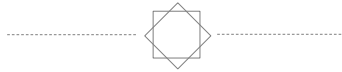


<https://www.doi.org/10.31918/twejer.2362.34>

e-ISSN (2617-0752)

p-ISSN (2617-0744)



أثر الفلسفة المادية في القراءة الحداثية للقرآن الكريم دراسة نقدية

مسكين معاض خليل
كلية العلوم الإسلامية – جامعة صلاح الدين - أربيل
miskin.muadh@gmail.com

أ.م.د. محمد عبد الله فتح الله
جامعة سوران- فاكلتي الآداب- أربيل
Mohammed.Fathullah@soran.edu.iq

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث بيان مدى أثر الفلسفة المادية في القراءة الحداثية للقرآن الكريم، وذلك من حيث كونها أساساً من أسس تأويل النص القرآني في خطابات الحداثيين، ومن حيث صلاحيتها للاستخدام كمنهج للبحث، ويهدف من خلال ذلك إلى بيان الإشكالات الواردة على التوظيف الحداثي لهذه الفلسفة في المجال القرآني، وقد قام البحث بسرد نماذج مختارة من قراءات الحداثيين وتأويلاتهم للآيات القرآنية، التي حاولوا تفسيرها في ضوء مبادئ وأفكار ومفاهيم المادية، ومن ثم مناقشتها ونقدها، وذلك في مطلبين، خصّص الأول منهما لبيان مفهوم الفلسفة المادية وركائزها بشكل علمي وموضوعي، وبيان الثغرات الفلسفية والعلمية فيها، والثاني لعرض نماذج من قراءات الحداثيين المؤسسة عليها ونقدها بالدليل العلمي العقلي، ثم عرض ما توصل إليه البحث من نتائج، وقد اتبع في ذلك المنهج التحليلي النقدي القائم على عرض الآراء والأفكار ثم نقدها، وقد توصل البحث إلى نتائج، منها: أن المادية عجزت عن الإجابة عن أسئلة وجودية جوهرية عن أصل المادة وموجدتها، وعن تفسير مشاهد التناسق والدقة والغاية في الكون، كما أنهم وقعوا في الخطأ عندما جعلوا من التناقض الحقيقة المطلقة في الكون، وقد بنى بعض الحداثيين قراءاتهم للقرآن الكريم على هذه الفلسفة، ظناً منهم أنهم جاؤوا بشيء جديد، لكنهم بدّلوا وحزّفوا بدل أن يجددوا ويؤولوا تأويلاً صحيحاً، ومنهجهم فيه نوع من الفوضى والاضطراب.

الكلمات المفتاحية: (الفلسفة، المادية، القراءة، الحداثة، القرآن الكريم).

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فقد شهد العصر الحديث تحولات كبيرة في مجالات الحياة كافة، سيما المجال الفلسفي والمعرفي والديني والثقافي والعلوم والتكنولوجيا، وانبعثت من الغرب فلسفات ومناهج ونظريات لتستمسك بزمام الفكر والمعرفة، وتتدخل في شؤون حياة الناس صغيرها وكبيرها، وتبسط نفوذها إلى أنحاء المعمورة، واجتاحت العالم بإيجابياتها وسلبياتها، والعالم الإسلامي كجزء مهم من العالم قد تعرض لهذه الموجة الطاغية، وأصبح المجال المعرفي الإسلامي مسرحاً لنشاط تلك المناهج والفلسفات، وكانت حصة الأسد من هذا النشاط من نصيب القرآن الكريم، لمكانته العالية في حياة الأمة، ودوره الفعّال في توجيهها إيمانياً، وعلمياً، وثقافياً، وأدبياً، وسلوكياً، وسياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، فتداعت تلك الفلسفات والمناهج - بعد أن تقمصت الحداثة والتجديد - على القرآن، وجالت طولاً وعرضاً في مجاله الرحب، وخلطت الغثّ والثمين في تأويله، وإن أصابت مرة فقد أخطأت مراراً، مما تسبب في حالة من الفوضى التأويلي، والتبديل بدل التجديد، وعدم قراءة النص في سياقه ومساقه وإطاره التاريخي، واختلط الحابل بالنابل.

ومن تلك الفلسفات الفلسفة المادية التي وجدت موطئ قدم لها في الوسط المعرفي الإسلامي، بعد أن سنحت لها الظروف إثر طغيانها على العالم، وانبهرت بطرحها فئات من المثقفين وأهل الفكر، فقاموا بإقحامها في المجال المعرفي، واتخذوا منها أساساً لتأويلاتهم الحداثيّة الجديدة للقرآن الكريم، رغم ما بينها وبين القرآن من البون الشاسع، من حيث المبادئ والأهداف والرؤية والمنطلق، فاتّوا بتأويلات متعارضة مع ثوابت الإسلام، وشطبوا تفسيرات علماء المسلمين المستقدمين منهم والمستأخرين للقرآن، وهم قد ولجوا ساحة تأويل القرآن من باب المعاصرة والتجديد، لتكون قراءتهم للقرآن أكثر جاذبية، وأشدّ إعجاباً، وأجمل في أعين الناظرين، وأقرب للقبول، مستغلين في ذلك حالة العالم الإسلامي السيئة التي يعيشها، وهي حالة الضعف والشعور بالدونية، والتبعية للغرب والانبهار بحضارته المعاصرة، فازداد خطر تلك القراءات، وأصبحت تتسلل إلى أفكار كثير من المسلمين الذين لا يتمتعون بمستوى علمي عال فيما يتعلق بالقرآن وتفسيره من

العلوم والأدوات، من هنا برزت أهمية دراسة تلك الفلسفة والتأويلات المؤسسة عليها للقرآن الكريم، وتحليلها ونقدها، وإزاحة اللثام عن وجهها.

إشكالية البحث: تكمن إشكالية البحث في أنه قد تم إقحام الفلسفة المادية في رحاب تأويل القرآن الكريم من قبل بعض الحداثيين، وادعوا أنها المنهج الأمثل لذلك، في حين أنها تخالف القرآن في أخص خصوصياتها، وهو إنكار الميتافيزيقيا، وعدم الإيمان بوجود شيء قبل المادة، بينما القرآن الكريم-فضلاً عن أنه إلهي المصدر- يدعو إلى الإيمان بالله Y وغيره من الأمور الغيبية، وفضلاً عن ذلك إنها تعاني من الثغرات العلمية والفلسفية، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه في تأويل القرآن الكريم.

أسئلة البحث: ما هي الفلسفة المادية؟ وما هو أبرز ركانزها؟ وما هو أثر الفلسفة المادية على تطور البشرية فكرياً وفلسفياً وعلمياً؟ وما أثرها على الحداثة خصوصاً؟ وما هي الانتقادات الفلسفية والفكرية الموجهة إليها؟ وما هي نماذج التأويل الحداثي المبني على الفلسفة المادية للآيات القرآنية؟ وما هي القيمة العلمية لها؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنها إن شاء الله Y.

الدراسات السابقة: منذ أن دخلت المادية العالم الإسلامي حاول المفكرون وأصحاب القلم أن يدرسوها ويقيّموها، كل من وجهة نظره، فمنهم من أعجب بها، ومنهم من نقدها ورفضها، ولقد بحثت عما كتب حول هذه الفلسفة فيما يتعلق بموضوع هذه الدراسة، فوجدت عدة مؤلفات في هذا الصدد، لكن لم يتناول أيٌّ منها مثلما تناولتها هي، فمنها ما اقتصر على عرضها ونقدها ككتاب (نقض أوهام المادية الجدلية- محمد سعيد رمضان البوطي)، وهو كتاب مكون من تمهيد مخصص لتعريف الفكر الجدلي وقوانينه ومقولاته، وأربعة أقسام خصصت لنقد أصولها النظرية وقوانينها، ونقد مقولاتها ومستلزماتها، ونقد المادية التاريخية، وانتقادات متناثرة، وقد استفدت منه كثيراً في مجال نقد المادية، ويمتاز عن هذا البحث بأنه لم يتطرق لذكر الحداثيين والقراءة القرآنية المؤسسة على المادية، وكتاب (الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- عبد الوهاب المسيري)، يتكون هذا الكتاب من ثمانية فصول تحدث المؤلف من خلالها عن الإنسان والمادة وإشكالية الطبيعي والإنساني، والعقل والمادة، والمادية في التاريخ، والترشيد والقفس الحديدي،

ونهاية التاريخ الإنساني، والعنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة، والمادية والإبادة، وقد استقدت منه في مجال النقد، ويمتاز عن هذا البحث بعدم التعرض للقراءة الحداثية للقرآن، ومنها ما خصص لتحديد موقف الإسلام منها، مثل كتاب (الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه- محمود عثمان)، وهو مكون من تمهيد وثمانية فصول، ذكر فيها المؤلف المقصود بالفكر المادي، والفكر المادي الحديث، والجدلية الهيجلية، والواقعية، ونظرية التطور، والماركسية، والبراجماتية، والوضعية المنطقية، والفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، والذي يميزه عن هذا البحث هو عدم تطرقه لتفسير القرآن من منظور هذا المنهج.

ومنها ما خصص لعرض أفكار شخص واحد، ونقدها، ككتاب (الماركسية والقرآن- محمد صياح المعراوي) خصصه لعرض أفكار (شحرور) ونقدها، وهو مكون من مقدمة وثلاثة أبواب، تعرض فيها لبيان مفردات العنوان، والإسلام في مواجهة الباطل، وبيان مصطلحات السنة والكتاب والقرآن والفرقان وغيرها، وقصة المحكم والمتشابه في الآية السابعة من آل عمران، وهو قد ركز على شخص واحد من الحداثيين ورد عليه، بخلاف هذا البحث حيث لا يتقيد بشخص واحد، ومنها ما اختص بدراسة نزعتها في العالم الإسلامي، ونقد كتابات بعض المتأثرين بها، مثل كتاب (النزعة المادية في العالم الإسلامي، نقد كتابات: جودت سعيد، ومحمد إقبال، ومحمد شحرور، على ضوء الكتاب والسنة - عادل التل)، وهو مكون من عشرين فصلاً تحدث المؤلف من خلالها عن المنهج الإسلامي وخصائصه، والقاعدة السببية في الإسلام، ومناهج الفلسفة، وعن العلوم الإنسانية، وعن المادية، والمنهج التغييري، والسنن، وتغيير مصادر الأدلة، وانتهاء النبوة، ومفهوم العقيدة، والمشينة، وخلق أفعال العباد، والتطور والتفسير المادي للقرآن الكريم عند جودت، ومفهوم الديمقراطية الغربية، والصحابة والسلف، والانتماء الاعتقادي، والنزعة المادية عند إقبال، وعند شحرور، وغيرها، وكما هو واضح من عنوان الكتاب أنه صب اهتمامه على الحديث عن المادية في العالم الإسلامي، واختار شخصيات محددة لدراستها.

