيًا إلى السبب الأول أو العلة الأولى ، وتنتقل المسألة من حيث لا نشعر من حيز الماديات إلى حيز المباحث الفلسفية والدينية ! » .

وأخيراً فإننا إذا عدنا من جديد إلى سؤالنا التراثى القديم . . « هل الإنسان مسير أو مخير ؟ . . » فلا غرابة أن ينبرى مصطفى محمود بإدراك الطبيب العلمى ، ووعى الإنسان الحر ، وأسلوب الأديب البارع ليجيب على هذا السؤال بلا حرج :

« الإنسان وحده هو الحر المتمرد الثائر على طبيعته وظروفه ، ولهذا يصطدم بالعالم ويصارعه . . ويستحيل فى أية لحظة أن تتنبأ بمصيره . .

« إن ما يحدث داخل الإنسان وفى قلبه لا يخضع لقانون .. لا توجد هذه الحلقات المترابطة من الأسباب والنتائج فى داخل نفوسنا .

« والسبب .. لا يوجد سبب .. إن مجرد إرادته سبب .. فى غير حاجة إلى سبب » .

ثبتت إذن حرية الإرادة .. إحدى القضيتين الفلسفتين الكبريين اللتين أفادتا من ثورة العلم الحديث ، والسؤال الآن : إذا كانت ثورة الفيزياء الجديدة قد أفسحت الطريق أمام حرية الإنسان ، فهل تفسح الطريق أمام وجود الله ؟ !

الواقع أن قضية « وجود الله » هى القضية الفلسفية الأخرى التى كان لابد من إعادة النظر فيها فى ضوء اكتشافات العلم الجديد ، وهى القضية التى اهتم بها مصطفى محمود أكثر من اهتمامه بأية قضية فلسفية أخرى !

وتفسير ذلك أن الجو الإسلامى المشبع بالتصور الدينى ، القائل بإمكان وقوع المعجزة ، وأن الفاعل الحقيقى لكل شىء هو الله . لا يمكنه أن يتقبل قانون السببية الذى يؤدى قبوله إلى عدم تصديق معجزات الأنبياء ، وإلى القول باستحالة الخلق من لا شىء ، وإلى اعتبار الله كما يقول أرسطو « محركاً لا يتحرك » ومفكراً لا يفكر إلا فى ذاته ، ولا يعرف شيئاً عن وجود الإنسان !

من هنا كان حماس مصطفى محمود للإمام الغزالى ، وخاصة فى نقده لمبدأ

السببية ، واستبعاده أن يكون التتابع المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات دليلاً على الضرورة التى يستلزم فيها وجود السبب إيجاد المسبب ، فالأشياء عند الغزالى مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات أو نفى الآخر ، وعلى ذلك فالأسباب عنده مقارنات تجرى بها العادة، دون أن يكون فى اقترانها دليل على أن السابق منها ينشئ اللاحق ، « وإنما السبب هوالذى يحصل عنده المسبب ، ولا يلزم عقلاً أن يحصل به » .

فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار. فعند الغزالى أن فاعل الاحتراق بالنار هوالله . ولما سئل « وما الدليل على أنه الفاعل ؟ » قال : « ليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ، وأنه لا علة سواه » .

والغريب أن هذا الرأى الذى قال به الغزالى فى القرن الحادى عشر للميلاد ، هو نفسه الرأى الذى قال به ديفيد هيوم بعد ذلك بحوالى ستة قرون ، وسواء اطلع هيوم على كلام الغزالى أو لم يطلع عليه ، فمما لا شك فيه أن الغزالى كان أسبق ، وأن هيوم كما قال عنه المستشرق الفرنسى إرنست رينان: « لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالى » .

والذى يهمنا الآن هو ما جاء به العلم الحديث مؤيداً لما ذهب إليه الغزالى ، على نحو ما أسلفنا فى النظرية التموجية التى قال بها « دى بروى » والتى زعزعت مبدأ الحتمية العلمية ، وقضت على فكرة الضرورة فى قوانين الطبيعة ، فأفسحت الطريق أمام إمكان وقوع المعجزة ، وبالتالى أمام القول بوجود الله .

وإذا كان آرثر ادنجتون قد استنتج من « أن الذرات تقفز » دليلاً على حرية

الإرادة ، فلنر الآن ما يستنتجه جيمس جينز من « أن النجوم تبرد » ويتخذه دليلاً على وجود الله . ففى كتابه « الكون الغامض » يبدأ بترجمة لحياة الشمس ، أو كما يسميها برتراندرسل « تأبينا للشمس » ، فيقول :

« يظهر أنه لا يوجد من كل نحو ١٠٠,٠٠٠ نجم ، غير نجم واحد له كواكب ولكن حدث منذ نحو ٢٠٠٠ مليون سنة أن الشمس قد سعدت بلقاء مخصب مع نجم آخر ، فولد هذا الكوكب ، والنجوم غير ذات الكواكب ، لا تستطيع إنماء الحياة ، لذلك فلابد أن الحياة ظاهرة نادرة جداً من ظواهر الكون » .

والذى يستنتجه جيمس جينز من هذا الركن النادر من أركان الكون ، حيث لا تستطاع الحياة إلا فيما بين الطقس البالغ الحرارة ، والطقس البالغ البرودة ، « أن مأساة جنسنا البشرى أنه سائر غالباً إلى الموت من البرد ، بينما يظل الجزء الأكبر من مادة الكون أشد حرارة من أن يسمح بقيام الحياة » .

وهذا معناه أنه لابد من القول بوجود القصد والغاية ، وإلا لما كان لهذا كله أى معنى . والقصد والغاية هنا لا بالمعنى الأخلاقى ولكن بالمعنى الرياضى ، طالما كانت قوانين الحركة الكونية تخضع لمنطق الصيغ الرياضية . والذى يخلص إليه جينز من هذا أن العالم لا بد أن يكون قد خلقه رياضى . . هذا الرياضى الأعظم هو الله ، أو هو كما يصفه برتراند رسل بقوله :

« إن إله جينز أفلاطونى ، فهو فيما قيل لنا ليس من علماء الأحياء أو الهندسة ، بل هو رياضى بحت ، وإنى أعترف بتفضيلى إلهاً من هذا النوع على إله يقوم بضخام الأعمال » .

وربما كانت فكرة « الإله الرياضى » هذه ، هى التى خطرت أيضاً ببال مصطفى محمود فعبر عنها بمقاله « الواحد الصحيح » التى يقول فيها :

« إنه واحد صحيح بسيط ، ولكنه يحتوى فى بطنه على جميع الأرقام ، وعلى اللانهاية !

من الواحد يخرج الكل .. وإلى الواحد يعود الكل » .

فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن العالم من صنع خالق ؟

الواقع أن ما يذكره سير آرثر ادنجتون فى كتابه « جوهر العالم الطبيعى » يحمل ردا على هذا السؤال برغم ما ينطوى عليه السؤال نفسه من صعوبة بالغة التعقيد ، جعلت ادنجتون نفسه يرى فى هذه الإجابة أفضل إجابة ممكنة دون أن تكون بالضرورة هى الإجابة المثلى ، فهو يقول :

« لا شك فى أن خطة علم الطبيعة كما بقيت ثلاثة أرباع القرن الأخيرة كانت تسلم بأن هناك تاريخاً ، إما أن وحدات الكون قد خلقت فيه على مستوى رفيع من التنظيم ، وإما أن الوحدات التى سبق وجودها قد منحت تنظيماً ما برحت تبعثره منذ ذلك الحين ، وهذا التنظيم فضلاً عن ذلك مسلم بأنه نقيض الصدفة ، فهو شىء لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً . ولطالما استخدم ذلك حجة على المادية الجامحة .. واستشهد به للتدليل على تدخل الخالق فى زمن لا يبعد عن زماننا بعداً سحيقاً » .

وهذا المعنى بدوره هو الذى يردده مصطفى محمود فى انتقاله من إثبات وجود الله إلى إثبات صفة الخالق أو صفة خلقه لهذا العالم ، فالله عنده موجود ، وهو وجود خالق وخلاق :

« إذا رأينا الدقة والإحكام والانضباط فى نظام الكون الطبيعى من حركة الذرة إلى دوران الأفلاك ، وقلنا إن مثل هذا الكون المحكم لابد أن يكون له خالق .. لكان قولنا طبيعيًا ومنطقيًا مع جميع المقدمات العلمية المشاهدة ، فلا يوجد دليل علمى واحد على الفوضى فى قوانين الطبيعة ، ولابد لخالق هذه

الطبيعة الرائعة أن يكون خالقاً عادلاً ! » .

ولكن إذا كان العالم مخلوقاً ، فهل يتطور نحو غاية ؟

الواقع أن انتقالنا من علم الطبيعة إلى علم الأحياء يجعلنا ندرك كما يقول برتراند رسل أننا ننتقل « من الكونى إلى المحلى » فنحن فى الطبيعة والفلك نعالج الكون كله ، أما فى علم الحياة فإننا نعالج ركناً واحداً من أركانه ، هو الركن الذى تصادف أن نعيش فيه ، والذى وجد فيه نوع من أنواع الحياة .

ومن هنا كانت خطورة هذا الركن وخطره فى وقت واحد : « فما أقل النجوم التى لها كواكب ، وما أقل الكواكب التى تصلح للحياة ! » .

والذى يهمنا الآن هو أن تطور علم الأحياء ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم النفس بفروعه المختلفة ،قد زكى أكثر من اى وقت مضى الاعتقاد بأن الظواهر الطبيعية تحكمها قوانين علم الطبيعة ، وأن الظواهر الحية تحكمها قوانين علم الحياة ، ودلالة ذلك أن علماء التطور يرون فى التطور دليلاً على الخطة الإلهية التى تتكشف تدريجياً خلال العصور.

ويضع بعضهم هذه الخطة فى ذهن خالق . ويعتبرها آخرون مستقرة فى الكفاح الغامض الذى تقوم به الكائنات الحية .

وإذا كنا وفقاً للرأى الأول نحقق غايات الله ، ووفقاً للرأى الثانى نحقق غاياتنا نحن ، فالنتيجة واحدة ، وهى أن العالم يتطور نحو غاية !

يقول مصطفى محمود مؤكداً فكرة الغائية فى الكون ، وأن الكون يتطور نحو غاية ، وهى ليست « غائية بلا غاية » كما يقول الفيلسوف الألمانى كانط ، وإنما هى غائية لها غاية ، والغاية هى الله :

« إذا كانت علوم التطور قالت لنا إن تطور الأحياء من الميكروبات إلى الأشجار والقرود دلت على وجود أساليب واحدة متشابهة ، وسنن وقوانين

متطابقة تعمل .. فإن النتيجة الطبيعية أن نقول إن خالق الدنيا والكون والحياة لابد إذن أن يكون خالقاً واحداً لم يشرك فى صناعته شريكاً آخر .. وأنه انفرد تماماً بخلق الدنيا » .

وهنا يبرز سؤال آخر مؤداه : هل فى عملية التطور أى شيء يتطلب افتراض غاية ؟ سواء أكانت هذه الغاية داخل العالم أو خارجه ؟

الواقع أن سلوك الحيوانات والنباتات يسير على نحو يؤدى إلى نتائج معينة ، هذه النتائج هى التى يفسرها رجل الأحياء بأنها غاية السلوك ، وقد لا يكون الكائن على وعى شعورى بهذه الغاية ، ولكنها فى النهاية غاية لها دلالة ، أبسط ما تدل عليه إنها غاية الخلق ذاته ، فإذا كان الخلق له خالق ، وإلا كان القول بعكس ذلك تناقضاً فى المنطق ، فإن الغاية بالتالى هى « غاية الخالق » !

وإذا كنا نقول ذلك على مستوى التفكير المنطقى ، فالواقع أن الأعمال التى تمت فى العصور الحديثة ، سواء فى علم وظائف الأعضاء أو فى علم الكيمياء الحيوية أو فى علم الأجنة ، كلها ترجح القول بافتراض الغاية فى عملية التطور.

وهذا ليود مورجان عالم الأحياء الشهير يذهب فى كتابه « الحياة والعقل والروح » إلى الاعتقاد بوجود غاية إلهية وراء التطور ، وخاصة ما يسميه هو « بالتطور المستحدث » . ويقول إن « التطور المستحدث » هو من أوله إلى آخره جلاء وإيضاح لما يعبر عنه بالغاية الإلهية !

وهذا المعنى نفسه هو ما يردده مصطفى محمود فى كلامه عن غائية الحياة ، وكيف أنها تعبير عن الغاية الإلهية ، فيقول : « الحياة ليست مقهورة بقضاء محتوم يدفعها من خلفها .. وإنما هى رشيدة مختارة بصيرة تنتقى لنفسها على الدوام ناشدة هدفاً فى الغد » .

ونعود إلى عالم الأحياء ليود مورجان لنراه يقول مستطرداً فى كلامه عن

« الحياة والعقل والروح » ما ينطوى على جانب كبير من الأهمية :

« إن بعض الناس ، وأنا منهم ، ينتهون إلى تصوير النشاط الحى بأنه – كليًّا وجزئيًّا – هو الغاية الإلهية . ولكن الخطيئة لا تسهم بنصيب فى إيضاح غاية الله » .

وصحيح أن الرد على هذه النقطة ينقلنا فوراً من علم الحياة إلى علم الأخلاق ، ومن الدلالة الغائية للتطور إلى المباحث الأخلاقية فى الخير والشر ، وعلى الأكثر فى العدل الإلهى .

