الدكتور صادق جلال العظم

نقد الفكر الديني

طبعة ثانية مع ملحق
بوثائق محاكمة المؤلف والناشر

هـذا الكتاب

نادراً ما قام الفكر العربي الحديث بالتصدي الصريح للبنى الفكرية ، وللايديولوجية الغيبية السائدة في مجتمعنا، لان اقتحام هذا المجال يمس اكثر المناطق حساسية في المجتمع العربي : المسألة الدينية . ولكن الثورة العربية المعاصرة، لا تستطيع أن تتجاهل الى مالا نهاية طرح القضايا الحيوية المرتبطة بالايديولوجية الغيبية الدينية وعلاقتها بالثورة نفسها ، ومـــا يتفرع عن ذلك مـــن مشكلات تتعلق بتضليل الجماهير عـــن طريق استخدام الدين باعتباره السلاح « النظري » الرئيسي بيد الرجعية العربية في هذه المرحلة . من هنا تشكل سلسلة الدراسات النقدية للفكر الديني محاولة جريئة وضرورية يقوم بهـــا صادق جلال العظم لهدم العقلية الغيبية المسيطرة والعمل على احلال الثقافة العلميـة العصرية والثورية محلها باعتبار ان الثورة الاشتراكية ليست مجرد تغيير للواقع الاقتصادي ، بل هي عملية شاملة لكل البنى الفكرية والطبقية السائدة .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الثمن : ٤٥٠ ق.ل.
٥٧٥ ق.س.

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٠

« ان نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقدا علميا ـ علمانيا صارما وتحليلها تحليلا عميقا نفاذا ، واجب اساسي من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي . وان مثل هذا النقد هو وحده القادر على تهيئة الظروف التي تمكن من اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في ارثنا الاجتماعي . ان تفجير الاطر التقليدية للمجتمع العربي سيؤدي بالضبط الى اسراع وتيرة العمل لبناء مجتمع عربي عصري كليا . وبدون هذا التفجير فان امكانية نمو منتظم وسريع وثوري في البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي للشعب العربي سيفدو امرا مشكوكا به ان لم نقل مستحيلا، كما انه في نفس الوقت سيلقي بظلاله السلبية المعطلة للنمو الاقتصادي الجاد السريع » .

ياسين الحافظ

مقدّمة

يجد القارىء في الصفحات التالية مجموعة أبحاث تتصدى ، على ما أرجو ، بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً ، بصوره المختلفة والمتعددة ، في الوطن العربي . من نافل القول ان هذا النوع من الفكر يسيطر إلى حـــد بعيد على الحياة العقلية والشعورية للانسان العربي ، ان كان ذلك بصورة صريحـــة وجلية أو بصورة ضمنية لا واعية .

لا بد لي من الاشارة هنا إلى ان المنهج الذي اتبعته في وضع الأبحـاث قائم على التوجه المباشر إلى « الفكر الديني » بمعنى محـــدد : أي الانتاج الفكري الواعي المتعمد في ميدان الدين كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عـــدد من الكتاب أو المؤسسات أو الدعاة لهذا الخط . بهـذا الصدد ينبغي ان يكون واضحاً ان « الفكر الديني » بهذا المعنى ليس إلا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعـــادات التي نطلق عليها اسماء عديـــدة منهـا « الذهنية الدينية » ، أو « الايديولوجية الغيبية » أو « العقلية الروحية السلفية » ، الخ .. بهذا المعنى ، تتصف «الذهنية الدينية » بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للانسان ضمن اطار « الايديولوجية الغيبية » الضمنية والسائدة .

من الوظائف الرئيسية للانتاج الفكري الديني الواعي والمتعمد شرح مضمون الايديولوجيـة الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها بعرضه عرضاً يبدو عليه مظهر الانتظام والتناسق والعقلانية . اي ان وظيفته هي نقل الايديولوجية الدينية ، بقدر الامكان ، من حالتها الضمنية العفوية اللاشعورية إلى حالة تتشبه بالعرض الصريح والتنظيم الفكري والوعي المنطقي . وبمقابل الوظيفة التي يقوم بها الفكر الديني على هذا الصعيد يوجد الفكر العلمي التحليلي الذي يفترض فيه ان يمارس ، من ضمن ما يمارسه ، النقـد المستمر للايديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات . مـــا هي أوضاع هذا النوع من الفكر في الحيـاة العقلية العربية الحاضرة ؟

بعد الهزيمة العربية في حزيران ١٩٦٧ ، تصدى عدد من الكتاب التقدميين العرب إلى نقد بعض جوانب البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وارثه . غير انه ، في معظم الأحيان ، بقي النقد الموجه إلى البنى الفوقية والاصعدة العليا في حياة المجتمع العربي (فكر ، ثقافة ، تشريع ، ايديولوجية غيبية ضمنية ..) ضعيفاً وهزيلاً . وتنطبق هـــذه الحقيقة بصورة خاصة على الموقف من معالجة « الذهنية الدينية »، مع ان الجميع يعترفون بشمولها وأهميتها وخطورة تأثيراتها . في الواقع انحصر معظم النقد في هذا المجال في ترديد بعض التعميمات الواسـعة والكليشيهات المستهلكة حول التنديد « بالذهنية الغيبية الاتكالية » و « الايمان بالغيبيات والاساطير والحلول العجائبية » مع مناشدة الشعب العربي وقادته الأخذ « بالاسلوب العلمي » و « المنهج العقلاني » في معالجة الامور ومداراتها ، وفي بناء الدولة العصرية التكنوقراطية ! ! ولكن أحـداً من هؤلاء المنددين والمناشدين لم يقم بنقد الذهنية الدينية الغيبية التي يرفضها ، على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حية وملموسة من انتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للاحداث . وارجو الا أكون مجانباً للصواب كلياً ان قلت بأنني حاولت في هذه الابحاث ان امارس هذا النوع الملموس من النقد للفكر الديني المعروف حالياً والمعروض على أوساط الرأي العام العربي .

من ناحية اخرى تبين ايضاً ، بعد هزيمة ١٩٦٧ ، ان الايديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح « النظري » الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن . كما أن بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً تتكىء عليها في تهدئة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الاسرائيلي والخسارة العربية ، وصمتها حول الميل إلى انتظار النصر الجديد من عنده تعالى [١] . كما وجد نظام تقدمي آخر ان الدين وسيلة ديماغوجية فعالة في تعزية الجماهير وتسكينها بما يتعلق بنتائج الهزيمة وابعادها والرد عليها، كما حدث بقصة معجزة ظهور العذراء في مصر في العام الماضي . وكما سيتبين للقارىء من خلال هذه الأبحاث ، يلعب الفكر الديني دور السلاح « النظري » المذكور عن طريق تزييف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه : تزييف حقيقة العلاقة بين الدين الاسلامي — مثلاً — والعلم الحديث ، تزييف حقيقة العلاقة بين الدين والنظام السياسي مهما كان نوعه (الاشتراكية — العربية — العلمية الاسلامية — المؤمنة — الثورية) ، تزييف الحقيقة حول التصنيف الثوري الصارم للاعداء والاصدقاء على مستوى العلاقات بين الدول في المرحلة الحالية الحرجة (مؤتمر القمة الاسلامي) ، تزييف حقيقة الصراع الاجتماعي القائم في الوطن العربي بين قوى اجتماعية ثورية صاعدة وقوى رجعية معطلة ، بين قوى طبقية مسيطرة وقوى متمردة مسحوقة مستغلة (الدعوة لبناء الجسور بين الطبقات باسم الصلاح والتسامح والمحبة وغيرها من

---

(١) بتاريخ ٦ حزيران ١٩٦٧ ، وفي حمى المعركة الدائرة بعث الرئيس عبد الناصر رسالة لاسلكية سريعة الى الملك حسين جاء فيها : « ان تاريخ الامم فيه الاخذ والعطاء وفيه التقدم والتراجع ، فليكن فيما نختاره في هذه اللحظة الحاسمة وان كان اختياراً عصيباً علينا خطوة نستطيع ان نتقدم منها وهذه ارادة الله لعل في ارادته لنا خيراً . اننا نؤمن بالله ولا يمكن ان يتخلى الله عنا ، ولعل الأيام القادمة تأتينا بنصر من عنده » . (سعد جمعة ، « المؤامرة ومعركة المصير » ، دار الكاتب العربي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠) .

القيم الروحية) . ولا شك ان عملية التزييف هذه تعمل في صالح مجموعة مصالح طبقية ضيقة ومسيطرة ، تنزع نحو الاستماتة في المحافظة على نفسها وعلى مواقعها وبذلك نحو فرض ايديولوجيتها الدينية ومنظورها الميثولوجي المزيّف للواقع على المجتمع بأسره وعلى حياته الفكرية والثقافية بكاملها تقريباً .

مع أن كون الفكر الديني سلاحاً نظرياً بيد الرجعية العربية وحلفائها العالميين كان معروفاً قبل هزيمة ١٩٦٧ ، لم تهتم حركة التحرر العربي أبداً بواجبات التصدي الفكري والعملي لهذا السلاح عن طريق التحليل العلمي النقدي لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الايديولوجية الدينية على الانسان العربي. في الواقع كان هذا الموقف المحافظ جزءاً من موقف سلبي عام اتخذته حركة التحرر العربي وقياداتها السياسية والفكرية من عملية نقد الارث الفكري والاجتماعي العربي ، ومراجعة اصعدته العليا بما يتناسب مع التغييرات المادية الكبيرة التي طرأت على تركيب المجتمع التحتي. اعتبرت حركة التحرر العربي البنيان الثقافي الفوقي بما فيه من عادات ذهنية متخلفة ، وقيم تعود إلى عصر البداوة والاقطاع ، وعلاقات انسانية غاية في التخلف ، ونظرات حياتية غيبية تواكلية مهدئة ، اعتبرت كل ذلك جديراً بالاحترام والاجلال واحاطته بهالة من القدسية مما وضعه خارج نطاق النقد العلمي والتحليل التاريخي للظواهر .

أشار المفكر اللبناني منح الصلح إلى هذه الظاهرة وشخصها بوضوح كما يلي : « مما أضر بالثورة العربية التبسيط المبالغ في فهم وتطبيق الفكرة التي تقول : غيّر أوضاع الانسان الاقتصادية والاجتماعية يتغير الانسان ... » . علق منح الصلح على ذلك بقوله : « لا نستطيع ان نقول : إذا تم تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تتغير نظرة الانسان إلى الذات والحياة والعالم. ذلك وهم ، لا بد من أن يكون هناك جهد فكري وثقافي مواز للجهد الاقتصادي والاجتماعي كي نعجل في تحقيق التجانس بين الفكر والمصلحة التي يمثلها .. » ثم بين تقصير الانظمة العربية التقدمية ، باعتبارها ممثلة لحركة التحرر ، في هذا المجال بقوله :

« لم يصدر من الأنظمة التقدمية أي توجه عميق إلى عقل الفرد وضميره لذلك لم يتغير هـــذا العقل وهـــذا الضمير بنسبة مـــا تغيرت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية »[1] .

الظاهرة التي يحددها منح الصلح بدقة ووضوح تعرف في أوســـاط الفكر الماركسي على أنهـــا نوع من الانحراف المدعو « بالنزعة الاقتصادية » ، ومن المعروف ان خطر هذه النزعة يكمن في انها تؤدي إلى « الذيلية » بحيث يصبح قسم من التركيب الاجتماعي العام (البنية الفوقية) وكأنه مجرد تابع ميكانيكي سلبي وغير فعّال لقسم آخر (البنية التحتية) من التركيب نفسه ، في حين ان الممارسة الثورية السليمة تتطلب نظرة جدلية للكل الاجتماعي المركب تأخذ بعين الجد والاعتبار كافة الأصعدة والبنى في التركيب باعتبارها فعّالة دوماً فيه مع تبدل مراكز التناقض الاساسية بينها . تبعاً لذلك يستدعي هـــذا التبدل جهوداً ثورية دائمة تضغط على واقع التركيب (بمقادير مختلفة) وتتعامل معه على جميع الاصعدة والمستويات وخاصة العليا منها لأنها مرشحة للاهمال أكثر من غيرها . من هنا تأتي أهمية ما قاله منح الصلح حول دور الجهد الفكري والثقافي الموازي للتغييرات التحتية ، وهو بالتأكيد الدور الذي اهملته حركة التحرر العربي ولم تكترث له في رؤياها وخططها .

حين ندفع هذا التحليل إلى مداه الأبعد يتبين لنا أن الخطأ الذي وقعت فيه حركة التحرر العربي ، بالنسبة لهذه المسألة، ليس الانجراف في تيار « الانحراف الاقتصادي » ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الوقوع في نوع من التشويه الجديد «للانحراف الاقتصادي» نفسه. لوكانت حركة التحرر العربي واقعة في انحراف « النزعة الاقتصادية » فحسب كانت ستقوم بتغيير ظروف الانسان الاقتصادية

---

(١) « الهزيمة والثورة »، لقاء مع منح الصلح ، مجلة « مواقف » بيروت ، العدد ٤، أيار - حزيران ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

والاجتماعية ومن ثم تتوقع ان يؤدي ذلك، بصورة آلية وبدون اي جهد نضالي وثوري ، إلى تغيير مماثل « في الانسان ونظرته للذات والحياة والعالم » على حد تعبير منح الصلح . ولكن الواقع هو ان حركة التحرر العربي غيرت بعض ظروف الانسان العربي الاقتصادية والاجتماعية، ثم وضعت ، في نفس الوقت ، كافة العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث أية تغييرات وتطورات موازية في ضمير الانسان العربي وعقله ، وفي « نظرته للذات والحياة والعالم » . حتى ذيلية «الانحراف الاقتصادي» كانت غير مرغوب فيها رسمياً من قبل حركة التحرر العربي ، في فكر قياداتها السياسية والفكرية وممارساتها العملية . المأخذ على حركة التحرر الذي يسميه منح الصلح « بالتبسيط المبالغ » في فهم فكرة تغيير الانسان وابعادها ليس إلا تعبيراً عن ظاهرة تشويه حركة التحرر العربي « لذيلية » الانحراف الاقتصادي ، بتصميمها المحافظة على الاصعدة الفوقية للتركيب الاجتماعي على ما هي عليه ، باستثناء بعض تعديلات تفرضها الضرورة الملحة بسبب علاقتها المباشرة جداً بنجاح التغييرات الاقتصادية الحيوية ، أو يفرضها مجرد مرور الزمن وما يتراكم عنه من تغييرات جزئية تتحول فيما بعد إلى تبدل نوعي واضح المعالم . بعبارة أخرى وقفت حركة التحرر « على رأسها بدلاً من قدميها » (تقف النزعة الاقتصادية على قدميها ولكن بصورة منحرفة غير متوازنة) بمعنى انها ارادت وضع التغييرات الثورية التي ادخلتها على الأوضاع الاقتصادية وعلى بعض الظروف الاجتماعية وعلى عملية الاستفادة من التكنولوجيا والعلم الحديث ، في خدمة العلاقات الاجتماعية، والتقسيمات الطبقية والاتجاهات الايديولوجية الراهنة . كل ذلك بدلاً من ان تتوقع ، على أقل تعديل ، تبعية التبديل الضروري في البنى الفوقية بما يتناسب مع ما احدثته هي من تغييرات اقتصادية وما شابهها في البنيان التحتي للتركيب الاجتماعي . عبرت هذه الوقفة « على الرأس بدلاً من القدمين »[1] عن نفسها في السياسات الثقافية،

(١) لا شك ان لهذه الوقفة المقلوبة اسبابها الاجتماعية الجذرية وتفسيراتها الطبقية المحددة ، غير انني لست في معرض تفسير الظواهر بل في معرض وصفها وتشخيصها فقط .

(على سبيل المثال وليس الحصر) التي اتبعتها حركة التحرر العربي—كما في اسلوب اهتمامها السطحي والمحافظ جداً بالتراث والتقاليد والقيم والفكر الديني مما أدى إلى عرقلة التغييرات المرجوة في الانسان العربي نفسه « وفي نظرته إلى الذات والحياة والعالم » . تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنه ودينه وأخلاقه تحول الجهد الثقافي لحركة التحرر إلى صيانة للايديولوجية الغيبية بمؤسساتهـــا المتخلفة ، وثقافتها النابعـــة من العصور الوسطى وفكرها القائـــم على تزييف الواقع وحقائقه .

بالإضافة إلى الوقفة المقلوبة المشار اليها قامت حركة التحرر بتجريد «العلاقة الاستعمارية » في حيـاة الوطن العربي عن جملة الظروف التاريخيـة والأوضاع الاجتماعية العربية المتشابكة معها والمحيطة بهـا إلى درجة جعلت « الاستعمار » يبدو وكأنـــه الحقيقة المباشرة الوحيـدة الماثلة في مجرى الأحداث في المنطقة والمحركة لها . اي كان هناك اختلال اساسي في التوازن بالنسبة لنظرة حركة التحرر إلى نفسها وواقع مجتمعها ، وإلى اعدائها والعالم الخارجي المحيط بهـــا بصورة عامة . بالغت عملية التجريد هذه في تبسيطها للواقع التاريخي المعقد مما جعـــل « الاستعمار » (أحيانـــاً الصهيونية العالمية) يبدو وكأنـه القوة الوحيدة المتحكمة ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بحركة المجتمع العربي وبالبيئة التي تثير ردود فعـله . أدى هذا القصور إلى مـــا يشبه الاهمال التام لاوضاع القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة دومـاً في التركيب الاجتماعي (العربي) والفاعلة باستمرار في حياته ، والمهمة أيضاً في تحديد ردود فعله وانماط سلوكه الجماعية والفردية . إن الوجه الآخر لعملة تجريد العلاقة الاستعمارية على هذا النحو هو التعصب للوهم المثالي الكبير القائل بأن الايديولوجية الغيبية والفكر الديني الواعي الذي تفرزه مع ما يلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد الخ ... هي حصيلة للروح العربية الاصلية الخالصة الثابتة عبر العصور ، وليست أبداً تعبيراً عن أوضاع اقتصاديـة متحولة ، أو قوى

اجتماعية صاعـدة تارة وزائلة تارة أخرى ، أو بنيات طبقية خاضعة للتحول التاريخي المستمر ولا تتمتع إلا بثبات نسبي .

لذلك أرجو أن يكون هذا الكتاب خطوة متواضعة وأوليـة على طريق تبديد هذا الوهم وأمثاله ، ومن نافل القول ان الطريق لا تزال طويـلة وشاقة لمن أراد ان يسلكها بين العرب من أصحاب القناعات الاشتراكية الثورية .

صادق جلال العظم

بيروت ، تشرين أول ١٩٦٩

الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني

« داوني بالتي كانت هي الداء »

قبل ان أدخل في صلب الموضوع أريد ان أضع أمـــام القارىء ملاحظتين تمهيديتين من شأنهما ان تحددا بشيء من الوضوح مقاصد ومعالم هذا البحث [1] .

١) عندما اتكلم عن الدين في هذا البحث ، لا اقصد الدين باعتباره ظاهرة روحية نقية وخالصة على نحو ما نجدها في حياة قلة ضئيلة من الناس كالقديسين والمتصوفين وبعض الفلاسفة . ان الدين يعنينا هنا من حيث هو قوة هائلة تدخل في صميم حياتنا وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرنا وردود فعلنا نحو العالم الذي نعيش فيه وتشكل جزءاً لا يتجزأ من سلوكنـــا وعاداتنا التي نشأنا عليها. لذلك سننظر إلى الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الانسان ، في أوضاع معينة ، احاطة شبه تامة . ويحتوي الدين بالاضافة إلى ذلك على عـدد كبير من القصص والأساطير والروايات والآراء عن نشوء الكون وبنيانه ، وعن الانسان وأصله ومصيره ، وعن التاريخ وأحداثـه وعن الأشخاص الذين لعبوا دوراً في تسيير هذه الأحداث . ولا شك في ان الدين يدخل في صميم حيـــاة الغالبية العظمى من الناس بهذه الصفة التي وضحت معالمهـــا لا بصفته جوهراً روحياً خالصاً تتعلق به قلة نادرة من الناس .

٢) عندما اتكلم عن الايمان أو الاعتقاد في هذا البحث فاني لا اقصد ايمان

---

(١) القي جزء من هذا البحث كمحاضرة في النادي الثقافي العربي في بيروت . انظر مجـــلة النادي « الثقافة العربية » ، ايار ١٩٦٥ .

المجائز ولا اقصد ظاهرة التسليم البسيط الساذج الذي يطبع موقف معظم الناس في كل ما يتعلق بدينهم ، ان بحثي يدور حول انسان معاصر (اسمه س) ورث الإسلام بمعتقداته وقصصه وأساطيره ورواياته كجزء جوهري من تكوينه النفسي والفكري ، وبما ان « س » انسان واعٍ ويتمتع بقسط لا بأس به من الاحساس المرهف فانه يحاول ان يمحص الأسس التي تقوم عليها معتقداته الموروثة ، كشرط أساسي لقبولها ، كما يحاول أيضاً ان يتبين مدى انسجام هذه المعتقدات مع قناعات أخرى توصل اليها عن طريق مصادر غير المصادر التقليدية ولذلك عليه ان يواجه هذا السؤال : هل يحق لي ان استمر في قبول هذه المعتقدات الموروثة عندما لا تكون منسجمة مع القناعات التي توصلت اليها ، دون ان أخون مبدأ الأمانة الفكرية ودون ان اضحي بوحدة وتماسك أفكاري بعضها مع بعض ؟ ويدور بحثي أيضاً حول مجتمع عربي معاصر ورث الدين كجزء لا يتجزأ من كيانه ، ولكنه يحاول ان يرفض ظاهرة التسليم الساذج البسيط وان يمحص الأسس التي يقوم عليها هذا الارث على لسان مثقفيه وعلمائه وأدبائه وفنانيه ، وخاصة إذا كانوا من أصحاب القناعات الثورية والتقدمية . ان السيد « س » الذي يدور حوله بحثي هذا ليس له وجود واقعي مئة بالمئة ، لأنه يشكل حالة نموذجية ، والنماذج نوع من التجريد ، ولكن من جهة أخرى ان « س » هو — إلى حد ما — وبدرجات متفاوتة — كل واحد منا ولذلك لا بد وان يهمنا أمره للغاية .

في أواخر القرن الماضي نشر الفيلسوف الأميركي وليم جيمس بحثاً اكتسب شهرة واسعة تحت عنوان « ارادة الاعتقاد »[1] حاول ان يدافع فيه عن حق الانسان ، الذي نشأ في اجواء الثقافة العلمية الحديثة ، في الاعتقاد الديني وكانت موضوعة جيمس في المقال المذكور هي ان البينات العلمية والادلة العقلية

---

(١) ترجمة الدكتور محمود حب الله ، « العقل والدين » ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٤٩ . (ترجمة سيئة للغاية) .

غير كافية بحد ذاتها للبرهان على وجود الله أو عدم وجوده ، لذلك يحق للانسان ان يتخذ موقفاً من هذه المعضلة يتناسب مع عواطفه ومشاعره ، متجاهلاً بذلك عدم قدرته العلمية والمنطقية على البت بهذه المشكلة بصورة حاسمة . والسؤال الذي يثير الاهتمام هو : لماذا طرح جيمس هذه المشكلة في اواخر القرن الماضي ؟ ولماذا أجاب عليها بمثل هذه الاجابة ؟ اهناك أمر أوضح وارسخ من ان لهذا الكون صانع قدير وحكيم وسميع وخير إلى آخر سلسلة الصفات التي تعودنا ان نطلقها على الله ؟ هل يعقل ان يشك انسان بان نظام الطبيعة الرائع يتطلب منظماً ، وان الصنعة دليل على الصانع ؟ ألا تؤلف كل هذه الاعتبارات ، أدلة قاطعة وملموسة على وجود خالق لهذا الكون ؟ ألم يسترسل علماء الديانات السماويّة وفقهائها في استنباط البراهين العقلية على وجود الله ، باعتباره العلة الأولى لجميع الأشياء ؟ ألم يبرهنوا ان النفس خالدة وان الله يصنع المعجزات ، ويحيي العظام وهي رميم ويحاسب خلقه يوم القيامة ؟

من الجلي ان جيمس لا يعتقد بان علماء الدين وفلاسفته قد نجحوا في مساعيهم التي عددناها ، ولا يعتقد بان نظام الطبيعة ، يشكل دليلاً كافياً على وجود الله وإلا لما لجأ إلى طبيعة الانسان العاطفية ليحسم الأمر ، ويجيب على هذا السؤال المحير . ولنعد الآن إلى طرح سؤالنا بصيغة جديدة : كيف نعلل انتقال الانسان من الموقف الايجابي الحازم نحو الدين ، كما بينه علماؤه وفلاسفته إلى الموقف القلق المتردد الذي عبر عنه وليم جيمس ؟ كيف نعلل هذا التحول من الموقف القديم ، الممتلىء بالطمأنينة الفكرية والتفاؤل الروحي إلى الموقف الجديد الممتلىء بالتردد والميوعة حيال الدين والمعتقدات الدينية علماً بان جيمس لا يعبر عن رأيه الشخصي فقط وانما يعكس بذلك مزاج حضارة القرن العشرين وثقافته ؟ ما الذي حدث في الفترة الزمنية التي تفصل بين موقف علماء الدين وفلاسفته الكلاسيكيين ، وموقف جيمس الذي جعله يعتبر مشكلة الدين مشكلة عاطفية لا يمكن معالجتها على صعيد العلم والعقل على الاطلاق ؟

يتلخص الجواب على هذه الاسئلة الهامة في خمسة أحداث مرت على شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط وجيرانهم :

١) حركة النهضة التي قامت في ايطاليا في القرن الخامس عشر وانتشرت في جميع أنحاء اوروبا .

٢) الانقلاب العلمي الذي بدأ رسمياً بنشر كتاب كوبرنيكوس عن النظام الشمسي والذي وصل إلى ذروته بصدور كتاب نيوتن : « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

٣) الثورة الصناعية التي بدأت في القرن السابع عشر ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا .

٤) صدور كتاب « أصل الأنواع» لداروين عام ١٨٥٩ وكتاب « رأس المال » لكارل ماركس عام ١٨٦٧ .

٥) امتداد حصيلة هذه الحركات الأربع بعد تفاعلها الشديد إلى خارج القارة الاوروبية . لا شك ان الشعوب التي لا تسكن اوروبا وبصورة خاصة شعبنا العربي ورثت حصيلة ونتائج وتأثيرات هذه الحركات التي عددناها بصورة مكثفة للغاية ولذلك نرى ان التحول الكبير الذي طرأ على العالم الاوروبي في فترة تتجاوز الثلاثة قرون نعانيه نحن الآن ولكن بسرعة مذهلة وبفترة وجيزة من الزمن .

بالنسبة لنا يبدو ان الموقف الديني القديم الممتلىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام ، لاننا نمر ، في طور نهضة مهمة ، وبانقلاب علمي وثقافي شامل ، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري ، لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود باخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين: « رأس المال » ، و « اصل الأنواع ». لقد ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الايجابي نحو الدين ومشكلاته مع اشلاء

المجتمع التقليدي الاقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة .

وتتضخم في مثل هذا الجو المحموم مشكلتان أولاهما فكرية ثقافية عامة هي مشكلة النزاع بين العلم والدين (أي الإسلام بصورة رئيسية بالنسبة لنـــا) . والثانية مشكلة خاصة يعانيها كل من تأثرت ثقافته تأثراً جذرياً بالثقافة العلمية التي بدأت تكتسح مجتمعه ومحيطه فيضطر لأن يواجه من جديد سؤالاً أساسياً : هل باستطاعتي ان اتقبل بكل نزاهة واخلاص المعتقدات الدينية التي تقبلها آبائي وأجدادي دون ان أخون مبدأ الأمانة الفكرية ؟ هذا هو السؤال الكامن خلف مقال جيمس وخلف تساؤلاته .

يوجد رأي سائد وشائع يزعم ان النزاع بين العـــلم والدين نزاع ظاهري فحسب وان الخلاف بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية ليس إلا خلافاً سطحياً، ويزعم دعاة هذا الرأي أيضاً ان روح الإسلام ، مثلاً ، بحد ذاتها ، لا يمكن ان تدخل في نزاع مع العلم وان الاختلاف المشار اليه هو بين العلم والقشور الخارجية التي تراكمت حول روحه وحجبتها عن الأنظار . اريد ان استرسل قليـــلاً في تمحيص هذا الرأي ونقده وفي شرح وجهة النظر التي ترى العكس . أي ترى ان الدين ، كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي ، يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً ، روحاً ونصاً .

اولاً : يجب الا يغيب عن بالنا انه مرت على اوروبا فترة تتجاوز القرنـين ونصف القرن قبل ان يتمكن العلم من الانتصار انتصاراً حاسماً في حربـــه الطويلة ضد العقلية الدينية التي كانت سائدة في تلك القارة وقبل ان يثبت نفسه تثبيتاً نهائياً في تراثها الحضاري . ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم البلدان النامية ، بما فيها الوطن العربي ، علماً بانها معركة تدور رحاها في الخفاء ولا تظهر معالمها للجميع إلا بين الفينة والأخرى .

ثانياً : يحوي الدين الاسلامي آراء ومعتقدات تشكل جزءاً لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته ، عن تاريخ الانسان وأصله وحياته خلال العصور . وليس من الضروري ان نشدد بان هذه الآراء والمعتقدات تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلوماتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات . لكن ان يتناقض الدين مع العلم في اعتقاد معين حول موضوع محدد ليس أمراً هاماً للغاية ، ان الخلاف والنزاع بينهما يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع المذكورة ، والطريق التي يجب ان نسلكها للتيقن من صدق أو كذب هذه القناعات . ان الاسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض . فبالنسبة للدين الاسلامي (كما بالنسبة لغيره) ان المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر مقدسة أو منزلة . أو الرجوع إلى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا وشرحوا هذه النصوص . اما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الايمان او الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ . ومن نافل القول ان نردد ان الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الانسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين ، لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل اليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع .

ثالثاً : من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الاسلامي ان جميع الحقائق الاساسية التي تمس حياة الانسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (نزول القرآن وربما الكتب الأخرى قبله) . لذلك نجد ان أنظار المؤمنين دائماً موجهة إلى الوراء إلى تلك الفترة التي يعتقدون انه تم فيها كشف هذه الحقائق والمعارف من قبل الله عن طريق الملائكة والرسل . وينتج عن ذلك ان وظيفة

المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة أو اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وانما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم اشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين اجزاء هـــذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات حتى تستنبط معانيهـا الدفينة ويتوصل إلى الحقائق والمعارف الكامنة فيها منذ الأزل . وهذا العمل ضروري وجوهري استناداً إلى الآية القرآنية « ما فرطنا في الكتاب من شيء » . فلا عجب إذن إذا وجدنا التاريخ الفكري للدين يتألف دائمـــاً من تفاسير وشروح ، وشروح لشروح الشروح . ان الروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وهـــذه النظرة الدينية ، لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقـــد الموضوعي والدراسة الجدية . ولأن من أبرز سمات النشاط العلمي فكرة الاكتشاف . ان الاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطاً حركياً يتخطى دائماً منجزاته السابقة . وفي اللحظة التي تضعف هذه الروح الحركية في العالم ، ويبدأ منطق الاكتشاف في الانحراف فمن اليقيني عندئذ ان العلم والمنهج العلمي قد بدءا يحتضران . امـا الدين فبطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الوراء ليستلهم مهده ولذلك كان يشكل دائماً التبرير الميتافيزيقي والغيبي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة ، وكان دائماً ، ولا يزال يشكل احصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الأوضاع تغييراً ثورياً [1] . كان الدين في اوروبا حليف التنظيم الاقطاعي للعلاقات الاجتماعية ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلفة وخاصة في الوطن العربي . في الواقع أصبح الاســـلام الايديولوجيـــة الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي وخارجـــه (السعودية ، اندونيسيا ، الباكستان) والمرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد الذي تقوده اميركا . كما كان الدين المصدر الرئيسي لتبرير الانظمة الملكية

---

(١) بطبيعة الحال هذا لا يمنع ان يكون الدين « ثورياً » و « تقدمياً » عند انطلاق دعوته بالنسبة للمرحلة التاريخية التي يظهر فيها .

في الحكم لأنه افق بأن حق الملوك نابع من السماء وليس من الأرض . ثم أصبح اليوم الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبرجوازية والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها حتى أصبح الدين وأصبحت المؤسسات التابعة له من احصن قلاع الفكر اليميني والرجعي . فالدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه في جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة . وواضح ان هذا الكلام ينطبق على الاسلام كغيره من الأديان .

هناك تشابه بين الدين والعلم في ان كليهما يحاول ان يفسر الأحداث وان يحدد الأسباب . ان الدين بديل خيالي عن العلم ، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي ان يتصف به . ان محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست إلا محاولة يائسة للدفاع عن الدين ، يلجأ اليها كلما اضطر الدين ان يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركز كان يشغله في السابق . ان نمط هذه العملية معروف جيداً انها تبدأ بصدام شديد بين النظرة العلمية الجديدة حول موضوع ما ، وبين النظرة الدينية السائدة إلى الموضوع ذاته وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة وتسود بين كبار المفكرين وتنتشر بين الفئات المثقفة تماماً عندما يوشك العلم ان يتجاوزها إلى نظرة أفضل . عندئذ يقول أصحاب النظرة الدينية انه لم يكن من موجب لهذا النزاع أصلاً لأن الخلاف لم يكن بين جوهر الدين وروحه من جهة وبين العلم من جهة أخرى لذلك لا يضير الدين ان يتنازل للعلم عن أمور لا تمس روحه . ولكن الحق يقال ان هذا النمط من التفكير يخبىء وراءه سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر اليها الدين عندما وقف وجهاً لوجه أمام العلم . بالرغم من هذا الكلام الجميل عن روح الدين وجوهره لم يتراجع الدين ولو مرة واحدة أمام العلم الا بعد معركة ضارية ، أو تحت الضغط المتزايد للثقافة العلمية

الحديثة ، أو تحت الحاح الضرورات الحيوية للتكيف مع موجة العلمنة والتقدم التي تفرض نفسها على حياة المجتمعات في النهاية .

ولنلمس طبيعة هذا الفارق بين النظرة الدينية القديمة وبين النظرة العلمية التي حلت محلها سنوجه انتباهنا إلى مثال محدد يبين بجلاء كيف يقودنا البحث العلمي إلى قناعات وتعليلات تتنافى مع المعتقدات والتعليلات الدينية السائدة مما يضطرنا إلى الاختيار بينها اختياراً حاسماً ونهائياً .

لا شك ان القارىء يعرف التعليل الاسلامي التقليدي لطبيعة الكون ونشأته ومصيره : خلق الله هذا الكون في فترة معينة من الزمن بقوله كن فكان ، ولا شك انه يذكر حادثة طرد آدم وحواء من الجنة تلك الحادثة التي بدأ بها تاريخ الانسان على هذه الأرض . ومن صلب المعتقدات الدينية ان الله يرعى مخلوقاته بعنايته وهو يسمع صلواتنا وأحياناً يستجيب لدعائنا ، ويتدخل من وقت لآخر في نظام الطبيعة فتكون المعجزات ، اما الطبيعة فقد حافظت على سماتها الأساسية منذ ان خلقها الله ، أي انها تحتوي الآن على نفس الأجرام السماوية وأنواع الحيوانات والنباتات التي كانت موجودة فيها منذ اليوم الأول لخلقها . اما النظرية العلمية حول الموضوع ذاته فلا تعترف بالخلق من لا شيء ولا تقر بأن الطبيعة كانت منذ البداية كما هي عليه الآن . لقد عبر الفيلسوف والعالم الانكليزي المعاصر برتراند رسل عن هذه النظرة العلمية في قطعة ادبية جميلة تحت عنوان « عبادة الانسان الحر »[1] بالكلمات التالية :

« روى مفستوفليس قصة الخليقة إلى الدكتور فاوست قائلاً : دار السديم الحار عبثاً في الفضاء عصوراً لا تعد ولا تحصى ثم بدأ يتقولب فخرجت منه الكواكب وبردت ، فتكونت البحار الغالية

---

(١) « A Free Man's Worship », in **Mysticism and Logic,** Allen and Unwin, London, 1951.

وارتفعت الجبال واضطربت ، ومن كتل الغيوم السوداء هطلت أمطار غزيرة فغمرت قشرة الأرض المائعة . وأخذت نطف الحياة تنمو في قاع المحيط وتكبر بسرعة لتشكل أشجار الغابات والنباتات الضخمة ، ثم ظهرت وحوش البحار تتناسل وتتنازع وتبتلع بعضها البعض ثم تنقرض . ومن هذه الوحوش تسلسل الانسان فجاء عاقلاً عارفاً بالخير والشر ومتعطشاً للعبادة . ولما رأى أن العالم الهائج المريع الذي يحيط به في تغير دائم وان الكائنات تتنازع لكي تحظى – بأي ثمن – بلحظات قليلة من الحياة قبل ان يداهمها الموت قال لنفسه : « لا بد وان لهذا الكون غاية حسنة ولكنها خفية . إذ علينا ان نجل شيئاً ما ، ولا يوجد في العالم المنظور شيء يستحق الاجلال والاحترام » . وعندما تبع الانسان غرائزه التي ورثها عن أسلافه من الحيوانات المفترسة دعا ذلك بالخطيئة وطلب المغفرة من الله . ولما رأى حاضره سيئاً صيره إلى اسوأ أملاً منه بمستقبل أفضل ومن ثم اتجه إلى الله بالشكر لأنه منحه القوة اللازمة للتنازل حتى عن تلك المسرات التي كانت في متناول يده . عندئذ ابتسم الله ! ولما رأى ان الانسان بلغ الكمال في نكران الذات وفي العبادة ارسل شمساً أخرى عبر الفضاء اصطدمت بشمس الانسان فعاد كل شيء إلى سديم . نعم أجاب الدكتور فاوست لقد كانت مسرحية ممتعة للغاية سوف اعيد تمثيلها من جديد .. »[1] .

هذا المقطع الذي كتبه رسل يلخص لنا بكل بساطة النظرة العلمية الطبيعية للقضايا التالية : نشوء الكون وتطوره ، نشوء الحياة وتطورها ، اصل الانسان ونشأته وتطوره ، نشوء الديانات والعبادات والطقوس وتطورها ، وأخيراً

---

(١) ترجمة الزميل الدكتور اسعد رزوق .

يشدد على ان النهاية الحتمية لجميع الأشياء هي الفناء والعدم ولا أمـــل لكائن بعدها بشيء ، انه من السديم وإلى السديم يعود .

وفي مناسبة أخرى عندما سئل رسل : هل يحيا الانسان بعد الموت؟ أجاب بالنفي وشرح جوابه بقوله : عندما ننظر إلى هذا السؤال من زاوية العلم وليس من خلال ضباب العاطفة نجد انـه من الصعب اكتشاف المبرر العقلي لاستمرار الحياة بعد الموت . فالاعتقاد السائد باننا نحيا بعد الموت – يبدو لي – بدون أي مرتكز أو أساس علمي . ولا أظن انه يتسنى لمثل هذا الاعتقاد ان ينشأ وان ينتشر لولا الصدى الانفعالي الذي يحدثه فينا الخوف من الموت . لا شك ان الاعتقاد باننا سنلقى في العالم الآخر اولئك الذين نكن لهم الحب يعطينا أكبر العزاء عند موتهم . ولكنني لا أجد أي مبرر لافتراضنا ان الكون يهتم بآمالنا ورغباتنا . فليس لنا أي حق في ان نطلب من الكون تكييف نفسه وفقـــاً لعواطفنا وآمالنا ولا احسب انه من الصواب والحكمة ان نعتنق آراء لا تستند إلى أدلة بينة وعلمية .

لنقارن بين هذه النظرية العلمية المجردة القاسية الباردة وبين القصة الدينية الاسلامية الجميلة المريحة الدافئة التي تعودنا عليها . نجد ان الغيبيات والملائكة والصـلوات والمعجزات والجن تؤلف جزءاً لا يتجزأ من التعليل الديني لنشأة الكون وطبيعته . كذلك الأمر بالنسبة لتاريخ الانسان ومصيره . امـا النظرة العلمية فقـــد عبر عنهـــا أحسن تعبير فيلسوف وعـــالم رياضي آخـــر « لابلاس » (Laplace) عندما قدم كتابه « نظام الكون » هدية إلى نابليون. فسأله الامبراطور « وما المكان الذي يحتله الله في نظامك ؟ ». فأجاب لابلاس: « الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي » . فهل من عجب إذن ان نسمع نيتشه يعلن في القرن الماضي ان الله قد مات. وهل باستطاعتنا ان ننكر ان الإله الذي مات في اوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلميـة . التقدم الصناعي والمناهـج العقلية في تقصي المعرفـــة والاتجاهات الثورية في المجتمع

والاقتصاد ؟ طبعاً ، عندما نقول مع نيتشه ان الله قد مات أو هو في طريقه الى الموت فنحن لا نقصد ان العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب وإنما نعني ان النظرة العلمية التي وصل إليها الانسان عن طبيعة الكون والمجتمع والانسان خالية من ذكر الله ، تماماً كما قال لابلاس .

ان قولنا باحتضار الله في المجتمعات المتخلفة يشكل تمثيلاً رمزياً لحالة الثورة والفوران وفقدان الجذور التي تعانيها هذه المجتمعات في محاولاتها الوصول الى نوع من التعايش المرحلي بين الافكار العلمية الجديدة وتطبيقاتها العملية والصناعية ، وبين تراثها الديني السحيق دون ان تتنازل كلياً ومرة واحدة عما في ماضيها من قيم غيبية . لذلك نسمع دائماً اصداء صرخة تقول : حتى لو سلمنا كلياً بالنظرة العلمية للاشياء ستبقى امامنا مشكلة المصدر الاول لهذا الكون . لنفترض مع رسل ان الكون بدأ بسديم ولكن العلم لا يقول لنا من اين جاء هذا السديم ، انه لا يبين لنا من أين جاءت هذه المادة الأولى التي تطور منها كل شيء ؟ فلا بد للعلم اذن من ان يتصل بالدين في نهاية المطاف . ولكن طرح السؤال بهذه الصورة يبين لنا مدى تحكم تربيتنا الدينية وتراثنا الغيبي في كل تفكيرنا . لنفترض اننا سلمنا بان الله هو مصدر وجود المادة الأولى ، هل يحل ذلك المشكلة ؟ هل يجيب هذا الافتراض على سؤالنا عن مصدر السديم الاول ؟ والجواب هو طبعاً بالنفي . انت تسأل عن علة وجود السديم الأول وتجيب بانها الله ، وانا اسألك بدوري وما علة وجود الله ؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود ، وهنا اجيبك ولماذا لا نفترض ان المادة الأولى غير معلولة الوجود وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء الى عالم الغيبيات والى كائنات روحية بحت لا دليل لدينا على وجودها ، علماً بأن ميل الفلاسفة القدماء ، بما فيهم المسلمين ، كان دائماً نحو هذا الرأي إذ قالوا بقدم العالم ، ولكنهم اضطروا للمداورة والمداراة بسبب التعصب الديني ضد هذه النظرة الفلسفية للموضوع . في الواقع علينا ان نعترف بكل تواضع بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول

للكون . عندما تقول لي ان الله هو علة وجود المادة الأولى التي يتألف منهـا الكون واسألك بدوري وما علة وجود الله ، أن اقصى ما تستطيع الاجابة به : « لا أعرف ، إلا ان وجود الله غير معلول » . ومن جهة اخرى عندمـا تسألني ومـا علة وجود المادة الأولى فان اقصى ما استطيع الاجابة به : « لا اعرف إلا أنها غير معلولة الوجود » ، في نهاية الأمر أعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء . ولكنك اعترفت بذلك بعدي بخطوة واحدة وادخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحل المشكلة . والخلاصة ، إذا قلنا ان المـادة الأولى قديمة وغير محدثة أو ان الله قديم وغير محدث نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء . فالأفضل اذن أن نعترف بجهلنا صراحة ومباشرة عوضاً عن الاعتراف به بطرق ملتوية وبكلمات وعبارات رنانة . ليس من المعيب أن نعترف بجهلنا . لان الاعتراف الصريح بأننا لا نعرف ما لا نعرفه من أهم مقومات التفكير العلمي وتعرفون أن العالم ملزم على تعليق الحكم عندما لا تتوفر لديه الادلة والشواهد والبراهين الكافية لاثبات أو لنفي قضية ما. هذا هو الحد الأدنى من متطلبات الأمانة الفكرية في البحث الجاد عن المعرفة والحقيقة .

بعد أن عالجنا بشيء من التفصيل مشكلة الثقافة العلمية والاعتقاد الديني على مستوى النزاع بين الدين والعلم ننتقل الآن الى معالجة الموضوع على صعيد مـا سميناه بالمشكلة الخاصة . والسؤال الذي سيدور بحثنا حوله يتلخص بما يلي : كيف يكون موقف الانسان الذي تعرض للثقافة العلمية وتأثر بها تأثراً جذرياً، من المعتقدات الدينية التقليدية والمؤسسات التي تتجسد فيها ؟ ايستطيع هـذا الانسان ان يستمر في الاعتقاد بآدم وحواء ، وبالجحيم والنعيم ، وبأن موسى شق البحر الأحمر وحول عصاه حية تسعى ؟ كيف يكون موقف الانسان الذي نشأ نشأة دينية وتقبلها جملة وتفصيلاً من النظرة العلمية الطبيعية للحياة والكون والانسان؟ من العسير ان نجد بيننا شخصاً يتمتع بشيء من الحس المرهف وبقسط

ولو متواضع من الذكاء والثقافة العلمية لم يعان التوتر الذي تنطوي عليه هـذه الاسئلة والقلق الذي تثيره ، في احدى مراحل حياته ونموه . ان الحالة النفسية والفكرية التي تعبر عنها هذه الاسئلة اصبحت جزءاً اساسياً من تكويننا ولكنها تطفو تارة على سطح الوعي فتشعرنا بعنف وجودهـا وتارة اخرى تختفي في اعمـــاق نفسنا لتؤثر بسلوكنا وتفكيرنا بصورة مستمرة ولكنها فعالة . وعلى سبيل المثال لاحظت ان الطلاب الذين عرفتهم من خـلال مهنة التدريس كانوا يتحسسون هذه المشكلة بالذات ويعانون من هـــذا القلق والاضطراب الذي تنطوي عليه الاسئلة التي طرحتها ولكنهم لم يستطيعوا تحديـــد المشكلة التي كانت مصدر قلقهم واضطرابهم الفكري فبقيت بالنسبة لهم على مستوى المشاعر الغامضة والمكبوتة . ولاحظت ايضاً ان أقلية معينة من هؤلاء الطـلاب كانوا ينشدون بصورة لاشعورية حلا لهذه المشكلة عن طريق اللجوء الى موقف ديني مغلق متشدد في تعصبه ومغال في التمسك بدقائق الفرائض الدينية . وكانت هذه الاقلية تعبر بكل مناسبة عن عدائها الشديد لأي افكار تقدمية او علميـة وتستنكر أي موقف نقدي من التراث ومن جميع ما يمس طرق الحياة التقليدية . لاحظت كذلك ان اقلية أخرى من هؤلاء الطلاب اتجهوا اتجاها معاكساً فكانوا منفتحين بصورة غريبة على الافكار العلمانية والتقدمية وعلى الثقافة العلميـــة عامة . وتبين لي ان الشكوك التي كانت تساورهم نحو المعتقدات الدينية والتراث الجاثم خلفها كانت تزداد مع مر الايام دون ان يجرؤوا على الافصاح عن آرائهم ومشاعرهم وشكوكهم مما زاد في تعقيد المشكلة . اما الاكثرية الباقيـــة من الطلاب الذين عرفتهم عن كثب فقد كانوا يتخبطون على غير هدى بين هاتـين الفئتين ، كانوا يشعرون بالمشكلة دون ان يعوها وكانوا يتحسسونها بصورة مبهمة دون ان يدركوها . أما موقفهم العام فقد كان يتصف باللامبالاة والتناسي . وفي عدة مناسبات سألت بعضهم : الا تشعرون احياناً بوجود تناقضات واضحة بين ما تتعلمونه في دروس العلوم والفلسفة من جهة وبين ما تتعلمونه في دروس الدين من جهة اخرى ؟ وكان جوابهم جميعاً بالإيجاب . وعندما سألتهم : مـاذا

تفعلون عندما تواجهون مثل هذه التناقضات ؟ كان جوابهم انها تزعجهم بصورة خفية ولكن من وجهة نظر عملية ، كان عليهم ان يرددوا لاستاذ الديانة المعلومات التي تلقوها منه ، وان يرددوا لاستاذ العلوم الآراء التي درسهم إياها وإلا لما نجحوا في الامتحان . اما بالنسبة للتفكير الجدي بهذه التناقضات والربط بين هـــذه المعلومات والآراء فلم تكن مسألة واردة بالنسبة إليهم . ولا يخفى عليكم ان هذا الانفصام ظاهرة خطيرة جداً لأنها اذا تفاقمت وتضخمت في الانسان فانها تولد نوعاً من الشلل الفكري والعملي يمنعه من ان يكون انساناً منتجاً وفعالاً ، هذا إذا لم تؤد مثل هـــذه الحالة من التفكك في التفكير والعزلة المصطنعة بين المعلومات والأفكار الى قتـــل نمو التفكير العلمي الموضوعي المنظم عند الطالب .

لنعد الآن الى سؤالنا الاساسي المتعلق بموقف المثقف ثقافة علمية من الدين وموقف المثقف ثقافة دينية من العلم . سأكرس بقية بحثي لمعالجة بعض الاجوبة أو الحلول التي اعطيت لهذا السؤال وأبين رأيي في كل منها .

الحل الاول : محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثـــة والآراء والمعـارف العلمية التي توصل اليها الانسان . ويتضمن هذا الحل بعض تنازلات يقوم بها الدين لصالح العلم شرط الحفاظ على أسسه ومعتقداته الجوهرية وعدم المساس بها . وهنا يجب الاشارة الى ظاهرة عامة تزدهر كلما وقـــع في تاريخ الفكر الانساني نزاع وصدام بيـــن نظامين فكريين مختلفين في تصويرهما للواقع والكون والانسان وهي ظاهرة الفكر التوفيقي الذي يحـاول جهده للملاءمة بين الانظمة المتنافية والافكار المتناقضة ولا يتم هذا التوفيق إلا بعـد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق بينها . ويهمنا هـذا النوع من التفكير بصورة خاصة لان الفكر العربي والاسلامي مولع به وللمفكرين العرب والمسلمين جولات وصولات في مجالات التفكير التوفيقي . أهمها المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقـل والإيمان او بين الحكمة والشريعة . ومن

صفات الموفقين المحدثين انهم يكثرون الكلام عن روح الدين وكيف انهـا في الحقيقة تقدمية ومنسجمة انسجاماً تامـاً مع المنهج العلمي في تقصي المعرفة ، وذهب البعض منهم الى حد اشتقاق المنهج العلمي ممـا يسمونه بروح الدين الاسلامي ، كذلك نجدهم يتكلمون كثيراً عن اقامة المعتقدات الدينيـة على أسس جديدة تتسق مع النظرة العلميـة للأشياء وتماشيها . لقد كانت هذه المحاولات فاشلة دائماً في الماضي ولا شك عندي بأن فشلها أمر محتم في زماننا الحاضر وذلك للاعتبارات التالية :

١) تشكل المعتقدات الدينية إلى حد كبير نظاماً متماسكاً منسجماً بعضه مع بعض فاذا قبلت جزءا منه عليك ان تقبل بالاجزاء الباقية ، هذا ان اردت ان تكون منسجماً مع نفسك . وفي اللحظة التي نبدأ فيها بالتنازل عن بعض هذه المعتقدات لصالح العلم أو الفلسفة مثلا سنجد أنفسنا مضطرين ، بحكم منطق الأمور ، إلى التنازل عن المعتقدات الدينية برمتها . وعلى سبيل المثال إذا تنازلنا عن اعتقادنا بآدم وحواء لصالح النظرية العلمية حول أصل الانسان لماذا لا نتنازل أيضاً عن الاعتقاد بالجنة والنار علماً بأن كل هذه المعتقدات جزء لا يتجزأ من كلام القرآن المنزل . وإذا تنازلنا عن اعتقادنا بالجنة والنار هـل من مبرر إذن لاعتقادنا بخلود النفس ، فإذا تتبعنا التسلسل المنطقي لهذه التنازلات لوجدنا أننا سننتهي إلى التنازل عن كل معتقداتنا الدينية ما لم نتخذ قراراً كيفياً وتعسفياً بأن نقف عند نقطة معينة لانتعداها إلى غيرها من التنازلات . ولا شك ان مثل هذا القرار يرضينا عاطفياً ولكن لا يمكن لعقلنا ان يستقر على أساس قرار تعسفي غير مبرر . بعبارة أخرى يحتم علينا التفكير المنطقي ان لا نتنازل عن أي عقيدة دينية لصالح العلم أو ان نتنازل له عن كل شيء . أما فكرة التوفيق بينهما فليست سوى اسطورة يدعو اليها بعض المفكرين في مراحل تاريخية معينة ومعروفة ، لانهم لا يستطيعون التنازل عن اعتقاداتهم الدينية من جهـة ولا يستطيعون ان يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العلمية ونظرته الطبيعيـة للأشياء من

جهة أخرى ، فيجدون في التفكير التوفيقي سبيلاً إلى الفرار من التوتر الناتج عن هذا الصدام كما يجدون نوعاً من العزاء في فكرة الملاءمة بين المتنافيات. ومن المعروف ان الأفكار التوفيقية التي يقول بها المفكرون في مرحلة معينة تبدو للجيل الذي يلي جيل الموفقين انها تبسيط ساذج لامور وأفكار معقدة ومحاولات في البهلوانية الفكرية لاثبات آراء ومعتقدات متناقضة يجعلها تبدو على غير ما هي عليه من التعارض والتنافي . ولنراجع بعض الأمثلة الواقعية مما اتحفنا به جهابذة التفكير التوفيقي في عصرنا الحاضر .

التوفيق الخطابي :

يعترف رجال الدين الاسلامي وكتابه بوجود تناقض ظاهري ، على أقل تعديل ، بين العلم الحديث وثقافته ومناهجه من ناحية والدين الاسلامي بمعتقداته وطرائقه من الناحية الثانية . لذلك نجد ان معظم الكتب الموضوعة من قبل هذه الفئة من المفكرين تنطلق من هذا الاعتراف لتبين وتؤكد بأن التعارض المذكور ظاهري محض لأن الانسجام بين العلم الحديث والاسلام كامل والتوافق بينهما تام وشامل . يبدأ أحد المؤلفين ، من هذه الفئة ، كتابه بالسؤال التالي : « هل هناك جفوة ، ولو مفتعلة ، بين العلم والدين ؟ » ، ثم يقدم لنا جوابه على هذا النحو : « اما ان هناك جفوة بين العلم والدين فهذا ما لا يشك فيه أحد من أهل النظر والفكر . اما ان هذه الجفوة مفتعلة فهذا ما لا ينكره إلا مكابر أو دعي على العلم والمعرفة . »[1] ويعترف المؤلف بوجود صدام بين الدين والعلم في الغرب المسيحي :

« اما في الشرق المسلم فالأمر مختلف كل الاختلاف. فليس هناك صدام – حقيقي – بين الاسلام والعلم . وليست هناك شقة لذلك نرى ان الجهود في الشرق المسلم ترمي لازالة الشقة الوهمية بين العلم

(١) محمد علي يوسف ، « الجفوة المفتعلة بين العلم والدين » ، دار الحياة ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٥ .

والدين ، لا إلى انصاف الحـــلول ، ولا إلى أي نوع من التعايش السلمي ، فالدين من الله ، والله هو الحق كما اسمى نفسه تعالى ، ولا يصدر عن الحق الا حق ، وما صح من العلم فهو حق ، ولا يجـافي الحق نفسه . فلا جفوة إذن بين الدين والحق ، والعلم الحق بطبيعة الحال »[1] .

نلاحظ أولاً أن هذا الكاتب المسلم مستعد للتسليم بوجود تناقض وجفوة بين المسيحية والعلم الحديث وغير مستعد للتسليم بذلك بالنسبة للاسلام ، وهـــذا الخط في التفكير شائع جداً بين هذا النوع من الكتاب ان قالوا ذلك علانية أم لم يقولوه . ونلاحظ ثانياً ان كاتب هـــذا النص قد حسم الموضوع وتوصل إلى استنتاجه ، بانعدام الجفوة بين الاسلام والعلم الحديث ، بصيغة تقريرية خطابية صارمة ، تتلاعب بألفاظ معينة مثل « الحق » و « العلم » وكأن مجرد اثبات النص الخطابي يكفي بحد ذاته للتأكيد على صدق الاستنتاج وسلامته . وفيما يلي نص شبيه للدكتور الشيخ صبحي الصالح تتم فيه المصالحة بين الاســـلام والعلم الحديث عن طريق تقرير ذلك بصيغة خطابية قاطعة ، حيث يؤكد الدكتور ان الاسلام لا يمكن أن يرفض :

« مقارنة عقائده وتقاليده ووحيـــه على محك العقل والنظر الموضوعي .. لأن الاسلام من بساطة عقيدته وسهولة تصورهـــا وانضباط معانيها ما يحمله على الثقة المطلقة بنفسه إذا مـــا محصت تعاليمه بمعايير الفلسفة النقدية التاريخية التحليلية . ذلك بأن الفطرة البشرية تجد في العقيدة الاسلامية مـــا يلبي أشواقها الروحية إلى اكتشاف المجهول ، ونوازعها العقلية إلى استشعار قيمة الانسان في الوجود وكرامته على الله . فهنا يجد الباحث ما يريح قلبه وأعصابه ،

---

(١) المصدر السابق ص ٦ .

ويرضي فكره وفلسفته ، عن حقيقة الانسان وغاية وجوده ، وعن طبيعة الحياة وعلاقتها بمبدعها ، وعن مجال المشيئة الالهية المطلقة وحركة الارادة الانسانية داخلها الخ ... » [1] .

إذا صح قول الدكتور الصالح بأن الباحث يجد في الاسلام « ما يريح قلبه وأعصابه ، ويرضي فكره وفلسفته » ، حول الانسان وطبيعة الحياة وحرية الارادة ضمن المشيئة الإلهية ، تكون المشكلة قد انحلت أصلاً وسلفاً ولا داعي لكل هذا الضجيج حول انسجام الاسلام مع العلم الحديث وكل هذا الهجوم على الالحاد والملحدين وكل هذا الاهتمام والجدل والنقاش حول مشاكل الشباب المسلم أمام تحديات الحياة العصرية والقرن العشرين .

وينزع سماحة الشيخ موسى الصدر النزعة التقريرية الخطابية ذاتها في التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث . يقول في محاضرة له عنوانها « الاسلام وثقافة القرن العشرين » :

« والثقافة الاسلامية تحرك الانسان حركة دائمة نحو التقدم في مختلف مجالات التطور العقلي . وتتحمل كل جديد وكل معرفة بقلب مشتاق وتعتبرها سلوكاً إلى الله ومعرفة له وكمالاً للانسان .. ان الاسلام ينظر إلى العلوم باحترام وتقدير ، ويعتبرها طريقاً لوصول الانسان إلى الهدف من خلقه ، إلى كماله الأصيل ، وإلى مقام خلافة الله في الأرض ، ومعرفة الله ، فالسير في هذا الخط واجب مقدس » [2] .

واضح ان كلام الموفقين الخطابيين يبقى دوماً (عن سابق اصرار) على

---

(١) « المسيحية والاسلام في لبنان ، اضواء وتأملات » ، في كتاب : « المسيحية والاسلام في لبنان » ، منشورات الندوة اللبنانية ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٢٠٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٤١ .

مستوى التعميمات الفضفاضة التي لا تزعج أحد ولا تحرج مواقف انسان، إذ هل يعقل ان يكون أحد ضد « الحق » و « العلم » و « المعرفة » ؟ انـــه منطق المجاملات وجبر الخواطر الذي يرضي جميع الأطراف ولا يزعـج أحد . لذلك يبتعد هؤلاء الموفقون عن بحث أية مشكلة ذات طابع محدد قـــد تضطرهم إلى الخروج من مجال المفاخرة بمزايا الدين الاسلامي وحسناته العلمية ، للدخول في مجال التحليل الدقيق للمشكلة المطروحة . في الواقع يفتقر كلامهم حتى لاكثر أدوات التحليل الفكري بدائية ، كما يفتقر إلى أبسط القواعـــد المنهجية في التمحيص والتفكير العلمي . حتى قواعد ديكارت في منهـــج البحث السليم التي وضعها في القرن السابع عشر ، وأصبحت امور بدائية وفجة جداً في عصرنا ، لا نجد لها أي أثر في ابحاث الموفقين الخطابيين . من قواعد ديكارت الأساسية طرح المشكلة ، المراد حلها ، بالتحديد ومن ثم تقسيمها ، بصورة منتظمة ، إلى عدد من القضايا الجزئية التي تتكون منها ومن ثم البدء بمعالجة الأجزاء الأبسط استعداداً للانتقال إلى المسألة الأكثر تعقيداً وتركيباً، إلى آخر القصة الديكارتية المعروفة حتى في المدارس الثانوية. ويعني هذا انه عوضاً عن الكلام الواسع العام عن الاسلام والعلم وانسجامهما العام ينبغي تجزئة قضية الانسجام بينهما إلى بعض المسائل المحددة ومن ثم الاستنتاج فيما إذا كان الاسلام والعلم على هذه الدرجة من الوفاق أم لا . وعلى سبيل المثال سأثير هنا بضع مسائل من هذا النوع .