أما هذا البحث فيدرس المادية وأثرها على الحداثيين وعلى تفسيرهم للقرآن الكريم، وقد استقدت منه في نقد المادية، ومنها ما خصص للقراءة الماركسية للإسلام، ككتاب (التفسير الماركسي للإسلام - محمد عمارة)، تحدث فيه المؤلف عن

حرية الاعتقاد والتكفير والردة في الإسلام، والتفسير الماركسي للإسلام، والرؤية المادية للقرآن والنبوة والعقيدة والشريعة، وما يجوز فيه الاختلاف، والسبيل إلى مراجعة الأفكار، وثمة كتابان ألفا في القراءة الجدلية للقرآن، من قبل بعض مؤيدي تطبيق المنهج المادي على القرآن الكريم والمعجبين به، وهما: (جدلية القرآن- خليل أحمد خليل)، و(القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي- محمد عيتاني)، لكن لم أحصل على هذا الأخير، أما الأول فقد تحدث فيه المؤلف عن القرآن بصفته كتاباً للعقل، وعن العرب والدين، والأصل الاجتماعي للدولة الدينية، وعروبة محمد (ص) والقرآن، وجدلية القرآن، وجدلية الغيب والأنبياء، والخلق والطبيعة، والبشر والاجتماع، والعرب بين الدين والقومية، وقد استشهدت ببعض أقواله أثناء الحديث عن الحداثيين القائلين بضرورة الاعتماد على هذا المنهج في قراءة القرآن، وقد حاول (سعيد شبار) الرد عليهما في بحث مكون من تسع صفحات، بعنوان: (قراءة في قراءات جدلية للنص القرآني)- ونشر بتاريخ (٢٩ / ٦ / ٢٠٢٠م) في العدد (١١) من مجلة (الإحياء)، وهي مجلة إسلامية جامعة، تصدرها رابطة علماء المغرب-. ذكر فيه شروط المفسر وعدة نماذج من تأويلات الكتّابين وأخطائهما، ولم يتعرض لمفهوم المادية الجدلية ولا الرد عليها. عدا ما ذكر لم أجد مؤلفاً حول هذا الموضوع، لكن قد يوجد في ثنايا بعض الكتب فصول أو مباحث أو مطالب، للحديث عن المادية، لكن الذي يميز هذه الدراسة عن غيرها، هو أنها تعرض المادية، وأهم ركائزها، ثم تنقدها، ثم تأتي بنماذج من قراءات الحداثيين للقرآن المبنية على هذه الفلسفة، ثم تنقدها، مع مراعاة الاختصار المفيد.

منهج البحث: أتبع في هذا البحث المنهج النقدي بعد دراسة تحليلية، إذ قمنا ببيان مفهوم الفلسفة المادية وأبرز مرتكزاتها، ثم نقدها بشكل علمي وموضوعي، ثم بيان مدى تأثر الحداثيين بها، وانعكاساتها على تأويلاتهم لآيات قرآنية، وقد ناقشنا أفكار أصحابها بالأدلة الفلسفية والفكرية، ولم نتعرض للأدلة النقلية إلا نادراً، لا لعدم قوتها، بل لأن كثيراً من أصحابها والمتبنين لها لا يقتنعون بها، أو يؤولونها حسب توجهاتهم. هذا، وانصبَّ جلّ التركيز-في مناقشة المادية- على نقد مبدأ التناقض، باعتباره أهم ركيزة للمادية بكلا اتجاهيهما، الجدلي والتاريخي، ولذا لم يتعرض لمناقشة التاريخية بشكل مفصل، وإنما اكتفي بالإشارة إليها فقط.

خطة البحث: تكوّن هذا البحث من مقدمة، ومطلبين، وخاتمة: في المقدمة ذكرت أهمية البحث، وإشكاليته، وأسئلته، والدراسات السابقة ذات صلة به، والمنهج المتبع فيه، وخطته. وخصص المطلب الأول لبيان مفهوم المادية واتجاهاتها، وركائزها، ونقدها. أما الثاني فخصص لعرض نماذج مختارة من القراءات المادية للقرآن الكريم ونقدها. ولخصت في الخاتمة أبرز نتائج البحث.

المطلب الأول

مفهوم المادية (١) ونقدها

بظهور عصر التنوير انجلى للباحثين حقيقة أن الوجود كله خاضع لقانون الحركة، فلا سكون، ولا ثبات لشيء في الكون، بل الكل في حركة مستمرة، بدءاً من الذرة وإلى المجرة، وكلما زادت الكشوفات العلمية في المجالات المختلفة ازدادت هذه الحقيقة وضوحاً، فأحدثت تحولاً كبيراً في مجال المعرفة، وأصبحت منطلقاً كبيراً للتصورات العلمية والفلسفية الجديدة، ومبدأ من أهم مبادئ الحداثة بعد مبدأ النزعة الإنسانية، ومبدأ العقلانية (القبائجي، د ت: ٢٧٥)، وهي المصدر الأول لدى رجالات الحداثة لدراسة التراث الإسلامي، والظواهر الأخرى (العلي، ١٤١٤هـ: ١/ ٢٩٨، وما بعدها)، وسيُتناول-بإذن الله- مفهوم المادية وأقسامها، وأهم ركائزها فيما يأتي:

أولاً: مفهوم المادية (٢):

كان من بواكير تلك الحقيقة السالفة الذكر: التفسير المادي للكون، والذي يعني أن الحوادث الكونية كلها تخضع لقوانين تحكمها، وتقف وراءها عوامل ومؤثرات مادية، وبناءً على ذلك فلسنا في حاجة إلى البحث عن علة غير مادية لتفسر لنا حوادث هذا الكون، وبات البحث عن العلة الأولى لوجود هذا الكون، الصناعة لأحداثه غير ضروري، وليس الكون سوى تراكمات ميكانيكية متوالدة بشكل آلي (القبائجي، د ت: ٢٧٧)، فالمادية إذن مذهب فلسفي يقرّ بعدم وجود أي جوهر غير المادة، والوجود المادي هو الذي يفسر جميع الظواهر سواء كانت نفسية أو أخلاقية أو غيرها، وفي هذا يقول (ماركس- ت ١٨٨٣م): "ليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم، بل كينونتهم التاريخية وظروفهم المادية هي التي

تحدد وعيهم". (جلال الدين سعيد، ٢٠٠٤م: ٤٠٥)، وهي تمثل المرحلة الأخيرة من المراحل الثلاث التي مرّ بها تطور الفكر الإنساني، والتي حددها (أوجست كونت- ت ١٨٥٧م)، وهي:

- المرحلة اللاهوتية: وفيها فسرت الأحداث باسم الإله.

- المرحلة الميتافيزيقية: وفيها نسب تفسير الأحداث إلى عناصر خارجية لا يعلمها الإنسان، دون أن يذكر اسم الإله.

- المرحلة الوضعية: وفيها بدأ الإنسان يفسر الأحداث باعتبارها عناصر خاضعة لقوانين عامة يمكن أن يدركها بالمطالعة أو بالمشاهدة العلمية، دون اللجوء إلى القوى الخارجية، وفي هذه المرحلة لا تذكر ما كانت تذكر في المرحلتين الأولى والثانية. (وحيد الدين خان، د ت: ١٠). من هنا زعم معارضو الدين أن التفسير اللاهوتي للأحداث والوقائع باطل لا حقيقة له، إذ لا يمكن إثباته بالوسائل العلمية، وبالتالي فالدين تفسير زائف لوقائع حقيقية (وحيد الدين خان، د ت: ١١). فالمادة لدى أصحاب هذا الاتجاه هي عنصر أول، وهي مصدر الإحساسات والأفكار والإدراكات، والعقل عنصر ثان، مشتق؛ لأنه انعكاس للمادة والوجود، والفكر نتاج المادة. (جوزيف ستالين، د ت: ٤٣). هذا هو مفهوم المادية لدى اتجاهها الماركسي^(٣)، ويبدو أنّ أصحابه قد انقلبوا على أصل اتجاههم، وهو (الاتجاه الهيجلي) المطوّر لمذاهب اليونان القديمة، القائل: أن الوجود الخارجي للأشياء إنما هي ثمرة الفكر الكلي-الوجود المطلق-(٤)، فهو أول مصدر للوجود، والمادة قد انعكست عنه، فالفكر والروح حسب (هيجل- ت ١٨٣١م) أصلٌ أنتج المادة، وعند الماركسيين فرع أنتجته المادة، وقد عدّ الماركسيون هذا الانقلاب تقويماً للمادية الهيجلية، إذ زعموا أن (هيجل) وضع الجدلية ولكن منكوساً، فجاءت الماركسية وأقامتها على قدميها، (البوطي، د ت: ١٤٠، و ١٤٤، وما بعدها).

جدير بالذكر: أن المادية تطورت، فلها اتجاهات متعددة، وتقسيمات مختلفة، (لاند، ٢٠٠١م: ٧٦٧)، لكن أثرنا عدم الخوض في تفاصيلها روماً للاختصار، ونكتفي بالإشارة إلى اتجاهين رئيسيين من اتجاهاتها، وهما:

١- المادية الجدلية (المادية الديالكتيكية) (٥): ومفادها: أن العالم كُُلُّ، متكون من مادة متحركة مندرجة في تطور صاعد، ومتزايد التعقيد، مما يؤدي في النهاية إلى قيام حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية، إلا أنها ناتجة عنها. (لالاند، ٢٠٠١م: ٧٦٩، جلال الدين سعيد، ٢٠٠٤م: ١٣٢).

