الدكتور عاطف أحمد

# نقد الفهم العصري للقرآن

دَار الطليعَة - بَيروت

يا عمال العالم اتحدوا
المكتبة التقدمية

الدكتور عاطف أحمد

# نقد الفهم العصري للقرآن

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

# مدخـــل

مادة هذه الدراسة هي القضايا التي يطرحها كتاب الدكتور مصطفى محمود « **القرآن : محاولة لفهم عصري** » (١) .

وقد اخترت هذا الكتاب بالذات لعدة اسباب :

فكاتبه اولا تلقى دراسة علمية رسمية لسنوات طويلة ، مما جعل له خبرة نظرية وعملية بالطريقة العلمية وخاصة بعلوم الطب الاكاديمية مثل الفسيولوجيا والتشريح والكيمياء الحيوية وعلم الانسجة . وكتابه بالتالي يبدو وكأنه شهادة يمنحها العلم الحديث للفكر الديني .

وهو ثانيا مفكر شغل منذ بداية حياته الفكرية بقضايا ذات طابع فلسفي وانساني عام ، وقد كانت مجموعة مقالاته الاولى التي ظهرت في كتابه « الله والانسان » تحمل سمات كاتب علماني ليبرالي يتطلع الى تجاوز اسوار الفكر التقليدي بمكوناته الغيبية ، ويتطلع

١ ــ منشورات دار الشروق ــ بيروت ، ١٩٧٠ .

الى تحرير العقل العربي بتطعيمه ببعض المفاهيم الليبرالية والعلمانية .

وهو ثالثا واسع الانتشار ككاتب صحفي ، وقد بلغت ارقام توزيع كتابه — الذي تختص هذه الدراسة بنقده — حدا كبيرا ، فقد اعيد طبعه في فترة وجيزة وبأعداد كبيرة ، كما اثار جدلا حادا في الاوساط الفكرية المختلفة ، مما يدل على مدى اهتمام الراي العام بالقضايا التي يطرحها الكتاب ومدى نجاح المؤلف في جذب جمهور القراء الى قضاياه .

وهو رابعا يطرح عديدا من القضايا المحورية المتعلقة بمحاولات احياء الفكر الديني وتجديده ليصمد امام تحديات العلم ، يندر ان يجمع بينها كتاب آخر .

والسمة الرئيسية لتلك القضايا انها تشكل مواضع جدل حاد بين الفكر العلمي ذي الطبيعة الواقعية والفكر الديني ذي الطبيعة الميتافيزيقية .

والواقع ان المحاولة التي اقدم عليها مصطفى محمود للتوفيق بين انماط من التفكير ذات طبيعة متعارضة ومتناقضة ، هي محاولة تكلف من يتصدى لها كثيرا من العناء . فهي دفاع عن قضية خاسرة بحكم التاريخ وحكم المنطق وحكم الواقع .

لذلك لجأ مصطفى محمود — بوعي او دون وعي — الى اخفاء التناقض الاساسي بين العلم والدين ، ذلك التناقض الذي يتضح من كونهما — اي العلم والدين — نمطين مختلفين من انماط التفكير .

فلكل منهما طريقته المستقلة في النظر الى الظواهر وفي تحديد طبيعتها وفي طريقة بحثها وفي مقياس التحقق من صحة النتائج التي يتوصل اليها .

فالطريقة العلمية تنظر الى كافة الظواهر في الوجود على انها ذات وجود واقعي يتحقق في الواقع ، وان لها قوانينها واسبابها وخواصها المستقلة الواقعية القابلة للتحقق التجريبي والتطبيقي ، اي انها بكلمة : تبحث الواقع كما هو دون اية اضافات من خارجه .

واما طريقة التفكير التي يتميز بها الفكر الديني بمختلف انماطه ومراحله ، انما تنظر الى ظواهر الواقع الموضوعي على انها نتيجة لظواهر اخرى ذات طبيعة مغايرة ، تعلو على التحقق التجريبي وتسمو على البرهان المنطقي المستمد من حقائق الواقع ، وانما يسلم بها تسليما لانها تتجاوز حدود ادراك العقل البشري .

تلك هي البؤرة المتفجرة في العلاقة بين الفكر العلمي والفكر الديني . وقد حاول مصطفى محمود تجنب مواجهتها :

اولا : بأن هشم الجهاز العلمي للمعرفة ككل ، اذ يقدم العلم لا بوصفه اسلوبا لمعالجة قضايا الفكر والواقع بمختلف مستوياتها ، وانما على انه مجموعة متناثرة من « الحقائق » الجزئية منعزلة عن منهجها ومستقلة بذاتها ، فيتناول كل منها على حدة ويتعامل معها بتلك الصفة فيحاول التوفيق بينها وبين ما ورد في النصوص الدينية بشأنها .

وثانيا يحول المشخصات الغيبية الى رموز بافراغها من كل محتوى حسي منسوب اليها وتجريدها مما يعزى لها من مدلولات واقعية مباشرة . وهو يتناول المسلمات الدينية بأكثر من منهج وباكثر من تأويل. ويقدم الفكر الديني وكأنه مجموعة من الظواهر التي يسجلها العلم لكن يعجز عن تفسيرها .

وبعد ان يجري مصطفى محمود هذه التحويرات المنهجية ينجه الى عرض قضاياه فيناقش ويحلل ويبرهن تارة بالحقائق العلمية ، واخرى بالحقائق « الصوفية » ، مرة يحول العلم الى غيبيات واخرى يحول الغيبيات الى علم .. وهكذا ..

ولنر معا في هذه الصفحات ما يمكن ان تؤدي اليه هذه الطريقة في البحث من نتائج .

# الفصل الأول

## علاقة حرية الانسان بالارادة الالهية المطلقة

اولى القضايا التي يطرحها مصطفى محمود للبحث هي قضية : الجبر والاختيار . والفكرة المحورية التي يبني عليها حلـــه لهذه المشكلة ، هي ان الحتمية مقولة تنطبق على الطبيعة لكنها لا تنطبق على الانسان . اذ يقول « ومن النظرة المبدئية للعالم بمافيه من ارض وسماوات ونجوم وكواكب ترى انه يقوم على سلسلة محكمة من الاسباب والمسببات وان كل شيء فيه يجري بنظام محكم ، وان كان لديك ورقة وقلم فانك تستطيع ان تحسب بالضبط متى تشرق الشمس ومتى تغرب لانها تتحرك حسب قانون ، وكل شيء في الدنيا يتحرك حسب قانون ، الا الانسان فانه يشعر انـــه يمشي على كيفه . الانسان وحده هو الحر المتمرد الثائر على طبيعته وظروفه ، ولهذا يصطدم بالعالم ويصارعه ، ويستحيل في اي لحظة ان تتنبأ بمصيره» ( ص ٢٢ ) .

ان فهم القانون العلمي على انـــه « سلسلة سببية محكمة » و « نظام محكم » يمكن التنبؤ بحركته سلفا ، ينطبق على القوانيـــن الخاصة بالحركة الميكانيكية للاجسام ، ولكن الحركة الميكانيكية هي احد اشكال الحركة ، اي ليست الشكل الوحيد للحركة ، فقوانيـــن

الفسيولوجيا مثلا ليست قوانين ميكانيكية ، اي لا تنطبق عليهـــا خواص قوانين الحركة الميكانيكية ، لكنها تظل مع ذلك قوانين علمية لها نوعيتها الخاصة ومجال تحققها الخاص واسلوب تحققها الخاص ايضا ، وهـــكذا ايضا قوانين التفاعـــلات الكيميائيـــة ، وقوانين الفيزياء النووية والالكترونية . فلكل مجال خاص من مجالات الواقع قوانينه الخاصة التي تحدث الحركة فيه وفقا لها ، وليس معنى ذلك ان القوانين النوعية المختلفة لا تشترك في خواص عامة ، اذ هنـــاك تدرج في القوانين العلمية من الخاص الى العام، طبقا لمستوى الواقع النوعي . فلكل قانون علمي طابعه الخاص اي شكل تحققه الخاص في مجاله النوعي ، وطابعه العام اي خواص عامة يشترك فيها مع القوانين النوعية الاخرى . والقانون هنا لا يعني تسلطا او الزامـــا خارجيا او قهرا وانما هو نمط او شكل تحقق الحركة في مجال معين: اي انه طريقة للفعل وليس تقييدا له . وهذه نقطة اساسية لفهـــم العلاقة بين الحرية والضرورة حيث تصبح الحرية هي السلوك القائم على الوعي بقوانين الحركة في الطبيعة والمجتمع والانسان والسيطرة عليها .

فالانسان كواقـــع نوعي خاص ، له قوانين حركتـــه النوعية الخاصة . غير انه من حيث هو ارقى شكل لحركة المادة العضوية في تطورها ، تكتسب قوانين حركته هذه خصائص جديدة ومعقـــدة ومتشابكة الى ما لا نهاية . فهناك ، بالاضافة الى القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تتحرك وفقا لها مادة الجسم البشري من حيث هـــي ذرات او مركبات كيميائية ، قوانين الكيمياء الحيوية التي تتحرك وفقا لها مادة الجسم البشري من حيث هي مـــــادة عضويـــة ، وقوانين الفسيولوجيا التي تتحرك وفقا لها مادة الجسم البشري من حيث هي اعضاء واجهزة عضوية ذات وظائف متكاملة ، وقوانين السيكولوجيا التي تتحرك وفقا لها عمليات الجهاز العصبي العليا من حيث هـــي اداة التفاعل المعرفي بين الانسان والعالم الخارجي والتي تتوسط بين

قوانين الحركة الفسيولوجية من ناحية وقوانين الحركة الاجتماعية من ناحيـة اخرى . فالانسان كائن فسيولوجي نفسي اجتماعي . وحركتـه هي نتاج لتفاعـل القوانين الفسيولوجية والنفسيـة والاجتماعية . وحريته هي في توافق هذه القوانين النوعية الثلاثة في فعل واحد . وهذا التوافق يتطلب شروطا اجتماعية مؤاتية ، وعلى ذلك فان خلق ظروف اجتماعية انسانية هو الشرط الاساسي لحرية الانسان . ان اي سلوك بشري يمكن تفسيره على اساس البحث عن مكوناته الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية . وهذا هو معنـى الحتمية في سلوك البشر وليس معناها كما فهمه مصطفى محمـود انه عدم القدرة على التملص من الـ .. « لا بـد واللازم .. والضروري .. والمحتوم » ( ص ٢٤ ) . ان خطأ مصطفى محمـود الاساسي هنا ، هو انه تصور ان الحتمية بالنسبة للانسان تعنـي تطبيق قوانين الحركة الميكانيكية على سلوك البشر ، ولم يستطع ان يميز بين واقع الحركة الانسانية وواقع حركة الاجسام الميكانيكية . ان وجود قوانين سيكولوجية — مثل قوانين التحليـل والتركيـب والتعميم والتجـريد المتضمنة في العمليات السيكولوجية المختلفـه كالتفكيـر والادرك والتذكر والتعلم والتخيـل — ووجود احتياجات نفسية وفسيولوجية واجتماعية للانسان لا يعني ان سلوك الانسان الفرد يجب ان ينظم في « سلسلة محكمة من الاسباب والمسببـات ، ونظام محكم » وانه يمكن التنبؤ به سلفا على وجه التخصيـص كما يتنبأ بشروق الشمس وغروبها . ان كل سلوك بشري مفـرد انما هو عينة فريدة في ذاتها من حيث هو توليفة معقدة من الاحتياجات الفسيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية ، ومن الادراكات والمعارف والقدرات المتفاعلة فيما بينهابطريقة او بأخرى في شروط اجتماعية محددة . وعلى ذلك ، فهو وان استعصى على التنبؤ الدقيـق ، يمكن التنبؤ به بشكل عام بالنسبة لاتجاه الفرد السلوكي ككل . وهو فضلا عنذلك ، قابل للتفسير وفقا لمكوناته الفسيولوجية والنفسية

والاجتماعيـة . والحقيقة هي كما يقول باران « ان رغبات الناس ظواهر تاريخية معقدة تعكس التفاعل الديالكتيكي بيـن متطلباتهم الفسيولوجية من ناحية والنظام الاجتماعي والاقتصادي السائد من ناحية اخـرى » ( بـول ا. باران ، الماركسية والتحليل النفسي ، نيويورك عام ١٩٦٠ ــ هامش ( ص ١٨ ) بول باران ، الاقتصـاد السياسي والتنمية ــ ترجمة فؤاد بلبع ) .

وما قصد اليه فرويد بتعبير « الحتمية النفسية » هو ان كـل فعل او تفكير او انفعال له اسبابه الكافية ، رغم ان هذه الاسباب يمكن ان تكون معقدة جدا ويصعب عزلها على حدة « نتيجة لتعقيـد الكائن البشري ولتعقيد البيئة » وليس كما ذهب مصطفى محمـود الى انـه اعتبر الارادة « مقيدة في الباطن واسيرة لجبرية الغرائز والية الحوافز الباطنية » ( ص ٢٣ ) ثم انه ليس صحيحا ان فرويد « عاد هو ذاته فنقضها فقال ان الغريزة هي خام غفل تتصرف فيـه الارادة بالكبت او بالاطلاق او بالتسامي » فهل تراجع فرويد عـن القول بأن تأثير الارادة في الغرائز بالكبت او الاطـلاق او التسامي يخلو من سبب ، اي انه ليس له سبب كاف ؟

والغريب حقا ان يكون فهم مصطفى محمود للاتجاه الماركسي في علم النفس هو ان كل انسان ابن طبقته تحدد له طبقته حوافزه النفسية وعواطفه ورغباته وشخصيته السلوكية فهو يتصرف كنبيل او كاقطاعي او كبروليتاري لا كفلان الفلاني ، بل هو لا يكاد يملـك نفسا فما يتخيل انه نفس مستقلة بداخله ، ما هي في الحقيقـة الا مجموعةمن الانماط السلوكيةالتياستعارها منطبقته . «انها الحتمية الطبقية تعمل من خلاله . وما هو الا وسيط تظهر من خلاله القوى الاجتماعية اللامعقولة في تصارعها » (ص ٢٣) ، ثم يسمي ذلك « علم النفس الطبقي » . غريب حقا لانه لم يرد في كتابات علمـاء النفس الماركسيين على اختلاف اتجاهاتهم تعبير « علـم النفس الطبقي » هذا ، ولم يشر واحد منهم الى ان الانسان لا يكاد يملك نفسا ، او

انه ليس سوى مجموعة من الانماط السلوكية الطبقية او انه مجرد وسيط . بل ان الاتجاه الماركسي في علم النفس يرفض هذا التصور الميكانيكي المبتذل للنفس الانسانية رفضا قاطعا . ان بافلوف مثلا ، وهو رائد الابحاث الفسيولوجية التي وضعت الاساس لعلم النفس الماركسي ، يبني نظريته في الانعكاس الشرطي على فكرة التعديل الداخلي لدلالة الشروط الخارجية ، على ان العلل الخارجية تعمل دائما من خلال الشروط الداخلية للانسان . ويرفض بالتحديد في الواطسونية الغاءها لعملية التعديل الداخلي هذه ، واتخاذها من قانون المؤثر — الاستجابة الميكانيكي ، اساسا لفهم العمليات النفسية . اما تأثير النظام الطبقي للمجتمع على التكوين النفسي لافراده فهذا ما يدرسه علم النفس الاجتماعي حين يدرس تفاعل الطفل في نموه النفسي مع الخصائص الاجتماعية التي هي بالضرورة متأثرة بالتناقضات الطبقية للمجتمع . فالتأثير الطبقي على التكوين النفسي انما يحدث من خلال تأثير التناقضات والاوضاع الطبقية على الشروط الاجتماعية التي يتفاعل معها الانسان ، وهذه عملية مختلفة كيفيا وكلية عن الفهم الميكانيكي المبتذل لعلاقة الانسان النفسية بطبقته كما يعرضها مصطفى محمود الذي يبدو انه قد خلط في ذهنه بين مفهوم السلوكيين لسلوك الانسان كاستجابة مباشرة للمؤثرات متجاهلين التعديلات الكيفية التي تحدث داخل الانسان ، والذين استقوا مفهومهم هذا من قانون الفعل ورد الفعل الميكانيكي من ناحية وبين المفهوم البافلوفي من ناحية اخرى ، ثم طبق هذا الفهم بعد اجراء عملية الخلط هذه على فهمه الخاص للتفسير الطبقي لحركة المجتمع فخرج من ذلك بهذا المفهوم الميكانيكي الكاريكاتوري الفج لما اسماه « علم النفس الطبقي » .

بعد عرض المفاهيم السابقة كمقدمات ، يستطرد مصطفى محمود في البحث عن اجابة للسؤال الذي طرحه في البداية وهو «اذا كان الله قدر عليّ افعالي ، فلماذا يحاسبني ؟» ، ويقدم اجابته عن هذا السؤال ، التي هي في الوقت نفسه حله لمشكلة الجبر

والاختيار ، اي علاقة حرية الانسان بالارادة الالهية المطلقة ،كالآتي : ان حرية الانسان كانت بمشيئة الله ورغبته ومراده ( ص ٢٦ ) . فقد خيرنا حتى في ان نختار . عرض علينا هـــذه الامانة ( وهي الحرية والمسؤولية ) عرضها لنقبلهـا او نرفضها ( ص ٢٧ ) . ولا نعرف كيف تم هذا العرض على الانسان بان يكون حرا او لا يكون ، ولا متى تم هذا العرض . هل حدث في مبدأ الخلق مع آدم .. ام مع الارواح قبل نزولها الى الارحام ؟ فهذا غيب مطلق . وبهذه الحرية التي قبلها الانسان مختارا حقت عليه المسؤولية والمحاسبة (ص ٢٨) وبمقتضى هذه الحرية جعل الله المبادرة بالنية حرة تمامـــا . وانما يبدأ التدخل الالهي لحظة خروج النية الى حيز الفعل فيعطي الله كل انسان تيسيرات من جنس نيته . فيجعل تيسيرات الافعال مطابقة لدخائل القلوب فيجد الشرير تيسيرات الشر ، ويجد الخيِّر تيسيرات الخير ( ص ٢٦ ) . وما ذكر بالقرآن بـــ « من حقت عليه الضلالة » و «الذين سبقت لهم منا الحسنى » ليس هو بالجبر ولا بالحتم وانما هو مجرد سبق علم ( ص ٣٠ — ٣١ ) وان ما يدور في القلب هـــو موضوع المحاسبة بالدرجة الاولى وليس ما يجري على مسرح الفعل ( ص ٣٢ ) والقرآن يعتبرك حـــرا مسؤولا مهما احاطت بك ظروف الاستبداد لان ما يحدث لنا من اكراه بالفعل في عالم الواقع لا يمكن ان يصل الى داخل ضمائرنا ( ص ٣٥ ) فالنية حرة . والسريرة حرة في اضمارها لما تشاء . اما الفعل فهو حر ومقدور في الوقت ذاتـــه . حرية الفعل اذن حقيقة ، والقـــدر ايضا حقيقة ، والمشكلة هي ان نحاول ان نفهم هذا الازدواج ، وكيف لا يلغي الواحد منه الآخر .. ( ص ٣٦ ) والله لم يرد ان يلجمنا بالتجلي القاطع الفاصل فيقهرنا على الايمان قهراً فتنتفي بذلك حرية الاختيار التي تجعل منها جوهر وجودنا ( ص ٣٧ ) فأنت تشاء ولكن قدرتك على ان تشاء وتختار هي منحة من الله ومشيئة عليا ( ص ٣٩ ) .

ان التمييز بين النية والفعل واضفاء صفة الحرية المطلقة على

النية ، والقول بازدواج الفعل من حيث هو حـر ومقدور في الوقت ذاته ، هو الاساس الفكري الذي بنى عليه مصطفى محمود حـله لمشكلة الجبر والاختيار .