ولكن الصحيح أيضاً أن الخطيئة لا يمكن أن تكون غاية من غايات الله ، ولا هى معنى من معانى العدل الإلهى . والذى يتصور الله بهذه الصورة كما يقول مصطفى محمود ، ويظن أنه يؤمن به إيماناً رفيعاً « ينسى أنه بهذا التصور الساذج يطالب الله بالظلم ، وبأن يسوى بين الأسود والأبيض ، ويجعل الظالم كالمظلوم ، والقاتل كالقتيل فى حكمه .. وهذه هى الفوضى بعينها » .

وهى فوضى مرجعها بعض الفلسفات المادية الحديثة ، التى لا تحفل بما إذا كان للحياة غاية أو للكون نهاية . وبالتالى فهى تصفّى العصر من المعتقدات فى الدين ، والمثل فى الأخلاق ، والمبادئ فى السياسة ، والقيم فى الفن ، ولا مخرج من هذا كله إلا بالعودة إلى الإيمان .

ويستطرد مصطفى محمود فى الرد على هذه النقطة قبل أن يحيل الرد إلى « الأديان السماوية » التى قدمت على حد تصوره « الحل الوحيد لهذا الإشكال » ، يستطرد قائلاً :

« إنه باستقراء عجائب الكون ، ودقة سيرها ، وإحكام تطورها ، فإن العقل ليصرخ .. بين يدى هذه القدرة ، لا يمكن أن يفلت ظالم ، ولا أن يهرب قاتل أخطأته قوانين الأرض .. إن العدالة تنتظر الجميع » .

أجل .. إن العداله تنتظر الجميع .

② الفلسفة

نحيا أو نموت ؟ . تلك هى المشكلة !

« نحن إنما نكون أحراراً ، حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجيء معبرة عنها ، ويكون بينها من التشابه الذى لا سبيل إلى تحديده مثل ما بين العمل الفنى وصاحبه »

هنرى برجسون

ما طبيعة العالم الذى نعيش فيه ؟ أيكون منقسماً إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك .. فما العقل وما المادة ؟

وما الكون .؟ أهو مجموعة من الحوادث يتلو بعضها بعضاً ، أم أن هناك وحدة تربط أجزاءه ؟ وهل يتطور الكون نحو غاية بعينها ، أم أنه وجد هكذا .. بلا قصد ولا غاية ؟

وهل فى الطبيعة قوانين .؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى الطبيعة إرضاءً لرغبتنا الفطرية فى النظام ؟

وهل هناك خلود .؟ أم أننا نؤمن بالخلود تعلقاً بالحياة .. وخوفاً من مواجهة الفناء المحتوم ؟..وما الإنسان .؟ هل هو كما يراه العلم الحديث ماكينة غاية فى دقة التركيب ، بنيت بناء شديد التعقد فى عناصره الطبيعية والكيماوية ؟ أو هو كما يراه الفيلسوف الوجودى . . ولد بالمجان ويموت بالمجان وما حياته إلا سلسلة من العذابات كمن يدفع صخرة إلى أعلى الجبل ، وكلما تحدرت الصخرة إلى السفح عاد ليدفعها من جديد ؟

وما الحياة ؟! هل هى لغز لا سبيل إلى فك طلاسمه وكشف رموزه ؟ أو هى شىء أكثر من مجموعة الأنشطة الحيوية والنفسية والذهنية التى تقوم بها الأجهزة والأعضاء ؟

وما الموت ؟ هل هو نهاية كل حياة ؟ أو أن هناك حياة بعد الموت ؟ أو أن كلاًّ منا يحمل جثته على كتفيه،إلى أن تحدث الوفاة فينتهى الإنسان كله فجأة ؟

والإرادة .. هل هى موجودة أصلاً ؟ وإن وجدت هل هى حرة ، أو أنها مقيدة بعشرات النظم والقوانين ؟ وهل تستطيع الإرادة أن تمارس حريتها نسبية كانت أو مطلقة ، أو أن حرية الإرادة الوحيدة هى التخلص من هذه الحرية ؟

هذه الأسئلة وأمثالها هى التى عرضت لمصطفى محمود وتعرض لها ، شأنه شأن كثيرين من المفكرين والكتاب ، غير أن مصطفى محمود له فى الإجابة عليها محاولات لا تعدم الجدة والابتكار ، ولا تخلو من الطرافة والأصالة ، وإن كانت جميعاً تنبثق من خلال محاولته الإجابة على السؤال المحورى الذى عنى به وعاناه ، وهو السؤال عن وجود الله ؟

وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال قد تناثرت فى أكثر كتبه ، إلا أنها

تركزت فى أهم كتابيه .. « لغز الموت » و« لغز الحياة » ومن قبلهما فى كتابه عن « الله والإنسان » ومن بعدهما فى كتابه عن « إبليس » أو الشيطان !

فما الله ؟

هل هو موجود ؟

وإن كان موجوداً ، فما هو الدليل على وجوده ؟

هل هو « الدليل الكونى » الذى ينظر إلى الكون على اعتبار أنه متناه ، إذ ينتقل فى سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلة والمعلول ، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها ، على زعم أن العقل لا يقبل التسلسل إلى ما لا نهاية ، وإنما لابد له من نهاية يقف عندها ولا يتجاوزها إلى ما بعدها ؟!

لا .. بطبيعة الحال .. لأن الوقوف بهذه السلسلة من العلل والمعلولات عند مرحلة بعينها للارتفاع بواحدة منها إلى مرتبة علة أولى غير معلولة لغيرها ، فيه قضاء على قانون العلية نفسه الذى يصدر عنه الدليل ، ما دام منطوقه هو الضرورة الحتمية التى تحدث فى الواقع شيئاً نتيجة لحدوث شىء قبله ، على أن يكون هذا الشىء « السبب » بدوره « سبباً » فى الذى بعده ، وهكذا فى سلسلة الأسباب والمسببات إلا ما لا نهاية .

ولما كان المعلول حداً لعلته ، كانت العلة بدورها أمراً متناهياً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يقال فى العلة التى يصل إليها الدليل أنها واجبة الوجود ، ما دام فى علاقة العلة والمعلول ، لابد أن يكون كل من الطرفين المتضايفين واجباً بالنسبة للآخر . . . وهذا معناه أن وجود العلة ليس واجب الوجود لذاته ، وإنما هو واجب الوجود لغيره . . أى للمعلول .

وهذا مؤداه أن « الدليل الكونى » فى انتقاله من المتناهى إلا اللامتناهى ، إنما يكشف عن تناقضه من وجهة نظر المنطق ، وعن تهافته من وجهة نظر الفلسفة

هل هو « الدليل الوجودى » الذى يستدل على وجود الله بما فى عقولنا من فكرة الكائن الكامل ، لأنه ما دامت هذه الفكرة ليس مصدرها الطبيعة التى لا ترينا شيئاً سوى التغير ، فلابد من وجود شيء خارجى مقابل للفكرة الموجودة فى عقولنا ، يكون هو مصدر هذه الفكرة ؟!

لا .. بطبيعة الحال .. فما كان الوجود المتصور فى الذهن .. دليلاً على الوجود المتحقق فى الخارج ، وكل ما يدل عليه ، هو أن فكرة الكائن تتضمن فكرة وجوده ، مع ما بين وجودها الصورى فى الذهن ، ووجودها الفعلى فى الخارج من هاوية سحيقة أو مسافة بعيدة .

فالدليل على هذا النحو إما أن يوقعنا فى « الدور الفلسفى » أو يوقعنا فى « التناقض المنطقى » ذلك لأن تصور الله الذى هو موضوع القضية ، إن كان متضمناً للوجود ، فالاستدلال به على الوجود استدلال على الشيء بنفسه ... وهذا هو الدور .

وإن كان تصور الله خالياً من الوجود ، فالوجود إذن فى المحمول ، فيكون أحد طرفى القضية المتساوية الطرفين متضمناً للوجود ، والطرف الآخر خالياً منه ... والحكم على هذا النحو تناقض فى المنطق .

فهل هو « الدليل الغائى » الذى يستند إلى ما فى العالم من نظام ، ومن علامات القصد والغاية ، على القول بوجود موجود عالم بنفسه،لا نهاية لعلمه وإرادته ، يكون علة مدبرة للعالم ؟!

ولا هذا أيضاً وبطبيعة الحال ، لأن هذا الدليل فى أحسن حالاته لا يوصلنا إلى وجود خالق ، وإن أوصلنا إلى وجود صانع ، وهو صانع خارج عن مادة صنعه أو صناعته ، بمعنى أنه خارج عن الكون مما يجعله محدوداً بما صنع ، فيصبح بهذا الشكل صانعاً متناهياً تضطره أدواته المحدودة إلى أن

يتغلب على الصعاب التى تواجهه من حين لآخر ، تماماً كما يفعل أى صانع من بنى البشر .

والذى يهمنا الآن من تفنيد هذه الأدلة الثلاث التى لا تخرج عنها أدلة الفلاسفة المدرسيين ، ولا أدلة محترفى الفلسفة ، إنها جميعاً لا تؤدى إلى شىء ، وسبب قصورها أو تقصيرها ، أنها إذ تعتمد على العقل وتتخذه وسيلة للمعرفة ، تنظر إلى الله على أنه « موضوع » لا على أنه « ذات » فتحاول أن تثبته كما لو كان معادلة رياضية ، وتحاول أن تبرهن عليه كما لو كان نظرية فى المنطق ؛ وعند مصطفى محمود أن وجود الله ليس موضوعاً يبرهن عليه ، وإنما هو تجربة نعانيها ونختبرها فى صميم ذواتنا ، لأن الله ليس محسوساً نمتلكه وإنما هو إحساس يتملكنا ، وليس موضوعاً يعاين ، وإنما هو ذات تعانى ، ومجرد طرح السؤال عن وجود الله يثبت وجود الله ، لأنه لو لم يكن موجوداً لما كان موضع سؤال ، وهذا ما عبر عنه مصطفى محمود بقوله :

«ولم أدرك أنى أتناقض مع نفسى إذ أعترف بالخالق ثم أقول ومن خلق الخالق فأجعل منه مخلوقا فى الوقت الذى أسميه فيه خالقاً ، وهى السفسطة بعينها » .

أى أن فكرة الله متضمنة فى فكرة الإنسان عن نفسه ، وكما أن الذات بنفسها وفى نفسها كما يقول ديكارت تحمل دليل حريتها وبرهان وجودها الحر ، فالإنسان بنفسه وفى نفسه يحمل الدليل على وجود الله .

إن الله موجود ، لأنى موجود ، أنا الحاصل على فكرة الله . وهذا معناه أن الفكر يتضمن الوجود ، وأن عبارة « أنا أفكر » تلزم مباشرة عن عبارة « أنا موجود » مصداقاً لقول ديكارت « أنا أفكر إذن فأنا موجود » !

« فالوجود الذى نعيش فيه ليس وجوداً مفككاً ، ولكنه وجود متسق منظم تربطه القوانين ، والاختلافات الظاهرية فى الأشياء خلفها وحدة حقيقية » .

هذه الوحدة الحقيقية كما يقول مصطفى محمود فى كتابه « الله والإنسان» لا يهم اسمها – أو فلنسمها كما نشاء ، ولكنها على اختلاف التسميات جميعاً هى الله !

وهكذا استحالت المشكلة عند مصطفى محمود من إثبات وجود الله ، إلى معرفة ما صفات الله ، تماماً كما استحالت المشكلة عند ديكارت من إثبات حقيقة الحرية إلى معرفة ما طبيعة هذه الحرية !

وهذا ما حاوله مصطفى محمود بشكل أكثر وضوحاً فى الرأى وإيضاحاً للرؤية ، فى كتابيه « لغز الحياة » و «لغز الموت » ، فهو يذهب فى كتابه الأول إلى أن الحياة فيها قدرة خارقة ، هذه القدرة الخارقة فى الحياة عليها أن تعبئ نفسها ، وتحارب قوى التمزيق والتمزق ، وتحافظ على وحدتها وواحديتها فى مواجهة ظروف تبعثرها وتشتتها فى كل لحظة .. هذه القدرة ، كما يقول مصطفى محمود «كانت دائماً تدلنى على أن جوهر الحياة واحد بالرغم من تعدد الكائنات الحية وتنوعها .. جوهر واحد لا يقبل التقسيم ولا التجزئة .. جوهر مبثوث فى كل جزء وفى كل بضعة برتوبلازم .. بحيث يصبح كل جزء قادر على أن يصبح كاملاً»

والمهم فى واحدية هذا الجوهر ، أو فى أن جوهر الحياة واحد ، هو ما يترتب عليه من إسقاط الحواجز بين الحياة والموت .. بين العقل واللاعقل .. بين المادة والفكر .. فإذا كانت الحياة منبثة فى كل شىء .. وكان العقل منبثًّا فى كل شىء .. ترتب على ذلك بالضرورة القول بنوع من « وحدة الوجود » !

وأقول بنوع من « وحدة الوجود » لا « وحدة الوجود » ذاتها التى قال بها فيلسوف مثل سبينوزا ، والتى وحد فيها بين الكون والله ، أو بين الخلق والخالق ، أو بين الظواهر المادية والحقائق الإلهية ، فعند سبينوزا « أن كل موجود إنما يوجد فى الله ، ولا شىء يوجد أو يدرك بغير الله » على اعتبار أن الظواهر

لا توجد فى ذاتها ، ولا يمكن أن توجد إلا فى الجوهر ، والله هو الموجود فى ذاته أو هو الجوهر ، وعلى ذلك لم يكن الله هو « علة » ما فى الكون من ظواهر فحسب ، بل هو أيضاً « عين » هذه الظواهر ، التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله !

