



- ٣٠ -

دراسة تحليلية

للنظرية المادية الديالكتيكية

قرر تدريسيها لطلاب السنة الرابعة

الأستاذ جعفر الهادي



تحت إشراف العلامة المحقق

الشيخ جعفر السبحاني

- ٣٠ -

دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية

قرر تدريسيها لطلاب السنة الرابعة

بقلم

الأستاذ جعفر الهادي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن النظرية الماركسية التي بنت آراءها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على الفلسفة الديالكتيكية، وإن تهافت وانهارت في المجالات المذكورة، ولم يعد لها دور يُذكر في الحياة المعاصرة، إلا أنها لم تتهافت كلياً في المجال الفلسفى المادى، فأن الفلسفة الديالكتيكية لا تزال تسيطر على بعض الأذهان والعقول، ولا يبعد أن يبقى لها بعض الأنصار والمؤيدين إلى مدة من الزمان !!

من هنا، وانطلاقاً من أن الدراسات الكلامية والفلسفية ينبغي أن تكون محيطة بكل النظريات والأراء القديمة والمستحدثة قررت اللجنة العلمية في «معهد الإمام الصادق - عليه السلام - للدراسات الكلامية والفلسفية» في جلستها بتاريخ ٢٦ شهر رمضان المبارك عام ١٤١٥ هـ تدريس النظرية الديالكتيكية بصورة مادة مستقلة لطلاب السنة الرابعة.

ونظراً لما يتمتع به الفصل الأخير من كتاب «الله خالق الكون» للأستاذ الفذ الشيخ جعفر المادى، بحسن العرض، والدقة في التحليل لهذه النظرية أثرت

اللجنة اقتباس هذا الفصل من الكتاب المذكور وطبعه بصورة مستقلة ليكون النص المعتمد في تدريس هذه النظرية.

على أنّ الكتاب الأنف الذكر يتطرق إلى عرض أربع نظريات أخرى في مبدأ الكون ومنشأ نظامه البديع وهي (نظريّة السوفسقائين، ونظريّة الصدفة، ونظريّة خاصيّة المادّة، ونظريّة الإلهيّن) وهي قضايا تُدرَّس ضمن الدروس الفلسفية في هذا المعهد.

اللجنة العلمية

في معهد الإمام الصادق - عليه السلام -

للدراسات الكلامية والفلسفية

التابعة للحوزة العلمية - بقم المقدسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النظرية المادية الديالكتيكية

الإنسان المفکر منذ أطل بنظره على الكون حاول تفسيره على وجه يقنع عقله ووعيه وفكرته، وقد قام المفكرون بتبيين الظاهرة الكونية على مناهج مختلفة:

١- منهج التدبير والتقدير والخلق وأن عقلاً كلياً واسعاً خلق العالم ودبّره، خلقه على نظام بديع وسنن خالدة وهذه هي النظرية السائدة على أغلب البشر، وتحدىنا عمليات الفحص في الحضارات بسيطها إلى أرقها بأن العبادة والتوجه إلى عالم الغيب الصانع للعالم لم يزل حليفاً للحياة الإنسانية، ومن المفكرين من شدّ عن هذا المنهج العام إلى مناهج مختلفة.

٢- المنهج القائل بأنّ العالم خيال في خيال (السوفسطائية).

٣- المنهج القائل بأنّ النظام السائد نتيجة الصدفة غير العاملة التي خرجت بهذا النظام البديع المحير للعقل.

٤- المنهج القائل بأنّ النظام هو خاصية المادة وأثرها الطبيعي.

هذه هي المناهج الأربع لتفسير العالم منذ أقدم العصور.

غير أنه طلت في القرن الأخير نظرية خامسة باسم النظرية المادية الديالكتيكية التي ورثها «ماركس» من «هيجل» وعليها بنى أيدلوجيته في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبما أن النظريات الأربع، المتقدمة يُبحث عنها في الكلام والفلسفة فلنقتصر في هذه الرسالة على تبيان المنهج الخامس الذي خدع عقول البسطاء من الشبان طيلة سنين، وسيتضح في هذه الدراسة أنها نظرية منهارة غير معتمدة على أصول رصينة في جميع المجالات.

وإليك بيان الأصول التي تعتمد عليها تلك النظرية على وجه الإجمال: إن هذه النظرية تقوم - في حقيقتها - على أصول موروثة من الأغارة اليونانيين، غير أن «هيجل» الفيلسوف الألماني أشاد من هذه الأصول منطقاً خاصاً، وأعطها نظاماً جديداً، ثم أخذها عنه ماركس وأجرى عليها بعض التغييرات.

وهذه الأصول هي:

١- تناقض التطور، أو «صراع المتناقضات».

٢- حركة التطور أو «حركة المادة».

٣- التبدلات الكمية إلى النوعية، أو «قفزات التطور».

٤- الارتباط العام أو «العلاقات المتبادلة بين الظواهر».

هذه هي الأصول التي يبني عليها الماركسيون مذهبهم الإلحادي الذي ينطوي على إنكار العالم الغيبية ونفي احتياج الكون إلى خالق مدبر وادعاء أن المادة تتكامل هي بنفسها - في ضوء هذه الأصول - وتأتي بالتنوعات المختلفة وبهذه الطريقة يفسّرون الظاهرة الكونية.

وإليك في ما يأتي توضيح هذه الأصول وما يرد عليها على نحو الإجمال، مستندين - في ذلك - إلى النصوص المقلولة عن أصحاب هذه النظرية، ولأجل أن يقف القارئ الكريم على كيفية تفسير الماركسية للظواهر الكونية وتحليلها بهذه الأصول نأتي بالمثال التالي.

يقول الماركسيون: قد يصاب الإنسان في أثناء حياته بجرائم مرضية فتسارع بعض الكريات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الإنسان ضد المرض. وما دام هذا الصراع قائماً ومستمراً يواصل الإنسان حياته فإذا غلت الجراثيم على الإنسان حان آنئذ وقت حصول التغيرات الكمية إلى كيفية جديدة ويتتحقق الموت.

وستظهر كيفية تحليلهم وتفسيرهم للظواهر الكونية بصورة أفضل من خلال الأبحاث والأمثلة القادمة.

وإليك فيما يأتي عرض للأصول الديالكتيكية الأربع:

أسس المادية الديالكتيكية

الأصل الأول

صراع المتناقضات

يعتبر قانون «صراع المتناقضات» الأصل المهم في الديالكتيك لدرجة أنه يسمى بـ«نواة الديالكتيك الماركسي وجوهره ولبه». كما يتضح ذلك من كلمات وتصريحات مؤسسي هذا المذهب، وأقطابه.

فهذا «لينين» يقول: «الديالكتيك بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء»^(١).

وقال: «التطور هو صراع المتناقضات»^(٢).

وقال أيضاً: «شرط معرفة جميع عمليات العالم في وجودها الحي هو معرفتها كوحدة المضادات»^(٣).

وهذا «ستالين» يقول: «إن نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات

١- راجع ما كتبه «لينين» في كتاب حول التناقض.

٢- المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار الكتاب السوفيت: ٢٦٦ طبعة دار الجماهير دمشق.

٣- المادية الديالكتيكية: ٢٦٩.

داخلية، لأنّ لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تض محل أو تتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»^(١).

وهذا «ماوتسى تونغ» يقول: «إنّ قانون التناقض في الأشياء أي قانون وحدة الأضداد هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي»^(٢).