يشدد القائلون بالتوافق التام بين الاسلام والعلم ان الاسلام دين خـال من الأساطير والخرافات باعتبار انه هو والعلم واحد في النهاية . لنمحص هـــذا الادعاء التوفيقي بشيء من الدقة باحالته إلى مسألة محددة تماماً . جاء في القرآن مثلاً ان الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس ، مما دعا الله إلى طرده من الجنة . هل تشكل هذه القصة اسطورة أم لا ؟ نريد جواباً محدداً وحاسماً من الموفقين وليس خطابة . هل يفترض في المسلم ان يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين ، بان مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في

تاريخ الكون ؟ ان كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تامـاً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه (انها كلام منزل) لا بد من القول انها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية ، ولا مهرب عندئذ من الاستنتاج بان العلم الحديث على ضلال في هذه القضية . وان لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون إذن (في نظر الموفقين) ، ان لم تكن اسطورة جميلة ؟

هل يفترض في المسلم في هذا العصر ان يعتقد بوجود كائنات مثـل الجن والملائكة وإبليس ، وهاروت وماروت ، وياجوج وماجوج ، وجوداً حقيقياً غير مرئي باعتبارها مذكورة كلها في القرآن ، أم يحق له أن يعتبرهـا كائنات اسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء ؟ يا حبـذا لو عالج الموفقون بين الاسلام والعلم مثل هذه القضايا المحددة واعطونا رأيهم فيها بصراحة ووضوح بدلاً من الخطابة حول الانسجام الكامل بين العلم والاسلام . في الواقع حاول سماحة الشيخ نديم الجسر التصدي ، في احـدى المناسبات ، لمسألة الملائكة والجن ومدى انسجام الاعتقاد بها مع العلم الحديث ومعارفه عن الكون . وتلخصت النتيجة التي وصل اليها سماحته بالقول التالي :

« لقد كان تصور الملائكة والجن ، لعمري ، أكثر صعوبة قبل اكتشاف نواميس الضوء .. اما اليوم بعد معرفـة أمواج الضوء وأنواعها من المنظورة وغير المنظورة وسلالمها الكثيرة التي يقع العالم المنظور في سلم واحد منها فقط ، فقد أصبح من قبيـل التعنت والمراء ان نقف من الملائكة والجن موقف الانكار »[1] .

لا أدري ما هي طبيعة العلاقة التي يجدها سماحة الشيخ الجسر بين نظريـة

---

(١) « ركائز التفكير الاسلامي » ، ملحق النهار الاسبوعي ، بيروت ١٢ آذار ١٩٦٧ ، ص ١٥ .

بضوء من ناحية ووجود الجن والملائكة من ناحية أخرى ؟ يقول علم الفيزياء ان سرعة موجات الضوء ، ٣٦٠ ألف كيلومتر في الثانية. وهذه التموجات هي أحداث فيزيائية (مادية) طبيعية خاضعة للقياس الرياضي الصارم . فكيف يتسنى لنا ربطها بكائنات غيبية روحية مثل الملائكة والجن ؟ ولا شك أن أمواج الضوء تأتي على سلالم كثيرة (بسبب طول الموجة وقصرها) ، منهـا المنظور ومنها غير المنظور. بيد ان غير المنظور منها يمكننا التيقن من خصائصه وطبيعته بواسطة الأجهزة العلمية اللاقطة لهذه التموجات . فهل يقصد سماحته التلميح إلى امـكان وجود أجهزة علمية لاقطة لتموجات ضوئية « ملائكية » و « جنية » تحدد لنا بوضوح رياضي وتجريبي طبيعة هذه الكائنات ؟

قضية محددة أخرى اريد اثارتها. يصف سماحة الشيخ موسى الصدر التصور الاسلامي لطبيعة الكون على النحو التالي :

« فالكون مخلوق واحد مشبع بالروح والجمال — منظم متزن، سائر نحو اسمى الأهداف قائم على أساس الحق والعدل ، متناسق ، متجاوب في اجزائه بعضها مع بعض ومع الخالق »[1] .

جلي ان هذه النظرة الاسلامية للكون هي نظرة غائية تعتمد في تفسيرهـا لطبيعة الكون على العلل الغائية و « الأهداف السامية » ، وعلى مفاهيم اخلاقية مثل « الحق والعدل » . هل تنسجم هذه النظرة الغائية إلى الكون والحياة مع النظرة العلمية التي تسود العالم المعاصر وثقافته ؟ لو رجعنا إلى التفسيرات العلمية للكون من نيوتن إلى اينشتاين هل نجد في صلبها مقولات مثل « الأهـداف السامية » أو « الحق والعدل » أو « الروح والجمال والخالق » ؟ هل نجد لهذه المفاهيم الأخلاقية الدينية أي ذكر في النظرية النسبية أو في ميكانيـكا الكموم مثلاً ؟ سؤال جدير بالتمحيص والايضاح والمناقشة على أقـل تعديـل . لكن

---

(١) « المسيحية والاسلام في لبنان » ص ١٢١ .

الموفقين الخطابيين لا يحبون التصدي لمثل هذه الاسئلة الصريحة لأنها بالتأكيد سوف تحرج حلولهم الخطابية التقريرية للمشكلة الأساسية المطروحة .

حين نطرح المسألة بهذه البساطة وبهذا التحديد يبدو انه ثمة تناقض واضح بين النظرة الاسلامية الغائية للكون ، كما سردها سماحة موسى الصدر ، وبين النظرة العلمية كما تبلورت مع تطور العلم الحديث وتقدمه . من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرعة ان واضعي دعائمه وفلاسفته شنوا حرباً لا هوادة فيها على اقحام العلل الغائية والمفاهيم الأخلاقية في التفسير العلمي لظواهر الطبيعة ورفضوا النظرة الغائية للكون رفضاً باتاً ، لأنهم اعتبروها من انتاج خيال الانسان الاسطوري ولانها تعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان نوعها . اننا نجد هذا التيار المعادي للنظرة الغائية ، منذ البداية ، عند المفكرين والفلاسفة الذين رسخوا دعائم العلم الحديث من فرانسيس بيكون إلى برتراند رسل مروراً بديكارت وسبينوزا وغاليليو وداروين وبافلوف ودركهايم وفرويد وماركس إلى آخر القائمة الطويلة من الاسماء . فما هو رأي الموفقين المحدد بهذه المسألة المحددة ؟ ان الترجمة العملية لدعوى الدكتور صبحي الصالح عن مقارنة الاسلام وعقائده وتقاليده ووحيه على محك العقل النظري الموضوعي وبمعايير الفلسفة النقدية التاريخية التحليلية ، تبدأ بالتصدي الجدي والصريح للقضايا التي اثرتها وليس بمجرد التأكيد المسبق بأن الاسلام سوف يخرج منتصراً بالضرورة حين تحدث هذه المقارنة ، لأن النتيجة الصادقة تأتي بعد القيام بالتجربة وليس قبلها .

من الآيات القرآنية التي يحب الموفقون ترديدها في معرض كلامهم عن انسجام الاسلام والعلم الحديث ، الوصف القرآني التالي لأصل الانسان وتكوينه :

« ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في

قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً . فكسونا العظام لحماً ثم انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين » .

(المؤمن ١٢ — ١٤)

من الجلي ان عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر ، أي ان نقلها من نطفة إلى علقة يحتاج إلى عملية خلق جديدة ، كما ان نقلها من طور العلقة إلى طور المضغة يحتاج كذلك إلى عملية خلق اخرى الخ .. وخلاصة القول هو ان نمو الخلية البشرية يشكل معجزة الهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير امور الكون . هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع ومع ما يبينه لنا علم الاجنة حول تطور الخلية البشرية في مراحلها الأولى ؟ الجواب هو حتماً بالنفي لأن علم الاجنة لا يدع مجالاً للشك في ان الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور إلى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها وعلى أساس معطياتها الاولية . كل ذلك بصورة تسمح لنا بالتنبؤ بتطور الخلية وبالمراحل المستقبلة التي ستمر بها وتمكننا من التحكم بنموها بحيث نستطيع تأخيره أو اسراعه أو تشويهه (ان شئنا ذلك) بتعريضها لمواد كيماوية معينة أو لأنواع محددة من الاشعة . وكم كنت اودلو لم يكتف الموفقون الدينيون — العلميون بمجرد الاستشهاد بالوصف القرآني لنمو الخلية ، وتعدوا ذلك لايضاح رأيهم في كيفية انسجام هذا الوصف مع معارفنا العلمية الثابتة عن هذه الظاهرة الطبيعية .

من الأقوال التي يرددها الموفقون الخطابيون لاثبات دعواهم الحديث النبوي القائل « اطلب العلم ولو في الصين » ، والآيات القرآنية العديدة التي تحث الانسان على التعقل والتأمل في الأشياء وطلب العلم والمعرفة إلى آخره مما هو

معروف ، كل ذلك ليبينوا مدى اهتمام الاسلام بالعلم ، والعقل منـــذ القدم . بطبيعة الحال يعطي هؤلاء المفكرين معنى مطلقاً لهذه العبارات الاســـلامية وكأنها لا تنتمي إلى أي زمان أو مكان ، منفصلة عن الظروف التاريخيـــة التي قيلت فيها والمناسبات التي حددت معناها ومغزاها وقتئذ . من ضمن هـــذا الاعتبار يتضح لنا ان العلم الذي حث على طلبه الاســلام هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثـــلاً (راجع كتاب العلم في الجزء الأول من «احياء علوم الدين» للامام الغزالي). والعقل الذي طلب الاسلام من الانسان استخدامه كان الغرض منه التوصل إلى معرفة الله من تأمل صنعته وخلقه ، كما فعل حي بن يقظان في قصة ابن طفيل، وليس غرضه صياغة نظرية المادية الجدلية أو نظرية دركهايم في الطقوس والعبادات الدينية أو نظرية الكون المحدب. ولا ضير على الاسلام في ذلك. ففي تلك الأزمنة كانت العلوم الدينية تعتبر ارفع العلوم شأناً وأعظمها قدراً والغاية القصوى التي يصبو اليها كل مريد للعلم . وجدير بالملاحظة بهذا الصدد ان السواد الأعظم من هؤلاء الموفقين لا يعرفون إلا القليل جداً عن العلم الحديث ومناهجه وطرقه في البحث وعن ما يمكن ان نسميه «بالنفس العلمي» أو « الروح العلمية». غير انهم يقفون مشدوهين مبهورين امام منجزات العلم وتطبيقاته العملية ، وهم مضطرون للتعامل مع نتائجه حتى في حياتهم اليومية والعادية ، لذلك يجدون انه لا سبيل لهم الا اعلان الانسجام الكامل والتوافق التام بين اسلامهم من جهة وهذه القوة العظيمة التي تتحرك وتحرك وتطغي وتسيطر من جهة ثانية . كل ما يعرفونـــه عن العلم الحديث هو انه قائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، وهل يعقل ان يكون أحداً ضد الملاحظة والتجربة والاستقراء ؟ فإذن الاسلام والعلم الحديث منسجمان ومتفقان في كل شيء ! لا عجب إذن ان هم وقعـــوا في تناقضات غريبة : ورد معنا نص لمؤلف كتاب « الجفوة المفتعلة بين العـــلم والدين » يعلن فيه ان الشرق المسلم على وفاق قديم وتام مع العلم الحديث لأن الله حق والحق

واحد ولا يصدر عن الحق إلا الحق إلى آخر الاسطوانة . غير ان المؤلف نفسه يقول على الصفحة التي تليها ما يلي عن دور الدين في الدراسة الثانوية :

« ما لم يكن الغرض الاساسي من المناهج الدينية – بالثانويات خاصة – هو تحري مواطن الخطر ، ومكامن الألغام فيما يدرسه الطالب من المواد الاخرى – كنظرية التطور في العلوم، والحريات العامة في التاريخ – الثورة الفرنسية خاصة ! – ودوران الأرض أو كرويتها في الجغرافيا الخ الخ .. ما لم يكن منهاج الدين الحارس الأمين اليقظ الذي يعد العدة لكل ما يغير من جيوش الإلحاد الذي تتسرب إلى عقول الطلبة من محيطهم « الثقافي » العام »[1] .

ان مواطن الخطر التي ينبغي على الدين الاسلامي تحريها وحماية العقول منها هي : نظرية التطور في العلوم ، الحريات العامة في التاريخ ، الثورة الفرنسية خاصة ، كروية الأرض ودورانها . فاذا كانت حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطراً على عقول المسلمين اين هو هذا الانسجام التام والتوافق الكامل بين الشرق المسلم والعلم الحديث الذي تغنى به المؤلف وفاخر فيه على الصفحة السابقة ؟

نحن نجد تناقضاً شبيهاً ، ولكن ليس بهذه السذاجة والفجاجة ، عند المفكر الاسلامي سيد قطب الذي يرحب بالعلم والمنهج العلمي ويقول بوجود صلح قديم بين المنهج الاسلامي وبين العلم والحضارة الصناعية . في الواقع يذهب سيد قطب إلى أبعد من ذلك في أفكاره التوفيقية فيرد المنهج العلمي التجريبي إلى روح الاسلام ويعتبر المنهج الاسلامي الأساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية العلمية الحديثة . وليتبين لنا مدى نجاح هذا التوفيق الشامل

---

(١) « الجفوة المفتعلة بين العلم والدين » ، ص ٨ .

بين الدين والعلم ، ما علينا إلا ان نتابع تفكير السيد قطب لنجد انه بعد مفاخرته بأن المنهج الاسلامي هو الاساس الذي قام عليه المنهج العلمي التجريبي نراه يرفض رفضاً باتاً اهم النتائج التي توصل اليها هذا المنهج لانها تتناقض مع العقائد الدينية . انه يرفض نظرية التطور العضوي مع انها توجت البحوث العلمية في علم الحياة ، ونظرية فرويد مع انها من أهم النتائج التي توصلت إليها البحوث العلمية في مجال الدراسات النفسية . ويرفض الماركسية او الاشتراكية العلمية مع انها اهم نظرية شاملة صدرت في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العصور الحديثة . اي ان السيد قطب يرد المنهج العلمي الى المنهج الاسلامي ولكنه يريد ان يبرئها من جميع التبعات التاريخية الناتجة من قيام العلم وان ينكر كل ما يلزم عن مقدمته الكبرى من نتائج. ولذلك نراه يرد على كل ما تمخض عنه المنهج العلمي من نظم ونظريات علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية ذلك على الرغم من يقينه ان الجذور التاريخية لكل ذلك تمتد الى المنهج الاسلامي[1] .

ومن الطريف العودة هنا الى ما ذكرته سابقاً عن نزعة هذه الطائفة من الموفقين المسلمين نحو الاصرار على وجود تناقض أساسي بين المسيحية والعلم الحديث وانكارهم انكاراً شديداً لوجود مثل هذا التناقض والنزاع بين الاسلام والعلم . غير ان احد المفكرين المسيحيين نقض رأي الموفقين المسلمين وأدعى بأن المسيحية ايضاً تنسجم تماماً مع العلم الحديث وقدم لنا توفيقاً خطابياً تقريرياً بين الدين المسيحي والعلم على طريقة الموفقين الخطابيين الذين ذكرناهم . يقول الأب فرنسوا دوبره لاتور ما يلي :

« لقد اخذت على نفسي ان ابين ، بادىء ذي بدء ، انه ليس

---

(١) راجع « الاسلام ومشكلات الحضارة » ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٦٥ .

في الامـــكان ان نكتشف بين الدين المسيحي والعلم الحديث أي تعارض ، كما تؤكد السلطات المسيحية كلما سنحت لذلك فرصة . ومن ثم نرى كيف ان الدين يعضد جهـــد الباحث المسيحي ، وكيف يعود فيساعد بدوره النفس المتدينة على معاينة الله والصلاة اليه »[1] .

بطبيعة الحال ان وجود مثل هذا التعارض بين المسيحية والعلم الحديث لا يتوقف ابـداً على تأكيدات الأب لاتور او السلطات المسيحية نفسها مهما كانت لهجة التأكيدات صارمة وتقريرية لأن التحقق من وجود التناقض رهن بالوقائع والتاريخ وليس رهناً باعلان من قبل الآباء المسيحيين او بقرار من قبل السلطات المسيحية العليا . والواقع والتاريخ هما تماماً ما يفضل هؤلاء تجاهله ليتمكنوا من التوفيق حسب مزاجهم . اذا لم يكن ثمة تعارض بين المسيحية والعلم الحديث كما يقول الاب لاتور ، ماذا كان موضوع الصراع الذي استمر ثلاثة قرون بين الكنيسة والعلم اذن ؟[2]. واذا لم يكن هناك ثمة تعارض بين المسيحية والعلم لماذا احرقت الكنيسة جيوردانو برونو ، وارغمت غاليليو على الاقرار بـــأن الارض ثابتة كمركز الكون ، واقامت الدنيا (ولم تقعدها بعد في بعض الاماكن) على داروين ونظرية التطور العضوي ، ووضعت معظم الكتب العلمية والفلسفية

---

(١) « المسيحية والعلم الحديث » في كتـــاب « المسيحية والاسلام في لبنان » ، ص ٧٦ .

(٢) على المستوى الاجتماعي ، وهو المستوى الاساسي ، كان الصراع بين نظام الاقطاع الذي وجد في الكنيسة حصنه الاخير وبين الطبقة الوسطى الصاعدة بافكارها ومؤسساتهـــا ونظمها الجديدة التي حملت لواء العلم الحديث ودفعت به الى الامام واستفادت الى اقصى الحدود من تطبيقاته العملية . غير انني حصرت نفسي في مناقشة الموضوع في مستوى الصدام بين البنى الفوقية (النظريات العلمية والعقائد الدينية) لاتمكن من الرد على الموفقين (وغيرهم من المفكرين المثاليين والغيبيين) على اساس افتراضاتهم واساليبهم في معالجة الموضوع .

المعبرة عن الروح العلمية الجديدة على قائمة الكتب الممنوعة ، بما في ذلك مؤلفات مفكر متدين وكاثوليكي مؤمن مثل ديكارت؟ هل فعلت الكنيسة كل ذلك حباً بالأذى أو لمجرد التعسف والاستبداد ام لأنها كانت تنظر الى الكون نظرة تتناقض تماماً مع اكتشافات العلم الحديث والآراء التي افرزها عن طبيعة الاشياء ، فاضطرت للدفاع عن موقفها دفاعاً مستميتا وبكل الوسائل المتوفرة لها ؟ هل كان الصراع الحاد مجرد « هفوة » بسيطة اكتشفتها الكنيسة بعد ٣٠٠ سنة فتبين لها ان العلم الحديث لا يتعارض مع المسيحية اصلاً ؟ الا تفرض علينا الامانة الفكرية والتاريخية الاعتراف بصراحة ان المسيحية لم تكتشف، في ساعة صدق مع نفسها ، ان العلم الحديث لا يتعارض مع تعاليمها ، بل ان الذي حدث هو اضطرار المسيحية والكنيسة للتراجع المستمر في معاركها ضد القوى الجديدة المناوئة ؟ وحين اتضح نهائياً ان المسيحية غير قادرة على كسب المعركة غيرت رأيها في الموضوع وقررت الانضمام الى صفوف المنتصرين فانتقلت بذلك الى معسكر انصار العلم الحديث ودعاته . وقفت الكنيسة هذا الموقف الجديد، على طريقة مكره اخاك لا بطل ، أي تحت الحاح الحاجة والضرورة التاريخية وليس طوعاً وتنازلاً منها في ساعة المقدرة . لا بأس ان تغير الكنيسة موقفها التقليدي المعروف من العلم الحديث لتقف في صفه ولكنه من المزعج جداً ان تبرر الكنيسة هذا التحول بنظرة تتضمن ، في اساسها ، تزويرا للتاريخ وتحويراً لوقائعه .

التوفيق التبريري :

يهتم هذا النوع من الفكر التوفيقي بين الاسلام والحياة المعاصرة بتبرير الاوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة مهما كان نوعها على اساس انسجامها التام مع الدين الحنيف وتعاليمه وشرعه. ويشرف على عملية الدفاع عن الوضع القائم ورجالاته وسياساته مجموعة من المفكرين ورجال الدين الاسلامي الذين

يجهدون انفسهم في اضفاء الشرعية الاسلامية على النظـام السياسي والاجتماعي الذي يرتبطون به مهما كان نوعه . هنا تتجلى النزعة المحافظة وحتى الرجعية في الفكر الاسلامي المعاصر وفي ممارسات هذا الفكر .

في الدول العربية التي اعلنت سياسة ثورية تحررية نجـد ان القائمين على المؤسسات الاسلامية هناك يعلنون انسجام الاسلام التام مع سياسة البلاد المتبعة ومع شعاراتها السياسية « النابعة من روح الاسلام وشرعه » (وفقاً لفتاويهم) باعتبار ان الدين الاسلامي هو دوماً « ثوري » و « تحرري » . ومن جهـة اخرى ، لو القينا نظرة على الدول العربية الرجعية والمتخلفة تماماً والمحاربـة للاتجاه الثوري التحرري (العربية السعودية) نجد ان أئمة الاسلام هنـاك هم في طليعـة المبررين لسياسة الدولة الرجعية ، والمدافعين عن الوضع الاجتماعي المغرق في التخلف ، والمسخرين المؤسسات الاسلامية للدفاع عنه وحمايتـه ، وبين هذين الطرفين المتباعدين نجد ان كل نظام حكم عربي ، مهما كان لونه ، لا تنقصه المؤسسات الاسلامية المحترمـة المستعدة للافتـاء بان سياسته منسجمة انسجاماً تاما مع الاسلام ولا تتعارض معه في شيء . وغني عن القول ان المؤسسات الاسلامية في كل دولة من هذه الدول تحشد الآيات القرآنيـة ، والاحاديث النبوية والاجتهادات الفقهية والشرعية لتبين ان موقف دولتها هو الحق بعينه .

لنضرب بعض الامثلة العينية . يوجد حركة توفيقية ناشطة حول موضوع الاشتراكية العلميـة وتطبيقها في الوطن العربي . حين طرحت الثورة في مصر نسختها الخاصة في الاشتراكية (الاشتراكية العربية) انبرى المفكرون للبرهنة على ان اشتراكية ثورة ٢٣ يوليو نابعة من صميم تراثنا العربي وقيمنا الروحية الاسلامية . ونشطت العقول الدينية والمؤسسات الاسلامية في مصر وغيرها من الدول ، لتبرير سياسة الثورة الاشتراكية بتبيان انسجامها التام مـع الاسلام

باعتبار ان الدين الاسلامي هو اول من وضع اسس الاشتراكية – العلمية – العربية – الرشيدة – المؤمنة . وكتبت المقالات العديدة موضحة ان هذه الفصيلة من الاشتراكية ترتكز الى ثلاثة مبادىء أولها الإيمان بالله[1]. ولا اذكر الآن ما هو المبدأ الثاني ولكن لن استغرب لو كان الايمان بآدم سميث مثلاً . ولا شك عندي ان المؤمن حقاً لن يستسيغ هذا المزيج الهجين ، وان الاشتراكي الحقيقي لن يكون مسروراً عندما يكتشف ان اهم مبدأ في عقيدته هو الإيمان بالله . وسيرا على هذا النمط من التفكير التبريري يستنبط الدكتور الشيخ صبحي الصالح « اشتراكية » البورجوازية الصغيرة التي طرحتها الثورة في مصر من الاسلام على النحو التالي :

«لا ينفي شيئاً مما زخرت به بطون المجلدات في فقهنا الاسلامي من اراء ناضجة في النظم الاقتصادية ، وقواعد العدالة الاجتماعية ، ومن ميل واضح الى ضرب من الاشتراكية المؤمنة البناءة التي لا تجحد قيم الروح»[2].

وحتى تلك الدول العربية التي تطرفت باتجاه اليسار – ولو كان تطرفاً لفظياً اكثر منه فعلياً – باعلان نفسها جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور افتاء ، بكامل عدتها وتجهيزاتها ، تبرر لها موقفها وتجعله منسجماً مع الدين الاسلامي ومستمداً من تعاليمه التقدمية دوماً وفي كل زمان ومكان. بعبارة اخرى يبدو ان تعاليم الاسلام واسعة وفضفاضة بشكل تسمح باستيعاب الاشتراكية العربية ، والجمهوريات الديمقراطية الشعبية العربية ، بالاضافة الى نظام مغرق

---

(١) راجع مقالات الدكتور صلاح الدين عبد الوهاب، « الاشتراكية العربية والاشتراكيات اليمينية »، « المجلة » ، القاهرة ، كانون الثاني وشباط ١٩٦٤ . ومقال الدكتور محمد احمد خلف الله، « القرآن الكريم والمضامين الاشتراكية»، « الكاتب » ، القاهرة ، تموز ١٩٦٦ .

(٢) « المسيحية والاسلام في لبنان » ، ص ١٩٦ .

في الرجعية والسلفية والتخلف مثل حكم الملك فيصل في السعودية وسوهارتو في اندونيسيا .

منذ فترة وجيزة انطلقت دعوة اسلامية « لاقامة خليفة وتشكيل مجلس خلافة اسلامي » لان « ايجاد خليفة يقيم حكم الاسلام من أهم الفروض الاسلامية (و) المسلم الذي لا يبايع الخليفة يستحق عذاب الدنيا والآخرة »[1]. وتسترسل هذه الدعوة في ايضاح موقفها بالقول الصريح ان « فيصل بن عبد العزيز بويع عمليا بالخلافة في العربية السعودية وعلى العلماء واجب توضيح هذا الامر لسائر المسلمين وطاعة الفيصل »[2]. وتزعم هذه الدعوة الاسلامية ، في محاولة تبريرها لنظام الملك فيصل وتدعيمه ، ما يلي :

« ان على علماء الامة الاسلامية والمجاهدين في سبيل رفعة الاسلام وتبليغ دعوته للناس ان يبينوا حكم الاسلام هذا في جميع المساجد ايام الجمع والاعياد ، حتى يسارع المسلمون عن معرفة لمبايعة الفيصل لان مبايعته الآن اصبحت فرضا لازما عليهم لا بد من تأديته بعد ان اقر علماء المملكة العربية السعودية عقد امامته . وعليهم ان يحققوا وجودهم — كعلماء — بأن يدعموا الفيصل كإمام للمسلمين ، وان يطالبوه بانشاء حكومة خلافة ، كما عليهم دعوة الحكام للمسارعة بالانضمام لمجلس الخلافة المقترح الى ان يتم عمليا ضم جميع البلاد الاسلامية لحظيرة الخلافة »[3] .

---

(١) مجلة « المفكر العربي » ، بيروت ، ايار ١٩٦٩ ، العدد ٤ ، ص ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

وبعد هذا الكلام يهمنا ان نعرف إذا كان الاسلام بحد ذاته ينسجم ويتفق مع النظام الاشتراكي ، كما بلورته مصر الناصرية ، ام مع نظام الخلافة كما تحاول تثبيته العربية السعودية ؟ بطبيعة الحال ، ان المؤسسات الاسلامية في مصر ،من الناحية العملية ،هي جزء من اتجاه « الاشتراكية العربية التقدمي الثوري » ومرتبطة بنظام عبد الناصر ، كما ان المؤسسات الاسلامية في العربية السعودية هي ، من الناحية العملية ، جزء من اتجاه السياسة الرجعية للحكم ، ومرتبطة بالنظام الملكي القبلي . وكل طرف لديه مجموعة من المفكرين التوفيقيين الذين يبينون التطابق الكامل بين الاسلام وبين نظام الحكم المرتبطين به ، ويبررون كل امر وكأن شيئاً لم يكن .

لا ينحصر التبرير والتوفيق في مجال تطابق الاسلام مع « الاشتراكية العربية » من ناحية او تجديد الخلافة من ناحية اخرى ، بل يتعدى ذلك لدى جماعة من الموفقين همها ان تظهر ان الانسجام والتطابق حاصل تماماً بين الاسلام والنظام الديمقراطي الليبرالي الغربي . يدعي هذا النوع من الموفقين والمبررين ان الديمقراطية بمعناها الغربي لا تنسجم مع الاسلام فحسب بل هي موجودة اصلاً في تعاليم الدين وشرائعه وهي لا تختلف بشيء عن القول الاسلامي بأن الحكم « شورى » . يصل هذا التوفيق ، التبريري ذروته في كتابات الدكتور اللبناني حسن صعب الذي يستخرج من الشرع الاسلامي كافة الركائز التي يقوم عليها النظام الرأسمالي البورجوازي وكل الاسس التي يستند إليها الفكر الليبرالي التابع له . كتب الدكتور صعب ما يلي حول الموضوع في محاضرة له عنوانها « الاسلام وقضايا العصر الاقتصادية والاجتماعية » :

«ونبني مستهدفين المقاصد الالهية لسعادة الانسان وخيره ، التي استخرجها علماء الأصول من كتاب الله كمقاصد للشرع ، اي بناء قانوني او سياسي او اقتصادي او اجتماعي ، يبنيه الانسان وهي :

اولا المحافظة على النفس الانسانية وحمايتها .

ثانيا المحافظة على الدين اي حرية الاعتقاد .

ثالثا المحافظة على الأسرة .

رابعاً المحافظة على العقل اي على حرية الفكر وسموه .

خامساً المحافظة على المال او على الملكية الشخصية الخلاقة للخير .

هذه هي مقاصد البناء التي اجمع علماؤنا على ان الله يلزمنا بها . واما اشكاله وتنظيماته ووسائله ، فنحن احرار في ان نختار لها البنية التي تؤدي لتحقيق هذه المقاصد»[1] .

واضح جداً ان المهمة التبريرية التوفيقية في لبنان لا يمكن ان تكون إلا لصالح البورجوازية والليبرالية (الملكية الخاصة ، المال ، الاسرة ، الحرية الفردية بمعناها البورجوازي) باعتبار ان هذا هو الخط الرسمي للدولة في لبنان كما تفرضه مصالح الطبقة الرأسمالية المسيطرة . غير ان الدكتور صعب لا يريد ان يغضب احداً خارج لبنان ان كان ذلك بالنسبة للانظمة العربية الثورية أو الانظمة الملكية القبلية الرجعية . على هذا الاساس يعمل جاهداً لتصنيف كافة الدول الاسلامية ، بمختلف انظمتها الاجتماعية والسياسية المتعارضة ، ضمن اطار الاسلام والديمقراطية ، بحيث ينسجم الاسلام ومعه الديمقراطية مع اي نظام مهما كان نوعه . النظام في اندونيسيا ، عند الدكتور حسن صعب ، هو « ديمقراطية موجهة » ، وفي الباكستان « ديمقراطية اساسية » ، وفي الجمهورية العربية المتحدة والجزائر وسوريا والعراق « ديمقراطية اشتراكية » ، وفي السعودية « ديمقراطية سلفية » ، وفي تركيا « ديمقراطية كمالية » ، وفي بلاد اخرى

---

(١) « المسيحية والاسلام في لبنان » ، ص ١٥٦ .

ديمقراطية ليبرالية »[1] . الاسلام والديمقراطية توأمان سياميان لا ينفصلان أبداً . وطالما ان البلد هو بلد اسلامي فان نظام الحكم فيه لا يمكن ان يكون إلا حكماً ديمقراطياً سمحاً وطيباً . أي ينتهي منطق الدكتور صعب التوفيقي والتبريري إلى نتيجة خطيرة هي انه لا يوجد نظام حكم إلا ويمكن تبريره اسلامياً واعطائه الصبغة الشرعية المعهودة .

التوفيق التعسفي :

يتلخص هذا المنهج في التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث باستخراج كافة العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها من آيات القرآن . انها عملية اقحام تعسفي وسخيف لكل صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن ومن ثم الزعم على ان القرآن كان يحتوي منذ البداية على العلم برمته . بعبارة أخرى يقف أصحاب هذا الاتجاه بالمرصاد لكل نظرية علمية مستحدثة ولكل اكتشاف علمي جديد ، ومن ثم يجتهدون لايجاد آية في القرآن يزعمون انها تتضمن النظرية و الاكتشاف منذ أربعة عشر قرناً ان لم يكن منذ الأزل ! ان اتعس محاولة جرت في هذا المضمار هي التي نجدها في كتاب يوسف مروة الذي قدم له اثنين من رجال الدين الاسلامي المعروفين في لبنان[2] .

قرر السيد مروة ان في القرآن ٦١ آية في علم الرياضيات و ٦٤ آية في علم الفيزياء و ٥ آيات في علم الذرة و٦٢ آية في النظرية النسبية و ٢٠ آية في المناخيات ، و ٢٠ آية في علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) إلى آخر اللائحة المعروفة لفروع العلم الحديث . ويبرر السيد مروة هذا التوفيق التعسفي المحض بالكلام التالي :

---

(١) « الاسلام تجاه تحديات الحياة المعاصرة » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٢١.

(٢) « العلوم الطبيعية في القرآن » منشورات مروة العلمية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، قدم للكتاب سماحة الشيخ موسى الصدر والشيخ مصطفى الغلاييني .

« بـــل ان الفيزيائيين والكيميائيين والفلكيين والجيولوجيين عندما يقرأون القرآن لا يرون فيه أي تناقض بين أبحاثهم وتجاربهم وبين الأفكار والمرامي العلمية التي تحملها الآيات القرآنية في مواضيع اختصاصهم ، ذلك ان القرآن كتاب الهي « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها (الكهف – ٤٩) » . و « ... مـا فرطنا في الكتاب من شيء ... (الانعام – ٣٨) » . [١]

خلافاً لما يزعمه السيد مروة لا اعتقد ان الجيولوجيين سوف يرتاحون كثيراً، من وجهة نظر علمهم ، إلى الآيات القرآنية التي تروي كيف شق موسى البحر الأحمر بعصاه ، كما انه ليس صحيحاً ان علماء الفيزياء والكيمياء لن يجـدوا أي تناقض بين قوانين علومهم وبين الآيات القرآنية التي تروي كيف تحولت النـار فجأة إلى برد وسلام على ابراهـيم . كما ان علماء الفلك (وليس التنجيم) سوف يجدون بعض الصعوبة ، لا شك ، في التوفيق بين معلوماتهم العلمية عن النيازك والشهب من ناحية وبين الآيات القرآنية التي تعلمنا ان الشهب هي لرجم الشياطين والجن حين تحاول الصعود إلى السماء واستراق السمع (أي الاستماع إلى احاديث الملائكة) من ناحية ثانية . لكن أصحاب الفكر التوفيقي عودونا دومـــاً على اطلاق الأحكام الشاملة والتعميمات البديعة بدون التدقيق بالمسائل المحددة التي تحرجهم وتحرج دعواهم .

يصنف السيد مروة الآية القرآنية التالية تحت علم الفيزياء :

« هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشىء السحاب الثقال . ويسبّح الرعد بحمده والملئكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء (الرعد : ١٢ – ١٣) » [٢] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

طبعاً ، لقد فات السيد مروة ان الانسان رصد وجود البرق والرعد والسحاب والصواعق قبل اليهودية والمسيحية والاسلام بزمان طويل وترك لنا ملاحظاته حولها في أساطيره وفولكلوره ونقوشه ورسومه . ان تدوين مثل هذه الملاحظات العامة عن بعض ظواهر الطبيعة المتكررة لا يعني اننا اكتشفنا علم الفيزياء أو دخلنا في صلب المنهج العلمي لدراسة الظواهر الطبيعية . نحن نجد مثل هذه الملاحظات البديهية جداً عن البرق والرعد والسحاب والليل والنهار في اساطير حضارة ما بين النهرين (ملحمة جيلجامش مثلاً) وفي التوراة وفي الالياذة وفي الكتب المقدسة الصينية والهندية كما نجدها في القرآن . اضف إلى ذلك ان البرق والرعد والسحاب والصواعق في الآية القرآنية منسوبة كلها للارادة الالهية ومسخرة لخدمتها ولا اعتقد ان علم الفيزياء ينظر مثل هذه النظرة البدائية إلى الظواهر الطبيعية وتفسيرها . لن استرسل في مناقشة تصنيفات السيد مروة للآيات القرآنية تحت كل علم من العلوم لأن عمله لا يخضع لأي منطق يمكن تحديده ، بل هو اقرب ما يكون إلى مسرحية من مسرحيات العبث واللامعقول (مع العلم بأن المقارنة فيها اجحاف بحق المسرح الطليعي حتماً) . لذلك ساكتفي بضرب بعض الأمثلة من كتابه لتبيان الشطط الذي وصل اليه هذا النوع من الفكر الديني الاسلامي المعاصر . يصنف السيد مروة الآية التالية تحت علم الفيزياء : « ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء (آل عمران — ٥) »[1] . لماذا علم الفيزياء بالتحديد ؟ لا أدري . ولا يشرح الكاتب أي مبررات لتصنيفاته بل يعلنها بقرار من عنده لا أكثر . ربما كان مجرد ذكر الأرض والسماء هو الدافع لادراج الآية تحت علم الفيزياء ! ويصنف الآية التالية تحت علم الذبذبات الصوتية : «ان كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون »[2] . ويدرج الآية التالية تحت علم الانفجارات النووية :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

« فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين . يغشى الناس هذا عذاب أليم »[1] . اما الآية التالية : « لتركبن طبقاً عن طبق » فيصنفها تحت علم الصواريخ[2] ! ويضع الآية التالية : « انا ارسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر »[3] تحت علم المناخيات . اما الآية المشهورة « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فيدخلها تحت علم الذرة[4] . ويفوت السيد مروة طبعاً ان « الذرة » في الآية ليست إلا اشارة إلى الأشياء الصغيرة جداً مثل ذرة الرمل أو ذرة الغبار . وأخيراً يصنف الآية القائلة « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء . . » تحت غزو الفضاء ![5] يبدو ان مقدرة السيد مروة على تحسس المعنى المجازي في اللغة لا تضاهى أبداً بدليل انه نظر إلى عبارة « يصعد في السماء » في الآية بمعنى غزو الفضاء على طريقة ارسال الصواريخ إلى القمر !

ومن أهم المنجزات التي حققها السيد مروة في فكره التوفيقي التعسفي حساب سرعة « النور الالهي » تماماً كما يحسب العلماء سرعة الضوء . تمكن السيد مروة من تحديد معنى « اليوم الالهي » و « الثانية الالهية » تحديداً رياضياً على أساس النظرية النسبية العامة ! ومن هنا توصل هذا العالم الفذ إلى قياس سرعة « النور الالهي »[6] . ويساوي « اليوم الالهي » عند السيد مروة ٨٦١٦٤ « ثانية الهية » وهي تساوي بدورها ٣١٥٥٦٩٢٦٠٠٠ ثانية ارضية . يقول السيد مروة ما يلي حول اكتشافاته العلمية الباهرة :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٦) انظر ص ١٨٠ – ١٩٨ من كتابه المشار اليه آنفاً .

« وإذا كان النور العادي يدور حول الكرة الأرضية ٧ مرات ونصف مرة في ثانية واحدة ، فإن النور الالهي يدور بين ٢٧٧,٥ إلى ١٣٨٧٥ مرة حول الأرض في ثانية واحدة (سرعة النور العادي ٣٠٠٠٠٠ كلم في الثانية) وفي ضوء هـــذه الحقيقة الواضحة يمكن فهم أشياء كثيرة وردت في القرآن وعجزت العقول البشريـة عن فهمها لانها تنطبق على مفاهيم نظرية النسبية التي لم تكن معروفة قبل هذا القرن » [1] .

يبدو ان السيد مروة ، حسب ادعائه ، قد حقق أخيراً مـــا عجزت عن فهمه العقول البشرية في الماضي والحاضر. اي انه وضع الاسس النظرية والرياضية لميكانيكا الملأ الأعلى .. ونقترح تسمية كل ذلك « بالميكانيكا المروّية » ، قياساً على تقليد علمي عريق اعطانا تسميات مثل ميكانيكا النيوتونية والميكانيكا الاينشتاينية. ومن ناحية أخرى لقد غاب عن هـذا العقل الفذ ان مجرد تشبيه النور الالهي بالضوء (المؤلف من موجات مادية) وتحديد سرعته على هذا النحو هو كفر وخروج عن تعاليم الدين (من وجهة نظر الدين الذي يدافع عنه) لانه خروج عن مبدأ التنزيه وسقوط في تشبيه الصفات الالهية بالحادثات المادية ، بل هو سقوط في اقصى انواع التشبيه ، أي التجسيم . النور الالهي في الدين هو طاقة روحية لا متناهية ولا محدودة (أي لا يمكن تحديدها كمياً ورياضياً على طريقة مروة) ولا يدرك كنهها إلا بالايمان والسريرة والبصيرة الداخلية . اما هـــذا التصور المادي الرياضي لطبيعة النور الالهي والحديث عن عدد المرات التي يحتاجهـــا للدوران حول الأرض في الثانيـــة كما لو كان شعاع من الضوء العادي فيبقى ، بالتأكيد ، مرفوضاً من قبل أي مسلم (أو مسيحي أو يهودي) مؤمن ويتحلى بشيء من صفات العقل السليم .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

يوجد طريقة مشابهة لطريقة مروة ، ولكنها اكثر شيوعـــاً ، في التوفيق التعسفي بين الاسلام والعلم الحديث . تتمثل هذه الطريقة في كتاب صدر عن دار المعارف بمصر طبع مرتين تحت عنوان « التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن » وهو يحتوي على أمثلة لا حصر لها من الأفكار التوفيقية الفذة وساورد البعض منها على سبيل المثال :

يستنتج مؤلف هذا الكتاب من الآية القرآنية : « وهو الذي جعـل لـكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر » (انعام ٩٧) الحقيقة العلمية القائلة بأن النجوم هي الضياء الأصلي في السماء وان ضياء الكواكب ليس اصلي فيها بل مكتسب من ضياء النجوم . يقول صاحبنا بالحرف الواحد :

« ولكن الباحث الخبير بأحوال النجوم يجد انه تعالى قـــد اختص النجوم بالذكر (في هذه الآية) دون الكواكب مع انهـا نيرات مثل النجوم .. فيستدل من ذلك على ان هذا التخصيص بالنجوم فيه اشارة إلى ان النجوم هي مصدر الضياء الأصـــلي في السماء – وان ضياء الكواكب غير أصلي فيها بل هو مكتسب من ضياء النجوم ولذلك لم يذكرها ، أرأيت وجه الحكمة في الذكر ؟ انها حكمة العلي القدير » [1] .

ويعلق على الآية القرآنية « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » (النحل ١٦) بقوله :

« ويجد الباحث ان قوله تعالى « وبالنجم هم يهتدون » معناه لتهتدوا بذاتها، وبذات النجوم هم يهتدون أي ان الباء للسببية مثل

---

(١) حنفي احمد ، « التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن » ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٥ .

قولك« يكتب بالقلم» وان الهداية حاصلة من ذات النجوم فيكون ضوءها إذن من ذاتها أو بعبارة أخرى يرى من قوله « وبالنجم » اشارة قوية إلى ان ضياء النجوم ذاتي وصادر منها »[1] .

وبكل نشاط وجدية يعلق مؤلف الكتاب المذكور على الآية القرآنيـــة « تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » بقوله :

« ومن الناحيـــة العلمية وعلى حسب تخصيص معنى النور في القرآن ، يسمى كل جسم يصلح لتحويل أنواع الطاقة المختلفة إلى ضياء دون ان يتغير تركيبه ، سراجاً منيراً ، ومنها (١) أسـلاك البلاتين التي تضيء بالتسخين أو مرور التيـار الكهربي فيهـــا (٢) ومركب كلوريد الخرصين الذي يضيء في الظلام بعد تعريضه لضياء الشمس مدة كافية ، (٣) ومركب سيانيد البلاتين والباريوم الذي يضيء بالأشعة الجيمية ، (٤) ومركبات بعض العناصر النادرة التي تصنع منها ذبالات المصابيح الكهربية العادية والتي تضيء بمرور التيار الكهربي فيها . ولكن هذه السرج المنيرة منها مـــا يصلح اقتصادياً للاضاءة في الحياة العامة كالمصابيح الكهربية ومنها مـــا لا يصلح لصعوبة صناعته وغلاء تكاليفه »[2] .

التوفيق على الطريقة اللبنانية :

تطرقت إلى آراء عدد من رجال الدين الاسلامي في لبنان حول علاقة الدين عامة والاسلام بوجه التخصيص ، بالعلم الحديث والثقافة التي يولدها . وجدير

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

بالملاحظة انه يتفرع عن الفكر التوفيقي العام اتجاه توفيقي ذو طابع لبناني خاص يتمثل بما يدعى « بالحوار الاسلامي المسيحي » . وتستحق ظاهرة الحوار هذه ، باعتبارها محاولة توفيقية ، شيئاً من التدقيق ، لانها تكشف من جديد مدى تغلغل هذا النوع من التفكير المجامل في اذهان المسؤولين عن شؤون الفكر الديني عامة واهتماماتهم . اضف الى ذلك ان ما قاله بعض الكتاب من رجال الدين الذين استشهدنا بآرائهم قد جاء ضمن مجموعة محاضرات في الندوة اللبنانية هدفها الاساسي هو الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان .

وعلى عادة الفكر التوفيقي غرق الحوار الاسلامي المسيحي في العبارات الخطابية التي لا مدلول محدد لها، وفي التعميمات حول التوافق المسيحي الاسلامي القائم بين الديانتين منذ زمن بعيد .على سبيل المثال يقول الدكتور الشيخ صبحيّ الصالح :

« لم يفتني حرف واحد مما ألقي من محاضرات عن هذين الدينين السماويين العالميين ، وان يكن ما سمعته بنفسي ، ثم قرأته لنفسي قراءة واعية لم يزدني ايمانا بتلاقي المسيحية والاسلام ، فان هذا التلاقي – كما سأثبت لكم – كان واضحاً في جميع الاجيال ... وقد اقام الاسلام – على تشابه الاديان في تفهم ظاهرة الوحي – قاعدته الاساسية في وجوب التلاقي الدائم بين الروحيات جميعاً ، وان كان قد خص المسيحيين بكثير من التعاطف ، لما رأيناه انفا من انهم اقرب الناس مودة للمؤمنين»[1].

وذكر الطرف المسيحي من ناحيته ، على لسان الاب يواكيم مبارك :

« ان انشاء قداسة البابا بولس السادس سكرتيرية خاصة

(١) « المسيحية والاسلام في لبنان » ، ص ١٩٣ ، ٢٠٦ .

بالحوار مع المسلمين فهو بمثابة دعوة لمحاورين قيمين يتمكنون من الكلام باسم الاسلام في مختلف شيعه وفي مداه العالمي ايضاً ككل لا يتجزأ »[1] .

وعملا بطرائق التفكير التوفيقي التي اطلعنا عليها لم يتطرق اي مفكر من المشتركين في الحوار الى اثارة ولو مشكلة واحدة محددة ومعينة ليستكشف الحوار ابعادها ومدى الاتفاق الممكن عليها من قبل المسيحيين والمسلمين، بل على العكس من ذلك عمل كافة المشتركين في الحوار على غض النظر عن جميع النقاط العقائدية الجوهرية المحددة في الديانتين ليستغرقوا في لغة المجاملات واللباقات والعموميات التي لا تمس مشاعر احد ولا تثير حفيظة انسان .

لمح الأب يواكيم مبارك – بصورة غامضة ومقتضبة جداً – الى ما ينبغي ان يدور حوله الحوار : « المقابلة اللاهوتية البحت »[2] بين الاسلام والمسيحية (اي اللاهوت المقارن) . ثم ادعى انه « عندما يبرز شيء من عدم التفاهم بين العقائد المسيحية والاسلامية فانما هو يشير الينا بالعودة الى الينابيع . ان هذه المنابع تقربنا ولا تباعد بيننا البتة »[3] . ولم يعترض احد على اقوال الأب مبارك او يناقشها من المشتركين في الحوار . واحب ان ابين للاب مبارك ان الامانة الفكرية تقضي علينا بأن نوضح ان الدخول في صلب موضوع الحوار كما يفهمه هو (المقابلة اللاهوتية) ، لن تؤدي الى مجرد «شيء من عدم التفاهم» بين الطرفين كما اسماه الاب لياقة وتأدباً ومجاملة . تقضي الامانة بأن نعترف بوجود خلافات لاهوتية جذرية وتناقضات عقائدية عميقة بين الاسلام والمسيحية (لا بد وان تبينها المقارنة اللاهوتية الجادة) التي لا يمكن تجاوزها بصيغ

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

طوباويـــة غامضة حول « العودة الى الينابيـع » . لذلك تجنب المفكرون التوفيقيون المشتركون في الحوار اية اشارة واقعية وجدية الى «المقابلة اللاهوتية البحت » ونتائجها .

كي لا نبقى على مستوى التعميم سوف اقدم فيما يلي مقارنة لاهوتية سريعة وبسيطة بين المسيحية والاسلام هدفها وضع النقاط على الحروف بصراحة ، اي سوف اقوم بالعمل الذي كان يفترض بالمتحاورين ان يقوموا به بشيء من العمق والدقـة . يؤمن المسيحي بعقيدة الخطيئة الاصلية ، بينما يرفضها الاسلام جملة وتفصيلاً ، ويعتبرها المسلم حكايـــة طريفة في احسن الاحوال ، كما يستغرب كيف يؤمن بها بعض الناس مع انها غير « معقولة » ابداً. يؤمن المسيحي بعقيدة التثليث المقدسة بينما ينظر المسلم الى التثليث على انه خروج واضح عن عقيـدة التوحيـــد وهذا كفر ليس إلا . يؤمن المسيحي بان الله تجسد في المسيح ، في حين ان المسلم يعتبر ذلك عين الكفر وخروج على كل منطق وعقـل وحس ديني سليم بالنسبة لصفات الله . يؤمن المسيحي بان يسوع هو ابن الله ، فيجيبه المسلم بوضوح « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا احد » .يؤمن المسيحي بمجموعة عقائد محددة مثل صلب المسيح ، وبعثـه من الموت ، وكونه المخلص ، بينما نجد ان المسلم يرفض عقيـــدة الصلب وبعث المسيح من الموت ولا يوجد عند المسلمين شيء اسمه المخلص . اقدم هذه المقارنة اللاهوتية الاولية المتواضعة الى الاب يواكيم مبارك وبقية المشتركين في الحوار مع ملاحظة : طالما ان المشتركين في الحوار يفضلون الخطابة واللباقة والمجاملة ، والتوفيق على مستوى العموميات والعواطف النبيلة و«اللقاء الحاصل منذ اجيال بين الدينين» ، يبقى جهدهم هزيلاً وبدون اية نتائج هامة ، ان كنا نوافقهم على هذه النتائج او لا نوافقهم عليها .

وبغياب اية نظرة واقعية وعلمية للدين لا بد ان ينحدر الحـوار الى مجرد ترديد لمجموعة كليشيهات معروفة مثل القول المأثور بأننا جميعاً — مسيحيين

ومسلمين – نعبد الله واحداً . ذكر الدكتور الشيخ صبحي الصالح مستشهداً بكلام البابا « لا يفوت قداسته ان يخاطب جميع الذين يؤمنون بالله الواحد الاكبر ، قائلاً « انه هو الله الذي نعبده نحن ايضاً »»[1]. يبدو لي انه ينبغي ان يكون من صلب الحوار المسيحي الاسلامي ايضاح هذه النقطة بالذات . هل صحيح ان الله الذي يعبده المسلمون هو الله الذي يعبده المسيحيون ايضاً ؟ هل الله الذي يتكون من الاب والأبن والروح القدس ، والذي تجسد على الارض ، والذي ارسل ابنه لخلاص البشر ، هو ايضاً الله الذي يعبده المسلمون؟ انا شخصياً لا اعتقد ذلك ويبقى ان نعرف رأي اصحاب الحوار الاسلامي المسيحي في الموضوع على اساس الحجة والمناقشة الصريحة وليس على اساس المجاملة والمماألة ومنطق الثورية والتلميح وجبر الخواطر .

ما لم يصبح المنهج العلمي التاريخي النقدي هو رائدنا في دراسة الظاهرة الدينية بصورة عامة ، سوف يبقى الحوار الاسلامي المسيحي اقرب الى « حوار الطرشان » مما هو الى اي نوع آخر من الحوار المجدي . ويعني المنهج النقدي ، في هذا المقام ، الوقوف على ارض محايدة دينيا في دراسة الظاهرة الدينية نفسها ، اي الوقوف على ارضية علمانية وعلمية صارمة . كما يعني النظر الى المعتقد الديني على انه مسألة محض شخصية وذاتية متروكة لاختيار الفرد وفقا لمزاجه وقناعاته . لذلك من الاصلح والانسب ان يتم التفاهم والحوار بين اللبنانيين على اساس علاقات المواطنة والمصلحة المشتركة بدلا من ان يتم على اساس الانتماء الطائفي والتصنيف الديني . وبسبب غياب هذا الجو العلمي تبرز مجموعة سخافات لا حد لها في تصورات طرفي الحوار حول دين الطرف الآخر. اذكر منها ، على سبيل المثال وليس الحصر ، محاولات بعض علماء الاسلام

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

البرهنة على ان الإنجيل تنبأ برسالة النبي محمد (احمد) التي ستأتي بعد عيسى بزمن معلوم . ويشير هؤلاء العلماء إلى انجيل برنابا ، المرفوض من قبل كافة الكنائس المسيحية ، لأن فيه ذكر مزعوم للنبي احمد. لذلك يزعمون ان الإنجيل الحالي الذي يقدسه المسيحيون هو نسخة محرفة عن « الإنجيل الحقيقي » الذي أنزله الله على عيسى حيث ورد ذكر النبي محمد . كيف يمكن ان يتم الحوار المسيحي الاسلامي إذا لم يمتنع المسلمون عن اختلاق نظرياتهم حول النصوص المقدسة عند الطرف الآخر ، والتدخل في شؤونهم الداخلية ؟ ومن ناحية أخرى نجد أيضاً ان بعض المفكرين المسيحيين الذين درسوا الاسلام يعملون جاهدين للبرهنة على ان القرآن يعترف بالوهية المسيح مما يقرب الديانتين من بعضهما ويجعل الحوار أكثر جدوى . ولكن كيف يتم هذا الحوار حين يخترع الطرف الآخر اراءه عن مضمون القرآن ومعنى أقواله حول المسيح ؟ غياب المنهج العلمي في دراسة ظاهرة الدين ينتهي ، بالضرورة ، اما إلى هذه السخافات أو إلى مستوى الانفعال المحض والتعبير المنمق عن العواطف النبيلة . وفيما يلي مقطعاً كتبه الأب يواكيم مبارك يبين بوضوح المستوى الانفعالي الذي انتهى اليه الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان . رد الأب مبارك على النقد الموجه للمسيحية لأنها لم تمنح بعد النبي محمد المكانة العائدة اليه تاريخياً ولاهوتياً على النحو التالي :

« اني اود ان ابين له في اذكاري ودعائي هذا المساء ، انه ، إذا كانت هذه الرؤيا الدينية للأشياء لم تنطلق بعد في طريقها انطلاقاً كافياً ، فهناك أكثر من نفس مسيحية من النفوس التي أعرفها والتي اتفاعل وإياها عبر المسافات ، تعرف كيف تحفظ لفكر محمد مكاناً في تصاميم صلاتها . لقد فكرت بذلك مراراً واذكرته في مختلف مقامات الاسلام المقصودة ، المتواضعة منها والسامية ، التي زرتها . فعلت ذلك في القدس ، بين الأقصى ، مكان المعراج التقليدي ، والصخرة مكان ذبيحة ابراهيم . فعلته في الإمام الشافعي بالقاهرة

حيث الزاوية الجنوبية الشرقية لمدينة الأموات المؤثرة التي يشرف عليها مزار أمير العشاق ، تتميز ، في اتجاه مكة وعلى طريق الحج الذي سلكه قديماً المحمل المصري ، بقبر سيدي عقبه ، واحد من صحابة النبي الأول . فعلته في بواكه Bouaké ، على الساحل العاجي ، بالقرب من جامع وضيع يقوم هناك عند حدود الغابة الكبيرة والسهل الأخضر ، في قلب افريقيا نفسها ، وقد فكرت إذ ذاك بصحراء الجزيرة العربية التي اذكرها ماسينيون وتشوق اليها على انها « قلب الاسلام الحزين » . وفعلته أيضاً مراراً في المغرب ، ولا سيما في مولاي ادريس ذاك المقام السامي من حيث انطلق نشر الإسلام في البلاد على يد الولي الحامل الاسم نفسه ، وفي تين — مال في بطون الاطلس العالي المشرف على مراكش من جهة تيزي — ان — تست ، من حيث انطلقت مع محمد بن تومرت وتلميذه عبد المؤمن الحركة الموحدية الكبرى . وغالباً ما فعلته أخيراً في ضواحي المقابر الاسلامية بالمغرب ، وقد تجمعت بقعاً من الأرض شاسعة في المدن الكبرى أو توزعت مهملة في الأرياف . ويشاء تقليد هناك ان تعود ، مساء يوم الجمعة ، يوم تستطيع النساء المسلمات ان يتوجهن إلى المقابر ، ان تعود نفس النبي فتستنشق عبير غور الند ، تماماً كما تعود أسراب العصافير العطشى لتشرب من أكواب هيأتها لها أيد ورعة ورحمة بالأحبة الراقدين هناك على رجاء القيامة والبعث »[1] .

ويستمر هذا النوع من الكلام ليستغرق أكثر من ثلاث صفحات ونصف الصفحة من محاضرة الأب يواكيم مبارك ، مع انه ليس إلا خطابة مقطرة ومصفاة لا تفيد أي معنى ايجابي (أو سلبي) أو شبه محدد . انه مثال نموذجي

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

عن كيف يرد أصحاب الحوار الاسلامي المسيحي على كل نقطة محرجة أو نقد دقيق : الشطط الذي ليس بعده شطط في التعبير الخطابي عن العواطف النبيلة والانفعالات الذاتية فحسب .

بطبيعة الحال، ان لهذه الحركة التوفيقية المتمثلة بالحوار الاسلامي المسيحي أسسها ومغازيها ومراميها الاجتماعية ان وعى المشتركون فيها ذلك أم لم يعوه. معروف انه في الستينات أخذت الجماهير في لبنان تشعر بوطأة الصراع الطبقي في المجتمع بصورة متزايدة ومتبلورة وحادة . ومن الوقائع الملموسة في المجتمع اللبناني عامة كون المسلمين ينتمون بغزارة إلى الطبقة الكادحة والفقيرة وإلى الشريحة الدنيا من متوسطي الحال، بينما يشعر المسيحيون ان النظام الاجتماعي القائم هو نظامهم باعتبار انهم المستفيدون منه أكثر من غيرهم (المسلمين) في تسخيره لخدمة مصالحهم . في ظل هذه الأوضاع تروج شعارات سياسية – اجتماعية حول « الوحدة الوطنية » و « مصلحة لبنان العليا » و « بناء الجسور بين الطبقات » و « التفاهم والاخوة والمحبة » بين اللبنانيين على كافة طوائفهم ونزعاتهم ، ودرجات ثرائهم أو فقرهم . ومن المسلم به ان الفئات الاسلامية المرتاحة مادياً والمشاركة في الاستفادة من النظام القائم تقوم بدور هام في الترويج للشعارات المذكورة . حين نترجم هذه الشعارات إلى لغة الدين والطائفية تكون النتيجة الحوار الاسلامي المسيحي، والتوافق بين الطوائف، والتلاؤم بين العقائد الدينية المتعددة ، إلى آخر ذلك مما هو دارج حالياً . والغاية النهائية من كل هذه الجهود هي المحافظة على النظام الطائفي القائم بكل مضامينه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية باسم الدين وغير الدين . الحوار الاسلامي المسيحي هو محاولة تفاهم بين اطارات قيادية لشرائح اجتماعية – مسيحية ومسلمة – تملك الثروة ووسائل انتاجها في البلاد وهي بذلك متنفذة ومسيطرة (البورجوازية السنية في الطرف الاسلامي مثلاً) . يتضح إذن ان الحوار الاسلامي المسيحي ليس إلا ، في التحليل الأخير ، تكريس للطائفية بكل مضامينها الاجتماعية القائمة وتغطية

للصراع الطبقي المحتدم في المجتمع اللبناني وتحويل الأنظار عنـــه . في معرض مشاركته في الحوار الاسلامي المسيحي عمل الأب يواكيم مبارك على تبرير النظام الطائفي في لبنان بكلمات منمقة وفارغة من كل معنى ايجابي ملموس . بالنسبة للأب مبارك ان وضع الاسلام والمسيحية في لبنان هو وضع مثالي ليس بالامكان الحصول على أي شيء أفضل منه . انه « حصيلة تنبؤية لتاريـــخ طويل » ، و « بادرة لتآلف الشعوب المتوســـطة » ، وهو عنوان « الاندمـــاج المتآلف النامي » . كتب الأب مبارك ما يلي :

« فعندما يتبادل الإسلام والمسيحية النظريات السلمية ويتأهبان للتصافح فوق الحضم البحري الذي يجمعهما أكثر ممـا يفرق بينهما ، نرى ان هذه النتيجة قد تحققت في لبنان وان ثمـــة شيئاً أحسن من التلاقي يحدث فيه بينهما هو الاندماج المتآلف النامي . ان لبنان ليبدو عنـد ذاك وكأنه الحصيلة التنبؤية لتاريخ طويل من القرون وبادرة التآلف لهذه الشعوب المتوسطة وقد عركها تمخض العلاقات والنزاعات بين المسلمين . انه الابن البكر للتعايش السلمي بين الاسلام والمسيحية »[1] .

ويستمر الأب مبارك في بهلوانياته الفكرية ليبين لنا كيف ان الطائفيـــة اللبنانيـــة هي امتن اساس يمكن ان يحققه الانسان لبناء الديمقراطية الحقيقية ونظامها الاجتماعي والسياسي . يقول :

« لا اقصـــد بذلك ان العنصر الروحي والقدسي أو الديني لا يمكن اتخاذه اساساً متيناً لاقامة ديمقراطية حديثة . فنحن ، إذا ما استنطقنا الديمقراطيات ذات الاسس التقليدية الأشد متانـة في

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

العالم (افكر خاصة بهولنـدا وسويسرا) ، لاحظنا ، بالعكس ، ان الطائفية ، أو مرادفها العرقي أو الثقافي ، تستطيع الاندمـاج بصورة كاملة في نظام ديمقراطي لا تصدع فيه ولا مأخذ عليه »[1].