فعند مصطفى محمود أن مثل هذا التفسير ، إنما يتخذ نبرة الصوفيين الغامضة ، ويستعير شحناتهم العاطفية وشطحاتهم الروحية ، ولكنه أيضاً يدخل فى الضباب حيث تصعب الرؤية ، ويصعب تبين الخطى ، ويصعب اكتشاف الطريق ، وإنما قصارى ما يستطيعه العقل فى هذا الصدد هو أن يقول :

« إنها اللانهاية التى تحتوى على جميع الاحتمالات .. والواحد الصحيح الذى ينقسم إلى كل الأنصاف والأرباع والكسور والجذور ، وإلى كل التواليف الحسابية اللانهائية التى فى كتاب الجبر » .

وهذا معناه بعبارة أخرى ، أن التركيب الكيماوى للخلية ، لا يكشف لنا عن سر حياتها ، لأن الحياة ليست مجرد منظومة جامدة مثل البيت أو المصنع ، وإنما هى منظومة فيها قدرة على تكرار نفسها ، والتفوق على ذاتها ، وفيها فطرة إرشادية تقودها من الداخل .. فطرة مبثوثة فى نسيجها تجدد ما يتلف منها ، وتستحدث ما يضيع !

ولغز الحياة كما يراه مصطفى محمود ليس فى تركيب المادة نفسه ، ولكنه فى هذه البصيرة المطوية فى تضاعيف المادة ، فكل هذه الفاعليات التى تعطى للمادة النظام والسلامة والقانون ... هى الحياة !

ولكن .. إذا كان النظام فى كل شىء .. والحركة فى كل شىء ... فأين الموت إذن .. وأين الفوضى ؟!

هذا هو السؤال الذى يقودنا من كلام مصطفى محمود عن « لغز الحياة »

إلى كلامه عن « لغز الموت » فإذا كان يرى أن العقل والطاقة والعاطفة والمادة والحياة والإرادة ، هى فى النهاية ظواهر لشىء واحد ، وإنما تختلف التسمية التى نطلقها عليه حسب الموقف الذى نقف فيه ، وننظر منه إلى ذلك الشىء ، فماذا يكون الموت إن لم يكن قضاءً على العقل والعاطفة والطاقة والمادة والحياة والإرادة؟

إن مصطفى محمود يرى الحياة حركة دبت فى المادة .. حركة واعية .. هادفة .. حرة .. « ولكنها ليست الجثة على أية حال » .

وهذا معناه أن الإنسان ليس الجثة .. لأن الجثة لا تأكل ولا تشرب ولا تتنفس ولا تتكلم ولا تسمع ولا تتحرك ، وإنما تتصلب وتتعفن وتتحول إلى تراب !

وقد تحمل الحياة فى ثناياها جرثومة الموت ، « لأن الموت يحدث فى داخلنا فى كل لحظة حتى ونحن أحياء .. كل نقطة لعاب .. وكل دمعة .. وكل قطرة عرق .. فيها خلايا ميتة .. نشيعها إلى الخارج بدون احتفال » .

« حتى الأفكار تولد وتورق وتزدهر فى رؤوسنا ثم تذبل وتسقط . . حتى العواطف .. تشتعل وتتوهج فى قلوبنا ثم تبرد .. حتى الشخصية كلها تتحطم شرنقتها مرة بعد أخرى .. وتتحول من شكل إلى شكل » .

« إننا معنوياً نموت ، وأدبياً نموت ، ومادياً نموت فى كل لحظة .. لأن الحياة هى عملية الموت » !

أعود فأقول إنه إذا كانت الحياة هكذا .. تحمل فى ثناياها جرثومة الموت ، فهل يحمل الموت فى ثناياه جرثومة الحياة ؟!

إن مصطفى محمود يرد على هذا السؤال بقوله : « إن الموت فى حقيقته حياة ! » .

وكأنما يعارض بذلك الفيلسوف الوجودى هيدجر حينما يقرر أن الموت ليس

مجرد حد أخير أُلتقى به فى نهاية حياتى ، وإنما هو ماثل فى كل لحظة من لحظات حياتى ، بل فى فعل الوجود نفسه ، وفى صميم حياتى ذاتها ؟

فالوجود إذن عند هيدجر « مجعول للموت » ، والحياة الإنسانية لا بد أن تسير بالضرورة نحو الموت !

نعم .. إن الموت حقيقة محتومة لا مفر منها ، ولكن هيدجر حينما يتحدث عن تناهى الموجود البشرى ، إنما ينحصر خطؤه فى قوله بأن نسيج الوجود الإنسانى هو هذا النزوع المستمر نحو الموت ، أو هذا الاتجاه المحتوم نحو الموت !

وأغرب ما فى هذا التعريف ، أنه ينسب إلى الموت وجوداً قائماً بذاته ، كأنما هو « حقيقة حية » تواجه الحياة ، وتناصبها العداء ، والموت فى حقيقته ليس إلا نوعاً من السلب أو النفى أو العدم ، والحياة فى حقيقتها هى الشىء الإيجابى الحى ، الذى ربما كانت معرفتنا بها هى الشىء الوحيد الذى يسمح لنا بمعرفة الموت !

وهذا هو ما يؤكده مصطفى محمود بقوله : « وبالموت تكون الحياة .. وتأخذ شكلها الذى نحسه ونحياه .. لأن ما نحسه ونحياه هو المحصلة بين القوتين معاً .. الوجود والعدم » .

وما يعود إلى تأكيده بقوله : « الموت فضيلة وخير بالنسبة للكون كله ، لأن به تكون الأشياء موجودة ، وتكون المخلوقات مضطرمة بالشعور بالحياة » .

كلام جميل .. ولكنه لا يجعل الموت جميلاً فى عيوننا ، فهل فى استطاعتنا حقًّا أن نتقبل الموت على هذا الوجه ؟

إن مصطفى محمود ، شأنه هنا شأن الفيلسوف **كارل ياسبرز** يريد أن يجعل من الموت مرآة للحياة ، بحيث يكون خوف الإنسان من الموت أو رضاؤه عنه ، أفضل تعبير عن موقفه من الوجود ، فهو يقول : « إن حياتنا غير منفصلة

عن موتنا .. فكل منهما مشروط بالآخر » .

ثم يعود فيقول : « والموت يخلق واقع الأشياء الجامدة أيضاً ، كما يخلق واقع المخلوقات الحية » .

إلى أن يقول : « كلنا يخلقنا الموت . . الموت المدهش ! » .

ولكن الموت برغم هذا كله ، برغم أنه يتجلى فوق قمة العدم ، لكى يضىء للذات السبيل إلى الكشف عن الحياة ، وهى تنبع من ثدى الوجود ، لا يبدو لنا فى كثير من الأحيان باعتباره اكتمالاً أو تحققاً ، وإنما هو يبدو لنا نهاية أو بداية ، وعبثاً يحاول مصطفى محمود أن يقنعنى بحب مصيرى ، أو أن يعرفنى بأن الموت قد يكون سبيلى الأوحد إلى التحقق والاكتمال،فإننى لا يمكن أن آخذ موتى على عاتقى ، أو أنظر إليه باعتباره جزءًا مكملاً لصميم وجودى !

ولكن . . لغز الموت . . ألا يفقد بهذا الشكل طابعه المطلق ، ويكتسب طابعاً نسبيًا خاصًا ؟

يظهر أن الفرد حينما يفكر فى الموت ، فإنه لا يتصور بحال ، موته هو بل موت الآخرين ، وعلى الرغم من أننا نرى الآخرين يموتون من حولنا ، فإننا لا نستطيع أن نتصور أنفسنا أمواتاً ، وحتى إذا أقنعنا أنفسنا منطقيًا بأننا صائرون حتماً إلى الموت ، فإن هذه الفكرة لا تشل نشاطنا تماماً ، كأن « الموت » مجرد حدث خارجى يصادفنا فى طريق الحياة ، دون أن يكون جزءًا من صميم وجودى « أنا » !

وإذا كان هيدجر قد سمى الوجود الإنسانى « بالوجود من أجل الموت » ، فإن هذه التسمية لا تتفق مطلقاً مع ما أشعر به من أننى حى ، وأنه لا مجال فى شعورى لأى تصدع يمكن أن أسميه بالموت !

« لا .. إن الذين يموتون هم الآخرون ، إن التاريخ كله لا يروى قصة

واحدة عن موت الـ ... أنا .. إن الموضوعات تتغير وتتبدل وتولد وتذبل وتموت .. والآخرون يموتون .. أما أنا .. هذه الـ .. أنا .. لا توجد سابقة واحدة عن موتها » .

وهذا الفرق بين الموت كظاهرة عامة تصيب الناس جميعاً ، وبين الموت كظاهرة محدودة تصيب إنساناً بعينه ، خاصة إذا كان هذا الإنسان هو « إنسانى أنا » ؛ ربما كان هو بعينه الفرق بين النظرة العقلية المنطقية لمشكلة الموت ، والنظرة التشاؤمية الحزينة للمشكلة نفسها . وهذا ما عبر عنه أحد الكتاب الأمريكيين تعبيراً رائعاً ومروعاً ، من خلال تجربة مثيرة شاهد فيها بنفسه الجثث المتخلفةعن حادث غرق إحدى السفن الأمريكية ، بالقرب من مدينة كوهاست الأمريكية ، ووقف يتأمل سلوك البشر ، وردود أفعالهم المختلفة بإزاء الكارثة ، فراح يقول :

« إن منظر الشقاء الإنسانى بالجملة ، منظر الجثث الكثيرة المتراكمة لا يهزنا كما يهزنا منظر شقاء واحد ، أو جثة واحدة ، فكلما ازداد تكدس الجثث ، خف وقعها على الناس ، لأنها تذكر الجميع أن الموت هو طريق الإنسانية ، وليس حادثاً شاذاً يعبر طريقها ، فالفرد وحده هو الذى يلفت أنظارنا ، وهو الذى تثير مصائبه كل ما فينا من مشاعر وانفعالات » .

هذه النظرة العقلانية الهادئة لمشكلة الموت ، عند ما يكون ظاهرة إنسانية عامة ، تختلف تماماً عنها عند ما يكون الموت، مشكلة خاصة تصيب فرداً من الأفراد ، حيث نلتقى بالهم والجزع والمعاناة ؛ على نحو ما صور « شكسبير » بطله « هاملت » حزيناً مهموماً ، يعانى آلام الموت بعد مقتل أبيه ، وجنون حبيبته أوفيليا ، ثم موتها غرقاً ؛ فضلاً عن تفكيره فى قتل عمه الملك وأمه الملكة ، لقد اصطبغت حياته بلون الدم ، وأحاط به الموت من كل اتجاه ،

فاصطبغت به تأملانه فى الحياة :

« نحيا أو نموت ؟ تلك هى المشكلة ! فنحن لا ندرى أهو أنبل لنا وأكرم أن نتحمل الآلام ، من زمن جائر نصبر على بلائه وأوجاعه ، أم نهيب بأنفسنا إلى التمرد على ذلك الخضم الموار بالمتاعب والآلام فنستريح منها ؟

وما الموت ؟ أهو نوم ولا زيادة ؟ لئن كان الموت نوماً يريحنا من أوجاع القلب ، ومن ألف نزعة يبتلى بها هذا الجسد ، فهو إذن نهاية تتلهف عليها النفوس ، وقد يكون الموت نوماً ، ولكن قد تطوف بالنوم الأحلام ، هنا تثور المشكلة ! إذ من يدرى ما تلك الأحلام التى تطوف بالنائم فى ضجعة الموت ، بعد أن يخلع رداء حياته !

هنا المشكلة .. وهنا السر الذى يطول من أجله احتمال شقاء الحياة ! إذ من يدرى ما تلك الدار التى لم يكتشفها رائد ، ولم يرجع منها قاصد ! » .

تلك هى خلاصة نظرة شكسبير التى أوردها على لسان أميره هاملت ، والتى لا ترى فى الحياة سوى العبث والضياع ، وترى أن الإنسان إنما يعيش فى قلق وتمزق فى سبيل نهاية حزينة مفجعة هى الموت !

وهكذا يتضح لنا أن حقيقة اللغز فى ظاهرة الموت ، هو فى الفرق بين موت الفرد وموت المجموع ، أو بين موت « الذات » وموت « الموضوع » ؛ أو كما عبر عنه مصطفى محمود بقوله :

« لا يوجد شىء فى وجودى .. أو وجودك .. أغلى من هذه الكلمة الصغيرة .. أنا .. فكيف يمكن أن أتصور أن أموت ؟ .. أين اللغز الحقيقى .. أهو الموت .. أم هو هذه الكلمة الصغيرة .. أنا ؟ » .

ذلك لأن مصطفى محمود يرى أنه إذا كان الموت بالنسبة لكل منا أزمة .. وسؤال .. يبعث على الدهشة والقلق والذعر ، فهو بالنسبة للكون شىء آخر :

« إنه بالنسبة للكون ضرورة .. وفضيلة .. وخير ! » .

وتفسير ذلك أن « الموت » فى نظر الإنسان إنما هو موت الآخرين ، لأن الفناء حينما يطوى الفرد فى أعماقه ، لا يستطيع عندئذ أن يتحدث عن موته ؛ وما فى الموت من رهبة ، إنما يجىء من أنه يسلم الفرد إلى الآخرين ، فيكون فى هذه الحالة « موضوعاً » يحكم عليه الغير ، وينسب إليه الآخرون من المعانى ما يشاءون !

وهذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين بقوله :

« الواقع أننى أرى الآخرين يموتون ، فلا تلبث شخصياتهم أن تستحيل إلى « موضوعات » ، وهذا التحول عندى هو وحده مصدر ما فى الموت من رهبة ! أجل ، فأنا حىّ أشعر بذاتى ، وأخلق ذاتى بذاتى ، وأبدع لنفسى من القيم ما أشاء ، فإذا ما دهمنى الموت ، استحالت « ذاتى » إلى « موضوع »وأصبحت بجملتى ملكاً للآخرين ! » .

ونعود إلى فكرة « الأنا » عند مصطفى محمود لنتساءل : هل تكون هى همزة الوصل بين قمة الوجود وهوة العدم ، أو بين فوهة الحياة وهاوية الموت ، إنه يعرف « الأنا » بقوله :

« أنا من الخارج لى حدود ، لى سقف ينتهى عنده جسدى .. ولكننى من الداخل .. بلا سقف .. ولا قاع ! أنا فوق متناول الجميع .. وفوق متناولى أنا أيضاً .. وفوق متناول القوانين والظواهر » !

فما معنى هذا ؟

معناه أن الرغبة فى الخلود ليست وليدة الخوف من الموت ، وإنما هى نزوع وجودى قوامه شعورنا بقيمة الحياة ، وإيماننا بسمو الفكر ، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسى بليز بسكال بقوله :

« نعم إن الكون قد يسحق الإنسان ، ولكن الإنسان مع ذلك أشرف من الكون الذى يسحقه ، لأنه يعرف أنه يموت ، مع أن الكون نفسه لا يعرف من فضله على الإنسان شيئاً ! » .

أى أن الإنسان بالفكر يستطيع أن يسبر أغوار الكون ، وبالفكر قد يستطيع الانتصار على الموت ! بل ربما كان الخلود نفسه وقفاً على ذلك الإنسان الذى يستطيع أن يخلد ذاته ، بانتصاره للقيم الروحية والمبادئ العقلية والمثل الأخلاقية ؟ !

وإلا هل يمكن أن يستوى فى نهاية الأمر ذلك الذى وجد فعلاً ، وذلك الذى لم يوجد على الإطلاق ؟

هل يمكن أن يكون هذا الذى امتلك جسماً وفكراً وشعوراً بالزمان ، مماثلاً تماماً لذلك الذى لم يمتلك شيئاً ، لأنه لم يوجد فى يوم من الأيام ؟

« هل أنتهى أنا أيضاً كلى فجأة .. كما انتهى ذلك الإنسان .. وكيف ولا شىء فى إحساسى يدل على هذه النهاية أبداً ، كيف يحدث هذا .. وأنا جياش بالرغبة .. ممتلىء بالإرادة .. بل أنا الامتلاء نفسه . كيف يتحول الامتلاء إلى فراغ .. وفجوة .. أنا .. أنا ؟ ! الذى أحتوى على الدنيا ، كيف أنتهى هكذا وأصبح شيئاً تحتوى عليه الدنيا ؟ » .

وهنا ينتقل تفكير مصطفى محمود فى الموت ، من مجرد تأمل فى مبحث الوجود إلى التأمل فى مبحث القيم ؛ فالقيمة هى الخلاص الأوحد من التردى فى فناء الموت ، على اعتبار أن الحياة ليس لها من معنى سوى أنها سعى مستمر نحو القيمة أو المبدأ أو المثال !

يقول مصطفى محمود :

« الفنان والفيلسوف ورجل الدين ... ثلاثة يقفون على بوابة الموت ..

« الفيلسوف يحاول أن يجد تفسيراً ..

« ورجل الدين يحاول أن يجد سبيلاً للاطمئنان ..

« والفنان يحاول أن يجد سبيلاً إلى الخلود .. يحاول أن يترك مولوداً غير شرعى على الباب يخلد اسمه .. قطعة موسيقية أو تمثال أو قصة أو قصيدة » .

وهنا قد يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التساؤل :

« ولكن من يدرينى أن فى تحطم القيثارة فناء للنغم ؟ » .

والإجابة على هذا التساؤل أن الإنسان يرى أنفاساً تهمد ، وأجساداً تبرد ، وعروقاً تتجمد ، ولكنه لا يرى أبداً شعوراً يفنى ، أو فكراً يتحطم ، أو نفساً تهوى إلى طيات العدم ؟

والواقع أن الموت نفسه يتطلب منا الإيمان بالقيمة الروحية والمبدأ العقلى والمثل الأخلاقى ، لأنه لو كان الموت خاتمة نهائية لتحطمت القيم جميعاً على صخرته ، ولما كان هناك وجود لأى معنى ، لا للحياة ولا حتى للموت . لأن تنكرنا للقيمة المطلقة إنما هو إيمان مطلق بمعطيات الإدراك الحسى كأنما هى الحقيقة الوحيدة !

وربما كان هذا هو ما قصده مصطفى محمود بقوله :

« لو لم نكن نموت لما شعرنا بالحب .. فما الحب إلا هستيريا التشبث بالحياة .. ومحاولة تهريبها كالمخدرات فى بطون الأمهات » .

ولماذا الحب بالذات من بين سائر القيم ؟

لأن الحب عند مصطفى محمود هو القيمة العليا التى تخلع على سائر القيم الأخرى كل ما لها من معنى ، وإلا ماذا تكون قيمة الحق إن لم يسبقها حب الحق ، وماذا تكون قيمة الخير إن لم يسبقها حب الخير ، وماذا تكون قيمة الجمال ، إن لم يسبقها حب الجمال !

بل يذهب مصطفى محمود إلى ما هو أبعد من هذا ، ، يذهب إلى معارضة الرأى التقليدى الذى يقول بأن « الفلسفة حب الحكمة » ليستبدله بالرأى الآخر الذى يرى أن « الفلسفة حكمة الحب » !

وتبرير ذلك أنه ما دام « الحب » هو تلك الرابطة الوثيقة التى تجمع بين الفكر والطبيعة ، أو بين العالم والإنسان ، أو بين هذه الأبعاد جميعاً وبين الله ، فالفلسفة بهذا المعنى هى « حكمة الحب » أكثر منها « حب الحكمة » !

وهذا ما يعبر عنه مصطفى محمود بقوله :

« وما حب الإنسان للمرأة . . وما حب الإنسان للفن . . وما حب الإنسان للجمال .. إلا خطوات الدليل الخفى الذى يقودنا إلى الله ... إلى المحبوب الوحيد الذى يستحق الحب .. إنها محطات سفر إلى المحطة النهائية .. محطة الوصول ! » .

الحب إذن هو أعلى القيم ، أو هو قيمة القيم إن صح هذا التعبير ، وهو سبيل الخلاص من وهم العدم ، وكابوس الفناء ، وشبح الموت ، لأنه اللحظة الخارجة عن مجرى الزمان ، القادرة على الدخول فى عالم الأبد .

« اللغة تتعطل فى لحظة الحب ويحل محلها سكوت ناطق معبر .

« والزمان والمكان يتلاشيان فى غيبوبة صاحية تكف فيها اللحظات عن التداعى ، وتنصهر فى إحساس عميق بالنشوة والنصر والفرح ..

« قد تكون هذه النشوة لحظة واحدة .. ولكن هذه اللحظة تصبح كالأبد »

وهذا معناه بعبارة أخرى أن الحب هو الذى يرفع كل شىء ، وكل حى إلى مستوى « الموجود الخالد »،وهو الذى يزوده بطوق النجاة الذى يتحرر به من أسر الزمن لكى ينخرط فى سلك الأبدية .

والإنسان بهذا المعنى يمكن أن يصبح « موجوداً خالقاً » من شأنه أن يهب

الحياة لما حوله، وأن يشيع الحياة فيما حوله ، طالما أنه يعمل على مصارعة الموت باسم الحب ، أو باسم هذه الحياة الأبدية .

« وما يبدعه الإنسان من فنون خالدة يدل على أنه يحتوى على بذرة الخلود فى داخله .

« وما يعيشه من لحظات أبدية ، يدل على أنه يحتوى على الأبدية فى قلبه » .

وهذا يقتضى من الإنسان أن يحب كل شىء .. وكل حى .. وكل موجود بشرى ، حبًّا خلاقاً إبداعيًّا يسمو فوق حدود ذلك الحب الأجوف ، الذى يقف على عتبة الجنس ، أو الشهوة ، أو الغريزة ، أو حتى على بوابة الأفكار النظرية المجردة !

« لا .. إن حبه أكبر من أن تستوعبه ذراعان .

« إن حبه يعبر به الغايات المحدودة ، ويتجاوزها إلى قيم الفن والجمال والخير والعدالة والحقيقة .

« وهو على عتبة هذه المجردات ، يكتشف أنه يريد الله بكل حبه ، فهو الواحد الذى تتجسد فيه كل هذه القيم اللانهائية ! » .

والحقيقة أن « الإيمان » ليس سوى التعبير عن هذه الثقة الأخلاقية فى أن الحياة لابد أن تنتصر على الموت ، وأن الأبدية لابد أن تقهر الزمان .

فالحب باستطاعته أن يتحدى اختبار الموت ، باسم الحياة الأبدية التى سوف تنتصر على الموت .

والخلاصة التى يخلص إليها مصطفى محمود من بحثه فى « لغز الموت » هى أن الموت فى حقيقته وفى مغزاه الإنسانى العام ، هو المناسبة التى تضطرنا أن نختار بين أمرين :

فإما الإيمان بالفناء المطلق الذى تنعدم معه كل القيم

أو الإيمان بالقيمة المطلقة التى تربطنا بالروح الأعلى ، والتى تحقق لنا نوعاً من الخلود !

وعند مصطفى محمود أنه ما دامت حياتنا البشرية فى صميمها سعياً دائماً وراء القيم ، وعلى رأسها جميعاً قيمة الحب باعتباره شعر الحواس ، وموسيقى القلب ، وملحمة الإنسان ، ومفتاح كل ما هو عظيم فى الحياة البشرية ، وباعتباره هو الذى جمع الذرة إلى جوار الذرة فصنع منهما جزيئاً ، وهو الذى جمع الجزيئات فصنع منها مادة ، وهو الذى جمع النجوم والكواكب فى أفلاك دوارة ، لا ينفرط عقدها منذ الأزل ، وباعتباره هو نفسه سبباً للدنيا ، أو سبباً كافياً لتسويغ أى شىء !

فلابد لنا من أن نعبر على جناح الحب ، هـوة العدم وهاوية الموت ، لكى نقف فوق فوهة الوجود ، ونطل على مشارف الخلود !

أو على حد تعبير مصطفى محمود :

« ها هو ذا أخيراً يجد الجواب على السؤال اللغز الذى طالما حيره

« لماذا خلقت ؟!

« لماذا وجدت فى هذه الدنيا ؟!

« هو الآن يعرف لماذا خلق ..

« ليصل إلى حقيقة نفسه .. وليدرك الله » .

ولكن .. أيكون الطريق إلى الله مفروشاً بالورود والزهور ، دون أن تعوقه الأشواك والأغصان ؟!

أليس القضاء على قوى الشر هو أقصر الطرق لمعانقة قوى الخير ، كما أن رجم إبليس لابد أن يسبق الوقوف بين يدى الله ؟

الواقع أن طرح هذه الأسئلة والإجابة عليها ، ينقلنا مباشرة إلى كتاب

مصطفى محمود عن « إبليس » الذى سماه : « محاولة لفهم الخير والشر » ؛ والذى استهله بهذه الكلمات :

« الإنسان مصاب بذعر .. فى خيالاته .. وأحلامه .. وتصوراته .. شبح يطارده على الدوام هو شبح خطاياه . وهو قلق حائر .. يلتمس لنفسه العذر مرة فى إغواء إبليس .. ومرة أخرى يعترف بخطيئته ، ويهيل على رأسه التراب ، ومرة ثالثة يتمرد ويحطم ألواح الوصايا ويكفر بكل شىء .. ومرة رابعة يغرق فى بحار التأمل ويفلسف ذنوبه ، ولكنه واقع فى المشكلة مهما بدا أنه تخلص منها .. إنها موجودة فى كتبه وأدبه وفنونه » .

ولكن ما هذه المشكلة التى تحاصر الإنسان من كل اتجاه ، والتى سرعان ما يجد نفسه واقعاً فيها أبداً ، مهما تخيل أو تصور أنه قادر على الهروب منها ، أو الإفلات من قيدها الحديدى :

إنها مشكلة الشر ، أو فكرة الشر ، التى رمز لها مصطفى محمود بصورة « إبليس » ؛ فعنده أن « إبليس » هو رمز الشر الذى يعشش فى أكثر من صورة .. فى صورة الجنس ، وفى صورة الشهوة ، وفى صورة الخطيئة ، وفى صورة الثأر ، وفى صورة الانتقام ، وفى صورة العار ، وفى صورة الجريمة ، وفى صورة الكذب ، وفى صورة النفاق ، وفى صورة الحروب التى تدمر البشرية ، والقنابل التى تهدد أمن الإنسان .

إنه « إبليس » الذى يصور كل شىء وكأنه يسقط من حول الإنسان ، ويذبل ويفنى الناس .. والمبادئ .. والأخلاق .. والمثل .. حتى نظريات العلم . إنه يجعل الإنسان يشعر وكأنما هو فى معبد تتساقط أعمدته .. وتتساقط ألواح وصاياه .. حتى يتساقط هو نفسه فى النهاية من إعياء الشك ، وإرهاق الحيرة ، وتمزق البحث عن يقين !