وهذا الأصل كغيره من الأصول والقوانين الديالكتيكية ليس أصلاً مبتكرأً كما ادعى «ماركس» حيث زعم بأنه هو الذي وقف عليه وقام بعرضه على الأوساط العلمية إلى جانب غيره من القوانين الديالكتيكية الماثلة، فهي بأجمعها متخذة من فلسفة «هيجل» الذي بنى فلسفته على الأصول الثلاثة التالية:

١- إنّ الحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الأشياء أي أنّ للتضاد دور الخالقية للحركة فهو الموجد لها، وهو منشؤها.

٢- الحركة العامة في الطبيعة.

٣- إنّ كل حركة متصاعدة نحو التكامل.

ثم إنّ الماركسية أخذت هذه الأصول، وأجرت عليها بعض التحوير والتغيير وعمّمت النظرية على الذهنيات والعينيات وواقع المجتمع البشري جميعاً، وادّعت بأنّ تكامل الأفكار والمفاهيم الذهنية، وكذا الأعيان الخارجية وحصول التطورات والانقلابات في المجتمعات البشرية ناشيء برمتّه من الصراع الداخلي في صميم جوهر هذه الأمور بمعنى أنّ لكل شيء من هذه الأمور ثلات مراحل:

١- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

٢- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

١- مرحلة الإثبات، أو «تز».

٢- مرحلة النفي، أو «أنتي تز».

٣- مرحلة نفي النفي، أو «ستنز».

وتفصيل ذلك هو: أنّ المرحلة الأولى هي مرحلة وجود الشيء وهويته.

ثم ينبع من صميم الشيء ما يضاده ويناقضه، ويصارع ذلك الشيء ويسعى لنفي وجوده، والأول هو «تز» والثاني هو «أنتي تز».

ثم يتولد من هذا الصراع شيء ثالث هو «ستنز». وهو عبارة عن نفي النفي.

وهكذا تنشأ جميع الحركات والتكمالات في ظل الصراع الداخلي في جوهر

الشيء بين «تز» و «أنتي تز».

وبتعبير آخر: إنّ المرحلة الأولى هي مرحلة وجود الشيء قبل أن يقع في مسیر

الرشد والتکامل.

والمرحلة الثانية: هي مرحلة وقوع الشيء في مسیر الرشد والتکامل.

وعندئذ يقع الصراع بين الأمرين فتتولد المرحلة الثالثة بظفر الشانی على

الأول، وهذه المرحلة هي أکمل من المراحلتين السابقتين وهي ما تسمى بـ «ستنز».

فالمراحل الأولى تنتهي بالمرحلة الثانية، وعندئذ يحصل من الصراع بين تینک

المراحلتين شيء ثالث من غير فرق - بين ذلك - بين المفاهيم الذهنية، أو العينيات الخارجية، وحوادث المجتمعات البشرية وتطوراتها.

ففي مجال «الطبيعتيات» ذكروا الأمثلة التالية:

١- أنّ الحبة من الحنطة إذا وضعت تحت التربة تكون في مرحلة إثبات وجود نفسها، ثم إنّه يصارعها في صميمها ما يريد نفي وجودها، وثباتها، فيتولد من هذا الصراع اخضرار الحبة، ثم تطورها إلى نبتة خضراء، وهكذا تتطور في ظل هذا الصراع حتى تتحول إلى شجرة وثمرة.

٢- أن الجذب والدفع لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً شأن السالب واللوجب^(١).

٣- أن البيضة تحمل في باطنها ما يضادها وبعد الصراع بين الإثبات والنفي يحصل الفرج.

وفي مجال «الذهنيات» مثلوا بالمثال التالي:

عندما نقول: «الوردة هي زهرة» فتحن نعتمد على مفاهيم متقابلة فالوحيد (وردة) والعام (زهرة)^(٢).

وفي المفاهيم الذهنية كل ظاهرة فكرية في المرحلة الأولى هي وجود نفسها وهويتها، فإذا عارضتها فكرة أخرى وقع الصراع بين الفكرتين، ويؤول ذلك إلى انتقاض الفكرة الأولى، بالفكرة الثانية، ويتولد من ذلك فكرة ثالثة وهكذا حتى يحصل التطور والتكامل في المفاهيم الذهنية والأفكار.

وفي هذا المجال كتب مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية يقولون:

«إن الحقيقة تنشأ وتتبلور في الجدال، في اصطدام وجهات النظر والأفكار والآراء المختلفة»^(٣).

وقال «لينين» معللاً ذلك: «إذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس فذلك لأن الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات فجدل الأشياء يتبع جدل الأفكار وليس العكس»^(٤).

وفي مجال «الاجتماع» قالوا:

١- المادية الديالكتيكية: ١٦٢.

٢- المادية الديالكتيكية: ٢٧٠.

٣- المادية الديالكتيكية: ٢٦٥.

٤- المادية والماثلة في الفلسفة: ٨٣.

إن انتقال الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة، بل نتيجة الخل القانوني للتناقضات الاجتماعية بين بروليتاريا وبرجوازية هذه الدول^(١).

أي إذا كان هناك في أحد المجتمعات البشرية نظام إقطاعي مثلاً، فأنه يحمل في باطنه ما ينافقه فيقع الصراع بين ذلك النظام وما ينافقه داخلياً، فيحصل من نفي ذلك النظام نظام آخر، وهو النظام البرجوازي وهو أيضاً يحمل في باطنه ما ينافقه فيقع الصراع بين المتناقضين فيولد النظام الاشتراكي وهكذا. ويكون الإقطاع «تز» وما ينافقه في داخله «انتي تز» والبرجوازية الحاصلة من الصراع بين هذين المتناقضين «ستز».

كما تكون البرجوازية «تز» وما ينافقها في جوهرها «انتي تز» والاشراكية الحاصلة من نفي «انتي تز» لـ «تز» هي «ستز» وهكذا.

ومثل هذا جار في العائلة فأنها تحمل في باطتها ما ينافقها وهي في أوج قدرتها وشدة سلطانها، فيصارعها نقيسها، ويهدمها، وتضمحل العائلة وتحل مكانها شيء ثالث جديد، وهكذا.

هذا هو خلاصة ما قررته الماركسية حول هذا الأصل، ولا يخفى على من له إمام بالفلسفة الإسلامية ما في كلامهم من الخلط والخبط، والخطأ والاشتباه وفي ما يأتي بعض ما يمكن أن يقال حول هذا الأصل ونذكره ضمن نقاط وأمور:



١- المادية الديالكتيكية: ٢٧٧

٢- للبحث حول النظريات الماركسية في مجال نظرية المعرفة، والأصول الفلسفية الأخرى وما يفسرون به تاريخ المجتمعات البشرية مجال آخر، ونحن هنا نكتفي ببعض المناقشات وبيان بعض المؤخذات على الأصول الديالكتيكية التي تقي بكسر شوكة هذه الأصول وزعزعتها.

١- الفرق بين التضاد والتناقض:

لقد استعمل الماركسيون في نصوصهم لفظي التناقض والتضاد معاً، وعطفوا أحدهما على الآخر وهم يظهرون بذلك أحهما متزادفان مع ما بين الأمرين من بون شاسع واختلاف كبير، وإليك تعريفهما وبيان ذلك الفرق بينهما: إن الفلسفة الإسلامية تبحث عن الوحدة والكثرة، وتقسم الكثرة إلى أقسام^(١) منها التقابل وينقسم التقابل إلى الأقسام التالية:

- أ- تقابل التناقض.
- ب- تقابل التضاد.
- ج- تقابل التضاديف.
- د- تقابل العدم والملكة.