ثم يوضح الأب مبارك ان لبنان كما هو قائم وكما هو موجود حاليـاً هو المنشود، والمطلوب حقاً من قبل المسلمين والمسيحيين ! المهم في الأمر هو المحافظة على التوازن الطائفي اللبناني (وقـد أصبح معروفاً لصالح من يعمل هـذا التوازن) وعلى الحوار الاسلامي المسيحي، باعتبار الأخير أداة من أدوات حفظ « التوازن » وخدمته على ما هو عليه . كتب الأب مبارك :

« ولكن إذا كانت المسيحية والاسلام ضروريين هكذا كلاهما للآخر ، فلبنان إذ ذاك ضروري للمسيحية والاسلام ، وبالتـالي للعالم — ومن المهم هنا ان نعي ذلك وعياً جدياً ... ان لبنانا يريد نفسه مسيحياً صرفاً أو أغلبية مسيحية ، يفقد مبرر وجوده ويحكم على نفسه كما فعلت اسرائيل . وان لبنانا يريد نفسه اسلامياً صرفاً أو أغلبية اسلامية ، يحكم على نفسه أيضاً ويجعل من الاسلام قاطبة عصبية عرقية غيرى على هويتها ، مستقلة عن كل هويـة أخرى وعاجزة عن العيش في إطار أمة متعددة ومتوحدة . غير ان لبنان كما هو وكما يريـده ويحبه المسلمون النيرون هو اسطع حجة للاسلام أمام الرأي العام الدولي »[2] .

ادلى الدكتور الشيخ صبحي الصالح بدلوه أيضاً في عملية تقريب المسيحية من الاسلام في لبنان لأن ذلك مهم جداً بالنسبة للعالم اجمـع ، كما ذكر الأب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

مبارك . والمهم في الأمر عند الدكتور الصالح هو ضرورة مواجهة الحضارة الحديثة ونزعاتها « الالحادية » وبالتحديد مواجهة الاشتراكية العلمية ، وبتحديد أكبر الاتحاد السوفياتي بالذات ! بالتأكيد ، هذا هو منطق دعاة « الحلف الاسلامي » الذي كان من اوائل مسانديه واكثرهم حماسة ممثلو الرأسمالية والبورجوازية اللبنانية المسيحية باعتبار انتحالف « القوى الروحية » ضروري في وجه العلمانية والشيوعية والالحاد و و ... كتب الدكتور صبحي الصالح المقطع التالي معبراً عن هذا الموقف شارحاً إياه :

« وزاد من أسباب التقارب استفحال موجة الالحاد ، ومجاهرة اتباع نيتشه في أواسط القرن التاسع عشر بموت الله في دنيا الحس والشهوات ، وكان لنعي الله الحي القيوم — وهو اعجب نعي في الوجود لواجب الوجود — آثار وآثار في اطفاء الشعلة المقدسة في قلوب المترددين من ضعاف الايمان ، وتمت سمفونية الالحاد روسيا السوفياتية بانكارها وجود الله ، ودعوتها الناس إلى الفردوس الأرضي بدلاً من فردوس السماء ، وكان « للايديولوجية » الشيوعية من فنية الأساليب الجدلية ما اقنع الكثيرين باستبدال وحي موسكو بوحي الله وما وجهه الآخرون — بعد الانسلاخ عن الدين — إلى الانصباب في التيارات التجريبية اقتصادية مع الاقتصاديين ، قومية مع القوميين ، اقليمية مع الاقليميين ! وكان منطقياً — بعد خراب الضمائر ، وموت القلوب ، واضطراب المقاييس — ان توجه الكنيسة وجهها إلى المجامع المسكونية تلم عن طريقها شعث المسيحيين ، ولا ترى مانعاً من التعاون مع الأديان غير المسيحية وفي طليعتها الاسلام ، لدرء مفاسد الالحاد والروح المادية المسيطرة على الشعوب »[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠ .

ولا يخطر ببال الدكتور الصالح انيتساءل عن أسباب ما يسميه « باستفحال موجة الالحاد » أو مناقشة مبرراتها لأنه قد يجد نفسه أمام احتمال لا يحب التفكير به وهو كون الازمة ليست ، في صميمها ، ازمة الحاد وانما ازمة الدين والايمان نفسه في عصر العلم والعلمانية والاشتراكية العلمية الصاعدة تاريخياً .

الحل الثاني: الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقاً تاماً والدفاع عنها دفاعاً مستميتاً . في الواقع ان الأخذ بهذا الحل أمر صعب جداً سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الجماعي لأنه في اقصى حالاته يشكل نوعاً من الانتحار الفكري والعقلي . وفي حالاته الأكثر اعتدالاً يؤدي إلى انفصام تدريجي بين الانسان والعالم الذي يحيط به . انه نوع من السلوك الهروبي الذي يخلص الانسان من متاعب مواجهة حقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري والديني . لا شك ان أي انسان يتمتع بقسط من الذكاء والاحساس لن يتمكن من ان يحتمل مثل هذا الانزواء الذاتي والديني ، لأن العالم الذي يضطر لأن يعيش فيه من يوم إلى يوم قد تأثر تأثراً جذرياً بالعلم والتطبيقات العلمية التي عليه ان يواجهها وان يتعايش معها اينما ذهب وحيثما حاول ان يهرب . انه يعيش في عالم تأثر بايقاع الآلة وسرعتها . فاذا لم يتمكن من احتمال هذا التناقض بين عالمه الداخلي والعالم الذي يحيط به فستظهر عليه الاعراض المرضية التي تؤدي في بعض الأحيان إلى انهيار تام في الاعصاب وغير الاعصاب ، أو إلى نوع من الشلل العام الذي يعيقه عن القيام بأي عمل منتج أو مثمر بسبب افراطه في تحسس عبء ثقافة الماضي وتراثه الديني وعدم تمكنه من التكيف مع الأوضاع الجديدة التي تحيط به . ولنتبين على الصعيد التطبيقي طبيعة هذا الموقف الديني المغلق نحو كل ما يحيط به نعود إلى كتاب الشيخ الدكتور محمد البهي « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار »[1] حيث لا يكاد ينجو كاتب عربي أو

---

(١) مكتبة وهبي ، القاهرة ١٩٦٤ .

مسلم تأثر بالمنهج العلمي من التهجم والقـدح والذم حتى لو حسنت نيته وخلص اسلامه وحيث ينسب شيخنا كل ما لا يتفق مع موقفه المغلق في آراء الآخرين إلى المكر والمروق في الدين .

الحل الثالث : التمييز بـــين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي أو الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ الخ .. ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلاً كلياً للعلم . اما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة . انـــه مجال الحقائق الازليـة والغيبيات والايمان والتجربة الصوفية [1] . ويقول أصحاب هذا الرأي ان المنهج العلمي والمعرفـــة العلمية لا يتعديان نطاق الطبيعة ولذلك لا يتيسر لهما البحث في العقائـــد الدينية التي تستند إلى الايمان الصرف لا إلى العقل وحججه ولا إلى العلم وبراهينه . بعبارة أخرى يقول دعاة هذا الرأي ان نوعية المعرفة الدينية تختلف كل الاختلاف عن نوعية المعرفة العلمية والعقلية . لذلك نجد دائماً ان الفشل حليفنا عندما نحاول ان نطبق المنطق على المعرفة الدينية لانها ستظهر دائماً مناقضة للمنطق ومتنافية مع العقلية العلمية ، لأن هذا النوع الخاص من المعرفة ناتج عن تجربة صوفية أو عن وثبة ايمان صرف أو ما شابه ذلك .

لا شك ان لأصحاب وثبات الايمان وللمتصوفين تجارب ذاتية عميقة وقناعات معينة تستند إلى هذه التجارب ولكن السؤال الذي يجابه من لم تتح له مثل هذه التجارب أو شبيهاتهـــا هو : هـــل تشكل أقوال المتصوفـــين ووصفهم لتجربتهم الخاصة أدلة مقنعة وكافية على وجود الله باعتباره الكائن الذي يتصل به المتصوف ويتحد معه ؟ ان تمحيص الآراء المختلفة التي قدمت جواباً على هذا السؤال عملية طويلة ليس بوسعنا ان ندخل فيها الآن ولذلك سنقصر جهدنا على

---

(١) من اوائل من قالوا بهذا الرأي في الشرق العربي الشيخ علي عبد الرازق في كتابـــه « الاسلام وأصول الحكم » ، القاهرة ١٩٢٥ .

معالجة جواب نموذجي عرضه من جملة من عرضوه الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون في كتابه « منبعا الإخلاق والدين »[1]. يقول برغسون ان الانسان الذي يهتم بهذه المشكلة اما ان يصدق شهادة المتصوفين ويعتبرها دلالة كافية على وجود حقيقة روحية متعالية واما ان يسير بنفسه على الطريق الوعرة التي سار عليها المتصوف ليتحقق بنفسه من صدق شهادته او كذبها ، ويضيف قائلاً اننا لسنا مضطرين للجوء الى مثل هذا الاجراء لاننا في معظم الاحيان نصدق شهادة الناس والعلماء دون ان نمر بذات الخبرات والتجارب التي مروا بها . وليوضح برغسون معناه يقدم لنا التشبيه التالي : عندما شق الرحالة الشهير ليفنغستون طريقه في ادغال افريقيا واكتشف البحيرة التي ينبع منها النيل صدقه العالم بأجمعه عندما سمع عن اكتشافه قبل ان يقتفي اثره احد ليمر بذات التجارب والخبرات التي مر هو بها . وان وجد عدد قليل ممن ساورتهم الشكوك حول صدق شهادة الرحالة الشهير فلا سبيل لاقناعهم بصدقها إلا بارسالهم على ذات الطريق ليروا بأنفسهم . في الواقع لقد ظهر الطريق الذي عبره ليفنغستون على الخرائط قبل ان ترسل البعثات العلمية الى تلك المنطقة لتتحقق من تفاصيل الاكتشاف . وهنا يشبه برغسون المتصوف بهذا الرحالة لانه انسان يشق طريقاً روحية معينة ويسير عليها حتى يصل الى نوع خاص من المعرفة ويكتشف حقيقة جديدة . اما اذا ساورتك الشكوك عن صدق شهادته حول وجود الحقيقة الجاثمة في آخر الطريق وطبيعتها فان الانصاف يدعوك الا تحكم على المتصوف قبل ان تسير بنفسك على الطريق التي شقها .

لأول وهلة يبدو هذا التشبيه معقولاً ومقنعاً ولكنه في الواقع ليس كذلك. ان هذا التشبيه لا يأخذ بعين الاعتبار اننا نصدق شهادة ليفنغستون وشهادة الذين تبعوه لانهم عادوا الينا بأوصاف واحدة لما وجدوه في نهاية رحلتهم. ولكن

---

(١) ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٥.

هذا لا ينطبق على شهادة المتصوفين بالنسبة للاوصاف التي يطلقونها على الحقيقة التي يصلون اليها في نهاية رحلتهم الروحية . لا شك ان المتصوفين الذين ينتمون الى تراث ديني واحد والى طريقة صوفية واحدة لا يختلفون كثيراً في وصفهم لهذه الحقيقة ولكن عندما نقارن بين شهادات المتصوفين المنتمين الى اديان مختلفة نجدها مختلفة اختلافاً جذرياً في وصفها لما يجده المتصوف في نهاية مطافه الروحي ، مما يدل على ان التطابق في آراء المتصوفة حول هذا الموضوع نابع لا من وحدة الرؤية الصوفية وانما من وحدة التراث الديني الذي ينتمون اليه ويتسلقون على معانيه ونصوصه نحو غايتهم المنشودة . لذلك يحق لنا ان نشك بوجود حقيقة روحية واحدة يتصل بها جميع المتصوفين مهما اختلفت اديانهم ومهما تمايزت ميولهم الروحية . لنعد الآن الى تشبيه برغسون : تصور مثلاً ان البعثات التي ارسلت الواحدة تلو الاخرى لدراسة اكتشاف ليفنغستون عادت الينا باخبار متناقضة عن طبيعة هذا الاكتشاف وعن اوصافه فقالت البعثة الاولى انها وجدت بحيرة ماؤها مالح وقالت الثانية ان ماء هذه البحيرة عذب وقالت البعثة الثالثة ان لا وجود للبحيرة على الاطلاق بل ان ما وجدوه هو جبل اخضر الى ما هنالك من هذه الاوصاف المتناقضة ، ألا يحق لنا عندئذ ان نشك بشهادات هذه البعثات والا نعتبرها ادلة كافية ومقنعة على وجود بحيرة ذات اوصاف معينة ومحددة . ان تناقض الشهادات الصوفية حول وجود حقيقة روحية تسمى الله وحول طبيعتها واوصافها يجعلني اشك كثيراً في مدى صلاحيتها كأدلة مقنعة وكافية على وجوده . بالاضافة الى ذلك يجب ان نذكر ان شهادة المتصوف عن طبيعة الاله تأتي دائماً من خلال مفاهيم التراث الديني الذي ينتمي اليه ذلك المتصوف ، اي ان التجربة الصوفية في نظر اصحابها لا تشكل دليلاً على وجود الله وانما تفترض وجوده سلفاً لذلك نجد ان جهد المتصوف ينصب على اقامة علاقة خاصة بينه وبين الله بعد ان يكون قد سلم بوجوده الفعلي منذ البداية والا لفقد مبرره في السير على هذه الطريق اصلاً . التجربة الصوفية بطبيعتها لا يمكن ان تبرهن على شيء لانها تعميق ذاتي وروحي للدين

وتحويله من عقائد جامدة الى احساسات ذاتية ، انها شحن لاشكاله الفارغة بعاطفة حارة متدفقة يتجاوز بواسطتها المتصوف الطقوس والرسميات والشعائر والمظاهر الخارجية التي يشترك بها الجميع ليحول الدين الى تجربة ذاتية خاصة لا يشاركه بها احد يعيشها بلحمه ودمه وكيانه .

ورد معنا ذكر طائفة من المفكرين يقولون ان المعرفة الدينية تختلف اختلافاً جذرياً وكلياً عن المعرفة بمعناها العقلي او العلمي لذلك نجدها دائماً مناقضة للمنطق ومتنافية مع العقل . يقول اصحاب هذا المذهب ان العقل الانساني قاصر عن ان يعرف طبيعة الإله وعن ان يحيط به ولو احاطة جزئية . انه عاجز عن تصوره وعن التعبير عن طبيعته ، وعبر البعض عن هذا الرأي بقولهم عن الله : « كل ما يخطر في بالك فهو خلاف لذلك » . توجد عدة اعتراضات على هذا الموقف : اولاً هل بامكاني ان اقيم اية علاقات جدية بيني وبين هذا الاله الذي تتجاوز طبيعته تجاوزاً مطلقاً منطقي ومشاعري وافكاري ومثلي وآمالي ؟ هل بامكاني ان اجد عزاءاً في اله جل ما اعرف عنه هو انه مهما خطر في بالي من افكار وصفات فهو يختلف عنها اختلافا مطلقاً ؟ ان وجود مثل هذا الاله ، وعدم وجوده سيان بالنسبة الي . ان هذا الإله ليس إلا تجريداً فارغاً من كل معنى ومحتوى ولا يمكن لارادة انسان ان تتعلق بتجريد محض تجاوز بمراحل التجريد الذي وضعه ارسطو باسم « المحرك الأول » . فاذا كان بامكانك ان توجه ابتهالاً اودعاءاً « الى المحرك الاول » فمن المؤكد انك لن تستطيع ان توجه لإله لا يمكنك ان تصفه بشيء على الاطلاق لانه بطبيعته مخالف لكل ما يرد في ذهنك من افكار وكل ما تنطق به من صفات . ثانياً اذا كان الإله لا يوصف ولا يدرك بالنسبة للبشر فما معنى قولنا اذا بأنه « رحيم وبأنه عادل » . عندما نتعت الله بالرحمة والعدل ماذا نعني بهذه الصفات ؟ اليس هناك من شبه على الاطلاق بين الرحمة والعدل عندما نطلقهما على الله وبين تصورنا الانساني لهاتين الصفتين ؟ . اذا كان الجواب بالنفي هل تكون اذن اذهاننا فارغة من كل معنى

وتصور عندما ننعت الله بالرحمة والعدل ؟ هل ننسب اليه كلمات لا معنى لها على الاطلاق بالنسبة للبشر ؟ في الواقع اننا في موقف حرج حيال هذا الموضوع فاما ان ننعت الله بالعدالة وفقاً لتصور يشبه الى حد ما وبصورة غامضة تصورنا الانساني لهذه الصفة ، واما ان يكون قولنا بعدالته كلاماً فارغاً من كل معنى ومحتوى . اي اننا مرغمون اما على التشبيه وما يترتب عليه من عواقب او على التنزيه التام وما يستتبع من نتائج .

يوجد حل تقليدي لهذه الكتلة من التناقضات والمشكلات وهو الاخذ بظاهر المعنى والتصديق به مع تفويض معرفة حقيقته اليه تعالى ، اي التصديق دون معرفة ، والإيمان على طريقة العجائز وافضل مثال على هذا الموقف المشكلة الكلاسيكية التالية : يفترض في المؤمن ان يسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى وان يؤمن بالعقاب والثواب وان يؤمن ايضاً بالعدالة الإلهية رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية واخلاقية صريحة . ويبرر اصحاب هذا الرأي موقفهم بقولهم ان العقل الانساني عاجز تماماً عن ادراك طبيعة العدالة الالهية وعلاقتها بالحساب والقضاء والقدر وبما ان هذه المواضيع لا تخضع للمنطق البشري لذلك تبدو متناقضة ومغايرة لمعاييرنا الاخلاقية وغير منصفة . ولكن السؤال الذي يجابهني هو : هل بامكاني — انا ابن هذا القرن وربيب حضارته وعلمه — ان اؤمن ايمان العجائز بما يبدو لي بكل تأكيد تناقضاً صارخاً وموقفاً لا تماسك فيه ولا انسجام علماً بأن وجود ايماني او عدمه لن يغير من حدة هذا التناقض او يقلل من شأنه ؟ اذا تقبلت هذا التناقض الواضح ماذا يمنعني عندئذ من تقبل جميع التناقضات الاخرى التي نجدها في جميع الديانات والاساطير والحكايات ؟ ان هذه الدعوى للتسليم الساذج بقضايا تبين للعقل انها متناقضة تفتح الباب على مصراعيه لاشياء جاهد العلم الحديث سنين طويلة ليطردها من عقل الانسان . وكل محاولة لاعادتها تشكل تخريباً للقيم العلمية وتشويشا على المنهج الموضوعي وتطبيقه في حل مشكلات الانسان

الكبرى والمستعصية . لذلك لا يسعني إلا ان ارفض رفضاً باتاً هذه الاباحية الفكرية التي تجيز لك ان تعتقد ما تشاء بالرغم من جميع الاعتبارات التي تجعل موضوع ايمانك مردوداً . وعلى سبيل المثال تصور انساناً جاءك قائلاً « يوجد في الجنة عازب متزوج ! » لا شك انك ستستفسر في الحال عما يقصد وتنبهه بأن الجملة التي تفوه بها متناقضة مع نفسها . تصور ايضاً انه اجابك ولكن يا صديقي ان هذا العازب المتزوج موجود في الجنة ولذلك فهو يختلف اختلافاً جذرياً عن عزاب هذه الارض وبامكان عازب الجنة ان يكون عازباً ومتزوجاً في آن واحد — ويسترسل هذا الانسان في الشرح فيقول : طبعاً سيبدو لك هذا الكلام تناقضاً صريحاً ولكن عازب الجنة لا يخضع لاعتبارات المنطق البشري على الاطلاق والعقل الانساني عاجز عن الاحاطة بهذه الحقيقة الازلية ولذلك ماعليك إلا ان تسلم بها عن طريق الايمان ، اي عليك ان تأخذ بظاهر المعنى وتصدق به مع تفويض معرفة حقيقته اليه تعالى .

ما هو موقفك من هذه الدعوى ومن هذه الحقيقة الازلية التي تتجاوز المنطق الانساني والعلم البشري ؟ اما انا فسأجيبه اذا كان هذا العازب المتزوج خارج حدود المنطق والعقل والادراك اذن لا علاقة لي به — باعتباري انساناً — على الاطلاق وليس باستطاعتي ان اوليه اهتمامي لا سلباً ولا ايجابا .

ان موقف الذين يحلون التناقضات القائمة في صلب المعتقدات الدينية بواسطة الايمان المحض لا يختلف كثيراً — عند التمحيص — عن موقف الذي جاءنا بقضية العازب المتزوج . ولكنهم يصوغون هذه المعتقدات المتنافية بلغة عاطفية وجميلة وجذابة تحجب لاول وهلة التعارض القائم بينها فننجذب اليها بحكم تكويننا العاطفي والنفسي .

الحل الرابع والاخير :

ننتقل الآن الى معالجة الحل الذي قدمه وليم جيمس في المقالة التي وردذكرها في مستهل هذا البحث تحت عنوان « ارادة الاعتقاد » . يثبت جيمس في تلك

المقالة مبدأ عاما لضبط تصديقنا للاراء والاحكام المطروحة امامنا وهـــو : لا يجوز ان نتقبل او ان نرفض رأيا من الآراء ما لم تتوفر الادلة والشواهد الكافية على صدقه او كذبه. وعندما لا تتوفر هذه الشروط يجب علينا ان نعلق الحكم، كذلك يجب ان يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسبا طردياً مع قوة الحجج و كثرة الادلة المتوفرة على صحته. لا شك ان هذا المبدأ يشكل مثلاً اعلى لا يحققه الانسان الا بدرجات متفاوتة مهما كان عاقـــلاً ومجرداً عن التعصب والاهواء في تشكيل آرائه المدروسة حول شتى مواضيع الحياة . في الواقع ان هذا المثل الاعلى مبدأ اخلاقي يلخص اسس ما يسمى « باخلاق الاعتقـــاد » . بعبارة اخرى ان المبدأ الاخلاقي العام الذي يقره جيمس يحرم علينا ان نعتقد برأي مـــا لم تتكون لدينا قناعة بصدق هذا الرأي على اساس الادلة والبينات والشواهد العلمية المتوفرة على صدقه والعكس بالعكس . وهنا يتساءل جيمس ألا توجد حالات شاذة يحق فيها للانسان ان يعتقد بصدق قضية ما بالرغم من النقص الواضح في الادلة والاثباتات على صدقها او كذبها ؟ ويجيب بأن الاعتقاد الديني او الايمان بوجود الله هو احدى هذه الحالات. بالنسبة لجيمس لن يجد الشخص الذي يواجه اختياراً صعباً بين الاعتقاد بوجود الله او عـــدم الاعتقاد بوجوده اي اثباتات عقلية ، او بينات علمية تبرهن وجود الله او عدم وجوده. وهنا يتساءل جيمس ماذا يفعل هذا الشخص ، هل يعلق الحكم الى الابد ام هل يحق له ان يختار موقفاً معيناً — سلبياً كان ام ايجابياً — ازاء هـذه المشكلة بالرغم من ان الادلة العلمية والبينات العقلية لا ترجح ايا من طرفي الاختيار على الآخر ؟ هنا يثبت جيمس حق هذا الانسان بأن يعتقد بوجود الله استناداً الى مـا توحيه له طبيعته العاطفية حول هذا الموضوع ، اي ، بالنسبة لجيمس ، يحق له ان يحسم الامر باللجوء الى عواطفه ومشاعره ضارباً بعرض الحائط المبدأ الاساسي لاخلاق الاعتقاد . ولكن السؤال الذي يتبادر الى اذهاننا هو : لماذا نعطي موضوع الدين هذه الافضلية وهذا الامتياز بحيث نستثنيه من المبدأ الاخلاقي الشامـل الذي يضبط عملية الاعتقاد ومحتواها ؟ هل نسمح بهذه الاستثناءات على اسس معينة

ام كيفيا وتعسفياً كما يفعل جيمس ؟ اذا اردنا ان نحافظ على اخلاق الاعتقاد لا يمكننا ان نحلل للدين ما حرمناه على غيره من الموضوعات التي تتطلب التصديق والاعتقاد . لأنه في اللحظة التي نفتح فيهـــا باب الاستثناءات لن نتمكن من اغلاقه إلا بفعل تعسفي شبيه بفعل فتحه . فاذا استثنينا الاعتقاد بالله من اخلاق الاعتقاد لماذا لا نستثني الاعتقاد بالملائكة والشياطين والجن والعفاريت وعروس البحر وآلهة اليونان والى ما هنالك من خرافات اعتقد بهـــا الناس ولا زالوا يتسابقون الى الاعتقاد بها . ان هذا الموقف الاباحي المائع الذي اتخـذه جيمس من اخلاق الاعتقاد ومبادئها يشكل خطراً جسيماً على حياة البحث العلمي وعلى تثقيف العقول وتحريرها . بالاضافة الى ذلك عندما يطلب مني ان اتقبل رأياً ما ، اني اعتقد به لقناعتي بصدقه وقد اكون مخدوعاً في الأمر ولكن عندمـــا اكتشف الخداع اتراجع عن هذا الاعتقاد . اما جيمس فيطلب مني ان اعتقـد بقضية يعترف بأن صدقها لم يثبت بعد ، لذلك اجد نفسي عاجزاً عن تقبل مثل هذه القضية بصورة طوعية وانا متمتع بكامل وعيي وملكاتي الفكرية . اندعوة جيمس لأن نسمح — من حيث المبدأ — لطبيعتنا العاطفية واهوائنا ومشاعرنا ان تؤثر في احكامنا وآرائنا المدروسة دعوة خطرة لأن كل من مارس البحث العلمي يعرف حق المعرفة الى اي مدى عليه ان يتحلى بالموضوعية وان يتجرد عن اي انفعالات او ميول كامنة في نفسه قد تجره الى تفضيل رأي على آخر دون اساس علمي لذلك التفضيل . عندما يواجه الباحث حلولا عديدة وممكنة لمشكلة يعالجها انه يعرف كيف يخنق ميوله الذاتية والعاطفية نحو احد هذه الحلول ليفسح المجال للوقائع الباردة والمنطق المجرد كي يحسم الامر . عندمـــا يمتلىء الباحث حماسة ليثبت فرضية معينة انه يعرف كيف يكبح هذه الحماسة برغبة شديدة على الا يقع في وهم يجعله يظن انه اثبت فرضية لم يتم اثباتها بعد . ان انسجام الآراء مع طبيعتنا العاطفية لا يمكن ان يشكل مبرراً مقبولاً لاعتقادنا بتلك الآراء ، هذا اذا اردناها ان تكون آراء مدروسة لا موروثة فحسب ، هنا يدافع جيمس عن نفسه بقوله :

١) لا يمكننا ان نعلق الحكم الى الأبد في موضوع الاعتقاد بوجود الله لاننا بذلك قد نتجنب الوقوع في الخطأ اذا لم يكن الاله موجودا ولكننا سنخسر

فائدة كبرى فيما لو كان موجوداً. في الواقع ان جيمس يسيىء فهم المشكـــلة : فالمسألة لا تتعلق بالفائـدة الدنيوية او الازلية التي قد اجنيها من اعتقادي بالله وبالخسارة المماثلة التي قد اتكبدها من عدم اعتقادي بـــه اذا كان موجوداً . المشكلة اصلاً لا تمت بصلة إلى حساب الارباح والخسائر ولا علاقة لهـا بعقلية الرهان والمجازفة . المشكلة بكل بساطة هي : هل القضية « الله موجود» قضية صادقة ام كاذبة ام ان صدقها جائز جواز كذبها وليس لدينا ادلة أو بينات ترجح أياً من هذين الاحتمالين على الآخر ؟ يجب ان ينسجم موقفنا الشخصي من قضية وجود الله انسجاماً تاماً مـــع جوابنا على هذا السؤال لا مع حساب الخسائر والارباح .

٢) يقول جيمس في دفاعه عن نفسه ان الانسان الذي يعلق الحكم في موضوع وجود الله يرضخ بذلك الى تخوفه من الوقوع في الخطأ والوهم بينما كان الاحرى به ان يعتقد بوجوده تمشياً مع امله في ان يكون اعتقاده صادقاً . ولكن جيمس مخطىء ، لان خوفنا من الوقوع في الخطأ اهم بدرجات من املنـا في العثور على الحقيقة او من رجائنا في ان يكون اعتقادنا صادقاً ، ذلك لأن عدد الاخطاء التي يمكن ان نقع بها غير متناه اما الحقيقة فواحدة . وبما ان احتمالات الوقوع في الخطأ اكبر بكثير من احتمال العثور على الحقيقة أو احتمال الوقوع على الاعتقاد الصادق ، لذلك يضطر الانسان لأن يضع ضوابط صارمة وحازمة في بحثه عن المعرفة املا منه في ان يخفض احتمالات الخطأ الى أقل حد ممكن . وبالرغم من ذلك يظل عدد هذه الاحتمالات مخيفا . لا شك اذن انه – خلافا لرأي جيمس – من الحكمة ان نخاف من الوقوع في الخطأ اكثر بكثير من ان نتسرع في الانصياع مع املنا في العثور على الاعتقاد الصحيح والصادق خصوصاً قبل تصفية احتمالات الخطأ الى أدنى حد ممكن عن طريق التفكير العلمي ومنهجه المعروف . حتى لو كان الاعتقاد الذي تقبلناه عن طريق العاطفة والميول صادقا وصحيحاً بمحض الصدفة لن يكون له قيمة لأن شأن هذا الاعتقاد هو كشأن الوصول الى المال عن

بطريق السرقة عوضاً عن طريق العمل الشريف. اي اننا وصلنا الى هذا الاعتقاد الصادق بطريق غير مشروعة ولا يمكننا ان نقيم مبادىء عامة للوصول الى آراء مدروسة على اساس الصدفة .

في معرض نقدنا لرأي جيمس يجب ان نذكر ان المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله او يعلق الحكم حول الموضوع باسره قد لا يفعل ذلك من جراء تكوينه العاطفي ، باعتبار انه ربما كان بطبيعته العاطفية اميل الى الاعتقاد منه الى الرفض . انه يفعل ذلك لأن القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على اسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يعتقد بوجود الله دون ان يقع في تناقض ذاتي ودون ان يضحي بوحدة تفكيره ومنطقه .

هذا لا يعني اني اريد نسخ الشعور الديني في تجارب الانسان من الوجود ، ولكن ارى من الضروري التمييز بين الدين وبين الشعور الديني . ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة ، وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة . يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للاوضاع والاحوال التي نعيشها في حضارة القرن العشرين. لذلك علينا ان نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شي كحقيقة دينية خاصة وان نوجه اهتمامنا نحو الشعور الديني المتحرر من هذه الاعباء والاثقال . يبدو لي كذلك انه ليس من الضروري ان يتعلق الشعور الديني بكائنات غيبية وموجودات خفية وقوى غريبة كما كان دائماً . ان هذا الشعور كيفية بامكانها ان تصبغ جميع مشاعرنا ومواقفنا وافكارنا وغاياتنا السامية التي نتطلع اليها لتدخل في نظرتنا الى احداث الحياة المتقلبة المشتتة شيئاً من الانسجام والاتساق والامان ، وقد يتمثل الشعور الديني بهذا المعنى في موقف الفنان من الجمال ، او في موقف العالم من البحث عن الحقيقة ، أو في موقف المناضل من الغايات التي يعمل لتحقيقها ، او في موقف الانسان العادي من اداء واجباته الحياتية واليومية .

مأساة ابليس

« I am spirit that ever denies »

« فاوست » لغوته

ألقيت كمحاضرة في النادي الثقافي العربي في بيروت ، ١٠ كانون الاول ١٩٦٥ ، نشرت مع شيء من الاختصار بمجلة « حوار » ، بيروت ، كانون الثاني ١٩٦٦ . انظر ايضاً مجلة النادي « الثقافة العربية» ، العدد الثاني ، شباط ١٩٦٦.

ر

القسم الأول

تمهيد :

لو حاولنا أن نحدد المشاعر الرئيسية التي عبّرت بها الأديان السامية الثلاثة عن علاقة الانسان بالاله لوجدنا انها تنحصر في المحبة والخوف والكراهية : محبة الله والخوف من جبروته وعقابه ، وكره عدوه ابليس . عالج المفكرون الدينيون هذه المشاعر وأفردوا لها الصفحات والكتب ، وكانت أقوالهم عن ابليس تتراوح بين المحاولات « الجدية » لمعرفة المكانة التي يحتلها في نظام الكون وتحديد علاقته بالاله واستقصاء الغاية التي وجد من أجلها، وبين مجرد الاستفاضة في شرح تلبيسه على البشر وتلقينهم التعاليم والتعاويذ المعروفة بغية ابعاده واتقاء شره . لا شك ان كل واحد منا يحمل في مخيلته صورة معينة عن شخصية ابليس ورثها كجزء لا يتجزأ من ثقافته التقليدية وتربيته الدينية . ولا أجدني مضطراً لأن استرسل طويلاً في اعادة هذه الصورة إلى الأذهان لأنها معروفة جيداً لدى الجميع. كان ابليس من المقربين بين الملائكة وكان له شأن عظيم في نظام الملأ الأعلى ، إلى ان عصى أمر ربه فطرده من الجنة ولعنه لعنة أبدية ، فأصبح بذلك تجسيداً لكل ما هو شر وجمع في ذاته كافة الخصائص التي تنتفي عن الله . ونلاحظ هنا ان اسمه يدل على جوهره وهو « الابلاس » أي اليأس التام من رحمة ربه ومن العودة إلى الجنة (وفقاً للتفسيرات الاسلامية التقليدية لمعنى الابلاس) . ومن

منا لا يعرف المثل الذي يضرب بأمل ابليس في الجنة دلالة على الأمل الضائع كل الضياع . تدل كلمة ابليس عند الجميع على الدس والفتنة والوسوسة والافساد والعصيان وما اليه من الصفات الشنيعة والقبيحة التي جسدها خيال البشر في شخصية واحدة هي الشيطان . وعلى مر العصور أضفت مخيلة الانسان قوى كبيرة وقدرات عظيمة على ابليس : منها الطاقات الفكرية الخلاقة والقوى الفنية المبدعة ومنها القدرة على القيام بخوارق الأعمال وعجائب الأفعال حتى أصبح ابليس يلي الاله مباشرة من حيث قوته وقدرته ومنجزاته . وقد ألف الإمام جمال الدين بن الجوزي كتاباً سماه « تلبيس ابليس »[1] . أحاط فيه بالطرق التي يلبّس بها ابليس على البشر فيبعدهم عن طريق الصلاح ، والطريف في هذا الكتاب انه لا يرسم لنا الصورة التقليدية الشائعة لشخصية ابليس فحسب وانما يسبغ عليه ، من حيث لا يعلم ولا يدري ، قوى خلاقة مبدعة تثير الاعجاب والتقدير . وعلى سبيل المثال يعزو ابن الجوزي معظم الحركات الدينية والفكرية الكبرى التي قامت في تاريخ الحضارة الاسلامية إلى عمل ابليس ويجعله مسؤولاً عنها فيحوله بذلك إلى فيلسوف كبير ومتكلم قدير . يقول إمامنا المحترم أن السوفسطائية ، والدهرية ، والطبائعية ، وأديان الشرق الأقصى ، والمسيحية ، وعلم الكلام ، وفرقة المعتزلة هي من أعمال ابليس ونتيجة لتلبيسه على المفكرين والعلماء[2] . كما انه يرد حركة الخوارج والرافضة والزهد والتصوف إلى تلبيسه على أئمة هؤلاء القوم بما فيهم أبو طالب المكي والإمام الغزالي[3] . ويقول عن بعض الآراء الفلسفية ما يلي : « ان ارسطوطاليس وأصحابه زعموا أن الأرض كوكب في جوف هذا الفلك وان في كل كوكب عوالم كما في هذا الأرض وأنهاراً وأشجاراً .. فانظر إلى ما زينه ابليس لهؤلاء الحمقى مع ادعائهم كمال العقل »[4].

---

(١) حققه محمد منير الدمشقي ، مطبعة النهضة ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

(٢) راجع « تلبيس ابليس » ، ص ٣٩ - ٤٤ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) ص ، ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٤) ص ، ٤٥ - ٤٧ .

كما أنه يقول عن تلبيس ابليس على أهل اللغة والأدب ما يلي : « قد لبّس على جمهورهم فشغلهم بعلوم النحو واللغة من المهمات اللازمة التي هي فرض عين عن معرفة ما يلزمهم عرفانه من العبادات وما هو أولى بهم من آداب النفوس وصلاح القلوب »[1] . نستنتج إذن أن الفكرة الشائعة عن مقدرة ابليس لا تنحصر في مجرد اعتباره مصدر اغواء الناس عن سلوك الطريق القويم بـــل تتعدى ذلك لتشمل قوى واسعة وقدرات عظيمة لو أخذناها بعين الجد لظهر لنا ان ابليس يسيّر قسماً كبيراً من مجرى الأحداث ويعتبر مسؤولاً عن معظـــم الحركات الفكرية والفنية والسياسية في تاريخ الحضارة .

بعد هذه المراجعة السريعة للصورة التقليدية الشائعة عن ابليس وسلطانه اريد ان أبين ان هدف هذه الدراسة هو اعادة النظر في قصة ابليس ودراسة شخصيته وموقفه ومسؤوليته ومصيره على ضوء جديد يختلف عما ألفناه من عقائد وأفكار سيطرت على تصورنا لهذا المخلوق . أما المراجع الأولية التي سأعتمد عليها فهي الآيات القرآنية التي تروي لنا قصة ابليس وسيرته وبعض المؤلفات التي تركها لنا المفكرون المسلمون الذين اهتموا بابليس وشخصيته وعصيانـــه ووظيفته ونهايته .

ولكن قبل ان أدخل في صلب الموضوع اريد أن يتضح للجميع بأن بحثي يدور في اطار معين لا يجوز الابتعاد عنه على الاطلاق الا وهو اطار التفكير الميثولوجي – الديني الناتج عن خيال الانسان الأسطوري وملكاتـه الخرافية . انني لا اريد معالجة قصة ابليس باعتبارها موضوعاً يدخل ضمن نطاق الايمان الديني الصرف ولا اريد ان أتكلم عنه باعتباره كائناً موجوداً وحقيقياً وانمـــا اريد دراسة شخصيته باعتبارها شخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الانسان الخرافية وطورها وضخمها خياله الخصب . عند التفكير بموضوع ابليس أجـد

---

(١) ص ، ١٢٦ .

نفسي واقفاً وجهاً لوجه أمام تراث ميثولوجي — ديني عريق في قدمه وتاريخه . وجل ما اريد تحقيقه هو دراسة احدى الشخصيات الرئيسية التي انحدرت الينا مع هذا التراث شرط أن نبقى ضمن حدود المعطيات البديهية للتفكير الميثولوجي وبدون ان نخرج عن مسلماته الأولية .

ومن هنا يجدر بي ان ألفت الانتباه إلى أن الفكرة المسبقة والشائعة عن الاسطورة وعن أهميتها بعيدة قليلاً عن حقيقة الدور الذي تلعبه الأساطير في حياة الانسان وفي تركيب حضارته . لقد اعتدنا ان نقول عن أمر ما انه من باب « الأساطير والخرافات » لنحط من شأنه ونبعد اذهان الناس عنه ولننفي عنه صفات الواقعية والموضوعية ولنبين انه مجرد وهم وخيال . لذلك أرى انه لا بد من الاستطراد ولو قليلاً في شرح بعض الحقائق الهامة عن طبيعة الاسطورة وعن أهمية التفكير الميثولوجي بالنسبة للانسان والمجتمع .

عرّف الفلاسفة الانسان بأنه حيوان ناطق وإذا كان الانسان حيواناً ناطقاً فلا شك كذلك بانه « حيوان خرافي » . فكما أنه الحيوان الوحيد الذي يتصف بالنطق فانه الحيوان الوحيد ايضاً الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها ايماناً جازماً كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها . التفكير الاسطوري إذن صفة جوهرية من صفات الانسان ووجه هام من أوجه نشاطه العقلي بالمعنى الواسع للعبارة . لذلك وجه الكثيرون من الباحثين اهتمامهم إلى دراسة نشاط الانسان الخرافي لما يكشفه من الحقائق الأساسية عن الانسان وعن مجتمعاته وقدراته وثقافاته وحضاراته . وعلى سبيل المثال عندما اتكلم في هذا البحث عن « مأساة ابليس » لا بد انكم ترجعون في اذهانكم إلى الارتباط العضوي القديم بين المأساة والدراما من جهة وبين الميثولوجيا والتفكير الاسطوري من جهة اخرى . كما ان اعادة النظر في هذه الشخصية الاسطورية التي درجنا على تسميتها بابليس ستتفتق عن ابعاد ونتائج هامة بالنسبة للدين والفن والفلسفة . وقد بذل الباحثون جهوداً كبيرة لشرح

العلاقات والارتباطات العضوية بين التفكير الاسطوري وبين الأبعاد الدينية والفنية والفلسفية لأي معضلة من المعضلات الكبرى التي يواجهها الانسان . الميثولوجيا بحد ذاتها كانت ولا تزال ديناً بالقوة وفناً بالقوة وفلسفة بالقوة لأنها تحتوي في قالبها المرن غير المحدد الأطراف والأبعاد على عناصر المواساة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالانسان وعلى نزعة نحو تعليل الأحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن أصله وغايته . بالاضافة إلى ذلك كانت الاسطورة ولا تزال الوسط الذي واجه الانسان فيه مشكلاته الكبرى والدائمة كالموت والمصير والشر وأصل الأشياء وغايتها ومعناها . لذلك كان التفكير الميثولوجي يشكل دوماً قوة حضارية خلاقة يغرف منها الفكر الديني والتأمل الميتافيزيقي والتعبير الفني باستمرار . وزيادة في الايضاح سأستشهد بنص كتبه الفيلسوف الألماني ارنست كاسيرر الذي يعتبر من الرواد الذين درسوا طبيعة الاسطورة وبينوا علاقتها الجوهرية بباقي أوجه النشاط العقلية والروحية والفنية عند الانسان . يقول كاسيرر في تحديده لعالم الاسطورة ، وهو العالم الذي حصرت نفسي فيه في هذا البحث ، ما يلي :

« فعالم الاسطورة عالم درامي — عالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة ، والاسطورة ترى هذا الاصطدام بين تلك القوى في كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة . والادراك الاسطوري مفعم دائماً بهذه الخصائص العاطفية ، فكل ما يرى أو يحس محاط بجو خاص — جو من الفرح أو الحزن أو العذاب أو الهياج والاستبشار والغم . في حال الاسطورة لا نستطيع ان نتحدث عن « الأشياء » باعتبارها مادة ميتة أو هامدة ، فكل شيء ثمة خيّر أو شرير ، صديق أو عدو ، مألوف أو غريب ، جذاب معجب أو منفر متوعد »[1] .

(١) من كتابه « مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، أو مقال في الانسان » ، ترجمة الدكتور احسان عباس ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

سأختتم هذا الجزء التمهيدي من بحثي بالتأكيد على أن كلامي عن الله وابليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الاطلاق بالقول بأن هـــذه الاسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنهـــا غير مرئية . ان تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحـــال ان اكتب وأتكلم بطريقة معينة توحي في الظاهر وكأن الشخصيات التي اذكرها موجودة بالفعل ولكن يجب ألا يخدعنا هـــذا الوهم اللغوي ، فلو كنت اكتب عن الأمير هملت مثلاً فلن يعتقد أحد منكم بان لهذا الاسم مسمى خارج نطاق التراث الأدبي الذي تركه لنا شكسبير . كما انه عندما نقول «قتل هملت عمه» فاننا لا نعتقد بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الدانمارك. كذلك عندما نقول «طرد الله ابليس من الجنة» يجب الا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون ، لأن مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزاً لا في كونه وصفاً لاحداث وقعت بالفعل .

القسم الثاني

إذا رجعنا إلى المصادر التي قلنا أننا سنعتمدها في دراستنا لقصة ابليس نجد أن سيرته تبدأ بوصف لمكانته المرموقة في نظام الملأ الأعلى وعرض المنزلة الرفيعة التي كان يتمتع بها بين الملائكة قبل طرده من الجنة . يقول الإمـــام عز الدين المقدسي في كتابه « تفليس ابليس » مخاطباً الشيطان : ·

« وأنت الذي خلقك الله بيد قدرته . وأطلعك على بدائـــع صنعته . ودعاك إلى حضرة قربته . والبسك خلع توحيده. وتوّجك بتاج تقديسه وتحميده . وجعلك تجول في مجال ملائكته. يقتبسون من نورك . ويستأنسون بحضورك . ويهتدون بعلمك . ويقتدون بعملك . فما برحت في الملأ الأعلى . تشرب بالكأس الأملى . وتتلذذ بالخطاب الأحلى . طالمـــا كنت للملائكة معلماً وعلى الكروبيين مقدماً »[1] .

ومن ثم تصف لنا الآيات القرآنية ماذا حدث لابليس وكيف عصى ربـــه فلعنه إلى يوم الدين وطرده من الجنة :

« وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفـة قالوا

---

(١) « تفليس ابليس »، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول ، القاهرة ، ١٩٠٦ ، ص ١١.

أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك ، قال اني أعلم ما لا تعلمون .

وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين .

قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم أني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » . (بقره ٣٠ — ٣٤)

« ... وإذ قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، إلا ابليس أبى ان يكون مع الساجدين ، قال يا ابليس مالك ألا تكون مع الساجدين ، قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون، قال فاخرج منها فانك رجيم وان عليك اللعنة إلى يوم الدين، قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون ، قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ، قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين .. » . (الحجر ٢٨ — ٤١)

« ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك الاّ تسجد إذ أمرتك، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين، قال انظرني إلى يوم يبعثون : قال انك من المنظرين ، قال فبما

أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم . ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين . قال اخرج منها مذؤماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين » (الاعراف ١٠ — ١٧) .

تبدو قصة ابليس ، كما وردت في هذه الآيات ، بسيطة في ظاهرها ، لقد أمره الله أن يقع ساجداً لآدم فرفض وكان ما كان من شأنه ، غير أنه لو أردنا أن نتجاوز هذه النظرة السطحية إلى مشكلة ابليس لرجعنا إلى فكرة هامة قال بها بعض العلماء المسلمين وهي التمييز بين الأمر الالهي وبين المشيئة أو الارادة الالهية ، فالأمر بطبيعة الحال اما ان يطاع وينفذ واما أن يعصى ، وللمأمور الخيار في ذلك . أما المشيئة الالهية فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات لأنها بطبيعتها لا ترد ، وكل ما تتعلق به المشيئة الالهية واقع بالضرورة . لقد شاء الله وجود أشياء كثيرة غير انه أمر عباده بالابتعاد عنها كما انه أمرهم بأشياء ولكنه أرادهم أن يحققوا أشياء اخرى [١] . لذلك باستطاعتنا القول بأن الله أمر ابليس بالسجود لآدم ولكنه شاء له أن يعصي الأمر ، ولو شاء الله لابليس أن يقع ساجداً لوقع ساجداً لتوه إذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الالهية . إذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية بامكاننا ان نعتبر

---

(١) أورد الطبري في تفسيره الشهير الاسطورة التالية وهي ذات مغزى هام بالنسبة للموضوع الذي نحن بصدده : « فبعث جبريل الى الأرض ليأتيه بطين منها فقالت الأرض : اني أعوذ بالله منك ان تنقص مني أو تشينني . فرجع ، ولم يأخذ . وقال : رب انها عاذت بك فأعذتها . فبعث الله ميكائيل ، فعاذت منه فاعاذها ، فرجع فقال كما قال جبريل. فبعث ملك الموت فعاذت منه ، فقال : وأنا أعوذ بالله ان ارجع ولم انفذ أمره . فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد ، وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء ، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين » .

تمثل هذه القصة الفارق بين المشيئة والأمر . أمر الله جبريل وميكائيل ، أن يأتيانه بطين من الأرض ولكنه شاء الا يتحقق الأمر الا على يدي ملك الموت ، وكان له ما شاء . « تفسير الطبري » ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ، ج ١ ، ص ٤٥٩ .

الأمر والنهي أشياء طارئة وعرضية إذا قيست بسرمدية المشيئة الربانية وقدم الذات الالهية .

عندما نعيد النظر في الآيات القرآنية التي اثبتّها في الصفحات السابقة يتبين لنا أن الله أراد للملائكة « أن يسبحوا بحمده ويقدسوا له » ، ويقول الطبري في تفسيره الشهير أن « التسبيح والتقديس » هما توحيد الله وتنزيهه وتبرئته مما يضيفه اليه أهل الشرك به [1] . بعبارة أخرى يشكل التوحيد واجب الملائكة الأول والمطلق نحو خالقهم ولذلك نراهم منغمسين في أدائه بكل كيانهم ووجودهم أما بقية الواجبات المفروضة على الملأ الأعلى فتعتبر عرضية وثانوية بالنسبة للواجب المطلق الذي ينبع من المشيئة الالهية نفسها .

بعد أن بينا الفارق بين الواجب المطلق نحو الله وبين واجبات الطاعة الجزئية لأوامر الرب بامكاننا ان نميز الأمور التالية في جحود ابليس :

١) لا شك ان ابليس خالف الأمر الالهي عندما رفض السجود لآدم غير انه كان منسجماً كل الانسجام مع المشيئة الالهية ومع واجبه المطلق نحو ربه .

٢) لو وقع ابليس ساجداً لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد وعصى واجبه المطلق نحو معبوده . أراد الله للملائكة أن يقدسوه وان يسبحوا باسمه ، لذلك كان السجود لآدم وقوعاً في ما يضيفه أهل الشرك الى الذات الصمدية مما هي منزهة عنه ، إذ ان السجود لغير الله لا يجوز على الاطلاق لأنه شرك به . في الواقع يثير اختيار ابليس سؤالاً هاماً جداً هو : هل تكمن الطاعة الحقيقية في الاذعان للأمر أم في الخضوع للمشيئة ؟ هل يكمن الصلاح في الانصياع للواجب المطلق أم لواجبات الطاعة الجزئية ؟ لو كان الجواب على هذا السؤال بسيطاً وواضحاً لما وجدت المأساة في حياة الانسان ، ولما وجد ابليس نفسه في هذه

---

(١) « تفسير الطبري » ، ج ١ ، ص ٤٧٥ .

المحنة ولما وقع بين براثن الأمـر والمشيئة . نستنتج إذن ان موقف ابليس يمثل الاصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه وأنقى تجلياته ، وكأن لسان حال ابليس يقول : « جبين سجد للأحد لا يذل في الوجود لأحد »[1] . وعبر شهيد الصوفية الحلاج عن هذه الحقيقة في « كتاب الطواسين » بالكلمات التالية :

« التقى موسى وابليس على عقبة الطور ، فقال له « يا بليس ! ما منعك عن السجود ؟ » فقال « منعني الدعوى بمعبود واحـد ، ولو سجدت له لكنت مثلك ، فانك نوديت مرة واحدة « انظر إلى الجبل» فنظرت » ، ونوديت أنا ألف مرة ان اسجد فما سجدت لدعواي بمعناي »[2] .

٣) برر ابليس رفضه السجود لآدم تبريراً منطقياً واضحاً إذ قـال : « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » . وبالاضافة الى ذلك تتضمن الآيات القرآنية التي اشرت اليها تبريراً خفياً لرفض ابليس وهو معرفته المسبقة بأن آدم وذريته سيعيثون في الأرض فساداً ويسفكون الدماء وكان هـذا شعور الملائكة اجمعين عندما قالوا لربهم : « اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك... » أي كانت الملائكة ، بما فيهم ابليس، على علم بما سيرتكبه آدم وذريته من الكبائر والمعاصي فاستكبرت واستعظمت أن يخلق الله من يعصيه ويسفك الدماء .

عند امعان النظر بحجة ابليس الأولى التي تتألف من مفاضلته بـين جوهره (النار) وبين جوهر آدم (الصلصال) نجد انهـا لم تكن استكباراً وفخاراً بقدر ما كانت استذكاراً لحقيقة اساسية شاءها الله وأوجدها على ما هي عليه .

---

(١) « تفليس » ، ص ١٥ .

(٢) « كتاب الطواسـين » ، تحقيق لويس ماسينيون ، باريز ، ١٩١٣ « طاسين الازل والالتباس » .

وهذه الحقيقة هي ان الله لم يخلق الطبائع على درجة واحدة من السمو والكمال وانما ميز بينها ، ليس من حيث خصائصها الطبيعية والمادية فحسب بل من حيث درجات كالها ورفعتها أيضاً . وبناء عليه ففي امكاننا ان نصنف الكائنات والأنواع في نظام تقديري معين يبدأ بالكمال المطلق ذاته ثم يتدرج بالأنواع هبوطاً كل حسب درجة كماله التي اسبغها الله عليه الى ان نقترب من العدم باعتباره الحد الذي نقف عنده . ولا ريب ان النار بطبيعتها وجوهرها تحتل مرتبة أسمى وأرفع في هذا الترتيب من المرتبة التي يحتلها الصلصال . بعبارة أخرى تنطوي مفاضلة ابليس بين جوهره وبين جوهر آدم على نظرة فلسفية معينة لنظام الكون وترتيب الطبائع وفقاً لدرجات الكمال التي تتصف بها . لذلك كان ابليس على حق في جوابه لأن الخالق جعل الأشياء على ما هي عليه من درجات الكمال والسمو ، وأمر السجود لآدم يشكل مخالفة صريحة لهذا النظام وخروجاً على الترتيب الذي شاءه الله وأوجده . فإذا كان جوهر ابليس أرفع في سلم الكمالات من جوهر آدم فلن تستطيع النار عندئذ ان تذل للصلصال الا بالسير في اتجاه مضاد لطبيعتها ومناف لدرجة الكمال التي اسبغها الله عليها ، وهذا أمر محال ما لم يطرأ تحول جذري على المشيئة الالهية فتغير ترتيب الطبائع عما كانت عليه منذ أن أوجدها الله . لقد أمر الله ابليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر لذلك سنرى فيما بعد ان أمر السجود لم يكن أمر مشيئة وانما كان أمر ابتلاء . ومن الطريف ان نلاحظ بهذا الصدد ان التحول الذي لحق بابليس بعد طرده من الجنة لم يمس جوهره وانما جرى عل صفاته وأحواله فتشوهت صورته وأصبح لعيناً رجيماً . عبّر الحلاج بطريقته الخاصة عن هذه الحقيقة في المحاورة التي مرّ ذكرها بين موسى وابليس حيث يبين ابليس لكليم الله ان التغير الذي اصابه والتشويه الذي نزل به كانا في الأحوال الظاهرة والزائلة فحسب ولم يمسا جوهره الدائم ومعرفته الثابتة لأحكام المشيئة الالهية . قال موسى لابليس :

— « تركت الأمر » .

فأجاب ابليس : « كان ذلك ابتلاء لا أمراً » .

فقال له موسى : « لا جرم قد غيّر صورتك » .

فأجاب ابليس : « يا موسى ذا وذا تلبيس والحال لا معوّل عليه فانه يحول . لكن المعرفة الصحيحة كما كانت ، وما تغيرت وان الشخص قد تغير »[1] .

أما الحجة الثانية التي برر بها ابليس رفضه السجود لآدم فكانت تستند الى علم الملائكة بأن آدم وذريته سيفسدون في الأرض ويسفكون الدماء ، فكيف يسجد من كان غارقاً في التوحيد والتسبيح والتقديس ومن كان أمام الملائكة وخطيب الكروبيين لمخلوق سيفسد في الأرض ويسفك الدماء ؟ يلخص الحلاج هذه الناحية من الموضوع بقوله :

قال الله لابليس : « لا تسجد ؟ يا أيها المهين ! فأجاب ابليس : محب والمحب مهين ، انك تقول « مهين » وأنا قرأت في كتاب مبين ، ما يجري علي يا ذا القوة المتين ، كيف أذل له وقد خلقتني من نار وخلقته من طين ، وهما ضدان لا يتوافقان واني في الخدمة أقدم ، وفي الفضل أعظم ، وفي العلم أعلم وفي العمر أتم »[2] .

نستخلص إذن ان قصة ابليس كما وردت في الآيات القرآنية التي ذكرناها ليست بالبساطة التي كنا نتخيلها ، انها ليست قصة الصراع بين الخير والشر والحق والباطل . وقع ابليس بين شقي الرحى ، رحى المشيئة من ناحية ورحى الأمر من ناحية اخرى فكان عليه ان يختار اختياراً مصيرياً بين واجبه المطلق

---

(١) « طاسين الأزل والالتباس » .

(٢) المصدر نفسه .

في التقديس والتوحيد والتسبيح وبين واجبات الطاعة الجزئية التي أمره بها الله، فجاءت محنته مفعمة بالعناصر الدرامية والمأساوية .

قبل ان استمر في استخلاص النتائج المترتبة على هـذا التصور لمحنة ابليس أجدني مضطراً للرد على الدعوى التي قال بها العقاد في كتابه « ابليس ». تتلخص دعوى العقاد في محاولة للدفاع عن النظرة التقليدية السطحية إلى شخصية ابليس واعتباره مجرد كائن عصى أمر ربـــه فطرده من الجنة . لذلك يرفض العقاد الاعتراف بمحنة ابليس ويقول بوجوب سجوده لآدم . وعند تمحيص هذا الرأي نجد انه يستند إلى حجتين :

١) وجب على الملائكة السجود لآدم لانه خير منهم فهو قادر على فعل الخير والشر بينما الملائكة قادرة على فعل الخير فقط وهي بمنجاة من غوايـــة الشر ولا توصف به [١] .

٢) حق السجود لآدم لأن الله علّمه الاسماء كلها ولم يعلمها للملائكة مما جعله أسمى مرتبة منها [٢] . وسأرد على كل من هاتين الحجتين على حدة .

يبدو لي أن دعوى العقاد القائلة بفضل آدم على الملائكة لأنه عرضة للخير والشر بينما هي بمنجاة من غوايته دعوى فاسدة من أساسها للأسباب التالية :

أ) تبرهن قصة ابليس أنه حتى سادة الملائكة والمقربين منهم ليسوا بمنجاة من غواية الشر والا لما عصى ابليس ربه وانتهى إلى بئس المصير . نستنتج إذن ان الملائكة عرضة للخير والشر وهي كالانسان ، مطالبة بالخيرات وممتحنة بالشرور مما ينفي فضل آدم على الملائكة وبالتالي يلغي ضرورة السجود له .

---

(١) عباس محمود العقاد ، « ابليس » ، دار الهلال ، القاهرة ، ص ١٠ ، ١١ .
(٢) العقاد ، ص ١٤٨ .

ب) لو افترضنا جدلاً مع العقاد ان الملائكة ليست عرضة للخير والشر وانما هي تفعل الخير دائماً بطبيعتها وجوهرها فهل يعني ذلك أن آدم أفضل منها ؟ لنطرح السؤال بصيغة أعم وأشمل : أيهما أفضل ، الكائنات التي تصنع الخير أحياناً وتصنع الشر أحياناً أخرى فتفسد في الأرض وتسفك الدماء أم الكائنات التي لا تصنع إلا الخير بصورة مستمرة ودائمة ؟ أعتقد ان الجواب على هذا السؤال واضح كل الوضوح ولا يتطلب مزيداً من النقاش بدليل أن تصورنا الأخلاقي للارادة الفاضلة في أسمى مراتبها يقول بانها الارادة التي تصنع الخير باستمرار وبدون أي عناء أو جهد، لأن صنع الخير أصبح من جوهرها ومعدنها. أما الارادة الناقصة فهي لا تزال تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها محاولة بذلك الاقتراب من الارادة الفاضلة باعتبارها مثلها الأعلى . وإذا كانت الملائكة ، وفقاً لدعوى العقاد، بمنجاة من غواية الشر فلا شك ان الله أنعم عليها بارادة فاضلة تجعلها أسمى وأرفع بدرجات من آدم وذريته . عندما قال الله للملائكة : «اني جاعل في الأرض خليفة» استكبرت الملائكة الأمر واستعظمته بدليل جوابها « اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » . فهل يريد العقاد ان يجعل من قدرة آدم على الافساد وسفك الدماء مصدراً لسموه على الملائكة ؟

ننتقل الآن إلى الرد على حجة العقاد الثانية التي تدعي بأن سجود الملائكة حق لآدم لأن الله علمه الاسماء كلها ولم يعلمها للملائكة . بيّنا في السابق ان سمو ابليس على آدم كان سمواً بالطبيعة والجوهر وليس سمواً في الأحوال العارضة الزائلة كالتي اكتسبها آدم عندما علمه الله الاسماء كلها . بعبارة اخرى لا يؤلف علم آدم بالاسماء كلها خاصة من خصائصه الجوهرية المميزة ، ولا شك انه كان باستطاعة الملائكة تعلّم الاسماء كلها لو شاء الله ذلك . نرى إذن ان علم آدم بالاسماء كلها كان علماً طارئاً أنعم الله عليه به ليغري الملائكة على السجود .

نستخلص مما ورد :

١) ان لا فضل لآدم على الملائكة ، بما فيهم ابليس ، لا من حيث قدرته

على صنع الخير والشر ولا من حيث علمه بالاسماء كلها .

٢) ان جوهر ابليس أفضل وأسمى من جوهر آدم لأن الله خلقـــه من نار وخلق آدم من صلصال وهو الذي اراد للصلصال الآ يسمو سمو النار .

٣) ان دعوى العقاد القائلة بانه كان يجب على ابليس ان يسجد لآدم لأنـه أفضل من الملائكة دعوى فاسدة ومردودة .

القسم الثالث

لنعد الآن الى محنة ابليس الناتجة عن تناقض الأمر والمشيئة . عبر الحلاج عن محنة ابليس بايجاز رائع بقوله :

« لما قيل لابليس « اسجد لآدم ! » خاطب الحق : « أرفع شرف السجود عن سرى الا لك حتى اسجد له ؟ ان كنت أمرتني قد نهيتني »[1].

وحدد الامام المقدسي طبيعة التناقض بين الأمر والارادة الالهية بالكلمات التالية :

« فاني نظرت بعين اليقين دائرة الشقاوة والسعادة : تدور على خط الأمر ومراكز الارادة ، وبينهما تدقيق يدق عن التحقيق ، ومضيق يفتقر سالكه الى رفيق للتوفيق . فالآمر يهب والارادة تنهب ، فما وهبه الآمر نهبته الارادة . الآمر يقول افعل والارادة تقول لا تفعل »[2] .

---

(١) « كتاب الطواسين » ، المقدمة ، ص ١١ - ١٢ .
(٢) « تفليس » ، ص ٤ .