٢- المادية التاريخية: هي مصطلح ابتكره (إنجلز - ت ١٨٩٥م) للدلالة على مذهب (ماركس - ت ١٨٨٣م) القائل بأن الوقائع الاقتصادية هي القاعدة والعلّة المحددة لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية. (لالاند، ٢٠٠١م: ٧٦٨)، وهي امتداد وتطبيق لمبادئ المادية الديالكتيكية على ظواهر الحياة الاجتماعية، ودراسة المجتمع وتاريخه (جوزيف ستالين، د ت: ١٨).

أبرز ركائز المادية بشكل عام:

تعتمد الفلسفة المادية على عدة ركائز، أبرزها:

يرى أصحاب الفلسفة المادية: أن الطبيعة كيان كلي، تكون فيه الأشياء والظواهر مرتبطة ارتباطاً عضوياً، بحيث لا يمكن فهم أية ظاهرة طبيعية-إذا أخذت بذاتها- منفصلة عن الظواهر المحيطة بها.

إن الطبيعة كلها في حالة حركة دائمة وتطور مستمر، ينشأ شيء ويزول آخر، يحدث هذا التطور نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدرجية، ليس كتكرار لما حدث من ذي قبل فعلاً، وإنما كحركة من الأدنى إلى الأعلى.

جميع الأشياء والظواهر الطبيعية تحمل في داخلها تناقضات لا تنفك عنها؛ إذ جميعها تحتوي على جانب سلبي وآخر إيجابي، وكلا الجانبين المتضادين في صراع مستمر، والتطور عبارة عن هذا الصراع (صراع الأضداد). (جوزيف ستالين، د ت: ٢٣ - ٣٤).

ترى المادية: أن العالم بطبيعته مادة، والظواهر المختلفة للعالم هي أشكال متنوعة للمادة المتحركة، والعلاقة المتبادلة بين الظواهر قانون ضروري لتطور المادة المتحركة، والعالم يتطور وفقاً لهذا القانون، أي من دون حاجة إلى روح كونيّة (٦).

تعتبر المادة، والطبيعة، والموجود حقائق موضوعية موجودة خارج العقل، مستقلة عنه، ويستحيل عزل الفكر عن المادة؛ إذ هي الذات لجميع التغيرات (جوزيف ستالين، دت: ٤١-٤٥).

فالمادية مذهب شمولي، يسعى إلى تغطية جميع نواحي الحياة المختلفة، ولا يقتصر على جانب واحد، وكان له دور بارز في تشجيع الحداثة، (العلي، ١٤١٤هـ: ١/ ٢٩٨، وما بعدها)، بل في إنقاذها من طابعها المعادي للمجتمع، ووضعها في سياق إيديولوجية عالمية، وبلغت مع الماركسية-كقماط لها- ذروة طمحت معها أن تكون فلسفة للتقدم -كما يقول (فادي إسماعيل)- (فادي إسماعيل، ١٩٨٨م: ١٢٥).

ويرى بعض الحداثيين أنها: ذلك النظام المنشود الذي يزود العالم بمنطق العالم الحديث، ويجب الأخذ بها، يقول (عبد الله العروبي): "لا بد من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المتعددة، والماركسية هي ذلك النظام المنشود". (العروبي، ٢٠٠٦م: ٦٣، و٧٦).

ثانياً: نقد الفلسفة المادية:

مع ما كان للمادية من صدق واسع في الأوساط الفلسفية والعلمية وغيرهما، وما يوجد من الحق في بعض طروحاتها وضوابطها، فإنها تعرضت لانتقادات فلسفية وعلمية قوية هزت كيانها، وخففت من طغيانها، نورد طرفاً منها فيما يأتي:

كان وجود الحركة المتمثلة في قوانين تحكمها وقانون التطور من أصول المادية، والفكر الديني لا يرى بأساً في التغير الكوني والتطور الذي يحدث في الكائنات الحية والذي أثبتته الحقائق العلمية وقبلها تحدث عنه القرآن الكريم؛ لأنه من اختصاصات العلم، وإنما ينصب اهتمام الدين على ارتباط هذه الحركة والقانون بإرادة الخالق المدبر، من هنا تبين خطأ من زعم أن المادية الميكانيكية اقتلعت مبدئياً الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، (جلال العظم، ١٩٧٠م: ٢٠٦)؛ إذ لا يضاد الدين حركة الكون وقوانينها، واكتشاف تلك الحقائق والقوانين لا يبطل النظرة الدينية التي تتحدث عن قدرة الله المحيطة بهذا الكون؛ لأنها لا

تتفي القوانين الطبيعية والسنن الكونية التي أودعتها فيها، وإنما تريد أن تلفت الأنظار إلى ما وراء تلك السنن والقوانين، وليس الخطأ في النظرية الحركية للكون، وإنما الخطأ في الاستدلال بتلك النظرية على عدم وجود الخالق، وافترض أن حركة المادة وخضوعها لقوانين تحكمها سوف يغني عن فرضية الله؛ فمثلاً، لو افترض أن شخصاً ما لم يكن يعرف القوانين المتحركة في حركات الطائرة، من الإقلاع، والسرعة، والهبوط، ونحوها، فقام مهندس الطيران بشرحها له، فكما أن هذا الشرح لا يغني ذلك الشخص عن السؤال عمّن صنع هذه الطائرة، ووضع تلك القوانين، والغاية من صنعها، كذلك لا يغني اكتشاف الحركة وقوانين التطور في الكون عن السؤال عن خالق هذه الحركة والقوانين والغاية من خلقها، (القبانجي، د ت: ٣١١، وما بعدها).

حتى أن علماء الطبيعة والفلاسفة لمأ وجهت إليهم هذه الأسئلة: ما أصل المادة؟ من أوجدها؟ من أين جاءت حركة المادة؟ ومن منحها إياها؟ كيف تفسر مشاهد الدقة والتناسق والإتقان والغاية فيها؟ دفعتهم تلك الأسئلة إلى الإيمان بالله، فلم يكونوا من الملاحدة، مع أنهم كانوا مؤمنين بقانون الحركة في الكون، بل مكتشفين له، ومن هؤلاء: (ديكارت- ت ١٦٥٠م)، و(جون لوك - ت ١٧٠٤م)، و(نيوتن - ت ١٧٢٧م)، و(كانت- ت ١٨٠٤م). (القبانجي، د ت: ٣١٩، وما بعدها). وخلافاً للنظرة المادية القديمة القائلة بأسبقية المادة على العقل يؤكد الفيزيائي (جورج ستانسيو) على أن النظرة العلمية الجديدة تقودنا إلى الإيمان بوجود خالق يدبر الكون، وبأنه لم يوجد عبثاً بلا غاية، ويقول: "النظرة الجديدة تقود مرة أخرى إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجه الكون بأكمله-وجميع نوااميس الطبيعة وجميع خواص المادة- إلى غاية، ونحن نطلق على هذا العقل اسم الله". (روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، ١٩٨٩م: ٦٤).

ولمأ عجزت نظرية الحركة الديناميكية في الكون عن إلغاء فكرة الخالق، واعترف بذلك (بوليتزر- ت ١٩٤٢م) قائلاً إنها: "تترك المجال واسعاً أمام القول بوجود الغائية". (جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، د ت: ١/ ١٥٨- ١٥٩)، لجأ الماديون إلى نظرية (الذاتية) في حركة المادة، بمعنى أن الحركة صفة ذاتية للمادة، وليست طارئة عليها، بل المادة هي الحركة. (جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، د ت: ١/ ١٥٣)، فلا يمكن أن تتصور مادة بدون أن

تتصور حركة معها، ومعنى ذلك-حسب زعمهم- أننا لا نحتاج إلى السؤال عمّن جعل المادة متحركة، كما لا نحتاج إلى السؤال-مثلاً- عمّن جعل النار حارة، لكن ذلك إن أغناهم عن هذا السؤال فإنه لا يغنيهم عن سؤال النظام والتناسق والتصميم والإتيان في هذا الكون، وعن السؤال عمّن أوجد المادة؟ (القبانجي، د ت: ٣٢٥، وما بعدها).

ولما رأى أصحاب المادية الجدلية أن المحاولات السابقة فشلت في التخلص من فرضية الخالق والغائية في الكون حاولوا أن يضيفوا تعديلات على نظرية ذاتية الحركة للمادة، وزعموا أنها قائمة على أساس التناقضات الداخلية الموجودة فيها، وأن التناقض هو الحقيقة المطردة والمطلقة في الكون، بل ليس الوجود إلا انعكاساً للتناقض، وأن التطورات والتغيرات التي تطرأ على كمية المادة تؤثر في تغير كفاءتها، وأن المادة تمثل وحدة مشتركة مع بعضها، أي ليست الطبيعة عبارة عن مجموعة من الأشياء والظواهر المنفصل بعضها عن بعض، وإنما هي كلٌ موحد منسجم، تتصل الأشياء والظواهر فيها اتصالاً عضوياً، يرتبط كل منها بالآخر، (جورج بوليتزر، د ت: ١٥٣/١، وما بعدها، البوطي، ١٩٨٥: ٣٤، وما بعدها، القبانجي، د ت: ٣٣٥، وما بعدها)، لكنهم وقعوا في خطأ فادح لمّا حصروا تفسير التطور ومبدأ الحركة في الوجود في قانون التناقض؛ لأن اعتماد حركة الطبيعة على قوانين تحكمها هو الذي يفسر صحة التنبؤات العلمية، من غير حاجة إلى الإيمان بقانون التناقض الذي تعرض لانتقادات شديدة من قبل الفلاسفة والعلماء غير الماديين، (القبانجي، د ت: ٣٥٤).