وقد عرف أهل المعقول كل واحد من أقسام التقابل هذه بنحو يمنعه عن الاختلاط بالآخر، وإليك هذه التعريفات باختصار:

أ- تقابل التناقض:

وهو عبارة عن تقابل الوجود والعدم مثل تقابل الإنسان واللام إنسان (في التصوريات)، ومثل قولنا: زيد عالم وليس زيد بعالم (في التصديقيات).

ب- تقابل التضاد:

وهو عبارة عن الوصفين الوجوديين اللذين يتعاقبان على موضوع واحد،

١- من أقسام الكثرة: المترافقان، والمتخالفان، وربما يعبر عن الكثرة بالغيرية في مقابل الهوية التي هي تعبير آخر عن الوحدة.

أي لا يجتمعان في موضوع واحد، وزمان واحد، ومكان واحد ومن جهة واحدة^(١).

وذلك مثل تقابل البرودة والحرارة، والبياض والسوداد، والفضيلة والرذيلة.

ج- تقابل التضاديف:

وهو عبارة عن تقابل الوجوديين اللذين يتعقلان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز ارتفاعهما.

بتعبير آخر، انه عبارة عن أمرتين وجوديين لا يتعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر، وذلك كالآبوبة والبنوة، والعلة والمعلولة.

والفرق بين المتضادين والمتضاديفين (مع أنها يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد، وظرف واحد ومن جهة واحدة)، هو وجود الملازمة بين الوصفين المتضاديفين في عالم التعقل، دون المتضادين^(٢).

وقد ذكر الحكمي «السبزواري» هذه الأقسام في منظومته الفلسفية، إذ قال:

قد كان من غيرية تقابل عرفه أصحابنا الأفاضل
 منع جمع في محل قد ثبت من جهة في زمن توحدت^(٣)

١- يبحث عن التناقض والتضاد في علم المنطق لمناسبة وفي الفلسفة الإسلامية لمناسبة أخرى، وغير خاف على العارف بهذه الأبحاث نوع تلك المناسبات.

٢- لاحظ كشف المراد: ٦١ - ٦٢، طبعة لبنان، وشرح المنظومة للسبزواري: ١١٥ - ١١٦، ونهاية الحكمة للطباطبائي: ١٤٦ - ١٥٣.

٣- هذا البيت تعريف لمطلق التقابل، ثم أخذ الناظم يفسّر أقسام هذا التقابل واحداً بعد واحد، ففسّر المتضاديفين بقوله: إذا تقابل الوجوديين، كما فسر المتضادين بقوله: ودونه ضدان، إلى آخر ذلك.

إذا تقابل السجوديان
إن عقلاً معاً مضاييفان
ودونه ضدان بالحقيقة صف
مع غاية البعد ولا معها أضعف
إلى آخر الأبيات.

د- تقابل العدم والملكة:

وهو عبارة عن تقابل الوصفين اللذين لا يوصف شيء بأحدهما ما لم يصح
وصفه بالآخر مثل العمى والبصر، إذ لا يوصف بالعمى من ليس من شأنه
الإبصار.

وبعبارة أخرى: العدم والملكة يطلق على أمر وجودي (عارض موضوع من
شأنه أن يتصل به) وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى
الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.
وبذلك يظهر أن التضاد غير التناقض كما يظهر أنها غير التضاد، وغير
تقابل العدم والملكة.

فالنقيسان من قبيل الوجود والعدم، والإيجاب والسلب، والوضع والرفع
بخلاف الصدين فانهما من قبيل الأمور الوجودية، وإن كان المتضادان لا يجتمعان
في موضوع واحد.

وبذلك يعرف أن عطف التضاد على التناقض وتصويرهما شيئاً واحداً خطأ
ناشئ عن عدم المعرفة بالأبحاث العقلية.



٢- استحالة الجمع بين الضدّين والمتناقضين:

تصر الماركسية في نظريتها الديالكتيكية على إمكان اجتماع التقىضيين، والضدّيين وتنفي باللحاج استحالة ذلك الاجتماع، بل وتصر على أنَّ عالم الطبيعة يقوم على أساس التناقض والتضاد، فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال يحصل بسبب التصارع الموجود بين التقىضيين والضدّيين في صميم جوهر الأشياء، وهي بذلك ترد على أهل المنطق، والفلسفة الإسلامية التي تقوم أصولها وصرحها على استحالة اجتماع التقىضيين والضدّيين.

ولكشف النقاب عن وجه الحقيقة نأتي بالبحث التالي فنقول:

أما استحالة اجتماع التقىضيين فمن أبده البديهيات إذ لا يمكن لعامل أن يحكم بجواز الجمع بينهما، لأنَّ التأكيد على فكرة، والاعتقاد الجازم بصحتها لا يتم إلا بعد التأكيد على بطلان نقىضها والاعتقاد الجازم ببطلانه، إذ لو صحت نفس الفكرة، وصح في جنبها نقىضها لامتنع التصديق بصحة تلك الفكرة فلو قلنا: الأربع زوج، وصح مع ذلك أنها ليست بزوج ارتفع التصديق بزوجيتها ولو أنه لم يصح فإنَّ هذا ليس إلا لأجل امتناع صدق المتناقضين.

ومثله ما إذا قلنا: العالم حادث، فإنه لا يصح مع صدق نقىضه (وهو العالم ليس بحادث) وإنما يصح ولما أمكن التصديق بحدوث العالم.

وبالجملة، كلما صدق نقىض امتنع صدق النقىض الآخر، ولذلك قال المنطقيون: إنَّ التقىضيين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً.

فزيد إما موجود في المكان والزمان المعينين، وإما هو غير موجود في ذينك المكان والزمان المعينين، ولا يصح - أبداً - أن يكون زيد موجوداً ولا موجوداً في ذينك الزمان والمكان المعينين، كما لا يصح أن يكون موجوداً ولا غير موجود

كذلك، وذلك لأنَّ التناقض - كما عرفت - عبارة عن حديث اجتماع الوجود والعدم، والإيجاب والسلب، والنفي والإثبات الحال تحت شرائط خاصة^(١). وامتناع اجتماع النقيضين - هنا - هو أُم القضايا وأساسها، كيف لا ولما رأينا أنَّ الماركسية ترى في التناقض مبدأً لحركة الواقع؟ فلسفتهم المادية الديالكتيكية.

فإنَّ الأصول التي يعتقدون بها ويررون صحتها فهل تصح نقاوتها أو لا؟ وعلى الأقل يلزم تكذيب منهجهم وموقفهم تجاه مسألة التناقض، إذ لو صح قولهم: «إنَّ المادة متحركة» وفي الوقت نفسه صح نقيضه وهو «المادة غير متحركة» يلزم تكذيب ذلك الأصل، والصيغة إلى ضده.

وعلى الثاني (وهو عدم صحة نقاوتها للأصول) يلزم امتناع الجمع بين النقيضين وهو المطلوب.

١- يشترط المنطقيون لاستحالة اجتماع النقيضين وحدات ثانية هي:

١- الوحدة في الموضوع فيستحيل اجتماع: وجود زيد وعدم وجود زيد.

٢- الوحدة في المحمول فيستحيل اجتماع: العلم نافع والعلم ليس نافعاً.

٣- الوحدة في الزمان فيستحيل اجتماع: الجو حار صيفاً والجو ليس بحار صيفاً.

٤- الوحدة في المكان فيستحيل اجتماع: الجو بارد في القطب الشمالي والجو غير بارد في القطب الشمالي.

٥- الوحدة في الشرط فيستحيل اجتماع: الماء يصبح حاراً إذا غلي والماء لا يصبح حاراً إذا أغل.

٦- الوحدة في الإضافة فيستحيل اجتماع: الواحد نصف بالنسبة إلى الاثنين والواحد ليس نصفاً بالنسبة إلى الاثنين.