يبدو أن الامام المقدسي أدرك الكثير عن أهمية العناصر الدرامية والمأساوية التي تعج بها محنة ابليس . لذلك نراه يشدد على عنصر التناقض الذي واجهه ابليس وعلى عجزه عن ان يجد مخرجاً لائقاً لنفسه ، مما جعل الاختيار الذي كان عليه ان يقوم به اختياراً مصيرياً تتوقف عليه شقاوته الأبدية أو سعادته الأبدية ، فاما ان يخضع لمتطلبات المشيئة وينسجم مع واجبه المطلق فيسعد في نهاية المطاف ، واما ان يتزلق في الاذعان للأمر والخضوع لواجبات الطاعة الجزئية فيفشل في الامتحان ويشقى الى الأبد . أي أن أمر السجود وضع كيان ابليس وحياته وسعادته الأبدية في الميزان لان « الآمر يهب والارادة تنهب » و « الآمر يقول افعل والارادة تقول لا تفعل » . بالاضافة الى ذلك تبين الفقرة التي استشهدنا بها من كتاب الامام المقدسي ان الذين يقعون في مثل هذه المحنة لا يرون طريقهم واضحة ناصعة ولا يتاح لهم أن يميزوا بسهولة بين الاختيار الصائب والاختيار الفاسد لأن « بينهما تدقيقاً يدق عن التحقيق » . كما ان الذين يتورطون في مثل هذا المأزق يجدون أنفسهم في وحدة تامة لا ينفعهم فيها لا نصح صديق ولا معونة رفيق ، عليهم أن يختاروا لوحدهم وان يتحملوا نتائج اختيارهم لأن الطريق التي كتب عليهم ان يسلكوها « مضيق يفتقر سالكه الى رفيق للتوفيق » ، على حد قول الامام المقدسي .

في الصفحات التالية سأحاول ان أحدد عناصر المأساة في محنة ابليس وان أبرز نواحيها المتعددة بقدر ما يسمح به الموضوع من الدقة والوضوح . لذلك سأعتمد مرجعين رئيسيين هما: مسرح سوفوكليس من التراث الأدبي اليوناني الغربي وقصة النبي ابراهيم من التراث الديني السامي ، ولا حاجة لي أن أطيل الكلام في اعادة قصة ابراهيم الى أذهانكم. أمر ابراهيم ان يذبح ولده اسحق (أو اسماعيل) ولما هم بذلك فداه الله « بذبح عظيم »[1] . وهنا أقف برهة لأشير الى دراسة

(١) قال فريق من المجتهدين ان الابن الذي امر ابراهيم بذبحه هو اسحق بينما قال فريق آخر بانه اسماعيل . وقد ناقش الطبري في تفسيره آراء الفريقين وأورد حججهم وانتهى الى تبني رأي القائلين بانه اسحق . وسأتبع رأي الطبري في هذه التسمية . « تفسير الطبري » ، (الطبعة القديمة) ، المطبعة الميمنية بمصر ، ج ٨ ، الجزء ٣ ، ص ٤٩ .

كيركجورد الشهيرة لقصة ابراهيم في كتابه « الخوف والقشعريرة » لابين اني اعتمدت في هذا القسم من بحثي الخطوط العريضة لتأويله لتجربة ابراهيم . ولكن هذا لا يمنع وجود بعض الخلافات الأساسية بين الآراء التي ساوردها حول هذا الموضوع وبين نظرة كيركجورد الخاصة الى شخصية ابراهيم .

مما لا ريب فيه ان قصة ابراهيم تحتوي على امكانيات مأساوية عنيفة وتتضمن كثيراً من المقومات الرئيسية للتراجيديا ، ولكنه لا يحق لنا ، في أي حال من الأحوال ، ان نعتبرها مأساة حقيقية لأنها تنتهي نهاية سعيدة متفائلة يرتاح لها الجميع . فالشعور الذي تخلفه فينا قصة ابراهيم يختلف اختلافاً تاماً ونوعياً عن الشعور الذي تخلفه فينا قصة الملك أوديب مثلاً[1] .

توجد اعتبارات عديدة تجعل من محنة ابليس مأساة حقيقية وسأوجه اليها الانتباه واحدة تلو الأخرى :

١) كثيراً ما تقع المأساة في ساعة الأزمات الكبرى والهزات العنيفة التي تقلب الأوضاع السائدة وتزلزل أركان الأنظمة القائمة وتهز القيم المسيطرة فيشعر الذين يمرون بالتجربة بأن كيانهم السابق ونمط وجودهم المألوف قد وضعا موضع التساؤل وأن العالم الذي يحيط بهم أصبح على وشك الانهيار بمقوماته المادية والروحية والأخلاقية . أنعم الله على ابراهيم « بغلام حليم » « فلما بلغ معه السعي » قال له : « يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك ... » ، أمر ابراهيم بذبح ولده تقدمة منه الى الله ، فقلب هذا الأمر المعايير والمقاييس وصدع القيم

---

(١) يرى كيركجورد في استعادة ابراهيم لابنه اسحق خاتمة دينية خاصة تسمو بقصة ابراهيم فوق مستوى المأساة بمعناها الادبي المعروف ويرى في شخصية ابراهيم انساناً تجاوز بمراحل شخصية البطل المأساوي كما نجده في الأدب العالمي . بينما الواقع هو أن قصة ابراهيم تقصر تقصيراً تاماً عن الوصول الى مستوى المأساة وتبقى شخصيته دون شخصية البطل المأساوي للاسباب المذكورة أعلاه .

وأضاع الملامح وخلط القسمات اذ على الأب الرحوم العطوف أن يقتـــل ولده اشنع قتلة عن سابـــق تصميم وتدبير ، وبكل هدوء وخشوع . كان ابليس للملائكة معلماً وعلى الكروبيين مقدماً ، كان ، كما يقول الامام المقدسي ، ساكن البال مستقيم الحال ، صالح الفعال ولكن بينما هـــو في حضرة الشهود اتى الله بآدم الى الوجود وأمر له بالسجود[1] ، فاهتز نظام الملأ الاعلى وانقلبت المعايير والموازين مرة أخرى اذ على الجبين الذى لم يسجد إلا للأحد ان يذل بالسجود لبشر ، وعلى معلم الملائكة في التوحيد أن يجحد التقديس والتسبيح ، وعلى النار أن تخضع للصلصال . ولكن ابليس رفض السجود فلعن الى يوم الدين . بعبارة اخرى تعرض علينا قصة جحود ابليس وطرده وهو في قمة عزه ، ومن ثم ترينا اياه في حضيض بؤسه وشقاوته شأنـــه في ذلك شأن القصة اليونانية القديمة التي تعرض علينا الملك أوديب في ذروة مجده وسلطانه ، ومن ثم ترينا اياه ضالا في متاهات اليأس والعذاب والألم . لقد أضحى كل منهما منبوذاً مشوهاً مكروهـــاً بعد أن هوى الى أدنى مهاوي الشقاء فأصبح كل من كان عونا لهما عونـــاً عليهما .

٢) اذا رجعنا الى مسرحية انتيجونا نجد ان المأساة التي انتهت اليها البطلة ناتجة عن التناقض الجوهري القائم بين ما تمثله انتيجونا من ناحية ومـــا يمثله كريون ملك ثيبة من ناحية أخرى . كانت انتيجونا مصممة تصميماً مطلقاً ان تدفن جثمان أخيها القتيل مهما كلفها الأمر وكان دافعها الى ذلك حبها العظيم لاخيهـــا وايمانها الذي لا يتزعزع بضرورة تنفيذ مشيئة السماء القاضية بدفن الموتى . تقول انتيجونا لأختها أسمينا :

« أما أنا فموارية أخي ، فاذا أديت هذا الواجب فما أجمل بي

---

(١) « تفليس » ، ص ١٥ .

ان اموت ولئن مت فانما انا صديقة لحقت بصديقهـــا . سأؤدي واجباً عدلاً ماؤه التقوى ، لأن الوقت الذي سأروق فيه إلى الموتى أطول من الوقت الذي سأروق فيه إلى الأحياء ، فسأكون قرينته أبد الدهر »[1] .

ومن ناحية أخرى نجد أن الملك كريون كان مدفوعاً بعاطفة نبيلة ووطنية لما أمر بانزال العقاب بالأخ الذي حمل السلاح ضد مدينته وقتل على أبوابهـا . كما أنه كان صادقاً في محاولته لاحلال حكم القانون واعادة النظام إلى مدينة ثيبة بعد الفوضى التي عصفت بها . لذلك كان لزامـــاً عليه ان يتمسك بالحزم ويتسلح بالشدة ويصر على تنفيذ أوامره وارشاداته بحذافيرها ، وبكل تفاصيلهـا وأن يتوعد كل من تسول له نفسه مخالفة النظام بأشد أنواع العقاب . وجميع هـذه الاجراءات أمور طبيعية وضرورية في مدينة عانت من ويلات الحرب والوباء والفوضى ما عانته ثيبة عندما تسلم كريون مقاليد حكمها وكانت النتيجة ذلك الصدام المفجع بين متطلبات السلطة الزمنية وضروراتهـــا ، متمثلة في شخصية كريون، وبين متطلبات السماء وأوامر الآلهة متمثلة في شخصية انتيجونا وحصد الجميع الموت واليأس والمأساة. عندما يسأل كريون انتيجونا : « وكيف جرؤت على مخالفة هذا الأمر ؟ » أجابت :

« ذلك لأنه لم يصدر عن « ذوس » ولا عن « العدل » ... ولا عن غيرهما من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم ، ومـا أرى أن أمورك قد بلغت من القوة بحيث تجعل القوانين التي تصدر عن رجل أحق بالطاعة والاذعان ، من القوانين التي تصدر عن الآلهة الخالدين ، تلك القوانـين التي لم تكتب ، والتي ليس إلى محوهـــا من سبيل ...

---

(١) طـــه حسين ، « من الأدب التمثيلي اليوناني ، سوفوكليس » ، دار المعارف بمصر ، ص ١٣٨ .

ألم يكن من الحق عليّ إذن ان اذعن لأمر الآلهة من غير ان أخشى أحداً من الناس ؟ وقد كنت أعلم أني ميتة وهل كان يمكن أن أجهل ذلك حتى لو لم تنطق به ؟ لئن كان موتي سابقاً لأوانه فما أرى في ذلك إلا خيراً ... » (١) .

إذا نظرنا إلى قصة ابراهيم من هذه الزاوية تبين لنا أنها تحتوي على تناقض شبيه بالتناقض الذي صوره سوفوكليس في مسرحيته المذكورة . لا بد ان ابراهيم عانى الأمرين من التناقض بين احترامه لمتطلبات الابوة العاطفية وواجباتها الأخلاقية من جهة وبين ضرورة الاذعان للأمر الالهي القاضي بذبح اسحق من جهة أخرى . كان ابراهيم يحب ولده أكثر مما يحب نفسه وكان يقوم بواجبات الأبوة خير قيام ، ولكن ما عساه ان يفعل إذا تعارض هذا الحب وتعارضت واجبات الأبوة مع متطلبات الطاعة التامة لأوامر الاله ومع واجباته الدينية المطلقة تجاه ربه ؟ الحق يقال أن محنة ابراهيم مشحونة بعناصر المأساة وببوادر توترها إلى درجة أعظم من مسرحية انتيجونا لأن التناقض الأساسي في مسرحية سوفوكليس كان بين السلطة الزمنية وبين أوامر السماء الأزلية . ولكل واحد من طرفي هذا التناقض مصدره المستقل عن مصدر الآخر أما بالنسبة لابراهيم فان طرفي التناقض يعودان في نهاية الأمر إلى مصدر واحد هو الله . عندما خضعت انتيجونا لأوامر السماء خالفت بذلك أوامر السلطات الزمنية بينما حين خضع ابراهيم لأمر ربه ووضع المدية على عنق ولده خالف بذلك القواعد الأخلاقية المطلقة التي أنزلها الله على عباده عن كيفية معاملة الآباء للأبناء والأبناء للآباء . بعبارة اخرى لما أطاع أبراهيم ربه من الناحية الدينية اضطر لأن يعصيه من الناحية الأخلاقية .

ولا تختلف محنة ابليس ، من حيث النوعية ، عن محنة كل من انتيجونا

---

(١) « من الأدب التمثيلي اليوناني » ص ١٥١ .

وابراهيم . كان أمامه الأمر الالهي المباشر بان يقع ساجداً لآدم وفي الحين ذاته كانت أمامه متطلبات المشيئة الالهية الداعية للتوحيد والتقديس والتسبيح والتي لا تسمح بالسجود لأحد سوى للذات الصمدية . فأذعن ابليس لمتطلبات المشيئة وعصى بذلك أمر السجود فطرد ولعن وكتب عليه اليأس المطلق من العودة إلى الجنة . لكن مأساة ابليس كانت أعظم وأفجـــع من محنة ابراهيم ، ولا نقول مأساة ابراهيم بسبب ذلك الكبش الذي ذبحه عوضاً عن اسحق ، لأن التناقض الذي واجهه ابليس لم يكن بين واجبات الطاعة الدينية وبين واجبات الطاعـة الاخلاقية ، بل كان بين واجبات الطاعة للأوامر الالهية فحسب. بعبارة اخرى واجه ابليس الرب وهو يناقض نفسه بصورة مباشرة ومفضوحة فذهب ضحية هذا التناقض وضحية الموقف الذي اختاره ووقفه .

من ينظر إلى شخصية انتيجونا بشيء من الدقة والعمق لا يمكن أن يرى فيها مجرد البطلة التقليدية التي تمثل كل ما يوصف بالخير والحق والجمال بينما يمثل خصمها نقيض هذه الخصال . كما ان من يفهم قصة ابراهيم بأبعادها الانسانية لا يمكنه أن يرى في محاولته ذبـــح ولده مجرد جريمة نكراء تتنافى مـــع أبسط بديهيات الانسانية والأخلاق . وكذلك الأمر بالنسبة لابليس لأن من يدقق النظر في محنته لن يرى في جحوده أمر السجود مجرد تجسيد للعصيان والشر والخطيئة . إذا نظرنا إلى الامور من زاوية معينة فاننـــا لا نشك بان ابليس كان عاصياً وجاحداً ، ولكن من ناحيـــة اخرى يجب الا ننسى ان جحوده كان أعظم تقديس للذات الالهية وأكبر مثل على التمسك بحقيقة التوحيد . وقع ابليس في الاثم عندما جادل ربه ولكن الله هو الذي سمح له بذلك وأصغى له عندما قال « انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » . وهنا تتجلى شخصية ابليس المأساوية باعتبارها مزيجاً من البراءة والاثم ، من الجمـــال والقبح ، من الحق والباطل ، ومن الخير والشر . انه يتصف بهذه الصفات مجتمعة شأنـه في ذلك شأن الأبطال المأساويين الذين عرفناهم من خلال التراجيديات الكبرى في تاريخ

الأدب ، إذ كان على ابليس ان يرفض السجود تماماً كما كان على « أوريستيز » ان يقتل أمه وعلى « هملت » ان يقتل عمه وكان عليه ان يتحمل مثلهم البلاء والألم واليأس الناتج عن فعله . وجميع هؤلاء الأبطال وجدوا أنفسهم بين شقي الرحى . فهم محقون من ناحية وغير محقين من ناحية أخرى ولا يتحمل هذا التوتر المأساوي إلا أشدهم بأساً وأصلبهم عوداً ، أي لا يتحمله سوى من كان معدنهم من معدن الأبطال .

٣) ستتضح لنا الأمور بصورة أفضل لو ميزنا بين نوعين من المأساة : « مأساة الغربة » (Tragedy of Alienation) ، و « مأساة المصير أو القدر » (Tragedy of Fate) . والموضوع الذي أريد ان أطرحه الآن هو : ان محنة ابليس تمثل بكل جلاء كلا النوعين من المأساة . ينتج البلاء في مأساة الغربة بسبب الانفصال عن « وضع معين » كان البطل يشارك فيه قبلاً ولكنه يجد نفسه غريباً عنه الآن . وتعطينا أعمال ميلتون ودوستويفسكي وكافكا وكتاب كامو « الغريب » أمثلة واضحة عن مأساة الغربة . أما بالنسبة لغربة ابليس فقد قال الحلاج ، على لسان ابليس ، وفي وصفها ووصف ويلاتها ما يلي :

« أفردني ، أوحدني ، حيرني طردني لئلا اختلط مع المخلصين، مانعني عن الاغيار لغيرتي ، غيرني لحيرتي، حيرني لغربتي، حرمني لصحبتي ، قبحني لمدحتي ، أحرمني لهجرتي ، هجرني لمكاشفتي ، كشفني لوصلتي .. » [1] .

وكتب الإمام المقدسي على لسان ابليس الاسطر التالية في وصف غربته وشقائه :

« ثم لكمال شقوتي سألت الأنظار. فصرت اضحوكة للحضار.

---

(١) « طاسين الأزل والالتباس » .

أذوب إذا سمعت الذاكرين . واتمزق إذا رأيت الشاكرين . واحد أفر من ظله . وواحد أهرب من زكي فعله . وواحد تحرقني أنفاسه . وواحد يعجزني مراسه .. إذا تاب التائب قصم ظهري . وإذا رجع الآيب نقص عمري . كلما بنيته مع العاصي في سنة . تهدمه التوبة في سنة . فانا في ويل لا يزول . وحرب لا يحول . وحزن شرحه يطول »[1] .

أما إذا رجعنا إلى الوصف الرائع الذي تركه لنا أبو حيان التوحيدي لحال الغربة فإننا نجده ينطبق كل الانطباق على حال ابليس ، قال أبو حيان :

« يا هذا ! الغريب من غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله ، وأغرب في أقواله وافعاله .. الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة .. يا رحمتا للغريب ! طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب واشتد ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه من غير جدوى ! »[2] .

تعتبر مسرحية « الملك أوديب » ومسرحية «روميو وجولييت» لشكسبير من أروع ما كتب حول مأساة المصير . وكل من قرأ مسرحية سوفوكليس المذكورة يعرف كيف أخذ القدر مجراه المحتوم وصدقت جميع النبوءات ، وكيف فشلت جميع المساعي التي قام بها أوديب وجوكاستا ليفلتا من مصيرهما المظلم . إذا نظرنا إلى محنة ابليس من هذه الزاوية تبين لنا انه كان مسيراً في جميع خطواته وفقاً للقدر الذي كتبه الله عليه شأنه في ذلك شأن كل ما هو كائن في ملكه بدليل الحديث القدسي القائل :

---

(١) « تفليس » ، ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) « الاشارات الالهية » ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ .

« ان أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال يا رب ومـــا اكتب قال مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة من مات على غير هذا فليس مني »[1] .

وعبر الحلاج عن هذه الحقيقة بانشاده عن ابليس :

القاه في اليم مكتوفاً وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء

بعبـــارة أخرى كان ابليس خاضعاً في أحواله واختياره وطرده ولعنته وتشويهه إلى أحكام الارادة الالهيـــة ولأمر قضائه الذي لا يرد ، كان مجبوراً بحكمته ومقهوراً بمشيئته بدليل قوله تعالى : « انـّا كل شيء خلقناه بقدر » . وكتب الحلاج الكلمات التالية حول خضوع ابليس لقضائه وقدره :

« قال الحق سبحانه لابليس : « الاختيار لي لا لك » فأجاب ابليس : الاختيارات كلها واختياري لك ، قـــد اخترت لي يا بديع وان منعتني عن سجوده فانت المنيع وان أخطأت في المقال فانت السميع وان اردت ان اسجد له فأنا المطيع ، لا أعرف في العارفين أعرف بك مني ، لا تلمني فاللوم مني بعيـــد ، وأجر سيدي فاني وحيد »[2] .

هنا يجب ان نلفت النظر إلى انه ليس كل من جار عليه القدر وسحقه المصير المحتوم يصبح بذلك بطلاً ، وليس كل من وجـــد نفسه في محنة مفجعة كمحنة ابليس وانتيجونا وابراهيم يصبح بذلك شخصية مأساوية . لأن الأمر يتوقف إلى حد كبير على نوعية رد الفعل الذي يبديـــه الانسان تجاه محنته ، وطبيعة

---

(١) الشيخ محمد المدني ، « الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية »، حيدر آباد، ١٣٥٨ هـ ص ٨٧ .

(٢) « طاسين الأزل والالتباس » .

الاستجابة التي يبديهـــا نحو مصيره . وعلى سبيل المثال كانت شقيقة انتيجونا واعية كل الوعي للتناقض الذي دفع باختها إلى نهايتها المفجعة غير انه لا يجوز لنا بأي حال من الأحوال ان نعتبر اسمينا شخصية مأساوية لأنها ظلت سلبية في استجابتها لهذا التناقض واستسلمت لمجرى الأحداث ، لذلك نراهـــا تنصح بالتعقل والتحفظ وتثير الشكوك وتبدي المخاوف مما يبين ان معدنها لم يكن من معدن الابطال . والاعتبار نفسه ينطبق على الملائكة « وسيما هم على وجوههم من أثر السجود » . ومن الطريف ان نقارن بين موقف ابليس وموقف آدم من هذه الناحية . عصى آدم ربه شأنه في ذلك شأن ابليس ولو شاء ربك لآدم الا يعصي لما عصى ، ولما عاتبه الله على معصيته لم يبد آدم أي رد فعل ايجابي بـل قال : « ربنـا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » . أما البطل المأساوي الذي يصارع مصيره كما صارعه الملك أوديب فـــلا يقول « اني ظلمت نفسي » لأنه يعلم حق العلم ان قدره المحتوم هو الذي ظلمه . أما ابليس فانه استجاب بصورة ايجابية لعتاب ربه فقال : « بمـا اغويتني لازينن لهم في الأرض .. » فنفى بذلك ان يكون قد ظلم نفسه أو ان يكون مسؤولاً عن مصيره ومآله . ومرة اخرى ينطبق على ابليس وصف أبي حيان التوحيدي للغريب : « لا عذر له فيعذر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عيب عنده فيستر »[1]. أي خاف آدم من الاعتراف بهذه الحقيقة لما عاتبه ربه بينما ناقشه ابليس وحاول ان يدافع عن فعله وان يبرر اختياره بالرغم من علمه انه لا مفر له مما قدره الله عليه مثله في ذلك كمثل أوديب وجوكاستا في محاولاتهما الافلات من مصيرهما المشؤوم مع العلم بأن فشلهما كان محتوماً ومتوقعاً . وحتى بعـد أن نزلت اللعنة بابليس ظل ايجابياً في مواقفه وافعاله بدليل قوله : « لازينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين ... » نرى إذن ان ابليس هو المعدن الذي صنع منه أبطال الأعمـــال التراجيدية الكبرى في الأدب العالمي وصورت شخصياتها المأساوية على صورته .

---

(١) « الاشارات الالهية » ، ص ٨١ .

ولا عجب إذن ان نجد بأن هؤلاء الأبطال كانوا اما على اتصال مباشر بالشيطان أو كانوا يتصفون بصفات شيطانية واضحة . كما انه ليس من باب الصدفة ان تكون الشخصيات المأساوية الكبرى مستمدة في معظم الأحيان من بين جموع الشاذين والمخربين والعاصين والكافرين والجاحدين والقتلة ، ولذلك وردت المحاكات القانونية بكثرة في عدد كبير من الأعمال التراجيدية المشهورة. ويكفينا ان نذكر على سبيل المثال اسكيلوس ، وكافكا ، و « الاخوة كارامازوف » ورواية « الغريب » لكامو . وبامكاننا ان ننظر إلى الجدل الذي دار بين ابليس وربه على انه نوع من المحاكمة العرفية السريعة حيث اتيحت لابليس فرصة ليدافع عن نفسه قبل ان يقضي الله أمراً كان مفعولاً .

٤) من العسير على الباحث في طبيعة المأساة الا يتطرق إلى موضوع عاطفة الكبرياء والى الدور الذي تلعبه في حياة الشخصيات المأساوية . ويكتسب موضوع الكبرياء اهمية خاصة بالنسبة لنا بسبب الرأي الذي يعزو رفض ابليس السجود إلى دافع الكبرياء والفخار . قال الحق لابليس لما طرده من الجنة « فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين » . ولندرك طبيعة كبرياء ابليس على حقيقتها يجب ان نميز بين الكبرياء بمعنى العجرفة وبين « الكبرياء المأساوية » التي اتصفت بها الشخصيات المأساوية الكبرى ، علماً بان هذا لا يمنع ان يكون البطل المأساوي متعجرفاً . غير ان هذه الخصلة الذميمة تبقى عرضية وطارئة بالنسبة لبطولته ومأساته . فالتعجرف والكبرياء الدونكيشوتي لا يجلبان لصاحبهما سوى الشفقة والسخرية ، أما الكبرياء المأساوية فانها تفرض علينا موقفاً جدياً تجاه البطل فيه الكثير من الاعجاب والتقدير حتى لو كان موقفه مخالفاً لكافة مبادئنا ومواقفنا الخاصة . لذلك كانت الكبرياء دوماً من أهم الدوافع التي حركت الشخصيات المأساوية من الملك أوديب إلى ايفان كارامازوف .

(يتكون جوهر الكبرياء المأساوية من رفض البطل لأن يبقى سلبياً في وجه

ما يعتبره تحدياً لواجبه ومنزلته وكرامته حتى لو كان يعلم ان هذا التحدي هو جزء من مصيره وان كبرياءه ستنتهي بـــه إلى الدمار واليأس والموت). هكذا انتهى اوديب وهكذا انتهت انتيجونا وهكذا انتهى ابليس. أما آدم فلم يعرف هذا النوع من الكبرياء على الاطلاق ولو كان مقدراً له ان يكون شخصية مأساوية لما قال: « ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ». نستنتج إذن ان كبرياء ابليس لم تكن ناتجة عن عجرفة فارغة ولا عن تطاول على معبوده بل كانت كبرياء مأساوية دفعته لأن يلجأ إلى الله من قضاء الله عليه. ولم يغير ابليس موقفه من ربـــه حتى بعد ان أصبح طريداً ولعيناً وظل يعترف بسلطانه وقوته ويخاف منه ولا يقرّ لنفسه بمعبود سواه بدليل قوله تعالى: « كمثل الشيطان إذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك اني أخاف الله رب العالمين ». وبدليل جواب ابليس عندما أقسم أمـام الله: « بعزتك لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » (سورة ص ٨٣، ٨٤). أي انه بين أن لا شيء أعز عنده من عزة ربه، حتى بعد أن نزلت به اللعنة، واستثنى عباده المخلصين من قسمه وكأنه يريد ان يبين حسن ثنائه وصدق ولائـه لرب العالمين، حتى بعد اللعنة والطرد. لم يكن ابليس غريباً فحسب بـــل كان في غربته غريباً على حد تعبير أبي حيان. يصف الحلاج موقف ابليس من ربه بعد أن نزلت عليه اللعنة الأبدية في محادثته التي تخيلها بين موسى وابليس، قال:

« قال موسى لابليس: « الآن تذكره؟ » فأجاب ابليس: يا موسى الفكرة لا تـذكر، أنا مذكور وهو مذكور، ذكره ذكري، وذكري ذكره، هل يكون الذاكرون الا معاً؟ خدمتي الآن أصفى، ووقتي أخلى، وذكري أجلى لأني كنت أخدمـه في القدم لحظي والآن أخدمه لحظه »[1].

---

(١) « طاسين الأزل والالتباس ».

ونظر الإمام المقدسي إلى مصير ابليس و كبريائه نظرة غير مألوفة متأثراً في ذلك برأي الحلاج فقال :

« قال لي اسجد لغيري قلت لا غير . قال عليك لعنتي قلت لا ضير . ان أدنيتني فأنت أنت . فقـــال تفعل ذلك استكباراً وفخاراً . فقلت سيدي من عرفك في عمره لحظة . أو خلا بك في دهره غمضة . أو صحبك في طريق محبتك ساعة . حق له ان يفتخر . كيف بمن قد قطع الأعمار . وعمر بحبك الآثار . كم قـــد رقمت في صحائف توحيدك في الليل والنهار . كم قـــد درست من دروس تقديسك وتمجيدك في الاعلان والاسرار ، والآثار تشهد لي. والديار تعرف بحقي . والليل والنهار يصدقني .. فأين كان آدم وأنا أمام صفوف الملائكة . وخطيب جميع الكروبيين . وقادة وفد المقربين فلي معك سابق عبادة ، ولك معي سابق ارادة . فلما ظهرت أعلام الارادة . انطمست رسوم العبادة . فأخطأ المجتهد اجتهاده . وزال السيد عن رتب السيادة . وأصابه سهم القضا فما أخطى فؤاده . فسواء أسجد أو لم أسجد . وعبدت أم لم أعبد ، فلا بد من الرجوع إلى سابقة الأقدار . فانك خلقتني من نار . فلا بد من العود إلى النار . منها خلقنا كم وفيها نعيدكم »[1] .

---

(١) « تفليس » ، ص ٢١ ، ٢٢ .

القسم الرابع

عالجت في الصفحات السابقة مشكلة ابليس على مستويات مختلفة ، بدأت بالنظرة التقليدية الشائعة ثم وصفت محنته ثم حددت النواحي المأساوية في شخصيته وموقفه ، ومما لا ريب فيه أنه كلما انتقلنا من أحد هذه المستويات الثلاث الى المستوى الذي يليه انكشفت لنا حقيقة ابليس بصورة أفضل وأعمق وتبينت لنا جوانب شخصيته المتعددة بجلاء أعظم . ولكن هذا لا يعني أن فهمنا لشخصية ابليس على مستوى المأساة يبين لنا حقيقته تامة وكاملة إذ أن شخصيته ليست من انتاج الخيال الأدبي والدرامي بقدر ما هي من انتاج الخيال الديني الصرف . لذلك تظل نظرتنا المأساوية الى ابليس ناقصة لا تكشف إلا جانباً من حقيقته ولن تكتمل الصورة ما لم نعالجها على المستوى الديني البحت الذي سيكشف لنا وضع ابليس الحقيقي والنهائي في نظام الخليقة . أما السبب الرئيسي الذي يدعوني الى هذا القول فهو تعذر قيام المأساة بمعناها النهائي والمطلق ضمن اطار الأديان السامية الثلاثة . يستحيل على الدين ان يقبل المأساة بصفتها النهائية لأن العناية الالهية تحيط بالكون احاطة تامة وتسيره نحو الغايات القصوى التي اختارها الله له ، لذلك نجد ان الدين بطبيعته يدعي تجاوز المأساة مهما كانت مفجعة ويدعي حل جميع اشكالاتها ، ان لم يكن في الحياة الدنيا ، ففي الآخرة اذن . وعلى سبيل المثال تتطلب النظرة المأساوية للأشياء ان يتكبد

الأبطال خسائر فادحة لا يمكن أن تعوّض على الاطلاق يرمز اليهـــا في معظم الأحيان بالموت أو اليأس التام ، كما يطلب من الابطال ان يتحملوا بلاءاً وعذاباً لم يستحقوهما ولم يريدوهما لأنفسهم . أما الدين فلا يقبل بهـــذا المنطق المأساوي ويقول بأن الخسائر التي يتكبدها الصالحون ستعوض عليهم في يوم ما كما عوّض الله أيوب على المصائب التي حلت به وكافأه على صبره الطويل . أما الخسائر التي يتكبدها الأشرار فانها عقاب عادل استحقوه بسبب آثامهم وأفعالهم الشريرة بدليل ان « من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »وحتى فاجعة الموت ، بالنسبة للدين ، ليست إلا خسارة مؤقتة ترمز الى الانتقال من دار الفناء الى دار البقاء . أي أن الدين لا يقبـل المأساة إلا بصورة مؤقتة ومرحلية ويتبـع من ذلك أنه لا بد لمأساة ابليس من أن تكون مأساة مؤقتة ستتلاشى في يوم من الأيام .

بعد هذه الاشارة الى حدود النظرة المأساوية الى شخصية ابليس اريد أن أطرح السؤال التالي : لماذا أمر ابليس بالسجود لآدم ؟ أو بالأحرى لماذا وضعه الله في هذا المأزق ورماه في هذه المحنة؟والجواب هو لأنه أراد أن يمتحنه ويجربه كما امتحن من بعده أيوب وابراهيم وغيرهما من عبـاده الصالحين . والاشارة الى تجربة ابليس واضحة في قوله لربه « بما أغويتني لأزينن لهم في الارض » و « فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ... » أي أنه سيغوي البشر كما اغواه الله وسيبتليهم كما ابتـلاه . كان ابليس امام الملائكة وخطيب الكروبيين فأراد الله ان يبتليه فأمره بالسجود لآدم ليرى مدى تمسكه بحقيقة التوحيد وتشبثه بدعواه في التقديس والتسبيح ، وبرهن ابليس عن استعداده لأن يضحي بكل شيء في سبيل دعواه بمعبود واحد . يقول الحلاج عن ابليس :

« هو الذي كان أعلمهم بالسجود،وأقربهم من الموجود،وأبذلهم للمجهود ، وأوفاهم بالعهـود ، وأدناهم من المعبود سجدوا لآدم على

المساعدة وابليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة »[1] .

وكما ابتلى الله ابراهيم بأن طلب منه تضحية أعز ما عنده في سبيل وجهه تعالى كذلك ابتلى ابليس بأن طلب اليه تضحية أعز ما لديه في سبيل معبوده ومحبوبه .

من خصائص التجربة الدينية انها تدخل الممتحن في محنة صعبة تحمّله ما لا يطاق ، فتظهر حقيقته بكل جلاء وبدون اي تمويه او تزييف . والفكرة الرئيسية التي اريد أن أبينها هي ان ابليس اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام ، وتتضح لنا هذه الحقيقة من الاعتبارات التالية :

١) نجح ابراهيم في التجربة لأنه علّق مفعول واجباته الأبوية والتزاماته العائلية والانسانية ليذعن للأوامر الإلهية ويقوم بواجبه نحو ربه مهما كلفه الأمر . كذلك نقول ان ابليس نجح في التجربة لأنه علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الإلهية ويتمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس .

٢) كما حوّل الامر الالهي ، ذبح اسحق من مجرد جريمة نكراء الى تضحية كبرى وعطاء ما بعده عطاء ، حوّل تمسك ابليس بواجبه المطلق ، جحوده من مجرد عصيان الى اسمى تقديس توجه به مخلوق الى الذات الإلهية .

٣) في الواقع جعل الأمر الإلهي من واجبات ابراهيم الابوية والتزاماته الانسانية ، واجبات ابتلاء لو أذعن لها لفشل في التجربة ، كذلك أصبحت واجبات ابليس الجزئية واجبات ابتلاء بالنسبة للواجب المطلق ، لو امتثل لها لفشل في التجربة .

٤) كما ان ابراهيم لم يسلك سلوك الانسان العادي تجاه واجباته الابوية

---

(١) « طاسين الأزل والالتباس » .

وانما سلك سلوك الانبياء والاولياء فظهرت حقيقته من خلال التجربة ، لم يسلك ابليس سلوك الملائكة بالنسبة لواجباته الجزئية نحو الله بل سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين فبانت بذلك حقيقته بكل صفائها ونقائها .

٥) أصبح من الجليّ ان الابتلاء الالهي هو مصدر البلاء والعذاب واليأس الذي يمر به الممتحن . كانت رغبة ابراهيم الشديدة في انقاذ اسحق والاحتفاظ به مصدر عذابه وشقائه ، ولولا هذه الرغبة العنيفة لما استحقت تجربته كل هذا الاهتمام لأنه يكون قد قدم الى ربه شيئاً لا يعز عليه الا قليلاً ولا يشكل فقدانه بلاءاً عظيماً . كذلك الامر بالنسبة لابليس . عندما جربه الله كان يشعر برغبة جامحة لأن يذعن لامر السجود وعز عليه الى أقصى الحدود ان يضحي بهذه الرغبة في سبيل تمسكه بحقيقة التوحيد وإلا يكون قد ضحى بشيء لم يكن يرغب فيه أصلاً الا رغبة طفيفة . كان ابليس وابراهيم يعلمان أن الله يجربهما وأنه يطلب منهما أشق أنواع التضحيات وأغلاها على الاطلاق ولكن ما من تضحية تصعب عليهما في سبيل وجهه تعالى ، لذلك رفض ابليس السجود ورفض ابراهيم روابط الابوة والانسانية .

عندما عالجنا محنة ابليس على مستوى المأساة وقارناها بقصة ابراهيم ومسرحية انتيجونا ذكرنا ان محنة ابراهيم عجزت عن الوصول الى مستوى المأساة بسبب ذلك الكبش المشهور وبسبب تعذر وجود المأساة الحقيقية في الدين . كما قلنا حينئذ ان محنة انتيجونا تليها في الأهمية من حيث انها تمثل مأساة حقيقية ، أما محنة ابليس فاعتبرناها مأساة المآسي لانها تعبر عن المأساة بأجلى صورها وأقصى حدودها وأبعد معانيها . غير انه عندما ندرس هذا الموضوع على مستوى التجربة الدينية نضطر لان نغير هذا التصنيف ونستعيض عنه بتصنيف جديد ينسجم مع منطق الدين وموقفه من المأساة . ولو قدّر لحقيقة ابليس ان تتجلى على مستوى المأساة فحسب لانتهت مشاغلنا عند التصنيف الاول . اما التصنيف الجديد فانه يضع محنة انتيجونا في اسفل السلم لان

تجربتها فرضت عليها الاختيار بين أمر السلطة الزمنية وبين امر السماء وكل منهما يعود الى مصدر غير المصدر الذي يعود اليه الآخر . بينما نجد ان تجربة ابراهيم كانت اهم مغزى واقوى مفعولاً لأنها خيرته بين أمر الله المباشر وبين الواجبات الأبوية والالتزامات الاخلاقية والانسانية التي كان يعتقد ابراهيم أنهـــا مقدسة ومنزلة من عنده تعالى . أي ان اختياره كان بين أمرين نبعا من مصدر واحد هو الله . أما تجربة ابليس فهي تجربة التجارب وأعظمها شأنا واشدها مرارة لانهـا اضطرته للاختيار بـين متطلبات المشيئة الربانية من ناحية وبين الامر الالهي المباشر من الناحية الاخرى . أي لم يكن على ابليس أن يختار بـــين الدنيوي والازلي كما كان على انتيجونا أن تفعل ، ولم يكن عليه أن يختار بـــين الالهي والاخلاقي كما كان على ابراهيم أن يفعل ، بل كان عليه أن يختار بـــين الالهي والالهي أو بين الازلي والازلي لذلك كان ابتلاؤه لا يطاق وبلاؤه لا يقاس ويأسه لا يوصف .

من المقومات الاساسية للتجربة الدينية الناجحة أن يجهل الممتحن جهلاً تاماً النهاية التي ستسفر عنها تجربته ان كانت هذه النهاية لصالحه ام لم تكن . فـــلو شك ابراهيم لحظة واحدة انه سيذبح كبشاً عوضاً عن اسحق لمـا كانت محنته تجربة بل كانت مهزلة ، ولو توقـــع أيوب تعويضاً لصبره على المصائب التي ابتلاه الله بها فتحمل العسر أمـــلاً منه باليسر الذي سيليه لفقدت تجربته كل معانيها ومغازيها وفشل في الامتحان . ولو دخل في خلد ابليس يوماً ان لعنته ليست ابدية أو ان خاتمته النهائية ليست جهنم وبئس المصير لانقلبت محنته من تجربة مفعمة بالمأساة الى مسرحية هزلية . بعبارة اخرى من شروط التجربة الناجحة ان يعتقد الممتحن اعتقاداً راسخاً لا يتطرق اليه الشك بان تجربتـــه ستسفر عن خاتمة مفجعة ، وكم عندئذ ستكون فرحته عظيمة عندما يكتشف أنها اسفرت عن نهاية سعيدة ، كما حدث لابراهيم لما استعاد ولده ، ولأيوب لما اعاد الله اليه أمواله وذريته أضعافاً مضاعفة . وبمـــا ان الله كافأ ابراهيم

وأيوب على صبرهما ونجاحهما وتمسكهما بواجبهما المطلق نحوه يجوز لنا ان نستنتج بأنه سيكافىء ابليس ايضاً على نجاحه وتضحيته ويعوض عليه ما تكبده من خسارة مفجعة وما عاناه من شقاء وبلاء وغربة . ولكن اذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً لماذا لعنه الى يوم الدين ؟ الجواب بسيط : لعنه الى يوم الدين لان التجربة بحد ذاتها تتطلب ذلك ، فلو اعتقد ابليس مثلاً ان اللعنة التي نزلت به كانت مؤقتة فأمل بالعودة الى الجنة لفقدت تجربته مغزاها ومعناهـــا ، ذلك لأن تمسكه بحقيقة التوحيد ، بالرغم عن يأسه التام من النجاة ، هو دليل اجتيازه التجربة بنجاح ، تماماً كما كان يأس ابراهيم من انقاذ اسحق ووضعه المدية على عنقه الدليـــل القاطع على نجاحه في التجربة التي ابتلاه الله بها . بعبارة اخرى لا تبـــين اللعنة الابدية مصير ابليس الحقيقي بقدر ما تشكل جزءاً لا يتجزأ من امتحانه . أما مصيره الحقيقي فهو أمر يجب ان يظل سرا مكتوما عنه الى ان يحين موعـد افشائه ، تماماً كما ظل مصير اسحق سراً مكتوماً على ابراهيم حتى حان الوقت المناسب لاعلانه . كما انه لا يجوز لابليس ان يبقى ملعوناً الى الابـد ، بعد اجتيازه التجربة بنجاح ، لان بقاءه على هذه الحال يشكل مأساة كبرى وحقيقية في الكون . ومنطق الدين ، كما مرّ معنا مراراً ، لا يسمح بذلك على الاطلاق .

كما ان فهمنا لشخصية ابليس على مستوى المأساة لا يبين لنا حقيقته تامـة وكاملة ، كذلك الامر بالنسبة لمعالجتنا لشخصيته على مستوى التجربة والابتلاء مع العلم بان مستوى التجربة يقربنا الى حقيقته بصورة أفضل وأعمق من أي مستوى آخر ذكرناه . ولنصل الى معرفة حقيقة ابليس التامة ومنزلته الفعلية في الكون علينا تحديد علاقته الجوهرية المباشرة بالمشيئة الإلهية . ومهما بحثت لن أجد تعبيراً عن علاقـة ابليس الحقيقية بالمشيئة الالهية أفضل من التعبير الذي ضمنه الامام المقدسي في الاسطر التالية حيث قال على لسان ابليس :

« خلقني كما شاء . وأوجدني لمـا شاء . واستعملني فيما شاء .

وقدّر علي ما شاء فلم اطق أن أشاء الا ما شاء. فما تجاوزت ما شاء. ولا فعلت غير ما شاء. ولو شاء لردني الى ما شاء. وهداني بما شاء ولكنه شاء. فكنت كما شاء ... فمن يكون على القضاء عوني . ومن يطق من القدر صوني . ولكن كل ما يرضيه مني . رضيت بـــه على رأسي وعيني . يا هذا ما حيلة من ناصيته في قبضة القهر. وقلبه بيد القدر. وامره راجع الى حكم القدم . وقد قضي الأمر وجف القلم»[1] .

بعبارة أخرى كان ابليس صنيعة الارادة الالهية خاضعاً لأحكامها ومنفذاً لطلباتها . وعندما اختار العصيان والجحود انه لم يختر سوى مـــا كان الله قد اختاره له منذ الازل . انه مستعمل فيما قدّره الله عليه واقـــع في قبضة قهره وبذلك بطل الأمر والنهي بالنسبة اليه مع العلم ان الحجة التي طرد على أساسها كانت تستند الى الامر والنهي يستطرد الامام المقدسي في تبيان مكانة ابليس الحقيقية والغرض الالهي من طرده فيقول على لسان ابليس :

« يا هـــذا . أتظن أني اخطأت التدبير . ورددت التقدير . وغيّرني التغيير . لا وعـلو عزّته . وسنا قدرته . لكنه خلق الحسن والقبيح . والمستقيم والصحيح . جمعا بـين الشيء وضده . ليدل على كمال قدرتـــه . فان الاشياء لا تعرف إلا بالأضداد . فجعلني في الاول أعلّم المحاسن في الملأ الأعلى فأبينها للأمـلاك . وأزين بها الافلاك . فكنت معلّم التوحيد . فلما طالـع أطفال المكتب أمثلة توحيدهم . وحققوا حروف هجاء تقديسهم وتمجيدهم. نقلني من العالم الأعلى الى العالم الاسفل أعلمهم ما هو ضد ذلك فأبين لهم القبائح وأزينها لهم . فبي عرف الحسن والقبيح . وميز المستقيم والصحيح . فانا في الارض والسماء . عريف العرفاء. معلم العلماء .

---

(١) « تفليس » ص ١٣ .

فأنا معجز القدرة . ومشاهد حضرة الحكمة . فمن هو في الحضرة ادنى مني . ومن هو في الذكر أشهر مني . فلي شرف اذ ذكرني . وان كان لعنني . ولي فخر اذ نظرني . وان كان قد طردني . فبمعرفتي له انكرني . ولحيرتي به حيرني . ولغيرتي عليه غيرني . ولخدمتي خذلني . ولصحبتي حرمني . فالآن وقتي به اصفى . وحالي معه اشفى . لاني كنت اخدمه لحظي . والآن اخدمه لحظة . فارتفع الحظ من البين . وأنت تظنه بين . فلئن كنت قد سقطت من العين . فقد وقعت في عين العين »[1] .

---

(١) « تفليس » ص ٢٢ - ٢٣ .

القسم الخامس

سأكرس هذا القسم من بحثي لمحاولة ايجاد تعليل ديني مقبول لبعض المفارقات التي وردت معنا في الأقسام السابقة من هذا البحث وللاجابة على بعض الاسئلة الهامة التي ما تزال معلقة . وفي ما يلي تصنيف لأهم هذه المفارقات والاسئلة .

١) عندما طرحت السؤال ، لماذا أمر ابليس بالسجود لآدم ، أجبت عليه بقولي : لأن الله أراد ان يجربه ويبتليه كما جرب ابراهيم وأيوب من بعده ، والسؤال الذي يبرز أمامنا الآن هو ، لماذا يبتلي الله ملائكته وعباده وهو العليم بكل ما يظهرون وما يبطنون ؟ هل باستطاعتنا مثلاً ان نحدد صفة من الصفات الالهية التي تدعو الله لأن يجرب عباده ؟ أو بالأحرى إلى أي صفة من صفات الذات الالهية يجب ان ننسب هذا الميل الى ابتلاء العباد ؟

٢) لما ميزنا بين المشيئة والأمر في مطلع هذا البحث ذكرنا ان الله يأمر أحياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر . ترى هل من تعليل ديني لهذه المفارقة في تصرفات الاله ؟

٣) رأينا ان ابليس واقع في قبضة قهره خاضع خضوعاً تاماً لقدره وأحكام

---

(١) « الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية » ، ص ٦٨ .

مشيئته ، شأنه في ذلك شأن بقية المخلوقات ، مما يبطل مفعول الأمـــر والنهي عنه . فاذا كان هذا القول صحيحاً لماذا طرده من الجنة بحجـة الأمر والنهي ؟ بالاضافة إلى ذلك قدر الله منذ الأزل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحاب النار. والأدلة الدينية على ذلك عديدة أورد منهـــا ، على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، الحديث القدسي التالي : « ان الله تعالى قبض قبضة فقال هـــذا إلى الجنة برحمتي ولا أبالي وقبض قبضة فقال هـذا إلى النار ولا أبالي »[1] . ولكن بالرغم عن ذلك أنزل الله الكتب وأرسل الرسل وشحنها بالأمر والنهي وميز بين الحلال والحرام ، وما فائدة كل ذلك لمن كان مجبوراً بحكمته ومستعملاً فيما قدره عليه .

٤) إذا كان الله صانع الأشياء كلها ومقدر الخير والشر على عباده لماذا أراد للناس ان يعتقدوا ان ابليس هو سبب الشر والمعصية ولمـاذا شاء تحميله أوزار اولئك الذين خلقهم للشر وأجرى الشر على يديهم ؟ هل باستطاعتنا ان نعلل هذه المفارقة بردها إلى إحدى الصفات الالهية المعروفة ؟

أعتقد ان الصفة الالهية التي نبحث عنها للاجابة على هذه الاسئلة هي صفة المكر . واليكم بعض الآيات القرآنية التي تبين طبيعة هذه الصفة :

١) «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» (آل عمران ٥٤) .

٢) « وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتـــلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» (الأنفال ٣٠) .

٣) « وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم إذا لهـــم مكر في آياتنا قل الله أسرع مكراً ان رسلنا يكتبون ما تمكرون» (يونس ٢١) .

---

(١) « الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية » ، ص ٦٨ .

نجد أيضاً ان بعض الآيات الأخرى تنسب إلى الذات الالهية صفة مشابهة هي صفة الاستهزاء ، كما في قوله تعالى « الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون » (بقرة ١٥) . وأوردت بعض الآيات المعنى نفسه دون ذكر المكر الالهي وتخصيصه كما في الآيات التالية :

١) « ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لأنفسهم ، انما نملي لهم ليزدادوا اثماً ولهم عذاب مهين » (آل عمران ٧٨) .

٢) « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول » . أي وجب عليها العذاب (الاسراء ١٦) .

٣) « ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم . . » (النساء ١٤١) .

نستخلص من تفسير الطبري للآيات المذكورة ما يلي :

أ) ينطوي المكر على الاستهزاء والخديعة [١] .

ب) ينطوي المكر على اظهار شيء لشخص ما واضمار شيء آخر له لذلك :

« يظهر لهم من احكامه في الدنيا خلاف الذي عنده في الآخرة » [٢] .

جـ) املاء الله للقوم ، يعني « ان يمد من عمرهم وسعادتهم وجاههم ، ليأخذهم في حال أمنهم عند أنفسهم بغتة » [٣] .

د) لما قال الله : « وإذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها

---

(١) تفسير الطبري ، جـ ١ ، ص ٣٠١ - ٣٠٢ .
(٢) تفسير الطبري ، جـ ١ ، ص ٣٠٣ .
(٣) تفسير الطبري ، جـ ٧ ، ص ٤٢١ - ٤٢٣ .

فحق عليها القول » كان قد شاء تدمير القرية ، ولكن لئلا يكون للعباد عليه حجة فيما شاء لجأ إلى المكر فأمر مترفيها أن يفسقوا حتى يبدو للجميع وكأن القرية استحقت ذلك التدمير . بينما الحقيقة غير ذلك .

ويشرح ابو طالب المكي فكرة المكر الالهي ويربطها بكل وضوح بابتلاء العباد فيقول في كتابه الشهير « قوت القلوب » ما يلي :

« وحدثنا عن أبي محمد سهل رحمه الله تعالى قال رأيت كأني أدخلت الجنة فلقيت فيها ثلثمائة نبي فسألتهم ما اخوف ما كنتم تخافون في الدنيا فقالوا لي سوء الخاتمة فالخاتمة هي من مكر الله تعالى الذي لا يوصف ولا يفطن له ولا عليه يوقف ولا نهاية لمكره لأن مشيئته وأحكامه لا غاية لها ومن ذلك الخبر المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل بكيا خوفاً من الله تعالى فأوحى الله اليهما لم تبكيان وقد أمنتكما ، فقالا ومن يأمن مكرك فلولا انهما علما أن مكره لا نهاية له لأن حكمه لا غاية له لم يقولا ومن يأمن مكرك مع قوله قد أمنتكما ولكان قد انتهى مكره بقوله ، ولكانا قد وقفا على آخر مكره ، ولكن خافا من بقية المكر الذي هو غيب عنهما .. فكأنهما خافا أن يكون قوله تعالى « قد أمنتكما مكرى » مكراً منه أيضاً .. يختبر بذلك حالهما .. كما اختبر خليله عليه السلام لما هوى به المنجنيق في الهواء فقال « حسبي الله ربي » فعارضه جبريل عليه السلام فقال ألك حاجة قال لا ، وفاء بقوله « حسبي الله » فصدق القول بالعمل »[1] .

بعد هذه المراجعة السريعة لفكرة المكر الالهي بامكاننا القول ان الله كان

---

(١) أبو طالب المكي ، « قوت القلوب » ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

يبدي لابليس من الرضا غير ما شاء له من مصير وأضمر له من قـــدر ومحنة وخاتمة . أي انه مكر به فأمره ظاهراً بالسجود لآدم ولكنه شاء له ضمنـاً ان يعصي الأمر حتى يكون له حجة على ابليس ليفعل به ما شاء وينفذ فيه قضاءه وقدره . لم يكن أمر الابتلاء إذن سوى أداة المكر الالهي غايتها تنفيذ أحكام المشيئة وتبريرها أمام مخلوقاته فتصبح بذلك مقبولة في أعينهم فلا يكون لهم حجة عليه فيما يفعل بهم وكما قال أبو طالب المكي : لا غاية لمشيئته وأحكامه ، ولكن المكر الالهي يتدخل ليجعل الأمور تبدو للعباد على غير ما هي عليه أي ليجعل المشيئة تبدو وكأن لها غايات ومبررات واسبابـــاً . لذلك مكر الله بالملائكة فأبدى لهم وكأن ابليس طرد لسبب وجيه هو العصيان ولولا هـــذا التدبير الماكر لاستعظمت الملائكة طرد سيدهم أكثر مما استعظمت قوله : « اني جاعل في الأرض خليفة »، ولتعذر عليها تحمل أحكام المشيئة الربانية ومواجهتها مباشرة دون توسط المكر بمبرراته وتفسيراته . لذلك طرده من الجنـة بحجة الأمر والنهي وليس بحجة نفاذ مشيئته فيه . كما انه يحسن للعباد ، من الناحيـة العملية ، ان يعتقدوا ان ابليس عصى أمر ربه فطرده بسبب جحوده ، لأنهم لو آمنوا عن حق بأن الله قدر عليه هذا المصير التعيس منذ الأزل لما تحملت عقولهم هـــذه الحكمة فيفقدون صوابهم ويكفرون بعدالته ورحمته . لذلك أرى ان الامـام المقدسي قد وقع على عين الصواب حين كتب ما يلي عن ابليس :

« ان زل أحدهم قال انما استزلّهم الشيطان . وان نسي أحدهم قال فأنساه الشيطان. وان عمل أحدهم قال هذا من عمل الشيطان. فانا حمّال أوزار المذنبين . وحمّال اثقال الخاطئين »[1] .

رأينا ان أبا طالب المكي ربط بين تجربة ابراهيم وبين المكر الالهي لأنـــه عندما كان ابراهيم على وشك السقوط في النار توكل على الله توكلاً تامـــاً بقوله

---

(١) « تفليس » ، ص ٣٦ .

« حسبي الله ربي » . غير ان الله أراد اختبار تمسكه بهذا التوكل فمكر به بأن أرسل له جبريل يعرض عليه المساعدة . أي كان ارسال جبريـــل اغواءاً له للجحود بتوكله على الله ولكنه رفض مساعدة الملاك ونجح في التجربة ، فكانت النار برداً وسلاماً على ابراهيم . بعبارة أخرى شاء الله منذ القدم لابراهيم ان يكون من أهل الجنة ومن انبيائه الصالحين فابتلاه حتى لا يكون لأحد من مخلوقاته حجة عليه فيما شاء لابراهيم من قدر ومصير . أما بالنسبة لابليس فقد شاء له الله منذ الأزل ان يكون معلم التوحيد في الملأ الأعلى وأن يكون معلم الشر والمعصية في العالم الأدنى لذلك ابتلاه ومكر به حتى لا يكون لأحد عليه حجة فيما شاء لابليس من مصير تعيس .

ومع ان الله قرر منذ الأزل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحـاب النار ، أرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وملأها بالأمر والنهي ، وميز بين الحلال والحرام ليبدي لعباده ان سعادتهم وشقاوتهم تتوقفان على سلوكهم واختياراتهـــم في اتباع انبيائه والتمسك بشرائعه وبذلك لا يكون لهم حجة عليه بالنسبة للمصير الذي كتبه عليهم « انه يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون » . وهذا يعني ان ارسال الرسل ، وانزال الكتب ، والتمييز بين الحلال والحرام ليست الا وسائط من مكره لتنفيذ أحكام مشيئته في عباده ، شأنهم في ذلك أهل القرية التي أراد الله تدميرها فأمر مترفيها ففسقوا فيهـا ، وشأن الذين أملى الله لهم خيراً لأنفسهم ليزدادوا اثماً فعذبهم عذاباً مهيناً . ومع ان ابليس كان مجبوراً بحكمته لا حول له ولا قوة تجاه ربه لم ينفذ الله مشيئته فيه ويلعنه إلا بعدان مكر به بواسطة أمر السجود. فظهر للجميع وكأن ابليس كان مسؤولاً واستحق هذا العقاب .

رددنا مراراً أن الله هو صانع الخير والشر بدليل الحديث القدسي القائل :

« ان الله عز وجل يقول لا اله إلا أنا خلقت الخير وقدّرتـــه فطوبى لمن خلقته للخير وخلقت الخير له وأجريت الخير على يديه ،

انا الله لا إله إلا انا خلقت الشر وقدرته فويـــل لمن خلقته للشر وخلقت الشر له وأجريت الشر على يديه »[1] .

ولكن من مكره اراد للعباد أن يعتقدوا غـير ذلك وبأن ينسبوا النقيصة والقبيحة اما لأنفسهم كما فعل آدم عندما قال : « ربنـــا ظلمنا انفسنا »، او الى تلبيس ابليس وغوايته ، وان ينسبوا الخير والعدل والرحمة الى الله كما فعـــل آدم عندما قال : « وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين ». بالاضافة الى ذلك يحسن للعبـاد ، من الناحية العملية ، ان يعتقدوا بصورة عامة ان لله عدوا اسمه ابليس اللعين هو مصدر الشر والزلـة والخطيئة ، لأنهم لو آمنـوا عن حق ان الله هو مصدر بلائهم ومصائبهم التي تحيط بهم من كل جانب لما تحملت عقولهم هذه الحقيقة فيفقدون صوابهم ويكفرون به وبنعمته . كتب الامـــام المقدسي على لسان ابليس ما يلي :

« وبعد ذلك . فانه جعلني سبباً لوجود الزلة . وعلة لتوجـــه الأمر والنهي . وفي الحقيقة لا علـة لأمره . . ولا معقب لحكمه . ولا سبب لبعد اعدائه . ولا نسب لقرب أوليائه . فان الله تعالى غني عن خلقه .. قائم بنفسه . قيوم بعباده . لا تنفعـه حسنات المحسنين . ولا تضره سيئات المسيئين . فقد نفذ حكمه . ومضي قضاؤه . وجف قلمه بما هو كائن في ملكه ... ان شاء عذّب وان شاء عفا . لا يلزمه انجاز الوعيد . بل الأمر اليه في وعيده . والمشيئة اليه في تهديده . فله أن يعذب بلا سبب . وأن يسعد بلا نسب ولا مكتسب »[2] .

---

(١) « الاتحافات السنية » ، ص ٧١ .
(٢) « تفليس » ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

اذا كان باستطاعة آدم ان ينسب النقيصة الى نفسه أو الى ابليس الذي أغواه وأن يطلب المغفرة والرحمة من ربه تمشيا مع توصية السيد المسيح : « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . فالى من يجب ان ينسب ابليس عصيانه وجحوده ؟ أو على حد قول ابليس: «فلئن كنت ابليس آدم فليت شعري من كان ابليسي؟»[1]. وبطبيعة الحال أحال ابليس جحوده الى مصدره الحقيقي والنهائي بقوله : «فبما أغويتني » فأعطى بذلك لله ما لله ولم يعط لقيصر شيئاً لأن قيصر لا يملك شيئاً على الاطلاق بالنسبة لابليس ولا حول له ولا قوة حتى ينسب له أي شيء . اذا استرسلنا في مقارنة موقف آدم بموقف ابليس نجد انه اذا كان ابليس أول بطل مأساوي في الكون كان آدم أول انتهازي لأنه رفض اتخاذ موقف محدد بين الأمر والمشيئة رغبة منه بالنجاة كيفما تمت الامور ، وهذا واضح في جوابه الذي رددناه مرات عديدة ، فلو صح « الأمر » وكان آدم مسؤولاً بالفعل عن عصيانه يكون قد اعترف بذنبه واعتذر من ربه واستغفره فتتاح له فرصة النجاة ، ولو صحت المشيئة وبذلك انتفت عنه مسؤولية العصيان يكون قد نجا بتسليم أمره لله وتعلقه برحمته وغفرانه . بعبارة أخرى اضاف آدم الفعل الى نفسه لما قال : « ربنا ظلمنا أنفسنا » وأخذ مسؤولية العصيان على عاتقه فكان « قدرياً » ونفى بذلك أن يكون الله قد قدر عليه الظلمة وأرادها له . ولما قال آدم « ان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » تعلق بحبال الرحمانية المنوطة بعروة المشيئة فكان « جبريا » ونفى بذلك عن نفسه مسؤولية الظلمة لانه في هذه الحال يكون الله قد قرر منذ الازل فيما اذا كان سيرحم آدم ام سيعذبه فتكون الظلمة حجة الله على آدم ولا يكون لآدم حجة على ربه . نرى اذن ان آدم حاول النجاة عن طريق القدرية وعن طريق الجبرية في آن واحد تحوطاً منه اذ انه لم يكن على يقين أيهما ستصح في نهاية المطاف . اما ابليس فقد اتخذ موقفاً محدداً بقوله « فبما أغويتني » فلم يضف شيئاً الى نفسه بل احال كل شيء الى مصدره الحقيقي اي الى المشيئة

(١) « تفليس » ، ص ١٦ .

الإلهية فكان بذلك جبرياً مخلصاً ولم يحاول الاستفادة من القدرية كما فعل آدم بغية السلامة والنجاة .

رفض بعض المجتهدين احالة النقيصة الى المشيئة الالهية وقالوا ان ابليس هو مصدر الشر وخالق المعصية[1] رغبة منهم بتنزيه الله عن خلق الشر وتقديره على عباده . اعتقد ان هذا الاجتهاد ينسجم مع بعض النظريات الفلسفية التي تأثر بها المفكرون المسلمون اكثر بكثير مما ينسجم مع النظرة الدينية الخالصة للموضوع، وبما أننا نعالج شخصية ابليس ومكانته في الكون على المستوى الديني البحت لا يمكننا أن نأخذ بالاجتهاد المذكور . بالاضافة الى ذلك ينسب هذا الاجتهاد الى ابليس القدرة على الخلق والتكوين لا على التشويه والافساد فحسب . وهذا قول مردود من الناحية الدينية . ولو أراد ابليس خلق المعصية لكان بقدرته تعالى أن يمنعها وبما أنه لم يمنعها نستنتج ان وجودها كان منسجماً مع مشيئته السرمدية .