وقبل الولوج في مناقشة هذا القانون يستحسن إيضاح المقصود به عند الجدليين؛ إذ ليس المراد بالتناقض عندهم هو ما يوجد في الثنائيات الموجودة في الكون، كالموت والحياة، والعلم والجهل، والليل والنهار، والنور والظلمة، وغيرها، فالكون مسرح لشتى أنواع الأضداد، وقد يؤثر بعضها في بعض، ويدفع بها إلى التغير والتطور المستمر، وهذا ما لا يمكن إنكاره، (البوطي، ١٩٨٥: ٥٩)، وتوجد في القرآن الكريم عشرات الآيات التي تتحدث عن هذه الثنائيات الضدية، وإنما المراد به: هو أن كل قضية في الكون تعتبر إثباتاً، وتثير نفيها في نفس الوقت، ويجمع الإثبات والنفي في إثبات جديد، فالتناقض الجدلي يتكوّن من ثلاثة أركان، يقال لها: الأطروحة، والطباق، والتركيب، ويعبر عنها بالإثبات،

والنفي، ونفي النفي، أيضاً، على سبيل المثال: انبثاق الحبة في الأرض عن عوامل داخلية صوب الإنبات إثبات، وانعكاس النبات الأخضر عنها نفي، وعودة النبات سنبلاً متراكباً من الحنطة نفي النفي، وعلى هذا النهج الجدلي يكون كل شيء مجتمعاً مع نقيضه، فهو ثابت ومنفي، وموجود ومعدوم في آن واحد، فالتناقض موجود في صميم كل حقيقة، وما من قضية إلا وهي تتضمن في ذاتها نقيضها ونفيها، (الصدر، ٢٠٠٩م: ٢٦٧-٢٦٩، البوطي، ١٩٨٥م: ٣١-٣٢)، فالوجود- وهو أوضح الحقائق- عند (هيجل) ليس شيئاً؛ لوجوده في الموجودات المتباينة على السواء؛ كالأبيض والأسود، والحر والبرد، وغيرها، وهو قابل لأن يكون كل شيء، فتصوره عبارة عن تصور اللاوجود في الوقت نفسه، وهذا هو التناقض عينه، أما الموجود حقاً فهو المركب من النقيضين الوجود واللاوجود، وهذه هي الصيرورة، فهي صميم الوجود وهي سرّ التطور، (كرم، د ت: ٢٨٨-٢٨٩).

ومن الانتقادات الموجهة إلى قانون التناقض: إنه فرضية غير مبرهنة فلسفياً، ولا مبررة علمياً، وكل الأمثلة التي أوردها الديالكتيكيون لتأكيد التناقض المزعوم في الأشياء يمكن تفسيرها عن طريق قانون التكامل الذاتي للأشياء، بدل اللجوء إلى قانون التناقض، فضلاً عن أن أكثر تلك الأمثلة مغالطات فلسفية، ولا يوجد فيها التناقض بالمفهوم المشهور للتناقض إطلاقاً، (الصدر، ٢٠٠٩م: ٣١٦، البوطي، ١٩٨٥م: ٦٢، وما بعدها، القبانجي، ت د: ٣٥٥)؛ إذ المفهوم المشهور للتناقض هو: أن يكون الشئان المتناقضان غير قابلين للارتفاع والاجتماع معاً، كالحیوان واللاحیوان، فإذا كانا قابلين للارتفاع دون الاجتماع فهما ضدان، كالسواد والبياض، ومن أحكام الضدين: عدم إمكان اجتماعهما تحت ظلٍ من وحدة النسبة، فإذا حصل التضاد الحقيقي بين شيئين فإن عدم إمكان اجتماعهما في ظل الوحدة المذكورة من البديهيات التي لا تقبل الارتياح فيها، (الدبان، ٢٠٠٨م: ٥٧، وما بعدها، البوطي، ١٩٨٥م: ٥٨-٥٩).

من هنا اتّضح: أن الماركسيين قد أساءوا فهم (التناقض والتضاد)، إذ استخدموا كلتا الكلمتين بمعنى واحد، مع أنهما مختلفتان، كما أساءوا فهم (التضاد)؛ إذ عدّوا الشيئين المختلفين ضدين، كـ (الفرخ والبيضة)، مع أن التضاد ليس مجرد اختلاف بين شيئين فقط، وإنما الضد هو الوصف الذي لا يمكن اجتماعه مع وصف آخر في شيء واحد، (الصدر، ٢٠٠٩م: ٣٠٢)، فبعض ما

ذكروه من الأمثلة من قبيل المتقابلات التي يمكن الاجتماع بينهما، كما هو مقرر عند المناطق. ومن فرّق منهم بين المفهومين لم يفرق تقريباً علمياً، يقول (بودوستنيك) و(ياخوت): "فحيثما تصطدم الأضداد... تبرز هناك على الدوام تناقضات ..، ولذا كان التناقض هو العلاقة بين الأضداد، أما الأضداد فهي جوانب التناقض". (بودوستنيك وياخوت، د ت: ٩٢).

ومع قوة الأدلة السابقة والتي فنّدت مزاعمهم بشأن مبدأ التناقض أبى الماديون إلا أن يصروا على تبنيه، وادّعوا أن كل شيء في تطور مستمر، بفضل صراع الأضداد الموجودة المتزاحمة فيه وتناقضاته الداخلية، وسموه قانون (وحدة الأضداد وصراعها)، (البوطي، ١٩٨٥م: ٣٦). ومثلوا لذلك بالحركة، يقول (إنجلز): "فالحركة نفسها هي تناقض، الانتقال الميكانيكي البسيط لا يتحقق إلا بحكم كون الجسم في لحظة زمنية واحدة موجوداً في المكان المعين وموجوداً في مكان آخر في الوقت ذاته، وهو موجود في نفس المكان وغير موجود فيه، إن ظهور هذا التناقض بشكل دائم وحله في الوقت ذاته يشكلان الحركة بالذات"، (إنجلز، ١٩٨٤م: ١٤٠)، وقد سبق أن التضاد إنما يتحقق بوحدة النسبة، وهي مفقودة في هذا المثال؛ لعدم وجود وحدة المكان ووحدة الزمان المشروطتان لتحقيق وحدة النسبة في الحركة؛ إذ معلوم أن الحركة إنما تقوم بالحيزات المتواصلة والأنات الزمانية المتصلة، بحيث لو وقف الجرم المراد تحركه في حيز واحد، لم تتحقق قطعاً، (البوطي، ١٩٨٥م: ٦١)، وإذا انتفت وحدة النسبة انتفى التضاد، هذا من جهة، من جهة أخرى: إن وجود التطور والحركة في الطبيعة لا يتعارض مع مبدأ عدم التناقض حتى ينشبت بالجدلية لتفسير الحركة، والقول بوجود التعارض بينهما قائم على أساس الخلط بين القوة والفعل؛ إذ معلوم أن الحركة في كل درجة إثبات بالفعل ونفي بالقوة، فالكائن الحي عندما يتطور في البيض-مثلاً- ليصير فرخاً، ثم دجاجة لا يعني هذا التطور أن البيضة لم تكن في طورها الأول بيضة بالفعل، بل بيضة في الواقع، ودجاجة بالقوة، فقد اجتمع في البيضة صفة البيضة وإمكان الدجاجة لا صفتها وصفة البيضة معاً، (الصدر، ٢٠٠٩م: ٣٠٨ - ٣٠٩)، ويعني هذا انتفاء وحدة أخرى من الوحدات التي يتوقف عليها تحقق وحدة النسبة وهي وحدة الفعل والقوة، (الدبان، ٢٠٠٨م: ٥٩ - ٦٠)، وبالتالي عدم وجود صراع الأضداد فيها.

ومن القوانين التي تقوم عليها الجدلية: قانون تحول الكم إلى الكيف: ومفاده أن حركة التطور ليست حركة نمو بسيطة، وإنما هي تطور يتحول من تغييرات كمية ضئيلة خفية إلى تغييرات كيفية، وتلك التغييرات سريعة فجائية، تحدث بقفزات من حالة إلى أخرى، وهي تغييرات ضرورية ناتجة عن تراكم تغييرات كمية غير محسوسة وتدرجية، ولذا يجب فهم حركة التطور، من حيث إنها حركة صاعدة تقدمية منتقلة من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى، لا من حيث إنها تكرار للطريق نفسه، أو حركة دائرية، (ستالين، د ت: ٢٧-٢٨). وقبل البدء بمناقشة هذا القانون يستحسن عرض مختصر لمفهوم الكيف والكيف ليتضح مدى علمية هذا القانون.

إن الظواهر والخصائص والتجليات التي تعتري الشيء لا بد أن تخضع لمفهوم الكم، أو مفهوم الكيف، فالكم "هو ما يحدده العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن"، وينقسم إلى الكم المتصل والكم المنفصل، فالمتصل هو: ما يحدده القياس أو الحجم من الأحجام والمترامكات التي تعد شيئاً واحداً زادت أو نقصت، والمنفصل هو: ما يحدده العدد، ويتأثر بالزيادة عليه أو النقص منه، والكيف هو الخصائص والسمات الجوهرية للشيء المتجاوزة لضوابط القياس والحجم والعدد والوزن، كالصلابة واللينة والحرارة والبرودة وغيرها، (البوطي، د ت: ١٤٨، محمد رمضان، ٢٠١٦م: ٤٠-٤٤). أما الكم المنفصل فلا شك أنه لا يوجد-عن طريق الزيادة والنقصان- أيّ كيفية ذات قيمة، فإضافة عشرة أحجار-على سبيل المثال- على مائة حجر متناثرة في موضع ما لا يبدع أيّ كيفية ذات أهمية جديدة، وقد يتدخل الإنسان فيستخرج كيفية قيمة من تزايد الكم المنفصل، لكنها لم تنبثق من الكم نفسه، وإنما من تلاعب وعي الإنسان بتلك الأعداد، كما إذا زاد عدد المضطهدين، فإنهم إن حكموا الوعي واستفادوا من تزايد عددهم ووجدوا قواهم تغدو الفرصة مهيأة لهم لأن يتحرروا مما هم فيه وينتقلوا إلى كيفية جديدة، لكن هذه الكيفية إنما حدثت عن استخدام الوعي لتلك الأعداد في تحقيق الغاية الموجودة في الذهن لا بنفس الأعداد، (البوطي، د ت: ١٥٢-١٥٣). وأما الكم المتصل فقد اتفق الفلاسفة على أن الكيفية من عوارضه اللازمة؛ لأن أيّ تغير فيه بالزيادة أو النقصان يؤثر في كافة أجزائه، ويحصل من ذلك كيفية جديدة، إلا أن هذه الكيفية قد تنتهي بقفزة يتحول الشيء بموجبها من نوع إلى آخر، وقد لا تنتهي بأيّ قفزة، وإذا انتهت بها فقد تكون قفزة نحو الأكمل، وقد تكون نحو النقصان، حسب

المؤثرات الخارجية والداخلية المختلفة، فهذه القفزات ليست حتمية، وإذا حدثت فليس من الحتم أن تتجه دائماً إلى الأفضل، كما يزعم الماركسيون، فمثلاً تزايد قطرات المطر في مسيل كمّ متصل، وقد يحدث منه نهر أو سيل، وقد لا تحدث منه إلا كميّات ميّنة، فالكم المتصل هو: الذي قد يتحول إلى كيف، وانتهاء الكميّيات بقفزة صحيح في بعض الأحيان لا في جميعها (البوطي، ١٩٨٥م: ٦٩ - ٧٠).