٧- الوحدة في الكلية والجزئية فيستحيل اجتماع: البستان كله مثمر والبستان ليس كله مثمراً.

٨- الوحدة في القوة والفعل فيستحيل اجتماع: الطفل عالم بالقوة والطفل ليس عالماً بالقوة.

وهناك وحدة تاسعة اعتبرها «صدر المؤلفين الشيرازي» وهي وحدة الحمل يطلب تفصيلها في حمله. والجدير بالذكر أنَّ هذه الشروط المذكورة لاستحالة الاجتماع ليست شروطاً ارتجالية اعتباطية

بل هي محققة للاجتماع ولو لاماً لما صدق الاجتماع.

وصفة القول إنّ كل من يدعى مطلباً أو يطرح فكرة جازمة، فإنّ ما يذكره من القضية لا يتصرف بالجزم والقطعية إلا إذا ظهر امتناع نقضها، وإنّ فلو صحت الفكرة وصح - في الوقت ذاته - نقضها لانقلب العلم إلى الشك، والجزم إلى التردد.

إنّ العلم بصدق كل قضية مفروضة على وجه القطع، لا يتحقق إلا بعد العلم والقطع بكذب نقضها، فلو أيقنا بأنّ المادة حادثة فلا بد أن نكون قد أذعنا في الوقت نفسه بكذب قدمها، كما لو أثنا إذا أدعينا بأنّ «أفلاطون» هو معلم «أرسطو» لابد أن نذعن بكذب نقض ذلك وهو أنّ «أفلاطون» ليس معلماً لـ «أرسطو».

وفي هذا الصدد قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «وأحق الأقوايل ما كان صدقه دائئراً وأحق من ذلك ما كان صدقه أولياً، وأول الأقاويل الحقة الأولية التي انكاره مبني كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكاراً جمّيع المقدمات والنتائج»^(١).

فما تدعّيه الماركسية من إمكان اجتماع النقضين وما يسوقه أصحابها لذلك من الأمثلة جمّيعها خارجة عن نطاق المتناقضين اللذين ثبتت استحالته اجتماعهما بالشروط المذكورة، وبالتالي فإنّ ذلك الزعم الباطل إما ناشئ من كون ما يستشهدون به من أمثلة من غير باب المتناقضين، وإما لأنّهم لم يلاحظوا الشروط المذكورة للاستحالة ولم يراعوها !!

وإليك بعض الأمثلة التي يقيّمونها وحقيقة الحال فيها:

- ١- مثال اجتماع الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة.
- ٢- مثال اجتماع التقدم والتراجع في المعركة الواحدة.
- ٣- مثال اجتماع النصر والهزيمة كذلك.
- ٤- مثال اجتماع الموت والحياة في الجسم الإنساني.
- ٥- مثال البذرة والشجرة.

فاته مع غض النظر عمّا في هذه الأمثلة من الضعف وإن أكثرها ليس من مقوله التقىضيين، نقول: إن إمكان اجتماع التقىضيين في هذه الموارد إنما هو لفقدان أحد الشروط والوحدات الثمانية التي سبق أن أشرنا إليها.

ففي الهجوم والدفاع لا يتتوفر شرط وحدة الزمان أو وحدة الموضوع فالهجوم وقع في وقت أو من فئة، والدفاع وقع في وقت أو من فئة أخرى، وهكذا الحال في النصر والهزيمة، والتقدير والتراجع.

وأمّا مثال الحياة والموت في الجسم الإنساني، فلا يتتوفر فيه شرط وحدة الموضوع تارة، إذ تموت خلية وتولد خلية أخرى، وشرط وحدة الزمان تارة أخرى، إذ الخلية التي ولدت الآن تموت في وقت آخر، فلا تجتمع الحياة والموت في وقت أو موضوع واحد.

وأمّا مثال البذرة والشجرة فلا يتتوفر فيه شرط وحدة القوة والفعل حيث إن أحد هما موجود وهو البذرة بالفعل، والآخر وهو الشجرة موجود بالقوة فأين اجتماع التقىضيين الذي يدعوه الماركسيون؟!

إن هذه الأمثلة تشبه قولنا: إن السماء تمطر الآن في هذا البلد، ولا تمطر في ذلك البلد، أو أن السماء تمطر الآن ولا تمطر غداً.

فإن التقىضيين في كل من المثالين صادقان لعدم توفر أحد شرائط الاستحالة في المقام وهو الاتحاد في الزمان.

وبالجملة، إنّ من يدّعى استحالة اجتماع النقيضين لا يدّعى على وجه الإطلاق، بل يدّعى في نطاق خاص وتحت شرائط معينة بحيث لو انتفى أي واحد من تلك الشرائط لأمكن اجتماع النقيضين، ولكنّه في الحقيقة ليس بـ«استحالة اجتماع النقيضين»، ولابدّ هذا نقضًا لـ«ذلك القانون العام»، أعني: قانون «ـاستحالة اجتماع النقيضين».

هذا ونؤكّد مرة أخرى أنّ هذه القضية: «ـ وهي استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين» من أوضح القضايا وأصدقها ولا يشكّ في هذه الاستحالة إلّا الشكّاك، أو المنكرون لكلّ واقعية خارجية.

كما نضيف أنّ صدق كلّ قضية والإذعان بها لا يتحقّق إلّا بعد التسلّيم بتلك الاستحالة، فـ«ما لم يسلم باستحالة ذاك الجمّع وذاك الرفع، لا يمكن الإذعان بــقضية من القضايا العلمية، والفلسفية، ولأجل ذلك سميت بأول القضايا وأبده البديهيات، وأول العلوم، وأسasها».

فكلّ عالم باحث في ظواهر الطبيعة، وحقائقها، لا يمكنه أن يذعن لأنّية قضية في العلوم مثل الفيزياء، والكيمياء، ما لم يتسلّح بهذا القانون العام ولو خلع نفسه عن هذا السلاح، ونظر إلى العلوم مع التشكّك في تلك القضية لما أمكنه إثبات شيء في العلوم والفلسفة، هذا كله حول استحالة الجمّع بين النقيضين، وإليك البحث حول استحالة اجتماع الضدين.

ـ استحالة اجتماع الضدين:

لقد عرفت أنّ المتضادّين عبارة عن وصفين ^(١) متزاوجين وجوديين لا يجتمعان في موضوع واحد وقت واحد، لما بينهما من غاية الاختلاف.

ـ هذا على القول باختصاص التضاد بالأعراض، وأما على القول بشمول التضاد للصور الجوهرية فيجب التعريف بنحو آخر حتى يعم الصور الجوهرية المتضادة أيضًا، والتفصيل بطلب من موضعه.

وبعبارة أخرى: هما كيفيّتان متزاحتان للجسم لا يجتمعان معاً في ذلك الجسم، فلا يعقل اجتماع البخل والسماحة والجبن والشجاعة في شخص واحد، وظرف واحد، أي لا يعقل أن يكون الإنسان جباناً وشجاعاً، وبخيلاً وسمحاً في آن واحد.

كما لا يمكن أن يكون الجسم أبيضاً وأسوداً والبيت مظلماً ومضاءً في زمن واحد.