فماذا يعني بكلمة « النية » هـذه ؟ لقد أورد كلمات مثل « السريرة » و « الضمير » كمرادفات لكلمة النية . وذلك يشير الى انه يعني بكلمة النية : القصد الواعي الكامن وراء سلوك معين ؛ اي ما يريد الانسان ان يحققه بقيامه بفعل محدد . والنية هنا هي مقولة تنتمي للظواهر النفسية وتخضع لحقائق علم النفس ، وهي بهذا المعنى تعبر عن تحقيق رغبة او احتياج نفسي ذي اساس فسيولوجي او اجتماعي ، وهي ، بالتالي ، تعتمد على :

١ ـ طبيعة المكونات الفسيولوجية ( مثل الحساسية الفسيولوجية الخاصة والتكوين الفطري البيولوجي وعوامل النمو الفسيولوجية المختلفة ) .

٢ ـ طبيعة المكونات النفسية والعقلية ( مثل خواص مراحل النمو النفسي من الطفولة الى النضج وما تكسبه للانسان من خواص نفسية معينة ) .

٣ ـ العوامل الاجتماعية ( مثل الشروط والنظم الاجتماعية عامة في علاقتها المباشرة الخاصة بفرد معين ) .

اي ان النية ليست عملية سابحة في فراغ او ناشئة من لا شيء سوى الحرية المطلقة ، وانما هي مثل سائر العمليات النفسية الاخرى تتعرض لقوانين علم النفس ولشروط الموقف البشري . ان تصور النية على انها عملية مستقلة عن كل شيء انما هو تصور مثالي وتجريد وهمي لا ينبني على حقائق واقعية . فبينما يقول مصطفى محمود بأن السريرة حرة في اضمارها لما تشاء فانه يتعامل مع « السريرة » هنا كما لو كانت وجودا عاقلا قائما بذاته مستقلا عن الانسان وكأنما السريرة هي التي تضمر وليس الانسان .

وفضلا عن ذلك ، فان القصد من وراء سلوك معين ، لا يكون

دائما بالبساطة التي تبلغ حد السذاجة بالصورة التي يعرضهـــا مصطفى محمود. فقد ينتفي القصد تماما بصدد سلوك معين يعبر عن دوافع نفسية لاشعورية لا يدركها الشخص ادراكا واعيـــا مباشرا وبصعب التوصل الى « نيته » في هذه الحـــالة ما لم يخضع لبحث نفسي طويل لاكتشاف الاصل التاريخي لهذا النمط او ذاك مـــن الاستجابة او السلوك في موقف معين . كما قد تتصارع وتتناقض الرغبات والنزعات بصدد موقف معين فلا يحسم الصراع الا بالسلوك الواقعي اي « بالفعل » ويصبح الفعل هنا هو اداة كشف النية التي قد تكون هي ذاتها متعارضة مع « نيات اخرى » . فنحن نرى هنـــا ان عملية الفصل بين النية والفعل انما هي عملية تعسفية تماما . وما قول مصطفى محمود في حالات العصاب النفسي والذهان العقلي؟ وما موقع النية على خريطة الحرية المطلقة في كل منهما ؟ ثم اليست امكانيات التحقيق الواقعي لرغبة معينة تؤثر هي ذاتها في تكوين هذه الرغبة ؟ كيف نجعل اذن موضوع المحاسبة بالدرجة الاولى هو ما يدور في القلب وليس ما يجري على مسرح الفعل كما يقول مصطفى محمود ؟ ان النتيجة المباشرة لذلك هي الغاء القيم الاجتماعية التي تنصب مباشرة على تقييم السلوك الاجتماعي للفـــرد ، اذ ما قيمة السلوك الفعلي وما قيمة النتائج الفعلية لهذا السلوك اذا كان « ما يجري على مسرح الفعل » خارجا عن اي حساب ؟ وهل ينتفي مثلا وضع الراسمالي ذي الطبيعة الاستغلالية عـــلى مستوى الواقع الموضوعي ، اذا كانت نواياه تجاه الآخرين خيّرة ، اي اذا كان لا يضمر شرا صريحا في داخل سريرته تجاه العمال الذين يحصل منهم على فائض قيمة عملهم يوميـــا وبانتظام ؟ ام ان قيم الآخرة تختلف تماما وتتناقض مع قيم الحياة الدنيا ؟ واي قيمة تظل للفعل اذن وهو عرض زائل ؟

ان علينا طبقا لمذهب النية اللاهوتي الجديد لمصطفى محمود ان نقيم اخلاق النية مكان اخلاق النتيجة ، ونقيم اقتصاديات الندة

مكان اقتصاديات الانتاج وعلاقاته ، وان نقيم فكرا سياسيا وقانونيا قائما على النوايا وليس على السلوك الواقعي للبشر ، وباختصار فان علينا ان نقيم مجتمع النيات مكان مجتمع الواقـــع حتى نكون منطقيين مع فكرنا اللاهوتي في طبعته الاخيرة .

ان تفسير مصطفى محمود لما يمكن تسميته بالموقف الالهي ــ البشري او على حد تعبيره بعلاقة حرية الانسان بالارادة الالهية ، حتى بمنطقه اللاهوتي ذاته ، يقع في تناقضات لا حصر لها . فاذا كان التدخل الالهي يبدأ لحظة خروج النية الى حيز الفعـــل ، فهل معنى ذلك ان هناك منطقة تخرج عن النفوذ الالهي وهل يكفي لتعليل ذلك القول بأنه هكذا شاءت الارادة الالهية ؟ وكيف يتسق ذلك مع قول مصطفى حمود نفسه ( ص ٩٩ ) في تفسيره للنص القائل « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » بأن معنى ذلك انه « اقرب الينا من الدم في اجسادنا وهذا منتهى القرب » ؟ ان معنى منتهى القرب انه حاضر في النفس اي في منطقة النية . فهل حضوره هنـــا حضور سكوني سلبي ؟ وما معنى حضوره ، ولماذا حضوره اذن ؟ لعل هـــذه هي بالتحديد ازمة منطق سبق العلم حيث يقف الله على الحياد في منطقة تقع بكاملها في نطاق عقله الكلي . عـــلى ان المسألة هنا يجب ان توضع على مستوى اونتولوجي لبحث مدى امكانية تحقيقها وفقـــا لهذا الفهم . فالنية هي عملية سيكولوجية ترتبط بالتكوين النفسي العام وتخضع لقوانينه وشروطه ، وهـــذا التكوين النفسي ذاتـــه حاضر واقعيا اي وجودا . اي انه ــ وفقا لنظرية الخـــلق الالهي للموجودات ــ مخلوق والخالق مسؤول عما خلقـــه بمعنى انه هو الذي يحدد له خصائصه . ومن هنا فلسنا في حاجـــة « للتدخل » الالهي في النية حتى نعتبره مسؤولا عنها وانما هو مسؤول عنهـــا اصلا من حيث هو خالق لجهاز تكوينها .

ثم ما معنى ان يكون التيسير من جنس النية ، حيث « يجعل ( الله ) تيسيرات الافعال مطابقة لدخائل القلوب فيجـــد الشرير

تيسيرات الشر ، ويجد الخير تيسيرات الخير » ؟ هل يعني ذلك ان من يقصد الى قصد معين يجد تيسيرات الواقع — بكل مستوياته وجوانبه — مطابقة تماما لما يقصد اليه ؟ لماذا اذن — بتعبير مصطفى محمود نفسه — نجد ان الانسان «هو الحر المتمرد الثائر على طبيعته وظروفه ولذا يصطدم بالعالم ويصارعه » ؟ ( ص ٢٢ ) لماذا يصارع الانسان العالم ويصطدم به اذا كان سيجد في هـــذا العـــالم كل التيسيرات مطابقة لاهدافه ؟ اننا هنا امام يوتوبيا من الوهم الخالص يتجاوز الواقـــع الاجتماعي والطبيعي بكل تعقيداتـــــه وتناقضاته ومشكلاته الى واقـــع الحـــلم الوهمي حيث يتحقق لكل انسان كل ما يريد .

وقد يلاحظ مصطفى محمود انه بذلك قد اضفى على « الارادة الالهية المطلقة » سلبية الهية مطلقة . فجعلها تابعة لقصد الانسان وسخرها لتحقيق اهدافه . ولم يعد لها مـــن صفات الالوهية الا اسمها .

يصور مصطفى محمود الموقف الالهي — البشري على طريقة سارتر حين يجعل الحرية هي عين الوجود الانساني ، والمسؤولية الكلية مترتبة عليها ، فيحدثنا عن عرض قدمه « الله » على الانسان فخيّره بين ان يقبل الحرية ( وبالتالي المسؤولية ) وبين ان يرفضها . ويعتذر مصطفى محمود عن عدم توفر معلومات لديه عـــن الكيفية التي تم بها هذا العرض ولا عن زمن حدوثه ، وليس المهم هنـــا هو الكيفية ولا الزمن ، وانما المهم هو العرض نفسه ودلالتـــه ، اذ هو ينطوي على تناقض منطقي شكلي نوضحه كالآتي : هل كان الانسان قبل عرض الحرية عليه حرا ام لم يكن حرا ؟ اذا كان حرا قبل عرض الحرية عليه فالحرية اذا هي طبيعته الاصلية وليست صفة مترتبة على قبوله اياها ، وبالتالي تنتفي مسؤوليته عنها . واذا كان ليس حرا فكيف يملك امكانية الاختيار بين رفض العرض او قبـــوله ثم يعتبر مسؤولا عن رفضه او قبوله ؟ ومـــــاذا كان سيحدث لو انه

رفضها ؟ هل كانت ستنتفي المسؤولية والحساب والعقاب وبالتالي تنتفي حياة البشرية بأكملها ؟

والطريف حقا ان ينساق مصطفى محمود وراء اطلاقه لحرية الاختيار فيفسر بها احجام الله عن التجلي القاطع فهو ، اي الله ، « لم يرد ان يلجمنا بالتجلي القاطع الفاصل فيقهرنا على الايمان قهرا فتنتهي بذلك حرية الاختيار التي جعل منها جوهر وجودنا » ، فهل صحيح ان البرهان الساطع قهر للذهن على الاقتناع ؟ ام انه احترام لعقل الانسان ومنطقه ، وان من شأنه ان يحول الايمان الغيبي الى اقتناع عقلي ونفسي وان يؤدي الى حل لكثير من القضايا الفكرية التي لم يكن ثمة داع لوجودها اصلا الا لتلعب دورا في مسرحية هزلية اسمها الحياة والبعث ، المسرحية التي لم يكن هناك ايضا داع لعرضها على مسرح الارض والسماء .

يتضح لنا اذن ان الاساس الفكري الذي بنى عليه مصطفى محمود حله لمشكلة الجبر والاختيار هو بلا اساس من منطق او علم او واقع . وهو يصل في النهاية الى ما وصل اليه المعتزلة حين قالوا بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرة اودعها الله فيه .

ويطرح السؤال نفسه من جديد حين نقول : اليست القدرة على الاختيار هذه ، اي جهاز الاختيار بمكوناته النفسية والفسيولوجية والاجتماعية ، هي — شأنها شأن جميع الموجودات — صناعة الهية حددت خصائصها التي توجهها في عملية الاختيار هذه سلفا بمعرفة الصانع المسؤول ؟ فبدءا من الفعل الى جهاز اختيار الفعل ، اي بدءا من الموقف النفسي الشخصي تتسلل السببية ( انتولوجيا ) حتى تصل الى الله .

ويظل سؤال مصطفى محمود « اذا كان الله قدر عليّ افعالي فلماذا يحاسبني ؟ » بلا جواب ، رغم كل التعاويذ اللاهوتية والفلسفية التي يطلقها . فهل هي اذن مشكلة بلا حل ؟ ان علينا ان

نتذكر ان كثيرا من الاسئلة تستند في طرحها الى التسليم بصحة فكره مسبقة ، وفي هذه الحالة ، فان الحل لا يكون في تقديم اجابة عن السؤال ، وانما يكون في تقييم الفكرة المسبقة التي يستند اليها السؤال .

# الفصل الثاني

## النظرية الاخلاقية في القرآن

يقدم مصطفى محمود بعد ذلك فهمه للنظرية الاخلاقية في القرآن . وهو يفرق بين نوعين من الاخلاق : اخلاق الذكاء الاجتماعي، واخلاق القلب . فأخلاق الذكاء الاجتماعي تنبعث من عقل نفعي ذكي ، وهي نوع من الحرص على الدنيا واتقان كل وسيلة لامتلاكها ، اما اخلاق القلب التي هي اخلاق الدين ، فانها تنبع من ان المتدين يرى الدنيا عرضا زائلا لا يستحق ان يحرص عليه ، ومحبة الله ولقاؤه هي دائما هدفه ، وهو لهذا يعطي المحبة من القلب للجميع دون ان ينتظر عليها جزاء من مخلوق . وهو لهذا يمكن ان يحب عدوه ويمكن ان يبذل له النصح والمعونة ويمكن ان يعطي وهو محتاج ويتصدق ويطعم وهو جائع . وهذه هي الاخلاق الحقيقية في نظره ( ص ١٨٠ ) .

ويضيف الى ذلك وجهة نظره في التحريم فيقول بان « الله حرّم

الضار الخبيث واحل الطيب النافع . لم يصدر الامر تسلطا ومعاقبة وتضييقا على الناس ، وانما اقام شريعته محبة ورحمة » ( ص ٨٥ ) . « التحريم دائما لضرر . والله اقام شريعته محبة ورحمة لا تسلطا وغطرسة . فاذا انتفى الضرر ، فانت في المنطقة الحلال ما دمت لا تضر نفسك . ولا تضر غيرك » ( ص ٨٧ ) . ويحدد جوهر الدين قائلا : « وجوهر الدين هو ان تتجاوز نفسك وتتخطاها وتنكرها وتكبح شهواتك وتلجم اهواءك وتتحرر من اطماعك وتطلعاتك وتتخلص من غرورك وكذبكوعنادك » ( ص ٨٨ ) . ثم يؤيد رأيه في التحريم ببيان اسباب تحريم الخمر والقمار والزنا ولحم الخنزير والسرقة والقتل ، مكتشفا ان لحم الخنزير هو اغلظ انواع البروتينات وانه يحتوي فيروس الانفلونزا والدودة الشريطية ( ص ٩١ ) .

هذه هي النظرية الاخلاقية التي يستمدها مصطفى محمود من القرآن ، او هي بتعبير ادق انطباعاته عن المفاهيم الاخلاقية في القرآن . اذ انه لا يقوم بحصر شامل لكل ما جاء في القرآن من مفاهيم بصدد تنظيم وتوجيه وتقييم السلوك البشري على المستويين الفردي والاجتماعي ، ثم يحاول اكتشاف الخلفية الفكرية والتاريخية الاجتماعية التي نشأت عنها هذه المفاهيم ، وانما يختار لنفسه وجهة نظر خاصة في الاخلاق ثم يبحث في النص القرآني عما يؤيدها ، دون التزام بالواقع التاريخي ولا بالنصوص الاخلاقية الاخرى .

وتفرقة مصطفى محمود بين اخلاق الذكاء النفعية واخلاق القلب المتعالية على المنفعة هي في حقيقتها تفرقة بين نوعين من اخلاق المنفعة : اخلاق المنفعة الواقعية المباشرة واخلاق المنفعة البعيدة الاجل . اذ ان اخلاق القلب بالصورة المجردة المتعالية التي يقدمها بها مصطفى محمود هي اخلاق ذهنية افتراضية لا وجود لها في الواقع الانساني . وهي ، في حقيقتها ، اخلاق بلا قلب، اذا اخذنا « القلب » هنا ، لا بمعناه الشائع المرتبط بالعواطف الانسانية الخالصة ، وانما بمعناه الحقيقي . فهي اخلاق بلا قلب لانها اخلاق بلا جهاز يغذيها بدماء الحياة ، اخلاق بلا جذور في واقع الانسان ككائن فسيولوجي

نفسي اجتماعي مفكر ، فهي تجرد الانسان من محتواه البشري وتتصوره كطاقة من الحب المطلق للاخرين ، والتجاوز المطلق لذاته. وليس هناك كائن بشري واحد تتمثل فيه هذه الصورة الرومانسية . ولئن بدا لنا انها ممكنة التحقيق في حالات خاصة ، فهي حينئذ ليست اكثر من حالة انفعال وجداني صوفي ينشأ عن عمليات نفسية هروبية معقدة وغير سوية ، تعبر عن عجز عن مواجهة مشكلات الواقع وايجاد حلول ايجابية واقعية لها . ثم هي ، في صورتها الواقعية ، الفعلية ، متمثلة في تعاليم الدين الاخلاقية ، اخلاق نفعية بعيدة الاجل ، فهي تستبدل المنفعة الدائمة بالمنفعة الزائلة ، وتؤجل الحصول على الملذات الصغرى في الدنيا ، لتحصل على الملذات الكبرى في الاخرة ، وتحل الانانية الكبرى ذات العائد البعيد الاجل ، محل الانانيات الصغرى ذات العائد القريب الاجل .

على ان مصطفى محمود يخلط بين الاخلاق كنظرية والاخلاق كسلوك عملي ، ويجعل من اخلاق السلوك النفعي في اوروبا مثلا — وهي التي يسميها اخلاق الذكاء الاجتماعي النفعية — البديل الوحيد للاخلاق الدينية النظرية . اي انه في كلامه على الاخلاق غير الدينية ، يختار نمطا من الاخلاق كسلوك عملي ، ثم يعقد المقارنة بينه وبين الاخلاق الدينية كنظرية متمثلة في فرد نظري يفترض انه يسلك وفقا لها ( اخلاق القلب ) وليس هذا بالمنهج الصحيح لتقييم العلاقة بين الاخلاق الدينية والاخلاق اللادينية او العلمانية . اذ انه ما ان يقارن بين اخلاقيات مجتمع متدين واخلاقيات مجتمع غير ديني : في حقيقتها الفعلية وتحققها **العملي** ، واما ان يقارن بين النظرية الاخلاقية الدينية والنظريات الاخلاقية باتجاهاتها العقلية والوضعية والعلمية ، وعليه في كلتا الحالتين ان يميز بين النظرية الاخلاقية والاخلاقيات كسلوك عملي .

والاخلاق الدينية نظريا يمكن تناولها من زاويتين ، الاولى هي اخلاق المنطق الديني ، اي النظرية الاخلاقية المستمدة من التسلسل المنطقي للتصور اللاهوتي لطبيعة الانسان في العالم ، ولغاياته .

وبالتالي لواجبه السلوكي ، والثانية هي اخلاق النص الديني . اي التعاليم الاخلاقية المتعلقـــة بواجبات السلوك كما جاءت بشكلها المباشر في الكتب الدينية ، وهي تشمل المحرمات والفضائل الدينيـة والتشريعات وما الى ذلك .