وأبرز مثال للماديين على هذا التحول هو مثال الماء الذي يسخن بالنار، فيتدرج في ارتفاع حرارته، وتحدث بسببه تغيرات كمية بطيئة من غير أن تؤثر في أول الأمر في حالة الماء من حيث هو سائل، ولكن عندما تصل حرارته إلى درجة (١٠٠)، يتحول في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى الغازية وتقلب الكمية إلى الكيفية، (إنجلز، ١٩٨٤م: ١٤٧، ستالين، د ت: ٣٠). وقد سبق أن تحول الكم إلى الكيف قد تنتهي أحياناً بقفزات، لكن ليس ضرورياً وفي كل الحالات، ولا تكفي أمثلة معدودة للتدليل العلمي أو الفلسفي على حتمية تلك القفزات، هذا أولاً، ثانياً إن الحركة التطورية في هذا المثال ليست حركة جدلية منبثقة عن تناقضات داخلية؛ إذ لولا الحرارة الخارجية لبقى الماء على حاله، ولما تحول إلى غاز، فالتحول المذكور-إذن- لم يتم بصورة جدلية، كما أن الحركة التطورية في الماء ليست حركة متجهة نحو الأعلى، وإنما هي حركة دائرية تطور الماء فيها إلى غاز وعاد الغاز إلى الماء دون أن ينبثق عنه أيّ تكامل (الصدر، ٢٠٠٩م: ٣٢٦-٣٢٩)، وأيضاً إن قفزة الماء المذكورة ليست مستوعبة لجميع الماء في آن واحد، وإنما هو تبخّر تدريجي، ويعني هذا أن التحول الكيفي-في الحالات التي يكون فيها دفعياً- لا يتحتم أن يطال الكائن المتحول ككل، بل قد يبدأ بأجزائه وتتعاقب القفزات حتى يتحول مجموعه، وقد يبقى التحول الكيفي مقصوراً على الأجزاء التي وجدت فيها المؤثرات الخارجية للانقلاب، ولا يستطيع أن يشمل المجموع (الصدر، ٢٠٠٩م: ٣٢٩-٣٣٠)، ثم إن قليلاً من التأمل يكفي لإثبات أن هذا المثال لا صلة له بتزايد الكم قطعاً؛ إذ إنّ ارتفاع حرارة الماء كيفية متدرجة، وليست كمية متراكمة إطلاقاً، فهو من مقولة الكيف لا الكم، والتشبث به مثلاً للقفزة المزعومة مغالطة صريحة (البوطي، د ت: ١٥٥).

ومن الانتقادات الموجهة إلى قانون التناقض: أن المادية الديالكتيكية تتناقض نفسها في قانون التناقض العام، فهي ترفض وجود حقيقة مطلقة ثابتة تحكم الكون، وفي الوقت نفسه تصرّ على حقيقة التناقض العام الذي يحكم الوجود، فالتناقض العام هل يناقض نفسه ذاتيًا؟ أو لا؟ فإن ناقض نفسه ذاتيًا، وتحرك وفق قانون الإثبات والنفي ونفي النفي، فيعني ذلك إعلان موت قانون التناقض الذاتي في الموجودات، وهذا مخالف لما تؤمن به المادية الجدلية. وإن لم يناقض نفسه، ولم يتحرك وفق قانون التناقض العام في الوجود، فقد ناقضت المادية الجدلية نفسها أيضاً، حيث كذّبت قانون التناقض العام نفسه، واعترفت بحقيقة كبرى مطلقة فوق التناقض، وهي قانون التناقض نفسه، ولا يمكن القول بأن هذا مستثنى من قانون التناقض العام؛ إذ الجدلون أنفسهم عاجزون عن إقامة الدليل على هذا الاستثناء (القبانجي، دت: ٣٥٥-٣٥٦).

ومنها: أن قانون التناقض العام عاجز عن تفسير النظام والتناسق الرائع في الكون، فقد يقدر على تفسير حركة الأشياء نحو المعطى الثالث، وهو (نفي النفي)، لكنه عاجز عن أن يفسر كيف كان حالة تكاملية في الوجود باستمرار، وكيف كان متناغماً متناسقاً مع الحركات التطورية التناقضية الأخرى في الأشياء، ومن الذي يخطط للمادة عندما تتحرك في إطار قانون التناقض العام، ويحرص عليها ألا تتدرج إلا في طريق لولبي (٧) متصاعد من حالة إلى أفضل منها؟ كيف كان التناقض الذاتي في الإنسان بناءً على هذا القانون- متناسقاً مع التناقض الذاتي في البيئة؟ وقل مثل ذلك في الحركة التطورية التكاملية المتناسقة في أعضاء وجه الإنسان، كالعين والأذن وغيرهما، وفي تكون الجنين، وفي عالم الحيوان والنبات، وغيرها من مشاهد التناسق والانسجام الماثلة في الأفاق والأنفس (البوطي، ١٩٨٥م: ٧٦، ١٧٣، وما بعدها، القبانجي، دت: ٣٥٦-٣٥٧).

وقد لفت القرآن الكريم في مئات الآيات انتباه الناس إلى هذا التناغم الكوني المذهل، كدليل على وجود إله حكيم مدبر عليم، يحكم هذا الوجود وحركته التكاملية، قال Y: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (١٥) أَلَمْ تَأْتُوا فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (١٦) أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ} [سورة الملك: ١٥-١٧]. {أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا

يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (١٩) أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُورٍ (٢٠) أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ { [سورة الملك: ١٩ - ٢١]. } قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (٢٣) قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ { [سورة الملك: ٢٣ - ٢٤]. } قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ { [سورة الملك: ٣٠]. }

ومن الانتقادات الموجهة إليه: عدم إمكانه، فهو فرضية مستحيلة حسب مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، الذي هو مبدأ عقلي بدهي يعتمد عليه صحة المعلومات في مجالات العلوم كافة، فقبول نتائج العلوم واليقين بمعطياتها يفرض الإيمان بهذا المبدأ، وعدم اليقين بتلك النتائج والثقة بالمعلومات يؤدي إلى الخروج من دائرة الفلسفات اليقينية إلى خانة الشك، وهذا ما ترفضه المادية نفسها، إذ هي تعتبر نفسها من طائفة الفلسفات اليقينية (القبانجي، دت: ٣٥٨ - ٣٥٩).

علاوة على ما سبق من الانتقادات الموجهة إلى أهم مبادئها فإن الفلسفة المادية-التي صاحبت بعدم إمكان الحديث عن تأملات خارج نتائج التجريب ومعامل البحث، وكانت لها السيطرة الكاملة حتى نهاية القرن التاسع عشر- قد تعرضت لضربات استهدفت هذا النظام المغلق والسببية الصلبة، وتمكنت نظريات النسبية والكم وغيرهما من إضعاف قيمة افتراضات المادية، لذا أعلنت عجزها عن استبعاد العناصر غير المادية، وهي كثيرة، منها: ما أثبتته النتائج التجريبية من أن لكل كيان مادي موجة مصاحبة له، وهذا يعني وجود اللامادي في قلب المادي (المسيري، ٢٠٠٧م: ٢٣-٢٥).

كذلك اعترف الماديون بأن العلم الطبيعي لم يؤيد إلى الآن طرحهم بشأن أصل الحياة، يقول (إنجلز- ت ١٨٩٥م): "لم يستطع العلم الطبيعي حتى الآن أن يؤكد بشكل محدد بالنسبة لنشأة الحياة، إلا أن الحياة لا بد أنها نشأت بالطريق الكيميائي"، (إنجلز، ١٩٨٤م: ٨٦)، لكنه لم يذكر مستند قوله: "إن الحياة لا بد أنها نشأت بالطريق الكيميائي"، وقد اعترف هو نفسه أن العلم الطبيعي حتى الآن عاجز عن تحديد شيء مؤكد بخصوص أصل الحياة! (البوطي، ١٩٨٥م: ١٠١).

ومهما حاولت الفلسفة المادية تجاوز الانتقادات التي توجه إليها فستبقى ظاهرة الإنسان بما فيها من الأسرار والعجائب، والتي فشلت العلوم الطبيعية تماماً في إيوائها تحت سقف السببية المطلقة، ستبقى تلك الظاهرة التحدي الأكبر في وجهها (المسيري، ٢٠٠٧م: ٢٨)، حيث ظلت مستعصية عن التفكير والرد إلى وظائفها البيولوجية، والرد إلى مبدأ واحد، وعن التمكن فيها بشكل كامل؛ إذ الإنسان يبحث عن المعنى في الكون، ولا يستسلم للعبث أو العدمية أو الواحدية المادية، وهو حر قادر على اتخاذ قرارات أخلاقية وعلى تحمّل المسؤولية، ومن ثم يشكل ثغرة في النظام الطبيعي، وتحدياً للمنظومات المعرفية والأخلاقية الواحدية المادية-كما يقول المسيري- (المسيري، ١٩٩٩م: ٨١-٨٢، البوطي، ١٩٨٥م: ٢٦١، وما بعدها).