ورد معنا قول أبي طالب المكي « أن الخاتمة هي من مكر الله تعالى الذي لا يوصف ولا يفطن له ولا عليه يوقف » . يعود بنا هذا القول الى الخاتمة النهائية التي توقعتها لابليس عندما قلت ان الله سيكافئه على نجاحه في التجربة التي ابتلاه بها ويعيده الى الجنة يوم تشرف هذه الدراما الكونية على الانتهاء. سأقدم فيما يلي الاعتبارات والأسباب التي جعلتني استنتج ان نهاية ابليس ستكون نهاية سعيدة ومرضية :

أ) تمسك ابليس بحقيقة التوحيد تمسكاً لا مثيل له ولذلك لا يمكن أن ينتهي في جهنم عملا بالحديث القدسي القائل : « قال الله عزّ وجل اني أنا الله لا إله

---

(١) راجع « تفسير الطبري » ، ج ١ ، ص ٤٧٧ - ٤٨٨ ، ٥٠٨ .

إلا أنا من أقر لي بالتوحيد دخل حصني ومن دخل حصني أمن عذابي »[1] .

ب) نجح ابليس في التجربة التي ابتلاه الله بها وصبر على البلاء الذي حل به من جرائها وعليه فان مكافأته النهائية مضمونة بدليل الحديث القدسي القائل : « قال الله عز وجل اذا ابتليت عبداً من عبادي مؤمناً فحمدني وصبر على ما ابتليته فانه يقوم من مضجعه ذلك كيوم ولدته أمه من الخطايا ويقول الرب للحفظة اني قيدت عبدي هذا وابتليته فاجروا له ما كنتم تجرون له قبل ذلك من الاجر »[2] . ولولا هذه النهاية السعيدة المتوقعة لابليس لكانت خاتمته مأساة حقيقية ونهائية لا يمكن لمنطق الدين ان يقبل بوجودها كما مر معنا في السابق . وبما أن الخاتمة هي من مكره تعالى ، جعل الله ابراهيم وأيوب يعتقدان ان خاتمة تجربتهم ستكون على نقيض ما كانت عليه فعلا وعلى عكس ما أراد لها الله من خاتمة . أي أنه أبدى لهم من احكامه عند بداية التجربة غير ما أضمر لهم بالنسبة لخاتمتها . ينطبق هذا الاعتبار على ابليس اذ أن مكر الله يتطلب ان يعتقد ابليس اعتقاداً جازماً بان خاتمته لن تكون تعيسة ويائسة . نستنتج اذن أن اللعنة التي نزلت بابليس لم تكن تعبيراً عن نهايته الحقيقية التي شاءها الله له وانما كانت مكراً الهيا غايته تنفيذ أحكام المشيئة فيه .

لنفترض جدلاً اني على صواب في ما قلته عن حقيقة ابليس وعن خاتمته ومصيره النهائي ، ماذا يستتبع هذا الافتراض من نتائج بالنسبة لموقفنا الشخصي من ابليس ؟ أعتقد : أولاً أنه يجب علينا ادخال تعديل جذري على نظرتنا التقليدية الى ابليس واحداث تغيير جوهري في تصورنا لشخصيته ومكانته . ثانياً يجب ان نرد له اعتباره بصفته ملاكاً يقوم بخدمة ربه بكل تفان واخلاص وينفذ أحكام مشيئته بكل دقة وعناية . وأخيراً يجب أن نكف عن كيل

---

(١) « الاتحافات السنية » ، ص ٤ .

(٢) « الاتحافات السنية » ، ص ١٠ .

السباب والشتائم له وان نعفو عنه ونطلب له الصفح ونوصي الناس بـه خيراً بعد ان اعتبرناه ، زوراً وبهتاناً ، مسؤولاً عن جميع القبائح والنقائص . ولكن أرى من واجبي أن أحذركم ان العفو عن ابليس ورد الاعتبار له يستتبع نتائج وعواقب هامة لا تخطر على بال أحد في أول الأمر . ان مثل هـــذه الخطوة تضطرنا لأن نبدل الكثير من أفكارنا الدينية ومعتقداتنـا الموروثة حول أمور الدنيا والآخرة . ولأعطيكم فكرة بسيطة عن خطورة العواقب التي قـد يؤدي اليها العفو عن ابليس ، ساستشهد بقصة طريفة وجميلة كتبها توفيق الحكيم[1] . يقول الحكيم في هذه القصة ان ابليس قرر ذات يوم أن يتوب إلى ربـــه وأن يرجع عن اثمه ليكرس نفسه لعمل الخير والسير على الصراط المستقيم ، فذهب إلى شيخ الأزهر ليتوب على يديه ويدخل بارشاده في الدين الحنيف فدار الحوار التالي بين ابليس وشيخ الأزهر :

« – ايمان الشيطان ؟ ! عمل طيب ولكن . .

– ماذا ؟ أليس من حق الناس أن يدخلوا في دين الله أفواجاً ؟ أليس من آيات الله في كتابه الكريم : «فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً » ؟ هأنذا اسبح بحمده واستغفره ، واريد ان أدخل في دينه خالصاً مخلصاً ، وان أسلم ويحسن اســـلامي وأكون نعم القدوة للمهتدين !

وتأمل شيخ الأزهر العواقب ، لو أسلم الشيطان ، فكيف يتلى القرآن ؟ هل يمضي الناس في قولهـم : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ؟ ! » لو تقرر الغاء ذلك لاستتبع الأمـــر الغاء أكثر آيات القرآن . . . فان لعن الشيطان والتحذير من عمله ورجسه ووسوسته

---

(١) « الشهيد » .

لما يشغل من كتاب الله قـــدرا عظيما ... كيف يستطيع شيخ الأزهر أن يقبل اســـلام الشيطان دون ان يمس بذلك كيان الاسلام كله ؟ !

رفع شيخ الأزهر رأسه ونظر إلى ابليس قائلاً : انك جئتني في أمر لا قبل لي به ... هذا شيء فوق سلطتي ، وأعلى من قـدرتي ، ليس في يدي ما تطلب ... ولست الجهة التي تتجه اليها في هـذا الشأن .

– إلى من اتجه إذن ؟ الستم رؤساء الدين ؟ كيف أصل إلى الله إذن ؟ ... أليس يفعل ذلك كل من أراد الدنو من الله . أطرق شيخ الأزهر لحظة ... وهرش لحيته ثم قال :

– نيّة طيبـة ولا ريب ! ... لكن ... على الرغـــم من ذلك أصارحك ان اختصاصي هو اعلاء كلمة الاسلام ، والمحافظـة على مجد الأزهر ، وأنه ليس من اختصاصي ان أضع يدي في يدك » .

أي أدرك شيخ الأزهر ضرورة وجود ابليس لاعلاء شأن الدين والمحافظة على مؤسساته . ولو اختفى الشيطان لزال سبب وجوده وذهب مبرر استمراره وكما يقول الحكيم نفسه في ذات القصة :

« كيف يمحى ابليس من الوجود دون ان تمحي كل تلك الصور والأســـاطير والمعاني والمغازي التي تعمر قلوب المؤمنـين وتفجر خيالهم ؟ ... ما معنى « يوم الحساب » إذا محي الشر من الأرض ؟ وهل يحاسب أتباع الشيطان الذين تبعوه قبل ايمانه أم تمحي سيئاتهم ما دامت توبة ابليس قد قبلت ... » [1] .

---

(١) « الشهيد » .

وبعد ان يئس ابليس من شيخ الأزهر صعد الى السماء مباشرة وتكلم مع جبريل طالباً منه ان يتوسط له عند ربه لينال المغفرة وتقبل توبته فدار الحوار التالي بين ابليس وجبريل :

« – نعم ولكن زوالك من الأرض يزيل الأركان ويزلزل الجدران ، ويضيع الملامح ويخلط القسمات ، ويمحو الألوان . ويهدم السمات . فلا معنى للفضيلة بغير وجود الرذيلة ... ولا للحق بغير الباطل ... ولا للطيب بغير الخبيث ... ولا للأبيض بغير الاسود ... ولا للنور بغير الظلام ... بل ولا للخير بغير الشر ... بل ان الناس لا يرون نور الله إلا من خلال ظلامك ... وجودك ضروري في الأرض ما بقيت الأرض مهبطاً لتلك الصفات العليا التي أسبغها الله على بني الانسان !

– وجودي ضروري لوجود الخير ذاته ؟ ! نفسي المعتمة يجب ان تظل هكذا لتعكس نور الله ! . سأرضى بنصيبي الممقوت من أجل بقاء الخير ومن أجل صفاء الله ... ولكن .. هل تظل النقمة لاحقة بي واللعنة لاصقة باسمي على الرغم مما يسكن قلبي من حسن النية ونبيل الطوية ...

– نعم يجب أن تظل ملعوناً إلى آخر الزمان .. إذا زالت اللعنة عنك زال كل شيء ...

– عفوك يا ربي ! لماذا احمل هذا الوقر العنيف ، لماذا كتب عليّ هذا القدر المخيف ؟ لماذا لا تجعل مني الآن ملاكاً بسيطاً من ملائكتك ، يباح له حبك وحب نورك ، ويثاب على هذا الحب بالعطف منك والحمد من الناس ؟ هأنذا أحبك حباً لا مثيل له ولا شبيه ... حباً يستوجب مني هذه التضحية التي لم تدركها الملائكة

ولم يعرفها البشر ... حباً يقتضيني الرضا بارتداء ثوب العصيان لك ، والظهور في لبوس المتمرد عليك حباً يستلزم مني احتمال لعنتك عليّ ولعنة الناس . حباً لا تسمح لي حتى بشرف ادعائه . ولا بفرح الانتساب اليه ... حباً إذا كتمه النساك ملأ صدورهم نوراً ... وأنا اكتمه ، ولكن نوره يأبى من صدري اقتراباً ...

وبكى ابليس ... وترك السماء مذعناً ... وهبط الأرض مستسلماً ... ولكن زفرة مكتومة انطلقت من صدره وهو يخترق الفضاء ... رددت صداها النجوم والأجرام ، في عين الوقت كأنها اجتمعت كلها معها لتلفظ تلك الصرخة الدامية .

اني شهيد ! ... اني شهيد ! ... »

رَدّ على نقد

— ١ —

نشر [١] ناقد في « ملحق النهار » (١٩ — ١٢ — ٦٥) وفي بعض الصحف اليومية « الأحرار » (١٩ — ١٢ — ٦٥) نقداً موجزاً لبعض الأفكار الواردة في المحاضرة التي القيتهـــا في النادي الثقافي العربي في ١٠ — ١٢ — ٦٥ تحت عنوان « مأساة ابليس » .

أولاً : اريد ان اشكر الناقد اعترافه الصريح بانه لم يسمع ولم يقرأ المحاضرة المذكورة وانه اعتمد في نقده على مقتطفات موجزة جداً اوردتها بعض الصحف

---

(١) تصدى بعض الكتاب « للرد » على دراستي عن شخصية ابليس ، وقد تم نشر ما كتبوه من تعليقات في مجلة « الثقافة العربية » (بيروت ، العدد الثاني ، شباط ١٩٦٦) . ويجـــد القارىء اعلاه ردي ، المؤلف من قسمين ، كما نشر في العدد نفسه من مجلة « الثقافة العربية » ، بعد ادخال بعض التعديلات الطفيفة . وجدير بالملاحظة ان النقد جاء من قبل عقول تقليدية ورجعية ولذلك فاتها تماماً ان دراستي عن شخصية ابليس في القرآن ليست الا محاولة لاعـــادة النظر في مسألة محددة من التراث الثقافي العربي على اسس جديدة وعصرية ومن خـــلال أفكار ومفاهيم متداولة (مثل المأساة والغربة والبطولة المأساوية النابعة من اليأس) بحيث يكون لهـــا معنى بالنسبة لثقافة المرحلة المعاصرة ، غير المعنى الحرفي المعهود والمرفوض مبدئياً . ان احياء التراث لا يتم الا بربطه بأشياء حية أصلاً وبقضايا ومشاكل يعيشها الناس في الحاضر ويتحـــسونها ويفكرون بها ويمانون منها ويعبرون عنها في فنهم وادبهم وثقافتهم المعاصرة وفي جهودهم الرامية الى اعادة النظر الدائمة والمستمرة بما يسمى بالتراث . لا شك عندي بأننا نغني ثقافتنا العربيـــة حين نحاول ربط قصة ابليس التقليديـــة مثلا بالأدب اليوناني وبالأدب العالمي المعاصر وببعض نواحي التراث العربي نفسه مثل تيار التصوف . وما كتبته بهذا الصدد ليس الا محاولة أرجو ان تكون قد حققت شيئاً من النجاح على هذا الصعيد .

اليومية عن محتويات المحاضرة . ولكن بالرغم من هذا الاعتراف قال في معرض نقده للأفكار التي وردت في محاضرتي انها « هذيان لا قيمة له من الناحية الفكرية والعلمية » كما ادعى انني استندت في حجتي إلى « اسس سطحية واهيـــة وإلى دراسة غـير علمية مغرضة » . وهنا اقف لأسأل السيد الناقد كيف سمحت له الروح العلمية التي يتغنى بها بان يطلق مثل هذه الأحكام الشاملة على نص لم يقرأه بدقة ولم يفحصه بإمعان ؟ هل استند السيد الناقد إلى اسس متينة وعميقة وهل أبدى رصانة علمية وروحاً نقدية مجردة عندما اعتمد في نقده ملخصات الصحف اليومية الموجزة كل الايجاز ؟

ثانياً : اريد ان ابين للسيد الناقد اشارته إلى نوعين من الأمر الالهي (الأمر الالزامي والأمر التشريعي) لا تتعارض بشيء مع مـا قلته في محاضرتي ، ذلك انني اوردت هذه الفكرة بحد ذاتها وانما تحت تسمية مختلفة قليلاً عن التسمية التي اختارها السيد الناقد ، « فالأمر الالزامي » عنده قـد دعوته في محاضرتي « أمر المشيئة » و « الأمر التشريعي » على حد تعبيره ، اطلقت عليه اصطلاح « أمر » ، فقط ، وهذا استعمال شائع في الدراسات التي تتناول مثل هـــذه الموضوعات .

ثالثاً : يرد السيد الناقد على قولي بان الله أمر ابليس بالسجود (أمر تشريعي حسب تسميته) ولكنه شاء له ان يعصي هذا الأمر بقوله : « تركت الحريـة كاملة لابليس في ان يسجد لآدم أو لا يسجد له دون اكراه أو اجبار ». اعتقد ان هذا الكلام مردود من أساسه للاعتبارات الآتية :

أ) لانه يعني ان ابليس هو خالق المعصية مما يجعله المصدر الأول للشر في الكون ، وينسب اليه القدرة على الخلق والتكوين وليس على التشويه والافساد فحسب وهذا رأي مرفوض رفضاً باتاً من وجهة نظر دينية صرف بدليل ان ان المسلم يؤمن « بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى » .

ب) لو أراد ابليس خلق المعصية برفضه السجود لكان باستطاعته تعالى ان يمنع وقوعها ، وبما انه لم يفعل ذلك لا بد ان وجودها كان منسجماً مع مشيئته السرمدية .

ج) اما ان يكون الله قد شاء المعصية لابليس وقدرها عليه واما لا يكون، ولا ثالث لهذين الاحتمالين . فان صح الاحتمال الثاني نفـذت مشيئة ابليس (في اختياره الجحود وبذلك خلقه للمعصية بصورة مخالفة لمشيئة ربه. وهذا محال من وجهة نظر محض دينية . وعليه لا يبقى أمامنـا الا الاحتمال الاول الذي ينفي حرية ابليس في اختياره للمعصية مما يبطل رأي السيد الناقـد في حرية ابليس ، وبعبارة اخرى خلق الله ابليس كما شاء ولما شاء واستعمله في ما شاء ، ولو شاء لهداه إلى الصراط المستقيم وإلى الاختيار الصحيح لأنه هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وفقاً لمنطق الدين الاسلامي .

رابعا : يدعي السيد الناقد ان سجود ابليس لآدم « هو سجود احترام وليس سجود عبادة » . يبدو لي ان الناقد يخلط بين معنى الاحـترام ومعاني السجود ومغازيه . لا ريب ان السجود يتضمن الاحترام ولكنـه يتعداه ويتخطاه إلى درجات لا توصف من التعظيم والاجلال والخضوع حتى يتلاشى أمامها الاحترام تلاشياً تاماً . يشكل السجود الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقـة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الإسلام ، انه اشارة إلى ان العبد قد سلم أمره تسليماً كلياً ومطلقاً إلى ربه وخضع خضوعاً تامـاً لمشيئته . إذن ، يعبر السجود عن وضع يختلف اختلافاً كيفياً ونوعياً عن الاحترام مهما كان ساميـاً وصافياً . بالاضافة إلى ذلك، تتضمن المظاهر الخارجية للعبادة حركات وطقوس عديدة ولكن ليس بينها حركة تعبر تعبيراً تاماً ونهائياً عن خضوع العبد لمشيئة ربه مثل حركة السجود . لذلك نرى ان المسلم يبدأ صلاته واقفاً على قدميه ومن

ثم يتدرج في التعبير عن محو ذاته أمام خالقه عن طريق الانتقال من الوقوف إلى الانحناء فالركوع فالسجود مراراً عديدة . أي تصل صلاته إلى ذروتها عندما يقع ساجداً أمام الله وبين يديه . لذلك لا اعتقد اني جانبت الصواب في مقالتي عندما قلت ان السجود لا يجوز الا للذات الالهية، ودليلي على ذلك الآية القرآنية القائلة : « انما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون » (الآية ١٥ ، سورة السجدة) . من الجلي ان هذه الآية تربط بين مفهوم « التسبيح » وبين « السجود » ربطاً محكماً لأن السجود يشكل اقصى ما يستطيع ان يذهب اليه جسم الانسان في التعبير الظاهر عن تقديسه لله عندما يذكر بآياته ، كما يشكل السجود الرمز الظاهر والتعبير الخارجي عن التسبيح الداخلي الذي ينغمس فيه المؤمن عندما يسمع هـذه الآيات . ويقول الطبري ان « التسبيح » هو « توحيد الله وتنزيهه وتبرئته مما يضيفه اليه أهل الشرك به » . (تحقيق محمود محمد شاكر ، ج ١، ص ٤٧٥). لذلك كان السجود لغير الله هو الرمز الظاهر والاشارة الجسدية إلى الخروج عن التسبيح والابتعاد عن التوحيد والوقوع في ما يضيفه أهل الشرك للذات الصمدية . بعبارة اخرى ان السجود وجوهر العبادة وجوهر التوحيد واحـد لا يتغير خلافاً لما يدعيه الناقـد .

خامساً : يتساءل الناقد في معرض نقده إذا كان الملائكة قـد خرجوا عن التوحيد بسجودهم لآدم وأصبحوا مشركين بالله . للاجابة عن هـذا السؤال الوجيه اجدني مضطراً لأن أشير إلى المستويات الثلاث التي اعتمدتها في محاضرتي عند معالجتي لشخصية ابليس وهي : مستوى المأساة ، مستوى التجربـة ، والمستوى الديني الصرف الذي يزيح لنا الستار عن علاقة ابليس المباشرة بالمشيئة الالهية ، فلو حصرت نفسي ضمن حدود النظرة المأساويـة إلى شخصية ابليس فحسب لاجبت على سؤال السيد الناقـد بالايجاب وقلت ان الملائكة اشركوا بالله بعد سجودهم لآدم . غير اني بينت ان النظرة المأساوية نظرة جزئية إلى

للموضوع وذلك لأسباب اوضحتها في نص المحاضرة ولا مجال لذكرها هنا . اما إذا اجبت عن السؤال ذاته من خلال منطق التجربة الدينية لقلت ان الملائكة لم يخرجوا بالضرورة عن حقيقة التوحيد (كما ان جحود ابليس لم يكن الا اعظم تقديس تقدم به مخلوق إلى الذات الالهية) لأن سجودهم لآدم كان جزءاً لا يتجزأ من التجربة التي ابتلى الله بها ابليس إذ ان التجربة الدينية تدخل الممتحن في محنة تحمله ما لا يطاق ولو لم يسجد الملائكة لآدم (تنفيذاً منهم لتفاصيل التجربة كما شاءها الله) لفقدت تجربة ابليس معناها ومغزاها وخفت مشقتها عليه ولم تعد تحمله ما لا يطاق . لذلك دفع سجود الملائكة التجربة الى اقصى حدودها كما دفع ابليس الى وحدته المطلقة التي كان عليه ان يتحملها بمفرده دون اقرانه ورفاقه من الأملاك . وإذا انتقلنا الى المستوى الديني الصرف في معالجة السؤال ذاته اقول كذلك ان الملائكة لم يخرجوا بالضرورة عن حقيقة التوحيد في سجودهم لآدم لانهم كانوا مجبرين بحكمته وخاضعين في سجودهم وأحوالهم لأحكام ارادته ولامر قضائه الذي لا يرد . سجد الملائكة لنفاذ مشيئته فيهم ورفض ابليس السجود لنفاذ مشيئته فيه فجعله بذلك سبباً لوجود الزلة وعلة لتوجه الأمر والنهي « وفي الحقيقة لا علة لامره ، ولا معقب لحكمه ، ولا سبب لبعد اعدائه ، ولا نسب لقرب اوليائه ، لانه تعالى غني عن خلقه قائم بنفسه ، قيوم بعباده ، لا تنفعه حسنات المحسنين ، ولا تضره سيئات المسيئين . فقد نفذ حكمه بما هو كائن في ملكه ان شاء عذب . وان شاء عفا . لا يلزمه اثبات الوعيد . بل الأمر اليه في وعيده . والمشيئة اليه في تهديده . فله ان يعذب بلا سبب . وان يسعد بلا نسب ولا مكتسب » . (الامام عز الدين المقدسي) .

- ٢ -

لا أزال اعتقد ان ردي السابق على السيد الناقد يجيب اجابة مقنعة ووافية على المآخذ التي اخذهـا على بعض الآراء الرئيسية الواردة في محاضرتي « مأساة ابليس » لذلك ساكرس هذه الصفحات للتعليق على أهم النقاط التي اوردهـا الناقد في رده المطول . وسأبدأ ببعض الملاحظات العامة :

أ) انه لمن المؤسف حقاً ان يصر السيد الناقد هذا الاصرار الشديـد على رفضه الاطلاع على نص المحاضرة الكامل ، وان يتباهى بأن الصفحات الطويـلة التي كتبها في نقد محاضرتي لا تستند الا إلى مقتطفات الصحف اليومية والى الرد القصير الذي نشرته في **ملحق النهار** الاسبوعي . يردد السيد الناقد ، في معرض نقده ، غير مرة بأنه في غنى عن مطالعة النص الكامل للمحاضرة التي يهاجمها ، وان صح ذلك فهو بغنى عن الكتابة عنهـا ايضاً . وانا (والقارىء الواعي) بغنى عن الاطلاع على ما كتبه نتيجة للفكرة الجزئية المشوهة التي كونهـا عن محاضرتي. والحق يقال بأني لا أدري تماماً ما الذي يبغيه من هذا التعنت والعناد في رفضه الاطلاع على نص منشور شغل نفسه بالكتابة عنه صفحات عديدة ؟ هل يعتقد ان هذا الموقف السلبي المتزمت سيقنع القارىء المنصف بصحة دعواه ويضعف من قوة حجتي ويقلل من شأنها ؟ أترك الجواب للقارىء نفسه .

ب) كما انه من المؤلم جداً ان ينحدر الناقد في نقاشه الى مستوى المهاترات

والاتهامات والتهديد المفضوح بالعنف وغير العنف ، وكل هذا واضح في اشاراته إلى الشاعر بشار بن برد وموته تحت الجلد على أثر الصاق تهمة الزندقة به بسبب ما قاله عن ابليس. كل ما اود قوله للناقد حول هذا الموضوع هو انه غاب عن باله اننا نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين وفي بـــلد يضمن حرية الرأي والمعتقد وحرية التعبير عنهما دونما أي خوف أو اضطهاد أو انتقام . اضف إلى ذلك ان السيد الناقد قد شرفني إذ قرن اسمي وعملي بشاعر كبير كبشار بن برد وليكن له شرف الوقوف مع جلاديه والدفاع عنهم .

جـ) يتهمني السيد الناقد بانني اكتفيت بتفسيراتي الخاصة للآيات القرآنيـة التي تروي قصة ابليس ، وباني لم أرجع إلى المراجع الدينية في اثبات آرائي . لا بد ان بطلان هذه الدعوى اتضحت لكل من قرأ نص محاضرتي بكامله ورأى بنفسه انني اعتمدت على تفسير الطبري في شرح معاني الآيات المذكورة . وقد حددت بكل دقة الصفحات التي استقيت منها هذه التفسيرات . ورجعت إلى مراجع دينية مهمة اذكر منها على سبيل المثال « تلبيس ابليس » لابن الجوزي ، و « تفليس ابليس » للامام عز الدين المقدسي ، و « كتاب الطواسين » للحلاج ، و « قوت القلوب » لأبي طالب المكي ، والأحاديث القدسية التي صنفهـا الشيخ محمد المدني في كتابه « الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية » .

د) اعتقد ان مصدراً من مصادر الخلاف بين السيد الناقد وبيني يرجع ، إلى حد ما ، إلى انه لم يأخذ بعين الجد ما قلته في مطلـع محاضرتي عن الاطار الذي ساعالج ضمنه شخصية ابليس وسيرتـه . استهللت محاضرتي بقولي انني ساعالج قصة ابليس ضمن اطار التفكير الميثولوجي والاسطوري واني لن اتكلم عنه باعتباره كائناً موجوداً بالفعل. اردت معالجة شخصيته كما يعالج الباحثون الشخصيات الميثولوجية الواردة الينا من أساطير اليونان والسومريين والساميين وغيرهم من الأقوام ، وتحديد علاقة هـــذه الشخصيات بالأدب والفن والدين والفلسفة والفكر عامة . وبما ان السيد الناقـد لم يطلع على هذه الناحية من

موضوعي ، اهملها اهمالاً تاماً ناظراً الى محاضرتي وكأنها رسالة في « علم الكلام » او في « علم الربوبية » . وليس للسيد الناقد ان يدهش اذا وجد بعض التناقضات في سيرة ابليس وشخصيته وافعاله لأن الميثولوجيا لا تخضع ، إلا فيما ندر ، لمتطلبات قانون عدم التناقض .

لنعد الآن الى التمييز الذي يشدد عليه السيد الناقد بين الأمر الالهي الالزامي وبين الامر الالهي التشريعي . (او بين « امر المشيئة » وبين « الامر » فحسب وفقاً للتسمية التي اعتمدتها في محاضرتي) . كتب السيد الناقد ما يلي حول هذا الموضوع : « قال الدكتور في محاضرته ، ان اي امر بطبيعة الحال اما ان يطاع وينفذ واما ان يعصى وان كل ما يتعلق بالمشيئة الالهية هو حاصل بالضرورة . . » اذا اراد السيد الناقد ان يعرف حقيقة ما قلته بالحرف الواحد فما عليه إلا الرجوع الى نص المحاضرة المنشور حيث كتبت ما يلي : « فالأمر بطبيعة الحال أما ان يطاع وينفذ واما ان يعصى ، وللمأمور الخيار في ذلك . اما المشيئة الالهية فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات لأنها بطبيعتها لا ترد وكل ما تتعلق به المشيئة الالهية واقع بالضرورة » . ان هذا الكلام لا يخلط على الاطلاق بين « امر المشيئة » و « الامر » فحسب ، بل يميز بينهما تمييزاً حاداً وواضحاً . يتبين اذن ان الحجج التي أوردها الناقد حول هذا الموضوع ليسفه موقفي باطلة ومردودة من الاساس وان التهم التي وجهها الي بهذا الصدد مرفوضة لأنها تستند الى قراءة خاطئة لما قلته وتحوير للمعنى الذي ضمنته تلك السطور . فلو قرأ السيد الناقد نص محاضرتي ، بدلاً من ان يستند في نقده الى ما قاله مخبرو الصحف عنها ، لما وقع في مثل هذا الخطأ البسيط والفادح معاً ولما نسب إلي اقوالاً ومعان لم اتفوه بها ولم اعنيها ، ولأراح القارىء معه من هذا الجدال العقيم الذي بدأه حول هذه النقطة ، والبادىء اظلم . وبسبب هذا الخطأ الذي وقع فيه يدعي بانني اعتبرت أمر السجود لآدم امراً الزامياً وهذا مجانب للحقيقة لانني اثبت عكس ذلك تماماً بقولي ان أمر السجود لم يكن « امر مشيئة » بل

كان « امر ابتلاء » . كما انني كتبت انه : « لو شاء الله لابليس ان يقع ساجداً لآدم لوقع لتوه إذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الالهية » . وهذا يعني انه لو كان امر السجود امراً الزامياً (امر مشيئة) لخر ابليس ساجداً في الحال. ولا يختلف معنى هذا الكلام عما ادعاه السيد الناقد عند قوله «إنه لو كان امر السجود امراً الزامياً لكان الله قوس ظهر ابليس وجعله يسجد لآدم كرهاً » . اضف الى ذلك ان الناقد يعترف «ان عدم سجود ابليس حدث بعلم الله وبارداته». وذلك بالرغم عن الأمر الصادر له بالسجود ، ألا يعني هذا الكلام ان الله امره بالسجود ولكنه لم يرد له ان يسجد ؟ وكيف تختلف هذه الدعوى عن قولي (الذي ينعته السيد الناقد بالخطأ) بان الله امر ابليس بالسجود ولكنه شاء له ان يعصي امر السجود ؟

اما بالنسبة لموضوع حرية ابليس في اختياره عدم السجود فان السيد الناقد يلجأ الى نظرية الكسب المعروفة ليتاح له الجمع بين موقفين متناقضين اصلاً وليتمكن من القول بان الله هو سبب العصيان والطاعة (التسيير) ولابليس ان يكتسب اما العصيان ، وهو شر ، واما الطاعة ، وهي خير (التخيير) . ويتضح لنا التناقض بين هذين الموقفين في قول الناقد : « ان عدم سجود ابليس حدث بعلم الله وارادته» . ومن ثم في قوله : « ولكن هذا لا يعني تدخلاً من الله في ارادة ابليس في اكتساب المعصية ». اعتقد ان كل من يتمعن في هذا الكلام يجده متناقضاً مع نفسه لأنه اذا حدث عصيان ابليس بارادة الله كيف نقول ان ارادة الله لم تتدخل في احداث اكتساب ابليس لهذا العصيان ؟ لا ادري كيف يتقبل عقل الناقد هذا التناقض الواضح، ومهما حاول ان يطمسه باللجوء الى ألاعيب نظرية وأمثلة شبه واقعية فلن ينجح في جعل النقائض تبدو منسجمة بعضها مع بعض . على كل حال اما ان يكون الله قد شاء لابليس اكتساب المعصية واما لا يكون ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين . فان لم يشأ له اكتساب المعصية يكون ابليس قد اكتسبها بالرغم عن المشيئة الالهية ونفذ مراده دون

مراد الله وهذا امر محال (من وجهة نظر دينية ، طبعاً) . وان صح الاحتمال الاول يكون الله هو الذي شاء له اكتساب المعصية وبذلك يكون اختيار ابليس راجعاً الى حكم القدم مما ينفي عن ابليس حرية الاختيار في اكتساب المعصية (او غيرها) . وبهذه المناسبة اصارح الناقد (والقارىء) بانني اعتقد ان نظريـــة الكسب نظرية فاسدة. انها نوع من البهلوانيات الفكرية والالاعيب الكلامية (نسبة الى علم الكلام) التي لجأ اليها البعض لطمس معالم الاختيـــار الحاسم الذي يجب على المفكر ان يقوم به بين موقفين متعارضين هما : التسيير والتخيير ، او الجبرية والقدرية ، او بين كون العبد خالقاً لافعاله وبين كون الله خالقاً لافعال العباد . بعبارة اخرى ان نظرية الكسب ليست إلا محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين للامور وللخروج باي ثمـــن من مأزق ديني صعب يحتم على الانسان ، اذا واجهه بصدق وامانة ، ان يتخـــذ موقفـاً محدداً وواضحاً من طرفي هذا التناقض . والقائلون بالكسب يزيفون هذه الحقيقة ويحورون النتائج المترتبة عليها ويقولون للانسان بان الله هو خالق افعال العباد ولكن ، باعجوبة غريبة ، يظل العباد مخيرين ومسؤولين وخاضعين للعقاب والثواب . علينا ان نواجه هذه المعضلة الدينية بصراحة وان نعترف بان لكل من هذين الموقفين دعاته ونصوصه القرآنية التي يستند اليها وليس بالامانة الفكرية من شيء ان نحاول اخفاء هذه الحقيقة تحت ضباب نظرية الكسب التي تحاول التوسط بين موقفين لا وسط بينهما .

أما فيما يتعلق بقضية معنى سجود ابليس لآدم ومغزاه فقد اوردت حججاً عديدة في ردي السابق دفاعاً عن رأيي القائل بان السجود يشكل اقصى مـا يستطيع ان يذهب اليـه جسم الانسان في التعبـــير الظاهر عن تقديس الله وعبادته . غير ان السيد الناقد لم يناقش هذه الحجج التي ذكرتها ولم يرد عليهـا انما اكتفى بترديد رأيه القائل بان سجود ابليس لآدم كان سجود احـــترام وتحية فحسب . ودعم قوله هذا بالنص التالي من تفسير الزمخشري : « السجود

لله تعالى على سبيل العبادة ولغيره على وجه التكرمة ، كما سجدت الملائكة لآدم وأبو يوسف واخوته له » .

اعتقد ان تفسير سجود ابليس لآدم على انه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي لانه لا شيء في الآيات القرآنية التي تروي هذه الحادثة يقول بأنه يجب علينا ان نأخذ « السجود » بمعنى غير معناه الظاهر والمعروف عند المسلم وهو المعنى المقترن دائماً بالتأليه والعبادة . فإذا كانت الآيات القرآنية لا تحدد صفة هذا السجود (كما يعترف السيد الناقد) فالأولى بنا ان نأخذ « السجود » بمعناه الظاهر والشائع عند المسلمين . وما هو هذا المعنى الشائع ؟ للاجابة على هذا السؤال أسأل نفسي ما هي الأفكار والتصورات والمعاني التي تتداعى بصورة مباشرة وعفوية ، في ذهن المسلم العادي عندما يذكر أمامه موضوع السجود ؟ وبعد شيء من التحري وجدت ان السجود يقترن في ذهنه ، بصورة مباشرة ، بالتأليه والعبادة ومحو الذات أمام الله وتسليم أمره له ، وان آخر ما يخطر ببال المسلم هو الجمع بين السجود وبين الاحترام والتحية . سؤال آخر : ما هو رد الفعل العفوي الذي يصدر عن المسلم العادي عندما يسمع ان فلاناً سجد لفلان تحية له وتكرمة لشخصه ؟ لا شك انه سيدهش ويستعظم الأمر ويستكبره ويقول : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » ومن ثم يستفسر فيما إذا كان هذا الشخص مسلماً أم هو من الكفار أو المشركين . وحتى لو اتضح له انه من طائفة الكفار ضرب كفاً بكف وقال لا حول ولا قوة إلا بالله .

فإذا كان هذا هو التصور العفوي للسجود عند المسلم أليس من التعسف تأويله تأويلاً جديداً يجعله مجرد تحية وتكرمة ، وهل كرم المسلمون مخلوقاً بالسجود له ؟ استنتج إذن ان قول الزمخشري بأن سجود ابليس كان للتحية والتكرمة هو مصادرة على المطلوب ، فبما ان المعنى العفوي والظاهر للسجود يجعل من أمر السجود لآدم معضلة كبرى في صلب الدين لجأ بعض المفسرين إلى حل بسيط وتافه وهو استثناء سجود ابليس من المعنى العام للسجود عند المسلم

كما شرحنا ، ولا يستند هذا الاستثناء إلى أي مبررات معقولة . أما بالنسبة للاقوام التي كانت تعتبر السجود نوعاً من التحية والتكرمة لملوكها وعظمائها فانها من الاقوام الغابرة التي اورد القرآن أخبارها وقصصها غير ان عاداتها وأخلاقها لا تشكل مقياساً لاخلاق المسلمين وعاداتهم (ان الدين عند الله الإسلام) . ونلاحظ هنا ان معظم الاقوام التي كانت تسجد تحية لملوكها كانت تؤلههم ايضاً أو على الأقل كانت تمسحهم بمسحة من الالوهية . ومع ان أبا يوسف واخوته سجدوا له تحية وتكرمة فان السجود في الاسلام اقترن بتقديس الله وعبادته فحسب ، لذلك لم يكرم المسلمون أحداً بالسجود له ولم يحيوا ملوكهم وعظمائهم بالسجود لهم .

يقول السيد الناقد ان المستويات الثلاث التي قلت باني عالجت من خلالها قصة ابليس تبين انني مضطرب في جوابي على سؤاله حول وضع الملائكة الذين سجدوا لابليس . يبدو ان السيد الناقد لا يفكر إلا على مستوى واحد في جميع المناسبات ولذلك لم يستوعب معنى كلامي ومغزاه . أي انه لم يدرك بعد ان النتائج والحقائق التي يتوصل اليها الباحث في أول الطريق والتي تبدو ، في هذه المرحلة ، صحيحة وقائمة بذاتها ، ستتبين له على غير هذه الصورة على أثر مراجعتها على ضوء النتائج والحقائق التي توصل اليها في نهاية البحث . أي سيتضح له ان النتائج الأولى جزئية ولن تكتمل الا بعد ادراجها تحت الحقائق الأكثر شمولاً التي أدى اليها البحث لتشكل نظاماً متماسكاً ومحبوكاً باحكام . وعليه فان المشكلات التي ظلت معلقة في مطلع البحث والاسئلة التي بقيت بدون جواب في أول الدراسة تجد تعليلاً لها ورداً عليها في النتائج التي توصل اليها الباحث في نهاية دراسته . ولو وعى السيد الناقد ضرورة مراجعة البداية التي ينطلق منها التفكير المنتظم على ضوء النهاية التي يصل اليها ولو ادرك هذه الوقائع عن طبيعة التفكير العلمي الجدلي وطبيعة تسلسله وعلاقة اجزائه ببعضها البعض لما وجه الي مثل هذه الاتهامات . لذلك اقول له باني اعطيته جواباً صريحاً وواضحاً على سؤاله

حول وضع الملائكة الذين سجدوا لآدم . واكرر قولي بان الملائكة لم يشركوا بالضرورة ، إذ انهم سجدوا لنفاذ مشيئته تعالى فيهم ولو شاء لهم ان يشركوا لاشركوا وكانوا من الكافرين ولو شاء لهم العذاب يوم القيامة لعذبهم ولو شاء لهم النجاة لنجوا « وله ن يعذب بلا سبب وان يسعد بلا نسب ولا مكتسب ». كما ان ابليس سجد لنفاذ مشيئته فيه . وقد جاءهم الأمر بالسجود لأن الله استعبد العباد بالأمر والنهي لا بقضاء مشيئته ولا بحكم قدره .

V31

معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان

«ان تكرار ظهور السيدة العذراء* يؤكد ان المعجزة ستستمر حتى تعود القدس عربية وتتحرر من الارهاب الصهيوني ... » .

(الدكتور رؤوف عبيد، استاذ القانون الجنائي بجامعة عين شمس ، واضع أول « دراسة علمية عن حقيقة ظهور العذراء في كنيستها بالزيتون » . عن الانوار ، بيروت ١٢ أيار ١٩٦٨ ، ص ١٢) .

---

* نشر هذا البحث في « دراسات عربية » ، بيروت تموز ١٩٦٨ .

يذكر المطلع على تعليقات محمد حسنين هيكل حول الوضع العربي بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ان المعلق المشهور قال أكثر من مرة ما معناه ان اتمام تصفية آثار العدوان بدون اللجوء إلى العمل الحربي والقوة العسكرية لن يحدث إلا بمعجزة، ثم شدد على ان عصرنا ليس عصر المعجزات بمعنى ان زمن المعجزات قد ولّى وفات وانتهى . غير ان الظروف شاءت تكذيب هيكل في ما ذهب اليه حول عصر المعجزات إذ طلعت علينا **الاهرام** في ٥ أيار ١٩٦٨ حاملة بيان البابا كيرلس السادس الذي أعلن فيه حقيقة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون وأكده، كما نشرت **الاهرام** على صفحتها الأولى صورة اعتبرتها تسجيلاً فوتوغرافياً للعذراء أو لطيفها الذي ظهر . أذاع البابا هذا النبأ في مؤتمر صحفي حافل حشدت له جميع امكانات الصحافة المصرية ووسائل الأعلام في الجمهورية. وسيرا على سنة هذا النوع من المؤتمرات الصحافية المعروفة (التي يتخللها دوماً توزيع صور المادة المراد التعريف عنها والترويج لها) أعلن أحد المطارنة المشتركين في المؤتمر الصحفي :

« ان أحد ستوديوهات التصوير في ضاحية الزيتون ، قد تمكن من تصوير السيدة العذراء أثناء ظهورها ليلاً في أحد الأيام . ثم عرض الانبا صموئيل الصورة على الصحفيين وأمام عدسات التلفزيون » (**الاهرام** ص ٢) .

كما أعلن « ان ظهور العذراء يتم بصورتها الكاملة على سحاب ناصع البياض ، أو بشكل نور يسبقه انطلاق أشكال روحانية كالحمام ». (**الاهرام** ص ١). وفي

اليوم التالي ظهرت جريـــدة **الانوار** البيروتية بعنوان ضخم بالحبر الأحمر : « العدسة تسجل معجزة ظهور العـــذراء بالقاهرة » . كما نشرت صورتـــين متشابهتين لما اعتبرتـــه النور المقدس الذي يشكل طيف العـــذراء فوق قبة الكنيسة . (**الانوار** ، ٦ أيار ١٩٦٨) . وبعد ذلك انغمست الصحافة المصرية بأسرها تقريباً في هوس ديني مفاجىء فتبنت « هذه القضية الوطنية الكبرى » وأخذت تروج لها وتجهد نفسها في البحث « عن البراهين العلمية القاطعـة » على حقيقة المعجزات ، والتنقيب عن العلماء واساتذة الجامعات ليشهدوا بان ظهور العذراء حقيقة واقعة لا يمكن ان يشك فيها ، وحشد الشهود والوثائق والتقارير الطبية للتدليل على ان القضية التي احتضنتها الصحافة وأجهزة الأعـلام حقيقة موضوعية ثابتة . وبينت الصحافة بكل وضوح ان ظهور العذراء يتضمن مغازٍ سياسية واجتماعية وكفاحية وسياحيـــة بعيدة المدى بالنسبة للشعب العربي في مصر وبالنسبة لاستعادة الأراضي المحتلة بعد الخامس من حزيران . وأخذت كل هذه الجهود الجبارة اللاهثة تبدو وكأنها محاولة لتورية الشكوك وتغطية علامات الاستفهام الحائمة حول الظاهرة الاعجازية كلها وكأنها تقول للناس على لسان دعاة المعجزة : « دخيلكم بس صدقونا » .

وبطبيعة الحال كان لهـــذه الهستيريا الدينية انعكاساتهـــا في لبنان وتبنت **الانوار** الترويج لها والدعاية لحسابها فطلعت علينا بانباء عن دراسة علمية جادة تثبت « ان ظهور العذراء في القاهرة حقيقة واقعة » . أما الأبحاث و « العلوم » الرئيسية التي تعتمد عليها الدراسة حسب قول **الانوار** فهي : تحضير الأرواح ، والتقاط الصور الروحانيـــة للأموات ، وتجسيد الأرواح عن طريق الوسطاء الخ ... ولم يفت الانوار نشر صور لهـذه الأرواح المتجسدة التي استدعاهـــا الوسطاء واقلقوا راحتها مع التأكيد بان كل ذلك ليس الا حقائق علمية لا يرقى اليها الشك (**الانوار** ، ١٢ أيار ١٩٦٨ ، ص ١٢) . أما العنصر الوحيد الذي افتقدته هذه « الدراسة العلمية » ، بالاضافـة إلى تحضير الأرواح ، فهو حفلات

الزار المشهورة ، وعندئذ كانت ستكتمل صورة الاجازة التي اخذها العقل العربي في الصحافة المذكورة ومدى توغله في اتجاه الخرافات والروحانيات والخزعبلات والدجل الخطير ، خطير لأنه يأتي باسم العلم والعقل وبواسطة اجهزة صحافية واعلامية ذات تأثير واسع على الجماهير العربية كما يأتي في مرحلة لا يمكن المبالغة في مدى خطورتها بالنسبة للعرب ،وعلى صفحات جريدة مثل **الاهرام** عرفت برصانتها وهدوئها وتحفظها حيال الموضوعات المثيرة والظواهر المحمومة .

الناحية الخطيرة في موضوع هذه التظاهرة الدينية المفاجئة في اجهزة الاعلام العربية ليس الاعتقاد التقليدي السائد بين السواد الاعظم من ابناء الشعب بحقيقة المعجزات وبحقيقة ظهور العذراء فعلاً وبقدرتها على الظهور حين تشاء. ان قصص وحكايات وقوع المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة والشافية للبشر من آلامهم وأوجاعهم قديمة قدم الانسان نفسه ، وليست وقفاً على دين دون غيره ،والكتب الدينية مليئة بامثال هذه القصص والاساطير . ونحن نعرف بأنه لا تكاد تخلو قرية في الدنيا من الحكايات والروايات التي يتداولها الناس على انها حقائق قاطعة عن كرامات الأولياء ومعجزات القديسين وعن الاحداث الغريبة الخارقة وخاصة ان كان في القرية مزاراً دينيا أو قبراً مقدساً أو ولياً او شيخاً أو قديساً او ساحراً الخ ... كافة هذه الوقائع معروفة وبديهية ومهمة ويفترض بالانظمة الاشتراكية وبالتقدم العلمي استئصالها واحلال التعليم والثقافة العلمية محلها . كما انه معروف ان بين فترة واخرى يحدث ان تتحرك اجزاء كبيرة من ابناء الشعب ، بصورة عفوية وتلقائية ، بدافع اعتقادها بوقوع معجزة روحية خارقة في مكان ما في البلاد ، وبعد ان يصل هذا التحرك الى ذروته يضعف ويضمحل الى ان يتلاشى وتعود الامور الى مجاريها الطبيعية اليومية . غير ان الامر الخطير في موضوع معجزة ظهور العذراء تلك هو أن تحرك ابناء الشعب ، بدافع اعتقاداتهم الدينية المتوارثة ، لم يأخذ مجرى عفوياً حج بموجبه المؤمنون الى

الكنيسة المعنية فشفي من شفي وتوفي من توفي وآمن من آمن ثم انتهى الموضوع بصورة طبيعية كما يجب ان تنتهي هذه الظواهر عادة . كان مجرى الأمـور على العكس من ذلك تماماً في مصر حيث تبنت اجهزة الدولة – بصحافتها ووسائل اعلامها ووزاراتها – قصة ظهور العذراء واحتضنتها وروجت لها واستنتجت منها مـا ارادت من المغازي السياسية والكفاحية والسياحية ، كما ذكرت ، فحولتها بذلك الى هستيريا دينية اجتاحت قسماً كبيراً من المواطنين . امـا المفارقة الكبرى في هذا السلوك وفي هذا الحديث « الجاد » عن تحضير الارواح، وتصوير الاطياف الروحانية ، وربط تحرير القدس والصمود في وجـه العدو بظهور العذراء فهي ان جميع هذه الامور جاءت على لسان اجهزة اعلام بـلد يعتبر نفسه بلداً ثورياً اشتراكياً وضع امكاناته الاعلامية في خدمة الشعب بغية تثقيفه ورفع مستواه الفكري والعلمي لا بغية تضليله بحثه على الشطط في متاهات الهستيريا الدينية وتزيين الخرافات له واظهارها بمظهر الحقائق العلمية . لو كانت الصحافة المروجة لهذه الموجة المحمومة من الهوس الديني هي صحافة بلد عربي رجعي يريـد تغطية عجزه المادي والعقلي في مواجهة تحديات المعركة الحاضرة تحت ستار التدين وربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية لهان الامر ، ولكنه من المفجع حقا ان تضطلع بهذه المهمة الصحافة التي يشرف عليها وعلى توجيهها الاتحاد الاشتراكي العربي . والشيء نفسه يقـال بالنسبة لصحف اخرى محسوبة على « الاتجاه العربي التحرري التقدمي »ولكنها مع ذلك لم تتورع عن نشر الهستيريا الدينية وتأييدها بشتى الوسائل والسبل . كل الذي سمعناه في أعقاب الهزيمة عن العلم الحديث ، والتكنولوجيا ، والمنهج العلمي في التفكير والتخطيط واعداد النفس ، وعن التعقل والاتزان في كلامنا وتصريحاتنا وسلوكنا ، قد تحول في لحظة واحدة الى دخان وهباب تحت تأثير حمى هذه الهستيريا الدينية . ومن المؤسف حقاً الا يرتفع صوت مثقف واحـد أو اشتراكي واحد او مفكر واحد أو علماني واحد او اديب واحد أو كاتب واحد أو صحافي واحد في الوطن العربي ليرد على هذه المزاعم الهستيرية ويدعو

اولئك العرب الذين اصيبوا بهذا الهوس الى طريق العقل والاتزان وعدم التلاعب بمشاعر الجماهير الدينية ويرفض الانجراف مع تيار الهوس على طريقة العلمـــاء والاساتذة المزعومين الذين وقفوا ليؤيدوا ، بكل شجاعة وبسالة طبعاً ، وجهة النظر الرسمية في قضية ظهور العذراء . ليكن معلوماً ان تلهي الجماهير العربية بالغيبيات والخوارق والمعجزات وقصصها في النصف الثاني من القرن العشرين ، وفي هذه الفترة الحرجة جدا بالذات ، لن يعيننا ابداً على الفلاح في حل قضايانا الدنيوية الملحة ولن يساعدنا على احقـــاق حقوقنا الوطنية الحيوية غضبت العذراء بسبب ضياع القدس أم لم تغضب .

اريد ان اقدم في هذه المقالة بعض الملاحظات والتعليقات الاساسية حول ما سمي بمعجزة ظهور العـــذراء . وساعتمد في البحث البيانات والتعليقات التي نشرت عنها ، اما بصورة رسمية او شبه رسمية ، بغية كشف حقائق عديـــدة ومهمة تضمنتها هذه البيانات وبغية تأييد ما قلته في مطلع هذه المقالة . بعبارة اخرى عند التدقيق في المواد التي نشرت حول حادثة ظهور العذراء تبـــين لي انها مليئة بالتناقضات والمغالطات والاخطاء التاريخيـــة والمفارقات المضحكة والتفكير الاسطوري البدائي الفج . كما تبين لي انها موجهة توجيهـــاً معينا واقحمت فيها استنتاجات واعتبارات رسمية وسياسية واعلامية وسياحيـــة تتصل مباشرة بالأوضاع العربية الحالية السيئة بعد الهزيمة . اي اريد تبيان التلفيق والغوغائية المتضمنة في ما قيل ونشر عن ظهور العذراء في القاهرة أملا في تقديم جهد متواضع نحو دعوة العقل العربي مرة اخرى الى الاتزان والتعقل والموضوعية في نظرته الى هذا الهوس الديني والابتعاد عن موجات الهستيريا الدينية والديماغوجية الخرافية التي اضاعت من الوقت العربي والجهود العربية ما فيه الكفاية[1] .

---

(١) النصوص التي سأناقشهـــا منشورة في الصحف التالية : الاهرام ، ٥ أيار ١٩٦٨ ، الانوار ٦ أيار و ١٢ ايار ١٩٦٨ ، وصحيفة وطني الاسبوعيـــة المصرية الصادرة عن شركة الجرائد المصورة المصرية ، ٥ أيار ١٩٦٨ .

١) نشرت **الاهرام** في عددهـــا الصادر يوم ٥ أيار ١٩٦٨ صورة لكنيسة العذراء في ضاحية الزيتون وظهرت فوق قبة من قببها بقعة بيضاء شديدة اللمعان تشبه « البالون » المستطيل مع انتفاخ في جزئه العلوي . وذكرت الصحيفة ان البقعة الضوئية في الصورة هي تسجيل فوتوغرافي لطيف العذراء ونورها المقدس كما تجلت للناس . وأوحت **الاهرام** الى القارىء بجو من الجدية بالنسبة للصورة حين اوردت العبارة التالية تحتها :

« وقد قرر قسم التصوير في الاهرام الذي قام بطبع الصورة عن الفيلم الأصلي انه لم يكن بالفيلم أي أثر للمونتاج » .

وفي اليوم التالي نشرت **الانوار** البيروتية الصورة نفسها مع التعليق التالي : « الصورة الاولى لمعجزة ظهور السيدة العذراء » . أول ملاحظة نوردها حول هذه الصورة والدعوى المثارة حولها هي ان المراجع الصحفية والدينية المسؤولة عن الترويج لقصة ظهور العذراء ليست متفقة فيما بينهـــا حول أهمية الصورة المنشورة وصدقها ومدى صلاحها للتدليل على وقوع المعجزة المزعومـة . فبينما اعتبرتها **الانوار** برهاناً قاطعـــاً على وقوع المعجزة ، ذكرت الصحيفة القبطية الدينية **وطني** في صفحتها الاولى بأن الصورة التي التقطت أثناء ظهور العذراء قد عرضت عليها مراراً مع الالحاح الشديد والمتكرر لنشرهـــا « ولكننا رفضنا لتأكدنا انها لا تمثل الواقع ، وقد حرصنا دائماً على الا ننشر الا الحقـــائق التي نتثبت منها » . هذا هو موقف الصحيفة المذكورة من الصورة بالحرف الواحد . امـــا مغزى الموقف فهو بكل بساطة ان هـــذه الصحيفة الاسبوعية الدينية المتواضعة كانت أكثر اتزانـاً وحرصاً ورصانة في موضوع الصورة من **الاهرام** بذاتها ، وهي الصحيفة المحترمة التي لا تعلو عليها صحيفة عربية اخرى من حيث شهرتها ورصانتها وتحفظها وابتعادها عن المغالاة والتهويل . بعبـــارة اخرى يبدو ان أصحاب المصلحة الأساسية في قصة المعجزة غير متفقين أصلاً على مدى صحة هذه الصورة وعلى واقع كونها برهاناً حسياً على حدوث المعجزة ، أم انه

يفترض فينا ان نصدق ادعاءات الصحيفة الأوسع انتشاراً من غيرها لمجرد كونها واسعة الانتشار ونرفض ما تقوله الصحف الاخرى لمجرد كونها محدودة التداول؟

يبدو لي ان الادعـــاء بامكان تسجيل ظهور العذراء على « فيلم » عادي وبواسطة عدسات التصوير المعروفة يشكل ، في الواقع ، شططاً ما بعده شطط في التفكير ، وشطحة من شطحات الخيال البدائية التي لم يسبقنا اليها أحد بعد من غير العرب من محبي العذراء والمؤمنين بامكان ظهورها وبمعجزاتها وذلك من وجهة نظر دينية تقليدية بحت . تروي القصص ان العذراء ظهرت في أماكن متعددة من العالم مثل فرنسا والبرتغال والقدس ولبنان ، لكن أحـــداً ، من المراجع الدينية المسؤولة ، لم يدع قبل اليوم القدرة على تصوير الظواهر الروحية الخالصة بتسجيل النور الالهي المقدس على الافلام ومن ثم تحميضها وطبعها وعرضها في التلفزيون ونشرها في الصحف ! ! يفترض ان يكون طيف العـــذراء — من وجهة نظر دينية تقليدية خالصة — نوعاً من الطاقـــة الروحية المحض كما ذكر رجال الكنيسة القبطية في بيانهم المنشور في **الاهرام**، أي ان — الطيف اشبه بالنور الالهي الذي لا يـــدرك بالحواس المادية وانمـــا يشاهد بالقلب والسريرة والبصيرة . أو هو مثل النور الذي قال الإمام الغزالي ان الله قذفه في صدره بعد طول سؤال . وكل فكرة توحي بأن هذا النور أو هذه الطاقة الروحية هي من طبيعة المادة أو الاشعاعات المادية التي تلتقطهـــا الحواس وتعكسها العدسات وتسجل على الافلام لتحمض وتطبع ليس الا كفراً (من وجهـــة نظر دينية طبعاً) يعود بنا إلى تلك الفرق الاسلامية وشبيهاتها في تاريخ المسيحية التي ذهبت الى اقصى الحدود في تشبيه الذات الالهيـــة بالحادثات حتى قالت بالتجسيم أي الاعتقاد بأن الوجود الالهي يتصف بالوجود المادي الواقعي المتحيز في المكان . المروجون لصور معجزة ظهور العذراء وقعوا في سقطة دينية شنيعة من حيث هم لا يدرون لأن كل ما ليس له وجود مادي لا تسجله الحواس ولا تلتقطه العدسات ولا ينطبع على الافلام . المعجزة الحقيقية إذن لا تكمن في ظهور العذراء بجسد

ذاته لأن قلوب المؤمنين والساجدين كانت ، ولا تزال ، مقتنعة بذلك سلفاً ، وانما تكمن في النجاح الغريب الذي احرزه فن التصوير في ضاحية الزيتون حيث تمكنت العدسات من اقتناص طاقة لا مادية روحية مطلقة ، على قطعة من المادة هي الفيلم وبواسطة معدات مادية مثل آلات التصوير ! المعجزة هي العبور بهذه السهولة من عالم المادة إلى عالم الروح وتحويل الروحاني إلى المادي وتطويع المادة بحيث تصبح متقبلة تقبلاً تاماً وعادياً وطبيعياً للظواهر الروحية الخالصة . لذلك نقترح على المسؤولين اقامة مزار تذكاري للمصور الذي حقق هذه المعجزة ورفع تمثال ضخم له ليحج اليه محضروا الأرواح والوسطاء الروحيون من جميع أنحاء العالم . كما نقترح عليهم صيانة الفيلم والكاميرا والمعدات الأخرى التي تمت بواسطتها المعجزة لما حل بها من الطاقة الروحية والنور المقدس والبركة الالهية ولا شك ان المؤمنين سيتوافدون من جميع أنحاء الأرض للتبرك بها .

اما الذين لا تزال الصورة تقلق بالهم ولا يعرفون لها تفسيراً فأقول لهم شيئين : في مساء ليلة صافية اصعد إلى سطح البيت ومعك كاميرا مزودة بفيلم . عرض الفيلم بفتح العدسة لفترات زمنية متفاوتة . بامكانك ان تجري هذه التجربة طوال الليل مستعملاً عدسات متنوعة وأفلام متنوعة الخ .. وبعد تحميض الفيلم (أو الافلام) ستجد في الصور بقعاً من الضوء غريبة عجيبة في أشكالها وخطوطها وتشكيلاتها وإذا حدث ان كنت من أصحاب الخيال الواسع باستطاعتك ان «ترى» في الصور كل ما تريده ، تماماً كما يحدث لمن يتأمل الغيوم المتحركة ويرى فيها الأشكال والصور التي يريد ان يراها فيها . اجواء الأرض مليئة بالاشعاعات الكونية (غير المرئية بالعين المجردة) والشحنات الكهربائية والاضطراب الكهرومغناطيسية الخ ... وكلها تترك آثارها على المواد الحساسة مثل أفلام التصوير الفوتوغرافي . وعلى افتراض ان الصورة التي نشرتها **الاهرام** حقيقة ، ليس من الضروري انزال العذراء من السماء إلى الأرض لتفسير بقع الضوء الكبيرة التي ظهرت على الفيلم بعد تحميضه . حتى لو جئنا بمفكر ، القرون الوسطى كان

سيبحث عن تعليل طبيعي لظهور البقع على الصورة قبل اقحام مريم العذراء والنور الالهي والملائكة والمعجزات والسموات والقبوات في تفسير وجودها وظهورها. يوضح التدقيق في الصورة التي نشرتها **الاهرام** ومن بعدها **الانوار** ان البقعة الضوئية الناصعة (أي طيف العذراء حسب الادعاء السائد) الكائنة فوق قبة الكنيسة في الصورة مركز تركيزاً تاماً في البؤرة بالنسبة للعدسة (In focus) اما صورة القبة نفسها والكنيسة معها فهي مهتزة أي غير مركزة في البؤرة على الاطلاق (Out of focus). ومعروف من قوانين الضوء البسيطة انه حين يكون شيئان على بعد واحد من العدسة (الطيف ، وقبة الكنيسة) إذا كان الأول مضبوطاً عند البؤرة فينبغي ان يكون الثاني مضبوطاً عند البؤرة كذلك وكل ما يخالف ذلك مستحيل لانه مناقض لقوانين الطبيعة الخاصة بالضوء . لذلك لا اعتقد ان الصورة المنشورة حقيقية أو تنطبق على الواقع ولا بد ان فيها خللاً أساسياً باستطاعة الاخصائيين الكشف عنه وعن كيفية حدوثه . اما الاحتمال الآخر فيتلخص في ان يكون فن التصوير قد حقق معجزة كما ذكرت .

٢) من الامور المهمة التي تلفت النظر وتدعو للتأمل في هذه التظاهرة الدينية الكبرى نوعية الاجواء التي سادت حين ظهرت العذراء وشوهد طيفها . وصفت جريدة **وطني** هذه الاجواء وصفاً دقيقاً . قالت انه حين ظهرت العذراء :

« تذكرت بعض السيدات اللواتي تجمعن في الطريق هذا المنظر ، انه منظر مألوف لهن في بعض الصور المتداولة لمريم العذراء ، فيصرخن (دي ستنا مريم العذراء) عند انطلقت أصوات الجماهير قائلة « بركات يا عذراء » . وراح الكل يهلل ويكبر . منظر رائع خلاب بل هو مشهد ديني مثير نابض بالتراتيل والصلوات والدعوات ، هذا يبكي فرحاً وذاك يصلي وثالث يسجد ورابع طالباً شفاعة مريم للشفاء ، في هذا الجو انطلقت الزغاريد محيية أم النور مريم العذراء » . (وطني ، ص ٢) .

ولا يخفى على القارىء المدقق ان هـــذا الوصف ليس الا وصفاً كلاسيكياً لظاهرة الهيستيريا الجماعية التي تجتاح مثل هذه التجمعات من الناس . وتستمر الصحيفة في وصفها للجو المحموم المثير النابض الذي سيطر على جمهور المشاهدين فتقول :

« عـــلا التصفيق واشتد الصياح والتهليل والتكبير حتى شق عنان السماء (العذراء ... العذراء) انطلقت الحناجر تنشد وترتل وتصلي طوال الليل حتى فجر اليوم التالي ... ترى الشيوخ يجدون في السير سراعاً والعجائز يمدون الخطى خفافاً والحبالى يسرعن في خطاهن وكأن قوة روحانية تشد أعوادهن ، أكثر من ٤٠ الفـــاً ترابط في الشوارع المحيطة بالكنيسة منـــذ الغروب وحتى مطلع الفجر » (ص ٢) .