ولعل اخلاق المنطق الديني هي مـــا سماها مصطفى محمود « اخلاق القلب » حيث يقـــول « المتدين يرى الدنيا عرضا زائلا لا يستحق ان يحرص عليه ومحبة الله ولقاؤه هي دائما هدفه . وهو لهذا يعطي المحبة مـــن القلب للجميع دون ان ينتظر عليهـــا جزاء من مخلوق . وهو يعطي ماله ووقته وصحته دون نظر الى جدوى لان ما يعطيه لا يساوي في نظره شيئا يذكر . وهو لا يشعر بالدنيـا التي تتسرب من يديه لان عينيه على الاخرة، على رضى الخالق لا على رضى المخلوق » ( ص١٨١ ) وربما اذت اخلاق المنطق الديني مباشرة الى التصوف ، والزهد والانسحاب من الاهتمامات الدنيوية ، نكـن كيف يمـكن ان تؤدي منطقيـــا الى الحب المطلق للآخـــرين ؟ هنـا توجـد ثغرة تحتـــاج الى اعادة نظـر ، فحب الآخـرين شعور دنيوي وليس اخرويا ، بالاضافة الى ان اخلاق المنطق الديني هي في حقيقتها اخلاق فردية شخصية تجعل مـــن الذات الفردية في علاقتها بالوجود الالهي محورا للحياة بأسرها ، وهي تتعالى بعد ذلك على كافة القضايا الانسانية في اشكالها المختلفة ، سياسية كانت ام اقتصادية ام اجتماعية ام فكرية ام علمية .. فليس هنـــاك معنى بالنسبة لها ، للمشاركة من اجل تطوير المجتمع البشري وارتقائه ، وتحقيق انتصار الانسان على الطبيعة . لان كافة قضايا البشريـة بالنسبة لها ليست سوى عرض زائل ، وانما الباقي الدائم الخالـد هو محبة الله، ولقاؤه هو الهدف الاعظم، وهي حالة وان بدت بالنظر العقلي المنطقي من مستتبعات الوجود الالهي ، تصل في النهاية الى افناء العقل والمنطق ، والفناء في الذات الخالدة .

فاذا جئنا الى اخـــلاق النص الديني ، وهي الاكثر شيوعا ،

وجدنا ان تعليل مصطفى محمود للمحرمات واسبابها يحتاج الى اعادة نظر . فهو يجعل الضرر والنفع اساسا للتحريم ، وعلى ذلك فمن المنطقي ان نتوقع ليس فقط ثبوت الضرر في الافعال المحرمة فعلا ، بل ايضا شمول التحريم للافعال الضارة جميعا . اذ لا معنى لانتقاء بعض الافعال الضارة فقط لتحريمها ، ثم ترك افعال ضارة اخرى دون تحريم . اي انه اذا كان منطق الضرر والنفع صحيحا . وجب ان نجد ان كل الافعال الضارة قد ذكرت ضمن المحرمات فضلا عن ضرورة ثبوت الضرر فيما حرم فعلا . وبالاضافة الى ذلك ، فانه لو امكن ازالة الضرر من فعل معين محرم ، بوسائلنا العلمية الحديثة ، لوجب ان يصبح خارج دائرة المحرمات .

فاذا كان لحم الخنزير مثلا قد حرم لانه قد يوجد به فيروس الانفلوانزا والدودة الشريطية فقد كان من الواجب ايضا تحريم لحوم الماشية والاسماك لامكان احتوائها على انواع عديدة من الطفيليات الضارة والتي يستطيع قارىء اي كتاب في علم الطفيليات ان يعد قائمة كاملة بها . وهل وجد مصطفى محمود اية احصائيات ، تثبت او تشير الى ان آكلي لحم الخنزير ، وهم كثرة الاوروبيين ، اكثر تعرضا للانفلوانزا وللاصابة بالدودة الشريطية ، او بأنواع اخرى من الاضطرابات الهضمية الناتجة عن كون لحم الخنزير اغلظ انواع البروتينات ؟ او ان المستوى الصحي العام للشعوب الاسلامية اكثر ارتقاء منه في شعوب اوروبا التي تتماطى الخمر وتأكل لحم الخنزير؟ وهل لو تم فحص لحم الخنزير طبيا قبل اعداده للطعام وثبت خلوه من الطفيليات يصبح حلالا ؟ هذه تساؤلات لم يحاول مصطفى محمود طرحها للبحث ، واكتفى بان يجزىء الحقائق ويقدمها مبتورة ناقصة ليؤيد وجهة نظره .

وهو بالمثل يقع في كثير من الاخطاء حين يقدم رايه في ضرر العلاقات الجنسية اللادينية ، فهو يرى ان « الطبيعة جعلت من العاطفة والجنس وسائل للتكاثر والابقاء على النوع وعمار الدنيا .

جعلت منها ادوات انتاج . فاذا اجتمع رجل وامراة واعتزلا ركنا يتبادلان اللذة بدون تفكير في زواج او بناء بيت .. وانما لمجرد اختلاس متعة ، فانهما يحولان الحب والجنس من ادوات انتاج الى ادوات استهلاك ويستهلكان طاقة من اشرف الطاقات الحية خلقت لتبني امما وحضارات .. ويجعلان منها مجرد وسيلة الى ارتجافات جنسية » ( ص ٩٣ ) . ثم يقدم رايا في الحب مؤداه انه اذا لم يقم على زواج ديني فانه حب كاذب . لان صدق الانسان مع نفسه لا يكون صدقا حقيقيا الا اذا كان بالمثل صدقا مع الطبع والطبيعة ( ص ٩٤ ) . ثم يختتم رايه قائلا « والزنا اذا تحول الى عادة ثم الى سلوك ومنهج حياة يؤدي الى التفسخ الكامل للكيان .. والى انفصام الشخصية » ( ص ٩٤ ) . معنى ذلك ان العلاقة الجنسية لا تستهدف المتعة وانما تستهدف الانجاب ، وانه اذا انتفى منها هدف الانجاب اصبحت منحرفة عن هدفها الاصلي ووقعت في منطقة التحريم . اذ هي حينئذ تحويل عملية انتاجية الى عملية استهلاكية . والاستمرار المنطقي لهذا الراي ، هو انه لا يجوز ممارسة العلاقة الجنسية الا اذا كانت ستؤدي الى الحمل فعلا ، فاذا ما حدث الحمل يجب الكف عن ممارستها حتى يحل ميعاد الحمل التالي ، ووجب على العاقر من النساء والرجال الا يمارسوا الجنس على الاطلاق ، ووجب على وزارة الصحة ان تمنع فورا اقراص منع الحمل ، لانها لا تؤخذ الا لتتيح ممارسة العلاقة الجنسية دون انجاب ، وهو فعل استهلاكي محرم صراحة في اللاهوت الجديد لمصطفى محمود .

وما راي مصطفى محمود في النص القائل : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم » ( البقرة ، ٢٢٣ ) ، والقائل : « فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن » ( النساء ٢٤ ) ؟ اليس هنا نص صريح على تضمن العمل الجنسي للرغبة وللمتعة ؟ صحيح ان الهدف العام من العلاقات الجنسية من وجهة نظر الدين هو الانجاب ولكن ذلك لا ينفي التصريح بممارسة الجنس في العلاقات الشرعية .

دون قصد الانجاب في كل مرة على حدة ومعنى ذلك انه يصح شرعا ممارسة الجنس بقصد المتعة . على ان المتعة الجنسية ليست هي بالضرورة متعة حسية خالصة . فان العلاقة الجنسية في شكلها الانساني الصحيح ، ليست مجرد عملية بيولوجية ، وانما هي عملية نفسية ذات طابع فسيولوجي . وهي انسانية طالما كانت تعبيرا تلقائيا عن تآلف نفسي حقيقي ، وربما كان هذا هو مقياس صحتها على المستوى الفردي .

لكننا نجد ان الجنس قد ارتبط تاريخيا منذ تبلور المجتمع البشري بمفهوم الخطيئة ، والطريق الى بحث اسباب هذا الارتباط بين الجنس والخطيئة ليس هو الاستدلال المنطقي والتأمل العقلي . وانما هو دراسة المجتمعات البشرية البدائية حين بدات العلاقات الجنسية تكتسب طابعا اجتماعيا وتطرح متناقضات ومشكلات اجتماعية تؤدي الى نشوء مفاهيم معينة حو ل الجنس يتطلب حلها تنظيما اجتماعيا من نوع خاص . فحينما يتحول الجنس الى ظاهرة اجتماعية فانه يخضع للقوانين الاجتماعية التي تكشف عنها ابحاث العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية

ومفهوم القرآن عن الجنس ليس استثناء من تلك المفاهيم التاريخية التي صاحبت تحول الجنس من ظاهرة فردية الى ظاهرة اجتماعية .

فاكتشاف آدم وحواء ، بعد اكلهما من الشجرة المحرمة ، لاعضائهما الجنسية هو اكتشاف لسوءاتهما . بذلك يقول القرآن حين يقول مثلا : « ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما » ( الاعراف ٢٧ ) . وحين يقول : « انزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم » ( الاعراف ٢٦ ) ، ثم حين يقول في موضع اخر « ألم نخلقكم من ماء مهين » ( المرسلات ٢١ ) ، فأعضاء الجنس سوءة في ذاتها والافراز الجنسي ماء مهين في ذاته . ونحن اذن امام مفاهيم ناشئة من ربط الجنس بالخطيئة اصلا دون اعتبار لشكل ممارسة

العلاقة الجنسية ، دون اعتبار لما اذا كان هدفها الانجاب او مجرد المتعة ، ودون اعتبار لما اذا كانت اداة انتاج ام اداه استهلاك .والقضية اذن ليست قضية محاولة ايجاد تبرير منطقي عقلي لتحريم العلاقات الجنسية وانما هي قضية ظاهرة اجتماعية ترتبط تاريخيا بمفاهيم ذات اسباب اجتماعية ، مفاهيم التابو والطوطم وما الى ذلك من العقائد البدائية . ومثل هذه القضايا تخضع لمناهج البحث الانثروبولوجية للمجتمعات البدائية . وهذا هو المنهج الصحيح لبحث اسبا ب التحريم الديني في القرآن .

ولو اننا تأملنا موضوعات التحريم الديني لوجدنا انه ينصب على افعال محددة وليس على قيم عامة، ولو ان التحريم كان لوجود الضرر، لاعطينا مقياسا عاما محددا للضرر والنفع نقيس به كل الافعال ، فما يتضمن ضررا نعتبره حراما ، وما يتضمن نفعا نعتبره حلالا ، ولكن مثل هذا المقياس لا وجود له في اي نص ديني .

والفضائل الدينية ايضا ، هي فضائل تاريخية عملية محدودة، تتعلق بنظام اجتماعي معين وليست فضائل مطلقة شاملة وهي تدور اولا حول حق العلاقة الواجبة بين الفرد والوجود الالهي : مثل الايمان بالله وطاعته والايمان بملائكته وكتبه ورسله والايمان بالغيبيات ، واقامة الصلاة ، وايتاء الزكاة، وصيام رمضان ، والحج، والتقوى . وثانيا الالتزام بالابتعاد الكامل عن المحرمات ، الخمر والميسر والزنا والربا ولحم الخنزير والقتل والسرقة. وثالثا مجموعة متفرقة من القيم العامة غير محددة المعنى مثل العدل في الحكم، والمشاورة في الامر ، والصدق ، والصبر والتعاون وعمل الصالحات والاعتصام بحبل الله ، ثم من التوجيهات العملية : مثل غض البصر ، والتعفف عن رمي المحصنات ، والمحافظة على الفروج والتزام البيت وعدم التبرج والابتعاد عن حب الشهوات من النساء والبنين والمال ، وتأدية الامانة ، والوفاء بالعهد وبالعقود ، وعدم السخرية من احد ، وعدم التنابز بالالقاب ، وعدم النفاق ، والانفاق مما هو محبب الى النفس في توسط بين التبذير والصدقة والاحسان لذوي القربى

واليتامى والمساكين ، وابن السبيل ، والسائلين وفي الرقاب ، وطاعة الوالدين واحترامهما والعطف على اقارب الام ، وقـــول المعروف والنهي عن المنكر ، وعدم اكل الربا ، والحفاظ على اموال اليتامى ، وعدم تمني ما فضل الله به بعضا عـــلى البعض وعدم الفرار في الحرب ، وحب الموت في سبيل الله ، ثم آداب الشرائع في الميراث والزواج والطلاق وما الى ذلك .

ومعظم هذه الفضائل قد جـــاء ذكرها كتعليق او ايضاح او توجيه بصدد مشكلة او موقف عملي كان يواجه المسلمين الاوائل ، مجموعة او افرادا . بل ان كثيرا منها ما يحتاج فهم المقصود بها على الوجه الصحيح الى معرفة الموقف العملي الذي تطلب ورودها ذلك ان معناها لا يكاد يتجاوز الطابع الاجتماعي الخاص لذلك الموقف فهو لا يبرز طابعه العام بالتجريد العلمي ليصل الى قيمة انسانية عامة بحيث تظل صحيحة ملائمة للنظم الاجتماعية المغايرة لمجتمع ذلـــك العصر والتي كانت لا بد ان يتطور اليها تاريخيا .

فالقيم المنظمة للعلاقة بين الجنسين مثـــلا ، تفترض مجتمعا مغلقا لا تشترك نساؤه في الحيـــاة الاجتماعية العامة ، وتنحصر وظيفتهن في اداء واجبات الحياة الزوجية حيث يصبحن في واقـــع الامر مجرد اشياء تنطوي على امكانيات انتاج الاطفال ومنح المتعة وتخضع لقوانين الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، حيث تنحصر القيم الاخلاقية بالنسبة للمـــراة في متطلبات تخصيص نفسها للرجـــل الشرعي ، مثل : المحافظة على الفرج ، والتزام جدران البيت وعدم التبرج ، فتكتمل لها بذلك شروط العفة وتصبح من المحصنات .

ويقابل ذلك بالنسبة للرجل ، غض البصر والتعفف عن رمي المحصنات والابتعاد عن حب الشهوات من النساء والبنين والمال . وهذه قيم لمجتمع لا ترتقي فيه المراة الى مستوى الانسان ، فتصبح عضوا في مجتمع تشارك في اهتماماته وقضاياه ، وتشارك في الانتاج وتتصدى للمسؤوليات العامة ، وتختار اسلوب حياتها الخاصة وفقا

لمنطقها واقتناعها الشخصي وقدرتها على تقييم الخطأ والصواب ، وتصبح القيمة الاساسية بالنسبة لها ليست هي المحافظة على فرجها في حد ذاته ، وانما المحافظة على كيانها الانساني كله . فترفض الاستغلال الراسمالي ، والدكتاتورية السياسية وتناضل من اجل الاشتراكية والديمقراطية مثلا ، وتاتي قيمها المتعلقة باحتياجاتها الجنسية كجزء من قيمها العامة ، اي من وعيها الفلسفي والعلمي والاجتماعي وخصائصها السيكولوجية .

والقيم الخاصة بالعلاقات الشخصية : الصدقة والاحسان لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين في الرقاب وعدم اكل الربا والحفاظ على اموال اليتامى ، وطاعة الوالدين واحترامهما والعطف على اقارب الام وما الى ذلك ، هي ايضا قيم تفترض مجتمعا قبليا عائليا يتكون من اغنياء وفقراء : فينصح الاغنياء بان ينفقوا مما هو محبب لنفوسهم متصدقين به على اقربائهم من الفقراء اولا ثم على الانواع الاخرى من الفقراء ثانيا . ذلك بان القرآن ينظر الى الفقر والغنى على انهما امتحان من الله ، فقد سلب الله المال من الفقراء واعطاه للاغنياء ، ليرى ماذا يفعل كل منهم فيما سلب منه او منح له ، هل يتصدق الغني ام لا وهل يصبر الفقير ام لا .. « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » ( الانبياء ٣٥ ) ومعنى ذلك ان الغنى والفقر هما من صنع الله . وما صنعه الله لا يغيره بشر .. وانهما بذلك وضعان ابديان تمتد جذورهما الى الارادة الالهية العليا وليس الى واقع اسلوب الانتاج وعلاقاته .

على ان كلمتي : الاغنياء والفقراء لا مكان لهما في قاموس علم الاقتصاد السياسي اذ هما تجريد شكلي وشخصي لخاصية ثانوية من خصائص علاقات الانتاج ، فان حجم الثروة المملوكة لشخص ما في حد ذاته لا يحدد ولا يشير الى موقفه من علاقات الانتاج ، وبالتالي بسلب وضعه مضمونه الاقتصادي والسياسي ، ويتعامل معه وكانه خارج عملية الصراع الطبقي التي ظلت محور علاقات الانتاج منذ

بدات الملكية الفردية لوسائل الانتاج في فجر المجتمع البشري .

فالغنى والفقر ليسا في ذاتهما سوى المظهر الخارجي الذي يبدو ساكنا لعملية الصراع الطبقي ذات الطابع التاريخي والجدلي . ومجتمع الاغنياء والفقراء ليس مجتمعا خالدا باقيا الى الابد ، انما هو مرحلة في تطور المجتمع البشري ، وبحل الصراع الطبقي ينحل مجتمع الاغنياء والفقراء وينشأ مجتمع يتساوى فيه جميع البشر . وتصبح القيم المستمدة من وضع الغنى والفقر قيما ذات دلالة تاريخية لا اكثر . وكذلك فان العلاقات العائلية بسماتها القبلية القديمة تتطور تاريخيا الى علاقات زمالة وصداقة واخوة بين جميع البشر ، ومرة اخرى تصبح القيم المستمدة من وجودها ذات دلالة تاريخية لا اكثر . وكلا النوعين من القيم ، اي تلك المستمدة من وضع الفقر والغنى ، والمستمدة من العلاقات العائلية بسماتها القبلية ، لاانسانية في جوهرها ، فالانسان الذي يتعيش من صدقة يتلقاها من انسان مثله ، هو انسان مسلوب الارادة وفاقد لجوهره ، ووضعه هذا ادانة مباشرة للمجتمع الذي يعيش فيه ، وكذلك فان تقييم العلاقات بالآخرين على اساس صلة الدم البيولوجية فقط انما هو تعبير عن الاستجابة لقيم ومشاعر ذات طابع قبلي متخلف . وحينما يصبح لكل فرد في المجتمع حق التعليم وحق العمل الذي يكفل له حياة معيشية ملائمة وحق المشاركة في مختلف النشاطات البشرية فسوف تختفي الصورة القاتمة لمجتمع اليتامى والمساكين وذوي القربى .

الفضائل الدينية اذن ، هي فضائل نسبية ومرتبطة في مضمونها وفي لغة التعبير عنها بمرحلة تاريخية محددة من مراحل تطور المجتمع البشري ، وبالتالي بمرحلة محددة من مراحل الفكر البشري لم يكن بمقدورها طرح مشكلة الاخلاق كقضية تحتاج الى البحث العلمي والى تاسيس نظرية علمية لها ، وانما كانت امكانيات الواقع الفكري التاريخي لتلك المرحلة تطرح مشكلة الاخلاق كقضية

سلوك عملي . فجاءت الاخلاق الدينية كمجموعة من المحرمات المتعلقة بأفعال معينة دون ذكر اسباب ذلك التحريم ومبرراته ، وكمجموعة من الفضائل الخاصة بالعبادات القائمة على التسليم الغيبي المطلق وليس على العقل ، وكمجموعة من الفضائل الخاصة بالعلاقات بين الجنسين قائمة على فكرة الخطيئة الاصلية ، وعلى النظر الى المرأة كشيء لا كانسان ، وكمجموعة من الفضائل الخاصة بالعلاقات الشخصية والاجتماعية قائمة على المشكلات العملية التي كانت تطرحها احداث ذلك العصر بالنسبة للافراد او لجماعة المسلمين ككل ، وعلى مفاهيم مستمدة من واقع النظام الاجتماعي لتلك المرحلة . وهي بعد ذلك لا تغطي مجالات السلوك البشري المتعددة لا على المستوى العام ولا على المستوى الفردي .