والإشكال قد لا يكون في بعض المبادئ التي تبنتها المادية، وإنما في الإفراط في ممارستها، وتعميمها؛ فتلك المبادئ وإن صدقت أحياناً فإنها لا تصدق في جميع الأحوال، فمبدأ النقيض-على سبيل المثال- الذي جعلته المادية يغطي كافة ميادين ومجالات الحياة المختلفة، والصراع بين المتناقضات هو الصورة الوحيدة للحياة والتحول والتطور، قد يكون صادقاً في بعض الأحوال، إذ لا ينكر وجود المتناقضات في الكون، لكن أن يجعل منه حاكم يحكم الكون كله، فهذا ما لا يمكن تصديقه؛ لأن حصر الحياة في الصراع تعسف بحقها، لوجود مجالات أخرى فيها غير الصراع كالتعاون والتعارف وغيرهما، وليس كل اختلاف صراعاً، وقد يقود الاختلاف إلى نوع من التعاضد والتناصر (النحوي، ١٩٨٩م: ٢٦٣)، وقل مثل ذلك في مبدأ ملازمة المادة للحركة، ومبدأ كون الوقائع الاقتصادية هي العلة المحددة للظواهر التاريخية والاجتماعية، ومبدأ الحتمية التاريخية وغيرها (البوطي، ١٩٨٥م: ١٠٩، و٢٢٤، وما بعدها، و٢٤١، وما بعدها).

المطلب الثاني

نماذج من التفسير المادوي للقرآن الكريم

رغم الثغرات الموجودة في المذهب المادي على المستوى الفلسفي والعلمي، والانتقادات الواردة على الفلسفة المادية دون الإجابة عنها، فإن بعض الدعاثيين لم يجدوا حرجاً في تبنيه في انطلاقهم الدعاثية، وقد صرحوا بذلك في كتاباتهم، ومن

هؤلاء (محمد شحرور- ت ٢٠١٩م) إذ يقول: "الكون مادي، والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته، ولا توجد حدود يتوقف العقل عندها... وكل ما في الكون مادي ... ولا يعترف العلم بوجود عالم غير مادي يعجز العقل عن إدراكه" (شحرور، د ت: ٤٣)، وبما أن جميع ما في الكون مادي، والعقل قادر على معرفته، فقد صرح بأن مصدر المعرفة هو العالم المادي (شحرور، د ت: ٤٢)، ويعني هذا أن المادة تمثل مصدر العلم، وهو نفس المبدأ الذي يؤمن به عامة الماديين (التل، ١٩٩٥م: ٣٠٧).

ويرى (خليل أحمد خليل) ضرورة استخدام المنهج الجدلي - القائم على أساس المبدأ القائل بوجود التناقض والصراع في جميع الأشياء - لتحليل الواقع التاريخي الذي نزل فيه القرآن، ويقول: "من واجبنا الاسترشاد بمنهج التحليل الجدلي للواقع التاريخي الذي استوحى فيه، وله القرآن الكريم" (خليل، ١٩٩٤م: ٨).

ويبدو أن بعض الحداثيين قد استجابوا لهذه الدعوة، وقاموا من منطلق هذا المذهب- بتفسير نصوص من القرآن الكريم، منها:

الأنموذج الأول:

انطلاقاً من عدم إيمان الماديين باليوم الآخر، يرى (الصادق النيهوم - ت ١٩٩٤م) أنه أسطورة نحتها الكهنة (النيهوم، ١٩٩٥م: ٨٠)، وإذا كان من منحوتات رجال الدين، من دون أن يوجد في الواقع-كما يقول- فما معنى البعث الوارد في آيات كثيرة من القرآن الكريم الذي ليس كلام رجال الكهنوت، ولا يعقل أن يقرهم الله Y على أسطورة هذه الحقيقة التي ما بعث نبي إلا دعا قومه إلى الإيمان به؟

ينبري (حسن حنفي- ت ٢٠٢١م) ليجيب على هذا السؤال، ويبين لنا المعنى المراد به، ويقول: "قد لا يكون البعث واقعةً ماديةً تتحرك فيها الجبال، وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب، وبعث الأمة، وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون" (حنفي، د ت: ٥٠٨ / ٤)، ومع أنه لم يجزم بتفسيره هذا للبعث، إلا أنه لم يهمل خلفيته المادية

واستعار مصطلحات ومفاهيم المادية ليدرجها في تفسير القرآن، ويستدل بها على صحة تفسيره، وبعد أن ذكر مفردات (بعث الحزب)، (بعث الأمة)، عاد ليقول: بما أن البعث يعني ما سبق، فإن جميع مشاهد البعث كانت حياة وحركة، فالبعث يعني استمرار الحياة، والموت ليس إلا حالة عارضة (حنفي، د ت: ٤ / ٥٠٨).

ولإن ظهر (حسن حنفي) مظهر المتردد في البعث بمعنى المعاد الجسماني، فإن (الصادق النيهوم) يصرح بأن البعث الذي يريده القرآن الكريم ليس هو الإحياء بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة واللاوعي إلى عالم الصحوه والتقدم والوعي (النيهوم، ١٩٩٥ م: ١٠٦)، وهو بذلك يضرب عرض الحائط فهم الأمة الإسلامية جمعاء للبعث والنشور من لدن عصر النبي ﷺ إلى اليوم، بل حتى المشركين الذين كان النبي ﷺ يدعوهم إلى الإيمان بالبعث أسأوا فهم مراده، ونقلوا الجدل إلى عالم الأموات المعروف في لغتهم الوثني، فأذكروا إحياء الموتى، وسخروا من هذه الفكرة، وتحذوا النبي ﷺ أن يحيي العظام البالية (النيهوم، ١٩٩٥ م: ١٠٦-١٠٧) ! وكأنه يشير بذلك إلى قوله ﷺ: {أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ} (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ { [يس: ٧٧، ٧٨]. ويعني هذا أن النبي ﷺ عجز عن إفهام الناس مؤمنهم ومشركيهم المعنى الصحيح للبعث طوال سني النبوة الثلاث والعشرين، وأن القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين، ويسره الله ﷻ للذكر، لم يفهمه العرب الفصحاء الذين عاصروا نزوله، وعاشوا أحداثه، بله عن غيرهم، وأن الأمة بسلفها وخلفها، وعربها وعجمها، وعلمائها وعوامها، مضت على هذا الفهم الخاطئ لهذه الحقيقة الكبرى أكثر من أربعة عشر قرناً!

وليته كلف نفسه عناء الرجوع إلى سياق هاتين الآيتين، وكمل الآيات التالية لهما ليستيقن أن المراد بالبعث هو إحياء الموتى، وليس إعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي-كما يقول- (النيهوم، ١٩٩٥ م: ١٠٧)، فقد أقام الله ﷻ فيها الأدلة العقلية على إحياء الموتى ونوع فيها، فبدأ بالاستدلال على ذلك بالخلق أول مرة الذي هو أصعب من الإحياء بعد الموت، ثم تثنى بتذكير المنكرين أن الذي جمع بين الضدين - النار والماء - في الشجر الأخضر قادر على أن يحيي الموتى، ثم تلت بتذكيرهم بأن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، وأن الذي خلقهما قادر على أن يخلق مثلهم، ثم ختم بأنه لا يعجزه شيء، ولا يصعب عليه

أمر، وأنه إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون، وتحت تصرفه ملكوت كل شيء، وإليه مرجع الناس كلهم ومصيرهم، قال Y: {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [يس: ٧٩-٨٣]. ولا يشك عاقل في أن إثبات إعادة الوعي إلى الجيل الغائب عنه لا يحتاج إلى حشد هذا الكم الهائل من أنواع الأدلة الموثقة في مئات الآيات من القرآن الكريم.

ثم إن كان المراد بالبعث ما ذكره هو، فلماذا لم يرد ذلك ولا مرة في القرآن الكريم؟ ولماذا لم يقل النبي p - ولو مرة -: إنما أريد به البعث من عالم اللاوعي إلى عالم الوعي، ومعلوم أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقته؟ وهل بلغت عملية فهم إعادة الوعي مبلغاً من الغموض والتعقيد بحيث لا يمكن أن يستكشفها من الناس إلا شخص أو شخصان، وذلك بعد ألف وأربعمائة سنة؟ ولماذا اللجوء إلى هذا التأويل البعيد المتعسف، وقد نَوَّع القرآن الكريم في أساليب الدعوة إلى الوعي واليقظة والتفكير والتعقل والنور والعلم والقراءة، والهدى والرشد، وبين الآثار المترتبة عليها، ونَفَّرَ عن أضداد تلك الأمور، وأوضح نتائجها، وهذا ما لا يخفى على قارئ القرآن؟

ثم لو فرض أن المراد بالبعث هو ما ذكره هو فكيف تُفسَّر مشاهد يوم القيامة التي تكررت في آيات القرآن وسوره، مثل النفخ في الصور، وطَيِّ السَّما، وتكوين الشمس، وانكدار النجوم وتسيير الجبال، وحشر الوحوش، وتفجير البحار وبعثرة القبور، وفرار المرء من أخيه وأمه وأبيه، ومشاهد الحشر والحساب والميزان وإيتاء الكتب، والحوارات التي تدور بين الله Y وبين الناس، وحوار الإنسان مع أعضاء جسمه، والصراط، وجهنم وعذابها، والجنة ونعيمها، وغيرها من المشاهد والمواقف التي أكثر من ذكرها في القرآن الكريم، وهي معلومة معروفة، غنية عن البيان؟

وقد يكون الخطب أخف إن كان هذا الذي ذهب إليه من باب التفسير الإشاري والرمزي، لا التفسيري الحقيقي، خصوصاً إذا كان بعد الإذعان والقبول للمعنى الحقيقي للبعث والنشور، وإن لم نرَ تصريحه بذلك.