من منا (مهما كان رزيناً ومتزناً) لن « يشاهد العذراء » ، أو لن يخيل اليه بانه يشاهد العذراء ، حين يجد نفسه في مثل هذه الاجواء المحمومة وفي خضم هذا التهليل والتكبير والصياح والعويل الذي يشق عنان السماء ، في الواقع من كان يجترىء — في هذا الجو العنيف — ان يقول بأنه في الحقيقة لا يرى شيئاً ، أو ان ما يراه فوق قبة الكنيسة لا يشبه العذراء بـــل هو شيء آخر ؟ ماذا سيكون مصيره على ايدي المؤمنين الاتقياء المهللين المكبرين ؟ وهنا ينبغي ان نبين ان ما كتب حول هذه الظاهرة يشير إلى ان بعض هذه العناصر المشككة المتزنة كانت موجودة بين الجموع الغفيرة إذ ذكرت صحيفة **وطني** ما يلي :

«واندست وسط هذا الازدحام عناصر تدفعها عوامل ومقاصد بعيدة عن المشاهدة البريئة مما كاد يشوب صفاء المعجزة ويحول دون اجتلاء صورتها الباهرة كما نحب ان يبصرها القادمون من الخارج » . (ص ٣) .

أما مصير هؤلاء المندسين المشككين فقد قررته وزارة السياحة وغيرها من المراجع بعد ان تنبهت إلى وجودهم . قالت الصحيفة :

« ومن المنتظر ان تتضافر وزارة السياحة مع الجهات الادارية وغيرها لتنظيم المرور في الشوارع المحيطة بالكنيسة ومراقبة العناصر المفسدة التي تندس بين الجموع بصورة منفرة تشوه بهـــاء الصورة القدسية » . (**وطني** ، ص ٣) .

كما أشارت الصحيفة نفسهـا في موضع آخر إلى « اهتمام رجـــال المباحث والاتحاد الاشتراكي العربي » بصيانة المعجزة من أي تلفيق أو كذب أو اختلاق (**وطني** ، ص ٥) .

حاولت اجهزة الاعلام والصحافة المعنية خلق انطباع لدى القارىء بأن الاجماع كان تاماً بين الجموع الغفيرة بالنسبة لمشاهدة طيف العذراء . وعلى سبيل المثال وصف أحد رجال الكنيسة ظهور العذراء كما يلي :

« ولم يقتصر القبس على فرد أو فئة من الناس وانما بدا كالشمس حينما تشرق على الجميع » . (**وطني** ، ص ٣) .

غير ان التدقيق في ما نشر حول الموضوع يبين أقوالاً أخرى تناقض هـذا الكلام وتشير إلى ان العكس هو الصحيح. وقد حاول رجال الدين تبرير فقدان الاجماع وتفسيره بمنطقهم الخاص وعلى طريقتهم الخاصة. أي اننا نستدل هنا على انعدام هـــذا الاجماع من أقوال المسؤولين الدينيين المتناقضة كما يتبين من النص التالي مثلاً :

« وقال أحد الآباء ويشاركه في رأيه الكثيرون من رجال الدين بأن الرؤيا لا تتم بنفس الصورة أو بالوضوح للناس جميعاً بل ان

الخصوبة الروحية والشفافية الدينية والايمان العميق له دخل كبير في رؤية العذراء مريم، إذ لوحظ ان من بين الحشد من يرى الصورة واضحة في حين ان البعض الآخر يرى نوراً فقط وثالث قد لا يرى شيئاً بل هناك شقيقين توأمين كانا يقفان يوم ٩ أبريل سنة ١٩٦٨ وظهرت لواحد منهما كاملة بينما لم ير الثاني إلا شعاعاً ضئيلاً . وقد لوحظ ان مريم العذراء تظهر في وضوح تام وبالصورة الوضاءة كاملة للأطفال لما هم عليه من طهر وشفافية وبعد عن ادران هذه الحياة الدنيا. ومع ذلك فحتى الذين لم تتح لهم الرؤيا فانهم يشاهدون مهرجاناً دينياً تنشد فيه الترانيم الروحية وتقام فيه الصلوات، الجميع وقد انفعلوا بالمشاعر القدسية وباتوا يعللون الأمل برؤيتها من لحظة لأخرى، ومع انهم وقوف طوال الليل من الغروب وحتى مطلع الفجر فانهم لم يحسوا فيه بتعب أو عناء بل يعودون وقد امتلأت قلوبهم بالراحة والرضاء والايمان ». (**وطني**، ص ٢) .

وواضح من هذا الكلام ان ظهور القبس قد اقتصر على فئات وأفراد من الناس « ولم يبدو كالشمس التي تشرق على الجميع». أما الذين لم يشاهدوا العذراء فلم تذهب جهودهم سدى لأنهم يكونوا قد اشتركوا في مهرجان ديني ضخم وانفعلوا بشتى العواطف والأحاسيس وشاركوا في هذه الاجواء المحمومة، كما انه واضح من الكلام نفسه ان المشترك في المهرجان يرى عملياً ما يريد ان يراه بسبب فعل اسقاط أحواله النفسية النابضة على العالم الخارجي وظواهره، ولذلك لا يتوقع من المراقب المحايد ان يرى شيئاً . ومن هنا كانت هذه الاشارة الخاصة إلى الأطفال باعتبارهم القادرين وحدهم تقريباً على رؤية طيف العذراء بوضوح تام إذ أننا نعلم جيداً مدى قابلية الأطفال للتأثر السريع بالاجواء التي تحيط بهم ومقدرتهم الباهرة على اسقاط صور مخيلتهم وأحوالهم النفسية على العالم الخارجي، ومدى خصوبة خيالهم الذي لا تحده حدود ومقدرتهم على التصرف

وكأن محتويات مخيلتهم هي حقائق واقعة حولهم . هـذه الأقوال على لسان أصحاب المصلحة الأساسية في قصة المعجزة تناقض بوضوح ما قيل من قبلهـم أيضاً ومن قبل الصحف ووسائل الاعلام المروجة لها حول « ظهور العـذراء للجميع » وانهـا « بدت للكل » فهللوا لما رأوه وكبروا ، كما نجد في النص التالي مثلاً :

« فبدت مريم العذراء في نورها السماوي أكثر وضوحاً وضياء عندئذ تأكد الجمع بأن الفتاة التي أمامهم هي من غـير شك مريم العذراء » . (**وطني** ، ص ٢) .

ومما يعزز هـذا المنحى في التفكير حول الملابسات الغامضة التي احاطت بحادثة معجزة الظهور قصة اوردتها الصحف عن مواطنة اسمها مارسيل ادعت ان العذراء زارتها في منزلها ثم ظهرت « رغاوى » على فم ابنها وبمسح الفـم بمنديل انطبعت عليه صورة كف وفي وسطه صليب (**الاهرام** ، ص ٣) .

« في اليوم التالي أذاع البابا تكذيباً قاطعاً لهذه القضية ، بينما أيد باقي القصص الأخرى .. مع ان لجنة التحري التي شكلها البابا كانت قد قبلت هذه القصة على علاتها باعتبارها نوعاً من الايمان » . (**الاهرام** ، ص ٣) .

وتستمر **الاهرام** في سرد أحداث قصة مارسيل والبابا والعذراء فتقول على لسان المتكلم الرسمي باسم الكنيسة القبطية في المؤتمر الصحافي المذكور بأن التحري الاضافي بيّن ان قصة المنديل مختلقة وذلك كما يلي :

« وأعادت اللجنة النظر في رواية السيدة مارسيل ، فتبينت فيها ثغرات من بينها – قالت المواطنة ان شباك الحجرة فتح فجأة بعنف حتى كاد ينكسر ، كأن عاصفة قد هبت .. في حين ان

ظهور العذراء لا يأتي كعاصفة مدمرة وانما كنسمة رقيقة .. كما ان ظهورهـــا – كروح أو طيف – لا يتطلب فتـح الشباك . الدم الموجود في المنديل غير حقيقي ، لأن مثل هـــذا الدم لا يظهر إلا بطرد روح نجسة من نفس انسان . ورغم كل هذا فان البابا لم يقطع بالتكذيب ، وانما حذر المؤمنين من تصديق كل ما يقوله الناس .. وتجري الآن ابحاث معملية على المنديـــل لمعرفة الحقيقة » . (**الاهرام** ، ص ٣) .

ونلاحظ هنا ان هذه النصوص تتضمن أقوالاً متناقضة إذ يقولون لنا ان البابا أذاع تكذيباً قاطعاً لحكاية المنديل ومن ثم يخبروننا بأن البابا لم يقطع بتكذيب الحكاية على افتراض بأنه ينتظر نتائج الابحاث المختبرية على المنديل ! ! هـــل اصيب العقل العربي بمس أم ماذا ؟

أوردت جريدة **وطني** قصة المنديل على نحو يختلف قليلاً في التفاصيل عما نشرته **الاهرام** إذ ذكرت **وطني** ان العذراء طبعت يدها على المنديل وظهرت في وسط اليد علامة الصليب . (**وطني** ، ص ٥) . ثم علقت **وطني** على حكاية المواطنة مارسيل بما يلي :

« والحقيقة في أمر هذا المنديل هي ان السيد عادل طاهر وكيل وزارة السياحة أوفد الاستاذ وليم فريد مدير الشؤون العامـــة بالسياحة للتحقق مما روى عنه ، وقد تأكد سيادته ان الواقعـــة غـير صحيحة بالمرة . كذلك اهتم الأمر رجال المباحث والاتحـاد الاشتراكي العربي . وتبين لهم اختلاق قصة المنديل .. أما روايـة ظهور العذراء لها فهي تكذب نفسها بنفسها ، فالعذراء لا تفتـــح النوافذ ، ولا تدخل في عاصفة ، وانمـا تخترق الجدران والحجب ، وتظهر في هدوء وسلام كما ظهرت في فرنسا والبرتغال والقدس وفي

كنيسة ضاحية الزيتون أخيراً » . (**وطني** ، ص ٥) .

اننا لم نكن على علم سابق بأن وكلاء وزارة السياحة في الجمهورية العربية المتحدة ورجال المباحث والمسؤولين في الاتحاد الاشتراكي العربي اختصاصيون في تمحيص المعجزات والأحداث الخارقة وفي التمييز بين المختلق والحقيقي منها !؟ ونحن نتوجه بالشكر للسيدة العذراء لأنها كشفت لنا هذه المهارة الغريبة والدراية الروحية التي يتمتع بها هؤلاء الرجال بحكم مناصبهم ومسؤولياتهم الرسمية . اما لماذا ينبغي علينا ان نفترض بأن العذراء لا تفتح النوافذ فهذا سر لم يوضحه بعد القيمون على امور المعجزة وتفسيراتها وايديولوجيتها .

٣) ذكرنا ان اعتقاد الناس بحدوث المعجزات والعجائب والخوارق أمر شائع ومعروف ، كما ذكرنا ان الأمر الذي يثير الدهشة حقاً بالنسبة لقصة ظهور العذراء في القاهرة هو تبني دولة تقدمية متحررة ، بصحافتها واجهزتها ووزاراتها ومسؤوليها ، هذه القصة والترويج لها ، الأمر الذي لا يليق أبداً ببلد يعتبر نفسه سائراً على طريق الاشتراكية والتصنيع واعتماد المنهج العلمي في التنظيم والتخطيط وفي مواجهة تحديات العدو والتغلب على الأزمة الرهيبة التي خلفتها هزيمة حزيران الماضي . ومن الأمثلة على الترويج الاعلامي للمعجزة ما يلي :

« ومع صباح اليوم التالي كانت الجموع قد تفرقت وكان النبأ قد سرى سريان البرق بين سكان القاهرة ثم انتقل إلى بلاد القطر كله ، وحملته وكالات الأنباء للشرق والغرب وأذاعته الصحف والمجلات الغربية والاذاعات المختلفة ومحطات التلفزيون في الخارج » . (**وطني** ، ص ٢) .

وتجلى الاحتضان الرسمي للهوس الديني الذي اجتاح هذه الأعداد الكبيرة

من ابناء الشعب في أمور عديدة ذكرنا بعضها . غير ان الأمر لم يقف عند هذا الحد وانما تعداه من ظاهرة الهيستيريا الدينية إلى استنتاجات سياحية وسياسية ترتبط بالأوضاع العربية القائمة بعد الهزيمة . وفيما يلي أمثلة عما اعنيه . أوردت صحيفة **وطني** الأخبار التالية حول المغزى السياحي للمعجزة :

« اهتم السيد شعراوي جمعة وزير الداخلية بمعجزة ظهور العذراء بكنيسة الزيتون ، وعقد اجتماع حضره السيد سعد زايد محافظ القاهرة ودار البحث حول تنظيم المرور بمنطقة الكنيسة وتطهيرها مما يتفق مع المكانة الروحية لهـا باعتبارها ستغدو مزاراً عالمياً مقدساً ... » (ص ١) .

« وكتبت وزارة السياحة تقريراً هامـاً ومفصلاً عن ظهور العذراء وارسلته إلى جميع عواصم العالم .. وأصبحت أنباء ظهور العذراء الواضح المتكرر في الكنيسة تحتل مكاناً عالمياً في جميع عواصم اوروبا والشرق الأوسط وأرسلت السفارات الأجنبية في القاهرة تقارير هامة عن ظهور السيدة العذراء إلى بلادهـا .. » . (ص ١) .

« وكان الاستاذ عادل طاهر وكيل وزارة السياحة قد عهد الى الاستاذ وليم فريد مدير الاستعلامات بالوزارة بمتابعة ظهور العذراء بالكنيسة وموافاته بانبائها ، وذهب إلى هناك عدة مرات وكتب تقريراً بما شاهده » . (ص ٣) .

وفي المؤتمر الصحفي الذي أشرنا اليه مراراً طرح أحـد الصحفيين السؤال التالي : « وهل هناك مشروعات لتحويل ضاحية الزيتون إلى منطقة سياحية؟» فأجاب الانبا صموئيل (المتحدث الرسمي) :

« ان هذا البيان بداية طيبة لهذه المنطقة ، فهو اعتراف بأن هذا المكان أصبح مكاناً مقدساً .. وستعد المشروعات اللازمة لاقامة المزارات والتذكارات القدسية فيه » . (**الاهرام** ص ٣) .

ولتتضح الرغبة العارمة لدى القيمين على المعجزة لتحويل ضاحية الزيتون إلى منطقة سياحية (مهما كان الثمن) ليس من الضروري التعمق في دراسة الأقوال التي استشهدت بها إذ ان الرغبة واضحة وأكثر بكثير مما يلزم أو مما هو لائق .

أما المغازي السياسية المتضمنة في هذه التظاهرة الدينية الكبرى فنجدها في مقاطع عديدة مما كتب حول ظهور العذراء وعلاقته بتصفية آثار العدوان وتحرير الأراضي العربية المحتلة . أبرزت **الاهرام** العنوان التالي في صفحتها الثانية : « ظهور العذراء يشير بأن الله سيكون في نصرتنا وان السماء لم تتخل عنا » . أي بعد كل الذي حدث لا يزال يطلب من العرب ، في أعماق قلوبهم ، استجداء النصر من السماء وشحذه من عنده تعالى عوضاً عن ان يطلب منهم الاعتماد الكلي على أنفسهم وعلى تصميمهم وروحهم الكفاحية بدون أية تعزية أو مؤاساة أو أي أمل بمساعدة خارجية ان كانت من السماء أو من هيئة الأمم ، لا فارق في ذلك . وجاء في المؤتمر الصحفي الحافل التعليل التالي لظهور العذراء في هذا الوقت بالذات وفي مصر نفسها :

« فقد قلنا ان القديسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدة لمساندتهم وشد أزرهم . ولذلك جاءت العذراء لشد أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنص الكتاب المقدس ، في الشدة أو الأزمة التي يمر بها الآن وتبصيره بأن الله لم ينس وعده لهم بأنهم شعب مبارك لديه ... ودعوة أبناء مصر إلى التمسك بإيمانه وعقائده في هذا الوقت بالذات ، الذي تنتشر فيه دعوات الالحاد

وأصوات الكفر وصرخات الابتعاد عن الله وعن الايمان ... ونحن لا ننسى حتى الآن ذلك الانسان الذي ارسل إلى الفضاء وعاد ليقول انه بحث عن الله في السماء فلم يجده ! » (**الاهرام** ، ص ٣) .

وواضح من هذا الكلام ومن التدبير الكامن خلفه ان العذراء لم تظهر لتدعوا الشعب العربي في مصر للتمسك بثورته وتعميق اشتراكيته والمضي قدماً على الطريق التقدمية المكافحة للرد على التحدي الاسرائيلي بل جاءت لتطلب منه الاستمرار بالتمسك بالعقائد البالية المتوارثة والايديولوجية الغيبية المتسلطة على العقول ، أي مجابهة المستقبل بالارتداد إلى الوراء بدلاً من الاندفاع إلى الأمام ، كما ان عملية الغمز والاتهام الموجهة الى الاتحاد السوفياتي ورواد فضائه جلية كل الجلاء . ويبقى ان نستفسر عن القديسين الذين ظهروا للشعب الكوبي والشعب الفيتنامي في وقت الشدة وفيما إذا كان لهذا الظهور أي علاقة بالانتصارات الكبيرة التي حققها الشعبان ضد الغزو الاستعماري ، أم ان معدن أمثال هذه الشعوب هو من معدن الأبطال ولا حاجة بها للقديسين وللغيبيات وللشهداء الدينيين لكي تفلح في دنياها وتنتصر في معاركها ؟

مثال آخر عن المغازي السياسية التي استنتجت من حكاية ظهور العذراء القول التالي للانبا جريجوريوس في المؤتمر الصحفي المذكور حيث قال عن هذا الظهور بأنه :

« بشير طيب وعلامة سماوية بأن الله معنا ولم يتركنا ... نحن نسمع منذ يونيو الماضي ان الله تخلى عنا ، ولولا هذا ما وقعت النكسة ... ولكن هذا الظهور وقد تم علناً للآلاف ، يعني ان الله معنا وانه سيكون في نصرتنا ، وليشعر الكل بأن هذه الأزمة طارئة فقط وان السماء ما زالت في نصرتنا ... كما ان هذا الظهور قد يعني ان السيدة العذراء لا ترضى عما

ارتكبه ويرتكبه اليهود في الاراضي المقدسة بمدينة القدس .. وان ما يقع هناك قد احزنها وهي حاميـــة الأرض المقدسة ، فجاءت لتعلن للبشر غضبتها وحزنها وتدعو لتخليص القدس من مغتصبيها» . (**الاهرام** ، ص ٣) .

هل يفترض في العذراء ان تنزل بنفسها من السماء ليدرك العرب ان تحرير القدس وجميع الأراضي المحتلة معها ضرورة قومية وحيوية قصوى ؟ أم اننـا نسينا ان موضوع التحرير هو تحصيل حاصل ولا يحتاج إلى دعـــم سماوي أو تفسير اعجازي أو تذكير مريمي ؟

وبهذا الصدد السياسي صرح الأب عيروط ان الظهور الاعجازي للعذراء قد اقترن قديماً وفي كل مرة برسائل معينة املتها أو أوحت بها للذين ظهرت لهم . ثم حدد الأب رسالة العذراء في هذا الظهور بقوله : « ولهذا أرادت بظهورها ان تعوض الذين حالت ظروف العدوان دون زيارتهم للأراضي المقدسة ببيت المقدس عن هذا الحرمان » . (**وطني** ، ص ٢) . وأضافت صحيفة **وطني** قائلة :

« ويفسر بعض رجال الاكليروس ظهورها بمدلولات عدة هي: ظهرت مريم العـــذراء لشعب مصر لتعوض الحجاج المصريين عن حرمانهم من زيارة بيت المقدس بعد ان أغلق العدوان الأبواب في وجوههم . ظهر لهم النور السماوي لأنهم حرموا من نور القيامـــة المجيد فأحسوا بالعزاء يثلج ويطمئن نفوسهم » . (ص ٢) .

ترى هل يحتاج العرب اليوم إلى العزاء والاطمئنان والحديث الذي يثلـــج الصدر أم إلى النقد والرفض والقلق وكل ما يلهب الصدر في مواجهة الاحتلال والتحديات المميتة المحيطة بهم ؟

وأخيراً قال الانبا جريجوريوس ، اسقف الدراسات العليـا والبحث العلمي

(كذا !) ، في المؤتمر الصحفي اياه :

« لعل هذا الظهور بشير خير وعلامة سماوية من الله على ان الله معنا وسيكون في نصرتنا ، ولكي ترتفع الروح المعنوية في شعبنا فهي أزمة طارئة في طريقها للزوال ، ان العذراء — بعد ان استولى اليهود على الأماكن المقدسة في القدس — يحزنها ما جرى هناك ، فهذا الظهور هنا علامة من السماء على ان الله لا يرضى عما يحدث في القدس ، وان النصرة ستكون لنا باذن الله » . (**وطني** ص ٢).

وبعكس هذا الكلام تماماً ينبغي ان يكون واضحاً لكل عربي ان الازمة التي خلقتها الهزيمة ليست أزمة طارئة على الاطلاق . انها أزمة مصيرية جوهرية تهدد الكيان العربي بأسره وعلى العرب إعداد أنفسهم لمواجهتها لا باعتبارها أزمة طارئة أبداً وانما باعتبارها معضلة ستستمر وتتفاقم وتهدد وتتحدى وتسحق ، وكل تصور للازمة على غير هذا الوجه للتخفيف من خطورتها وحدتها ليس إلا مخادعة ومجاملة فارغة وتضليل . وبعكس كل ما قاله الانبا جريجوريوس لا المعجزات ولا ظهور العذراء ولا حلول البركة على شعب مصر سترفع معنويات الشعب العربي حقاً وتعيد له ثقته بقياداته الحالية ، لأن الشيء الوحيد الذي سيحقق مثل هذه النتيجة (وكدت أقول هذه « المعجزة ») هو السير السريع على طريق النصر الواضح الذي لا لبس فيه على العدو الغازي .

٤) يبدو لي ، بكل صراحة ، ان المستوى الفكري والثقافي والعلمي الذي يعمل عليه جهاز الاكليروس في الكنيسة القبطية المصرية منخفض جداً ولا يتصف أبداً بالرصانة والتحفظ والشعور بالمسؤولية الفكرية في معالجة الأمور ومداراتها . لقد اتضحت لي هذه الحقيقة بعد التدقيق في تصريحات رجال الاكليروس وبياناتهم التي ملأت الصحف بمناسبة معجزة ظهور العذراء . وفيما يلي امثلة توضح ما أعنيه وتؤيده :

أ) عقد اجتماع وطني حافل في كنيسة المعلقة في مصر القديمة حضره البابا كيرلس السادس وعدداً من الأكليروس بينهم نيافة الانبا صموئيل والانبا جريجوريوس ، اسقف البحث العلمي والدراسات العليا ، كما حضره السيد عبد المجيد فريد ، الأمين العام للاتحاد الاشتراكي العربي بمحافظة القاهرة. ألقى الانبا صموئيل كلمة في هذا الاجتماع شدد فيها على « حقيقة تاريخية وعلمية ثابتة » وهي ان جبل المقطم كان ، أيام الفاطميين، في موضع غير موضعه الحالي لكن الخليفة طلب من أحد بطاركة الكنيسة القبطية ازاحة جبل المقطم من موضعه القديم إلى حيث هو الآن ، وبطبيعة الحال امتثل البطرك لأمر الخليفة ونفذ حالاً ما طلب منه بصورة اعجازية خارقة . وفيما يلي النص الحرفي لما ذكره الانبا صموئيل حول معجزة نقل جبل المقطم وكل ذلك في خطاب شبه رسمي وأمام مندوب الاتحاد الاشتراكي العربي :

« اما معجزة نقل جبل المقطم فقد جرت على يد أحد الآباء البطاركة القديسين حينما أراد أحد الوزراء اليهود ان يدس لدى الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ليثير فتنة عنصرية إذ زين له ان يطلب من بطريرك الاقباط ان ينقل جبل المقطم الذي كان يجثم على صدر القاهرة في ذلك الوقت ، وتذرع الوزير اليهودي في طلبه هذا بأن هناك آية يرددها رجال الكنيسة القبطية تنص على انه « إذا كان لديك ايمان مثل حبة الخردل تقول للجبل انتقل فينتقل » . ودعا الخليفة البطريرك وتحدث اليه في أمر هذه الآية ثم طلب اليه ان ينقل جبل المقطم ، وعكف البطريرك على الصلاة ثم قصد وجموع من شعبه إلى مشارف والجبل واصلوا صلاة حارة جرت بعدها معجزة نقل الجبل التي دونتها كتب التاريخ ، وتحول الشر الذي أراده الوزير اليهودي إلى خير ، وفوتت عليه العناية الالهية مقاصده الخبيثة باثارة فتنة عنصرية . وعقب نيافة الانبا صموئيل

على هذه المعجزة بأن اليهود دائماً يسعون بالفتنة والتفرقـــة واثارة العنصرية البغيضة قديمـــاً وحديثاً ، ولكن التمسك بالايمان والقيم الروحية كما جاء في الميثاق وفي بيان ٣٠ مارس كفيل بالقضـــاء على تلك المحاولات » . (**وطني** ، ص ٤) .

ونحن نقترح على البطاركة الكرام ، في هذه المناسبة ، حمـــل جبل المقطم بأسرع ما يمكن ووضعه مباشرة فوق غرفة العمليات الحربية الاسرائيلية أثناء اجتماع هيئة أركان الحرب العدوة ، ربما كان في ذلك نفعاً وافادة للقضية العربية عامة ولقضية تصفية آثار العدوان على وجه التخصيص .

ب) طرح أحد الحاضرين في المؤتمر الصحفي المذكور سؤالاً ذكياً وهاماً على هيئة الاكليروس هذا نصه :

« يقول الذين رأوا العذراء في كنيسة الزيتون انها تشبه تماماً الصور التي يرونهـــا منتشرة في الكنائس ومنازل المسيحيين ... والمعروف ان هذه الصور استوحاها الفنانون من الخيال ، فهي غير صحيحة . وبالتالي فقد يكون ما رآه الناس غـــير حقيقي » . (**الاهرام** ، ص ٢) .

وجاء الجواب على النحو التالي :

« حقيقة ان صورة السيدة العذراء المتداولة الآن اغلبهـــا استوحاها الفنانون من الخيال ... ولكن بالرغـــم من ذلك فانهم جميعاً وبلا استثناء ، استوحوا أو اضافوا إلى صورهم الملامـــح الحقيقية لوجـــه العذراء ... وهـــذه الملامـــح الحقيقية موجودة في الصورة التي رسمها بيده القديس لوقا الانجيلي .. (التي) ما زالت موجودة حتى يومنا هذا في القدس .. معنى هذا ان صور العذراء الموجودة حالياً حقيقية وملامحها منقولة من الصورة

الاصلية التي رسمها لهـــا منذ أكثر من ١٩٠٠ سنة القديس لوقـــا الانجيلي » . (**الاهرام** ، ص ٢) .

نلاحظ في هذا الجواب أولاً ان مطلعه لا ينسجم مع خاتمته ، بـــدأ الانبا الاجابة بقوله ان « صور السيدة العذراء المتداوله الآن أغلبها استوحاها الفنانون من الخيال » وانتهى جوابـه بقوله العكس ، أي « ان صور العذراء الموجودة حالياً حقيقية وملامحها منقولة عن الصورة الأصلية » . ثانياً ، وجدت عنـــد الرجوع إلى المراجـع العلمية المعتمدة ان كل مـــا قاله الانبا عن صور العذراء لا أساس له من الصحة على الاطلاق ولا يستند إلى أي سند تاريخي ثابت أو حجة علمية قائمة ولا يتعدى كونه من باب الأساطير والحكايات الدينية التي ينسجهـا الخيال . رجعت إلى عمل الدكتور « شاف » ، « تاريخ الكنيسة المسيحية » في ثماني أجزاء [١] ، وتبين من هذا المرجع (المجلد الثاني صفحة ٢٨١ وما بعده) ان كل ما قيل حول وجود صورة اصلية للعذراء من رسم القديس لوقا الانجيلي هو كلام عار عن الصحة كلياً . وان كان القديس لوقا قد رسم العذراء حقاً فان هذا الرسم اندثر وزال ولا نعرف عنه شيئاً اليوم في دراسات تاريخ الديانـــة المسيحية وعلوم الآثار . ويقول المرجع المذكور ان رسوم وصور العذراء الأولى لا تعود حتى إلى القرن الاول بعد ميلاد المسيح بـــل إلى القرن الثالث . وفي أحسن الأحوال ، وهذا احتمال ضعيف ، انها تعود إلى القرن الثاني بعد الميلاد . ولا نعتقد ان وجود مثل هذه الصورة الثمينة الهامة في القدس ، حسب ادعـاء الانبا ، كان سيخفى على علمـــاء الآثار وعلى دارسي تاريخ الكنيسة ومؤرخي الديانات . لو كان لهـــذه الرواية الخيالية عن وجود صورة اصلية للعذراء أي نصيب من الصحـة لوجدنا ذكراً لهـــا أو اشارة إلى وجود الصورة الاصلية المزعومة في ابسط المراجع التاريخية الدينية وأكثرها تداولاً .

---

(١) Schaff, Philip, **History of the Christian Church**, Wm. B. Erdman's Publishing Co., Michigan, U.S.A.

وينبغي ان نذكر بهذا الصدد أمراً معروفاً وهو ان صور العذراء وتماثيلها في اوروبا تشبه ملامح النساء الاوروبيات ، وفي المكسيك تشبه بوضوح ملامح السيدات المكسيكيات ، وفي افريقيا تشبه العذراء النساء الافريقيات وتتصف بملامح زنجية . أي ان كل جماعة ترى صورة العذراء على صورتهـــا هي ، ولا ضير في ذلك لأن تصوير العذراء ليس إلا رمزاً دينياً لا يفترض فيه التقيد بأي حقيقة تاريخية . كما يتضح من ذلك ان كل انسان ظن انه شاهد العذراء فوق قبة الكنيسة في ضاحية الزيتون في القاهرة قد شاهد في الواقع صورة العذراء التي اعتاد عليها سابقاً في تربيته الدينية وبيئته الاجتماعية . وحتى لو افترضنا جدلاً ان صورة العذراء المتداولة تشبه في الواقع ملامح مريم أم المسيح فان هذا لا يعني على الاطلاق ان الجموع المحتشدة حول كنيسة الزيتون قـد شاهدت أم المسيح بنفسها وانما يعني فقط ان الجموع اسقطت الصورة التي تحملها في مخيلتهـا عن مريم العذراء على العالم الخارجي وأحداثه .

ج) قال أحد المطارنة في المؤتمر الصحفي :

« للسيدة العذراء قدسية لا يختلف فيهـا اثنان .. فهي الأم القديسة التي حبلت وولدت بروح الله وبدون زرع بشري والكل يؤمنون بقدسيتها على نفس الدرجة .. » (**الاهرام** ، ص ٣) .

يبـــدو لي ان مغزى هذا الكلام المبطن هو الاشارة إلى ان معجزة ظهور العذراء لا تهم المسيحيين فحسب وانما تشمل الشعب المصري المسلم بأسره بسبب المكانة الخاصة التي تحتلها العذراء في الدين الاسلامي . وقـــد اشارت صحيفة اخرى إلى ذلك جهاراً بقولها : « ولا يقتصر ظهورهـــا على المسيحيين أو على طائفة منها فحسب بل شملت جميع العقائد والطوائف والأديان على السواء » (**وطني** ، ص ٢) . هذا كلام عام مبهم وميزته المجاملة والمسايرة لا أكثر . الواقع هو ان الاختلاف حول مكانـــة العذراء وقدسيتها قائم بـين المسيحيين

أنفسهم كما هي الحال مع البروتستانت ، وهو قائم ايضاً بين الاسلام والمسيحيين إذ ان الدين المسيحي يعتبرها أم الله كما هو معروف وهذا عين الكفر بالنسبة للمسلمين . وليس من الامانة الفكريـــة أو الدينية بشيء التغاضي عن هـــذه الفروقات والخلافـــات الأساسية في قضايا العقائد الدينية لأنهـــا ، بالنسبة للمؤمنين ، امور جوهرية وخطيرة جداً . ومما يثير الدهشة في كل ما يتعلق بما قيل وكتب عن ظهور العذراء ان ذكرها لم يرد ولو مرة واحـــدة بصفتها « أم الله » وهي أهم صفة تتحلى بهـا عند المسيحيين ومن هنا تأتي مكانتهـــا الرفيعة وقدسيتها وشفاعتها بالنسبة لهم . في الواقع كون العذراء أم الله موضوع أساسي جداً في العقيدة القبطية إذ ان الكنيسة القبطية تقول بعقيدة الطبيعة الواحدة ليسوع المسيح وهي الطبيعة الالهية ، ويتمسك الاقباط بهذا الايمان ضد المسيحيين المؤمنين بعقيدة الطبيعتين القائلة بأن المسيح انسان وإله في آن واحد ، وضد النسطوريين المشددين على طبيعته الانسانيـة . وبسبب إلحاح الكنيسة القبطية على طبيعة المسيح الالهية الواحدة تكتسب مريم العذراء أهميـة دينية قصوى عندهم لأنها تكون عندئذ أم الله بكل معنى الكلمة وليس أمه بالنسبة لطبيعته الانسانية أو الناسوتية فحسب . انها أمه بالوهته المتجسدة بالتمام والكمال . ولا أعتقد ان هيئة الاكليروس القبطية كانت أمينة لعقائدها ولموقفها الديني الاساسي ومخلصة مع نفسها ولكنيستها وتراثها الروحي حين حذفت من الوجود حقيقة العذراء القائلة بأنها أم الله في كل ما كتب وقيل حول المعجزة . لقـــد وصف رجال الاكليروس العذراء بشتى أوصافها ونعوتهـــا التقليدية ولكنهم ساوموا وهادنوا وتنازلوا في أهم ميزة تمتاز بها العذراء في عقيدتهم تماماً بتجاهلهم انها أم الله . وبالنسبة لي شخصياً ان فقدان الامانة على هذا الشكل كاف وحده لافساد كل ما قالته الكنيسة القبطية حول معجزة ظهور العذراء أو غيرها من الموضوعات.

د) قال أحد المطارنة المشتركين في المؤتمر الصحفي ما يلي عن التعليل العلمي لظهور العذراء :

« اما من الناحية العلمية ، فقد ثبت ان لكل انسان « اثيريته » التي لا تمحى من الوجود والتي يمكن تجسيدها في أي وقت على شكل ذرات اثيرية تأخذ الصورة المتكاملة للانسان .. فمثلاً تمكن العلم من تصوير عشرات الرجال أو النساء الذين توفوا منذ مئات السنين وإذا كان ذلك يحتاج إلى آلات وأجهزة اليكترونية معقدة بالنسبة للانسان العادي ، فاعتقد انه لا يحتاج إلى كل هذا بالنسبة للقديسين والشهداء .. بل يكفي الايمان » . (**الاهرام** ، ص ٣) .

ليس من الضروري ان يكون الانسان عالماً طبيعياً متبحراً أو اخصائياً في الالكترونيات و « الاثيريات » ليتبين ان هذا الكلام هراء بهراء وهو اتعس من الخرافات والخزعبلات وأخطر منها لأنه يأتي باسم العلم وبلغة تبدو عليها صفة الرصانة وعلى لسان رجل دين مسؤول وكبير في صحيفة مثل صحيفة **الاهرام** . عار على العقل العربي في النصف الثاني من القرن العشرين ان يردد هذا الكلام الفارغ عن « اثيرية الانسان التي لا تمحى من الوجود والتي يمكن تجسيدها في أي وقت » وهذ التخريف عن « تصوير رجال ونساء ماتوا منذ مئات السنين » . كل ذلك باسم العلم وفي مؤتمر صحفي رسمي وبرعاية دولة تقدمية وفي بلد اشتراكي وبعد هزيمة مريعة كان من أسبابها المستوى العلمي المنخفض جداً في سائر أرجاء الوطن العربي . بما اننا استطعنا ، عن طريق الايمان والقديسين والشهداء ، تحقيق ما لا يستطيع الآخرون تحقيقه إلا عن طريق العلم الحديث والآلات والأجهزة الالكترونية المعقدة فما علينا إلا ان نترك هذه الآلات والأجهزة لموشي دايان وجماعته ونندار لقديسينا وشهدائنا وروحانياتنا وغيبياتنا فنصل إلى ذات النتيجة التي وصلوا اليها !! أهذا هو الارشاد الثقافي والجماهيري الذي يحتاجه الشعب العربي بعد الهزيمة ؟

أما بالنسبة لمعجزات الشفاء التي قيل الكثير عنها وعن حدوثها بمناسبة ظهور العذراء فان تعليلها العلمي معروف وبسيط . إذ من المعروف ان فئة

كبيرة من أنواع العجز التي يعاني منها الانسان ، مثل بعض أنواع العمى والصمم والشلل الخ ... لا ترجع الى أي خلل عضوي في جسم الانسان وانما تكون ناتجة عن عوامل شعورية وعاطفية ونفسية . وتسمى هـــذه الأنواع من العجز بالأمراض «النفسية — الجسيمة » (Psycho - Somatic). وحين يقول المروجون لمعجزات الشفاء ان فلان كان مصاباً بعلة عجز الطب عن شفائهـــا ، ان فحوى هذا القول لا يتعدى الاقرار بأن الاطباء لم يجدوا أي خلل عضوي أو فيزيولوجي في أعضاء المريض يؤدي الى حدوث هذه العلة أو العارض ، أو ما شابه هـــذا الاقرار . غير ان الاقرار بذلك لا يعني ان العلة لا ترجع الى أسباب نفسية غير عضوية قادرة على التأثير تأثيراً مباشراً وسلبياً على أعضاء الانسان . وسجلات العلاج النفسي مليئة بالأمثلة عن العلل والأمراض والعوارض التي « عجز الطب عن شفائها » ولكن تمكن الطبيب النفساني من معالجتها وشفائها ، ونذكر هنا ان الهزات العاطفية العنيفة كثيراً ما كانت ترافق عملية الشفاء هذه أو تسبقها بقليـــل .

لنتصور انساناً مشلول اليد ، مثلاً ، لأسباب لم يتمكن الطب من تحديدها ، أي لأسباب غير عضوية . وعوضاً عن معالجته عند الاخصائي لنقترح عليـــه الذهاب إلى مكان المعجزة حيث تتم عجائب الشفاء للكثيرين غـــيره في اجواء نابضة مشحونة بالعواطف ومحمومة الى أقصى الحدود . بعد ذلك ليس من العسير ان نتصور كيف يمكن ان تتولد في نفس هذا الانسان هزة عاطفية قوية أو صدمة عاطفية تكون بمثابة متنفس للمشكلة النفسية الدفينة التي يعاني منها والكامنة خلف شلل يده فيحقق بذلك ما كان سيحققه تحت اشراف الطبيب الاخصائي في هذا النوع من الأمراض فيذهب عنه الشلل أو تظهر عليه دلائل التحسن المفاجيء . حوادث الشفاء هذه لا تمت الى المعجزات والخوارق بشيء انهي حدثت في المستشفى تحت اشراف الطبيب النفساني أو في حضرة كاهن أو ساحر يدعي

القدرة على شفاء الناس أو عند مزار ديني يؤمه الناس أو بين مجموعة من المؤمنين تنتظر ظهور العذراء . وعلى كل حال لقد كتبت دراسات علمية عديدة باللغات الأجنبية في تفسير هذا النوع من الشفاء وباستطاعة القارىء الرجوع إلى بعضها . ولم أبغ من ذكر موضوع الشفاء المفاجىء على هذا النحو المقتضب إلا الاشارة الى ان ما يسمى بمعجزات الشفاء ليست أحداثاً خارقة عجز العلم في تفسيرهـا كما يظن البعض أو كما قال القيمون على أمور معجزة العذراء في القاهرة . بعبارة أخرى ، متى عرف السبب زال العجب وظهرت الحقيقة العلميـــة لمن تهمـــه الحقيقة العلمية .

وأخيراً وليس آخراً حصد العرب العواقب المفجعة لهذه الهيستيريا الدينية التي حملت لواءها الصحافـة ووسائل الاعلام وروجت لهـــا . أوردت وكالة « يونايتد برس » النبأ التالي من القاهرة :

« نفى رؤساء الكنيسة القبطية في مصر اليوم « الاشاعـات » عن ظهور السيدة العذراء مرة أخرى ، بعـد ان توفي ١٥ شخصاً دوساً تحت الأقدام الليلة الماضية عندمـــا تدفق جمهور كبير على ضاحية شبرا أثر تردد اشاعة عن ظهور جديد هناك . وكان أكثر القتلى من الأولاد ممن تتراوح أعمارهم بين التاسعة والحادية عشرة بالاضافة الى اثنين من المسنين ... وقالت الشرطة ان ثلاثين شخصاً على الأقل اصيبوا بجراح وتولت السلطات اغلاق الكنيسة الخ .. »
(النهار ، ٢١ / ٥ / ١٩٦٨) .

أي كانت نتائج هذه المسرحية الدينية المحمومة مأساة راح ضحيتهـــا عبثاً نفر من الأطفال الأبرياء والمواطنين الطيبين الساذجين الذين لن يفتدى دمهـم إلا دموع الأمهات والآباء وأحزان الاصدقاء . فهنيئاً ومريئاً بهـــذه المأساة

التزييف
في الفكر المسيحي الغربي المعاصر

يصدر في سلسلة منشورات العيد المئوي للجامعة الأميركية في بيروت مجلد يجمع المحاضرات التي القيت في الجامعة نفسها عام ١٩٦٧ حول موضوع « الله والانسان في الفكر المسيحي المعاصر »[١] . يجمع هذا الكتاب آراء وتحليلات عدد لا بأس به من رجال الدين المسيحي والمفكرين المسيحيين الذين حضروا من اوروبا الغربية والولايات المتحدة للمشاركة في سلسلة المحاضرات المذكورة بمناسبة احتفال الجامعة الاميركية بعيدها المئوي . كما اشترك عدد من المسيحيين العرب في المؤتمر بالقاء محاضرات حول شؤون الفكر المسيحي في المنطقة . غير انني ساركز انتباهي في هذه المراجعة على آراء المفكرين الأجانب لاعطاء القارىء فكرة نقدية عن اوضاع الفكر المسيحي الحالية في الغرب بصورة عامة .

ان أول ما يلفت النظر في هذه المحاضرات هو انها تدور ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، حول مشكلة رئيسية واحدة هي قضية علاقة الكنيسة (الديانة المسيحية) بالعالم الحديث الذي يصطبغ بصبغة علمانية لا دينية تكاد تكون تامة وشاملة لجميع أوجه نشاطه . افضل مثل على هذا التركيز الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه السيد فيسرتهوفت تحت عنوان « الكنيسة المعاصرة » .

---

(١) **God and Man in Contemporary Christian Thought,** Centenial Publications, American University of Beirut, Beirut 1969.

لقد نشر الجزء الأكبر من هذه المراجعة في ملحق النهار الاسبوعي ، ٤ حزيران ١٩٦٧ بمثابة نقد للندوة .

بدأ السيد فيسرتهوفت كلامه بوصف موجز لاوضاع الكنيسة في القرون الوسطى ودورها الشامل في تنظيم جميع أوجه الحياة الفردية والاجتماعية. كان ذلك عصر المجتمع المسيحي الموحـــد . ومن ثم استعرض بصورة سريعة تفتت وحـــدة العالم المسيحي الى مجتمعات مسيحية متعددة وكنائس مختلفة ، خاصة بعد حركة الاصلاح اللوثرية. ومما زاد في حدة هذا الاتجاه نحو التجزئة والتفتت الصراع الدامي بين المسيحية ممثلة بكنائسها من ناحية وبـــين العلوم الطبيعية الناشئة والحركات الداعية للنزعة الفردية والانسانية ومصالح الطبقة الوسطى الصاعدة من ناحية أخرى . ثم أعاد الخطيب الى الاذهان صيحة نيتشه المشهورة « لقد مات الله » وناقش بايجاز آراء بعض نقاد المسيحية المشهورين في القرن التاسع عشر من أمثال كارل ماركس والفيلسوف الفرنسي كونت . وبعد ذلك تعرض لحركة البعث الجديدة التي شهدها الفكر الديني المسيحي الغربي في الماضي القريب والتي لا تزال منتعشة حتى يومنا هذا وخاصة في اوساط الفكر الديني البروتستانتي .

كان أول انطباع كونته عن خطاب السيد فيسرتهوفت هو ان ممثلي الكنائس المسيحية في العالم الغربي المعاصر يشعرون بأنهم لا يزالون في موقف الدفاع عن النفس في وجه القوى العلمانية التي اجتاحت مجتمعاتهم بقوة وعنف . لا شك ان خطاب السيد فيسرتهوفت بيّن عن وجود تسويه سلمية بـين المسيحية والقوى التي صارعتها صراعاً مريراً لقرون عديدة . وكان أساس هـــذه التسوية تنازل المؤسسات المسيحية لقيصر (تنازلاً شبه تام) عن كل مـــا يمت لقيصر بصلة والاحتفاظ لنفسها بما تبقى . نظر السيد فيسرتهوفت الى هذه التسوية على انهـا نجاح كبير احرزته الكنيسة لانها خلصتها من « ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها الى الكنيسة بصلة » . كما انه اعتبرها تحريراً كبيراً للكنيسة جعلها قادرة على اغتنام فرصة جديدة « للتعبير عن جوهرها الحقيقي ورسالتها الحق وهي ان تكون شاهدة على انجيلها وخادمة للعالم بأسره بأقوالها وأفعالها » .

يلوح لي ان قادة الفكر المسيحي في الغرب ليسوا مطمئنين ، في أعماقهم ، لهذه التسوية التي وصلوا اليها مع القوى العلمانية الدنيوية التي ناوأتهم سنين طويلة ، لذلك نجدهم دوماً منهمكين في محاولات فكرية مطولة هدفها تبرير وجودهم (تبريره لأنفسهم ولغيرهم) بالتأكيد على ضرورة رسالتهم والعمل على تحديد مكان لأنفسهم في عالم يطغى عليه طابع العلمانية من حيث ثقافته وانتاجه وحياته وقيمه . اعترف ممثلو الفكر المسيحي المعاصر بهذه الحقيقة وبينوا ادراكهم بأن العالم المعاصر يستطيع الاستمرار والحياة دونما أي عائق يذكر بدونهم وبدون مؤسساتهم . في الواقع يجد المفكرون المسيحيون شيئاً من الاحراج في تعليل حقيقة يعترفون بها وهي ان العالم الحديث تمكن من افراز أنظمة ونظريات تصلح لحياة المجتمع والانسان المعاصر بدون ان تأخذ بعين الاعتبار الرسالة المسيحية ومعتقداتها ومؤسساتها . وكان افضل من عبّر عن هذه الحقيقة اللاهوتي البروتستانتي الألماني الشاب (اعدمه النازيون) بونهوفر ، الذي تردد اسمه مراراً في المؤتمر ، حين قال : « اصبح من الواضح ان جميع الامور (في المجتمع العلماني) تسير في مجراها بدون الله وعلى وجه مماثل ، من حيث حسن سيرها ، لما كانت عليه من قبل » . بعبارة اخرى يتبين لنا انه كلما تقلب مجرى التاريخ في المجتمعات العلمانية تحت وطأة وتأثير قوى خارجة عن سيطرة الكنيسة وسلطانها بذل اللاهوتيون المسيحيون جهوداً جديدة محاولين تحديد مكان ، ولو صغير ، لأنفسهم ولمؤسساتهم يقولون عنه بأنه المكان الذي يجب ان يشغلوه في هذا المحيط العلماني الذي يسير في طريقه بدون ان يهتم بهم الا ضمن اضيق الحدود . ذكرت ان اللاهوتيين المعاصرين باركوا ظاهراً التسوية السلمية التي اشرت اليها وعملوا جاهدين على اقناع أنفسهم وغيرهم بأن الخسارة التي منيت بها الكنيسة (الديانة المسيحية) بفقدانها لمعاقلها وقلاعها القديمة هي ، في الحقيقة ، تحرير للكنيسة من ارتباطات دنيوية لا شأن لها بها كانت تشكل عائقاً في وجه رسالتها الروحية كما هي في حقيقتها . ولكن بالرغم عن هذا

الموقف الواقعي الذي أبداه ، ظاهراً ، هؤلاء اللاهوتيون استخلصت من كلامهم انهم في أعماقهم آسفون على ما حدث بالنسبة لنهضة القوى العلمانية ودحرهـا للقوى الدينية المسيحية التي ظلت مسيطرة على النفوس والعقول والمجتمع لقرون طويلة . انهم في الحقيقة يشعرون بالأسف وبشيء من الخيبة لضياع ذلك العالم المسيحي الموحد حيث لا تمايز بين الكنيسة والمجتمع والدولة وحيث كان يهيمن أمثالهم من رجال الدين وعلمائه وحكمائه ومفكريه على مجرى الأحداث ومسيرة التاريخ . أي انه بالرغم عن قولهم اليوم بأن انتصار القوى العلمانية كان بمثابة تحرير للكنيسة والديانة المسيحية من امور لا شأن لهما بها تبين لي انه في أعماقهم يفضلون لو لم تنتصر هذه القوى العلمانية ولم « تتحرر » الكنيسة على هذا النحو الذي حدث فعلاً أي بالرغم عن الكنيسة وضد ارادتها وفي وجه مقاومتها الضارية للحركات ذاتها التي يقولون لنا اليوم بأنها أدت إلى « تحرير » الديانة المسيحية ! تتضح هذه الحقيقة لمن يدقق بمغزى العبارات التي استعملها السيد فيسرتهوفت في وصفه لبعض المنجزات التي حققتها حركة العلمنة في الغرب : « الابتعاد عن الحقائق اليقينية التقليدية » (أي العقائد المسيحية) . « تحويل الانتباه بصورة كلية إلى الانسان نفسه وتركيز جميع الجهود عليه » . تحقيق « ما يسمى بنضج الانسان باعتباره كائناً يتمتع باستقلال ذاتي (عن القوى الروحية التقليدية) وما يتبع ذلك من اضعاف لفكرة الله » . جاءت هذه العبارات في سياق كلام يبدو في ظاهره وكأن اللاهوتي المسيحي يثني على هذه المنجزات العلمانية الكبيرة لأنها حررت الكنيسة من مفهوم للدين يعود إلى العصور الوسطى ولا ينسجم مع واقع الحياة الحديثة الذي بزغ بعد عصر النهضة والانقلاب العلمي والثورة الصناعية . غير ان التدقيق بمغزى هذه العبارات يفضح ايضاً شعوراً بالأسف كامناً عند هؤلاء اللاهوتيين على حدوث هذه الامور ويشير إلى رأي آخر يقول بأن واجب الكنيسة هو اصلاح ما افسدته العلمانية ورد الاعتبار ، بصورة من الصور ، للعقائد المسيحية التي تحولت عنها الأنظار. بسبب اهتمام الانسان بنفسه وبوضعه الدنيوي قبل كل شيء وبسبب تحقيقه لهذا

النوع من الاستقلال الذاتي الذي أشار اليه المحاضر . بعبارة اخرى يبدو لي ان للاهوتيين المسيحيين اليوم موقفين من الأوضاع العلمانية الطاغية المحيطة بهم غير منسجمين . الأول موقف ظاهري يبارك هـذه الأوضاع والثاني موقف باطني يود لو انها لم تحدث على الأقل على النحو الذي حدثت به فعلاً . وتكملة لهذه الناحية من الموضوع لا بد لي من ان اذكر ان عدداً من المفكرين المسيحيين المحدثين ، وخاصة في الأوساط البروتستانتية ، وصفوا الأوضاع التي آلت اليها المسيحية في الغرب « بالتراجع » (بونهوفر مثلاً) ومن يضع عملية التراجع هذه في سياقها التاريخي يعرف انها حدثت نتيجة لمعارك ضارية على جميع الجبهات بين القوى العلمانية الصاعدة والقوى الدينية التي كانت مسيطرة سيطرة شبه تامة ولم تأت نتيجة لتنازل طوعي من قبل المسيحية عن كل ما هو دنيوي حباً منها في الحفاظ على رسالتها الروحية الاصلية . ويتراءى للمدقق في الامور ان وصف هذا الانحسار المسيحي الكبير « بالتراجع » يبين شيئاً عن حقيقة الشعور الضمني الذي يكنه هؤلاء اللاهوتيون للحركة العلمانية التي تراجعوا أمامها. ان التراجع الذي يتكلمون عنه هو من النوع الذي يأسف له كل من يضطر اليه ويحاول التخلص منه ومن آثاره بصورة من الصور واستعادة شيء من الأرض التي خسرها نتيجة اضطراره اليه . هذا هو واقع شعورهم نحو التراجع المذكور بالرغم عن محاولاتهم الظاهرية لتأويله على انه كان لصالح المسيحية وعمل على تحرير الكنيسة الخ ..

تتلخص حقيقة الأفكار التي عبّر عنها السيد فيسرتهوفت في محاولة لتبرير الوضع الذي تجد المسيحية نفسها فيه اليوم وسبغه بالشرعية والنظر اليه على انه ينطبق إلى درجة كبيرة على ما يجب ان تكون عليه حقاً أوضاع المسيحية تجاه المجتمع والدولة والانسان في أي عصر ، أي ان تكون متحررة من الارتباطات الدنيوية التقليدية التي تخلصت منها أخيراً وكأن هذا هو تماماً ما اراده الله لها ان تكون عليه منذ البداية . بهذه النظرة الارتدادية يعمل المفكرون المسيحيون

الذين عبر السيد فيسرتهوفت عن وجهات نظرهم على تبرير الأمر الواقع بمحاولة اقناعنا بأن ما اضطرت الكنيسة إلى التنازل عنه بعد معارك داميـــة لم يكن يخص الكنيسة اصلاً فتكون الكنيسة خرجت منتصرة من المعركة لا خاسرة بما انها تنازلت عن امور لم تكن لها أصلاً . وعلى هذا المنوال باستطاعـــة كل مفكر ديني في أي عصر كان ان يضفي ثوباً من الشرعية الالهية على الأمر الواقع بالقياس للدين السائد في زمنه . ولكن سؤالاً هاماً يفرض نفسه على اذهاننا بالنسبة لهذا المنطق التبريري الواضح . هل يطلب من المسيحي المعاصر مثلاً ان يعتقد بأن تلك النفوس المسيحية المؤمنة المخلصة المتأججة التي استبسلت في دفاعهـا عن معاقل الكنيسة التقليدية وسلطانها وفكرها وتراثها ضد القوى العلمانية المناوئة سقطت عبثاً ولم تكن بطولتها في الحقيقة سوى عرقـــلة لتحرير الكنيسة من ارتباطاتها الدنيوية ، ودفاعاً عن ممتلكات لا تخص الكنيسة أصـــلاً ولا تمت لها بصلة ؟

وقف السيد فيسرتهوفت في خطابه وقفة لا بأس بهـــا عند صيحة نيتشه المشهورة « مات الله » وبعد ان اعلن موافقته على كلام نيتشه من ناحية معينة ادعى بأن كبار نقاد المسيحية من أمثال كونت وكارل ماركس ونيتشه نفسه قد افادوا الديانة المسيحية فائدة ما بعدها فائدة من حيث انهم ساعدوهـا على التحرر من ارتباطاتها اللادينية والدنيوية التقليدية . في الواقع ذهب الخطيب إلى أبعد من ذلك إذ اعتبر هؤلاء النقاد حلفاء سريين لدين مسيحي متجـــدد ومتحرر من كل مـــا لا يمت إلى جوهر رسالته بصلة . ولذلك قـــال السيد فيسرتهوفت ان الاله الذي اعلن نيتشه موته لم يكن في الواقع اله المسيحية الحي الذي تجسد في يسوع وتجلى فيه وانمـــا كان ذلك الاله الذي استنبط وجوده الفلاسفة واللاهوتيون السابقون من تأملاتهـــم الميتافيزيقية وبراهينهم العقلية المشهورة . الاله الذي مـــات هو اله تجريدي ابتدعه الفلاسفة واللاهوتيون السابقون وقد عمل هـــذا الاله المزيف ، حسب رأي الخطيب ، على اضعاف الايمان الحقيقي بالاله الحي الذي لا يموت .

ليس ابسط على المفكر الديني من ان ينقذ نفسه من الحرج الذي يقع فيه عندما يواجه نيتشه وصيحته المشهورة من ان يقول لنا بأن الاله الذي هاجمه ماركس و كونت وأعلن نيتشه موته ليس هو الاله الحقيقي الحي الذي تدعو اليه المسيحية وانما هو اله آخر يشبه الاله الاصلي، إلى حد ما، ولكنه من انتاج فكر لانسان وخياله . ووفقا لهذا المنطق التبريري لو مات الله ألف موتة باستطاعة المفكر اللاهوتي ان ينقذ موقفه باستمرار بمجرد ان يقول لنا لكن الاله الذي مات ليس الاله الذي تدعو اليه المسيحية ! وعليه يضع اللاهوتي نفسه وفكره خارج نطاق أي نقد أو تجريح مهما كان نوعها لأنه باستطاعته ان يدعي دوماً ان جميع ما قيل في تاريخ الفكر في نقد تصور المسيحية لله ينطبق على الاله المزيف وحسب ، وليس على اله المسيحية الحقيقي ! غير ان شهادة التاريخ هي غير شهادة هذا المنطق التبريري الذي قدمه لنا السيد فيسرتهوفت . ان الاله الذي كتب عنه القديس توما الاكويني ، مثلاً ، صفحات وصفحات مليئة بالتأملات الميتافيزيقية والبراهين العقلية على وجوده هو ، في نظر القديس توما ، اله المسيحية الحي الذي تجسد في المسيح والذي يصلي له جميع المسيحيين ويسبحون باسمه وليس الهاً من اختراع الفلاسفة لا يعدو ان يكون تجريداً عقلياً اجوف . الا يمثل القديس توما الاكويني تراثاً دينياً هاماً يجزم بأن الاله الذي استنتج المفكرون والفلاسفة وجوده بالبراهين العقلية هو بذاته الاله الذي كان يعتقد به كل مسيحي مهما كان ساذجاً وبسيطاً واميا . وإذا تتبعنا سياق هذا التفكير اتضح لنا ان نيتشه اعلن موت هذا الاله بالذات ولم يعلن موت اله آخر غيره . ولكن بعد ان اصبحت نظرات نيتشه جزءاً لا يتجزأ من ثقافة القرن العشرين العلمانية يضطر اللاهوتي المسيحي لأن يواجه نيتشه مواجهة مباشرة فيلجأ إلى حيلة منطقية تبريرية تفعل فعل السحر في تحويل الفيلسوف الالماني إلى حليف سري للدين المسيحي وفي تفريغ معنى عبارته عن موت الله من كل معنى ومغزى فيبدو نيتشه وكأنه يتكلم عن اله ميت منذ البداية .

لقد تحولت جملته المشهور إلى تحصيل حاصل لا تقول أكثر مما معناه ان الاله الميت قد مات ! ما لنا ومال هذه الاعيب المنطقية واللفظية الجوفـــاء التي تحول صيحة نيتشه المدوية ، تلك الصيحة التي اقلقت العالم ولا تزال تقلقه حتى اليوم ، إلى عبارة تكراريـة فارغة ؟ إذا كان نيتشه على حق فان المسيحية على ضلال . وان كانت المسيحية على حق كان نيتشه على ضلال مبين . هـذه حقيقة لا مراء فيها وعلى الانسان الواعي ان يواجهها بكل صراحة وأمانـــة . وكل محاولة من قبل السيد فيسرتهوفت لتزييفها بالقول ان كلاهمـا على حق : نيتشه بالنسبة للاله الذي كتب عنه الفلاسفة . والكنيسة بالنسبة للاله الذي تجـلى في يسوع المسيح ، ليست الا الاعيب لاهوتية لفظية تحاول التوسط بـــين طرفين لا وسط بينهما ، وهذا تماماً ما يفترض ان المسيحيين قد تعلموه من كير كجورد في هجومـــه المستمر على محاولات « التوسط » الهيغيلية التي كانت مزدهرة في أيامه وفضحه لها .

وأخيراً يجب ان نذكر قول السيد فيسرتهوفت الذي مر معنا « بأنه لا غاية للكنيسة في العالم اليوم سوى ان تكون شاهدة على انجيلها ، وخادمة للعـــالم بأقوالها وأفعالها » . لا بأس ، شرط الا ننسى على الاطلاق ان هذه الغاية التي يصورها المحاضر للمسيحية لم تأت عن طريق دافـــع داخلي ومن ضمن الكنيسة نفسها وانما فرضت عليها بسبب أوضاع وظروف قاهرة لم تنجح المسيحيـة في مقاومتها وهـــذه الظروف والأوضاع لا تسمح ولن تسمح للكنيسة بأن تضع لنفسها غاية غير هذه الغاية . وهنا اريد ان استشهد بكلمات قالهـــا نيتشه : « اني اعتبرك قادراً على جميع الشرور ولذلك اطلب منك الخير . حقاً كم هزئت من اولئك الضعفاء الذين يعتبرون انفسهم صالحين لمجرد ان لا مخالب لهم » .

انتقل الآن للتعليق على محاضرة الأب دفورنيك التي وجـــدت فيها بعض الملامح الفكرية المشابهة لما تعرضت اليه في تعليقي على المحاضرة السابقة . كرس الأب دفورنيك بحثه لقضية الانقسام الكبير الذي وقع بين الكنيسة الغربيـــة

والكنيسة الشرقية . وأول ما يسترعي الاهتمام في هذا البحث هو محاولة كاتبه التقليل من شأن هذا الانقسام وارجاعه إلى مجرد خلاف حول النظريات السياسية التي كان يقول بها الغرب من ناحية والتي كانت شائعة في الشرق من ناحية اخرى. وتبعاً لهذا الرأي نظر الأب دفورنيك إلى الانقسام الخطير في الكنيسة على انه « غلطة » ناتجة عن سوء تفاهم حول بعض الآراء والنظرات السياسية بين الفريقين المتخاصمين .