وهو أيضاً « إبليس » الذى يصور للإنسان منذ الوهلة الأولى لمجيئه إلى الدنيا أنه كالمدعو إلى وليمة فاخرة ، ولكن الأكل كله سموم ، وكل المدعوين الذين يأكلونه يموتون بلا استثناء !

وإبليس هذا ليس بالشيء الهين الذى لا يعمل له حساب ، أو الذى لا يخشى بأسه ، فهو الرمز الكامل لفكرة الشر ، والشر قديم فى الكون ، « والكتب القديمة تتفق كلها حول ميلاد فكرة الشر ، إنها جميعاً تقول إن الشر قوة خارجة عن الإنسان ، تغريه وتفتنه .. وتوقعه فى حبائلها .. قوة ميتافيزيقية من وراء الطبيعة » .

ولكن هل صحيح أن الشر قوة ميتافيزيقية من وراء الطبيعة ؟

إن تصوير الشر بهذا المعنى ، يجعله كائناً قائماً بذاته ، لا قبل للإنسان بتجنبه أو تحاشيه ، باعتباره قوة جاثمة فوق ضمير الإنسان ، وسواء وجد الإنسان فى مجتمع أو فى جزيرة نائية ، فالشر قائم فى كل اتجاه ، هذا فضلاً عن أن وصف الشر بالقدم ، يجعله نداً للخير ، وليس عرضاً من الأعراض ، أو « غيراً » من الأغيار !.. وهنا تسقط كل معانى المقاومة ، سواء اتخذت تلك المقاومة صورة المبادئ العقلية أو المثل الأخلاقية أو القيم الروحية ، وتصبح كل محاولة للتغلب على الشر والانتصار للخير .. عبثاً بلا طائل ولا جدوى . بل إن الإنسان نفسه يصبح عاطلاً من أية حرية ، خالياً من أية إرادة ! وهذا معناه أن الدعوى القائلة بأن الشر قوة ميتافيزيقية من وراء العقل ، لابد أن تكون بالضرورة « دعوى خرافية ! » .

إذن .. فكيف ينشأ الشر ؟

يقول مصطفى محمود : « إن الشر ابن المجتمع ! » .

وهذا صحيح ، صحيح لسببين : أحدهما أن الإنسان لا يمكن أن يعيش

فى جزيرة منفرداً ، والآخر أن الإنسان المتوحد لا يمكن أن يوصف بأنه خير أو شرير ! والذى يترتب على هذين السببين « أن الأخلاق تظل بدون معنى .. حتى ينشأ المجتمع .. وتنشأ علاقات .. واحتكاكات .. ومنافع وأضرار .. وملذات وآلام يتبادلها البشر .. وحينئذ تولد كلمة شر .. وكلمة خير » . الشر إذن والخير هما وليدا المجتمع ، وحيث توجد العلاقات الاجتماعية ينشأ الشر وينشأ أيضاً الخير ، على اعتبار أن«المنفرد»لا يمكن أن يوصف بأنه فاضل أو شرير . وعلى اعتبار أن الطبيعة بلا أخلاق ، فلا نستطيع أن نقول للحجر عيب .. أنت مخطئ لأنك تتدهور من أعلى الجبل إلى الأرض ، ولا نستطيع أن نتهم الماء بالانحطاط ، لأنه ينحدر من أعلى إلى أسفل ، ولا نستطيع أن نعاقب النمر لأنه اعتدى على الحمل وأكله بدون إنذار !

وعلى ذلك .. فالأخلاق شىء ليس فى الطبيعة ولكنه فى الإنسان .. وهى من إنتاج المجتمع الإنسانى واختراعه .. وإذا انقسمت الأخلاق إلى خير وشر ، فالخير هو المنفعة للجميع ، والشر هو الضرر للجميع !

ومصطفى محمود إذ يربط فكرة الخير بمنفعة الجميع ، إنما يتحاشى إحالة الخير إلى معنى الضمير ، فعنده أن « الضمير » ليس شيئاً مطلقاً بدليل وجود عدة ضمائر مختلفة ، فكل منا له ضميره الذى يختلف عن ضمير الآخر ، وكل منا يخضع فى أفعاله لرقابة داخلية ، ذات لائحة خاصة من صنعه هو ، ولا توجد لائحة مطلقة ، وبالتالى لا يوجد ما يمكن تسميته بالضمير العام .

فإذا سألنا .. وكيف نشأ الضمير الفردى ؟

أجاب مصطفى محمود بأن الأخلاق فى بدايتها كانت عبارة عن محالفات عقدها الأفراد بينهم وبين بعضهم لمواجهة عدو مشترك هو « الطبيعة » ، ثم تطورت هذه المحالفات لمواجهة عدو مشترك جديد هو « المجتمع » فأصبحت

مجموعة من العادات والأعراف والتقاليد ، ثم تطورت فى العصر الحديث لمواجهة « الدولة » فأخذت شكل أجهزة مختلفة أطلق عليها سلطات القانون !

أما هـدف هذه الأجهزة الأخيرة ، فكان هو مساندة الضمير الفردى ، وتأييده بقوى خارجية ، حتى يشعر أنه ملزم ليس فقط بحكم ضميره ، ولكن بحكم القانون . وفى هذا الدليل الكافى على أن ضمائرنا غير رادعة ، وأنها ضمائر ثانوية وتقليدية ، دون أن تكون روحانية أو مطلقة !

ولهذا كانت الفضيلة كما يقول مصطفى محمود : « لا توصف بأنها طاعة الضمير .. لأن الضمير اصطلاح فردى .. ولأن هناك ألف ضمير .. وضمير .. وإنما توصف بأنها استهداف النفع وتحقيقه للإنسانية .. والمساهمة فى تنمية الحياة والوصول إلى السعادة ! » .

ولكن .. هل كل الطرق الأخلاقية تنتهى هكذا فى روما عند « نافورة السعادة » ؛ على اعتبار أن « السعادة » هى غاية الغايات جميعاً ؟

وهل لوحة القيم واضحة إلى هذا الحد ، بحيث نعرف أين يقع الخير وأين يقع الشر ، وأين مكان الضمير ، وأين كهف إبليس ؟

إنه لو كانت هذه اللوحة واضحة فى ذهن كل إنسان لمات إبليس من زمان ، ولعرف كل منا طريقه إلى الفضيلة وبالتالى إلى السعادة .. ألم يقل سقراط إن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، وأن السبيل إلى السلوك الصحيح هو أن يعرف صاحبه أين السبيل الصحيح ؟

ولكن مصطفى محمود يرد على هذا بقوله : « إن إبليس ما زال يعيش ، لأن مجتمعنا مضطرب وأذهاننا مشوشة » .

ومرجع هذا الاضطراب والتشوش هو سوء علاقة المجتمع بالفرد ، وما يتولد عنهما من نشأة الضمير ، فالمجتمع يتبنى هذا الضمير ويحوله إلى سلطات.

فعلية ، إلى سجون ومعتقلات ولوائح بالثواب ولوائح بالعقاب ، والفرد أمام هذه المجموعة من اللوائح ، أو ألواح الوصايا الجديدة ، واحد من ثلاثة :

إما سلبياً بلا عقل ولا إرادة ، يخضع خضوعاً كاملاً لهذا النظام ، فيفقد حياته ، ويتحول من فرد إلى آلة ، يعيش حياة عامة دون أن ينفرد بحياة خاصة ، أو يعيشه المجتمع دون أن يعيش هو المجتمع ، إلى أن يذوى ويذبل ويموت . وإذا كثر الأفراد من هذا النوع تحول المجتمع إلى كتلة غبية جامدة لا حياة فيها ولا خلق ولا إبداع .

أو ساخطاً ومتمرداً ، يرفض المجتمع ، ويرفض سلطاته وقيوده ، ويتشرنق داخل ذاته ، فيعتزل الناس ، ويبنى لنفسه عالماً خاصاً من أحلامه وأوهامه ، وهو بهذا السخط الصامت أو التمرد الكسيح يحول ذاته إلى ترس متعطل فى آلة ضخمة ، ولكنها ساكنة لا حركة فيها ولا حياة .

أما الحالة الثالثة فهى حالة الفرد السوى الذى يطاوع مجتمعه فى وعى ، ويتقبل أوامره ونواهيه عن فهم واقتناع ، ولا يتورع فى ذات الوقت عن إبداء رأيه فى أنظمة هذا المجتمع . إنه المواطن الصالح ، الذى يجب على الحكم الديمقراطى أن يعمل على حمايته والإكثار من أمثاله ، فهو وحده القادر على أن يضيف شيئاً إلى المجتمع ، وهو وحده القادر على الدفع بعجلة المجتمع نحو مزيد من التقدم والحضارة .

وعند مصطفى محمود أن « التربية الخلقية وحدها هى التى تصنع هذا الفرد . إنه نتيجة الفهم الواضح لمعنى الواجب .. ومعنى الفضيلة .. ومعنى الرذيلة ! » .

وهذا الفرد هو اللبنة التى يشيد منها صرح الأخلاق الجديدة ، أو هو ينبوع تلك الأخلاق الجديدة ، التى يصفها مصطفى محمود بأنها « الأخلاق

العالمية » ، والتى يرى أنها فى طريقها إلى التحقيق ، وإلى أن تصبح حقيقة واقعة وحاضرة !

وتفسير ذلك عنده أنه إذا كانت المصالح الاقتصادية والمنافع البشرية هى جذر كل تطور أخلاقى ، وكان الاقتصاد العالمى قد ولد فعلاً ، وأصبحت الدول يعتمد بعضها على بعضها الآخر سواء فى رغيف الخبز أو فى عهود السلام ، فإن « الأخلاق العالمية » فى طريقها حتماً إلى الميلاد !

وحينما يكمل الجنين الوليد أشهره التسعة سوف يصبح التعريف البسيط للفضيلة ليس مصلحة الدولة ، ولا مصلحة الأسرة ، « بل ستكون الفضيلة هى نفع الكل » .

وسيكون « شعار إنجيل القرن الواحد والعشرين » على حد تعبير مصطفى محمود هو « ابحث لنفسك عن المنافع من الطريق التى تؤدى إلى نفع الناس معك .. تكن رجلاً فاضلاً .. وتكن سعيداً فى نفس الوقت » .

« وحينئذ سوف يموت إبليس بالسكتة القلبية ، وسوف يموت الصوت القبيح الذى ينطلق فى داخلنا ليحرم الأشياء لمجرد أنها محرمات ..ويحلل الأشياء لمجرد أنها حلال » .

وكأنما بهذه الصيحة التى يعلن بها مصطفى محمود « موت إبليس » فى عصرنا الحاضر ، يقف على الوجه الآخر من نيتشه الذى أعلن « موت الله » فى العصر الحديث !

والذى يهمنا الآن ، هو أنه إذا كان الفكر الفلسفى عند مصطفى محمود قد انتهى به إلى القضاء على « الموت » من أجل « الحياة »، عبر طريق « الحب » ، وإلى إعلان موت إبليس من أجل الإشادة بوجود الله ، عبرطريق « الفضيلة » ، فما السبيل أمام الإنسان كى يحيا مع الله ؟!

③ التصوّف

الله . . هذا هو الجواب !

« أنت ترى أن هذا التعليم لا يخفق أبداً ، ونحن بكل مالنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام : إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا »

جيته

فى هذه الفترة الحاسمة من تاريخ شعبنا العربى ، التى يخوض فيها أشرف وأنبل معركة ضد قراصنة الحرب وسماسرة السياسة ، ضد الصهيونية العالمية متحالفة مع قوى الاستعمار ، ضد صراع الأيديولوجيتين العظميين . . الماركسية والرأسمالية على حساب مجتمعنا العربى ، وهى المعركة التى توصف بحق بأنها معركة حضارية أو معركة حضارة ؛ الهدف منها تشكيكنا فى قيمة حضارتنا ، وفى قدرتها على مواجهة الواقع المتطور باستمرار ، فضلاً عن إضعاف ثقتنا فى تراثنا وفى محاولة تطويره والامتداد به ، بحيث يصبح وقوداً

فى معركتنا ضد العدو . . أى عدو ! فى هذه الفترة التى نعود فيها إلى ذواتنا الحقيقية ، بعد معركتنا الأوكتوبرية المجيدة ، تأصيلاً لنواحى قوتنا ، واستئصالاً لنواحى ضعفنا ، استمراراً فى معركة المصير . . يجدر بنا أن نعود إلى تراثنا الروحى القديم . وعياً بأبعاده الحقيقية ، وتعميقاً له فى وجداننا الحاضر ، وتقييماً جديداً له فى ضوء ثقافتنا العالمية والأيديولوجية الجديدة !

و « القرآن » على قمة تراثنا الروحى ما زال يعيش فى وجداننا كتاباً مقدساً ، يدخل فى قلوبنا نوراً قبل أن يخاطب عقولنا فكراً ، ويكلم نفوسنا سلوكاً وفعلاً ، قبل أن يدخل حياتنا نظاماً اقتصادياً واجتماعياً ! !

وعلى الرغم مما بلغته دراسة القرآن من تعمق وشمول ، فإنها لا تزال الدراسة المدونة فى الكتب والمجلدات ، المتداولة فى صحن الأزهر وأروقة الجامعات ومناهج الدراسة الأكاديمية ، وما أجدر هذا الكتاب العظيم أن يكون موضوع مناقشة على أوسع نطاق ، بحيث يصبح جزءاً من وجداننا الحاضر ، وبحيث نعيشه ونتمثله ونتحد به فى معركتنا الحضارية الراهنة ، دون أن تكون هناك مسافة فهمية بيننا وبين آياته ، ودون أن تكون هناك سدود عالية بيننا وبين رموزه وألغازه : حينئذ سوف نستطيع كما يقول مصطفى محمود « أن ننقد الموجود من خلال تراثنا ، ونطور الموجود من خلال هضمنا لتراثنا ، وسوف نصل إلى حلول أقرب إلى روحنا وشخصيتنا » .