الأنموذج الثاني:

لا نذهب بعيداً عن الأنموذج السابق، بل نأتي بتفسير جديد آخر لآية قرآنية أخرى نتحدث عن يوم القيامة، وهي قوله Y: {لَيُؤْمَ الْفَصْلُ} [المرسلات: ١٣]. ويوم الفصل من أسماء يوم القيامة، وورد في أكثر من آية، منها: الآية السابقة، ووجه التسمية به هو أن الله Y يفصل فيه بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون (الأشقر، ١٩٩٥م: ٢٢)، وهذا المعنى واضح جلي، يفهم من مبنى هذه الكلمة، كما يفهم من سياقها، إلا أن (محمد شحرور) له قول آخر في هذا الموضوع، حيث يرى أن المراد بالفصل: "هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي" (شحرور، د ت: ٢٣٨)، ومعنى ذلك أن القانون المذكور ستنتهي صلاحيتها، ويشكل كون مادي آخر تحكمه قوانين جديدة للمادة، ولكن هذه المرة تخلو المادة من صراع المتناقضات الداخلية، وبالتالي لا يوجد في الكون الجديد ولادة ولا موت ولا ظاهرة التطور، ويحل محلها في المادة نوع آخر من الحركة، ويبقى القانون الثاني للجدل ساري المفعول، وهو عملية التأثير والتأثر المتبادل بين الأشياء (الأزواج) ولكن من نوع جديد (شحرور، د ت: ٢٣٨).

وهو في هذا التطبيق لقوانين المادية على آيات القرآن قد وقع في خلط فلسفي، وعلمي، وفكري؛ فقد سبق تهافت مبدأ التناقض أمام النقد الفلسفي، وقد ثبت أنه مجرد فرض نظري، لا يؤيده الواقع العملي؛ إذ ليس كل شيء يوجد، فيه حياة وفناء معاً، وهذا وحده كاف لإثبات عدم وجود التناقضات في كل شيء (الشواف، ١٩٩٣م: ١٣٤).

وفشلت المادية في اكتساب الدعم والتأييد العلمي لطرحها، لكن يبدو أن (شحرور) يصرُّ على التمسك بها لا في الدنيا فقط، وإنما في الآخرة، أيضاً. وهذا الإصرار منه ينبئ بأن الله Y قد اعترف بالفلسفة المادية، وأيد صحتها وطبق قوانينها، وهو بهذا قد وقع في تناقض فكري، حيث جمع الماركسية والإسلام في غمد واحد، رغم ما بينهما من التنافر والاختلاف في الدعائم والمنطلقات، سيما في

قضية الإيمان بالله Y (المنجد، ١٩٩٤ ١٩٩٥ م: ٥٩٠). ثم إنه بهذا التفسير - على فرض صحته - يقلل من شأن هذا اليوم؛ إذ يوهم القارئ بأن ما يحدث فيه حدث صغير، عبارة عن فصل قانون صراع الأضداد عن أسباب الوجود المادي، ولا ريب أنه لا يوجد هذا القانون في كثير من الأشياء، وكأنه لم يتأمل سياق الآيات ليرى أن الأمر أعظم من ذلك بكثير، وأنه يصور لحدث كبير يحدث في يوم رهيب، يفصل فيه بين الخلائق، ويجازى كل امرئ بما عمل في الدنيا (الريسوني، ٢٠١٠ م: ٣٢٠).

قال Y: {هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعَانَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ (٣٨) فَإِنْ كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُوا (٣٩) وَإِلَّا يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (٤٠) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ (٤١) وَفَوَاحٍ مِمَّا يَسْتَنْهَوْنَ (٤٢) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٤٣) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ } [المرسلات: ٣٨ - ٤٤]. وقال Y: {إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (١٧) يَوْمَ يُفْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا (١٨) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (١٩) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (٢٠) إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (٢١) لِلطَّاغِينَ مَابًا (٢٢) لَا يَبْقَى فِيهَا أَحْقَابًا (٢٣) لَا يُدْفَنُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (٢٤) إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا (٢٥) جَزَاءً وَفَاقًا} [النبا: ١٧ - ٢٦].

وقد تعرض لهفوة أخرى عندما أقحم مفردات المادية في تفسيره للقرآن الكريم؛ إذ من القواعد المقررة للتفسير أنه "لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث" (السبت، ٢٠٠٥ م: ٧، وينظر: السيوطي، ١٩٧٤ م: ٤ / ١٩٨، ورضا، ١٩٩٠ م: ٩ / ٣٥٢)، وعليه فلا يجوز تفسير آيات القرآن بالمصطلحات الحادثة التي ينشأ عليها شخص ما ويعتادها؛ لأن ذلك يؤدي إلى الخطأ في فهم كلام الله، بل اعتبره ابن تيمية من أعظم أسباب الفهم الخاطئ لكلام الله ورسوله (ابن تيمية، ١٩٩٥ م: ١٢ / ١٠٧).

الهوامش:

(١) يفضل معرّب موسوعة لالاند إطلاق المادية على المذهب، والمادية على كل ما هو مادي، فرقاً بين المادية كاسم لمذهب، وبينها كحالة أو وصف لشيء: ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٧٦٦.

(٢) تعود جذور الفلسفة المادية إلى (ديمقراطس) الذي عاش في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، بل إلى (هيرقليط) الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، إلا أنها لم تبلغ في عصر من العصور ما بلغته بعد عصر التنوير، من الطغيان والانتشار الواسع، والتأييد بين أوساط الناس. ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة لعبد المنعم الحنفي: ٧٢٢، والعلمانيون والقرآن لأحمد الطعان: ٨٧، وما بعدها.

(٣) آثرنا الاكتفاء بعرض مفهوم المادية من منظور الفلسفة الماركسية؛ لأنها هي التي استقطبت اهتمام الناس إلى اليوم، وقد يتحدثون عن أطوار المادية الأخرى من (هيرقليط) إلى (هيجل)، لكن كأهم متكأ لأفكار تلك الفلسفة لا غير. ينظر: نقض أوهام المادية للبوطي: ٥٥.

(٤) المراد بالفكر الكلي-في فلسفة (هيجل)-: هو التدبير الكلي للكون، والطرف الأول له، والمصدر لطرفه الثاني (المخلوقات المختلفة)، وهذا الفكر الكلي هو الله تعالى، وبالتالي فهو من المؤمنين بالله، وهذا يشكل نقطة الاختلاف الجوهرية بين: المادية الهيجلية، والمادية الماركسية التي تنكر وجود الله. ينظر: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين: ١٩، والمذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة للبوطي: ١٤٤، وما بعدها، وللاطلاع على الفروق الأخرى بينهما ينظر: نقض أوهام المادية للبوطي: ٣٢، وما بعدها.

(٥) الجدلية عند (هيجل) عبارة عن التطور الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في قضية ثالثة، وعند الماركسيين: هي التوفيق بين مثالية هيجل، ومادية ماركس؛ لأن التطور الجدلي عند (هيجل) هو تطور الفكرة، أما عند (ماركس) و(إنجلز) فهو تطور المادة. ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية لجلال الدين سعيد: ١٣٢، وللاطلاع على المراحل التي مرت بها الفكر الديالكتيكي من (هيرقليط) إلى (ماركس) و(إنجلز)، ينظر: نقض أوهام المادية الجدلية للبوطي: ١٧، وما بعدها.

(٦) هذا على رأي الاتجاه الماركسي لا الهيجلي، كما سبقت الإشارة إليه.

(٧) منسوب إلى لولب (البرغي)، يقال: سلم لولبي، إذا كان على شكل اللولب، والحركة اللولبية: هي حركة الجسم بشكل دوراني حول محور ثابت، وتكون مقرونة بحركة انتقالية في اتجاه هذا المحور. معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار: ٣/ ٢٠٤٩.

نتائج البحث

في ختام هذه الجولة الممتعة المتعبة توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، توجزها فيما يأتي:

إن المادية مذهب شمولي، يسعى إلى تغطية جميع نواحي الحياة المختلفة، وكان له دور فعال في إنقاذ الحداثة من طابعها المعادي للمجتمع، ووضعها في سياق إيديولوجية عالمية، من هنا رأى بعض الحداثيين أنها النظام المنشود الذي يزود العالم بمنطق العالم الحديث.

تعرضت المادية لانتقادات فلسفية وعلمية قوية هزت كيائها، منها: أن الدين لا يعارض حركة الكون وقوانينها، واكتشاف تلك الحقائق والقوانين لا يبطل النظرة الدينية التي تتحدث عن قدرة الله المحيطة بهذا الكون؛ لأن الدين إنما يتحدث عن ارتباط هذه الحركة والقانون بإرادة الخالق المدبر، وبالتالي تبين خطأ من زعم أن المادية الميكانيكية اقتلعت الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، فليس الخطأ في النظرية الحركية للكون، وإنما الخطأ في الاستدلال بتلك النظرية على عدم وجود الخالق.

إن عجز الماديين عن الإجابة عن الأسئلة الجوهرية التي توجه إليهم عن أصل المادة، وعن موجدتها، وعن كيفية تفسير مشاهد الدقة والتناسق والإتقان والغاية في الكون إن لم يكن وراءها خالق عليم خبير-التي هي أكبر دليل على بطلان القول بعدم خالق له- وغيرها، دفعت بعلماء الطبيعة والفلاسفة إلى الإيمان

بالله، فلم يكونوا من الملاحدة، مع أنهم كانوا مؤمنين بقانون الحركة في الكون، بل مكتشفين له، ومن هؤلاء: (ديكارت)، و(كانت)، و(نيوتن)، و(جون لوك).

لماً عجزت نظرية الحركة الديناميكية عن إلغاء فكرة الخالق لجأ الماديون إلى نظرية (الذاتية) في حركة المادة، لكن ذلك لم يغنيهم عن سؤال النظام والتناسق في الكون، وعن السؤال عمّن أوجد المادة.

وقع الماديون في خطأ كبير عندما زعموا أن التناقض هو الحقيقة المطردة والمطلقة في الكون؛ لأن اعتماد حركة الطبيعة على قوانين تحكمها هو الذي يفسر صحة التنبؤات العلمية، من غير حاجة إلى الإيمان بقانون التناقض الذي لم يسلم من الانتقادات، كما أنهم وقعوا في مناقضة أنفسهم، لما رفضوا وجود حقيقة مطلقة ثابتة تحكم الكون، بينما أصرّوا على حقيقة التناقض العام الذي يحكم الوجود! هذا فضلاً عن أن هذا القانون قد عجز عن تفسير النظام والتناسق الرائع في الكون، وأن الماديين أنفسهم قد اعترفوا بأن العلم الطبيعي لم يؤيد طرحهم بشأن أصل الحياة، كما ثبت أن قانون التناقض فرضية مستحيلة حسب مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، الذي هو مبدأ عقلي بدهي يعتمد عليه صحة المعلومات في مجالات العلوم.