غير أنه يجب علينا أن نعرف أن التضاد المصطلح عليه في المنطق غير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة، وأن الخلط بين الأمرين هو الذي سبب في أن تتوهم الماركسية إمكان الجمع بين الضدين، فما يدعونه من الضدين المجتمعين إنما هو من قبيل التضاد الفلسفى الذى لم يقل أحد بامتناعه، وإليك بيان ذلك في البحث التالي:



٣- التضاد الفلسفى غير التضاد المنطقي:

إذا عرفت حقيقة التضاد المنطقي يلزم أن تقف أيضاً على التضاد الفلسفى حتى يتبيّن ما ذكرناه عن الماركسية من توهم التضاد المنطقي مكان التضاد الفلسفى فنقول:

إن التضاد الفلسفى عبارة عن: الطاقات المختلفة المتنوعة الموجودة في الجسم، والتي يؤثر بعضها في البعض الآخر، ويحصل من التفاعل والتمازج بينهما شيء ثالث.

أو بعبارة أخرى: أن المتضادات الفلسفية عبارة عن العناصر المختلفة

الموجودة في الشيء والذى يحصل من التفاعل بينها مزاج ثالث، وعنصر جديد. وجود مثل هذا التضاد والمتضادات في عالم الطبيعة من أوضح الأمور بل قوام الطبيعة لا يحصل إلا بتفاعل تلك المتضادات فأنّ العالم مركب من عناصر مختلفة متضادة (وهي إما أربعة كما عليه بعض علماء الطبيعة القدامى أو ١٠٥ كما عليه علماء الطبيعة الجدد) متفاعلة فيما بينها تفاؤلاً يتبع نوعاً جديداً من الطبيعة، أو متباينة أو مؤثرة بعضها في بعض بحيث يتولد مزاج آخر، وهكذا تحصل التنوعات المختلفة في الطبيعة، فالماء يتركب من عنصري الاوكسجين والهيدروجين، والملح يتتألف من تركب الصوديوم والكلور.

وهذا أمر قد سبقت «الفلسفة الإسلامية» إلى التصريح به، قبل أن يولد ماركس، وقبل أن تولد الماركسية التي تدّعى أنها الكاشفة لناموس التضاد في الكون والطبيعة.

فهذا هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» يصرّح بوجود هذا التضاد في الكون، وبأنّ هذا التضاد هو السبب لظهور التنوعات المادية المختلفة في الطبيعة، إذ يقول عند البحث عن وقوع الشرور في جانب الخيرات:

«ومنشأ ذلك الواقع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد، فأنّه لولا التضاد ما صرّح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، والنفوس الإنسانية لا تحصل إلا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها، وذلك لا يحصل إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة، فالتضاد الخاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض»^(١).

وقال في موضع آخر:

«اقتضت العناية الأزلية وقوع الاستحالة (أي تأثير العناصر في بعض) والتضاد في عالم الكون والفساد، ولو لا التضاد لما صَحَّ الكون والفساد، وكُونَ الصور والكيفيات مضاداً بعضاً لبعض قد علمت أنها من لوازِم وجودها المادي، ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادها، فصَحَّ أنه لو لا التضاد ما صَحَّ دوام الفيوض من المبدأ الجواد، ولو قفَ الوجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود»^(١).

ثم إن لصدر المتألهين بياناً مفصلاً حول تأثير المتصادين ببعضها في بعض وبالتالي حصول الكائنات بألوانها، فمن أراد أن يقف عليه فلينظر إلى محمله^(٢):

فما تدَّعِيه الماركسية من مسألة التضاد، وأن كل شيء يحتوي على ضده الذي ينبع من صميم جوهره ويصارعه ويناضله حتى ينفي وجوده، ويحصل من هذا الصراع والنضال شيء ثالث، يرجع - في الحقيقة - إلى «التضاد الفلسفى» الذي لا ريب في وقوعه في الكون وعالم الطبيعة كما عرفت من كلمات الفلسفه، دون التضاد المنطقى.

بل النصوص الدينية من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة مصرحة بوجود مثل هذا التضاد في عالم الطبيعة.

فالروح الإنسانية تتالف من طاقات مختلفة كما هو الحال في الجسم الإنساني.

١- الأسفار: ٧٧ / ٧

٢- المصدر نفسه: ١٩٢ / ٥ - ١٩٣ - الفن الرابع الفصل ١١

فقد صرّح الفلاسفة أنّ الجوهرة الإنسانية تتألّف من غرائز متنوعة، والكائن الإنساني مسرح ل مختلف الضغوط والمطالib، ومركز لجتماع مختلف القوى العقلانية والنفسيّة، ولا تتجلى عظمة الإنسان إلّا في كونه حاوياً لثل هذه القوى المتضادة، فلو انحصرت القوى المزروعة في كيان الإنسان في القوى العقلانية، أو النفسيّة خاصة لم يتمتع بها له من المكانة والأهميّة التي يمتاز بها على سائر الكائنات الأخرى.

إنّ أهميّة الإنسان تكمن في كونه واقعاً في هذا المعرّك من القوى المتضادة المتصارعة في ذاته، وفي تغلّبه للقوى الخيرة على القوى الشريرة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى اجتماع هذه القوى في الكيان البشري إذ قال

تعالى:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهُ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾
 (الإنسان - ٢).

وقال تعالى:

﴿وَنَفَّسْنَا وَمَا سَوَاهَا * فَأَهْمَمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧-٨).

وقال سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد - ١٠).

فهذه الآيات تصريح أو تفيد بأنّ الفطرة الإنسانية مركبة من القوى الداعية إلى الفجور والتقوى، وأنّ الإنسان يعيش دائماً معركة حامية بين هذه القوى.

كما وأنّا نجد التصرّح بوجود القوى المتضادة في كيان البشر في وجود الإنسان في الحديث، ومن ذلك ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - عليه السلام - في هذا المجال:

«معجوناً بطينة الألوان المختلفة والأشياء المؤتلفة والأضداد المتعادلة

والأخلاط المتباعدة من الحر والبرد والبلة والجمود^(١).

وقال - عليه السلام - أيضاً:

«مؤلف بين متعادياتها ومقارن بين متباعداتها، ومقرب بين متباعداتها، مفرق بين متدانياتها»^(٢).



٤- «تر» و «انتي تر» مكان القوة والفعل:

إنّ المتبع للفلسفة الإسلامية يجد بوضوح كيف تتمتع هذه الفلسفة بالوضوح في التعبير والدقة في الاصطلاح، وبالعمق في المطالب والتحقيق في التعريف، فالفلسفه الإسلاميون يطرحون مسألة «القوة» و «ال فعل» و يبحثون فيها على وجه التفصيل معتقدين بأنّ الحركة تتم على أساس القوة والفعل.

فالبيضة التي طالما يتمثل بها الماركسيون تتمتع بفعالية خاصة حيث إنّ لها صورة جوهرية محسوسة وملموسة لكل أحد، فانّ لها قشرًا سميكًا في الخارج وجلد رقيقة في الداخل، ومايُعين أبيض وأصفر في بطنها، فهي إذن تتمتع بفعالية، بيد أنّ فيها - مع ذلك - قوة (أو قابلية) أن تتبدل إلى فعلية أخرى وتقع في طريق التكامل، لكن لا مطلقاً، بل في إطار شرائط خاصة، فإذا حصلت تلکم الشرائط وتوفرت تلکم الظروف تبدلت تلك القوة (أي قوة أن تكون فرخاً) إلى فعلية أخرى، بأن تصير البيضة فرخاً بالفعل فالمادة بما أنها حاملة لقوة فعلية أخرى إذا تحركت نحو الفعلية واتجهت القوى والاستعدادات فيها نحو القابلية يتحقق التكامل.

١- نهج البلاغة، الخطبة ١.