ان المسألتين الاساسيتين في النظرية الاخلاقية هما اولا : تقديم مقياس علمي لتقييم الخطأ والصواب في السلوك البشري فيما يتعلق بالمسائل العامة ، اي التي تواجه المجتمع ككل من ناحية ، ثم فيما يتعلق بالمسائل الخاصة التي تواجه الفرد في حياته الشخصية من ناحية اخرى ، وثانيا : تقديم طريقة لربط الاقتناع العقلي بالسلوك العملي ، اي لتحقيق وحدة النظرية والتطبيق . فهي لا تقدم مجموعة من الافعال الواجبة الاداء ومجموعة من الافعال الواجبة الرفض لان الافعال البشرية لا حد لتعددها وتنوعها ، بتعدد وتنوع انظمة المجتمع البشري في تطوره على مدى التاريخ ، وبتعدد وتنوع قضاياه ومشكلاته المتعلقة بالسلوك، وهي تقوم على التحليل العلمي للظاهرة الاخلاقية في تحققها الفعلي ، وفي ارتباط انماط الاستجابات السلوكية للبشر بالشروط الاجتماعية والنفسية والفسيولوجية وتستند في ذلك الى حقائق العلوم المختلفة التي تتعلق بالانسان كظاهرة موضوعية ، وهي لا تقدم بعد ذلك قوائم بالفضائل والرذائل بل تقدم منهجا وطريقة واسلوبا للنظر والتفكير والتقييم والسلوك .

ولو حاولنا التعرف على المفاهيم التي يقدمها الدين بالنسبة للمسألتين الاساسيتين في النظرية الاخلاقية ، لوجدنا انه بالنسبة

للمسألة الاولى يقدم النص الديني كمقياس لا يقبل الجدل ، فما ذكر فيه على انه صواب فهو صواب ، وما ذكر فيه على انه خطأ فهو خطأ ، دون اقناع او تفسير او تبرير . وما لم يذكر فيه فهو اذن ليس بالخطأ ولا بالصواب ، ثم هو بالنسبة للمسألة الثانية يقوم على فكرة الثواب والعقاب في العالم الاخر ، وهي فكرة قد تصلح في مجال التعليم التربوي للاطفال بعد نقلها من العالم الاخر الى العالم الواقعي ولكنها لا تقنع عقلا بلغ الحد الادنى من النضج .

# الفصل الثالث

## ميتافيزيقا التطور وأصل الانسان

يطرح الدكتور مصطفى محمود بعد ذلك قضية اصل الانسان . فيحاول اثبات نظرية التطور من خلال النص القرآني بعد ادخال التعديلات اللازمة على النظرية العلمية الاصلية كما صاغها دارون وطورتها ابحاث العلماء من بعده .

فاذا كانت « حكاية ان الانواع انحدرت من اصل واحد وانها تباينت الى شجرة من الفصائل والانواع نتيجة تباين الظروف والبيئات » صحيحة ، فان « حكاية ان الترقي حدث بالحوافز الحياتية وحدها وبدون يد هادية » لم تعد مقنعة . . لماذا ؟ يجيب مصطفى محمود : لان هناك انواع انحدرت من انواع اخرى اكثر منها قوة وتحملا « ونشوء هذه الانواع لا يمكن ان يفسره قانون بقاء الاصلح وانما قانون آخر هو بقاء الاجمل » اذ « لا توجد مصلحة حياتية هنا ، وانما هنا قيمة جمالية عليا تفرض نفسها على جميع

الحوافز ، هنا عقل الخالق المبدع الذي يجمل مخلوقاته ... » ثم « هل اشجار الصحارى تعقل لتزود بذورها بأجنحة » ؟ وهل « البعوض يعرف قوانين ارخميدس في الطفو ليزود بيضه بوسيلة للعوم ؟ » ان « هذه امور تعجز امامها نظرية دارون تماما ولا يفسرها الا عقل كلي شامل يهندس الوجود ويصممه تصميما وينشئه انشاء » ..

ماذا حدث اذن ؟.. يجيبنا مصطفى محمود قائلا : « خلق ثم في البدء في احسن تقويم كاملا لا عيب فيه لا يمرض ولا يموت . وخلق له من « نفسه » زوجة هي حواء واسكنه في « كوكب الجنة » واسجد له الملائكة لعلمه انه سوف يتعذب نتيجة خلقته المقتطعة من التراب ومن الروح واشترط عليه شرطا واحدا لتدوم له هذه النعمة هو الا يأكل من شجرة عينها له .. » وقد رفض ابليس ان يسجد له قائلا : « انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » وخرج ابليس من الحضرة الربانية ، ثم اضمر الحقد والانتقام من آدم الذي تصور فيه سببا لطرده .. وهكذا راح يغري آدم بالاكل من الشجرة، واختار ( ادم ) ان يكون حرا مسئولا وان يخرج على الامر الالهي فيأكل من الشجرة .. وحق عليه العقاب .. وكان العقاب هو الطرد والاهباط من تلك الجنة الى الارض والنزول الى التيه المادي.. الى مجرد جرثومة في طين الارض !! وكان على آدم ان يخرج من هذا التيه المادي ( في انبثاق متدرج عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول لنا علوم البيولوجيا وعبر مراحل واطوار بدأت بالخلية الاولى والاميبا صعدا الى الاسفنج والرخويات والقشريات .. الخ .. الخ ) ولكن ادم رجع الى الله تائبا فتاب الله آدم على توبته بأن هداه في رحمته الدامية واخذ بيده خارجا من رحم الارض ومن طين المستنقعات حتى وقف منتصبا على قدميه محاكيا آدم الاول .. آدم الصورة والمثال الذي خلقه الله في الملكوت .. ولكنه هذه المرة آدم الجديد يولد ويمرض ويكدح ليأكل ويعرق ليعيش ..

هذه الصياغة اللاهوتية لنظرية التطور تفرض علينا مسألتين للنقاش ، الاولى هي مسألة تحميل النص القرآني ـ قسرا ـ ما لا يحمل من معاني ودلالات ، والثانيـة هي مسألة التناقضات المنطقية والواقعية التي لا بد ان يقع فيها من يفرض اوهامه الذاتيـة على الواقع الموضوعي .

والمسألة الاولى تطرح امامنا قضية التفسير والفهم والتأويل ان تفسير نص معين في كتاب معين يجب ان يلتزم اولا بأن يتوافق مع التركيب اللغوي طبقا للمعجم والقواعد اللغوية السائدة في المرحلـة التاريخية الخاصة التي صيغ فيها ذلك الكتاب ، وثانيا بأن يتطابق مع ما ورد في الموضوع نفسه في نصوص اخرى من الكتاب نفسه . وهذان الشرطان ـ بالنسبة للقرآن ـ لا يتحققان بدقـة الا لدى المفسرين الاوائل الذين كانوا على دراية تامة بلغة ذلـك العصر ، والذين كانوا بحكم تقارب الزمن ـ واحيانا تطابقه ـ مـع زمن صدور النص اقرب الى فهم المعنى المراد مـن اي تفسير حديث . فأقوال المفسرين الاوائل ـ خاصة ما لقيت اجماعـا منهم ـ تعتبر تحقيقا للمعاني التي سبق ورودها في الروايات المتسلسلة عن فقهاء القرآن حتى تصل الى الصحابة الذين هم دون شك اقـرب الناس اطلاقا الى فهم المعاني القرآنيـة بحكم معايشتهم للنبي محمـد ولسماعهم منه واخذهم عنه . واذا كانت هناك تيارات واتجاهات مختلفة واحيانا متناقضة في التفسير ، فان لها ظروفا تاريخية يمكن معرفتها وتقييم تفسيراتهم على اساسها ، على ان ذلـك لا ينفي ان هناك مفسرين كثيرين قد تحروا الدقة في وضع تفسيراتهم وليست لديهم اتجاهات فكرية خاصة او مصالح خاصة او مصالح شخصية في تغليب تفسير معين على سواه ، خاصة في المسائل التي لا تتعلق مباشرة بأوضاع اجتماعية او سياسية .

وفهم القرآن بالنسبة لنا لا يجب ان يخالف بحال من الاحوال تفسير القرآن . اننا لا نملك حاليا تقديم تفسير للقرآن مخالفا لكلام

المفسرين الاوائل للاسباب سالفة الذكر . ونحن ايضا في فهمنا لمعاني القرآن لا نملك الحق في تغيير المعاني القديمة وانما كل ما نملكه هو تعميقها بمعارفنا الحديثة او محاولة التوفيق بينها ( اي بين المعاني الواردة في التفسيرات القديمة ) وبين معارفنا الحديثة ، وهـذا هو المجال الوحيد للتأويل.

فالتأويل لا يعني تغيير الـوارد في التفسيرات التاريخيـة للمفسرين القدماء وانما يعني فقط اضافـة معارفنا الحديثة اليها كوسيلة لتعميقها ليس اكثر .

هذه فيما ارى حدود الفهم والتأويل . فأين موقـع مصطفى محمود منها ؟..

لقد كنا نتوقع انه وهو بصدد بحث المفاهيم القرآنيـة لاصل الانسان ونظرية التطور ، ان يبحث عن كافـة النصوص القرآنية الخاصة بأصل الانسان والكائنات الحيـة الاخرى ، ثم يطابق فيما بينها في اطار التفسيرات التي وردت في التراث وبذلـك يصل الى موقف القرآن من نظرية التطور . فهل هذا ما فعله ؟

انه يقدم عدة نصوص تشير الى ان الانسان خلق من تراب ، ومن ماء ، ولا خلاف في تفسير معانيها من حيث ان الانسان خلق من تراب ، والخلق من تراب هنا يعني ان التراب ـ على هيئة البشر ـ قد تحول تحولا مباشرا بالقدرة الالهية المطلقة الى بشر هو آدم .

وهذا المعنى قـديم متداول عبر التاريخ . فقـد ورد في سفر التكوين « وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض ، ونفخ في انفـه نسمة حياة ، فصار آدم نفسا حية » التكوين الاصحاح الثاني (٧) .

لكن مصطفى محمود يرى ان آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وأياما بزمن الله الابدى .. لماذا ؟

لان النص يقول « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنـا للملائكة اسجدوا لآدم » . ومصطفى محمـود يرى انـه في « هـذه

الآية يحدد ان خلق الانسان تم على مراحل زمنية » لان « الزمن » بالمعنى الالهي طويل جدا .

ونحن نقرأ في تفسير الطبري ما يلي : « قـــال ابو جعفر : اختلف اهل التأويل في تأويل ذلك . فقال بعضهم : تأويل ذلك « ولقد خلقناكم » في ظهر آدم ، ايها الناس = « ثم صورناكم » ، في ارحام النساء . خلقا مخلوقا ومثالا ممثلا في صورة آدم . وقال آخرون : بل معنى ذلـــك : « ولقد خلقناكم » ، في اصلاب آبائكم = « ثم صورناكم » ، في بطون امهاتكم . وقال آخرون : بل معنى ذلـــك « خلقناكم » ، يعني آدم = ، « ثم صورناكم » ، يعني في ظهـره . وقال آخرون : معنى ذلك « ولقد خلقناكم » ، في بطون امهاتكم = « ثم صورناكم » ، فيها » ( تفسير الطبري ، طبعة دار المعارف ، الجزء الثاني عشر : ص ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ) .

ومعنى ذلك ان احدا من المفسرين لم يفهم معنى « ثم » هنا بأنها تعني « زمن طويل جدا » رغم علمهم بأن « ثم » في كلام العرب لا تأتي الا بايذان انقطاع ما بعدها عما قبلها . ورغم علمهم ايضا ان « الزمن الالهي طويل جدا » ، وان احدا منهم لم يفهم ان الخلق ثم التصوير تعني التخليق والتصوير والتسوية باشتقاق انـــواع من الكائنات الحية من انواع اخـــرى عبر ملايين السنين حتى تصل الى آدم .

***

وحين يقرأ مصطفى محمود « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » يرى انه الانبثاق من الطين درجة درجة وخطوة خطوة من الاميبا الى الاسفنج الى الحيوانات الرخويـــة الى الحيوانات القشرية الى الفقاريات الى الاسماك الى الزواحف الى الطيور الى الثدييات الى اعلى رتبة آدمية بفضل الله وهديه وارشاده » ..

بينما نقرأ نحن في الطبري « يقول تعالى ذكره ( من ) أسللناه من ، فالسلالة هي المستلة من كل تربة ، ولذلك كان آدم خلق من تربة أخذت من اديم الأرض » . ( الطبري . الجزء الثامن عشر ص ٧ ) . واقصى ما يمكن فهمه هنا ان تكون السلالة هي سلالة البشرية المتسلسلة من آدم الذي خلق هو ذاته من طين .

***

نحن اذن أمام مجموعة من النصوص المتوافقة فيما بينها ، والتي تطابق تفسير المفسرين الاوائل ، تجمع على ان آدم ذاته قد خلق من طين ، وان واقعة طلب السجود من الملائكة لآدم حدثت بعد خلقه من طين :

١ — بدليل قوله « واذا قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ( الحجر ٢٨ ، ٢٩ ) فلو كانت التسوية هنا تعني التسلسل في درجات من الكائنات الحية فمعنى ذلك ان نتاج عمليات التسلسل هذه الذي هو آدم انما هو كائن ارضي . فماذا يكون معنى طلب السجود لآدم وهو على الارض ما دام « هبوطه » الى الارض كان عقابا على خطيئة العصيان ، اي كيف يطلب السجود لخاطىء ؟.. ان هذا النص يدل دلالة قاطعة على ان خلق آدم من طين ( من صلصال من حمأ مسنون ) انما تم في السماء قبل ان يسكن آدم الجنة ثم يعاقب بالحياة الارضية لخطيئة اكله من الشجرة المحرمة . وليس هناك مجال لتأويل كلمات هذا النص بمعان اخرى .

وقد جاء في الطبري « يقول تعالى ذكره لنبيه ( صلعم ) : واذكر يا محمد ( اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون ، فاذا سويته ) يقول : فاذا صورته فعدلت صورته

( ونفخت فيه من روحي ) فصار بشرا حيـــا ( فقعوا له ساجدين سجود تحية وتكرمة ، لا سجود عبادة » ( الطبري . طبعة البابي الحلبي — الطبعة الثانية جزء ١٤ ص ٣١ ) .

٢ — وبدليل ان ابليس حين رفض السجود انما برر ذلك قائلا « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » . فلا معنى لذلك الا ان واقعة طلب السجود التي تمت في السماء قد حدثت بعـــد خلق آدم من طين .

فكيف يتسنى لمصطفى محمود ان يقول بأن خلق آدم من طين انما حدث كعقاب له لقبوله الاغواء اي كان حدثا تاليا للاغواء وليس سابقا عليه ، بينما تبرير ابليس لرفضه السجود لآدم كان انـــه — اي ابليس — خلق من نار بينما آدم خلق من طين ؟

ولما كانت واقعة الاغواء قد حدثت في السماء في الجنة ( أي فوق ) ، فان العقاب كان الهبوط الى الارض ( اي الى أسفل ) . « اهبطوا بعضكم لبعض عـــــدو » ( الاعراف ٢٤ ) . وقد جاء في الطبري تفسيرا لذلك « قال ابو جعفر : وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن فعله بابليس وذريته ، وآدم وولده ، والحية . يقول تعالى ذكره لآدم وحواء وابليس والحية : اهبطوا من السماء الى الارض بعضكم لبعض عدو » ( الطبري . الجزء الثاني عشر ص ٣٥٧ ) .

والطريف ان مصطفى محمود يستنتج من « اهبطوا » في صيغة مخاطبة الجمع التي كانت من قبل — اي قبل الخطيئة — « فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة » اي في صيغة مخاطبة المثنى ، يستنتج من ذلك ان الاكل من الشجرة المحرمة ادى الى التكاثر وان الشجرة اذن رمـــــز للجنس . بينما الواضح الصريح ان « فكلا » و « لا تقربا » هما امر ونهي موجهان لاثنين هما : آدم وحواء ، في حين « اهبطوا » امر موجه الى آدم وحواء وابليس والحية كما جاء في الطبري ، وكما هو واضح من سياق الحديث ومن قوله « بعضكم لبعض عدو » فليس المقصود هنا ان آدم عدو لحواء بل المقصود ان

آدم وحواء عدوان لابليس .

وقوله « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » لا يعني كما ذهب مصطفى محمود تحـــول آدم المثال والصورة ( لاحظ نظرية افلاطون هنا ) الى آدم الارض الـــذي هو حيوان الاميبا التي عليها ان تتطور عبر الاف الملايين من السنين الى آدم البشر مرة اخرى ! اذ قد ورد بعدها مباشرة في نفس النص « الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون » اذ من الواضح هنا ان هذا النص لا علاقـــة له بالقصة القديمة الخطيئه السماوية والهبوط الى الارض ، والا فكيف يستثنى مـــن الهبوط « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ؟ بل اين كانـــوا هم وقتذاك أصلا ؟.. ولو كان مصطفى محمود قد كلف نفسه « عناء » تكملة النص الذي بنى عليه اسطورة كاملة حول اصل الانسان ، لربما كان قد تجنب عبء هذا التنظير الكوني المغرق في الالغاز والوهم .

***

لكن مصطفى محمود يصر على اسطورته ، ويقدم استكمالا لها تفسيرا للتطور بأن « نشوء هذه الانواع لا يمكن ان يفسره قانون بقاء الاصلح وانما قانون آخر هو : بقاء الاجمل » !!

هكذا باستخفاف بالغ بكل عـــلوم البيولوجيا والانثربولوجيا ودراساتها وابحاثها المضنية على مدى أجيال عديدة مـــن العلماء والباحثين يقدم مصطفى محمود في نصف صفحـــة استقراء لتطور الكائنات الحية بجميع انواعها وخواصها التشريحية والفسيولوجية في علاقتهـــا المعقدة بالظروف الحياتية المتعددة الجوانب في العصور التاريخية وقبل التاريخية المختلفة ويستخلص من ذلك قانونا للتطور لم نسمع به لدى الداروينيين بمختلف اتجاهاتهم التي تدور حـــول تفسير التطـــور بالانتخاب الطبيعي وبقـــاء الاصلح ، ولا لدى

اللاماركيين بمختلف اتجاهاتهم التي تدور حـــول امكانية اكتساب الكائنات الحية لخواص جديدة كاستجابة لاحتياجات وظيفية معينة تتطلبها ظروف حياتية خاصة وتؤدي في توارثها التدريجي على مدى اجيال طويلة الى تحور في التكوين العضوي يؤدي الى نشوء انواع جديدة .. ذلك هو قانون بقاء الاجمل .

ولو ان فكرة « الاجمل » حتى من الناحية النظرية البحتة او الشكلية الخالصة يمكن ان تقدم حلا او شبه حل او تفسيرا او شبه تفسير لالتمسنا له العذر .

فالجمال قيمة ذاتية خاصة لدى افراد النوع نفسه من الكائنات الحية . فاذا افترضنا ان « الاجمل » من الذكور والاناث للنـــوع نفسه هي التي تبقى فقط لانهـــا هي التي تتجاذب وتتكاثر ـــ وحتى هنا يصبح الجمال وظيفة حياتية وليس قيمة عليا كما ذهب مصطفى محمود ـــ فماذا يعني ذلك بالنسبة للانواع الاخرى ؟ اذ كيف يؤدي ذلك الى نشوء انواع جديدة « اجمل » من الانواع السالفة ؟ ومـــا العلاقة بين كون هذه الانواع « جميلة » وبين قدراتها على الحياة والبقاء ؟ وهل نحن نرى فعلا تسلسلا في الانواع طبقـــا لدرجات الجمال ؟ هل القرد مثلا اجمل من الفراشة ؟ وهل جميـــع الانواع الحيوانية التي بقيت حتى الآن تنطبق عليها صفة الجمال ؟..