ستبقى ظاهرة الإنسان بما فيها من الأسرار والعجائب، التحدي الأكبر في وجه المادية، وحصص الحياة في الصراع تعسف بحقها، لوجود مجالات أخرى فيها غير الصراع كالتعاون والتعارف وغيرهما.

إن بعض الحداثيين لم يجدوا حرجاً في تبني المذهب المادي في انطلاقتهم الحداثيّة، وقاموا - من منطلق هذا المذهب - بتفسير نصوص من القرآن الكريم، منها: اعتبار البعث والنشور أسطورة، وتفسير بعض المصطلحات المختصة بيوم القيامة من منظور مادي، كالبعث، ويوم الفصل.

إنهم ظنوا بعملهم أنهم جاءوا بشيء جديد في هذا الصدد من خلال استخدام منهج تأويلي معاصر، وربما أعجب به وانخدع بعض من ليس لديهم معرفة كافية بذلك المذهب، وبمناهج التفسير الصحيحة؛ لكن ما جاءوا به كان أشبه بالفوضى

منه بالتأويل، وقد ثبت تهافت المادية أمام النقد الفلسفي والعلمي، فما بني عليها يكون متهاقناً بالطريق الأولى.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية (١٤١٦هـ-١٩٩٥م).
- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة- مصر، ط٢، (١٩٩٤م).
- إسماعيل، فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، الجامعة الأمريكية في بيروت، (١٩٨٨م).
- الأشقر، عمر بن سليمان بن عبد الله العتيبي، القيامة الكبرى، دار النفائس، الأردن، ط٦، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م).
- إنجلز، ضد دوهرنج، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، (١٩٨٤م).
- بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدم، موسكو، بدون معلومات النشر الأخرى.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، دار الفكر، بدون معلومات النشر الأخرى.

- البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط3، (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).
- بوليتزر و كافين، جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
- التل، عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي، نقد كتابات جودت سعيد، محمد إقبال، محمد شحرور على ضوء الكتاب والسنة، دار البينة، ط١، (١٤١٥هـ- ١٩٩٥م).
- حنفي، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، بدون عدد الطبعة وتاريخها.
- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، (٢٠٠٠م).
- خليل، خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، (١٩٩٤م).
- الدبان، جمال الدين عبد الكريم (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨ م)، الأساس في المنطق، شرح متن إيساغوجي، بدون معلومات النشر الأخرى.
- رضا، محمد رشيد بن علي القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م).
- رمضان، محمد رمضان عبد الله، المقولات العشر بين الفلاسفة والمتكلمين، مركز الهاشمية، بيروت- لبنان، ط٢، (٢٠١٦م).
- روبرت م. أغروس جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خليلي، عالم المعرفة (١٩٨٩م).

- الريسوني، قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط١، (١٤٣١هـ-٢٠١٠م).
- السبت، خالد بن عثمان، مختصر في قواعد التفسير، دار ابن القيم- دار ابن عفان، ط١، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).
- ستالين، جوزيف، المادية الديالكتية والمادية التاريخية، دار دمشق، بدون عدد الطبعة وتاريخها.
- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، (٢٠٠٤م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الإِتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٣٩٤هـ-١٩٧٤م).
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق- سورية، بدون عدد الطبعة وتاريخها.
- الشواف، منير محمد طاهر، تهافت القراءة المعاصرة، ط ١ (١٩٩٣م).
- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٣، (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).
- الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، مكتبة ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٥، (٢٠٠٦م).

- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، (١٩٧٠م).
- العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، بحث أعد لنيل درجة الدكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، إشراف د: ناصر بن عبد الكريم العقل، (١٤١٤هـ).
- القبانجي، صدر الدين، الأسس الفلسفية للحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، بدون عدد الطبعة وتاريخها.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات، القاهرة، بدون عدد الطبعة وتاريخها.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط٢، (٢٠٠١م).
- مختار، أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة: بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م).
- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق- سورية، ط٢، (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م).
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، (١٩٩٩م).
- المنجد، ماهر، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، العدد الثامن (١٤١٥هـ - ١٩٩٤ - ١٩٩٥م).
- النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط٣، (١٤١٠هـ- ١٩٨٩م).

- النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟ رياض الريس، دمشق، ط٣، (١٩٩٥م).
- وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، مدخل علمي إلى الإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مكتبة الرسالة، بدون معلومات الطبع الأخرى.

پوخته‌ی توئیژینه‌وه

ئهم توئیژینه‌وه‌یه هه‌ولده‌دات ئه‌وه ږوون بکاته‌وه که تا چهند
فلسفه‌ی ماددی کاری کردووته سهر خویندنه‌وه‌ی نوښگه‌ری بۆ قورئانی
پیرۆزو لیکدانه‌وه‌ی ئایه‌ته‌کانی، له‌و ږوویه‌وه که ئه‌و فلسفه‌یه‌یه یه‌کیکه
له بنچینه‌کانی لیکدانه‌وه‌ی ده‌قی قورئان له گوتاری نوښگه‌راکانداو، له
ږووی ئه‌وه‌وه تا چهند ده‌ست ده‌دات وهک په‌یره‌و پشتی پی ببه‌ستریته له
توئیژینه‌وه‌دا، ئامانجی ئهم توئیژینه‌وه ئه‌وه‌یه له‌م میانه‌دا ئه‌و کیشانه
ده‌ستنیشان بکات که له به‌کاره‌یتانی ئهم فلسفه‌یه‌یه له‌ باری قورئاندا له
لایه‌ن نوښگه‌راکانه‌وه سهره‌لده‌دن و، ده‌سته‌بژیریکی لیکدانه‌وه‌کانیان بۆ
ئایه‌ته‌کانی قورئانی هیناوه، که هه‌ولیانداوه له ژیر تیشکی بنه‌ماو هزرو
چه‌مکه‌کانی ئهم فلسفه‌یه‌یه ږاڅه‌یان بکه‌ن، ئینجا گه‌نگه‌شه‌ی کردوون و
ږه‌خنه‌ی لیگرتوون و، ئه‌مه‌ش له‌ دوو به‌شدا، به‌شی یه‌که‌م تابیته‌ کراوه
به‌ ږوونکرده‌وه‌ی چه‌مکه‌که‌ی و گرینگترین بنه‌ماکانی و، ئینجا خسته‌نه
به‌ر ږه‌خنه‌ی زانستی وفه‌لسه‌فی به‌ شیوه‌یه‌کی زانستیانه‌و بابه‌تیانه، به‌شی
دووه‌میش تابیته‌کراوه به‌ خسته‌نه‌ږووی چهند نمونه‌یه‌ک له‌ شیکردنه‌وه‌ی
نوښگه‌راکان بۆ ده‌قه‌کانی قورئان که له‌ سهر ئه‌و فلسفه‌یه‌یه بونیاتنراون،
دواتریش خسته‌نه‌به‌ر ږه‌خنه‌ی زانستی وعه‌قلی. له‌مه‌شدا، په‌یره‌وی
شیکاری و ږه‌خنه‌یی له‌سهر بنه‌مای خسته‌نه‌ږووی بۆچوون و بیرۆکه‌کان
و دواتر ږه‌خنه‌گرته‌یان په‌یره‌و کراوه‌و، توئیژینه‌وه‌که‌ش کۆمه‌لیک ئه‌نجامی
هه‌بوو، له‌وانه: ماتریالیزم نه‌یتوانیوه وه‌لامی ږرسیاره بنه‌ږه‌تییه
بوونگه‌راییه‌کان بداته‌وه سه‌باره‌ت به‌ بنچینه‌ی ماده‌ و به‌دیپه‌نه‌ری و
سه‌باره‌ت به‌ لیکدانه‌وه‌ی دیمه‌نه‌کانی هاوئا‌ه‌نگی و ئامانج له‌ گه‌ردووندا،
هه‌روه‌ها ماددییه‌کان هه‌له‌یان کرد کاتی‌ک که هه‌څ‌ډی‌یان کرده حه‌قیقه‌تی
ږه‌ها له‌ گه‌ردووندا. هه‌ندێ له‌ مۆدیرنیسته‌کان خویندنه‌وه‌کانیان بۆ
قورئانی پیرۆز له‌سهر ئهم فلسفه‌یه‌یه بنیاتنا، پتیا‌ن وابوو شتیکی نوپیا‌ن

هیناوه، بهلام لهبری نوییوونهوه و لیکدانهوهیهی دروست چهواشهکارییان کرد، و پهیرهوهکهشیان جوړیک له ئاژاوه و پشیوی تیدا بوو.

Abstract:

This research attempts to show the extent of the impact of materialistic philosophy on the modernist reading of the Holy Qur'an, in terms of being a basis for the interpretation of the Quranic text in the discourses of modernists, and in terms of its validity for use as a research method. Through this, it aims to clarify the problems arising from the modernist employment of this philosophy in the Quranic field. The research lists selected models of modernist readings and their interpretations of the Quranic verses, which they tried to explain in the light of the principles, ideas and concepts of materialism, and then discussing and criticizing them, and this is in two demands. The first of them has been devoted to explain the concept of materialistic philosophy and its pillars in a scientific and objective manner, and to clarify the philosophical and scientific gaps in them, and the second has been devoted to present examples of modernist readings based on them and criticize them with rational scientific evidence, then present the findings of the research. In that, he followed the critical analytical approach based on presenting opinions and ideas and then criticizing them. The research reached results, including: materialism was unable to answer fundamental existential questions about the origin of matter and its creator, and to explain the scenes of consistency, accuracy, and purpose in the universe, they also made a mistake when they made from the contradiction the absolute truth in the universe, and some modernists built their readings of the Holy Qur'an on this philosophy, thinking that they had come up with something new, but they altered and perverted instead of renewing and giving a correct interpretation, and their approach is a kind of chaos and disorder.