أليس من السذاجة ان نعلل حدثاً تاريخياً ضخماً في مجرى الحضارة الغربية ، مثل انقسام الكنيسة ، بارجاعه إلى خلافات حول تأويلات للنظريات السياسية السائدة في الشرق والغرب ؟ ومنذ متى كانت تنشق الأمم وتنهار الممالك وتتفتت الكنائس بسبب خلافات نظرية حول النظريات السياسية ؟ الا توجد وراء هذا الانقسام في جسم الكنيسة قضايا دنيوية خطيرة ومصالح حيوية رئيسية والتزامات مطلقة بالنسبة للجانبين المتخاصمين تفوق بأهميتها وخطورتها أي خلاف أو جدل بيزنطي حول النظريات السياسية سواء كان ذلك في الشرق أم في الغرب ؟ لا شك عندي ان البطولة والتعصب والتضحية وتكريس النفس والقسوة التي بدت عند كل من الجانبين في دفاعه عن موقفه ومصالحه لا تعلل الا بارجاعها إلى عوامل واعتبارات على درجة أعظم اهمية من حيث فعاليتها وتأثيرها في عقول الرجال وقلوبهم من مجرد الخلاف على النظريات السياسية . يبدو لي ان الأب دفورنيك يريد ان يكتب تاريخ انقسام الكنيسة على هواه وان ينظر اليه على انه « غلطة » نتجت عن سوء تفاهم حول امور تافهة ، مثل الجدل على نظريات سياسية معينة كانت منتشرة في ذلك الزمان ، رغبة منه في خدمة أهداف آنية تتعلق بوحدة الكنائس المسيحية . غير ان هذه النظرة إلى انقسام الكنيسة لا تنم عن تقدير أو احترام لحكمة أو ذكاء أو اخلاص أو ورع اولئك الذين خاضوا المعارك الفاصلة بين الكنيستين بكل جوارحهم ، ظانين ، في أحيان كثيرة ، ان المعركة هي بين الحق والباطل (وليست غلطة من

غلطات التاريخ) وان سعادتهم الازلية وخلاصهم الأبدي مرتبطان بمصيرها .

ولا بد لنا من التساؤل في هذا الموضع : أليس بالامكان خدمة أهداف الوحدة المسيحية بدون الأخذ بهذه النظرة الميثولوجية إلى تاريخ الانقسام بين الكنيستين وتحويله إلى أداة لتحقيق غايات آنية معينة ؟ الا يمكن رأب الصدع بين الكنيستين في يومنا هذا بدون ان ننعت حدثاً تاريخياً ضخماً بأنه كان « غلطة » ناتجة عن سوء تفاهم ؟ وما هو المعنى الذي يحمله حكمنا على حدث تاريخي كبير بأنه « غلطة كبيرة » ؟ هل يحمل كلامنا أي معنى جدي حينما نلتفت إلى الوراء لنقول ان حقبة معينة من التاريخ تشكل « غلطة » كان يجب الا تكون والا تقع ؟ بطبيعة الحال ان هذه الأحكام التي تضمنها بحث الأب دفورنيك لا تعني في الواقع الا ان الاعتراف ، في يومنا هذا ، بواقع الانقسام ومواجهته كحقيقة تاريخية لا يخدم الوصول إلى غايات معينة ولذلك علينا ان نقلل من شأنه واهميته التاريخية . وأفضل طريق لتحقيق ذلك هو القول بأنه كان « غلطة » نتجت عن سوء تفاهم ، تافه بحد ذاته ، حول خلاف على بعض النظريات السياسية الشرقية والغربية . فلو حذا كل مفكر مهتم بمثل القضايا التي نعالجها حذو الأب دفورنيك لتحول التاريخ بكل بساطة إلى سلسلة طويلة من « الاخطاء » التافهة التي كان يجب الا تقع . ورجاؤنا الأخير حول هذا الموضوع هو الا يأخذ المؤرخون الجادون مثلاً من الأب دفورنيك في وضع دراساتهم المستقبلة .

انتقل الآن للتعليق على الخطاب الذي ألقاه الأب كونج تحت عنوان « الكنيسة والاخلاص » . بدأ الأب كونج كلامه بمناقشة فكرة « الاخلاص » والدور الذي تقوم به في جميع اوجه الحياة المتعددة في القرن العشرين . ولا بد لي من ان اذكر هنا انه انتابتني خيبة كبيرة بالنسبة للطريقة التي راح الأب كونج يستخدم بها فكرة الاخلاص منذ البداية وشعرت ان الكلمة فقدت ، بين يديه ، كل تحديد بالنسبة لمعناها بسبب الغموض والالتباس والتصميم الذي

اكتنف استعماله لها . وعلى سبيل المثال كان استخدامه لفكرة « الاخلاص » يشمل خصال اخلاقية عديدة مثل الصدق والاصالة والحقانية والصراحة والوفاء والنبل والامانة والكرامة وينطبق عليها كلها . وهو لم يحاول التمييز بين معاني هذه الصفات ، مع ما بينها من صلات القربى ، بل أخذ يعالج الموضوع بصورة تدمجها كلها ضمن نطاق الاخلاص ومن ثم استنتج ان الاخلاص هو السمة الرئيسية التي تطبع انتاج القرن العشرين في الأدب والموسيقى والعمارة والهندسة والصناعة والفلسفة والاخلاق الخ .. حتى أصبح القرن العشرين ، بالنسبة اليه ، قرن الاخلاص بلا منازع . لا ادري تماماً ما هو المعنى الذي يطلب منا استخلاصه من مثل هذا الوصف للقرن العشرين ! غير انه وفقاً للمعاني التي ادركها لفكرة الاخلاص لا يسعني الا ان اعارض نظرة الأب كونج إلى هذا القرن على انه عصر الاخلاص بلا منازع ، معارضة تامة . ان الانسان الذي يرى في الاخلاص السمة الطاغية على حياة هذا القرن لا بد ان يتمتع بقسط وافر جداً من التفاؤل ومقدرة عجيبة على تناسي تلك النواحي البشعة والمشوهة من حياة العالم المعاصر وثقافته وحضارته ، ولا ادري كم يوجد في هذا التفاؤل وفي هذا التناسي من الاخلاص لحقائق الحياة المعاصرة والامانة لواقع القرن العشرين ؟

انتبهت إلى كلام الأب كونج عن « الاخلاص » الذي يشع في جميع أنحاء حياة القرن العشرين وارجائه إلى ان تبين لي ان حقيقة مراده هي القول للكنيسة الكاثوليكية انه ينبغي عليها ان تكون مخلصة مع نفسها بما انها تجد نفسها اليوم في عصر الاخلاص فلا تشذ بذلك عن مجراه الرئيسي ولا تفقد صلاتها به من حيث هو واقع حي . بعبارة ابسط كان الأب كونج يحاول حث الكنيسة والضغط عليها لتتبنى حركة اصلاح داخلية تجعلها منسجمة مع متطلبات الحياة العصرية وسماتها الغالبة في القرن العشرين .

يبدو لي انه كان باستطاعة الأب كونج ان يكون على درجة أعظم من

الاخلاص ، (بالنسبة لنفسه والآخرين) وعلى درجة أدنى من الاشهاب مما كان عليه ، لو انه طرق جوهر الموضوع بصورة مباشرة واخبرنا بصراحة بأنه يعتقد ان كنيسته تحتاج إلى اصلاحات جذرية واسعة في جميع شؤونها العقائدية منها والتنظيمية لجعلها منسجمة مع اوضاع الحياة في القرن العشرين بدون ان يلجأ إلى تغليف آرائه وتبطينها بطلاء براق اسمه تارة « الاخلاص » وتارة « مسايرة قرن الاخلاص » ومماشاته . وهنا اجد ان الامانة الفكرية تدعوني للصراحة ، ان لم يكن بامكان الأب كونج الاعلان عن افكاره وآرائه حول هذا الموضوع بصراحة وامانة تامتين ، باعتباره ينتمي بصورة رسمية للكنيسة الكاثوليكية ، واذا كان مقتنعاً بهذه الافكار إلى الحد الذي رشح من خطابه ، يتطلب منه الاخلاص عندئذ ان يعلن موقفه من خارج الكنيسة ويبين بذلك نقده لها ولأوضاعها بكل صراحة وامانة واخلاص بدون اللجوء إلى التغليف والتبطين والتبرير . عندها يستطيع الأب كونج ان يوجه نقده للكنيسة الكاثوليكية مباشرة ويقول لها بانها اصبحت أقرب إلى التحجر منها إلى مؤسسة متجاوبة مع أوضاع الحياة المعاصرة ومتفاعلة مع مقوماتها ومتفهمة لمشكلاتها .

كان واضحاً ان برنامج الأب كونج لاصلاح الكنيسة من الداخل يعني عملياً هدم التراث اللاهوتي الكاثوليكي التومائي من أساسه والتخلص منه تخلصاً تاماً . كما علمت من بعض الزملاء ومن حديثي مع الأب كونج ان برنامجه الاصلاحي يشمل خطوات ثورية لم يشأ انيتطرق اليها في خطابه العام بل كان يرددها في آحاديثه الخاصة فقط ، مثلاً التخلص من العقيدة المريمية وعقيدة عصمة البابا التي تشمل بعض الأحكام المعينة وتبديل نظرة الكنيسة الكاثوليكية التقليدية إلى نفسها على انها هي الكنيسة الوحيدة

الحق بالمعنى التام والمطلق للكلمة والنظر اليها على انها كنيسة بين كنائس متعددة لها مكانة «الكنيسة الأم» لا أكثر. لو تمت هذه الاصلاحات في الكنيسة لا شك انها ستشكل نصراً جديداً للقوى العلمانية المسيطرة على حياة القرن العشرين في محو بعض الآثار الباقية حتى اليوم من زمن العصور الوسطى واصداء ذهنية الاقطاع الباقية ضمن نطاق الكنيسة. غير انه لا شك عندي ايضاً ان اللاهوتيين من أمثال الأب كونج سيعالجون هذه القضية على طريقتهم الخاصة ليحولوا هذا التنازل من قبل الكنيسة عن بعض ما تبقى لها من ميراث عصور مجدهـــا التليد إلى نصر جديد لها ساهم في تحريرها من عقبات كانت تقف في وجه تجلي رسالتها الحق إلى آخر ذلك من هذا المنطق التبريري الذي تعرفنا عليه في الصفحات السابقة .

لا بد ان لاهوتيا مخلصاً مثل الأب كونج يجد نفسه في موقف حرج وصعب حين يحاول ان يصلح الكنيسة من الد خل بدعوتها للتخلي عن معتقدات اساسية وتراث عقائدي وفكري يشكل حجر الزاوية في وجودها . وموضع الاحراج هو انه لا يعقل ان يؤمن الأب كونج بالعقيدة المريمية وعصمة البـابا واللاهوت التوماثي لانه يريد ان يطهر الكنيسة منها باعتبارهـا من مخلفات عصور ولت ولا تنسجم مع اوضاعنا الحياتية والفكرية في القرن العشرين . غير ان السؤال الذي يتبادر حالاً إلى اذهاننا هو هل يستطيع الكاثوليكي ان يجحد هذه العقائد الآن بدون ان يخرج عن ايمانه وينقض التعاليم القائمة في كنيسته حالياً؟ هذا سؤال خطير يفرض الاخلاص على الأب كونج ان يواجهه بصراحة تامة وهذا تماماً ما لم يفعل في محاضرته عن « الاخلاص والكنيسة » . إذا كان الأب كونج يريد ان يكون كاثوليكياً على طريقته الخاصة ، إلى ان تصلح الكنيسة نفسها ، فلا مانع من ذلك ، من ناحيتي ، شرط ان يصرح بذلك باخلاص وامانة طالما انه اختار الكلام عن دور الاخلاص في حياة الانسان الدينية في هذا القرن العلماني .

وثمة موضوع آخر يفرض علينا « الاخلاص » مواجهته بوضوح وهو لمـــاذا يطالب الأب كونج الكنيسة بالتنازل عن العقيدة المريمية وعصمة البابا واللاهوت التوماني ونظرة الكنيسة التقليدية إلى نفسها على انها الكنيسة الحق بلا منازع؟ الأن هذه المعتقدات مخالفة لأحكام العقل والخبرة الانسانية ولا تنسجم مـــع شروط الحيـــاة في عصر الذرة والمعارف التي حققها الانسان في عصر رحلات الفضاء ؟ وهل بامكاننا ان نعتبر المعتقدات الكاثوليكية التي يطالب الأب كونج بالتخلص منها أكثر تعارضاً مع العقل والخبرة ونظرات القرن العشرين من باقي العقائد المسيحية مثل تجسيد المسيح وبعثه واتيانه بالمعجزات ؟ يبدو لي ان الاخلاص والامانة الفكرية يفرضان علينا اما التخلص من كل هذه العقائد جملة وتفصيلاً واما القبول بها على علاتها. وقد يقول قائل ان الأب كونج يدعو الكنيسة للتخلص من هذه العقائد بالذات وليس من غيرها لانه لا أساس لها في الرسالة المسيحية الحق أو في الكتاب المقدس. هذا ما كان يدعيه البروتستانت (ورضوا بالاستشهاد في سبيله) ولا زالوا يرددونه حتى اليوم وهـــذا تماماً ما حاربته الكنيسة بكل شدة وقسوة وعنف على مـر الأجيال . هـــل تقبل الكنيسة الكاثوليكية بالنزول أخيراً عند رأي البروتستانت وتعترف ان قسماً من عقائدها الجوهرية المقدسة ولاهوتها التوماني لم يكن لها أي أساس في الدعوة المسيحية والكتاب المقدس ؟ اننا مرة اخرى نواجه ذلك المنطق التبريري البديـــع ، كما سبق وتعرفنا عليه ، هذا المنطق الذي يلتفت إلى الوراء ليعلن ان حقبة معينة من التاريخ ليست الا « غلطة » قادت ، في هذه الحالة ، إلى سوء فهـم للرسالة المسيحية الحق وكتابها المقدس ، وذلك بغية تحقيق غايات آنية معينة . وكما ان الأب كونج لم يواجه هذه القضايا الرئيسية والاسئلة الهامـــة بوضوح واخلاص كذلك لم يبين لنا إلى أي حد تستطيع الكنيسة التنازل عن عقائدها التقليدية المقدسة ، وفقاً لبرنامجه الاصلاحي ، قبل ان تفقد طابعها المميز وشخصيتهـــا

لخاصة بها التي تفردها عن بقية الأشياء في العالم . يبدو لي ان الاخلاص يدعونا لاعتراف بما لم يصرح به الأب كونج تماماً ، وهو ان الكنيسة تواجه موقفاً غباً في العالم المعاصر فهي امـا ان تبقي على نفسها كما هي من حيث الجوهر الاساس لتصبح قطعة اثرية في متاحف الحضارة الغربية واما ان تدخل في ملية تبديل وتحويل لاوضاعها ستؤدي إلى تبديل هويتها تبديلاً كاملاً عما كانت ليه في السابق ، اما التفاؤل البروتستانتي بأن عملية التبديل هذه ستكون تماً لصالح الكنيسة فلا مبرر له على الاطلاق .

توجد ناحية اخرى استرعت انتباهي في خطاب الأب كونج عن « الاخلاص الكنيسة » ، وهي صمته التام حول بعض الموضوعات الحيوية التي تستأثر بتفكير انسان المعاصر في الوقت الحاضر : في غمرة اصراره على اهمية الاخلاص بالنسبة كنيسة في القرن العشرين وصل الأب كونج إلى حد انتقاد الملابس التقليدية ي يتوشح بها الرهبان والراهبات الكاثوليك باعتبار ان الاستمرار في اعتمادها ينم عن « اخلاص » لروح الحياة العصرية وواقع القرن العشرين . غير ان راره على اهمية الاخلاص بالنسبة للكنيسة لم يوصله إلى حد الكلام عن موقف كنيسة من قضية تحديد النسل والحرب في فيتنام ، او مشكلة الطلاق في كنيسة . هل يعتقد الأب كونج ان موقف الكنيسة الحالي من هذه القضايا امة يتحلى بالاخلاص لواقع القرن العشرين وحقيقة الحياة في عصر الذرة لفضاء الخارجي ؟ انا لا اقول ان الكنيسة ليست منهمكة في دراسة هذه ضايا ومراجعتها بل اقول ان الاخلاص كان يفرض على الأب كونج ان يبين ا ما هو الموقف المخلص لواقع عصرنا الذي يجب ان تتخذه الكنيسة نحو هذه ضايا حسب رأيه واجتهاده . وعوضاً عن ان يبين الأب كونج ذلك صرف وقت في الكلام عن امور تافهة بحد ذاتها مثل نقده لملابس الرهبان . الحقيقة

التي اتضحت لي هي ان الاخلاص تحول بين يدي الأب كونج الى اداة طيعة هدفها العمل على تنقية الكنيسة من بعض الملامح العقائدية التي يعترض عليهـــا الاب المحاضر من وجهة نظر انسان القرن العشرين والتي تقف في وجه التقارب بين الكنائس المسيحية ، وبطبيعة الحال لا بد من التساؤل هنا عن مدى الاخلاص وطبيعته الذي تحلت به معالجة الأب كونج لموضوع الاخلاص ؟

وحقيقة اخرى اوضحها لي هذا المؤتمر هي ان الحيوية التي لاحظناها وسمعنا عنها في موضوع الاتجاه نحو الوحدة المسيحية تبين ان الكنائس مدركة تماماً حقيقة اوضاعها المتردية ومكانتها المتزعزعة في وجه عالم تسود فيه قوى علمانية صلبة ، وهي تسعى للتقارب والاتحاد لأن في الاتحاد قوة وربما فرصة استعادة شيء من المكانة الهامة التي كانت الكنيسة تشغلها في حياة المجتمع الغربي في السابق . ولا يعقل ان ننظر إلى دوافع هذا التقارب المسيحي على انها فيض من الشعور الاخوي البريء أو المحبة المسيحية الخالصة اللذين اجتاحا فجأة ارجاء العـــالم المسيحي المفتت بعد قرون من العداء المستحكم والخصومة المتأصلة . لقد اعترف السيد فيسرتهوفت بذلك حين قال في محاضرته : « اصبح من الجـلي ان حركة الوحدة المسيحية ليست فرصة للسباحة مع التيار وباتجاهـه ولكنها معركة ضد قوى الظلام » . ولكنه لم يوضح لنا ما هي « قوى الظلام » هـذه وفي من تتجسد اليوم ؟

وأخيراً يجب ان اقول انه كان بامكان لآراء اللاهوتيين المحدثين الذين وجهنا النقد اليهم ان تكون أكثر اقناعاً لو تمكنت المسيحية من تحقيق المثـل الأعلى الذي ضربه نيتشه حين كتب الاسطر التالية :

« ربمـــا يأتي ذلك اليوم العظيم الذي سيطلق فيـــه شعب تميز بالحروب والانتصارات وتفوق بمنظماته العسكرية وذكائه الحربي وتعود على ان يقدم

أكبر التضحيات في سبيل هـــذه الأشياء ، ان يطلق صيحة تقول « سنكسر السيف » ومن ثم يهدم منظماته الحربية من اساسها ويقتلعها من جذورها . ان نرمي بسلاحنا حين نكون في ذروة التفوق في تسلحنا هي الوسيلة الوحيد للسلام الحقيقي الذي لا بد له من ان يستند إلى النفس المطمئنة » ...

غير ان هذا اليوم العظيم قد ضاع على الكنيسة المسيحية وفاتها منذ زمن طويل لأن السلاح نزع منها نزعاً بالرغم عن ارادتها ومن قبل قوى تنتمي في جوهرها للحركة العلمانية التي صنعت ما نسميه بالعالم الحديث وكونت ثقافته العلميـــة وشيدت حضارته الصناعية .

مدخل إلى
التصوّر العلمي - المادي للكون وتطوّره

I

من المعروف جيداً ان معظم الحضارات والثقافات التي برزت في مجرى التاريخ وأثرت فيه امتلكت في عصور تاريخية مختلفة ، نظرة عامة وشاملة حول طبيعة الكون والانسان والحياة عامة . ويتم التعبير ، في أغلب الأحوال، عن هذه النظرة المحيطة أما عن طريق الميثولوجيا والملاحم ، أو الدين بالمعنى الواسع للعبارة ، أو التأمل الفلسفي العريض، أو عن طريق مزيج من كافة هذه السبل والعوامل . وقد يحدث أن يتم التعبير عن هذه النظرة الشاملة في حضارة ما بصورة شبه رسمية وواعية ، وذلك على لسان بعض فلاسفتها أو مفكريها الكبار أو كتبها الدينية الثابتة ، أو قد يتم ذلك بصورة عفوية لا واعية على لسان شعرائها وفنانيها وكتابها وقادتها بصورة عامة . ورغبة بالايجاز سأدعو مجموع النظريات الشاملة لطبيعة الكون التي تسود في عصر من العصور « بالصورة الكونية » لذلك العصر (أو لتلك الحضارة أو لأية حقبة تاريخية محددة في حياة الانسان) .

تكشف لنا دراسة الصورة الكونية السائدة في عصر من العصور أو في مرحلة حضارية معينة ، جملة النظرات العامة التي تتخلل فكر ذلك العصر وعمله وانتاجه ، أي تكشف لنا عن جملة آراء ونظرات على درجة واسعة جداً من التعميم والشمول والشيوع ، يسلم بها العصر تسليماً بديهياً لا شعورياً ، حول أصل الانسان ومصيره وحول الطبيعة والمعرفة والمجتمع والأخلاق والعمل وانتاج الثروة الخ ... وبطبيعة الحال ترتبط محتويات الصورة الكونية لعصر ما بحياة الانسان في المجتمع وتعكس إلى حد كبير نوعية العلاقات الاجتماعية

القائمة فيه وطرق انتاج الثروة ومستوى تقدم الادوات المستخدمة في ذلك الانتاج . كما انها ترتبط ارتباطاً جدلياً بنوعية العلوم السائدة في ذلك العصر ومستوى تقدمها وبمفهوم العصر « للمنهج » الذي يفترض فيه ان يؤدي بالانسان إلى معارف يركن اليها حول كل ما يهم أمور الحياة ويؤثر فيها . بعبارة أخرى تتأثر نظرة عصر من العصور إلى المعرفة والبحث العلمي ومناهجه بنوعية الصورة الكونية التي يتصف بها ذلك العصر ، كما أن العلوم السائدة والمعروفة في عصر ما تؤثر بدورها على تكوين الصورة الكونية التي يفرزها ذلك العصر وعلى تحديد معالمها وصفاتها الرئيسية . وعلى سبيل المثال نذكر أن الصورة الكونية الميثولوجية التي سادت حضارة اليونان القديمة كانت تصبغ الطبيعة « بالحياة » وترى أن روحاً (Anima) تتخلل كافة أجزائها وحركاتها . لذلك نجد أن معظم التفسيرات الفلسفية لظواهر الطبيعة عند اليونان ، جاءت من خلال أفكار معينة مثل « الحركات الطبيعية للأشياء » ، « العلل الغائية » ، و « شوق العالم إلى المثال » ، إلى آخر ذلك مما هو معروف عن هذه النزعة الرئيسية في الفلسفة اليونانية . ومن ناحية أخرى بامكاننا الاشارة إلى الأهمية التي تحتلها البراهين المرتكزة إلى فكرة « التسلسل غير المتناهي »[1] في التأملات الميتافيزيقية اليونانية عامة (أي في الصور الكونية الفلسفية التي تركها لنا كبار فلاسفة اليونان) ، ورد هذا الدور إلى ما حققته بعض العلوم الجزئية في ذلك العصر من انجازات واعني بالتحديد البرهان الفيثاغوري على ان $\sqrt{٢}$ عدد أصم إذ يعتمد هذا الاكتشاف الرياضي الشهير برهاناً قائماً على فكرة التسلسل غير المتناهي للكميات . كما ان تأثير العلوم الرياضية عامة وهندسة اقليدس بالتخصيص على تكوين الصور الكونية الفلسفية على مر العصور مشهور ومعروف ولا داعي للاسترسال في وصفه .

اضرب مثلاً عن واقع التأثير المتبادل بين الصورة الكونية الشاملة لعصر

---

(١) كما في براهين أرسطو عن وجود المحرك الأول مثلاً .

ما وبين المفهوم الذي يسود ذلك العصر عن طبيعة المعرفة والعلم مثلاً . حين واجه القديس اوغسطين الافلاس الذي وصلت اليه التأملات العقلانية اليونانية بروحه المشبعة بالصورة الكونية المسيحية الجديدة ، لم يتمالك نفسه من ان يصرخ بنشوة : — « المسيح هو صخرة فيزيائنا وأخلاقنا ومنطقنا » .

II

بعد هذه الملاحظات التمهيدية المقتضبة ، لا بد لي من ان أبين ان هدف هذا البحث هو دراسة الصورة الكونية التي قام الانسان الحديث بصياغتها منذ بداية القرن السابع عشر ، والتي سادت تفكيره العلمي على جميع المستويات وفي كافة فروع المعرفة ، لفترة تقدر بثلاثة قرون . والحدث الأهم الذي أدى إلى بروز هذه الصورة الكونية الجديدة هو بلا أدنى ريب الانقلاب العلمي (أو الثورة العلمية) . في الواقع يتعذر على الانسان ان يبالغ في وصف خطورة هذا الحدث بالقياس إلى كل ما جاء بعده ، وبالنسبة لحياة الانسان وتاريخه اللاحق . يقول عالم كبير ما يلي في وصف خطورة الانقلاب العلمي واهميته :

« ترتفع الثورة العلمية في خطورتها فوق كل شيء آخر منذ ظهور المسيحية . لقد وضعت عصر النهضة والاصلاح الديني البروتستانتي (بالقياس إلى نفسها) في مرتبة الأحداث الثانوية ليس إلا ، وجعلتها مجرد تبديلات داخلية حدثت ضمن نظام مسيحية القرون الوسطى لا أكثر . وبما أنها غيرت طبيعة العمليات الفكرية التقليدية عند الانسان ، حتى في مجرى العلوم غير المادية ، وبدلت خريطة الكون ونسيج الحياة الانسانية ذاتها فانها تلوح ، بصورة ضخمة جداً ، على انها المنبع الحقيقي للعالم الحديث وللعقلية الحديثة ، بما يجعل تقسيماتنا المعتادة للتاريخ الاوروبي أقرب إلى

المفارقات والعوائق منها إلى أي شيء آخر »[1]

ادى التقدم الكبير الذي احرزته الثورة العلمية إلى بروز صورة كونية جديدة تكاملت عناصرها ومقوماتها مع مرور الوقت وتوالي الاكتشافات العلمية الكبيرة (على مستوى النظرية والتطبيق) إلى ان تمت صياغتها بصورة شبه نهائية على يدي اسحق نيوتن . وقد جرت العادة على تسمية الصورة الكونية الجديدة « بالمادية الميكانيكية » أو « بالمادية الساكنة » . لقد اقتلعت المادية الميكانيكية ، من حيث المبدأ والأساس، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، وحلت محلها في السيطرة على الفكر العلمي بشتى أنواعه ومناحيه كما سيتبين لنا في بقية البحث .

انتقل الآن إلى شرح المقومات الأساسية التي قامت عليها المادية الميكانيكية كما نستخلصها من كتاب نيوتن « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

١) المكان المطلق :

قال نيوتن في تحديده لطبيعة المكان المطلق ما يلي :

« يبقى المكان المطلق ، بطبيعته وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه ، دوماً متشابهاً وساكناً . أما المكان النسبي فهو بعد أو مقياس متحرك للامكنة المطلقة تحدده حواسنا بواسطة موضعه من الأجسام »[2] .

---

(١) Butterfield, **The Origins of Modern Science**, P. viii.

(٢) **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**, Berkeley University of California Press, P. 6.

تصور نيوتن المكان على انه وعاء لا متناهي توجد في ناحية من انحائه كمية متناهية من المادة . أي ان المكان المطلق هو الوعاء الشامل الكلي الذي يحتوي على جميع الأجسام في الكون ، ولذلك يمكننا تحديد موضع أي جسم من هذه الأجسام بمجرد تعيين تلك النقطة (أو مجموعة النقاط) من المكان المطلق التي يوجد فيها الجسم . أما الأمكنة الجزئية التي ندركها بالحواس فهي ظاهرية ونسبية تتولد بسبب تأثير الأجسام على أعضاء الحس . وتتلخص الخصائص الأساسية التي اسبغها نيوتن على المكان المطلق بما يلي :

أ) المكان المطلق سرمدي وضروري بطبيعته (غير مخلوق وغير حادث) وسابق في وجوده على وجود الأجسام الكائنة فيه . ولو ابيدت المادة الموزعة في انحائه ابادة تامة لما مسه أي تغيّر أو تحول ، بعبارة أخرى المكان المطلق مستقل بطبيعته استقلالاً تاماً عن الأجسام الموجودة فيه وخصائصها .

ب) يتكون المكان المطلق من نقاط لا أبعاد لها (أي نقاط هندسية بالمعنى الصارم) وهو غير متناه بالفعل لأن نقاطه متجانسة تجانساً تاماً ، وليس بالامكان التمييز بينها الا بواسطة الأجسام المتمايزة الموجودة فيه .

ج) المكان المطلق ثلاثي الابعاد واقليدسي الخصائص ، أي ان أقصر مسافة بين نقطتين من نقاطه هي الخط الهندسي المستقيم .

وتصور خصائص المكان على أي نحو آخر مستحيل لأنه يؤدي إلى تناقض منطقي واضح (وفقاً لهذه النظرية) . والهندسة هي العلم اليقيني القبلي الذي يدرس طبيعة المكان المطلق ويزودنا بالحقائق الضرورية الثابتة عنه وعن خصائصه .

٢) الزمان المطلق :

قال نيوتن في تحديده لطبيعة الزمن المطلق ما يلي :

« ينساب الزمن المطلق ، الحقيقي والرياضي ، بذاته وبطبيعته بتساو وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه ويعرف باسم آخر هو الدوام (Duration) . أما الزمن النسبي أو الظاهري أو الشائع فهو مقياس محسوس وخارجي للدوام عن طريق الحركة . والزمن النسبي هو المستعمل عامة ، عوضاً عن الزمن الحقيقي مثل ساعة أو يوم أو شهر أو عام.. بالامكان ان تكون جميع الحركات اسرع أو أبطأ مما هي عليه ، غير ان معدل انسياب الزمن المطلق غير قابل لأي تحول أو تغيّر . وتدوم الأشياء الموجودة على حالها ان كانت الحركات سريعة أو بطيئة أو لم تكن على الاطـــلاق ، ولذلك وجب تمييز دوامها عن الامور التي ليست الا مقاييس محسوسة له ، كما اننـــا نستنتج دوامها من هذه المقاييس عن طريق المعادلة الفلكية »[1].

بامكاننا تلخيص نظرية نيوتن في الزمان المطلق على النحو التالي :

١) يميز نيوتن بين :

أ) الزمن الرياضي المطلق .

ب) الزمن النسبي الظاهري وهو الزمن المعروف الذي يحدد نظام العلاقات بين الأحداث .

جـ) الزمن السيكولوجي (أو النفسي) وهو احساســـنا الذاتي والخاص بمرور الوقت .

٢) الزمن المطلق هو الوعـــاء الشامل الكلي الذى يحتوي على جميـــع

---

(١) المرجع السابق .

الأحداث عبر الكون ولذلك يمكننا تحديد تاريخ حدوث أي منها بتعيين اللحظة الزمنية التي وقع فيها .

٣) الزمن المطلق سابق في وجوده ، من الناحية الانطولوجية والمنطقية ، على وجود الأحداث ، وهو ضروري وسرمدي بطبيعته يبقى على حـــاله مهما حدث فيه . بعبارة أخرى الزمان المطلق مستقل استقلالاً تاماً عن الأحداث التي تقع فيه ، وهو لن يتأثر البتة لو تلاشت محتوياته تلاشياً تاماً بل يبقى على حاله دون أي تغيّر أو تحول كالوعاء الذي لا يتغير إذا تلاشت محتوياته . أمـا الأحداث فلا يمكن تصورها بدون الوعاء الزمني الذي يحويها وتقع فيه .

٤) الزمن المطلق غير متناه بالفعل لأن لحظاته المتعاقبة متجانسة تجانساً تاماً . وليس بالامكان التمييز بين لحظات الزمان المتجانسة إلا بواسطة الأحداث المتمايزة التي تقع عندها وذلك بواسطة العلاقات الزمانية التي تحددها اللحظات بين هذه الأحداث .

٥) يعتبر نيوتن ان انسياب الزمن يتم بمعـــدل منتظم ثابت وضروري مستقل استقلالاً تاماً عن القوانين التي تسير بموجبها الحركات الموجودة في الزمان والمكان . ولذلك نراه يقول :

« ان النظام الذي تترتب فيه اجزاء الزمان ثابت لا يتغير ... ولو فرضنا جدلاً ان تلك الاجزاء خرجت من مواضعها فانها ستكون قد خرجت عن ذاتها ، لو صح التعبير »[١] .

بعبارة أخرى ان فكرة تبدل معدل انسياب لحظات الزمن عما هو عليـــه متناقضة مع نفسها .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

٦) يتصف الزمن النيوتوني بأربع خصائص رئيسية وهي :

أ) الانسياب أو الجريان بمعدل ثابت مطلق .

ب) الآنية أو اللحظية : يتكون الزمـــان بالنسبة لنيوتن من لحظات أو آنات لا مدة لها ولا بقاء تقع عندها الأحداث ، أي ان الآنيـــة أو اللحظية المطلقة هي حقيقة واقعة في الكون .

ج) التعاقب : تنتظم لحظات الزمن النيوتوني في سلسلة لا متناهيـــة من التعاقب في اتجاه واحد . ويشكل تعاقب الأحداث الواقعة في عـدد معين من اللحظات حقيقة مطلقة في الكون لا تتأثر بالمعايير المستعملة ، على اختـــلاف أنواعها وأشكالها ، في قياس الزمن .

د) التآني : يشكل تآني الأحداث حقيقة واقعة مطلقة في الكون يمكن تحديدها وقياسها بدقة صارمة . ولذلك نحن نتصور اللحظة الزمنية الواحـدة موجودة في أماكن متعددة . ويقول نيوتن بهذا الصدد :

« كل جزء من اجزاء المكان موجود دائماً وكل جزء لا يتجزأ من الزمان (أي اللحظة) موجود في كل مكان »[1] .

٣) المـــادة :

تتألف جميع الأشياء في الكون من ذرات مادية مفردة ، بمعنى كونهـــا الأجزاء البسيطة التي لا تتجزأ إلى ما هو أبسط منها على الاطـلاق . وكل ذرة من هذه الذرات موجودة في نقطة معينة من نقاط المكان المطلق ، وحادثة في

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

لحظة من لحظات الزمان المطلق . وتتصف هـــذه الجسيمات المادية البسيطة بالخصائص الأولية الرياضية فقط (الحجم ، الكتلة ، السرعـة ، القصور الذاتي الخ ...) . أما الكيفيات المحسوسة (اللون والرائحة والطعم والملمس الخ ..) فهي ليست من خصائص الذرات المادية أصلاً وتتولد من تأثير حركة الأجسام على أعضاء الحس في الكائنات الحية . الكيفيات المحسوسة التي نخلعها ، بحكم العادة ، على العالم المحيط بنا وكأنها من صفاته الحقيقية المستقلة ، هي في واقعها ذاتية ونسبية إلى الذات المدركة والمتأثرة بحركات الذرات المادية . تقول لنا دروس الكيمياء ان من خصائص الماء الفيزيائية أنه بلا لون أو طعم أو رائحة . غير ان الماء كما نعرفه في حياتنا اليومية وفي تجربتنا المباشرة يتصف دوماً بلون ما وبطعم ما وبرائحة ما . أما التفسير المعروف لهذه المفارقة القائمة بين ما تقوله دروس الكيمياء من ناحية وما تشهد عليه التجربة المباشرة من ناحية أخرى فيأتي من خلال نظرية المادية الساكنة إلى طبيعة الذرات المادية البسيطة وخصائصها . أي ان الجزيئات المادية التي يتكون منها الماء لا لون لها ولا طعم ولا رائحة ، غير ان هذه الجزيئات تؤثر على أعضاء الحس بصورة معينة (تحددها مجموعـــة ظروف وأوضاع محيطة) لتولد فينا الاحساس بلون معين وطعم معين ورائحة معينة ننسبها كلهـا للماء كما ننسب الدفء إلى الملابس الصوفية (أي مجـــازاً وتجاوزاً) في حين يكون الدفء فينا وليس بالملابس التي نقول عنها أنها دافئة .

٤) الحركة :

تخضع الذرات المادية إلى حركة دائمة ومستمرة وفقاً لقوانين محددة يمكن صياغتها صياغة رياضية صارمة هي قوانين الحركة المعروفة مثل قانون القصور الذاتي . وينبغي الاشارة هنا إلى ان النوع الوحيـد من التغير أو التحول الذي يمكن ان يطرأ على الذرات المفردة هو تبديل مواضعها في المكان المطلق وفقـاً لقوانين الحركة . أي ان كافـــة الحركات والتحولات في الكون ، مهما كانت

معقدة وكبيرة ، هي في التحليل النهائي ليست الا تبديلات آليـــة في أماكن الذرات المادية . تترتب الذرات بصورة آلية (ميكانيكية) محضة في تشكيلات معينة وبعد انحلال هذه التشكيلات تعود لتترتب من جديـــد في تشكيلات غيرها وهلم جرا . وبما أن الذرة المفردة بحد ذاتها لا تخضع لأي نوع من أنواع التحول الداخلي (كالنمو مثلاً) أو التغير العضوي سميت هذه النظرية « بالمادية الساكنة » . وبما أن الحركة الوحيدة التي تخضع لها الذرات المفردة هي الانتقال الآلي المحض من مكان إلى آخر فقط سميت النظرية « بالمادية الميكانيكية » .

من الركائز الأساسية التي أشاد عليها نيوتن المادية الساكنة التمييز بين حركة الأجسام (الذرات) المطلقة وبين حركاتها النسبية . وسأعمل على ايضاح هـذه الفكرة عن طريق مثال يعتمد أحد قوانين الحركة الأساسية . ان دلالة قانون القصور الذاتي هي السرعة الثابتة لجسم (ج) لا يقع تحت تأثير أي قوى خارجية بحيث يجتاز مسافات متساوية تماماً في فترات زمنية متساوية تمامـــاً ايضاً . لا تتحقق هذه الحالة إلا إذا تصورنا وجود (ج) وحده في الوعاء المكاني غـير المتناهي لأن وجود جسم آخر معـه سيؤثر فيه وفقاً لقانون الجاذبيـــة العام . لنفترض ان (ج) موجود وحده في المكان والزمان، عندئذ بامكاننا ان نستوعب معنى حركة (سرعة) ج المطلقة على أساس تلك الأجزاء من الزمن المطلق التي يستغرقها في قطع مسافات معينة من المكان المطلق .

حققت نظرية المادية الميكانيكية نجاحاً باهراً ، لم يسبق له مثيل أبـــداً في تاريخ العلوم ، بتقديمها الاجوبة العلمية الشافية والحلول الرياضية الدقيقة لكافـة المعضلات والقضايا التقليدية المتعلقة بحركات الاجرام السماوية ومشكلات التنبؤ بمساراتها وأحوالها . فسيطرت افكار هـــذه النظرية ومناهجها وأساليبها في البحث والتفسير على كافة المحاولات الجادة لتحليل ظواهر الطبيعة مهما كان نوعها وتفسيرها تفسيراً علمياً . بعبارة أخرى ، اقتفت جميع العلوم أثر المادية الميكانيكية في تفسير الظواهر التي تدرســـها حتى أصبح « التفسير العلمي »

لظاهرة ما ، يعني بالتحديد فهمها وفقاً « لنموذج ميكانيكي » يردها إلى وحداتها البسيطة وكيفية تأثير هذه الوحدات على بعضها حسب قوانين آلية محضة . ومن ثم ، عبر عن هذا الاتجاه الذي ساد العلوم لفترة غير قصيرة العالم الانجليزي المشهور لورد كيلفن (Kelvin) الذي كتب في نهاية القرن التاسع عشر ما يلي :

« لا أستطيع ان أرضي نفسي حتى اتمكن من صنع نموذج ميكانيكي للشيء (الذي أدرسه) . إذا تمكنت من صنع النموذج الميكانيكي تمكنت من فهم ذلك الشيء »[1] .

انتقل الآن إلى ضرب بعض الأمثلة عن امتداد المادية الميكانيكية بأفكارها ومناهجها إلى بقية العلوم والدراسات لتبيان سيادتها على التفكير العلمي عامة بعد ان انطلقت من مجالات الفيزياء والفلك وعلم الحركة . نذكر على سبيل المثال الأول نظرية توماس هوبز في تفسير ظاهرة المجتمع الانساني ونشأته ، وتفسيره لضرورة السلطة السياسية ومبررات وجودها[2] . تبع هوبز منهج المادية الميكانيكية في تحليل الظاهرة المراد تفسيرها إلى أبسط عناصرها الممكنة ثم اعادة تركيبها على أساس التأثير الآلي المتبادل بين الأجزاء البسيطة وفقاً لقوانين سببية معينة . والعنصر البسيط الذي يتألف منه المجتمع عند هوبز هو الانسان الفرد الذي تحركه غريزة البقاء وقانون المحافظة على النفس بمعزل عن أية اعتبارات أو قوى مؤثرة أخرى . الانسان ، في « حالته الطبيعية » ، أي قبل دخوله الحياة الاجتماعية المنتظمة ، ذرة مفردة تصطدم بمثيلاتها من الذرات البشرية المنغلقة على نفسها فتؤثر وتتأثر بها بصورة آلية (أو شبه آلية) .

---

(١) Hesse, Mary B., **Science and the Human Imagination,** SCM Press LTD, London, 1954, P. 60.

(٢) اخذ هوبز مناهج المادية الميكانيكية وتفسيرها للظواهر عن غاليليو مباشرة .

ونتيجة لهذا الصدام والتأثير المتبادل بين الذرات البشرية تنتج الحياة البشرية المنظمة تحت اشراف السلطة السياسية التي تخفف من حدة هذا الصدام المستمر وتحـــد من آلامه وويلاته . أي تترتب الذرات البشرية في تشكيلات معينة تربطها روابط تعاقدية يسري مفعولها مباشرة على المجموعة في حـــال دخول أطرافها في الرابطة . وهذا هو جوهر الحياة في المجتمع الانساني . أما في مجال النشاط الاقتصادي فتصبح الوحدة البسيطة « الانسان الاقتصادي » (كما سماها آدم سميث) ، الذي يتحرك دوماً وبصورة اوتوماتيكية بدافع زيادة أرباحه إلى أقصى حد ممكن وخفض خسائره إلى أدنى حد ممكن . ويتركب النشاط الاقتصادي العام للمجتمع من مجموع التأثيرات المتبادلة بين « الذرات الانسانية الاقتصادية » وفقاً لحركتها الآلية وذلك ضمن مجال السوق الحرة بخصائصهـــا وقوانينها الثابتة ، وواضح هنا ان فكرة السوق الحرة التي تضم ضمن حدودهـــا حركات « الذرات الاقتصادية » وفقاً لخصائصها الثابتة ، قريبة جداً من فكرة المكان الفارغ المطلق الذي يحتوي على كافـــة الحركات التي تطرأ على الذرات المادية وفقاً لخصائص المكان الثابتة . ونجد النزعة ذاتها تسود دراسة الأخـلاق كما عبرت عنها المدارس النفعية . ينزع « الانسان الأخلاقي » بطبيعته إلى زيادة كمية سعادته إلى أقصى حد ممكن وخفض كمية آلامه وبؤسه إلى أدنى حـــد ممكن ، ونتيجة لتفاعل هذه «الذرات الأخلاقية الانانية» تتولد الحياة الأخلاقية في المجتمع ، وتتم عملية تعريف معايير الفضيلة والحق فيه ، وهذا تماماً ما حاول ان يفعله مفكر كلاسيكي مشهور مثل « جارمي بانثام » في فلسفة الأخـــلاق والتشريع التي وضعها [1] .

انتقلت عدوى المادية الميكانيكية إلى دراسة الاحياء فأعطتها أساساً علمياً حقيقياً وجديداً . عبر عن النظرة الميكانيكية في علم الفيزيولوجيا الحيوانية العالم ت. هـ. هاكسلي بالكلمات التالية :

---

(١) Jeremy Bentham, **Principles of Morals and Legislation,** 1789.

« الفيزيولوجيا الحيوانية – هي معرفـــة وظائف أو أفعـــال الحيوانات . انهـــا تعتبر أجسام الحيوانات آلات مدفوعة بقوى معينة ، وتقوم بكمية من العمل يمكن التعبير عنها بواسطة القوانين الطبيعية المعتادة . ان الغاية القصوى للفيزيولوجيا هي استخلاص وقائع المورفولوجيا من ناحية ووقائع الايكولوجيا (عـلم البيئة) من ناحية أخرى ، من قوانين القوى الجزيئية للمادة »[1] .

ولا بد لنا من الاشارة هنا إلى نظرية داروين هذا العالم الذي يحتل مكانة في علم الاحياء تشبه تماماً المكانة التي يحتلهـــا نيوتن بالنسبة للفيزياء . انـــه نيوتن البيولوجيا بمعنى انه تمكن من تفسير أصل الأنواع وتطورها وتفرعها ، وتعليل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها على أساس قوانين آلية محضة ، ومن خلال فعل قوى طبيعية ميكانيكية خالصة لا تدخل فيها التفسيرات التقليدية التي ترتكز إلى العلل الغائية وإلى أفكار غيبية حول نظام الطبيعة وضرورة وجود صانـع ومنظم لها . ومع قدوم فرويد على المسرح سادت النزعة المادية الميكانيكية علم النفس وانتجت تفسيرات جديدة للظواهر النفسية . ويكفي ان نذكر هنا ان التفسير الفرويدي يرجع شخصية الانسان المعقدة إلى عناصرها البسيطة ثم يفسر هذه الشخصية ، بكافة نوازعها ومختلف وجوهها ، على أساس التفاعـــل الآلي المحض بين هذه العناصر ، واعني بالتحديد التفاعل الميكانيكي الصارم بـين « الأنا السفلى » و « الأنا العليا » وهو التفاعل الذي يكون شخصية الانسان على المدى البعيد بما فيها الميول السليمة والميول المرضية الهدامة . هنـا بامكاننا الاشارة إلى بيت شعر استشهد به هوايتهد ليلخص بجملة واحدة فحوى الصورة الكونية المادية الميكانيكية :

« The stars », she whispers, « blindly run » .

---

(١) T.H. Huxley, **Science Gossip**, 1867, P. 74.

بالرغم من ان المادية الميكانيكية سادت التفكير العلمي الحديث قرابة ثلاثة قرون سيادة شبه تامة فان هذا لا يعني انها لم تجابه الكثير من النقد والتجريح والتحدي من قبل فئات مختلفة من أهل الفكر والنقد . وجاءت أول موجة من النقد الموجه للصورة الكونية الميكانيكية هذه من جهة اليمين الذي قال انهـــا نظرة مادية ملحدة ومتشائمة بالنسبة للانسان ومصيره النهائي ، كما أخذ عليها تخصيص المكان والزمان بصفات مطلقة لا يجوز خلعها إلا على الذات الالهية . وكان أهم ممثل لهذه النزعة اليمينية في نقد المادية ورفضها هو الفيلسوف الانجليزي « باركلي » الذي حاول أن يحل محلها صورة كونية مثالية روحية تعتبر جميع الكيفيات المحسوسة ، في التحليل الأخير ، أفكاراً في العقل الالهي وذلك بالمعنى الحرفي للعبارة تقريباً ، وبهذا الصدد نذكر أيضاً ان الفيلسوف الألمـاني لا يبنتز دخل في جدل مشهور مع نيوتن وأتباعه هاجم فيه اسس الماديـة الساكنة من وجهة نظر مثالية روحية محضة . كما برز هذا الاتجاه في رفض المادية عند مجموعة من الشعراء والفنانـــين الانجليز الذين ينتمون إلى المدرسة الرومانسية [1] . ثار هؤلاء الشعراء على النظرة الميكانيكية المحضة إلى الكون لانها تجرد الوجود من كل معنى وغاية وتجعل الطبيعة عمياء في مجرى أحداثها . كما أنهم أخذوا عليها مأخذاً آخر وهو تجريد الطبيعة ، كما هي بذاتها وعلى حقيقتها ، من كافة الصفات التي تسحر العين وتفتن الحواس (اللون ، الطعم ، الرائحة ، السخ ..) أي من الصفات التي نعتبرها عادة زينة الأشياء ومصدر جمالها وسحرها . ان جميع هذه الصفات ذاتية ونسبية إلى الذات المدركة ، ولا وجود لهـــا في حقيقة الأشياء المادية البسيطة . احتج الشعراء والفنانون ضد المادية الميكانيكية لانهـــا سلبت

---

(١) راجع الفصل الخامس من كتاب هوايتهد « العلم والعـــالم الحديث » حيث يناقش ردة الفعل التي ولدتها المادية الميكانيكية عند الشعراء الرومانسيين الانجليز .
(Science and the Modern World, ch. V)

الطبيعة جزءاً هاماً جداً من صفاتها التي يتمتع بها كل انسان في حياته العادية ويتذوقها الفنان كيفما اتجه ، غير ان النقد اليميني للمادية الميكانيكية لم يلق آذاناً صاغية خارج اوساط نفر من الادباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من أصحاب الميول المثالية الواضحة . ومن المؤكد انه لم يكن لهذا النقد أي تأثير على العلوم الطبيعية والانسانية وعلى نزعتها العنيفة المتزايدة للأخذ بأفكار المادية ومناهجها وطرقها الناجحة جداً في تفسير الظواهر .

أما النقد الأهم الذي وجه إلى المادية الميكانيكية فقد جاء من جهة اليسار وتحت اسم المادية الديالكتيكية . جاء هذا النقد في اعمال ماركس وانجلز ومجموعة المفكرين المنتمين إلى هذه المدرسة الفكرية الثورية . ويتلخص نقد المادية الديالكتيكية الموجه للمادية الساكنة في النقاط التالية :

١) بما ان المادية القديمة تقدم صورة ساكنة للوحدة المادية الأولية البسيطة التي تتألف منها الأشياء تظل بذلك عاجزة عن تقديم التعليلات الصحيحة والواقعية للنواحي الديناميكية المتحركة في الكون ، وتنطبق هذه الحقيقة بصورة خاصة على ظواهر معينة مثل النمو العضوي والتغييرات الكبيرة في التاريخ والتحولات الاقتصادية والاجتماعية في حياة الانسان . وعليه ترفض المادية الديالكتيكية فكرة الذرة المفردة التي لا تخضع بحد ذاتها لأي نوع من أنواع التغير أو التطور أو النمو لتحل محلها مفهوماً حركياً للمادة بحيث تكون الصيرورة الدائمة هي جوهر المادة ولبها بدلاً من ان يكون التغير صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم . ترفض المادية الديالكتيكية تصور المادة على انها جسيمات بسيطة لا تتجزأ لكل واحد منها موضعها المكاني المحدد تماماً في كل لحظة من لحظات الزمن المطلق ، كما ترفض التصور المقابل الذي يرى ان مجموع الذرات المادية المنتشرة في المكان المطلق تشكل في أية لحظة زمنية ، واقعة سكونية لا يمكن تمييز ماضيها عن حاضرها عن مستقبلها من خلال خصائصها الأصيلة لأن مرور الزمن لا يترك أي أثر فيها

على الاطلاق وجدير بالذكر هنا ان هوايتهد وجه مثل هـــذا النقد بالذات للمادية الساكنة في الربع الأول من القرن العشرين ونشره تحت اسم « اغلوطة التموضع البسيط » [١] . بعبارة أخرى تشدد المادية الديالكتيكية على ان مرور الزمن لا يترك طبيعة المادة دوماً على ما هي عليه لان واقع المادة هو الصيرورة الدائمة حيث التحول المستمر والنمو والتطور والانحـــلال . صاغ انجلز نقده للمادية الميكانيكية في الكلمات التالية :

« ولا حاجة للقول ان الفلسفة الطبيعية القديمـــة (أي فيزياء المادية الساكنة) كانت عاجزة عن ارضائنا رغماً عن قيمتها الفعلية وعن البذور الخصبة العديدة المحتواة فيها وكان خطؤها انهـــا لم تعترف للطبيعة بأي تطور في الزمان ، بأي تعاقب ، بل بالتواجد (التآني) فحسب » [٢] .

وبعد فترة غير قصيرة نسبياً على ما كتبه انجلز في هذا الصدد وجه الفيلسوف الانجليزي هوايتهد ذات النقد إلى المادية الساكنة بقوله :

« اضف إلى ذلك ان كون المادة لا تتأثر بتقسيم الزمان يؤدي إلى نتيجة هي جعل مرور الزمن عرضياً بالنسبة لطبيعة المادة بدلاً من ان يكون من جوهرها . وعليه فان مرور الزمن لا يمت بأية صلة على الاطلاق إلى طبيعة المادة .. وبذلك تكون المادة الأولية غير قابلة للتطور أو النمو وغير قادرة عليه » [٣] .

---

(١) The fallacy of simple location

(٢) « الفي دوهرنج » ، مقدمة الطبعة الثانية ، الترجمة العربية للدكتور فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ١٩٦٥ ، ص ١٣ — ١٤ .

(٣) راجع « العلم والعالم الحديث » ، ص ٥٠ — ٥١ ، ١٠٩ — ١١٠ .

واستناداً إلى هـــذه النظرة الحركية الحقيقية للكون تشدد الماديـــة الديالكتيكية ، على حقيقة الترابط العضوي الجوهري القائم بين كافة الموجودات في الكون . وذلك مقابل « العزلة » المفروضة على كل ذرة من الذرات المادية وفقاً للنظرية القديمة القائمة على فكرة التموضع البسيط . وفيما يلي نص مبسط يشرح وجهة نظر المادية الديالكتيكية في هذه الناحية من الموضوع :

« من وجهة النظر الديالكتيكية الطبيعة ليست حالة سكونية راكدة ثابتة بل هي حالة من الحركة المستمرة والتغير المستمر ، من التجديد والنمو الدائمين حيث نجد دوماً شيئاً جديـــداً ينشأ ويتطور ، وشيئاً آخر يموت وينحل . يتطلب المنهج الديالكتيـكي إذن ان ننظر إلى الظواهر ليس من ناحية ترابطها واعتمادها بعضها على بعض فحسب ، ولكن من ناحيـــة حركتها أيضاً ، أي من ناحية تغيرها ونموها ، تكونها وفسادها »[1] .

حين تشدد المادية الديالكتيكية على ان الحركة (الصيرورة) هي جوهر الواقع المادي ، فهي لا تعني بالحركة التبديل الآلي لمواضع الكتل الماديـــة في المكان . أوضح انجلز هذه المسألة في نقده للمادية الميكانيكية بقوله :

« غير ان هذه الحركة الميكانيكية ليست الحركة كلها ، إذ ان الحركة ليست مجرد تبديل الأماكن ، ففي ميادين علمية أرقى من الميكانيكا تعنى الحركة التغير بالكيفية أيضاً »[2] .

بعبارة أخرى الحركة ، وفقاً لهذا المفهوم ، ليست علاقة خارجية طارئة

---

(١) Gustav A. Wetter, **Dialectical Materialism,** Kegan Paul, London 1958, P. 314-315.

(٢) **Dialectics of Nature,** Foreign Language Publishing House, Moscow 1954, P. 334.

على طبيعة المادة بـــل هي تطور حقيقي ونمو تاريخي تراكمي يولد باستمرار صوراً أرقى وأرفع من الكائنات في الطبيعة ، أي أرقى وأرفع من حيث دقة تركيبها ودرجة تعقيدها . عبر لينين عن أهمية الصيرورة في هـــذا النوع من التصور لحقيقة الواقع المادي بعبارة مقتضبة ولكنها هامة . قال :

« ان قلنا ان العالم هو مادة متحركة أو ان العالم هو حركة مادية لا فارق في ذلك على الاطلاق » .

وقد أشار هوايتهد فيما بعد إلى ذات الفكرة في نقده للمادية الميكانيكية حيث قال ما معناه ان « التطور » في المادية الساكنة ليس إلا كلمة تستخدم لوصف تبدل العلاقات الخارجية (أي المكانية) بين أجزاء المادة مما يفرغ عملية التطور والنمو من محتواها التاريخي التراكمي أي مما يفرغها من معناهـا الجاد ومغزاها الواقعي [1] .

٢) من المآخذ الهامة التي تأخذها المادية الديالكتيكية على المادية الساكنة نزعتها التجريدية التي تؤدي بهـــا إلى الخلط بين التجريدات الذهنية الكلية الساكنة من ناحية وبين الواقع العيني المتحرك والمحسوس من ناحيـة أخرى . تصطنع النظرية المادية القديمة مجموعة تصورات مجردة (مثـل الذرة الماديـة بتموضعها البسيط) تجدها مفيدة جداً في العلوم الطبيعية وغيرها ، مما يجعلهـا تعتقد ان الكون مؤلف حقاً من وقائع تسميها هذه التصورات وتصفها وصفاً دقيقاً . أي ان المادية القديمة لا تعتبر الذرة الماديـــة بتموضعها البسيط مجرد تجريد ذهني مفيد بل تنظر اليها على انها موجودة فعلاً كعنصر بسيط تتكون منه كافة الاشياء .

كما ان هوبز وغيره من المفكرين حين وضعوا نظرياتهم التعاقدية في نشوء

---

(١) راجع « العلم والعالم الحديث » الفصل السادس .

على طبيعة المادة بـــل هي تطور حقيقي ونمو تاريخي تراكمي يولد باستمرار صوراً أرقى وأرفع من الكائنات في الطبيعة ، أي أرقى وأرفع من حيث دقة تركيبها ودرجة تعقيدها . عبر لينين عن أهمية الصيرورة في هـــذا النوع من التصور لحقيقة الواقع المادي بعبارة مقتضبة ولكنها هامة . قال :

« ان قلنا ان العالم هو مادة متحركة أو ان العالم هو حركة مادية لا فارق في ذلك على الاطلاق » .

وقد أشار هوايتهد فيما بعد إلى ذات الفكرة في نقده للماديـة الميكانيكية حيث قال ما معناه ان « التطور » في المادية الساكنة ليس إلا كلمة تستخـدم لوصف تبدل العلاقات الخارجية (أي المكانية) بين أجزاء المادة مما يفرغ عملية التطور والنمو من محتواها التاريخي التراكمي أي مما يفرغها من معناهـا الجاد ومغزاها الواقعي [1] .

٢) من المآخذ الهامة التي تأخذها المادية الديالكتيكية على المادية الساكنة نزعتها التجريدية التي تؤدي بهـــا إلى الخلط بين التجريدات الذهنية الكلية الساكنة من ناحية وبين الواقع العيني المتحرك والمحسوس من ناحيـة أخرى . تصطنع النظرية المادية القديمة مجموعة تصورات مجردة (مثـل الذرة الماديـة بتموضعها البسيط) تجدها مفيدة جداً في العلوم الطبيعية وغيرها ، مما يجعلهـا تعتقد ان الكون مؤلف حقاً من وقائع تسميها هذه التصورات وتصفها وصفاً دقيقاً . أي ان المادية القديمة لا تعتبر الذرة الماديـــة بتموضعها البسيط مجرد تجريد ذهني مفيد بل تنظر اليها على انها موجودة فعلاً كعنصر بسيط تتكون منه كافة الاشياء .

كما ان هوبز وغيره من المفكرين حين وضعوا نظرياتهم التعاقدية في نشوء

---

(١) راجع « العلم والعالم الحديث » الفصل السادس .

لجسم وحيد في المكان) ، هي تجريدات مفيدة ولكنها بعيدة كل البعد عن الواقع العيني المحسوس بكل ثرائه وتنوعه وتكثر مستويات تعقيده ولا يمكن ان نعتبرها الوحدات الأولية الحقيقية التي يتكون منها العالم فعلاً . لذلك نظر هوايتهد إلى مهمة الفلسفة نظرة شبيهة بالنظرة التي وجدناها عند انجلز حول هذا الموضوع بالذات حيث اعتبر ان من وظائف الفلسفة الرئيسية النقد المستمر للتجريدات التي يستخدمها الانسان في مجالات المعرفة المختلفة بغية الحيلولة دون الخلط بين التجريد الذهني الكلي من ناحية والواقع العيني من ناحية أخرى .

وتكون الفلسفة بذلك تحذير دائم ضد الانغلاق ضمن إطار التجريدات الكلية الساكنة والانشغال بها وكأنها الحقائق الواقعة ، ودعوة مستمرة للعودة إلى الواقع المادي المتحرك والتمعن فيه باعتباره البداية التي تنطلق منها المعرفة ، والنهاية التي ينبغي ان تعود اليها لتتحقق من صدق قضاياها وفعاليتها . ونتيجة لهذا المنطق رفضت المادية الديالكتيكية مجموعة الحقائق الأساسية في المادية الساكنة ، مثل المكان المطلق والزمان المطلق والسكون المطلق ، والحركة المطلقة ، وأصرت على نسبية كافة هذه الظواهر إلى الواقعة الأساسية في الكون وهي الصيرورة المادية . وعلى سبيل المثال اورد مقطعاً صغيراً من كتابات انجلز يرفض فيه بوضوح فكرة الحركة المطلقة (والسكون المطلق) من حيث هي حقيقة واقعة في الكون كما اعتبرتها المادية القديمة :

« السكون والتوازن ليسا إلا حالة نسبية فحسب ، ولا معنى لهذه الحالة إلا بالنسبة إلى نوع محدد من أنواع الحركة (حيث تكون هي مناط الاسناد) ... أما حركة الجسم الوحيد في الكون فليس لها وجود ، كما انه ليس بالامكان التكلم عنها الا بالمعنى النسبي »[1] .

---

(١) **Dialectics of Nature**, P. 329.