ثم اين فكرة « الاجمل » هذه في القرآن ؟

هل استدل عليها مثلا من النص القائل « ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » ( النحل ٦ ) والقائل « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » ( النحل ٨ ) ؟

فأولا صفة الجمال والزينة هنا منسوبة الى انواع معينة من الكائنات الحية وليست الى جميع الكائنات الحية الباقية الى اليوم ، وثانيا الجمال والزينة هنا هما جمال وزينة في أعين البشر وليس في أعين الكائنات الحية بعضها البعض ، وثالثا فان ذكر صفتي الجمال

والزينة قد ورد بعد ذكر منافع هذه الكائنات للانسان وهـــذا يعني انهما صفتان متتاليتان في الاهمية للصفات الاسبق ، مثل « والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافـــع ومنها تأكلون ؛ ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ؛ وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس .. ؛ والخيل والبغـــال والحمير لتركبوها وزينة » ( النحل ٣ ــ ٨ ) . ورابعا فان القرآن لم يقل تصريحا او تلميحا في اي موضع فيه ان الكائنات الحية الجميلة فقط هي التي بقيت وان القبيحة قد انقرضت ؛ وخامسا لماذا يخلق الكائنات القبيحة اصلا اذا كان سيجعلها تنقرض لانها قبيحة ؟ وسادسا ، وهذا هو الاهم . فان القرآن اصلا لم ينظر الى الكائنات الحية على انها ــ بما فيها الانسان ــ قد انحدرت من اصل واحد ثم تباينت الى شجرة مـــن الفصائل والانواع نتيجة تباين الظروف والبيئات ، فليس هناك نص واحد يشير الى ذلك ؛ وليس هناك نص واحد يقول ان كائنا حيا سوى الانسان قد خلق من طين حتى حين ورود ذكر خلق الكائنات الاخرى ؛ مثل « او لم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون ؛ وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ؛ ولهم فيهـــا منافع ومشارب افلا يشكرون » ( يس ٧١ ــ ٧٣ ) ؛ ومثل « وبث فيها من كل دابة » ( لقمان ١٠ ) وهل كان عسيرا عليه ان يشير الى فكرة خلق الانعام والدواب من طين لو قصد الى ذلك ؟

ولو ان القرآن يقصد الى القول بان خلق الكائنات الحية قد حدث اشتقاقا من سلالة من طين ، ثم تطور الخلق مترقيا حتى وصل الى الانسان ؛ او ان خلق الانسان لم يحدث مباشرة من الطين لما اشار القرآن في مواضع عدة الى ان آدم ذاته قد خلق من طين ، بل لما كان هناك معنى لوجود آدم نفسه كأب واحد مفرد للبشر اجمعين . اذ ان تسلسل تطور انواع الكائنات الحية يؤدي الى وجود الانواع الجديدة متمثلة في افراد عديدين هم افراد النوع بأسره وليست في فرد واحد ، اي ان نشوء نوع جديد لا يتم بظهور فرد واحد منه بل

بظهور جيل كامل من النوع الجديد . ومعنى ذلك ان مجرد الحديث عن آدم كأب للبشر جميعا ينطوي في حد ذاته على مفهوم معارض اصلا لنظرية التطور . ويؤيد ذلك ان كافة النصوص التى تناولت الكائنات الحيوانية الاخرى انما تناولتها من حيث كونها من نعم الله على الانسان ، اي ان غاية وجودها هي منفعة الانسان وتذكره بقدرة الله ، ولم يشر القرآن حتى مجرد اشارة الى وجود صلة بيولوجية بينها وبين الانسان ، وهذا هو الطبيعي والمنطقي حتى تتناسق الصورة التي يقدمها القرآن للوجود الانساني ، فالانس والجن لم يخلقوا الا لعبادة الله ، فمن اخلص في عبادته نعم بالجنة ، ومن تمرد على تعاليمه القي به الى النار . هذا هو المضمون اللاهوتي للوجود البشري بل لوجود الكائنات الحية جميعا بل لوجود الكون بأسره فما معنى ان تنحدر الانواع من اصل واحد وان تتباين الى شجرة من الفصائل والانواع نتيجة تباين الظروف والبيئات ؟! ما علاقة عملية التطور هذه بغاية الوجود ، واية ضرورة تدعو لحدوثها ؟..

لقد حاول مصطفى محمود ان يوفق بين نقيضين ، فوقع في تناقضات لا حصر لها ، ليس مع الواقع الموضوعي فحسب ، بل حتى مع افكاره هو نفسه . فقدم لنا التطور كعقاب الهي فداء للخطيئة ، تلك الخطيئة التي ارتكبها آدم المثال الكامل الذي لا عيب فيه ! الذي خلق في احسن تقويم !. ثم فسر لنا تكريم آدم ( المثال الكامل ايضا ) بسجود الملائكة له — قبل ان يعاقب برده الى الطين وخلقه منه — فسر لنا هذا التكريم بأن سببه كان « لعلمه انه سوف يتعذب نتيجة خلقته المتصارعة من « التراب » ومن الروح ! وبعد ان كان التطور عقابا الهيا اصبح يتجه الى غاية سامية وقيمة عليا هي بقاء الاجمل !

على ان نظرية التطور او « حكاية ان الانواع انحدرت من اصل واحد وانها تباينت الى شجرة من الفصائل والانواع نتيجة

تباين الظروف والبيئات » هـــذه « الحكاية » كما يسميها مصطفى محمود ويقبلها على استحياء او عـــلى مضض لانها اصبحت من بديهيات علم البيولوجيا ، فيقول في اعترافه الواهن بصحتها « كانت احتمالا مرجحا اقرب الى الصحة تقوم عليه الشواهد . فالوشيجة العائلية تربط كل الخلائق بالفعل .. والتشريح يقول انهـــا ترتبط ببعضها البعض بصلة رحم وقربى » ..

هذه « الحكاية » في علاقتها بالتفسير اللاهوتي لاصل الانسان، تقول اشياء ذات شأن عظيم :

تقول اولا ان الانسان قد نشأ مـــن سلالة ( القائلين بأصل سلالي واحد ) او عدة سلالات ( القائلين بأصول سلالية متعددة ) من انواع من القردة العليا شبيهة بالانسان . وليس من فرد واحد من البشر يدور حول نشأته خلاف ميتافيزيقي عقيم .

وتقول ثانيا ان وجود الانسان وجـــود سببي وليس وجودا غائيا . اي انه نشأ عن ظواهر كانت موجودة سلفا بطبيعتها ، وجد هو نتيجة لها وليس لحكمة آتية في الارض او في السماء .

وتقول ثالثا ان الانسان ليس محور الكون وان كان سيده . فليس صحيحا ان كل ما في الكون « مخلوق » لاجل الانسان . وانما الانسان بارتقائه وتطوره العلمي الواقعي استطاع ان يغير الطبيعة ويروضها لتحقيق غاياته التي أوجدها لنفسه متوافقة مع واقعـــه الانساني .

وتقول رابعا ان الانسان كان بدائيـــا فارتقى ولم يكن عاليا فهبط . وأن تاريخه هو تاريخ نضاله مـــن اجل الرقي وليس تاريخ انحطاطه فداء لخطيئة .

# الفصل الرابع

## ميتافيزيقا البناء الكوني

يبين لنا مصطفى محمود بعد ذلك كيف ان النصوص القرآنية الخاصة بتصوير البناء الكوني قد كشفت عن احدث حقائق العلوم المعاصرة .

ومرة اخرى تواجهنا قضية التأويل . والذي يهمنا هنا الراي القائل ان القرآن حينما يشير الى مسألة علمية انما يقدمها بالاشارة والرمز والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة والعبارة التي تومض في العقل كبرق خاطف . وانه يلقي بكلمة قد يفوت فهمها وتفسيرها على معاصريها ، ذلك لانه يعلم ان التاريخ والمستقبل سوف يشرح هذه الكلمة ويثبتها تفصيلا ..

والدليل الذي يستند اليه هذا الراي هـــو النصوص التي يستخرج منها المفكر المعاصر معاني علمية حديثة لم تكن معروفة في عصر القرآن . على ان المفكر الديني المعاصر انمـــا يسمح لنفسه

باستخراج مثل هذه المعاني لان لديه فكرة مسبقة هي ان القرآن لا بد ان يتضمن الاكتشافات العلمية الحديثة او على الاقل لا يمكن ان يقدم تصورات او مفاهيم متناقضة معها ، ولما كان القرآن لم يتحدث في ذلك تفصيلا بصيغة مباشرة ، فلا بد اذن ان يكون قد تحدث بالرمز والايحاء .. وعليه فلا بد من اكتشاف العلم الحديث كله بين سطور القرآن .

ولقد يجوز ذلك ، لكن في حدود الشروط التي سبق ذكرها ، اي بشرط مطابقة المعنى للتركيب اللغوي الحرفي كما فسره اللغويون والمفسرون الاوائل اولا ، ثم مطابقته لما ورد في مواضع اخرى من القرآن في الموضوع نفسه ثانيا ، والا يكون للنص معنى مباشرا مقبولا بالنسبة للتفكير السائد في عصر القرآن ومختلفا عن المعنى المؤول اليه ثالثا . وهي شروط بديهية فيما اعتقد .

لكن ما حدث — وما هو حادث بالضرورة — بالنسبة لجميع محاولات تأويل النصوص القرآنية تأويلا علميا هو انها لم تستطع الالتزام بهذه الشروط ولا حتى — في معظم الاحيان — بشرط واحد منها .

ولعل المسألة العلمية التي اعطيت قدرا متزايدا من الاهتمام والتي جرت محاولات عديدة لاثبات « علمية » فهم القرآن لها هي مسألة كروية الارض ودورانها حول نفسها دورة كاملة في اليوم ودورانها حول الشمس دورة كاملة كل عام وما الى ذلك من حقائق علم الفلك .

وليست هذه المحاولة بقاصرة على القرآن ، وانما لها جذورها التاريخية في علاقة الفكر المسيحي بالحقائق العلمية الجديدة منذ بدأ العلم يتناول قضايا احتكرها اللاهوت حقبا طويلة .

فمنذ ان صاغ كوبرنيكوس نظريته في القرن السادس عشر ، وأوضح ان الارض ليست هي مركز الكون ، تصدع جدار العالم اللاهوتي القائم على ان الانسان هو غاية الوجود وان الارض هي

مركز الكون لانها المنفى الذي اختاره الله للانسان ليكفر فيه عن خطيئته الاصلية ، فهي الخشبة الاساسية لمسرحية الاله والبشر ، وكل ما عداها ديكور ورتوش ، وظيفته ثانوية ودوره تفسيري وتكميلي لا اكثر ، فاذا اتضح ان الارض ليست سوى كوكب صغير بين عمالقة ، وانها تنطبق عليها قوانين حركة الاجسام في الفضاء مثل سائر الاجسام ، وانها كروية وليست مسطحة ، فقد اهتزت اركان بنيان فكري كامل شامخ ظل يستلب عقول البشر منذ فجر التاريخ .

وكان على الفكر اللاهوتي ازاء تلك الصدمة ان يغير ثوبه القديم ، فالتحدي مفروض عليه لا مفر . قام في البداية بتكفير ما اتى به العلم الجديد ، ثم لما ادرك ان المعركة خاسرة لو دخلها بهذا السلاح ، راح يعيد النظر في ملامحه الاصيلة ثم يكيفها ـ قسرا ـ بحيث لا تنال منها تحديات العلم الجديد .

ومصطفى محمود يشارك في هذه اللعبة القديمة الجديدة . ويقدم لنا مساهمته في عديد من المواضع .

فيقول عن الآية « ويكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » ، « انها آية لا يمكن تفسيرها الا ان تتصور ان الارض كروية والليل والنهار كتصفي الكرة ينزلق الواحد منهما على الآخر بفعل دوران هذه الكرة المستمر » ( ص ٤٩ ) .

ويقول عن النص القائل « يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين » ، « انها تشير الى اقصى البعد ، وهو امر لا يمكن تفسيره الا ان يكون مغرب الشمس هو في نفس الوقت مشرق لها على مكان آخر . . وهو امر لا يكون الا على ارض كروية تدور . . فتصبح بذلك كله « بعد المشرقين » على انها ابعد نقطتين بالفعل . . ابعد حتى مما بين المشرق والمغرب » ( ص ١٢٧ ) .

ثم يقول عن « اتاها امرنا ليلا او نهارا » ، « لا تفسير لذلك الا ان تكون الارض كروية دوارة نصفها ليل ونصفها نهار ، فاذا

جاءت الساعة — وهي تأتي في لحظة — فان نصف سكانها يكونون في ليل ، والنصف الآخر في نهار .. فلا يصدق لو قال انها تاتي نهارا ، ولا يصدق لو قال انها تاتي ليلا » ( ص ١٤٦ ) .

ولسنا ندري لماذا لا يمكن تفسير هذه النصوص دون حاجة الى كروية الارض ؟

● فالطبري مثلا يقول في « ويكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » ، « يغشّي هذا على هذا ، وهذا على هذا ، كما قال ( يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ) » ( جزء ٢٣ الطبعة الثانية ) .

وفي «مختار الصحاح» للرازي (طبعة دار المعارف ١٣٤٠ هـ) : « تكوير المتاع جمعه وشده . وتكوير العمامة كورها ، وتكوير الليل على النهار تغشيته اياه » .

والمقصود اذن ، طبقا للمعنى اللغوي الحرفي ، هو انه يزيد من الليل في النهار ويزيد من النهار في الليل ، وهذا ايضا هو معنى « ولج » اي دخل ، وغشا اي غطى ، فان جزءا من النهار يدخل في الليل او يغطي جزءا من الليل وان جزءا من الليل يدخل في النهار او يغطي جزءا من النهار حين يزيد من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا .. ثم انه يقصد الى لفت الانظار الى تتالي الليل والنهار وتتابعهما على الدوام . « لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار » ( يس ٣٠ ) .

فمن اين اذن جاء مصطفى محمود بنصفي الكرة ينزلق الواحد منهما على الآخر بفعل دوران هذه الكرة المستمر ؟.. وكيف يتفق ذلك مع قوله « وآية لهم الليل نسلخ منهُ النهار فاذا هم مظلمون » ( يس ٣٧ ) ؟

● واما « بعد المشرقين » فيقول الطبري « وقد قيل ، عنى بقوله « بعد المشرقين » : مشرق الشتاء ومشرق الصيف ، وذلك ان الشمس تطلع في الشتاء من مشرق ، وفي الصيف من مشرق غيره ،

وكذلك المغرب تغرب في مغربين مختلفين . كما قال جل ثناؤه : « رب المشرقين ورب المغربين » ( الجزء ٢٥ ص ٧٤ ) .

ولو ان المقصود هو ان « يكون مغرب الشمس هو في الوقت نفسه مشرق لها على مكان آخر » ، لكان لدينا عدد لا نهائي من المشارق والمغارب اذ انه في كل لحظة من لحظات دوران الارض حول نفسها أمام الشمس يكون للشمس شروق على مكان معين وغروب عن مكان معين وبالتالي يمكن بالنسبة لموقعين متتاليين على الارض . ان يكون هناك مشرقان لا يفرق بينهما سوى لحظة في الزمان ومساحة ضئيلة جدا في المكان ، ومن ثم ينتفي بل ينعكس النص تماما الى ضده .

● واما « ليلا او نهارا » ، يقول الطبري ( وقوله « اتاها امرنا ليلا او نهارا » يقول : جاء الارض أمرنا ، يعني قضاؤنا بهلاك ما عليها من النبات اما ليلا واما نهارا ) ( الجزء ١١ ص ١٠٢ ) اي ان القضاء قد يأتي في اي وقت بالليل او النهار . وهذا هو المعنى المباشر المطابق للنص والمتفق في مضمونه مع ما جاء في المواضع الاخرى عن وقت حدوث « القيامة » من مثل « يسألونك عن الساعة آيان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل انما علمها عند الله » ( الاعراف ١٨٧ ) .

وواضح من مقارنة المعنى الصحيح للنصوص السابقة بالمعنى المؤول اليه ، ان التأويل هنا انما هو فهم ذاتي شخصي لا يلتزم باي مقياس موضوعي . وهكذا الامر بالنسبة لكثير من النصوص الاخرى ، ولنقرأ بعض الامثلة :

● « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » . يقول مصطفى محمود « والعرجون هو فرع النخل القديم اليابس لا خضرة فيه ولا ماء ولا حياة وهو تشبيه حرفي للقمر لا خضرة فيه ولا ماء ولا حياة » ( ص ٥٠ ) .

اما الطبري فيقول « فتأويل الكلام وآية لهم : تقديرنا القمر منازل للنقصان بعد تناهيه وتمامه واستوائه ، حتى عاد كالعرجون القديم ، والعرجون : من العزق من الموضع النابت في النخلة ، الى موضع الشماريخ ، وانما شبهه جل ثناؤه بالعرجون القديم ، والقديم هو اليابس ، لان ذلك من العزق ، لا يكاد يوجد الا متقوسا منحنيا ، اذا قدم ويبس ، ولا يكاد ان يصاب مستويا معتدلا ، كأعضاء سائر الاشجار وفروعها ، فكذلك القمر اذا كان في آخـــر الشهر قبل استسراره ، صار في انحنائه وتقوسه نظير ذلك العرجون » ( جزء ٢٣ ص ٦ ) . والمفسر هنا قدم المعنى الحرفي « للعرجون القديم » ثم ادرك معنى الدرجات الزمنية في عبارة «قدرناه منازل حتى عاد» . وبذلك قدم تفسيرا مطابقا للنص اللغوي ، ومطابقا في الوقت نفسه لمعنى نص آخر في الموضوع نفسه : « جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » ( يونس ٥ ) .

● « وترى الجبال تحسبها جـامدة وهي تمـر مر السحاب » ( النمل ٨٨ ) . يقول مصطفى محمود انه في هذا النص « يقدم فكرة الحركة الخفية من وراء السكون الظاهر » وان « تشبيه الجبـــل بسحابة هو تشبيه يقترح على الذهن تكوينا فضفاضا مخلخلا وهو ما عليه الجبل بالفعل ، فما الاشكال الجامدة الا وهم ، وكل شيء يتألف من ذرات » ( ص ٥٠ ) .

بينما جاء في تفسير الطبري « يقول تعالى ذكره : وترى الجبال يا محمد ، تحسبها قائمة وهي تمر ( وترى الجبال تحسبها جامدة ) يقول : قائمة ، وانما قيل : وهي تمر مر السحاب لانها تجمع ثم تسير فيحسب رأيها لكثرتها انها واقفة ، وهي تسير سيرا حثيثا » ( جزء ٢٠ ص ٢١ طبعة البابي الحلبي ) .

وموضوع التشبيه من واقع النص ليس هو تشبيه الجبـــل بسحابة وانما تشبيه لمرور الجبل بمرور السحاب والمقصود هنا ان السحاب عندما يكون كثيرا ومتجمعا حتى لا يدرك الرائي حـدوده

فانه يحسبه ساكنا بينما هو متحرك . وكذلك الجبال حين تجمع يوم القيامة وتسير ( « واذا الجبال سيرت » ( التكوير ٣ ) فانها لكثرتها يحسبها الرائي ساكنة بينما هي تسير . ولا علاقة للتشبيه اطلاقا بفكرة « الحركة الخفية من وراء السكون الظاهر » من حيث هو طبيعة المادة في عالمنا : ولا علاقة له ايضا بمفهوم التكوين الذري .

● « قادرين على ان نسوي بنانه » . يقول مصطفى محمود انه يقصد تسوية بصمات الاصابع ، و « البنان » لغويا يعني اطراف الاصابع لا بصماتها ، وبالتزام المعنى الحرفي يمكن فهم النص ، كما جاء في تفسير الطبري ايضا ، بان المقصود هنا هو تسوية اطراف الاصابع فيصبح طول الاصابع متساويا .