٢- نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

فما يسميه «هيجل» بـ«تز» يعادل الفعلية الأولى وما يسميه بـ«انتي تز» هو القوة والقابلية الموجودة في المادة، فإذا أخذت القوة بالتبديل إلى الفعلية سمي ذلك «صراعاً» ونضالاً بين تز وانتي تز، وإذا حصلت وتحققت الفعلية الجديدة سمي ذلك «سترز». ^٥

فلم يأت «هيجل» وماركس وأشياعهما بأمر جيد إلا تغيير الاصطلاح الدارج في الفلسفة إلى اصطلاح آخر بعيد عن الأذهان، غريب عن الأفهام. والحاصل أنّ ما تسميه الماركسيّة بـ«تز وانتي تز» وتوهم الصراع بينها و«سترز» تنطبق على الفعلية والقوة، وأخذ القوة بالاتجاه نحو الكمال والفعلية الجديدة ليس إلا.

فليس التكامل مبنياً على الصراع والتضاد كما صوره هيجل، وخلفه ماركس وأنصارهما، بل هو مبني على أنّ في كل نوع من الأنواع المادية قوة كمال آخر، وإمكان التبدل إلى نوع آخر وما ربط هذا بالتناقض والتضاد؟!

نعم إنّ القوة لا تبدل إلى الفعلية في كل الشرائط والظروف، بل لابد من توفر شرائط خاصة حتى تثبت تلك القوة وتبدل إلى الفعلية الجديدة، وهذا أمر صرحت به الفلسفة الإسلامية بوضوح.



٥- انتحار الماركسيّة بيدها:

إنّ الأصل الذي اعتمدته «هيجل» في تفسير الظاهرة الكونية وجعله قانوناً عاماً لتفسير الكون لا يختص - حسب تصريحهم - بمورد دون آخر، ولا بموضع دون موضوع، بل يعم جميع الأمور الطبيعية والذهبية.

فهو يعتقد بأنه يبعث من داخل كل واحد من هذه الأمور ومن صميم ذاته «ضد» يعارضه ويناضله، ويقع الصراع العنيف بين ذينيك الضدين إلى أن يغلب «الضد» على الأول ويتبدل إلى شيء آخر، وموضوع جديد.

ولما كان هذا القانون يشمل في نظر «هيجل» وأتباعه كل شيء حتى الأفكار الكلية، والمناهج الفلسفية فإنّ لنا أن نسأل الماركسية حينئذ:

هل يشمل هذا القانون «الفكر الماركسي» نفسه والأصول الديالكتيكية نفسها أو لا؟

فإن أجاب بالإثبات، واعترف بأنه توجد في بطن الفكر الماركسي، والأصول الديالكتيكية فكرة أخرى ينافقها ويصارعها من داخلها ومن ثم يقع الصراع بينه وبين هذه الأصول حتى يغلبها، ويقضي عليها، ويثبت خلافها أو أكمل منها، فإن ذلك ينجر إلى انتحار الماركسية بيدتها إذ عندئذ تحول الأصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم إلى أضدادها وهذا يعني بطلان هذه النظرية، وانهدام ما قامت عليه من القوانين والأسس، فإنه إذا تحولت الأصول الديالكتيكية إلى أضدادها تغير النتيجة تبدل المادية إلى الميتافيزيقية، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، إلى غير ذلك.

وإن أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات وتبدل الشيء إلى ضده للأصول الديالكتيكية كان ذلك نقضاً للقانون الذي طلع به الماركسيون وخرقاً لقواعدهم التي يجب أن تعم ولا تتوقف في نقطة.

وبعبارة أخرى: إن صدق على «الفكر الماركسي» أنه «تز» وصدق على ما يبعث من داخله ويصارعه في صميم ذاته أنه «انتي تز» فما هو «ستز» الذي سيؤول إليه هذا الصراع، ويتهمي إليه هذا النضال؟

فإن حاولوا استثناء «الفكر الماركسي» عن القانون لزم من ذلك نقض

الأصول الديالكتيكية وعدم شموليتها.

إنّ الماركسية ترى أنّ النظام الاشتراكي هو النظام الأفضل الذي ستحول إليه جميع المجتمعات البشرية بعدما يقع في داخلها من الصراع والنضال بين البرجوازية ونقيضها، ولنفترض أنّ المجتمعات البشرية انتهت إلى مثل هذا النظام، ولكننا نتساءل: إنّ الاشتراكية ستكون حينئذ بمثابة «تزا» فما هو «أنتي تزا» الذي ستفرزها الاشتراكية من داخلها، وما هو «ستزا» الذي يجب أن تتبدل إليه بعد الصراع؟ هل ستتوقف الحركة هنا وتنتهي مقوله «تزا» و«أنتي تزا» و«ستزا» في هذه النقطة أم تستمر؟

فإن توقفت - هنا - كان نقضاً للقاعدة التي أدعى الماركسيون شموليتها وعموميتها لكل شيء وكل فكر، وإن استمرت فما هو ستزا بعد الاشتراكية؟ لقد كان على أتباع ماركس وأنصار مذهبه أن يحيبوا على جميع هذه التساؤلات المحرجة، ولكنهم يمرون عليها لأن لم يسمعوا بها، فراراً من نتائجها السلبية على نظرتهم.



٦- التلاقي، التركيب، الانتاج:

إنّ الماركسية تتصور أن رحى التكامل وتولّد الأنواع الجديدة في عالم الطبيعة يدور حول الأمور التالية:

١- وجود الشيء نفسه وتحققه بالذات.

٢- الصراع المنبعث من داخله.

٣- انتاج نوع جديد في ظل الصراع المذكور.

فعلى ذلك - هناك - أمور ثلاثة يقوم التكامل على أساسها هي: وضع الشيء والصراع الداخلي، ثم تولد نوع جديد.

وهذه الاطروحة لو صحت في بعض الأمثلة والموارد التي يذكرها الماركسيون في مؤلفاتهم مثل قصة البيضة والنواة، فإنّها لا تصح في كثير من الموارد التي يقوم التكامل فيها على أساس أمور أخرى.

فإنّ أساس حصول الكيفيات الجديدة في كثير من الموارد مبنية على الأمور التالية:

- ١- تلاقي الشيئين أو الأشياء.
- ٢- حصول التركيب بعد التلاقي.
- ٣- تولد نوع جديد من هذا التلاقي.

ويمكن أن تلمس هذه الحقيقة في الأمثلة التالية التي امتلأت بها وبأمثالها كتب الكيمياويين والاجتماعيين:

١- الماء مثلاً يحصل من تلاقي عنصري الأوكسجين والميدروجين تحت شرائط خاصة من الحرارة والضغط ثم التركيب والتمازج بينهما وثم يتولد شيء جديد هو الماء.

وكذا الملح فأنّه يتحقق بتلاقي عنصري الصوديوم والكلور، ثم التركيب بينهما تحت شرائط خاصة، ثم يتولد ما يسمى بالملح.

وهكذا كل المركبات الكيمياوية فإنّها تتألف من تلاقي عنصرتين أو أكثر ثم التركيب والتمازج بينها، ثم يتولد شيء جديد.

فليس هنا أثر من «تـز» و«انتـي تـز» والعبور من قناة الصراع للوصول إلى محطة «ستـز».

٢- إن الخلية البشرية الأولى لا يتحقق تواجدها وتكاملها على الأساس الذي يصور الماركسيون بل تنشأ هذه الخلية من تلاقي حيمن الرجل مع بوبيضة الأخرى ثم بعد التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية الحية.

وعلى هذا الأساس فإن الأشياء في عالم المركبات الكيمياوية وفي مجال الخلية البشرية تتولد على أساس تلاقي العناصر المتنوعة والتركيب بينها، ثم حصول كيفية جديدة لا «الوضع» ثم «التصارع الداخلي» ثم «الانتاج» أي «تز» و«أنتي تز» و«ستتز» أو الإثبات ثم النفي ثم نفي النفي.