والواقع أن مصطفى محمود إذ يتصدى فى هذه الفترة للقيام بهذا العمل ، انطلاقاً من كتابه عن « القرآن » وانتهاء حتى الآن بكتابه عن « الماركسية والإسلام » مروراً بكتبه الثلاثة « رحلتى من الشك إلى الإيمان » و « حوار مع صديقى الملحد » و « الله » ، إنما يتحمل مسئولية وطنية وفكرية كبيرة ، تجعله يسهم إسهاماً حضارياً فى المعركة التى تخوضها شعوبنا العربية ، معركة التحرير والتنوير !

فالسؤال المطروح على المفكر الإسلامى المعاصر هو . . كيف يواجه تحديات العصر ، غير منقطع عن أشرف ما فى تراثنا الروحى القديم ، غير منعزل عن حقائق مجتمعه وظروف عصره ؟

أو بعبارة أخرى . . كيف يمكنه الجمع بين الإسلامية والمعاصرة فى وحدة متميزة . دون أن يفسر الإسلام رأسمالياً . . ودون أن يفسره شيوعياً ، ودون أن يتصوره وسطاً حسابياً بين النظامين ؟

أو بعبارة أخيرة . . كيف يمكن قيام أيديولوجية إسلامية تجعل من الدين الإسلامى لا دين العقيدة فحسب ، بل أيضاً علم الفكرة ؟

وما أكثر الذين تصدوا لتفسير القرآن فى القديم والحديث وفى العصر الحاضر تصدى لتفسيره ابن عباس أول المفسرين ، كما تصدى لبيان إعجازه أبو جعفر الطبرى فى « جامع البيان عن وجوه تأويل آى القرآن » . وأبو عثمان الجاحظ فى « نظم القرآن » ، وأبوالحسن الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » وأبو عبد الله الواسطى فى « إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه » . وفى طليعة هؤلاء ابن قتيبة الدينورى فى كتابه الجليل « تأويل مشكل القرآن » . . هذا فضلاً عن الكتب الثلاثة الشهيرة التى ألفت فى إعجاز القرآن فى القرن الرابع للهجرة . . أولها كتاب أبى الحسن الرمانى ، وثانيها كتاب أبى سليمان الخطابى ، وثالثها كتاب أبو بكر الباقلانى !

والذى دفع هؤلاء وغيرهم إلى تفسير القرآن ، وبيان أوجه إعجازه ، هو ما رأوه من دهشة العرب لدى نزوله ، وحيرة عقولهم لسحر ألفاظه وروعة معانيه ، فمنهم من آمن به ومنهم من كفر ، أما الذين كفروا فقد افترقت كلمتهم إذ قال بعضهم إنه شعر ، وقال البعض الآخر إنه سحر ، وقال البعض الأخير إنه أساطير الأولين كتبها محمد وأعانه على كتابتها قوم

آخرون .! وإذا كان هؤلاء جميعاً قد خافوا الجهر بآرائهم . . خافوا بطش الخلفاء الراشدين ، ومن تلاهم من خلفاء الأمويين ، فإن الأجيال التى جاءت بعدهم ، والتى كانت أكثر ثقافة وأغزر علماً ، لم تخف الجهر بمعتقداتها ، وإنما بثت شكوكها فى المجالس والأندية ، وسطرت أقوالها فى الرسائل والأوراق . وقد ساعدهم على ذلك تسامح الخلفاء فيما لا يمس الدولة ، وامتلاك غير العرب لشئون الحكم ، وانتشار الكتب المترجمة عن الفلسفة اليونانية ، وازدياد اتصال العرب بغيرهم من أهل المذاهب الأخرى ، وكثرة الجدل بين الفرق الإسلامية ، واشتعال نار العداوة بين علماء الكلام ، وخاصة بين المعتزلة والأشاعرة .

والذى يهمنا الآن هو أن الذين تصدوا فى القديم لتفسير القرآن وبيان وجوه إعجازه ، لم تكد محاولاتهم تخرج عن التماس الإعجاز فى نظمه ومعماره ، إذ تحدى النبى العرب جميعاً أن يأتوا بسورة من مثله ، فعجزوا عن ذلك ، برغم ما بلغته العرب فى الجاهلية من درجة عالية من الفصاحة والبيان ، وتلك فى تقديرهم هى معجزة « محمد » على نحو ما كان السحر هو معجزة « موسى » فى عصر السحر ، وعلى نحو ما كان الطب هو معجزة « عيسى » فى عصر الطب .

ومنهم من رأى أن العلة فى إعجازه هى الصرفة ، أى صرف الهمم عن معارضته وتفنيد آياته ، لأن الله تعالى سلب علوم العرب به ، وأنزله لبيان الحلال من الحرام فى الأحكام ، وطالما كان القرآن أمراً خارجاً عن مجرى العادات ، فهو بذلك معجزة من المعجزات ، بل هو أكبر المعجزات جميعاً !

ومنهم أيضاً من زعم أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن فى ماضى الزمان ومستقبله ، الإخبار عما لا نعلم من أمر ماضينا ،

والتنبؤ بما لا نعلم من أمر مستقبلنا ، وهى الحقائق التى صدقت من حين لآخر ، والتى تعد بمثابة معجزات حسية ، شأنها شأن معجزات من سبق « محمد » من الأنبياء !.. أما الرأى الرابع الذى ذهب إليه الكثيرون من العلماء فهو أن إعجازه من جهة البلاغة ، والبلاغة عند هؤلاء هى إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ ، وتقع فى عشرة أجزاء هى :

الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان . ومنها جميعاً خرجت آيات القرآن لتستثير فى القلب ذلك الإحساس الدافئ الغامض ، وتستثير فى السمع ذلك العزف بلا آلات وبلا قوافٍ وبلا بحور وبلا أوزان !

على أنه إذا كانت – فى القديم – تلك هى دواعى تفسير القرآن ، وتلك هى وجوه إعجازه ، فإن الأمر فى العصر الحديث لم يختلف عن ذلك فى الجوهر، وإن اختلفت الدواعى وتطورت النظرة إلى تفسير القرآن !

فى طليعة هذه الدواعى . . الاستعمار . . سواء اتخذ طابعاً دينياً كالحروب الصليبية التى شنتها فرنسا ، أو طابعاً حربياً كالاحتلال العسكرى الذى قامت به بريطانيا ، أو طابعاً اقتصادياً كالاستعمار الجديد الذى تفرضه الولايات المتحدة .

فعند هؤلاء جميعاً أن الإسلام مناقض للحضارة ، ولا يصلح لغير البيئة البدوية التى نشأ فيها ، وأن المسلم العصرى لا يرجى منه أن يساير الحضارة الحديثة إلا إذا ترك دينه وخرج بذلك من ربقة التعصب والجمود .

ولا شىء غير الاستعمار يسول لواحد مثل هانوتو وآخر مثل كرومر وثالث مثل غوردون أن يرى هذا الرأى ، ويفترى هذا الافتراء ، ألم يقل الوزير البريطانى الاستعمارى لويد جورج بالحرف الواحد : « إن فتح

فلسطين هو الحرب الصليبية الأخيرة ! » .

والواقع كما يقول العقاد ، أن الحماسة فى تأييد الصهيونية إنما هى حماسة فى عداوة الإسلام ، وأن إسرائيل عدو مقتحم للبلاد الإسلامية ، أو على حد تعبير المؤرخ الكبير أرنولد توينبى :

« إسرائيل ليست طبقة حاكمة تكتفى بالسيطرة ووظائف الدولة ، بل هى مجتمع كامل يهدد العالم الإسلامى كله ، ولا يقبل فيه إلا من ينظرون إلى العالم الإسلامى نظرة العداء . ! »

ومن الواضح أن سر هذا العداء مفهوم جيداً من وجهة نظر الاستعمار ، وأن الإسرائيليين ينتفعون من هذا الاستعمار وينفعونه فى وقت واحد ، وأن شكوى المستعمرين إنما هى من العقبات التى يقيمها الإسلام فى طريقهم ، وليست من عدم مجاراة الإسلام للمدنية والحضارة ! فهم خير من يعلم أن الإسلام هو الذى نقل الحضارة الإغريقية إلى الأوربيين ، وأن الأوربيين حرموا فلسفة هذه الحضارة قروناً بعد قرون ، وأن المسلمين الذين احتملوا تلك الفلسفة قبل القرون الوسطى ، لا يضيقون ذرعاً بالحضارة الحديثة وهم فى القرن العشرين !

فى سياق هذا التاريخ ، وفى تيار عصرنا الحاضر ، تصبح محاولة فهم القرآن فهماً عصرياً على جانب كبير من الخطورة والخطر ، الخطر بالنسبة لهؤلاء الأغيار الذين يريدون أن يحولوا بيننا وبين تذوق آياته وتدبر معانيه ، والخطورة بالنسبة إلى تحويله فى وجداننا فكراً ، وترجمته فى حياتنا إلى سلوك وفعل ! ولا شك أن تصدى مصطفى محمود لتحقيق هذا الهدف المزدوج إنما يعد إضافة حقيقية بالنسبة للكثرة القارئة من أبناء هذا الجيل ، فمن حق كل مسلم جاد ومجتهد أن يقرأ القرآن ، وحبذا لو قرأه بروح العصر !

وكان توفيقاً من مصطفى محمود أنه جعل نقطة انطلاقه فى قراءته للقرآن قراءة عصرية ، هى نفسها نقطة انطلاقه فى كتبه وكتاباته ، فهو يتناول آيات القرآن بعقله ، ثم يعيها بوجدانه ، ثم يعبر عنها بأسلوبه العصرى الجديد الذى يجمع بين عمق الفكرة ودفء العبارة ، بين البصر الذى يوحى بالبصيرة والمادى الذى يؤدى إلى المعنوى ، بين الرؤية التى تلتقى بالرؤيا كأعمق ما يكون اللقاء !

ومن هنا لم تكن محاولته هى المحاولة العلمية الخالصة التى تفسر آيات القرآن تفسيراً علمياً ، وعياً منه بأن حقائق العلم فروض « قابلة للتغير على حين نجد أن حقائق الدين « مبادئ » لا تحتمل التغيير .

ومن هنا أيضاً لم يقتصر فى محاولته على حدود الفكر الفلسفى ،الذى لا يهمه أن يذهب إلى أبعد من تصور ذهنى،يستطيع بمقتضاه أن يرد كل ما فى الحياة من ظواهر إلى نظام عقلى محكم .

ومن هنا أخيراً كان إيمانه بأنه إذا كان العلم فروضاً ، وكانت الفلسفة نظريات ، فإن الدين تجربة حية ، ومشاركة روحية ، واتصال أوثق بالينابيع الأولى للحياة !

ولكى يحقق الفكر هذا الاتصال ، ينبغى عليه أن يسمو فوق ذاته ، وأن يجد كماله فى حالة من حالات العقل تسمى بالتصوف . . وهو اسم سيئ الحظ إذا فهم على أنه دروشة ، وطرق صوفية ، وزهد فى الحياة ، ولكن التصوف بالمعنى الذى حاوله مفكر مثل كير كجارد ، وفيلسوف مثل برجسون ، وشاعر مثل محمد إقبال ، فضلا عن الإمام الغزالى ، يصبح تمثلاً شخصياً للحياة الدينية ، وطموحاً من الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى !

وهذا هو المعنى الذى حرص مصطفى محمود على تأكيده فى ثنايا محاولته

لفهم القرآن ، متخذاً من انفعالاته النفسية الحادة ، وزلازله الباطنية العنيفة . فضلاً عن تجاربه الحية وخبراته الوجودية . . محوراً لهذا الفهم ، وقاعدة لإطلاق هذه المحاولة ، وكأنما يتمثل عبارة الشاعر الصوفى الكبير محمد إقبال التى يقول فيها :

« لا يتيسر فهم الكتاب الكريم حتى يتنزل على المؤمن كما تنزل على النبى ! » .

على أن الكلام عن « القرآن » باعتباره حجر الأساس فى بناء أى صرح فكرى إسلامى ، هو الذى يقود مصطفى محمود إلى محاولة الإجابة عن السؤال المحورى : كيف يمكن قيام أيديولوجية إسلامية تجعل من الدين الإسلامى لا دين العقيدة فحسب ، بل أيضاً علم الفكرة ؟

وما أكثر الذين تصدوا للإجابة عن هذا السؤال ، وأرهصوا بفكرة الأيديولوجية الإسلامية ، أبرزهم جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده محمد عبده ، ومن بعدهما عباس محمود العقاد ، إلى أن يجئ مصطفى محمود . .

أما الاثنان الأوليان ، فقد اقتصرت الأيديولوجية الإسلامية عندهما على إثبات حقائق الإسلام والرد على أباطيل خصومه ، وخاصة من دعاة الاستعمار ، سواء اتخذ ذلك الاستعمار طابعاً دينيًّا كالحروب الصليبية التى شنتها فرنسا ، أو طابعاً حربيًّا كالاحتلال العسكرى الذى قامت به بريطانيا ، فعند هؤلاء الاستعماريين ، كما سبق أن أشرنا ، أن الإسلام مناقض للحضارة ، ولا يصلح لغير البيئة البدوية التى نشأ فيها ، وأن المسلم العصرى لا يرجى منه أن يساير الحضارة الحديثة إلا إذا ترك دينه ، وخرج من قالب التعصب والجمود . وهو الرأى الذى مثله أمثال هانوتو وكرومر وغوردون ولويد جورج وغيرهم من دعاة الاستعمار تخطيطاً وتنفيذاً !