● ثم استوى على السماء وهي دخان » . يقول مصطفى محمود « في البدء كان شيء كالدخان جاء منه الكون بنجومه وشموسه » ( ص ٤٩ ) ، اي انه يفسر بهذا النص نشأة الكون كله من دخان ، وطبيعي ان ينطبق ذلك على الارض بما هي كوكب ، غير ان سياق النص هو « قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين . ثم استوى الى السماء و هي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ، فقضيهن سبع سموت في يومين واوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم » ( فصلت ٩ — ١٢ ) .

وواضح هنا ان الارض قد خلقت اولا ثم حدث الاستواء الى « السماء » ، حيث يقول — تصريحا — في موضع آخر « خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات » ( البقرة ٢٩ ) . وذلك رغم انه جاء في موضع ثالث « انتم أشد خلقا ام السماء بناها ، رفع سمكها فسواها ، واغطش ليلها واخر

ضحاها ، والارض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال ارساها » ( النازعات ٢٧ ــ ٣٠ ) . وقد جاء في تفسير ابن كثير والبغوي ( الجزء التاسع مطبعة المنـــار بمصر سنة ١٣٤٧ هـ ص ١٠٦ ) « وقوله تعالى ( والارض بعد ذلك دحاها ) فسره بقوله تعالى ( أخرج منها ماءها ومرعاها ) وقد تقدم في سورة السجدة ان الارض خلقت قبل خلق السماء ولكن انما دحيت بعـد خلق السماء بمعنى انه اخرج ما كان فيها بالقوة الى الفعل وهذا معنى قول ابن عباس وغير واحد واختاره ابن جرير » . فالاتفاق اذن عـــلى ان الارض خلقت قبل « السماء » ، وقد جـــاء في الطبري « كما حدثني موسى ، قال : ثنا عمرو ، قال : ثنا اسباط ، عن السري ، قال : استوى الى السماء وهي دخان ، من تنفس الماء حين تنفس ، فجعلها سماء واحدة ، ففتقها ، فجعلها سبع سماوات في يومين » ( جزء ٢٤ ص ٩٩ ) .

والمعروف علميا ان الارض بغلافها الجوي قـد تكونت زمنيا بعد الكواكب الاخـرى . وواضح ان معنى « السماء » في النص القرآني لا يتضمن الشمس والنجوم والقمر وانما هذه اشياء موجودة في السماء بدليل « وزينا السماء الدنيا بمصابيح» وقد اجمع المفسرون على ان المصابيح هي النجوم ، وبدليل « جعـــل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » ( الفرقان ٦١ ) . وهناك خلاف حول المقصود بالبروج ، فقـــال بعضهم هي « القصور » وقال آخرون : هي النجوم الكبار ( راجع الطبري جزء ١٩ ص ٢٩ ) ، اما السراج فهو الشمس ، وبذلك تكوّن الشمس والقمر والنجـوم اشياء في السماء وليست هي بذاتها السماء ، وقد تكررت في مواضع عديدة عبارة « وانزل من السماء ماء » ومعنى ذلـك ان السحاب يوجد ايضا في السماء ، بل ان الطيور هي ايضا في جـــو السماء « الم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله » ( النحل ٧٩ ) .

على انه من المعروف علميا ايضا انه ليس في الفلك ما يسمى

« سماء » ، وانما هناك الارض بغلافها الجوي الذي يبدو للرائي وكأنه غطاء ازرق اللون نتيجة انكسار اشعة معينة عند التقائها بجزئيات الغلاف الجوي ، والرؤية البصرية للشمس والقمر والنجوم والسحاب خلال الغلاف الجوي للارض تعطي للناظر انطباعا بأن هذه الاشياء هي اجسام موجودة في السماء .

والنظرة الى « السماء » « كغطاء و كبناء » اي كشيء قائم بذاته — في حالة صلابة — موجود فوق الارض ، هذا التصور « للسماء موجود في القرآن في مواضع عديدة : مثل :

- « وجعلنا السماء سقفا محفوظا » ( الانبياء ٣٢ ) : ويقول الطبري « يقول تعالى ذكره : وجعلنا السماء سقفا للارض مسمودا، وقوله ( محفوظا ) يقول : حفظناها من كل شيطان رجيم . وبنحو الذي قلنا في ذلك ، قال اهل التأويل » ( الجزء ١٧ ص ٢١ ) .
- « ويمسك السماء ان تقع على الارض ( الحج ٦٥ ) . يقول الطبري « ويمسك السماء بقدرته ، كي لا تقع على الارض الا باذنه . ومعنى قول ( أن تقع ) : أن لا تقع » (جزء ١٧ ص١٩٧) .
- « والسقف المرفوع » ( الطور ٥ ) .
- « والسماء رفعها ووضع الميزان » ( الرحمن ٧ ) .
- « وبنينا فوقكم سبعا شدادا » ( النبأ ١٣ ) .
- « انتم اشد خلقا أم السماء بناها ، رفع سمكها فسواها » ( النازعات ٢٧ ، ٢٨ ) .
- « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما بها من فروج » ( ق ٦) .
- « والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون » ( الذاريات ٤٧ ) .
- « جعل لكم الارض قرارا والسماء بناء » ( غافر ٦٤ ) .
- « رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى » ( الرعد ٢ ) .
- « خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي أن

تميد بكم » ( لقمان ١٠ ) .

- « والى السماء كيف رفعت » ( الغاشية ١٨ ) .
- « والسماء وما بناها » ( الشمس ٥ ) .
- « خلق السموات والارض ومـا بينهما في ستة ايـــام » ( الفرقان ٥٩ ) .

وما جاء في التفسير حول هـــذه النصوص يطابق معناها الحرفي وتركيبها اللغوي ويقدم مفهوما للسماء كبناء وكغطاء وكسقف رفع وبني فوق الارض .

***

وهذا التصور يتطابق تماما مع تصور الارض كسطح ممدود منبسط يقـــع تحت « السماء » ، كما ان النصوص التي تعرضت لذكر الارض تشير الى ذلك بوضوح ، مثل :

- « والارض مددناها والقينا فيها رواسي » ( الحجر ١٩ ) .
- « هو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي » ( الرعد ٣ ) .

ويقول الطبري فيذلك ، « يقول تعالى ذكره ، والله الذي مد الارض فبسطها طولا وعرضا » ( الجزء ١٣ ص ٩٦ طبعة البابي الحلبي ) .

- « جعل لكم الارض مهـــدا » ( الزخرف ١٠ ) والمهد هـــو الفراش .
- « الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء » (البقرة ٢٢) .
- « والارض فرشناها فنعم الماهدون » ( الذاريات ٤٨ ) .
- « الم نجعل الارض مهادا ، والجبال أوتادا » ( النبأ ٦ ، ٧ ) .
- « والارض وضعها للانام » ( الرحمن ١٠ ) .
- « والى الارض كيف سطحت » ( الغاشية ٢٠ ) .
- « والارض وما طحاها » ( الشمس ٦ ) . « طحا ( طحـــاه ) بسطه مثل دحاه وبان عدا » ( مختار الصحاح ٣٨٨ ) .
- « والارض بعد ذلك دحاها ، أخـــرج منها ماءها ومرعاها » ( النازعات ٣٠ ، ٣١ ) : وقد ذهب مفسر عصري آخر في فهمه لهذا

النص الى قوله ( عبد الرزاق نوفل : « اخبار اليوم » ١٠ـ١٠ـ ١٩٥٩ ) : « فحدد القرآن بذلك شكل الارض انها على شكل الدحية وهي البيضة ويعتبر هذا الوصف ادق وصف للارض » والعجيب حقا الا يشير في تأويله هذا الى اي مصدر في التراث الفقهي او اللغوي يصرح او يلمح من قريب او بعيد الى ان « دحاها » تعني : جعل شكلها كالبيضة ، علي ان العكس تماما هو الصحيح .

فقد جاء في معجم الفاظ القرآن الكريم ( الجزء الثاني ، مجمع اللغة العربية ، طبعة الاميرية سنة ١٩٥٩ ص ٢٠٩ ) : « دحا الشيء يدحوه دحوا ويدحاه دحيا : بسطه ومهده ، ودحو الارض : بسطها وتمهيدها للسكنى والتقلب في اقطارها » .

وجاء في « تفسير القرطبي » ( الجامع لاحكام القرآن ـ طبعه دار الكتب ١٩٥٠ ، جزء ١٩ ص ٢٠٢ ) : « ( الارض بعد ذلك دحاها ) اي بسطها » وهو يتبع ذلك قائلا : « والعرب تقول : دحوت الشيء ادحوه دحوا اذا بسطته . ويقال لعش النعامة أدحى ، لانه مبسوط على وجه الارض » ثم يتبع ذلك بأبيات من الشعر العربي ترد فيها كلمة « دحا » على النحو الذي بينه .

وجاء في « تفسير الجلالين » ( المطبعة البهية ١٣٠٠ هـ ، في الجزء الثاني ص ١٩٨ ) « والارض بعد ذلك دحاها » بسطها وكانت مخلوقة قبل السماء من غير دحو » ،

وجاء في « منبر الاسلام » ( المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ـ صفر ١٣٩٠ ـ ص ١٦٩٥ ) « والارض بعد ذلك بسطها ومهدها لسكنى أهلها » .

وكل ذلك يدل الى اي مدى يجنح المفكرون الدينيون عن الصواب في محاولتهم تطويع النص الديني للعلم الحديث .

***

على ان تسطح الارض في المفهوم القرآني يرتبط ايضا بفكرة اخرى تدعمها وتوطدها وتبدو استطرادا منطقيا لها ، تلك هي

فكرة حاجة الارض الى « تثبيت » حتى لا تهتز فتتكفىء بالناس ، مثـــل :

● « وجعل فيها رواسي من فوقهـــا » ( فصلت ١٠ ) : ويقول الطبري في ذلك ، ( جزء ٢٤ ص ٩٥ طبعة البابي الحلبي ) « يقول تعالى ذكره : وجعل في الارض التي خلق في يومين جبالا رواسي ، وهي الثوابت في الارض ، من فوقها ، يعني : من فوق الارض على ظهرها » .

● « وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بكم » ( الانبياء ٣١ ) : ويقول الطبري في ذلك : « يقول تعالى ذكره : أو لم ير هؤلاء الكفار ايضا من حججناعليهم وعلى جميع خلقنا ، انا جعلنا في الارض جبالا راسية ، والرواسي : جمع راسية ، وهي الثابتة . وقـــوله « أن تميد بكم » يقول :- **أن لا تنكفأ بهم ، يقول جل ثناؤه** : فجعلنا في هذه الارض هذه الرواسي من الجبـــال ، فبثثناها ، لئلا تنكفأ بالناس ، وليقدروا بالثبات على ظهرها » ( الطبري جزء ١٧ ص ٢١ . طبعة البابي الحلبي ) .

● « وهو **الذي مد الارض وجعل فيها رواسي** » ( الرعد ٣ ) .
● « والارض مددناها والقينا فيها رواسي » ( الحجر ١٩ ) .
● « والقى في الارض رواسي ان تميد بكم » ( النحل ١٥ ) .
● « جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وجعل لها رواسي » ( النمل ٦١ ) .
● « والقى في الارض رواسي ان تميد بكم » ( لقمان ١٠ ) .
● « وجعلنا فيها رواسي شامخات » ( المرسلات ٢٧ ) .
● « الم نجعل الارض مهادا ، والجبال أوتادا » ( النبأ ٦ ، ٧ ) .

***

وكذلك الشمس ، فقد صورت في القرآن طبقـــا لخصائصها الظاهرية حيث تبدو للبصر حين نراها من نقطة على الارض وكأنها تسير او تجري في خط محدد من الشرق الى الغرب . فالنصوص

القرآنية التي تعرضت لذكر الشمس تبين ذلك بوضوح ، مثل :

● « والشمس والقمر كل في فلك يسبحون » ( الانبيـــاء ٣٣ ) : وقد جاء في الطبري « واختلف اهل التأويل في معنى الفلـــك الذي ذكره الله في هذه الآية ، فقال بعضهم : هـــو كهيئة حديدة الرحى ( ص ٢٢ ) ،وقال آخرون : الفلك مـــرج مكفوف تجـــري الشمس والقمر والنجوم فيه ( ص ٢٣ ) ،.واما قوله ( يسبحون ) فان معناه : يجرون ( ص ٢٤ ) » ( الجزء ١٧ طبعة البابي الحلبي ) .

● « والشمس تجري لمستقر لها » ، حيث يقول الطبري في ذلك ، « وقـــــوله ( والشمس تجري لمستقر لها ) يقـــول تعالى ذكره : والشمس تجري لموضع قرارها ، بمعنى : الى موضع قرارهـــا ، وبذلك جاء الاثر عن رسول الله » ( جـــزء ٢٣ ص ٥ طبعة البابي الحلبي ) .

● « وسخر الشمس والقمـــــر كل يجري لاجـــل مسمى » ( الزمر ٥ ) ،

● « لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » ( يس ٤٠ ) ،

● « يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى » ( فاطر ١٣ ) .

***

وصورت النجوم ايضا في القرآن بخصائصها الظاهرية كأجسام مضيئة متناثرة على السطح السفلي « للسماء » ، مثل :

● « وانا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب » ( الصافات ٦ ) ،

● « وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا » ( فصلت ١٢ ) ،

● « ولقد زينا السماء بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين » ( الملك ٥ ) .

***

بذلـــــك تكتمل الملامح الرئيسية للتصور القرآني للبنـــاء الكوني .

غير ان المفسرين المعاصرين يرون ان القرآن قد اهتدى قبل العلم بأربعة عشر قرنا الى حقيقة ان الارض والشمس والنجوم والكواكب كانت سديما في الفضاء وانفصلت مكونة هذه الافلاك .

وهم يستندون في ذلك الى النص القائل : « او لم ير الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناها ، وجعلنا من الماء كل شيء حي » .

على اننا لوعدنا الى تفسير الطبري فسنجده يقول في ذلك : « يقول تعالى ذكره : او لم ينظر هؤلاء الذين كفروا بالله بأبصار قلوبهم ، فيروا بها ، ويعلموا ان السماوات والارض كانتا رتقا ؟ يقول : ليس فيها ثقب ، بل كانتا ملتصقتين ، وقوله ( ففتقناهما ) يقول : فصدعناهما وفرجناهما . ثم اختلف اهل التأويل في معنى وصف الله السموات والارض بالرتق ، وكيف كان الرتق ، وبأي معنى رتق ، فقال بعضم : عنى بذلك ان السماوات والارض كانتا ملتصقتين ، ففصل الله بينهما بالهواء . وقال آخرون بل معنى ذلك ان السماوات كانت مرتتقة طبقة ، ففتقها الله ، فجعلها سبع سماوات ، وكذلك الارض كانت كذلك مرتتقة ، ففتقها، فجعلها سبع ارضين ، وقال آخرون : بل عنى بذلك ان السماوات كانتا رتقا لا تمطر ، والارض كذلك رتقا لا تنبت ، ففتق السماء بالمطر ، والارض بالنبات » ( جزء ١٧ ص ١٨ ) .

فاذا اخذنا الرتق بمعنى الالتصاق ، والفتق بمعنى الفرج والصدع والشق ، وهي اقرب المعاني الى ما يريد المفسرون العصريون (١) قوله ، نجد اننا امام جسمين كانا رتقا ففتقا ، احدهما هو السموات ، والآخر هو الارض ، وليس ثمة اشارة من قريب او بعيد الى انهما كانا « سديما في الفضاء » .

ولنقارن ذلك بما جاء في سفر التكوين ( الاصحاح الاول ع٦ ) « وقال الله ليكن جلد وسط المياه . وليكن فاصلا بين مياه ومياه(ع٧) فعمل الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق

---

١ ــ راجع عبد الرزاق نوفل ، اخبار اليوم ١٠ــ١٠ــ١٩٥٩ .

الجلد . وكان كذلك ( ع ٨ ) ، ودعا الله الجلد سماء . وكان صباح يوما ثانيا ( ع ٩ ) ، وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة . وكان كذلك ( ع ١٠ ) ، ودعا الله اليابسة أرضا » . ثم يلي ذلك « ( ع ١٤ ) وقال الله لتكن انوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل . وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين (ع١٥)، وتكون انوارا في جلد السماء لتنير على الارض . وكان كذلك ؛ (ع١٦) فعمل الله النورين العظيمين. النور الاكبر لحكم النهار والنور الاصغر لحكم الليل . والنجوم ( ع ١٧ ) ، وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الارض » .

***

واذن ، فالمفاهيم القرآنية حول البناء الكوني لم تضف جديدا الى المفاهيم التي كانت سائدة في ذلك العصر ، بل هي تستمد تصوراتها الاساسية من الصورة العامة للكون كما كانت في اذهان البشر حينذاك .

كذلك فان النصوص القرآنية لا تطرح قضايا معينة للبحث وتقدم لها الاجابات في صيغة دراسة لقضية بعينها . فالسور القرآنية لا تعتمد على وحدة الموضوع ، وانما ترد كافة المفاهيم المتعلقة بمختلف الموضوعات في سياق التدليل على القدرة الالهية . أي أن مضمونها وعظي وليس تعليمي .

اذ لو كان يهدف الى التعليم او الى تقديم مفاهيم وتصورات جديدة للقضايا التي يبحثها العلم لسلك الى ذلك سبيلا آخر . لكن منطلقه الاساسي بصدد تلك القضايا كان مطابقا تمام المطابقة للصورة الذهنية العامة السائدة في ذلك العصر والتي هي بطبيعة الحال نتاج مرحلة تاريخية معينة من مراحل التكوين الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع البشري .

فاذا قيل ان مستوى الفهم في تلك المرحلة ما كان يتفق مع عرض الحقائق العلمية بطريقة مباشرة ، وأن البلاغة هي مطابقة

مقتضى الحال ، فكان لا بد آذن من اللجـــوء الى الايماء والايحاء والتلميح والرمز . فان علينا ان نلاحظ ان القرآن من واقع نصوصه ذاتها يصف نفسه بالعلو عن شروط الزمان والمكان ، ويعلن انـــه يحتوي حقائق الوجود بأسره ، وانه لم يختص بنفسه عصرا معينا او مجتمعا معينا او مستوى معينا في التفكير وانما قصد الى تقديم الحقيقة الالهية للبشرية جمعاء دعوة لهم باعتناق الدين الجـــديد . اما فيما يتعلق بالصورة العقليـــة للكون المادي فقـــد كان يسلم بالتصورات السائدة وقتئذ على اعتبار انها بديهيات لا يجادل فيها احد وليست مصدرا للخلاف بين انصار الدين واتبـــاع الاديان السابقة .

وبالاضافة الى ذلـــك فالقرآن لا يعتبر كتاب قضايا نظرية اصلا ، وانما هو كتاب مشكلات وقضايا عملية بالدرجة الاولى . فنصوصه جميعـــا تختص بطريقة مباشرة او غير مباشرة بالاحداث والمواقف والمشكلات التي صاحبت نشوء الدين الجديد وازدهاره ، سواء على المستوى الشخصي او العام ، وتتجه دائما الى التعليق على تلك الاحداث او الى تحديد موقف منهـــا او اسداء نصيحة في كيفية السلوك ازاءها ، او ازكاء المشاعر واستنهاض الهمم لنشر الدين الجديد بذكر دلائل القدرة الالهية ، وتصوير مباهج الثـــواب ومضار العقاب ، واستلهام العظات من قصص الاولين ، مستخدما في ذلك أسلوب العصر القائم على الايقـــاع الشعري والسجع وجماليات الالفاظ والصور البيانية . ولذلك — مرة اخرى — فان كل ما جاء به من نصوص متعلقة بمفهوم البناء الكوني انما جاء به في معرض التدليل على القدرة الالهية لرب الدين الجديد .