٣- إن الذرة - كما يوضح لنا علم الذرة - لا تقتصر عن ما ذكرناه في المركبات الكيمياوية، فلا نجد للمراحل الثلاث التي تدعى بها الماركسية أي أثر فيها، بل هناك ذرات تتواالف، وتدور حول محور واحد إلى أن تنفصل عن محورها، وترتكب مع الذرات الأخرى، وينشأ نوع جديد.

فالتكامل والتواحد في العالمبني على أساس التآلف والوئام والتمازج والتعايش لا على أساس التنازع والنضال والتصارع وكأن الفكرة الاجتماعية التي كانت تعتقدها الماركسية هي التي دفعتها إلى اختلاف مثل هذا التفسير في عالم الطبيعة والمادة مع أن كل من له إلمام بالعلوم الكيمياوية وعلم الأحياء يجد أن أساس التكامل وتوليد الأنواع والكيفيات الجديدة يقوم على أساس التجاذب لا على التخالف، على أساس الوفاق لا على أساس الصراع.

وما ذكرناه من الأمثلة ليس سوى نماذج واضحة في هذا المجال، ويمكن الوقوف على أمثلة ونماذج أكثر بالخصوص في العلوم الطبيعية.



٧- الحركة في ظل عامل خارجي :

تصر الماركسية على الزعم بأن التكامل يقوم على نهج خاص وذلك هو أن التكامل نتيجة عامل داخلي وهو «الصراع الداخلي» بين الشيء ونقضيه الذي ينجر إلى انقلابه إلى شيء آخر من دون تأثير أي عامل خارجي وتدخله وتأثيره وإذا رأى تدخل عامل خارجي في تحقق التكامل سمي ذلك بالشروط المساعدة لا العوامل المؤثرة، وبذلك يحاول الفرار من النقض التي ترد عليه في هذا المجال.

غير أن هذا النوع من التحليل يشبه رأي وتحليل من أغمض عينيه وتجاهله كيفية تحقق التكامل في الموجودات الحية، وفي المجتمعات البشرية، فإن الرشد والتكميل في هذه المجالات يتم دائمًا في ظل عامل خارجي.

إن المعلومات الحديثة المتوفرة عن كيفية التحولات الحاصلة في عالم الكيمياء قد قبضت على زعم الماركسية هذا، فأنها قد أثبتت أن النظام المفتوح^(١) لا يتکامل ولا يتحرك إلا بتأثير عوامل خارجية.

فالنبات والحيوان والانسان التي هي من قبيل الأنظمة المفتوحة لا تتکامل إلا عن طريق الاستعانة بالعوامل المؤثرات الخارجية كالشمس والقمر، والهواء وغيرها.

والأنظمة المفتوحة عبارة عن تلك الموجودات التي لها علاقات وروابط مع ما يقع خارج ذاتها، فهي تأخذ ما تحتاج إليه من الطاقات الازمة، والمواد

١- هناك نظامان في الأشياء المادية الطبيعية على غرار ما في الأدوات الصناعية: نظام مفتوح ونظام مغلق، فالنظام المغلق مثل اسطوانة الغاز حيث لا منفذ فيه، والنظام المفتوح مثل سخانة الماء في الحمام الذي له منفذ لخروج الماء كما له مدخل لدخول الماء فيه ففي النظام المفتوح يستعيد الشيء ما فقده باستمرار بخلاف النظام المغلق.

الغذائية من الخارج، ثم تمسك ما ينفعها، وتدفع الفاصل، والزائد.
فالخلية النباتية – مثلاً – غير مستغنية عن الخارج لتحقق نموها ورشدها
وتكميلها وانشطارها وهكذا غيرها.

وعلى هذا الأساس فإنّ الفعاليات الحيوية رهن بتأثير وتدخل العوامل
الخارجية، ولذلك نجد الأنظمة المغلقة المنطوية على نفسها كالبيضة – مثلاً – لا
تتكامل ولا تتمتع بأية فعالية ما دامت منغلقة على ذاتها، غير متصلة بالعوامل
والمؤثرات الخارجية.

فالشمس لكونها تتمتع بنظام مغلق لا تستعين بغيرها، ولا تستمد
منه ما يجعلها في مسیر التكامل، لا نرى فيها أي أثر للتكمال، بل هي سائرة نحو
الشيخوخة والاهتراء – كما ثبت في القانون الثاني للديناميكا الحرارية لأنّها تحتوي
على طاقات محدودة تنفذ شيئاً فشيئاً من دون أن تقدر على أن تعوض ما يزول
بعامل خارجية.

وبهذا تبيّن أنّ التكامل ليس لأجل الصراع والنضال الداخلي من دون تأثير
ودخالة عامل خارجي بل هو لدخالة عامل خارجي.

نعم وجود «القابلية للتغيير» في ذات الشيء كالأحبة – مثلاً – شرط أساسي
لتحقيق التكامل، إلا أنّ العامل المؤثر ليس هو القوة، والقابلية، بل هناك عوامل
خارجية كالشمس، فللشمس والمواد السكرية أثر خاص في تكامل الحبة إلى
الثمرة.

وعلى ذلك فما ادّعته الماركسية من أنّ التكامل إنّما هو نتيجة الصراع في
جوهر الشيء وذاته تجاهل للعلة الواقعية، وتنكر لتأثيرها، واستناد للأمر إلى ماله
دخالة ضعيفة لا دخالة أساسية.

وعندما تطرح هذه الأسئلة على الماركسيين يجيبون بأنّ تأثير الشمس وغيرها

من العوامل الخارجية مثل تأثير حرارة بدن الطير في تبدل البيضة وتكاملها إلى فرج، أي أنه شرط معد للتكامل وليس عاملاً مؤثراً.

وأنت خبير بأنّ القياس هنا، قياس مع الفارق فهل يمكن أن نعتبر تأثير التربة بما فيها من المواد الأولية والشمس والهواء والغازات الجوية في نمو الحبة وتكاملها إلى شجرة وثمرة من قبيل تأثير الطير الأُم في تفريخ البيضة. فإنّ العوامل المذكورة هي المكونة للأنواع بحيث ترجع الثمرة – في الحقيقة – إلى نفس تلك المواد.



٨- تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي :

إنّ المتبع لأحوال المجتمعات البشرية وتاريخها يرى أنّ تبدل نظام اجتماعي فيها إلى نظام اجتماعي آخر كان ولم يزل بتأثير وفعل عوامل خارجية، فإنّ سقوط النظام الكسروي والقيصري في إيران والروم لم يكن إلاّ بتأثير العامل الإسلامي لا بتأثير الصراعات الداخلية كما أنّ سقوط الفراعنة وغيرها من النظم كان لأسباب خارجية مماثلة.

هذا في قديم الزمان، وأما في العصر الحاضر فإنّ ما جرى وقع في بلاد المنظومة الاشتراكية والشيوعية خير دليل على تأثير العامل الخارجي في قيام الأنظمة الاشتراكية والشيوعية فيها.

فإنّ هذه الأنظمة قامت في هذه البلاد وانضمت هذه البلاد إلى قطب الاتحاد السوفيتي بسبب تدخل الاتحاد السوفيتي عسكرياً فيها بدليل أنها كانت لا تزال في دور الطفولة من حيث النظام الرأسمالي ولم يحن بعد وقت الانقلاب الشيوعي فيها.