من هنا كان « الداعية » جمال الدين الأفغانى و « الإمام » محمد عبده بمثابة « القطب السالب » فى محاولة وضع الأيديولوجية الإسلامية . . القطب السالب من حيث اهتمامهما بمحو الخرافات ، والقضاء على الضلالات ، وإيقاظ العقول ، وتنوير الأذهان ، والرد على المستعمرين بأن شكواهم إنما هى من العقبات التى يقيمها الإسلام فى طريقهم ، وليست من عدم مجاراة الإسلام للمدنية والحضارة !

أما العقاد فقد واجه تحدياً جديداً يضاف إلى تحدى الاستعمار ، وهو الصهيونية العالمية ، أو الصهيونية متحالفة مع قوى الاستعمار ، فعنده أن طريقة الاعتراف بإسرائيل كانت أدل على سوء النية من الاعتراف نفسه ، لأنها لم تكن طريقة سياسيين ينفذون خطتهم بالمواربة والدهاء ، بل كانت أشبه بفرح الشماتة والانتصار ، فقد اعترف الرئيس ترومان بإسرائيل قبل أن تنقضى ربع ساعة على إعلانها ، وكانت دولة لا تعرف لها حدود ولا رعية .

وقبل أن تعلن إسرائيل عن وجودها بخمس سنوات ، تكلم عنها المبشر جون فان ايس فقال إنها ستشمل أرض الجليل ، وتصل إلى شرق الأردن وخليج العقبة ! وقد كشف لورانس براون فى كتابه « طوالع الإسلام » عن هذا كله بقوله : « ولكن الخطر الحق هو خطر الإسلام ، لما فيه من الحيوية الكامنة ، والقدرة على التسلط والانتشار ، فهو السور المنيع أمام الاستعمار » .

وهـــذا هو سر عداء العقاد للمستشرقين والمبشرين على السواء ، وسر اهتمامه بالكشف عن إيجابيات الإسلام ، على اعتبار أنه إذا كان الدين الإسلامى دين العقيدة فهو أيضاً دين الفكرة . لذلك فقد دافع عن العقيدة الإلهية فى النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، وعن الفلسفة القرآنية كما

وردت فى آيات الكتاب الكريم ، وعن التفكير من حيث هو فريضة إسلامية ، وعن الديمقراطية من حيث هى مبدأ اجتماعى فى الإسلام ، وعن اللغة العربية من حيث هى اللغة الشاعرة أو لغة الشعر ، التى لها مزاياها الخاصة فى الفن والتعبير !

ولا يقف العقاد عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى الكشف عن أصالة الفكر الإسلامى كما هو ممثل فى عباقرته . . « محمد صلى الله عليه وسلم » من الأنبياء ، وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى من الخلفاء ، وخالد ومعاوية وفاطمة والحسين من الصحابة ، وحجة الإسلام الغزالى ، والشارح الأكبر ابن رشد ، والشيخ الرئيس ابن سينا من الفلاسفة والمفكرين !

من هنا كان العقاد هو بداية « القطب الموجب » فى هذه المسيرة . . مسيرة الأيديولوجية الإسلامية ، أو هو أرسطو حياتنا الفكرية الحديثة ، إذا جاز لنا أن نشبه الأفغانى بسقراط ، ومحمد عبده بأفلاطون !

فى سياق هذا التاريخ ، وفى تيار عصرنا الحاضر يجىء مصطفى محمود وكأنما هو أفلوطين حياتنا الفكرية المعاصرة ليواجه تحدياً من نوع آخر ، هو التحدى الأيديولوجى ، أو ما يمكن تسميته بعصر الأيديولوجيات . فالعالم فى عصرنا الحاضر وكأنما اقتسمته أيديولوجيتان لا ثالث لهما . . هما الرأسمالية والشيوعية ، وكأنما الإسلام لا حيلة لأصحابه إلا بتصوره فى ضوء واحدة من هاتين الأيديولوجيتين ، وعلى الأكثر فى ضوء التلفيق بينهما !

وعند مصطفى محمود أن هؤلاء جميعاً نسوا أن الإسلام منهج اقتصادى متميز ، ينطلق من منطلقات مختلفة ، وإن اتفق فى هذه النقطة أو تلك . مع هذا النظام أو ذاك ، فهو ينطلق من فكرة التوفيق والمصالحة . . والتعاون والتكافل . . وليس من فكرة الصراع الطبقى أو التناحر بين الطبقات . وهو

يهدف إلى التوازن بين الفرد والمجموع . وليس إلى تذويب الأفراد فى المجموع كما فى « الاشتراكية العلمية » . . أو إلى التضحية بالمجموع لصالح قلة من الأفراد الرأسماليين كما فى « الفكر الرأسمالى » . . إنما التوفيق والمصالحة هو دائماً المنطلق !

وعلى ذلك فهو لا يرى داعياً لهذا الخلط والتلفيق بين ما هو رأسمالى وما هو ماركسى . . ما دام الإسلام يقدم كافة الحلول العصرية لمشكلة العدالة الاجتماعية ، وإذا كان لا بد من تسميته ، فلم لا نسميه اقتصاداً إسلامياً ، ونسميها عدالة إسلامية ؟ !

وهو هنا يستشهد برأى جاك أوسترى استاذ الاقتصاد الفرنسى فى قوله :

« إن طريق التنمية ليس محصوراً فى الرأسمالية والاشتراكية ، بل هناك اقتصاد ثالث راجح هو الاقتصاد الإسلامى ، يبشر بأسلوب كامل للحياة ، يحقق كافة المزايا ، ويتجنب كافة المساوئ » .

ويضيف مصطفى محمود بالشرح والتفسير أن الإسلام فيه نبع من الحقائق تسبق كلا النظامين تقدماً ومعاصرة ، وأن ما حسبناه جديداً فى الاشتراكية نستطيع أن نجد أصوله فى الإسلام . فقد جاء الإسلام من البداية مقرراً مبدأ المساواة فى الفرص ، وتحقيق التوازن بين حرية الفرد فى الربح وحقوق المجتمع ، ومبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة ، ومبدأ تدخل الدولة فى الاقتصاد ، وهو ما نسميه اليوم بالاقتصاد الموجه ، ومبدأ مصادرة أموال المستغلين لصالح الفقراء والمظلومين !

وإذا كنا نجد فى الاقتصاد الرأسمالى أن حرية الفرد فى الربح هى الأصل وأن تدخل الدولة هو الاستثناء ؛ فإننا فى الإسلام كما يقول مصطفى محمود فى كتابه « الماركسية والإسلام » نجد أنفسنا « أمام شىء مختلف ! » .

فالحرية الفردية فى الربح أصل فى المنهج الإسلامى ، والملكية الفردية أصل ، كما أن تدخل الدولة فى الاقتصاد أصل، والملكية العامة أصل . وحين يقرر الإسلام الزكاة فإنه يشرع تدخل الدولة ، ويقيم أول مؤسسة ضمان اجتماعى . . وهو يجعل هذا التدخل واجباً حتى لا يصبح المال دولة بين الأغنياء ، وحكراً لطبقة دون باقى المواطنين !.. على أن أهم إضافة هنا يضيفها مصطفى محمود إلى منهج الاقتصاد الإسلامى ، هو ربطه بالعقيدة دون الوقوف به عند حدود الشريعة ، استكمالاً لوجهى الفكرة الإسلامية ، أو الأيديولوجية الإسلامية ، وتمييزاً له عن منهج الاقتصاد الرأسمالى أو الاشتراكية العلمية ، ذلك هو إشباعه للحاجات الروحية وليس المادية وحدها ، فمعاملة الله وإرضاءه أصل فى الإنفاق والإحسان ! مصداقاً لقول الرسول الكريم : « إن الصدقة تقع فى يد الله قبل أن تقع فى يد المحروم » .

وهذا عند مصطفى محمود مما يعطى للمنهج الإسلامى سمواً فى الهدف وشرفاً فى المعاملة ، حيث يشعر المؤمن أنه يتعامل رأساً مع الله ، كما يشعر الحاكم بالرقابة المزدوجة على أفعاله . . رقابة الله ورقابة الضمير .

وعلى ذلك فالصبغة الروحية للنشاط الاقتصادى شرط من شروط الإسلام ، حيث لا يكفى العمل الصالح والنافع هدفا للمؤمن ، وحيث لا يكون هذا العمل مقبولاً إلا إذا قصد به العامل وجه الله .

وهذا معناه أنه لا وجود فى الأيديولوجية الإسلامية فى ركنيها الاقتصادى والاجتماعى لأى انفصال بين ما هو مادى وما هو روحى . على أن هذين الركنين وحدهما لا يكفيان لإقامة الأيديولوجية الإسلامية ، وإنما لا بد من استكمالهما بالمنطق والميتافيزيقا ، أو بنظرية المعرفة والإلهيات !

وكما استبعد مصطفى محمود كلا المنهجين . . الرأسمالى والماركسى ،

فهو هنا أيضاً يستبعد كلا المنطقين . . الشكلى والجدلى . . الشكلى وهو المنطق الأرسطى القياسى القائل بثبات الموجودات ، فالشجرة اليوم هى الشجرة غداً . . والجدلى وهو المنطق الهيجلى الديالكتيكى القائل بالتغير الدائم للمجودات ، فكل شىء يصير إلى غير ما هو عليه . هذان المنطقان . . منطقاً الثبات والتطور . . يرى مصطفى محمود أن الإسلام يستوعبهما فى وحدة حية أو حياة واحدة ، لا فى جمع عددى أو وسط حسابى . .

فالإسلام يجمع بين التمسك بالأصول العقائدية الثابتة ، وبين لاجتهاد فى الفروع والتفاصيل والتطبيقات . . وهو ما نسميه بالتطوير !

كذلك يقول الإسلام بتغير الأحكام الفرعية مع تغير الأزمنة والأمكنة ، وهو ما يسميه الفقهاء اختلاف زمان ومكان لا اختلاف حجة وبرهان !

وهذا معناه أن السياسة الاقتصادية فى الإسلام ، كما أنها سياسة إلهية من حيث الأصول ، ووضعية من حيث التطبيق والتفاصيل ، فكذلك المنطق الإسلامى من حيث ثبات أصوله الإلهية وتغير تفاصيله الوضعية ، وهو فى كلتا حالتى الثبات والتغير . . يستهدف التوازن الدقيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، فهو لا يسحق الفرد لصالح الجماعة كما فى الشمولية الشيوعية ، ولا يسحق الجماعة لصالح الفرد كما فى الذاتية الرأسمالية !

فإذا انتقلنا من المنطق إلى الإلهيات ، وجدناه يستخدم نفس التفرقة فى التمييز بين نوعين من الحقائق .. « حقائق موضوعية » ظاهرة كالكهرباء والذرة والبخار يمكن أن يجتهد فيها بالتجربة ، و« حقائق إلهية » خافية لا يمكن أن تأتى إلا وحياً عن طريق الرسالات . وهذه الحقائق وسيلة اليقين فيها القلب وليس العقل ، ولا يعنى هذا أى تناقض بين العلوم الإلهية والعلوم الموضوعية ، وإنما معناه أن العلوم الإلهية أشمل وأكثر إحاطة ، وأنها

علوم يقينية ، بينما العلوم الموضوعية علوم جزئية احتمالية إحصائية تتغير فيها النظريات وتتبدل !

وهذا معناه أن « الحقيقة الإلهية » على حد تعبير مصطفى محمود فى كتابه « الماركسية والإسلام » : « حقيقة إشراقية تشرق على الوجدان ، ولا تطلب بالتمحيص العقلى ، ولا يبرهن عليها بالحجج المنطقية ، لأن ذلك ينزل بالحقيقة الإلهية إلى درك التجارب المعملية ، وهو ما لا يمكن أن ينتهى إلى يقين أبداً » .

وكان توفيقاً من مصطفى محمود ، أنه لم يجعل محاولته فى تفسير آيات القرآن ونعاليم الإسلام - هى المحاولة العلمية الخالصة ، وعياً منه بأن حقائق العلم « فروض » قابلة للتغير ، بينما حقائق الدين « مبادئ » لا تحتمل التغيير . ومن هنا كان إيمانه بأنه إذا كان العلم « فروضاً » ، وكانت الفلسفة « نظريات » ، فإن الدين تجربة حية ، ومشاركة روحية ، واتصال أوثق بالينابيع الأولى للحياة !

وبهذا يمكننا كما يقول مصطفى محمود أن نأخذ من الغرب علمه ، دون أن نفقد تراثنا الروحى : « ذلك التراث الذى كان أعظم عطاء أعطته هذه الأرض . . مهبط الأديان » .

والواقع أن محاولة مصطفى محمود لفهم الإسلام فهماً عصرياً فى ضوء أيديولوجية إسلامية ، أو ما يمكن تسميته بالإسلامولوجيا الجديدة ، إنما هى محاولة على جانب كبير من الأهمية ، وبخاصة فى مواجهة كل أولئك الذين يحاولون أن يباعدوا بيننا وبين النظر إلى الإسلام على أنه نظام متميز فى أسسه الاقتصادية ، وعدالته الاجتماعية ، وأصوله العقائدية ، فضلاً عن معايشة المسلم العصرى له معايشة وجودية ووجدانية مصداقاً لقول الشاعر

الصوفى الإسلامى الكبير محمد إقبال :

« إن منتهى غاية الذات الإسلامية ، ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً » !

على أنه مهما يكن من شرعية المحاولة التى أقدم عليها مصطفى محمود فى إقامة أيديولوجية إسلامية أو إسلامولوجيا جديدة ، فهى فى غايتها المشروعة دعوة صادقة إلى تنمية الفكر الدينى فى وجداننا الحاضر ، وإشراك الكتاب الكريم فى إعادة بناء إنساننا العربى بناءً حضارياً جديداً ، دونما انعزال عن إنجازات العالم من حولنا ، وبذلك نستطيع حقيقة لا مجازاً أن نجمع بين وجهى العلم والإيمان ، أو بين صورة هرقل خليل المادة وصورة إبراهيم خليل الله .

وتلك إضافة هامة بالنسبة للكثرة من أبناء هذا الجيل ، أولئك الذين يريدون أن يعيشوا الإسلام ، وأن يعيشوه بروح العصر !

وعند هذه النقطة ينتقل مصطفى محمود من الكلام عن الإسلام كعقيدة وشريعة ، إلى الكلام عنه كحالة من حالات التصوف ، وذلك فى كتابيه « رحلتى من الشك إلى الإيمان » و « الله » !

وفرق كبير بين التصوف الذى يقتصر على الرياضة والمجاهدة ، بقصد تقويم السلوك وتهذيب الأخلاق ، والتصوف الذى يتجه إلى البحث فى مشكلات الطبيعة وما بعد الطبيعة، ويعتمد على الحساسية النفسية ، واليقظة الفكرية ، والإلهام الروحى .

وهو ما يذكرنا بالفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون فى تفرقته المشهورة بين « الأخلاق المغلقة » و « الأخلاق المفتوحة » . . فالأولى بيولوجية تتخذ مادتها من الإنسان الأدنى ، وتخضع للضرورة الاجتماعية ، وتقوم

على القسر الاجتماعى . والأخلاق الثانية روحية تعلو على مستوى العقل ، وتتجه نحو الحياة الصاعدة ، وتتخذ مادتها من الأبطال والمصلحين والمتصوفة . وشبه كبير بين ما ذهب إليه مصطفى محمود فى كتابه « رحلتى من الشك إلى الإيمان » وما ذهب إليه الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، فكلاهما يروى لنا ترجمة حياته الروحية ، فيما يمكن تسميته بالاعترافات الفلسفية ، والتى تقف على الوجه الآخر من الاعترافات الأدبية كالتى نجدها عند « روسو » أو « تولستوى » أو غيرهما من الأدباء !

فالغزالى يقول فى مطلع كتابه هذا :

« كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » .

ويقول مصطفى محمود فى مطلع هذا الكتاب :

« إن زهوى بعقلى الذى بدأ يتفتح ، وإعجابى بموهبة الكلام ومقارعة الحجج التى انفردت بها . . كان هو الحافز دائماً . . وكان هو المشجع . . وكان هو الدافع . . وليس البحث عن الحقيقة ولا كشف الصواب .

« لقد رفضت عبادة الله لأنى استغرقت فى عبادة نفسى ، وأعجبت بومضة النور التى بدأت تومض فى فكرى مع انفتاح الوعى وبداية الصحوة من مهد الطفولة » .

وكما حدثنا الغزالى عما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق : ما استفاده أولاً من علم الكلام ، وما اجتواه ثانياً من طرق أهل التعليم ، وما ازدراه ثالثاً من طرق التفلسف ، وما ارتضاه آخراً من طريقة التصوف .

وكما حدثنا عن الستة أشهر التى قضاها مريضاً يعانى آلام الشك ، حزيناً يقاسى مرارة الضياع ، حتى هتف به هاتف باطنى أعاد إليه يقين الحقيقة العقلية ، وكشف له بهاء الحرية الروحية ، ومكنه من معرفة الله . وكان هذا الهاتف هو النور الذى قذفه الله تعالى فى قلبه ، ودعاه إلى « التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود » .

يحدثنا مصطفى محمود عن صوت الفطرة الذى حرره من سطوة العلم ، وأعفاه من عناء الجدل، وقاده إلى معرفة الله ، وكان ذلك بعد أن تعلم مع ما تعلم فى كتب الطب،أن النظرة العلمية هى الأساس الذى لا أساس سواه ، وأن الغيب لا حساب له فى الحكم العلمى ، وأن العلم ذاته هو عملية جمع شواهد واستخراج قوانين .

بهذا العقل العلمى المادى البحت ، بدأت رحلته فى عالم العقيدة ، إلا أنه بالرغم من هذه الأرضية المادية ، وهذا الانطلاق من المحسوسات الذى ينكر كل ما هو غيب ، لم يستطع أن ينفى أو يستبعد القوة الإلهية !

أما كيف استطاع فوق هذه الأرضية العلمية المادية أن يتصور وجود الله ، فهذا ما يرد عليه بقوله : « تصورت أن الله هو الطاقة الباطنة فى الكون التى تنظمه فى منظومات جميلة من أحياء وجمادات وأراض وسماوات . . هو الحركة التى كشفها العلم فى الذرة وفى البروتوبلازم وفى الأفلاك . . هو الحيوية الخالقة الباطنة فى كل شىء ! » .

ولكن تصور الله بهذه الطريقة المادية التى أمده بها العلم ، لم يشعره بقوة الإقناع ، ولا براحة الاقتناع ، ظل مؤرقاً بين الإيمان واللا إيمان ، أوعلى الأكثر استطاع أن ينتقل من الشك فى الإيمان إلى الشك فى الإنكار ، دون أن يجعل منه الأخير مؤمناً على الأصالة ، فهو أشبه بإيمان العصر الذرى الذى

يرى فى اتجاه واحد هو الاتجاه المادى ، على حين يفتقد العين الثانية وهى الروح التى تبصر البعد الروحى للحياة ، وبالتالى فإيمانه إيمان قوة بلا محبة ، وعلم بلا دين ، وتكنولوجيا بلا أخلاق !

ولما كانت المحبة والدين والأخلاق ، قيماً ومثلاً ومبادئ ، لا يبحث عنها بالميكروسكوب ولا بالتلكسوب ، ولكن بالعقل النظرى ، كان انتقال مصطفى محمود من « النظرة العلمية » إلى « الرؤية الفلسفية » أو من منطق المحسوس إلى حدس المعقول !

فكيف استطاع عبر طريق الحدس الفلسفى أن يرى الله ؟ !

بدأ بالمقدمة المنطقية القائلة بأنه إذا كان العدم معدوماً ، فالوجود لا بد أن يكون موجوداً ، وطالما أن الوجود موجود ، فهو غير محدود ولا نهائى ، ولا يصح أن نسأل . . من الذى خلق الكون . . لأن السؤال يستتبع أن الكون كان معدوماً فى البداية ثم وجد !

وبهذا يصبح الوجود فى تصور مصطفى محمود « قديماً » ممتداً فى الزمان لا حدود له ولا نهاية ، ويصبح الله هو الوجود ، والعدم قبله معدوم ، وهو الوجود المادى الممتد أزلاً وأبداً بلا بدء ولا نهاية !

« وهكذا أقمت لنفسى نظرية تكتفى بالموجود . . وترى أن الله هو الوجود . . دون حاجة إلى افتراض الغيب والمغيبات . . ودون حاجة إلى التماس اللامنظور! »

ولكن هل تكفى مثل هذه النظرة إلى الله ؟

ألا تفضى بنا إلى القول بوحدة الوجود الهندية ، وهى شطحة خرافية صوفية . . فيها تبسيط وجدانى لا يصادق عليه العلم ، ولا يرتاح إليه العقل ، ولا يطمئن إليه الوجدان ؟ لأنها إذ تقول إن الله هو الوجود ، تجعل الخالق هو المخلوق ، وتلغى الثنائية بين الإنسان والله ، وهذا خلط صوفى صارخ !

« وعشت سنوات فى هذا الضباب الهندى ، وهذه المار يجوانا الصوفية ، ومارست اليوجا وقرأتها فى أصولها ، وتلقيت تعاليمها على أيدى أساتذة هنود ، وسيطرت على فكرة التناسخ مدة طويلة ، وظهرت فى روايات لى مثل العنكبوت والخروج من التابوت » .

وبدأ مصطفى محمود يفيق على حالة من عدم الرضى ، وعدم الاقتناع ، ويعترف فيما بينه وبين نفسه أن هذه الفكرة عن الله فيها الكثير من الخلط ، وراح يصغى إلى صوت الفطرة ، عساها أن تقوده إلى رؤية الله !

وكما كان عصر الغزالى عصر انحلال دينى وخلقى وعصر ضياع ، وكان الصليبيون يتـــأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان عصر مصطفى محمود عصراً تعقد فيه كل شىء ، وضعف فيه صوت الفطرة حتى صار همساً ، وارتفع صوت العلم حتى صار لجاجة وغروراً ؛ ورفض المثقفون الغيبيات حتى راحوا يصيحون بأعلى صوت :

« من يعطينا دبابات وطائرات ، ويأخذ منا الأديان والعبادات ! » .

وهكذا صار الغرب هو التقدم ، وأضحى الشرق العربى هو التخلف والتخاذل والانهيار تحت أقدام الاستعمار !

وهنا كان لا بد من العودة إلى الإيمان ، وإلى الفطرة تقوده إلى معرفة الله ، « أفى الله شك ، فاطر السموات والأرض » ، والله باعتباره العقل الكلى الشامل الذى خلق ، والذى يزود كل مخلوق بأسباب حياته ، وهو خالق متعال على مخلوقاته : « يعلم مالا تعلم ، ويقدر على مالا تقدر ، ويرى ما لا ترى » .

أو هو على حد تعبير مصطفى محمود : « واحد أحد ، قادر عالم ، محيط سميع ، بصير خبير ، وهو متعال يعطى الصفات ولا تحيط به صفات » .

ولم تكن يسيرة ، بل كانت شاقة وعسيرة ، تلك الرحلة التى قطعها مصطفى محمود عابراً من فوق جسر الشك إلى رحاب الإيمان ؛ غير واقف عند ظاهر العلم ، ولا مكتف بمنطق العقل ، بل مرتفعاً إلى نوع آخر من المعرفة ؛ يقذفها الله فى القلب ، فيشهد الحق بنور اليقين .

وهذه هى معرفة الصوفية التى تقوم على أساس من الذوق الروحى ، والكشف الإلهى ، وتحصل للإنسان إذا هو على حد تعبير الغزالى : « قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى » .

ولقد بلغ الغزالى نفسه هذه المرتبة ، ولكنه لما بلغها قال :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

أما مصطفى محمود فيقول :

« واحتاج الأمر إلى ثلاثين سنة من الغرق فى الكتب ، وآلاف الليالى من الخلوة والتأمل والحوار مع النفس ، وإعادة النظر ثم إعادة النظر فى إعادة النظر . . . ثم تقليب الفكر على كل وجه ، لأقطع الطريق الشائكة من الله والإنسان إلى لغز الحياة إلى لغز الموت ، إلى ما أكتب اليوم من كلمات على درب اليقين » .

والواقع أن المشكلة المحورية التى واجهها مصطفى محمود بنزعته الصوفية ، هى مشكلة الدين والحضارة وما بينهما من صراع متبادل ، وما بينهما فى ذات الوقت من تجاذب متبادل . والسبيل الذى آرتاه لفض هذا الاشتباك أو لتصفية هذا التناقض الظاهرى ، هو العلو أو العلاء لا عن طريق قوى عالم خارجى عن ذات الإنسان ، وإنما بتجلى عالم جديد داخل ذات الإنسان ، هذا العالم الجديد المتجلى فى ذات الإنسان ليس غريباً عن عالم المادة ،

وإنما هو علو بها إلى ما هو أبعد أفقاً وأرحب مدى .

وتلك بشكل آخر هى قضية المثال والواقع اللذين ليسا فى نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما ، وإنما تحقق المثال فى تعاليم الإسلام لا يتم بفصله عن الواقع ، ولكن بما يبذله الواقع من سعى إلى تحقيق المثال ، وإن أول ما يقرره الإسلام أن العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق ، ولكن « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » .

وهذا معناه أن الإسلام لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال ، يستجيب لعالم المادة ، ويبين طريقة السيطرة عليه ، بهدف الوصول إلى كشف أساس قويم ، يقوم عليه نظام واقعى للحياة !

« والإسلام يقدم للعصر المادى باب النجاة الوحيد ، والحل الوحيد ، والمخرج الوحيد . . فهو يقدم إليه كل تراثه الروحى دون أن يكلفه أن ينزل عن شىء من مكتسباته العلمية أو تفوقه المادى . . وكل ما يريده الإسلام هو أن يحقق الاقتران الناجح والتزاوج الناجح بين المادة والروح، لتقوم مدنية جديدة هى مدنية القوة والرحمة ، حيث لا تكون القوة المادية مسخاً معبوداً ، وإنما تكون أداة ووسيلة فى يد القلب الرحيم » .

والواقع أن هذا المعنى هو ما يؤكده القرآن ، فى كل حرف وكل كلمة وكل آية ، ويكرره بمختلف الصور والقصص والأمثلة والحكم والعبر .

وتلك هى إنسانية الإسلام الحق ، أو إسلامية الإنسان المعاصر .