***

ليس صحيحا اذن مـــا يذهب اليه مصطفى محمود من ان القرآن يشير الى المسائل العلمية بأسلوب الاشارة والرمز والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة والعبارة التي تومض في العقل كبرق خاطف ، وانه يلقي بكلمة قد يفوت فهمها على معاصريها لانـــه يعلم

ان التاريخ والمستقبل سوف يشرح هذه الكلمة ويثبتها تفصيلا . اذ ما حاجة القرآن الى الرمز والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة في مسائل هي بحكم طبيعتها لا تقبـــل الرمز ولا المجاز ولا اللمحة الخاطفة ؟ ان الحديث في مسألة علمية لا يكون الا بلغة العـــلم ، لا لشيء الا لكون اللغة اداة للتفكير ، وبالتالي فهي تتشكل تلقائيـــا وفقا لموضوع التفكير وطبيعته .

ولو افترضنا ان نصا معينا في القرآن قد تحدث بألفاظ علمية دقيقة لا يفهمها العرب عن احد الموضوعات العلمية المحورية بحيث استغلق فهمها على معاصريه ، فما الـــذي كان سيحدث ؟.. كان سيدخل النص في باب الاسرار الالهية ، ويسلم به ايمانا بالغيب ، كفواتح السور مثلا ، حتى اذا جاء عصر العلم ثبت بالدليل القاطع صدق الوجود الالهي وصدق انتماء القرآن اليه .

على ان ملاحظتنا للنصوص السابقة حـــول طبيعة الارض والسماء والشمس والنجوم ، تقدم لنا مفهوما لهذه المسائل محددا بوضوح ، ومتناقضا في نفس الوقت مع الحقائق العلمية ، مما يجعل بحثنا عن نصوص تشير بالرمز والتلميح والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة الى الحقائق المتعلقة بتلك الموضوعات كما اثبتها الحديث ، جريا وراء سراب .

# الفصل الخامس

## غيبيات العلم وعلم الغيبيات

بعد ان هشم مصطفى محمود الجهاز العلمي للتفكير من حيث كونه منهجا متكاملا للبحث والتفكير وحوّله الى جزئيات متناثرة ، يكشف لنا ورقته الاخيرة فيحاول اضفاء طابع ميتافيزيقي على ظواهر علمية اولا ثم تلفيق علوم للمفاهيم الغيبية ثانيا ، وتوهم بذلك انه قد اجتاز الحد الفاصل بين العلم والميتافيزيقا ونجح في عبور الهوة العميقة القائمة بينهما .

فهو يتقدم الينا مرتديا ثيابا افلاطونية صوفية ويتحدث بلسان علم النفس فيقول : « ان احدث النظريات النفسية تقول لنا ان المعارف كلها تكون مخبوءة مكنوزة داخل نفس الانسان ولكن تحجبها عنه غرائزه وشهواته . ولهذا فالتعلم هو في حقيقته تذكر بارتفاع حجب النفس وشفوفها . . ولا يكون تعلما من عدم » ( ص ٧٧ ) .

وهكذا في بضع كلمات يضع مصطفى محمود يديه على كنز المعرفة التي كافح العقل الانساني طوال تاريخه ومراحله منذ بدأ يتشكل المجتمع البشري ويصنع ادواته التي تمكنه من النفاذ الى الطبيعة والى نفسه من اجل الوصول اليها . ويقول لنا ان الطريق اليها قريب المنال فليس على الانسان الا ان يتخلص من ضغط

احتياجاته الفسيولوجية ، ثم يوجه انتباهه الى داخل نفسه ويتأملها حتى تشف وترق وترتفع عنهـا الحجب فتأتي اليه الذكريات حافلة بكل المعارف .

وعلينا اذن طبقا لنظرية المعرفة هذه ، ان نضع جانبا كـل المعارف التي توصل اليها الفكـر البشري عـن طريـق البحـث العلمي التجريبي لانه سلك اليها طريقا ذا اتجاه مغاير ، فبدلا من ان يتجه كل باحث الى داخل نفسـه ، اتجه العلماء الـى تحليـل الخبرة المستمدة من الواقع القائم في العالم الخارجي . ثم علينـا ان نلغي كافة مؤسسات ومراكـز البحـث العلمـي بأجهزتهـا المختلفة لانها تبحث فيما هو خارج الذات . وكذلك كافة المؤسسات الانتاجية التي تقوم على اساس تطبيـق تلك المعارف العلميـة « الخاطئة » من اجل تطوير المجتمع . فهكذا قالت احدث النظريات النفسية !.

ولا يجب ان نتساءل اين كتبت هذه النظرية النفسية ، ولا عمن كتبها ، ولا كيف اثبت ذلـك ، ولا ان نتساءل عن اية هيئـة علمية اقرتها كنظرية صحيحة في علم النفس او نفسانية المعرفة ، فعلم ذلك كله عند مصطفى محمود وحده ، ويكفي ان يقول هـو ذلك حتى نكون له من المصدقين !

لكن لنا بعد ذلك ان نتساءل : من اين اذن تأتي الذكريات ؟

ويجيب مصطفى محمود بأنها تأتي من عالم المثال والملكوت الذي كنا فيه قبل النزول الى الارحام ، ربما كأرواح لا احد يدري ، حيث كان لنا ثمة وجود قبل الوجود كما ان لنا وجـودا بعد الموت ( ص ٦٠ ) .

فهل يسمح لنا مصطفى محمـود ان نتساءل عن طبيعة عالم المثال والملكوت هذا ؟

وهل كان ذا وجود موضوعي وظواهر واقعية مماثلة لعالمنا حتى تتطابق معارفنا المستمدة منه مع معارفنا المتعلقة بعالمنا ؟

وهل كان الكيان الروحي لوجودنا قبل الوجود يشتمل على خصائص العقل البشري الذي هو نتاج النشاطات العصبية العليا للمخ في تطورها التاريخي الاجتماعي حتى يتسنى للمخ البشري ان يتمثل معارف ذلك الكيان الروحي ؟

ان نظريات التعلم تتحدث عن انماط التعلم عن طريق المحاولة والخطأ ، والارتباطات الشرطية ، والمحاكاة ، والتبصر . وتفسره على اساس عمليات ذهنية ذات اساس فسيولوجي كالتحليل والتركيب والتعميم والتجريد . وتقوم اساسا على ان التعلم هو عملية تفاعل بين الذهن البشري والواقع المحيط به . وما يولد به الكائن الحي ليس سوى مجموعة من الاستجابات السلوكية الفسيولوجية لمثيرات معينة متعلقة مباشرة باشباع احتياجاته الفسيولوجية ، وهي استجابات ذات طابع فسيولوجي لم ترتق بعد الى المستوى النفسي او المعرفي .

على ان مثل هذه النظريات العلمية قد تبدو لمصطفى محمود مجرد الفاظ . مثلما تبدو له كلمات مثل : الايحاء ، والعقل الباطن . فهو يقول « وبعض الظواهر التي هي من قبيل السحر .. كالتنويم المغناطيسي يعترف بها العلم دون ان يجد لها تفسيرا . لا يعرف العلم الى الآن كيف تتسلط ارادة المنوم على الوسيط وكيف يتصل عقل الاثنين فيصبحان كعقل واحد ما يراه المنوم يراه الوسيط النائم .. وما يطلبه المنوم يستجيب له الوسيط فورا . ولو كان امرا بالشلل او الغيبوبة او الارتفاع في الهواء . كل ما فعله العلم انه اطلق على هذه الاشياء اسماء ومصطلحات مثل الايحاء . .والوبساطة .. ونشاط العقل الباطن . مجرد الفاظ .. وبالمثل ظاهرة كالتليباثي والجلاء البصري والكشف والهواتف . كل هذه حقائق اغرب من السحر يسجلها العلم ثم لا يعرف لها تفسيرا ولا يعقلها » ( ص ١٣٥ ) .

ان من تحدث منذ قليل عن احدث النظريات النفسية في

التعلم ، يقدم لنا الآن « اقدم » الافكار العامية حول ظاهرة التنويم Hypnosis . فالتنويم « المغناطيسي » ليس فيه من المغناطيسية شيء ولا حتى اسمها . وانما هي ترجمة شائعة في اوساط الفكر العامي ربما ترجع تاريخيا الى منتصف القرن الثامن عشر حينما كان الاب مكسمليان هل وفرانز انتون مسمر يعالجان المرضى عن طريق التنويم الايحائي مستخدمين في ذلك اجساما مغناطيسية كوسيلة ايحائية لا اكثر .

اما الكلام عن الوسيط والوساطة والعقل المشترك ، فلا علاقة له بالتنويم بالمعنى العلمي ، فالوسيط هو الشخص الذي تتقمصه الروح اثناء تحضير الارواح وهي عملية لا علاقة لها بالعلم ولا بالتنويم . واما العقل الواحد المشترك والاستجابة للاوامر المنافية للقوانين العلمية مثل الارتفاع في الهواء فهي في الغالب ليست سوى ارتفاعا من مصطفى محمود في هواء الوهم .

لكن العلم يتحدث عن عملية التنويم بطريقة مختلفة . فظاهرة التنويم يمكن فهمها على اساس عمليات الكف والاستثارة التي تحدث في الوصلات والخلايا العصبية لاجهزة الاحساس العضوية ، والمحللات الحسية ، والجهاز العصبي المركزي وبالذات القشرة الدماغية . فالتنويم هو حالة من الكف تنشأ في الوصلات العصبية للقشرة الدماغية نتيجة لتركيز الاستثارة — عن طريق الكلمة او المثيرات الاخرى لاحداث التنويم — في منطقة معينة مما يحدث بالتالي في نفس الوقت حالة كف خارجي عميق وطبيعي خلال الجزء الباقي من القشرة الدماغية فيستبعد اي تأثير منافس للاستثارات الاخرى الحديثة والقديمة . وتظل هناك منطقة تحتوي على نقاط استثارة يحدث خلالها الاتصال والتأثير الايحائي .

كذلك فان كلمات مثل الايحاء والعقل الباطن ليست مجرد الفاظ . لانها الفاظ ذات مدلول واقعي في العالم الخارجي . فالايحاء كلمة تصف حالة تقبل الاستجابة للافكار والمعاني التي يتلقاها

الجهاز العصبي عند حدوث كف جزئي للعمليات التحكمية للقشرة الدماغية ، او في حالة الضعف النسبي لسيطرة العمليات العقلية مؤدية الى زيادة سيطرة العمليات الانفعالية في الجهاز العصبي مثلما يحدث في الشخصية الهستيرية . وتختلف درجة القابلية للايحاء من شخص الى شخص . ولاحداث الايحاء طرق متعددة في العلاج النفسي . اما العقل الباطن فهو مصطلح يصف العمليات النفسية ـ ذات الاساس العصبي ـ التي تحدث في الجهاز العصبي دون ان تدرك على مستوى الوعي المباشر ، وهي كظواهر واقعية لها وجودها الحقيقي وانما قد تتعدد طرق تفسيرها دون ان تتناقض . اذ تبحثها كل مدرسة في علم النفس من زاوية معينة . ففرويد مثلا يركز على شرح مضمون العقل الباطن وعملياته العقلية الدفاعية من زاوية ذات طابع اكلينيكي اي من زاوية علاجية ، بينما يتناولها بافلوف من حيث ميكانيزماتها العصبية .

اما ظواهر مثل التليباثي والجلاء البصري والكشف والهواتف فهي ظواهر تخيلية لا اكثر . وحينما يثبت وجودها كظواهر واقعية يبدأ دور العلم في كشف قوانينها وتفسيرها . اذ لا بد من تحقق الظاهرة في الواقع اولا قبل ان يطالب العلم بتفسيرها . وحينما يقول مصطفى محمود ان العلم قد سجل وجود هذه الظواهر فهو يقول ذلك دون ادنى سند او دليل . والعلم هنا يعني تطبيق الطريقة العلمية في تسجيل الظواهر الواقعية وبحثها وليس هو مجرد استعادة للاسم والحاقه بأشد المضامين ميتافيزيقية كعلم « الارواح » مثلا ، وليس ايضا كالعلم الذي يقول عنه مصطفى محمود « الاعداد والحروف لها علم عند الصوفية فلكل رقم دلالة ولكل حرف سر بذاته بغض النظر عن الكلمات التي يدخل فيها » ( ص ١٩٤ ، ١٩٥ ) .

وهنا بالتحديد توجد الهوة العميقة التي يحاول مصطفى محمود اجتيازها : من العلم الى الميتافيزيقا ومن المنطق الى

الاسطورة ومن الواقع الى الوهم الخالص .

وهو في سبيل ذلك يقدم لنا ادلته على وجود النفس كحقيقة متجاوزة وعالية على الجسد . اي كشيء في ذاته ذي طبيعة مغايرة تماماومستقلة كلية عن طبيعة الجسد .

● فيقول اولا اننا « اذا عرفنا المادة بانها كل ما هو موضوعي فلا بد من الاعتراف بأن هناك في الوجود شيئا آخر غير المادة هو الوجه الآخر من الحقيقة الذي هو الذات » اذ لا بد من وجود آخر للصورة .

لكن ما هو الاساس المنطقي « للا بد » هذه ؟ ان القول بوجود ظاهرة ما لا يستلزم القول بوجود مقابل منطقي لها . فليس هناك ضرورة منطقية او واقعية تحتم وجود وجه آخر للحقيقة ، الا في المفاهيم التي يستخدمها الذهن البشري كأدوات للمعرفة . فالموضوعية والذاتية هي مفاهيم تعبر عن خواص تتعلق باستقلالية وجود الظواهر او اعتمادها على الارادة البشرية : فوجود فكرة معينة او رغبة معينة عند انسان معين هو وجود يعتمد على عوامل عقلية ونفسية خاصة بذلك الانسان ، وهي ذاتية بهذا المعنى . اما وجود الظواهر النفسية ذاتها كظواهر واقعية متحققة في الكائنات البشرية فانما هو وجود موضوعي اي لا يعتمد على عوامل خاصة بالكائن البشري ، فلا يملك انسان ان يختار بين ان يكون او لا يكون له ظواهر نفسية ، وهذا هو معنى موضوعية الوجود هنا .

● ويقول ثانيا ان الانسان يضحي باحتياجاته المعيشية في سبيل غاية شديدة التجريد ، فلا بد اذن ان له نفسا ذات وجود متجاوز وعال على الجسد .

والحقيقة ان هذه مسألة تتعلق بالقيم التي يلتزم بها الانسان ، والتي تتكون لديه كنتيجة لعوامل اجتماعية وكنتيجة لوعيه بنفسه وبالمجتمع وبالعالم الذي يعيش فيه ، وبطبيعته

الانفعالية . ففي ظل شروط معينة قد تتجاوز اهتمامات الفرد حدود محيطه الشخصي لتتوحد في قضية انسانية عامة . وهي عملية لا علاقة لها بوجود النفس كحقيقة متجاوزة وعالية على الجسد .

● ويقول ثالثا ان الهيمنة الداخلية على جميع عناصر الجسد ومفردات الغرائز تكشف عن عنصر متعال متحكم فيها :

والمعروف فسيولوجيا ان الجهاز العصبي هو الجهاز المتحكم والمنظم لجميع العمليات الفسيولوجية ، فهل نستطيع القول ان الجهاز العصبي جهاز روحي متجاوز وعال على الجسد ؟

ان تصور ان جهاز التنظيم لا بد ان يكون من طبيعة وجودية مفارقة ومتجاوزة وعالية على العمليات والاعضاء التي يقوم بتنظيمها او توجيه نشاطها ، انما هو قول يكشف في الحقيقة عن عقلية مراتبية ( هيراركية ) ميتافيزيقية لا اكثر .

● ويقول رابعا انه اثناء النوم يظل النشاط الفسيولوجي حادثا لكن بلا وعي حيث الارواح تبارح اجسادها عند النوم كما يحدث في الموت ثم يعيدها الله في اليقظة . « الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى » ( الزمر ٤٢ ) .

يرى الدكتور مصطفى محمود الطبيب البشري خريج كلية الطب والذي درس فسيولوجيا الأعصاب وتشريحها ان النوم : ليس هو انتشار عملية الكف العصبية على سطح القشرة الدماغية نتيجة لمؤثرات داخلية وخارجية معينة .. وانما .. هو رحيل مؤقت تغادر فيه الروح الجسد الى حين .

ولا ندري هل يوافقنا بعد ذلك اذا استطردنا في الاستدلال على النتائج المنطقية لكلامه هذا ام لا .

اذ يترتب على نظرته هذه : انه عند احداث اي تنبيه حسي قوي للنائم تعود الروح فورا من عالمها العلوي الى الجسد لتوقظه ، وانه عند حقن شخص بمادة مخدرة فما ان تسري هذه المادة في الدم حتى تتأهب الروح لمغادرة الجسد فورا حتى يزول مفعول المادة المخدرة ، وانه عند احداث تنويم جزئي لشخص تحت تأثير مخدر فان جزءا من الروح يغادر الجسد ( حيث تنتشر عمليات الكف جزئيا على سطح القشرة الدماغية فتحدث فقدانا جزئيا للوعي بالعالم الخارجي والسيطرة على النفس ) لكن جزءا منها يظل بالجسد حيث تظل عمليات التذكر لخبراته الكامنة وادراكه لكلمات المعالج ، وتتدفق الانفعالات المكبوتة في تسلسلها وتداعيها الطليق دون اي تدخل نتيجة لغياب عمليات الكف الصادرة من مركز القشرة الدماغية العليا الى المراكز العصبية الاخرى بما فيها المراكز الخاصة بالانفعالات ، وان الاحلام هي عمليات جسدية خالصة لانها لا تحدث الا حينما تفارق الروح الجسد وبالتالي فيجب على علماء النفس ان ينفضوا ايديهم منها اذ هي بذلك لا تقع في منطقة نفوذهم .

● ثم يقدم مصطفى محمود دليلا خامسا على وجود النفس كحقيقة متجاوزة للجسد وعالية عليه ، والدليل هذه المرة انما يقدمه لعشاق الفلسفة وحدهم ، لانهم فحسب القادرون على ادراك مضمونه العميق .

يقول « لا يمكن ان تدرك الحركة وانت تتحرك معها في نفس الفلك .. وانما لا بد لك من عتبة خارجية تقف عليها لترصدها .. وعملية الادراك هي اثبات اكيد بأن هناك شيئين في كل لحظة .. الشيء المدرك ، والنفس المدركة خارجه . ولهذا ما كنا نستطيع ادراك مرور الزمن لولا ان الجزء المدرك فينا يقف على عتبة منفصلة وخارجة عن هذا المرور الزمني المستمر . وها نحن اولا امام حقيقة انسانية جزء منها غارق في الزمن ينصرم مع الزمن ويكبر معه ويشيخ ويهرم ( وهو الجسد ) وجزء منها خارج عن

هذا الزمن يلاحظه من عتبة سكون ويدركه دون ان يتورط فيه . بالاضافة الى ان كل منا يستطيع ان يحس بداخله حالة حضور وديمومة وامتثال وشخوص وكينونة حاضرة مغايرة تماما للوجود المادي . وهذه الحالة الداخلية التي ندركها في لحظات الصحو الداخلي والتي اسميتها حالة الحضور هي المفتاح الذي يقودنا الى الوجود الروحي بداخلنا ويضع ايدينا على هذا اللغز الذي اسمه الروح او المطلق او المجرد » ( ص ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ) .