في الواقع ينطوي رفض المادية الديالكتيكية لفكرة السكون المطلق وقولها بنسبية الزمان والمكان على نتائج خطيرة جداً لم تتضح كلياً إلا مع مجيء النظرية النسبية في بداية القرن العشرين . وواضح ان واضعي الماديـــة الديالكتيكية أنفسهم لم يدركوا تماماً (ولم يكن بالامكان ان يدركوا) نوعية النتائج المترتبة على رفضهم لمطلقات النظرية الميكانيكية ومدى خطورتهـــا ، ومن ثم جعلت المادية الديالكتيكية ، برفضها هذا ، العلاقات الزمانية والمكانية من خصائص الأشياء والأحداث ، (وليس أوعية مستقلة عنها وتحتويها فقط) . ويعني هذا ان طبيعة العلاقات المكانية والزمانية تتحدد نسبة إلى القوانين السببية الضابطة لمجرى الصيرورة الماديـة وتفاعل أجزائها في حقبة كونية معينة . وبامكاننـــا استخلاص النتائج التالية من اقرار هـذه العلاقة الجديدة بين طبيعة الزمان والمكان من ناحية وصيرورة الواقع المادي من ناحية أخرى :

أ) بطلان فكرة المادية الكلاسيكية في شطر الطبيعة إلى شطرين ، أي إلى وعائين مطلقين احدهمـا زمني والثاني مكاني ، وإلى عـــدد متناه من الأشياء الموجودة فيهما .

ب) ليس للزمان والمكان طبيعة ضرورية مطلقة أو خصائص سرمديـــة لازمة بمعزل عن محتوياتها المادية . تنتفي بذلك الفكرة النيوتونية القائلة بأن الزمن يتصف بمعدل انسياب مطلق وقائم بذاته وتحل محلها نسبية مـــا نسميه عادة « بمعدل انسياب الزمن » إلى خصائص الصيرورة المادية وإلى المقاييس التي نستخدمها في تقديره كما في النظرية النسبية العامة .

ج) وينتج عن هذه الاعتبارات بطلان القول النيوتوني القديم بأن «الآنية» و « التعاقب » و « التآني » هي حقائق مطلقة وواقعية في الكون . كما ينتج عنها نسبية خصائص المكان التقليديـــة (المكان متجانس ، اقليدسي ، ثلاثي الابعاد الخ ...) إلى المادة التي نقول انها موجودة في المكان وحادثة فيه .

د) بالامكان وجود أزمنة مغايرة في خصائصها للزمن النيوتوني كما افترضته المادية الساكنة ، وأمكنة لا اقليدسية مغايرة في طبيعتها للمكان المطلق التقليدي وذلك وفقاً لنوعية التطورات التي تطرأ على صيرورة المادة والصور المركبة التي تأخذها في تحولاتها المعقدة . وتستتبع هذه الامكانية بطبيعة الحال وجود ميكانيكيات لا نيوتونية وهندسات لا اقليدسية تتناسب مع خصائص الأزمنة والأمكنة المذكورة .

٣) ترفض المادية الديالكتيكية النزعة التبسيطية الشديدة التي تتصف بها المادية الساكنة في محاولاتها تعليل الظواهر ، مهما كان نوعها ومستوى تعقيدها ، على أساس النماذج الميكانيكية فحسب . تتجلى النزعة التبسيطية في المادية القديمة على وجهين :

أ) محاولة النظرية الميكانيكية رد كافة أنواع الحركة والتغير ، بما فيها الصيرورة التاريخية والتطور العضوي والتحولات الاجتماعية ، إلى الترتيبات المتبدلة لاجزاء المادة الذرية . وهذا يعني الاعتقاد بضرورة ارجاع أنواع الصيرورة الارقى والأرفع في تركيبها ومستوى تعقيدها إلى حركات أبسط ، وذلك دون باق . وأفضل مثل على هذه النزعة التبسطية ، الجدل الذي دار في القرن التاسع عشر بين فئتين من الاختصاصيين في علم الاحياء ، وأعني الجدل بين أصحاب المذهب الحيوي (Vitalists) وأصحاب المذهب المادي الميكانيكي البحت . كان يعتقد الميكانيكيون من علماء البيولوجيا انه بالامكان ارجاع القوانين البيولوجية التي تتحكم بنمو وتطور الكائنات الحية إلى قوانين الفيزياء والكيمياء (أي قوانين المادة عامة) ارجاعاً تاماً وبدون أي باق محدد يميز علم البيولوجيا عن الكيمياء والفيزياء تمييزاً نوعياً جوهرياً وليس كمياً فحسب . وعملية التبسيط هذه تعني هنا رد الصيرورة الحيوية ، بكل ما تتصف به من تعقيد وتركيب دقيق جداً في أجزائها ، إلى الحركات الآلية البسيطة لاجزاء المادة الذرية . أما أصحاب المذهب الحيوي فقد أنكروا هذا الزعم

ورفضوه وأصروا على استحالة ارجاع البيولوجيا إلى الكيمياء ارجاعاً تاماً ، وشددوا على وجود فارق نوعي يخص علم البيولوجيا وحده ودون غيره من العلوم . غير ان اصحاب المذهب الحيوي لم يتمكنوا من تقديم أي تفسير علمي ايجابي واضح لطبيعة الفارق الكيفي الذي يفترض فيه ان يميز ، من حيث المبدأ ، بين الظواهر البيولوجية والظواهر الكيميائية والفيزيائية . وبسبب هذا العجز اضطروا تحت ضغط نقادهم ، لأن يستعينوا بتعليلات ميتافيزيقية غامضة وقوى غيبية خفية في محاولاتهم شرح طبيعة العنصر المميز للصيرورة الحيوية عن حركة المادة الميكانيكية البحتة .

ب) يتضح الوجه الثاني للنزعة التبسيطية التي تتصف بها المادية الساكنة في الاعتقاد القائل انه لو توفرت لنا معرفة دقيقة وكاملة لخصائص الذرات المادية لامكننا التنبؤ مسبقاً ، وبصورة يقينية ، بكافة التشكيلات التي ستدخل فيها هذه الذرات وبكافة الظواهر التي ستنشأ عن تشكيلاتها . وكان أفضل من عبر عن هذا الاعتقاد العالم الرياضي الفرنسي لابلاس (Laplace) الذي ضرب المثل التالي ليشرح الفكرة الأساسية الكامنة خلف عقيدة المادية الميكانيكية : لو افترضنا ان عقلاً رياضياً جباراً يعلم تماماً سرعة كل ذرة مادية في الكون ، ويعلم موضعها المحدد في المكان المطلق ، وذلك في كل لحظة من لحظات الزمن الرياضي سيكون باستطاعته ان يرى ماضي الكون وحاضره ومستقبله كواقعة واحدة حاضرة الآن أمامه. أي سيكون عليماً بكل شيء من خلال « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » كما وضعها نيوتن ، وبدون هذه المبادىء ليس ثمة شيء اسمه « علم » بالمعنى الدقيق والصارم للعبارة .

ترفض النظرية الديالكتيكية الحركية للكون نزعات التبسيط المنتمية إلى جوهر المادية الساكنة وتقول بوجود علاقات حركية متبادلة بين الجزء والكل بحيث تؤلف الأجزاء الكل ، ولكن الكل نفسه يترك اثره على الاجزاء المؤلف منها . بعبارة أخرى الجزئيات المادية التي تدخل في تركيب الخلية الحية ليست

« عمياء تماماً في مجراها » لانها تتحرك وفقاً لنظام التركيب الكلي الذي تعتبر جزءاً منه ، وهي ان دخلت في تركيب جسم من نوع آخر تأثرت في سلوكها بنظام التركيب الكلي لذلك الجسم . ويعني هذا ان توفر المعلومات الدقيقة الكاملة عن حركة الذرات المادية لا يكفي وحده للتنبؤ بنوعية التشكيلات والظواهر التي ستنتج من تجمع الذرات ، لأن معرفة حركاتها على هذا النحو تفترض مباشرة علمنا المسبق بنوعية التشكيلات المركبة نفسها وبنظام تركيبها الذي يؤثر على حركات الذرات ومجراها . أي لا تكتمل معرفة الجزء العلمية الا بمعرفة أشياء عن طبيعة الكل الذي يدخل هذا الجزء في تركيبه . وعلى هذا الاساس تصبح فكرة لابلاس عن العقل الرياضي الجبار والعلم الذي يستطيع اكتسابه من معرفته لذرات المادة نوعاً من المستحيل ، إذ ليتمكن هذا العقل من رؤية ماضي الكون وحاضره ومستقبله دفعة واحدة ، لا يكفيه ان يعلم سرعات جميع الذرات وأماكنها في كل لحظة زمنية ، بل ينبغي عليه ان يعرف ايضاً طبيعة الكون الناتج عن حركات الذرات لأن حركاتها متأثرة أصلاً بطبيعة الكل الذي تشكله وتجري ضمنه وضمن نظامه . أضف إلى ذلك ان المادية الديالكتيكية ، بتخلصها من الزمن المطلق والمكان المطلق تعتبر فكرة الذرة المادية التي تشغل مكان معين وتسير بسرعة محددة تماماً في أية لحظة من لحظات الزمن هي فكرة فارغة من كل معنى حقيقي ولا تنطبق على واقع الأشياء الحركي وحقيقتها . وبدون مطلقات المادية الساكنة لا يمكن ان تقوم لفكرة لابلاس أية قائمة .

وجدير بالذكر هنا ان هوايتهد نقد فيما بعد النزعة التبسيطية في المادية الساكنة من وجهة النظر الحركية هذه وذلك برفضه امكانية النظر إلى الطبيعة كواقعة سكونية في لحظة لا امتداد لها . وعلى هذا الاساس ترفض المادية الديالكتيكية أي ارجاع قسري للظواهر الأرقى نمواً وتطوراً واعقد تركيباً في الطبيعة إلى ظواهر أدنى منها وأبسط بدون الأخذ بعين الاعتبار الخصائص

الجديدة المميزة لأنواع الموجودات على كل مستوى من مستويات التطور والتعقيد في التركيب ، التي تفرزها صيرورة المادة . ويتطلب هـــذا من كل مجهود علمي محاولات دائمة لصياغة القوانين المحددة التي تخص السمات الأساسية المميزة لكل مستوى من هذه المستويات ، مما يعني تطوير مناهج البحث المناسبة لكل مستوى بدلاً من التطبيق عليـــه ، بصورة تعسفية وآلية قسرية ، لمناهـج منقولة من مستوى آخر . غير أنه حين ترفض المادية الديالكتيكية هذه النزعة التبسيطية في ارجاع علم معين من العلوم (مثل البيولوجيا) إلى علم آخر (مثل الكيمياء ومن ثم الفيزياء) يعتبر سابقاً عليه فان هذا لا يعني انها تقر بوجود فوارق نوعية جوهرية مطلقة بين المستويات المتعددة التي تندرج تحتها ظواهر الطبيعة المختلفة . أي انها ترفض فكرة الفوارق النوعية المطلقة في الطبيعة ، والتمييزات النهائية الحادة بين مستوى الظواهر الفيزيائية ، مثلاً ، ومستوى الظواهر البيولوجيـة ومن ثم مستوى الظواهر التاريخية – الاجتماعية . كما تشدد على تكامل هـــذه المستويات وتدرجها واتصالها ، أي تشدد على وحدة الطبيعة ككل بهذا المعنى الجدلي المحدد .

IV

جاءت الضربة الحاسمة التي قضت على المادية الساكنة كصورة كونية هامة في العصر الحديث من جهة الوسط ، أي من علم الفيزياء نفسه الذي كان الدعم الأكبر للنظرة الميكانيكية والمنشأ الأصلي لها . وإذا كان العلماء قد قبلوا لمدة ثلاثة قرون ، بتصورات المادية الساكنة ومناهجها واساليبها ، فان هذا لا يعني بأنهم كانوا راضين عنها كامل الرضى كصورة كونية شاملة وأداة لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً سببياً يمكننا من التنبوء بها والسيطرة عليها ضمن حدود معقولة . ومع مرور الوقت بدأت المفارقات النظرية بالظهور في صلب المادية الميكانيكية ، وبدأت الصعوبات التجريبية تتراكم أمامها دون ان تتمكن من تفسيرها وحلها كما يفترض في النظرية العلمية ان تفعل ، وأدت هذه الحال إلى ضرورة اعـادة

النظر الشاملة الكاملة بالمادية الكلاسيكية وبمفترضاتها الأولية . وأدت هـــذه المراجعة إلى النظرية النسبية الخاصة ومن بعدها إلى النظرية النسبية العامـة . وهنا سأضرب ثلاثة أمثال على نوعية المشكلات التي واجهت الماديـة الساكنة وأدت في نهاية الأمر إلى التنازل عنها لصالح نظريات علمية شاملة وجديدة .

أ) حين وضع علم الأجنـّة ، في القرن التاسـع عشر ، على اسس تجريبية سليمة (أي حين أصبح علماً حقيقياً بالمعنى الدقيق) كانت تطغي عليه فكرة العلاقة « الفسيفسائية » بين البويضة من ناحية وبين تطور الجنين من ناحيـــة أخرى . بعبارة أخرى كانت النظرية السائـــدة وقتئذ تقول ان كل جزء من اجزاء الجنين المتطور ينمو من جزء معين ومحدد من البويضة وليس من غيره ، بحيث إذا دمرنا جزءاً معيناً من بويضة ما ، نتج عنها جنين تنقصه تماماً تلك الأعضاء التي يفترض انها تنمو من جزء البويضة المعطوب . وواضح ان هـــذه الفكرة هي الذريـــة الميكانيكية التبسيطية مطبقة على علم الأجنة . ولكن قبل نهاية القرن التاسع عشر اكتشف العالم المشهور هانز دريش أنه في عدد كبير من البويضات بامكاننا اعـــدام اجزاء منهـــا بدون ان يؤثر ذلك على النمو المتكامل الطبيعي للجنين الناتج عنها . استنتج دريش من اكتشافه ان العلاقة الفسيفسائية لا تكفي وحدها لتفسير الظواهر العضوية ، أي ان النموذج الذري الميكانيكي التقليدي غير قادر على تعليل علاقـة نمو أجزاء الجنين من أجزاء البويضة وايضاحها ايضاحاً علمياً سببياً ينطبق على الواقع والتجربة . وبغياب أي تفسير علمي آخر غير التفسير الفسيفسائي في ذلك الوقت ، طرح دريش في تخيلاته وحدس تقديم تفسيرات غيبيـــة غامضة لتلك النوعي مـــن الظواهر البيولوجية التي عجزت النظرية الذرية الميكانيكية عن تفسيرها . لذلك انحاز دريش إلى ضعف المذهب الحيوي في علم الاحياء .

ان رفض العلاقة الفسيفسائية في هذا المجـــال ينبغي الا يعني الخروج من حظيرة العلم وتعليلاته والدخول في حظيرة الغيبيات والقوى الخفية كما حدث

مع دريش ، وانما ينبغي ان ينبهنا إلى ان الجزيئات الماديـــة لا تكوّن البويضة (ومن ثم الجنين) كما تكوّن الاحجار الجدار ، او الذرات الغـاز الموجود في وعاء مغلق ، بحيث اذا ازحنا حجراً من تـلك الاحجار نتج عن ذلك ، بصورة آلية مباشرة ، فجوة في الجدار . ان الجزيئات المادية في البويضة هي غـير الجزيئات في الغاز المذكور لأنها تتأثر في سلوكها وحركتها بالنظام الكلي للعنصر الذي تدخل في تكوينه وهو الكائن الحي الذي يعمل على مستوى رفيع جداً من التعقيد والتركيب العضوي . لذلك نجد ان البويضة قادرة عـــلى تعويض العطب الذي قد يلحق ببعض أجزائها ، وسد جميع الفجوات التي قد تنتج عنه .

ب) في أواخر القرن التاسع عشر قام العالمان مايكلسون ومورلي بتجربة مهمة جداً في تاريخ الفيزياء الحديثة ، إذ انها كانت بداية النهاية للمادية الساكنة كصورة كونية علمية مقبولة . ابتكر العالمـان جهازاً معقداً يمكنهما من قياس السرعة المطلقة للأرض في حركة دورانها في « الاثير » . وجاءت نتائج التجربة سلبية تماماً مما اضطر العلماء إلى التخلي نهائياً عن فكرة السرعة المطلقة للأجسام واسقاطها مع فكرة الاثير من الصياغة الجديدة للميكانيكا كما نجدها عنـــد ارنست ماخ مثلاً . ثم جاءت نظرية اينشتاين لتخلص الفيزياء نهائياً من تصورات الزمن المطلق والوعاء المكاني المطلق وتبين ان المقادير المكانية والزمانية نسبية إلى مجرى أحداث العالم المادي ومشتقة منه .

جـ) كان لتطوير الهندسات اللااقليدسية ونجاح العلماء في تطبيقها في الفيزياء النظرية والتجريبية ، أثراً هاماً في تقويض ركائز المادية الميكانيكية إذ تبين ان التصور النيوتوني للمكان على انـه لا متناهي ومتجانس وثلاثي الابعـــاد واقليدسي الصفات لا ينطبق على الواقـــع ، الا ضمن حدود معينة (حدود المسافات القصيرة نسبياً ، والاجسام غير الكبيرة جداً أو الصغيرة جـــداً ، والسرعات المنخفضة نسبياً) تخطاها تقدم العلم ، مما جعله يواجـــه مشكلات

ومسائل لا يمكن حلها وتفسيرها الا على اساس الأخذ بالهندسات اللاقليدسية الجديـــدة .

وليس باستطاعتنا ان ندعي بأن القرن العشرين قـد صاغ لنفسه ، بشكل نهائي ، صورة كونية متكاملة ، انطلاقاً من انجازاتـه واكتشافاته العلمية ، لتحل محل الصورة المادية التي ذهبت . في الواقع ، ان صياغة مثل هذه الصورة ينبغي ان تتصف دوماً بالحذر وبروح التقريب والترجيح والمرونة والقدرة على المراجعة والتعديل وفقاً لما يجد من انجازات واكتشافات علمية هامـة تؤثر في نظرتنـــا إلى الطبيعة وقدرتنا في السيطرة عليها . ومن المؤكد ان الماديـــة الديالكتيكية هي انجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هـــذا العصر وعلومه ، واعتقد ان هـــذا جزء مهم مما عناه سارتر حين قال :

« الماركسية هي الفلسفة المعاصرة » .

مُلحق :

وثائق من محاكمة المؤلف والناشر

١ ـ القـــرار الظـنّـــي

نحن عاطف فياض قاضي التحقيق في بيروت ،
بعد الاطلاع على الأوراق ،

وبعد الاطلاع على ورقة الطلب الرقم ١٦٨٣٧ تاريخ ١٧ — ١٢ — ١٩٦٩ .

تبين أنه أسند إلى المدعى عليه :

الدكتور صادق جلال العظم والدته نزيهة عمره ٣٥ سنة ، أوقف غيابياً في ١٩ — ١٢ — ١٩٦٩ وأدخـــل السجن في ٨ — ١ — ١٩٦٩ ، وأخلي سبيله في ١٥ منه .

إنه في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن أقدم على نشر كتاب تحت عنوان « نقد الفكر الديني » من شأنه التحريض على إثارة النعرات الطائفية .

كما انه تبين أن النيابة العامة ادعت بتاريخ ٢ — ١ — ٦٩ ، على المدعى عليه صاحب دار الطليعة الدكتور بشير الداعوق بمقتضى المادتـين ٣١٧ — ٢١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

أولاً : في الوقائع

نشر المدعى عليه الدكتور صادق العظم كتابـــاً تحت عنوان « نقد الفكر

الديني » وهو يتألف من – ٢٣٠ – صفحة مقسمة إلى عدة مواضيع تتلخص بما يلي :

المقدمة ، الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني ، مأساة إبليس ، رد على نقد ، معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان ، التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر ، ومدخل إلى التصور العلمي المادي للكون وتطوره .

وتحت معظم هذه المواضيع تطرق المدعى عليه صادق الى الأديان السماوية عامة والى الدين الاسلامي خاصة وضمن أبحاثه تشكيكاً في هذه الديانات وتجريحاً وتهكماً وازدراء فيما تحتويه من أقوال وتعاليم حتى أضحت الأبحاث الواردة فيها خارجة عن حدود البحث العلمي الصرف وتعدته الى النطاق المحظور المعاقب عليه قانوناً .

ونظراً لما في هذه الأبحاث من أقوال وأخطار انطوت على التجريح والتشكيك في المعتقدات الدينية ، والتهجم والازدراء من تعاليمها نذكر منها على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر بعض الأقوال ، التي من شأنها التحريض على اثارة النعرات الطائفية والحض على النزاع بين الطوائف .

أ – بعض ما ورد في باب الثقافة العلمية بؤس الفكر الديني :

تحت هذا العنوان ورد في الابحاث التي نشرها المدعى عليه في كتابه « نقد الفكر الديني » ، تهكماً وازدراء حول مضمون الآية القرآنية التي تقول « ان الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة فسجدوا له إلا ابليس مما دعا الله الى طرده من الجنة » وتساءل الكاتب بهذا الصدد وبتهكم فيما اذا كانت هذه القصة تشكل أسطورة أم لا ؟

ويجيب المدعى عليه على سؤاله بقوله « ان كانت مثل هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه (انها كلام منزل) لا بد من القول أنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية ، وان لم تنطبق القصة

القرآنية على الواقع فماذا تكون اذن (في نظر الموفقين) ان لم تكن أسطورة جميلة » . (يراجع صفحة ٣٦) .

وفي بحث آخر للتوفيق بين الاسلام والعلم ينتقل الكاتب صادق العظم ، بعد ذلك من التهكم الى التشكيك والتجريح في مضمون الآيات القرآنية حول اعتقاد الاسلام بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وابليس وجوداً حقيقياً فيتساءل المدعى عليه « هل انه يفترض في المسلم أن يعتقد بوجود هذه الكائنات باعتبارها مذكورة كلها في القرآن . أم يحق له اعتبارها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء » ؟ ثم ينتقل المدعى عليه من التجريح والتشكيك بالمعتقدات الدينية المشار اليها ، الى التحريض على تقويض دعائم الالفة والمحبة بين الطوائف وان كانت بعض معتقداتها الدينية غير متوافقة شكلاً ، فيهاجم بنية الاثارة التوفيق الدائب بين المسيحية والاسلام الذي تقوم به فئة خيرة وعلى الاخص الحوار الذي جرى بين الشيخ صبحي الصالح والاب يواكيم البيطار [1] وغيرهما في هذا الموضوع . ويشدد المدعى عليه العظم على اظهار هذا الخلاف بين الديانتين المسيحية والاسلام لجهة الخطيئة الاصلية وعقيدة التثليث المقدسة وتجسيد المسيح وصلبه وبعثه من الموت فيقول بهذا الصدد « ان الاسلام يرفض هذه العقائد ويعتبر بعضها كفراً » ويتساءل هل ان الله الذي يتكون من الاب والابن والروح القدس والذي تجسد على الارض وأرسل ابنه لخلاص البشر هو أيضاً الله الذي يعبده المسلمون ؟

ويستنتج من ذلك كله أن الله الذي يعبده المسلمون هو غير الله الذي يعبده المسيحيون وغير ذلك من الاقوال والابحاث مما تضمنته الصفحتان ٦٠ و ٦١ من الكتاب .

---

(١) ليس يواكيم البيطار كما جاء في القرار الظني ، بل يواكيم مبارك .

ب – بعض ما ورد في مأساة ابليس :

بحث الكاتب تحت هذا العنوان في وضعية ابليس وفقاً لما جاء في الآيات القرآنية والتفسيرات الاسلامية التقليدية لمعنى ابليس فقال :

« إن ابليس كان من المقربين بين الملائكة وكان له شأن عظيم في الملأ الاعلى الا أنه عصى أمر ربه فطرده من الجنة ولعنه لعنة أبدية » .

لم يتعرض الكاتب لهذا الموضوع الا ليخلص الى التحريض على الكفر بالله والى القول أن المكر هو من صفاته وقد ورد في هذا الصدد « اذا كان الله صانع الاشياء كلها ومقدر الخير والشر على عباده لماذا أراد للناس أن يعتقدوا بأن ابليس هو سبب الشر ولماذا شاء تحميله أوزار أولئك الذين خلقهم للشر وأجرى الشر على أيديهم ؟ » ان الصفة الالهية التي يبحث عنها هي صفة المكر .

ويستطرد في بحثه عن الموضوع نفسه أن الله قرر منذ الازل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحاب النار وأنه أرسل الرسل وأنزل الكتب وملأها بالامر والنهي وميز بين الحلال والحرام وهذا يعني بحسب قوله « ان ارسال الرسل وانزال الكتب والتمييز بين الحلال والحرام ليست إلا وسائط من مكره لتنفيذ أحكام مشيئته في عباده » (صفحة ١٢٠ – ١٢٤) .

ويعتقد بالنتيجة أنه يجب أن نرد لابليس اعتباره بصفته ملاكاً يقوم بخدمة ربه ويجب أن نكف عن كيل السباب والشتائم له وأن نعفو عنه ونطلب له الصفح ونوصي به الناس خيراً بعد أن اعتبرناه زوراً وبهتاناً مسؤول عن جميع القبائح والنقائص (صفحة ١٢٨ – ١٢٩) .

ج – بعض ما ورد في باب معجزة ظهور العذراء :

قال المدعى عليه صادق العظم تحت هذا العنوان « لا تخلو قرية في الدنيا من الحكايات والروايات التي يتداولها الناس عن الأحداث الخارقة ومعجزات

القديسين وينتقد انتقاداً لاذعاً تصريحات رجال الاكليروس بمناسبة معجزة ظهور العذراء وقد ورد في هذا الصدد ما يلي : « يبدو بصراحة أن المستوى الفكري والثقافي والعلمي الذي يعمل عليه جهاز الاكليروس في الكنيسة القبطية المصرية منخفض جداً ولا يتصف بالرصانة الفكرية في معالجة الأمور ومداراتها وأن كل ما قيل حيال صور العذراء لا أساس له من الصحة على الاطلاق ولا يستند الى أي سند تاريخي ثابت ولا يتعدى كونه من الأساطير والحكايات الدينية التي ينسجها الخيال » .

وأن كل ما قيل حول وجود صورة أصلية للعذراء من رسم القديس لوقا الانجيلي « هو كلام عار من الصحة كلياً » .

ولم يكتف المدعى عليه بهذا النقد والتشكيك في كل ما قيل حول العذراء بل حاول في معرض أبحاثه عنها وبقصد نية الاثارة ، اظهار أوجه الخلاف بين المسيحيين أنفسهم من جهة وبينهم وبين المسلمين من جهة ثانية ، وذلك فيما يتعلق بمكانة العذراء وقدسيتها لدى الطائفتين المسيحية والاسلامية مما تحفل به الصفحات ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، من الكتاب .

د – بعض ما ورد في باب التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر :

أورد الكاتب تحت هذا العنوان أقوالاً تنم عن التشكيك في الرسالة المسيحية ومعتقداتها وهو يرى أن العالم الحديث يمكنه الاستغناء عن تلك الرسالة وقد ذكر ما يلي :

« اعترف ممثلو الفكر المسيحي المعاصر بهذه الحقيقة وبأن العالم يستطيع الاستمرار والحياة دون أي عائق بدونهم وبدون مؤسساتهم ، وفي الواقع يجد المفكرون المسيحيون شيئاً من الاحراج في تعليل حقيقة يعترفون بها وهي أن العالم الحديث تمكن من افراز أنظمة ونظريات تصلح لحياة المجتمع والانسان

المعاصر بدون أن نأخذ بعين الاعتبار الرسالة المسيحية ومعتقداتها ومؤسساتها » (ص ، ١٨٥) .

وهناك ابحاث واقوال اخرى تستهدف كلهـــا تحريضاً للتشكيك بالله وبالانبياء والكتب السماوية في دعوة متعلقة بالبحث العلمي للالحاد والتنابذ .

وتبين ان المدعى عليه صادق جلال العظم نفى امامنا التهمة الموجهة اليه وادلى انه نشر هذه الابحـــاث من قبل وليس فيها اية نية لاثارة النعرات الطائفية او ما ينتج عنها هذه الاثارة وطلب وكيله بصورة استطرادية اعتبار الجرم مشمولاً بالعفو الصادر بتاريخ ١٧ — ٢ — ١٩٦٩ رقم ٨ — ٦٩ أو بالعفو الصادر بتاريخ ٢٤ — ٤ — ٦٩ رقم ١٤ — ٩٦٩ .

وتبين أن المدعى عليه بشير الداعوق أدلى أنه نشر الكتاب واتفق أن تكون حصة صادق جلال العظم من الأرباح ١٢ بالمئة من ثمن المبيع .

في القانون

حيث أن للمرء الحرية المطلقة في التعبير عن آرائه وأفكاره بكل الوسائل وقد كفل له الدستور اللبناني حريـة القول والفكر الا أن هذه الحرية تنتهي عند حدود عدم التعرض للغير وعدم ارتكاب ما يعتبر بنظر المشترع جرماً يعاقب عليه القانون .

وحيث أنه لا يجوز للقاضي الجزائي أن يمتنع عن تطبيق النص القانوني على الواقعة المعروضة لديه مهما راقت في أعين الغير تلك القضية موضوع التحقيق أو كانت موضع تأييد أو تحبيذ لدى قسم من الرأي للعام ، اذ أن القانون يفرض عليه أن يطبق هذا النص والا اعتبر مستنكفاً عن احقاق الحق وأكثر من ذلك مهما كانت هذه المادة المنصوص عنها في القانون محل نقد أو استهجان من الغير أو من الرأي العام فان القاضي ملزم بتطبيقها وليس له الحق في مناقشة

شرعيتها وعدم شرعيتها ، صوابيتها وعدم صوابيتها لأن مهمته في الأصل تطبيق القوانين ويعود للسلطة التشريعية وحدها حق سن القوانين وتعديلها أو الغائها نظراً لوجود نظام فصل السلطات الثلاثة عن بعضها المكرس من الدستور اللبناني ، وإلا تعدى القاضي صلاحيته واعتدى على حقوق السلطة التشريعية .

ولهذا جاءت المادة الثانية من قانون أصول المحاكمات المدنية تنص صراحة « لا يجوز للحاكم النظر في صحة الأعمال الاشتراعية سواء كان من جهة انطباق المعاهدات السياسية على قواعد القانون الدولي العام ، ولا يجوز لها أن تصوغ أحكامها في صيغة الأنظمة » .

وحيث أنه انطلاقاً من كفالة الدستور لحرية الفكر والرأي وانطلاقاً من قاعدة الزام القاضي قانوناً بتطبيق النص على الواقعة المعروضة لديه والمنطبقة عليه فمن حق المدعى عليه أن يفكر بحرية تامة ويقضي بالرأي الذي يريد ويعتقد بما يراه صحيحاً إلا أن حقوقه هذه يجب أن لا تمس حقوق الآخرين المكرسة والمحمية هي أيضاً بتلك القوانين .

وبما أن المدعى عليه إذا كان لا يعتقد بوجود الله مثلاً أو لا يقبل ببعض العقائد ويراها خرافات وأساطير إلا أنه عندما ينشر مثل هذه الآراء على الناس ، عليه أن لا يجرح شعورهم بما يعتقدون ، إذا كان ذلك يخالف رأيه ويتهكم من مقدساتهم ويهزأ من تعاليمهم ويحقر كتبهم السماوية من مبادئهم .

وبما أن المدعى عليه العظم جاء يذكر صراحة بكتابه أنه حسب رأيه لا يمكن التوفيق بين جوهر الديانتين المسيحية والاسلامية ويتطرق إلى أبحاث تجعل من يتشكك بها كافراً في نظر دينه ، ويفتح بهذا الأسلوب الساخر مجالاً للتفرقة وتحريض كل طائفة على أخرى منتقداً الفئة الخيرة من الرجال المفكرين الموفقين بين جوهر الديانتين الملتقى على طريق الحق والخير والجمال .

وبما أن المدعى عليه العظم يكون بهذه الأعمال يحرض على بذر بذور الشقاق

والتنافر بين مختلف الطوائف مما يعرض سلامة الأمة للخطر ، ويهدم ما ينعم به لبنان بحرية الرأي والمعتقد وقدسية للقيم وتآلف بين مختلف العقائد وان كانت متباينة في الشكل ويرسو عليها كيانه .

وبما أن المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والتي تجاهل وجودها المدعى عليه والتي تنطبق على أفعاله تنص « على أن كل عمل أو كل كتابة وكل خطاب يقصد منها أو ينتج عنها إثارة النعرات المذهبية أو العنصرية أو الحض على النزاع بين الطوائف يعاقب عليه بالحبس » .

وبما أن الأبحاث والأقوال والتساؤلات فيما احتوته من تهكم وازدراء وتجريح وتشكيك في الديانتين المسيحية والاسلام وتحريض على الالحاد ، نتج عنها كلها تحريض في إثارة النعرات المذهبية وحض على النزاع بين الطوائف ، لخروجها كلياً عن البحث العلمي الصرف .

الأمر الذي أثار الرأي ال . الاسلامي والمسيحي على السواء وحمل المواطنين على تقديم الشكاوى والاحتجاجات بسبب نشر الكتاب موضوع هذه الدعوى ولولا تدخل المسؤولين ووعي المواطنين لكانت تعرضت سلامة الأمة للخطر .

وبما أن عمل المدعى عليـــه صادق العظم ينطبق إذن على المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

وبما أنه فيما يتعلق بتطبيق قانوني العفو تاريخ ١٧ — ٢ — ٦٩ و ٢٤ — ٤ — ٦٩ التي أشار اليهما وكيل المدعى عليه صادق العظم فلا يمكن تطبيقهـــا على الوظيفة الحاضرة ، باعتبار أن نشر كتاب نقـد الفكر الديني حصل في تشرين الثاني ٩٦٩ وانتشر في الأسواق أي بعد قانوني العفو المشار اليهما أعلاه ، وذلك بمعرفة وموافقة المدعى عليه صادق جلال العظم .

وبما أن المدعى عليه بشير الداعوق بنشره الأبحاث المبينة في باب الوقائع

يكون قد اشترك في العمل الجرمي وفعلـــه ينطبق على المادتين ٣١٧ و٢١٩ من قانون العقوبات و ٦٢ مطبوعات .

لذلك فانا نقرر وفقاً للمطالعة :

١ – الظن بالمدعى عليه الدكتور صادق جلال العظم بمقتضى المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

٢ – الظن بالمدعى عليه الدكتور بشير الداعوق بمقتضى المواد ٣١٧ و ٢١٩ من قانون العقوبات و ٦٢ مطبوعات .

٣ – تدريكهما الرسوم القانونية .

٤ – احالتهما أمام محكمة المطبوعات في بيروت .

٢ ـ الاستجواب أمام محكمة المطبوعات

جلسة يوم الأربعاء الواقع في ٢٧ / ٥ / ١٩٧٠ العلنية .

المدعي : الحق العام .

المدعى عليه : صادق جلال العظم . بشير جميل الداعوق .

الدفاع : جوزف مغيزل ، ادمون رباط ، باسم الجسر ، عبدالله لحود .

---

* حاولنا استعادة وقائع الاستجواب الشفهي الذي جرى في قاعة المحكمة على النحو المعروض هنا بالاستناد إلى المصادر التالية : المحضر الرسمي لوقائع الجلسة (وهو يميل إلى الاقتضاب) ، التقارير الموسعة عن الاستجواب التي نشرت في صحيفتي « الأنوار » و « النهار » ، ملاحظات مطولة دونها المتهم الرئيسي على القرار الظني واستند اليها مباشرة في الاجابة على الأسئلة التي طرحت عليه في قاعة المحكمة ، الملاحظات التي دون فيها بعض الحضور وقائع الاستجواب . (دار الطليعة) .

– سئل المدعى عليه صادق جلال العظم إذا كان يكرر أقواله السابقة أمام قاضي التحقيق .

– أجاب بالإيجاب ، وأضاف بأنه يريد مناقشة بعض النقاط التي وردت في القرار الظني باعتبار أن القرار قد أثار نقاط لم يتطرق اليها قاضي التحقيق في استجوابه ، إذ أن القرار وضع بعد الاستجواب وبعد تدوين أقواله أمام قاضي التحقيق وليس قبله .

– سئل المدعى عليه عما يقوله حول ما نسب اليه من تهم في القرار الظني .

– أجاب إن الغاية من تأليف الكتاب هي مناقشة ما يقوله بعض المفكرين من المسلمين والمسيحيين حول الدين والعقائد الدينية . أي أن الغاية لم تكن انتقاد المعتقدات الدينية كإيمان شخصي حر بل مناقشة ما يراه عدد من المفكرين وبعض الناس من آراء حول هذه المعتقدات .

– سئل ماذا تقصد بكلمة الأسطورة في كتابك ؟

– أجاب أنه يوجد معنيان للأسطورة : معنى متداول مذموم بحيث أننا عندما نريد أن نسفه شيئاً ما نقول عنه « أسطورة » ، ومعنى جدي وعلمي للكلمة يشير الى التراث الأسطوري للشعوب . وأنا لم أستخدم في كتابي كلمة الأسطورة بالمعنى المذموم بل بالمعنى العلمي الذي يعني مجموع النتاج الخيالي الذي تتركه لنا ثقافة من الثقافات ، وعلى هذا الأساس تكون « الألياذة » و « الأوديسة » وملحمة « جيلجامش » من الأساطير . بهذا

المعنى نستدل من دراسة أساطير الشعوب الى حقائق عن حياة هذه الشعوب وواقعهـا . لذلك تبين لنا دراسة الألياذة وملحمة جيلجامش وقائع هامة عن المجتمعين اليوناني والبابلي القديمين .

— هل تقصد أن الكتب الدينية هي أساطير ومن نسج الخيال .

— أجاب : المقصود هو أن الكتب الدينية تحتوي على مقاطع وأجزاء تعبر عن الفكر الأسطوري وتسرد قصص هي أساطير بالمعنى المحـــدد . مثلاً قصة الطوفان التي نجدها في ملاحم البابليين القديمة كما نجدهـا منقولة حرفياً في التوراة ثم في القرآن .

— سئل : جاء في كتابك (ص ٣٦ ، ٣٧) أن القصة القرآنية القائلة أن الله خلق آدم من طين ، ثم أمر الملائكة بالسجود له ، فسجـدوا إلاّ ابليس مما دعا الله الى طرده من الجنة ، هي « أسطورة جميلة » . هل كان قصدك اثارة النعرات الطائفية ؟

— أجاب : لقد قصدت القول أن قصة ابليس هي أسطورة بالمعنى العلمي الذي حددت سابقاً ، وهي على هذا الأساس مثل أسطورة الطوفان التي ذكرناها، وتكمن أهميتها في معناها الرمزي ومغزاها الأخلاقي وليس في انطباقهـــا انطباقاً حرفياً على الواقع . كما أن قصدي من الكتابـة حول هذا الموضوع بالذات هو اثبات وجود عنصر المأساة في التراث الاسلامي ـ العربي لأنه متهم بافتقاره الى العنصر المأساوي الذي نجده في التراث الأسطوري اليوناني مثلاً وفي التراث المسيحي والثقافة الأوروبية ، وقد حاولت أن أبين أن قصة ابليس كما جاءت في القرآن تحتوي على العناصر الدرامية الكافية لتشكيل مأساة حقيقية مثلها كمثل أي مأساة كلاسيكية .

سئل هل ذكرت هذا الإيضاح في كتابك ؟

أجاب أنه الى حد ما فعل ذلك وخاصة في رده على النقاد ، كما بين أن

الايضاح يأتي بعد النقد وليس قبله . بعد أن وجـــه لي النقد توصلت الى بلورة الايضاح .

— سئل : في الصفحة ٣٧ من كتابك تساؤل فيما اذا كان يجوز للمسلم في القرن العشرين أن يعتقد بوجود ابليس والجن وهاروت وماروت وغيرها مما ورد ذكره في القرآن ، وجوداً واقعياً أم يجوز له أن يعتبرهـا كائنات خيالية مثل الغول والعنقاء وعروس البحر . هـــل تقصد بذلك التهكم على الدين والتشكيك به وتجريحه كما ورد في القرار الظني ؟

— أجاب كلا . التساؤل مطروح بجدية تامة وكاملة ، لأنـــه من خلال خبرتي كاستاذ جامعة سابق لمدة ١٠ سنوات تقريباً تبين لي أنه من أهم المشكلات المطروحة في أذهان قطاعات واسعة من الطلبة العرب ، الذين عرفت بعضاً منهم في دمشق وبيروت وعمان ، هي مشكلة التوفيق في عقولهم ما بين الثقافة العلمية المعاصرة التي يتلقونها في المدارس والجامعات وبين الثقافـــة الدينية التي نشأوا عليها في البيت والمدرسة الابتدائية . وكل فرد من هؤلاء على شيء من الذكاء والحس يطرح على نفسه مثل هذه الأسئـــلة دوماً ولو بصورة ساذجة وغامضة : ما هو موقفي من قصة الجن مثلاً ؟ هل أصدقها أم لا خاصة بعد أن اطلعت على منهج ديكارت وداروين الخ ..؟ أنا شخصياً حاولت أن أطرح بوضوح تـــام التساؤل الذي يتحسسه الطالب بغموض متجنبا التغطيات والمناورات والمداراة وغير ذلك مما يلجأ اليه الكثيرون لتجنب السؤال نفسه وتجنب الألم النفسي الذي ينتـج عادة عن مواجهتـه مباشرة . كما أن الكتاب العرب الآخرين الذين توجهوا لمعالجـــة هذه المسائل ، نادراً ما كانوا صريحين ولم يطرحوا هذه القضايا بصورة مباشرة . مرة أخرى ، كل مثقف لا بد وأن يمر في مرحلة ، في يوم من الأيام ، يسأل نفسه : أنا ابن هذا القرن فما هو موقفي من القصة القائـلة بأن موسى شق البحر الأحمر بعصاه ؟

— سئل ما هي غايتك من طرح هذا الموضوع التشكيك أم التفسير ؟

— أجاب أن الغاية هي أولاً مساعدة كل من طرح على نفسه هذه الأسئلة بصورة ساذجة وغامضة وغير مجدية تبين السبيل الى طرحها بوضوح ودقة ومنطق علمي ، ثانياً اعطاء اجتهادي الشخصي في الإجابة عليها مع تبيان الفارق بين اجتهادي واجتهادات الآخرين حول الاجابات نفسها ، عندئذ على كل قارىء أن يصل إلى النتيجة الصحيحة بنفسه وبدون ارغام من قبل أحد .

— سئل أن يوضح موقفه حول ما كتبه في الصفحة ٦٠ و ٦١ فيما يتعلق بمهاجمته لعمليات التوفيق التي يقوم بها بعض رجال الدين المسيحي والاسلامي في لبنان وحول ما قاله في تبيان الفوارق بين العقائد المسيحية والاسلامية وما إذا كان ذلك بنية اثارة النعرات الطائفية وتقويض دعائم الالفة بين الطوائف ؟

— أجاب : عندما اطلعت على موضوع الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان وجدت أن الزيف الفكري هو الذي يطغي عليه ، أي أن المتحاورين لم يتطرقوا بصورة صريحة الى جوهر الموضوع ، بل انهم اتبعوا الطريقة العربية العشائرية بالظهور أمام الغير بمظهر المتفقين وبالايهام بعدم وجود أي فوارق بين عقائد الطرفين . وقد أردت أن أكشف هذا الزيف لهدف معين وهو اثبات أن أفضل طريقة لتحقيق هذا النوع من الالفة في لبنان هي الوقوف على أرضية علمانية في مواجهة المشكلات التي تطرح نفسها على البلد ، وأن تكون هذه الأرضية على صعيد وطني لا ديني . ولا يمكن تحقيق هذا التآلف الا على أسس صريحة وواضحة حول نقاط الخلاف والاتفاق بدلاً من تزييف الموقف على أنه ليس إلا اتفاقاً فحسب . عرضت رأيي الصريح في المشكلة مع اجتهادي حول أفضل طريقة لتحقيق هذا التفاهم . مع ذلك فقد نشر المجتهد الكبير محمد جواد مغنية رأياً في جريدة «المحرر» يقول فيه بأنه يتفق معي تماماً في كل ما قلته عن ظاهرة الحوار الاسلامي

المسيحي في لبنان وقد كتب ما يلي : « أنا مع الدكتور العظم في ملاحظاته على التوفيق بين الاسلام والمسيحيين التي كتبها في الصفحة ٦٠ ، وفيما انتقى اليه من أن الأنسب والأصلح أن يتم التفاهم بين اللبنانيين على صعيد وطني لا على صعيد ديني .. وأيضاً أنا معه في كل ما جاء في صفحة ٦٤ حول النظام القائم بلبنان ، وتآمر بعض الفئات القليلة الغنية على استغلال الفئة الكثيرة البائسة تحت شعار مصلحة لبنان العليا ، والتلاؤم بين العقائد الدينية »[1].

أما بالنسبة للمقارنة بين بعض العقائد الدينية المسيحية والاسلامية المتضاربة مثل عقيدة ألوهية المسيح وصلبه الخ .. فاني لم أفعل أي شيء باستثناء إقرار واقع الحال كما هو بدون تزييف أو تغطية حول الاختلاف بين الديانتين في العقائد الدينية . وهذا أمر يعرفه كل تلميذ مدرسة في العالم العربي وهو مدون في كتب التلامذة التي تدرس في مدارس لبنان . كل طالب مسلم يعرف أن الطائفة المسيحية تعتقد بأن المسيح قد صلب كما يعرف بأن دينه يرفض هذه العقيدة ويعتبرها كفراً ، والعكس بالعكس . أنا لم أخترع جديداً في مقارنة هذه العقائد في الديانتين بل أثبت الواقع بأسلوب وصفي تقريري وليس بأسلوب تحريضي على الاطلاق . كل من قرأ كتابي يعلم أن أسلوبه بعيد جداً عن أسلوب التحريض والحض ، وهنا أريد أن أعرض على المحكمة الموقرة كتاب اشتريته من السوق في لبنان عنوانه « هذا هو الحق : رد على مفتريات كاهن كنيسة » ، من تأليف محمد ابن الخطيب ومطبوع بالقاهرة . يقول هذا الكتاب ، المتوفر في أسواق لبنان : « إن المسيحي لا يؤمن بما يقوله المسلمون ، كما أن المسلمين لا يؤمنون بما

---

(١) « المحرر » ٨ كانون الثاني ١٩٧٠ . ينبغي الاشارة الى أن الشيخ محمد جواد مغنية لا يوافق على بقية ما جاء في كتاب « نقد الفكر الديني » ، ومع ذلك فقد سجل موقفاً مشرفاً بتصريحه في موضع آخر حيث قال « فبالأولى أن نسمح للدكتور العظم وامثاله بالتعبير عن رأيه فيما يشاء » (« الصياد » ٢٥ كانون الأول ١٩٦٩ ، ص ٤٠) .

يقوله المسيحيون » (ص ١١) ، كما يعالج موضوع صلب المسيح ونفي الاسلام له (ص ٤٩ – ٥١) وعقيدة التثليث ورفض الاسلام لها (ص ٥١، ٥٧ – ٥٩) . كما يثبت بطلان ألوهية المسيح بالنسبة للاسلام (ص ٦٣ – ٦٤ ، ٧٥ – ٧٦ ، ٨٢) وأخيراً يحتوي الكتاب على فصل أقرأ عنوانه عليكم : « محمد المحارب والمسيح المحارب » (ص ٨٤ – ٨٦) . كل ذلك بلهجة خطابية وتحريضية قوية .

– سئل عن المقاطع الواردة في الصفحات ٨٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩ من الكتاب حول قضية المكر الالهي .

– أجاب : إن ما قلته عن نسبة صفة المكر الى الله ليس من عندي وانما هي صفة أثبتتها الآيات القرآنية ونسبتها الى الذات الالهية ، وتفسير الموضوع هو أنه توجد نظريتان في الاسلام . تقول الأولى بقدرة العبد على خلق أفعاله ، أي القدرية والمعتزلة كانوا من هذه المدرسة . بينما تقول الثانية أن الله هو خالق أفعال العباد أي الجبرية والأشاعرة كانوا من هذه المدرسة . ولا أعتقد بأن الموضوع قد حسم بعد لصالح أي من هاتين النظريتين ، ويبدو أن موقف قاضي التحقيق في القرار الظني حول موضوع المكر لا يفسر إلا باعتبار أن القاضي من أنصار المعتزلة والقائلين بالقدرية . أما أنا فقد عالجت الموضوع من وجهة نظر المدرسة الجبرية التي تعطي لصفة المكر أهمية خاصة ، لأن ذلك يعني أن الله قدر الأشياء على الكائنات منذ الأزل ، لكن تفتح الأحداث أمام نظر الانسان يظهر له وكأن الله كان يهدف الى شيء بينما في الحقيقة يهدف الى شيء آخر تماماً ، مما يبدو على أنه مكر من عنده بسبب عدم تمكن الانسان من رؤية المخطط الالهي بكامله .

سئل ماذا تقصد من كتابتك حول معجزة ظهور العذراء ؟

أجاب أن المقالة عن العذراء سياسية أكثر منها دينية باعتبار أنها تتطرق

الى الاستغلال السياسي لحدث جماهيري قيل أن أساسه هو ظهـــور طيف العذراء . كان نقدي موجهاً الى ما قالته الصحف وأجهزة الاعلام والمصادر الرسمية في القاهرة حول هذه الظاهرة والرد على المزاعم السياسيـــة التي بنيت عليها . أما بالنسبة للتهمة الموجهـة لي حول نقد المستوى الفكري لرجال الكنيسة القبطية فأنا لا أرى أي حرج في ذلك باعتبـار أن رجال الدين ليسوا معصومين أصلاً ، وتوجيه النقد إليهم لا يشكل جريمة كما أن فكرهم خاضع للمناقشة والنقد مثله كمثل أي نشاط فكري آخر .

– سئل إذا كان القصد من كتابة الفصل عن التزييف في الفكر المسيحي المعاصر هو التشكيك في الدين والالحاد ؟

– أجاب ان المفكرين الأوروبيين والمسيحيين يغنى عنا تمامـاً بالنسبة لإنجاز عملية نقد الدين المسيحي والتشكيك به ، لأن عندهم تراث طويل من النقاد العنيفين جداً (رينان ، شتراوس ، نيتشه ، ماركس ، راسل) . كان قصدي التصدي بالمناقشة لعدد من المفكرين المسيحيـين الذين أتوا من أوروبا وأقاموا ندوة في بيروت ، ونقد بعض الآراء التي أدلوا بهـــا حول دور المسيحية في العالم المعاصر . كما أن القول المنسوب لي في القرار الظني بأن « العالم المعاصر يستطيع أن يستغني عـــن الدين المسيحي » هو في الواقع استشهاد حرفي من رجل دين ولاهوتي مسيحي الماني اسمـه « بونهوفر » قتله النازيون بسبب المقاومة .

– سئل : هل استوحيت الأساليب العلمية التي أخذتها عن علماء الغرب فقط في وضعك لهذا الكتاب ، أم أنك اعتمدت أيضاً تقاليد تليـدة في الاسلام حول الحرية الانتقادية منذ فجر الاسلام حتى عصر الانحطاط .

– أجاب أنه بعد قيام الدولة الاسلامية انتشرت مدارس فكرية عديدة ضمن إطار هذه الدولة كانت تتناقش وتتحاجج بصورة مفتوحـــة وفي بلاطات الخلفاء وبتشجيعهم وتحت اشرافهم . وأضرب مثلاً على ذلك أن الامـــام

الغزالي قد وضع كتاباً عنوانه « تهافت الفلاسفة » رد فيه على الآراء الفلسفية لعدد من الفلاسفة المسلمين المشهورين لأنها اعتبرت آراء ملحدة وخارجة عن الدين . وكما هو معروف حصر الامام الغزالي آراء الفلاسفة في ٢٠ مسألة بدَّعهم في ١٧ منها وكفَّرهم في الثلاثة الباقية ، لكنه لم يدع إلى مصادرة كتبهم ولا إلى محاكمتهم أمام القضاء .

— سئل : عندما طرحت هذه الآراء في محاضراتك هل كان رد فعل الناس تأييد أم استنكار ؟

— أجاب : استنكار فكري من بعض الفئات وتأييد فكري أيضاً من فئات أخرى وخاصة المثقفة .

— سئل : هل وضعت هذا الكتاب بروح المدافع عن الدين أم بروح الملحد والمشكك بالدين ؟

— أجاب أنه لم يكتب الكتاب دفاعاً عن الدين ، طبعاً . اقد كتبته بروح ما يسمى « بالعلوم النقدية » التي تعالج موضوع الدين أو ظاهرة الفكر الديني. مثلاً هناك علم الاجتماع الديني ، وعلم الأديان المقارن ، هل هذه العلوم موضوعة بروح المدافع عن الدين أم بروح المشكك بالدين ؟ هدفي كان الكتابة عن الدين بروح هذه العلوم النقدية .

— الأستاذ عبد الله لحود : تلاحظ المحكمة الموقرة أن القرار الظني أحال الدكتور العظم الى محكمتكم سنداً للمادة ٣١٧ من قانون العقوبات (إثارة النعرات الطائفية) إنما الحقيقة هي أن العظم يحاكم على تهمة التشكيك وعدم الإيمان ، ان حرية الرأي والمعتقد هي التي تحاكم . ثم طلب الاستاذ لحود الاستماع الى شهود الدفاع وهم : الشيخ عبد الله العلايلي ، الشيخ محمد جواد مغنية ، الدكتور قسطنطين زريق ، الأب جبرائيل مالك ، الدكتور حسن

صعب ، الاستاذ ميخائيل نعيمة ، الدكتور الشيخ صبحي الصالح ، الأب يواكيم مبارك ، والاستاذ محمد النقاش . وترك النائب العام الأمر للمحكمة التي قررت ضم طلب الاستاذ لحود الى الأساس .

- سئل المدعى عليه بشير جميل الداعوق فيما إذا كان يكرر افادته المعطاة أمام قاضي التحقيق .

- أجاب أنه يكرر ، ثم ذكر بأنه أخذ موافقة وزارة الأنباء على توزيع الكتاب بتاريخ ١ / ١٢ / ١٩٦٩ . كما قال أنه متفق مع روح الكتاب والمنطق العام الذي يتخلله . كما ذكر أن الفترة الواقعة بين توزيع الكتاب ومصادرته في ١٥ / ١٢ / ١٩٦٩ هي ١٥ يوماً ولم تظهر أية ردود فعل من أي من أفراد الشعب اللبناني على الكتاب وبالتالي لا يمكن أن يكون الكتاب قد أثار أية نعرات طائفية . الواقع هو أن مدير عام دار الافتاء هو الذي رفع شكوى الى المدعي العام بعد أن نشرت إحدى الصحف مقالاً عن الكتاب ومؤلفه ، والمؤسسة الدينية الاسلامية هي التي حاولت إثارة الرأي العام والتحريض ضد الكتاب ولكنها فشلت في ذلك .

- كرر النائب العام الادعاء وطلب الحكم . وأرجئت الجلسة إلى ١٠ حزيران ١٩٧٠ لسماع مرافعات وكلاء الدفاع .

٣ ـ قرار المحكمة

باسم الشعب اللبناني :

إن محكمة استئناف جزاء بيروت الناظرة بقضايا المطبوعات، لدى التدقيق والمذاكرة ، تبين لها أن قاضي التحقيق في بيروت بقراره المؤرخ في ٢٦-١-٧٠ ظن بالمدعى عليهما الدكتور صادق جلال العظم والدكتور بشير الداعوق الأول بمقتضى المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات ، لاقدامهما في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن، على نشر والاشتراك بنشر كتاب عنوانه « نقد الفكر الديني » ، الذي من شأنه التحريض وإثارة النعرات الطائفية .

وبنتيجة المحاكمة العلنية ،

في الوقائع :

تبين أن كلاً من المدعى عليهما أنكر صحة ما نسب اليه فصرح الدكتور العظم أنه في نشره الكتاب موضوع الادعاء ، إنما يتوخى من وراءه النقد العلمي والحقيقة ولا يعتبر أن الأبحاث الواردة في الكتاب تتضمن تحريضاً على إثارة النعرات الطائفية أو ازدراء الديانات السماوية . وقد سبقه إلى ذلك عبر التاريخ باحثون عرب وأجانب ولم يساقوا الى القضاء لمحاكمتهم على ما نشروه ، فضلاً عن أن الدستور اللبناني يكفل للكاتب حرية النقد والتعبير .

وحيث أنه من مراجعة الكتاب ، تبين أنه ينطوي على الأبحاث التالية :

١ – ما ورد في باب الثقافة العلمية حول الآية القرآنية القائلة أن الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة فسجدوا له إلا ابليس ، ممـــا دعا الله الى طرده من الجنة .

٢ – بعض ما ورد في مأساة ابليس .

٣ – بعض ما ورد في معجزة ظهور العذراء .

٤ – التزييف في الفكر المسيحي المعاصر وهو ينطوي على التشكيك في الرسالة المسيحية ومعتقداتها .

حيث أن هذه المحكمة لا تحاكم المدعى عليها على حرية المعتقـــد الديني أو الفكري أو على تشكيكها في الدين لأنه من المعلوم أن الدستور اللبناني يكفل حرية الرأي والفكر والمعتقد .

وحيث أن مهمة هذه المحكمة تنحصر في ما ظن به قاضي التحقيق لجهـة المادة ٣١٧ و ٢١٩ من قانون العقوبات والمـادة ٦٢ من قانون المطبوعات بحق المدعى عليها .

وحيث أنه سبق للمدعى عليه الدكتور صادق جلال العظم أن كتب ونشر عدة محاضرات في مجلات ثقافية وفي شهر تشرين الثاني ١٩٦٩ جمعها في كتاب أسماه « نقد الفكر الديني » بواسطة « دار الطليعـة » لصاحبها المدعى عليـه الآخر بشير الداعوق .

وحيث أن المدعى عليها أثارا في المحكمة العلنية شمول الجرائم المدعى بها بالعفو وطلب التوسع في التحقيق وجلب الشهود الشيخ عبد الله العلايلي والشيخ محمد مغنية والدكتور قسطنطين زريق والأب جبرائيل مالك والدكتور حسن صعب والاستاذ ميخائيل نعيمة والشيخ صبحي الصالح والأب يواكيم مبارك والاستاذ محمد النقاش للاستماع اليهم .

وحيث أن النيابة العامة كررت الادعاء وطلبت إدانة المدعى عليها وفقاً لما ورد في القرار الظني .

في القانون

١ – **لجهة العفو :**

حيث تبين من أوراق هذه الدعوى أن الكتاب موضوع الادعاء قد نشر بعد صدور قانون العفو في ٢٤ – ٤ – ٦٩ فيكون الطلب لهذه الجهة مردوداً لعدم قانونيته .

٢ – **لجهة المدعى عليه صادق العظم :**

حيث أنه من الاطلاع على الفقرات التي ظن بموجبها قاضي التحقيق وعلى مجمل المقالات التي ضمها الكتاب موضوع الادعاء،تبين أنها أبحاث علمية فلسفية تتضمن نقداً علمياً فلسفياً ، بحثا للفكر الديني دون أن يكون في نية الكاتب اثارة النعرات المذهبية والعنصريـــة أو الحض على النزاع بين مختلف طوائف الأمة أو تحقير للأديان .

وحيث أنه لتوافر عناصر المادة ٣١٧ عقوبات والمـــادة ٦٢ من قانون المطبوعات يجب أن تكون غايـــة الكاتب أو هدفه تحقير الديانات أو اثارة النعرات المذهبيـــة أو الحض على النزاع بين الطوائف وأن يحصل هذا النزاع فعلا وعلناً .

وحيث أن عناصر هاتين المادتين المذكورتين غير متوافرة فيقتضي ابطال التعقبات الجارية بحق المدعى عليه صادق العظم .

٣ – **لجهة المدعى عليه بشير الداعوق :**

حيث أن المحكمة بعد أن أبطلت التعقبات عن الفاعل الأصلي ترى بالتالي

ابطال التعقبات عن المدعى عليه الثاني بشير الداعوق ، بوصفه متدخلاً بالجريمتين المذكورتين آنفاً .

وحيث أنه لم يعد من حاجة للتوسع في التحقيق والاستماع الى الشهود الذين أسمتهم جهة الدفاع .

— لذلك —

بعد الاستماع إلى مطالعة النيابة العامة :

تقرر المحكمة بالاتفاق ابطال التعقبات الجارية بحق المدعى عليهما صادق العظم وبشير الداعوق لعدم توافر عناصر الجرائم المنسوبة اليهما وعدم إيجاب الرسوم قراراً وجاهياً أعطي وأفهم علناً بحضور ممثل النيابة العامة بتاريخ صدوره ٧ — ٧ — ١٩٧٠ .

المستشار	المستشار	الرئيس
البير سماحة	ابراهيم شقير	عصام البارودي

محتويات الكتاب

مقدمـــة	٧
الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني	١٨
مأساة ابليس	٧٩
رد على نقد	١٣٥
معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان	١٥١
التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر	١٨١
مدخل إلى التصور العلمي – المادي للكون وتطوره	٢٠١
ملحق : وثائق من محاكمة المؤلف والناشر	٢٣١
١ – القرار الظني	٢٣٣
٢ – الاستجواب امام محكمة المطبوعات	٢٤٣
٣ – قرار المحكمة	٢٥٥
٤ – محتويات الكتاب	٢٥٩

مطابع اوفست
كومنوغرافيو
بيروت ـ تلفون: ٣٢٩ | ٣١١

الدكتور صادق جلال العظم

نقد الفكر الديني

طبعة ثانية مع ملحق
بوثائق محاكمة المؤلف والناشر

هذا الكتاب

نادراً ما قام الفكر العربي الحديث بالتصدي الصريح للبنى الفكرية ، وللايديولوجية الغيبية السائدة في مجتمعنا، لان اقتحام هذا المجال يمس اكثر المناطق حساسية في المجتمع العربي : المسألة الدينية . ولكن الثورة العربية المعاصرة، لا تستطيع أن تتجاهل الى مالا نهاية طرح القضايا الحيوية المرتبطة بالايديولوجية الغيبية الدينية وعلاقتها بالثورة نفسها ، وما يتفرع عن ذلك من مشكلات تتعلق بتضليل الجماهير عن طريق استخدام الدين باعتباره السلاح « النظري » الرئيسي بيد الرجعية العربية في هذه المرحلة . من هنا تشكل سلسلة الدراسات النقدية للفكر الديني محاولة جريئة وضرورية يقوم بها صادق جلال العظم لهدم العقلية الغيبية المسيطرة والعمل على احلال الثقافة العلمية العصرية والثورية محلها باعتبار ان الثورة الاشتراكية ليست مجرد تغيير للواقع الاقتصادي ، بل هي عملية شاملة لكل البنى الفكرية والطبقية السائدة .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الثمن : ٤٥٠ ق.ل.
٥٧٥ ق.س.