حينما يشرح مصطفى محمود مقدمته المنطقية عن تمايز جهاز الادراك عن موضوع الادراك يدلل على صحتها بمثالين : حركة القطار ، وحركة المصعد . وهما مثلان تتحقق فيهما الحركة التي هي الانتقال من مكان الى مكان ، لكنه فجأة يقفز الى نوع مغاير تماما من الظواهر ويطبق عليه نفس قوانين الحركة الميكانيكية اي الانتقال من موضع الى موضع : ذلك هو ظاهرة التغير البيولوجي في مختلف مراحل العمر . فان يدرك الانسان ان تغييرا ما قد طرأ على تكوينه العضوي ، يعني — عند عاشق للفلسفة مثل مصطفى محمود — ان جزءا من الانسان غارق في الزمن وان جزءا آخر متجاوز له يلاحظه من عتبة سكون خارج الزمن : هو النفس . فالظواهر النفسية عند مصطفى محمود لا تتأثر بالزمن . فتظل قدرات الانسان على التذكر والانتباه والتفكير والتعلم والانفعال وجميع مكونات شخصيته على المستوى السيكولوجي كما هي دون ادنى تغير لانها خارج الزمن غير متورطة فيه .

وهكذا تتحول الفلسفة على ايدي عشاقها الى لعبة الفاظ متجاوزة للمنطق وعالية على الاقناع .

على أن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئا . فالظواهر النفسية مثلها مثل الظواهر الفسيولوجية تتأثر بعوامل النمو والنضج والشيخوخة ، فالطفل لا يولد قادرا على التفكير والتذكر والتعلم :

ولكن هذه عمليات يكتسبها من خلال تفاعله مع الواقع الخارجي ، ودرجات الانفعال ونوعيته في مرحلة الطفولة غيرها في مرحلة المراهقة غيرها في المراحل التالية ، وليس هناك مقياس محدد او جدول ثابت لقياس هذه التغيرات ، لكن ذلك صحيح ايضا بالنسبة للظواهر الفسيولوجية مثل التنفس او الهضم او الدورة الدموية وما الى ذلك .

اما عن حالة الحضور التي يحسها الانسان بداخله في لحظات الصحو فهي ليست سوى حالة الوعي اي حالة التنبه للمثيرات الداخلية والخارجية : بادراكها والتفاعل معها ، وهي عملية تنتج من نشاط القشرة الدماغية العليا والمراكز العصبية المرتبطة بها ، حيث تأتي اليها اشارات عصبية عن طريق الوصلات العصبية البادئة من اعضاء الحس والاطراف العصبية الخارجية المتلقية للاشارات الخارجية ، ومن الاطراف العصبية في اجهزة الجسم الداخلية المتلقية للاشارات الداخلية ، وتفاعل هذه الاشارات العصبية في مجموعها في المراكز العليا ، بالاضافة الى الاستجابات الناشئة عنها والعمليات التي تتضمنها مثل التحليل والتركيب والتعميم والتجريد .. هذه العمليات مجتمعة هي التي يؤدي حدوثها الى حالة الوعي او حالة الحضور والديمومة والامتثال والشخوص والكينونة بلغة عاشق الفلسفة .

وليس هذا هو المفتاح الذي يقودنا الى الوجود الروحي او المطلق او المجرد وانما هو مفتاح الفهم العلمي لحقيقة الانسان ككائن فسيولوجي ونفسي واجتماعي . وهو لا يؤدي الى القول بأن الذات او النفس انما هي « مجرد حوافز الجوع والجنس ومجموعة الاستشعارات التي يدرك بها الجسد ما يحتاجه » ( ص ١٦٠ ) . كذلك فان التعريف المادي للنفس بعيد غاية البعد عما يصوره مصطفى محمود بأنه « حوافز الجوع والجنس ومجموعة الاستشعارات .. » .

فما هي النفس اذن ؟

الواقع ان صياغة السؤال بهذه الكيفية انما يستند الى فكرة خلفية تحتاج اصلا الى اعادة نظر . اذ هو يفترض اولا ان هناك شيئا قائما بذاته اسمه النفس ثم يطالبنا بتعريف ماهيته . وهذا الافتراض ذاته يحتاج الى مراجعة .

فعلم النفس لا يتحدث عن شيء قائم بذاته اسمه النفس يدرس خواصه وقوانينه وانما هو يدرس العمليات النفسية : خواصها وقوانينها . فالذي يوجد في الواقع هو ظواهر او عمليات نفسية وليس « نفسا » . تماما مثل علم الفسيولوجيا فليس هناك شيء قائم بذاته اسمه « فسيولوجيا » تدرس طبيعته وخواصه وقوانينه وانما هناك ظواهر او عمليات فسيولوجية . ولعل منشأ فكرة النفس كشيء قائم بذاته هو ظاهرة الوعي التي سبق الحديث عنها والتي هي عملية وليست كيانا قائما بذاته .

وللعمليات النفسية اجهزتها الخاصة مثلما للعمليات الفسيولوجية اجهزتها الخاصة . واجهزة العمليات النفسية هي الاجزاء العليا من المراكز العصبية . والمعروف علميا انه عند ازالة جزء معين ( ببتره او اصابته ) من القشرة الدماغية العليا والمراكز العصبية المرتبطة بها فان العمليات النفسية الناشئة عنها تفقد بالتالي .

***

ومصطفى محمود حين قدم هذه المفاهيم الغيبية عن الظواهر النفسية ، وحينما حاول اقحام افتراضات ميتافيزيقية خالصة — مثل الجلاء البصري وعلوم الارقام والحروف عند الصوفية — على العلم ، انما اراد بذلك ان يثبت عجز العلم عن ادراك ظواهر حقيقية . فاذا عجز العلم والعقل بعد ذلك عن فهم ظواهر تحدث القرآن عنها كاشياء ذات وجود واقعي — مثل الملائكة والجن والشياطين والجنة والنار والقيامة والبعث — فذلك لا يعني ان

هذه ظواهر غير حقيقية ، وعلينا بالتالي ان نسلم بها تسليما مقتنعين بانها ظواهر واقعية .

على ان مصطفى محمود — رغم ذلك — يلجأ الى تحويل ما يُمكنه تحويله منها الى مجرد رموز ، بافراغه من محتواه الحسي وتجريده من مدلوله الواقعي المباشر حتى يقلل من كمية ما يتضمنه من الفكر الاسطوري .

يقول مصطفى محمود « الدين احساس قبل ان يكون نظرية تؤخذ بالبرهان . وهو حالة قلبية اولا قبل ان يكون حالة عقلية . وكامتحان لهذه الحالة القلبية وهذا الموقف القلبي يطرح علينا الله في القرآن من الطلاسم الغيبية ما لا يمكن ان نقيم عليه برهانا بالسلب او بالايجاب . وبهذا يكشفنا امام نفوسنا .. فاذا نحن نرفض ونكذب بالرغم مما تصورناه في انفسنا من ايمان ، لانه لم يكن اكثر من ايمان قشرة ، كان مجرد جدل عقلي . وامثال هذه الطلاسم .. الملائكة والجن والساعة والعرش والكرسي والصراط والجنة والميزان واللوح والقلم والبرزخ . واكبر طلسم ولا شك هو الشيطان نفسه » ( ص ١٢٦ ) .

ثم يستفيد « بنظريته في المعرفة » قائلا « والحقيقة ان الايمان بالجن والملائكة قلبا .. هو دليل كاشف على نوع من التذكر الغامض لعالم القدس والملكوت وانه ايمان دال على شيء وليس مجرد تسليم خاو » ( ص ١٢٧ ) .

وبعد هذه المقدمة التي تشبه الاعتذار ، ينطلق مصطفى محمود فيحدثنا عن الكائنات الميتافيزيقية ، فيبين لنا كيف ان لكل منا قرين شيطاني يغريه بالشر ، وقرين ملائكي يلهمه بالخير ، وان الملائكة انواع فهناك ملائكة كاتبون وملائكة حافظون تعمل في خدمة الانسان دون ان يراها ، ثم هناك ملائكة العرش ( ص ١٢٧ ، ١٢٨ ) وهناك جبريل شديد القوى وحامل الوحي ( ١٢٩ ) ، والجن ايضا امم منهم الصالحون والاخيار ومنهم الكفرة الاشرار وانهم

ذكور واناث يتناسلون ويوسوسون للناس ( ص ١٣٠ ) .

اما القيامة فهي تجلي الله بالذات حيث يحدث القهر التام لكل شيء والفناء للصور المادية بأسرها ( ص ١٥١ ) . واما الجنة والجحيم فان كل ما جاء عنهما ما هو الا « الوان من ضرب المثال ، والوان من التقريب والوان من الرمز » ( ص ٦٦ ) . وكذلك البعث فهو لن يكون بعثا للصور المادية ، والذي سوف يحدث لنا بعد البعث هو ان كل واحد ستلازمه رتبته ودرجته التي حصلها في الدنيا لا اكثر « انها مجرد صفتك تلازمك ، سوف يكون لزاما ، ان الله لا يعذبك ، ولكنك تعذب نفسك بجهلك » ( ص ٧٠ ) .

ومصطفى محمود هنا ايضا ، مثل سائر شأنه في كل تفسيراته للنص القرآني ، لا يلتزم بحصر كل ما جاء في النص القرآني حول هذه الموضوعات ، ثم يبين من واقع تركيبها اللغوي واتساقها في المضمون مع بعضها البعض صحة ما يذهب اليه . وانما هو ينتقي بعضا من المفاهيم الميتافيزيقية ويعرضها « كحقائق » غيبية علينا ان نسلم بها بالقلب ، وينتقي بعضا آخر فيحوله الى رموز والوان من ضرب المثال لا اكثر .

ولسنا ندري كيف يمكن الفصل بين الاقتناع العقلي والايمان دون شطر لمفاهيم الانسان حول نفسه وحول الكون والمجتمع الى نصفين ، مما يؤدي الى خلق شخصية غير سوية حينما لا تتكامل مكوناتها في نظام متجانس . لا يجدي في ذلك ما يقدمه من تبريرات مثل القول بأن الطلاسم الغيبية ان هي الا امتحان يكشفنا امام نفوسنا .

فالطلاسم الغيبية هذه ، تتعلق بمفاهيمنا حول عالمنا وحول طبيعة الوجود الانساني ، ويجب ان يتوحد منهجنا في هذا الفهم ، اذ ليس ثمة طريق ثالث بين الصواب والخطأ .

***

لكن الفكر الانساني تاريخيا لم ينشأ كفكر منطقي او علمي

وما كان باستطاعته ذلك . وانما نشأ فكرا تأملي المنهج اسطوري المضمون ، وحينما تتالت انماط التفكير الاكثر تحديدا مثل الفكر الديني والفكر العقلي حتى وصلت الى الفكر العلمي ، كانت الانماط الفكرية السابقة تتداخل في النمط الفكري الجديد من جهة ، وتظل سائدة في بعض المجتمعات او في قطاعات معينة في المجتمع الواحد ــ لظروف اقتصادية اجتماعية معينة ــ من جهة اخرى . وبذلك حدث التزاوج والتعدد في انماط الفكر الانساني .

وحينما تواجهنا مفاهيم معينة من نمط يختلف عن ارقى انماط الفكر وهو الفكر العلمي فاننا نستطيع فهمها فقط باعادتها الى اصولها واستكشاف منابعها في الفكر القديم ، والاسباب الاجتماعية الاقتصادية التي ادت الى استمرارها . وبذلك يمكن للطلاسم الغيبية ان تكشف عن مضمونها الواقعي ، ولا تعود طلاسما لانها تشكل اجزاء من رؤية متكاملة لقصة الحياة والموت .

ولعل تحديدنا للخصائص الاساسية للفكر الاسطوري ( ١ ) يلقي بعض الضوء على المنابع الفكرية لتلك الطلاسم .

ان نقطة البدء في الفكر الاسطوري هي انه فكر تأملي لكل مجالات الطبيعة والانسان حيث لم يكن هناك علما من العلوم يجعل مجالا محددا من الظواهر خارجا عن نطاق نفوذ الفكر التأملي .

وكان يعتمد على طريقة الفهم الحدسي المبنية على تصورات

---

١ ــ راجع في ذلك :

Henry Frankfort, Before Philosophy - Introduction : Myth and Reality ( Penguin Books )

وقد نقله الى العربية جبرا ابراهيم جبرا .

بصرية غالبا ، وكان يهدف الى ايجاد خصائص بناء او نظـام او ترابط او معنى يشكل اساسا للمعارف المكتسبة من الخبرة .

ولم يكن هناك تمييز بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، فكان الانسان القديم ينظر الى الظواهر الطبيعية مثلما ينظر الى الظواهر الانسانية اي يدركهما على ان لهما نفس الخصائص فيمنح عـالم الطبيعة خصائص انسانية ويخاطبها بضمير المخاطب « انت » ، ولم يكن ذلك مجرد نظرة مبنية على فكرة حيوية المادة او شخصنة للطبيعة وانما كان « للانت » فرديته وخصائصه وارادته ، اي انه كان كائنا حيا ممتلئا بالحياة .

ولم يكن الفكر يعمل باستقلال ذاتي ، اي لم تكن له نوعيتـه المتمايزة كفكر ، وانما كان الانسان بكليته يواجه « الانت » الحي في الطبيعة ، ويعبر عن خبرة المواجهة هذه انفعاليا وتخيليا وعقليا . ولم يكن ينظر الى الاحداث كأحداث فردية لها اسبابها وخصائصها الواقعية ، وانما كان يجعـل منها نواة ينسج حولها قصة خيالية. وكانت هذه هي اللغة التي يفسر بها الظواهر الطبيعية حيـث لم يكن الخيال حينذاك ينفصل عن الفكر .

وواضح هنا ، ان منطق التفكير الاسطوري ، ان جـازت التسمية ، يختلف اختلافا نوعيا عن منطـق تفكيرنا الحديـث . فقد كان يعبر عن الموقف الانفعالي والاستجابة الانفعالية المباشرة للخبرة . وكان يعبر عن الافكار الانفعالية باصطلاحات السبـب والنتيجة باحثا عن قصد معين وراء حدوث اية ظاهرة . ولم يكن يميز بين الذات والموضوع ، فلا يفرق بـين الانفعال والتخيـل الشخصي وبين الحقيقة ، كذلك لم يكن يميز بين الشكل الظاهري وبين الواقع او الحقيقة . فكانت الاحلام مثلا تعتبر احداثا حقيقية حدثت للنائم بفعل قوى معينة ، ولم يكن يفـرق ايضا بين الحـي والميت فكان للميت استمرار حياتي وعلاقات وتأثيرات يمارسها على الانسان .

ولم يكن الرمز ، في العقل البدائي ، يشير الى نفس المدلول الذي يعنيه مصطفى محمود مثلا حين يقول ان كل ما جاء عن الجنة والنار في القرآن ان هو الا الوان من الرمز وضرب المثال وانما كان الرمز يحمل بذرة او روح مدلولة حيث « الجزء يستطيع ان يحل محل الكل » فكان الاذى الذي يصيب الرمز يلحق بمدلوله مباشرة .

كذلك كانت المفاهيم لا تدرك الا متجسدة في كيان مادي ، فلا تدرك الا على مستوى العياني والمشخص . فكان كبش الفداء مثلا الذي يطلق في الصحراء محملا بأخطاء الجماعة ليخلصهم منها ، يحمل — في نظرهم — فعلا هذه الخطايا كما لو كانت هذه الخطايا اشياء بذاتها .

وبذلك كان الفكر الاسطوري يحول اية كيفية او صفة او حالة الى مادة او شيء قائم بذاته ويفترض بعض احداثها كمسببات والبعض الآخر كنتائج ، دون وجود اي ترابط متسلسل في هذه العملية . فأي تشابه او تلامس في الفراغ او في الزمن كان كافيا لانشاء ترابط سببي بين شيئين او حدثين .

وهذه الخاصية الاخيرة ، والمستمدة من الخصائص السابقة للفكر الاسطوري ، هي اساس الاعتقاد بوجود كائنات ميتافيزيقية في هذا العالم يقوم كل منها بدور معين في قصة ذات طابع اسطوري تفسر الحياة والموت والوجود الانساني في الكون ، فكان الشر مثلا لا يدرك الا متجسدا في مادة ذات ارادة اي في كائن شرير ، يقوم بفعل الشر للانسان .

وحينما اصبحت هذه الكائنات — او هذا الشر الذي تجسد في كيان مادي — موضعا للانتباه ، اخذت تستثير الخيال وتتطور الى كائنات متعددة ذات فردية خاصة وذات وجود ميتافيزيقي بحت ، وكونت بالتدريج نظاما هرميا او متدرجا في القوة والصفات ، واصبحت تفسر كل ما يحدث في العالم الفيزيقي — عالم الطبيعة والانسان .

هكذا يمكن للفكر العلمي ان يفهم الغيبيات ، فتضيء الصورة ويختفي ما كان بها من طلاسم تستعصي على العقل .

فاذا ظل الدين بعد ذلك احساسا قبل ان يكون نظرية تؤخذ بالبرهان ، وحالة قلبية قبل ان يكون حالة عقلية ، فهو جدير حينئذ ان يصبح موضوعا من موضوعات علم النفس وعلم النفس الاجتماعي حتى يمكن معرفة الاسباب المهيئة والاسباب المرسبة لتلك الحالة القلبية .

***

يتبقى بعد ذلك تساؤل بسيط : لماذا يتحول كاتب كان ليبراليا يساريا ليصبح فجاة صوفيا عدميا ؟

ان السؤال رغم بساطته الظاهرية في حاجة الى اجابة مطولة تطرح كثيرا من القضايا المتعددة الجوانب قد لا يكون هنا مجال بحثها .

لكن الذ يلا شك فيه ، ان المحنة التي يعانيها الفكر العلمي في مجتمعنا الراهن والتي هي جزء من محنة المجتمع بأسره ، ليست بعيدة عن مجال التاثير .

فنحن نجني ثمرة مرة لواقع اشد مرارة .

ولندرك مدى ما وصل اليه كاتبنا ، علينا ان نستعيد كلماته الجنائزية :

« الكل الى موت .. الممثل والجمهور والناقد والحقيقة .. لانه لا حقيقة سوى الواحد الاحد الذي لا يموت » .

« أفق الى نفسك فأنت غير موجود .. انت ظل وشانك شأن الظل » .

« كل هذا العالم ديكور من ورق اللعب ومدينة مزيفة مصيرها ان تفك وتعاد الى علبتها » .

# الفهرس


مدخـــل ٥

**الفصل الاول** : علاقة حرية الانسان بالارادة الالهية المطلقة ٨

**الفصل الثاني** : النظرية الاخلاقية في القرآن ٢٠

**الفصل الثالث** : ميتافيزيقا التطور واصل الانسان ٣٣

**الفصل الرابع** : ميتافيزيقا البناء الكوني ٤٥

**الفصل الخامس** : غيبيات العلم وعلم الغيبيات ٦١

# هـذا الكتاب

مادة هذه الدراسة هي القضايا التي يطرحها كتاب الدكتـــور مصطفى محمود « **القرآن : محاولة لفهم عصري** ».

وقد اخترت هذا الكتاب بالذات لعدة اسباب :

فكاتبه اولا تلقى دراسة علمية رسمية لسنوات طويلة ، ممـــا جعل له خبرة نظرية وعملية بالطريقة العلمية وخاصة بعلوم الطب الاكاديمية مثـــل الفسيولوجيا والتشريح والكيمياء الحيويـــة وعلم الانسجة . وكتابه بالتالي يبدو وكأنه شهادة يمنحها العلم الحديـــث للفكر الديني .

وهو ثانيا مفكر شغل منذ بداية حياتـــــه الفكرية بقضايا ذات طابع فلسفي انساني عام ، وقد كانت مجموعة مقالاته الاولى التي ظهرت في كتابه « الله والانسان » تحمل سمات كاتب علماني ليبرالي يتطلع الى تجاوز اسوار الفكر التقليدي بمكوناته الغيبية...

Mouyn

دَارُ الطَّلِيعَة للطِّبَاعَة وَالنَّشْر
بَيروت