إنّ النظام الشيوعي لم يقم في هذه البلاد بسبب التناقضات الداخلية بل بسبب التدخل العسكري السوفيتي فيها صرحاً وفي وضع النهار وهي حقيقة لا يشك فيها من وقف على مجريات الأحداث في الساحة العالمية وما وقع في الحرب العالمية الأولى والثانية.

وأفغانستان الجريحة والمحتلة من قبل القوات الروسية الغازية أحدث شاهد وأقوى برهان على مثل هذا الأمر.



٩- القوى المتنوعة تكمل بعضها بعضًا:

إنّ الأصل الماركسي في التناقض يقوم على أساس (أو بالأحرى على تصور) أنّ القوى المختلفة المتنوعة ينفي بعضها بعضًا، فيتبّدل الشيء عبر هذا التخاصم إلى نوع جديد، مع أنّ الواقع في عالم الخارج يكشف لنا عن أنّ القوى المتصادمة تكمل بعضها بعضًا، وتعدل بعضها الآخر، لا أنّ البعض يفني الآخر ويقضي عليه بالمرة، ويحل محله كاملاً.

ونمثل لهذه الحقيقة بالإنسان الذي نعرفه أكثر من غيره من الكائنات.

فالإنسان ينطوي - كما نعرف - على سلسلة من الغرائز السفلية، وسلسلة أخرى من الغرائز العليا.

والغرائز السفلية كالشهوة، وحب الذات، وحب المال، والغضب، وما شاكل ذلك تجّه إلى الانسياق نحو الميل الجنسي، وتحصيل الجاه والمقام من أي طريق اتفق.

وهذا النوع من الغرائز يشكل قسماً من جانبه الروحي، ولا شك في أنها

مفيدة بل وضرورية لحياته وبقائه، إذ لو لاها لانقرض النوع الإنساني، واستحال استمرار الحياة البشرية.

غير أنّ الكيان البشري ينطوي كما قلنا على غرائز عالية في قبال تلك الغرائز، كالميل إلى الحق والرغبة في العدل، وحب الآخرين، وتعشق الكمال والجمال وغير ذلك وهي غرائز عجنت بحقيقة الإنسان وطبيعته وجوهره عجناً لا ينفك عنه.

فلكل هذه الغرائز دخالة كاملة في تكوين شخصية الإنسان الكاملة بحيث لو فقد واحدة منها لأصبح إنساناً ناقصاً.

غير أنّ هذه الغرائز لا تفني شيئاً من الغرائز الأخرى بل تعدّها، وتجعلها في حجمها المناسب ومسارها الصحيح، وبالتالي ينشأ من تلاقي هذه الغرائز السافلة وتلك الغرائز العالية وتركيبها الإنسان الكامل المعتمد في خلقه وموافقه، السوي في عقله وشخصيته.

وعلى ذلك لا يصح ما يقوله الماركسيون من أنّ تكامل شيء ناشيء من الصراع الداخلي في جوهر الأشياء عامة ومن نفي الثاني للأول بل الحقيقة الساطعة هي أنّ القوى المختلفة المتنوعة يكمل بعضها بعضاً، ويعدل بعضها الآخر.



١- دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة:

تعتمد الماركسية في تفسيرها للكون، ولما يقع في المجتمعات البشرية من تحولات، على مبدأ «الصراع الطبقي الداخلي» فترى أنّ ذلك الصراع هو العامل الوحيد في بناء المجتمع البشري وحضارته العلمية والأخلاقية والفنية، ولكنّها

غفلت عن أنّ الصراع الطبقي – على فرض تأثيره – ليس إلّا أحد العوامل في هذا المجال، فثمة عوامل أخرى لا يقصر تأثيرها عن تأثير عامل الصراع الطبقي الداخلي إن لم تكن أقوى منه، وهي عوامل روحية موجودة في النفوس الإنسانية قاطبة، وقد كشف عنها علماء النفس في بحوثهم ودراساتهم عن الشخصية الإنسانية وهي عبارة عن:

١- غريزة حب الاستطلاع.

٢- غريزة حب الخير

٣- غريزة حب الجمال.

٤- غريزة التدين.

ولقد كان لكل واحد من هذه الغرائز أثره البالغ في انتعاش الحضارة الإنسانية، وتقدمها، ونموها في مختلف الأبعاد.

فقد تجلّى «حب الاستطلاع» الذي يتمتع به كل إنسان في الأبحاث والدراسات وتأليف الكتب والتحقيقـات العلمـية، وتحت تأثير هذه الغريزة ظهرت العـلوم، وانطلـق المـكتشفـون والمـخترـعون يـدرـسـون، ويـبحـثـون، ويـتـعمـقـون في الظـواهر الطـبـيعـية، ولا يـحـدوـهم – في ذـلـك – إلـّا حـبـ الاستـطـلاـعـ والـاطـلاـعـ عـلـىـ الـحقـائـقـ، والـوقـوفـ عـلـىـ الـأـسـرـارـ، مـتـحـمـلـينـ فـيـ هـذـاـ السـبـيلـ كـلـ عـنـاءـ، وـتـعبـ.

وقد تجلّت غريزة «حب الخير» في الأعمال الخيرية مثل تأسيس الجمعيات الخيرية، وتشييد المؤسسات الإنسانية، وتقديم الخدمات والمساعدات المجانية للمحتاجين وغير ذلك. كما أنّ على أثر هذه الغريزة مال الإنسان إلى كل نبيلة، وكـهـ كـلـ رـذـيـلةـ، وأـحـبـ كـلـ إـنـسـانـ طـيـبـ، وـكـهـ كـلـ إـنـسـانـ شـرـيرـ، بل وـظـهـرـتـ الـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـتـيـ هـاـ آـثـارـ كـبـيرـةـ وـعـظـيمـةـ فـيـ بـنـاءـ الـجـمـعـمـ الـإـنـسـانـيـ السـلـيمـ.

وتجلى غريزة «حب الجمال» في الأعمال الفنية الرائعة، وعلى أثر هذه الغريزة ظهرت المعماريات الأنقة، وأنواع الفنون الجميلة، والابداعية.

وتجلى غريزة «التدبر» في ظهور كل مظاهر العبود والخشوع لله، وأقيمت - على أثر هذه الغريزة - المعابد وشيدت الهياكل، وأنشدت القصائد الدينية، بل وكان لهذه الغريزة تأثير كبير في وقوع الانتفاضات الشعبية العظيمة.

ولم ينحصر ظهور كل هذه التجليات المتنوعة لتلك الغرائز بمنطقة دون أخرى، أو جماعة بشرية دون جماعة بشرية ثانية، بل نجدها في كل دورة من أدوار التاريخ البشري، وكل نقطة من نقاط الأرض حطت لالإنسان فيها قدم، وليس ذلك إلا لازمة مبادئها (وهي تلك الغرائز الأصلية الأربع) للإنسان دائمًا وأبدًا.

إن لكل واحدة من هذه الغرائز أثراً بالغاً في بناء جانب من جوانب الحضارة الإنسانية، وتحقق تطور عظيم وعميق في ناحية من نواحي الحياة البشرية. وهي وبالتالي متعاونة فيما بينها لبناء الحضارة الإنسانية، فهي أشبه بفنين من ذوي الاختصاصات المختلفة الذين يتعاونون لبناء قصر جميل المنظر، منسق الأركان.

فما أتفه قول ماركس بأن «الصراع الطبقي» هو العامل الوحيد والأساسي لجميع التطورات والتحولات الاجتماعية والفلسفية والفنية والعلمية وغيرها، فهذا الكلام أشبه بمن يريد تفسير زلزال عظيم بهبوط صخرة من قمة جبل.



١١- الأسباب المتنوعة للتحولات الاجتماعية:

تصر الماركسيّة على أن تفسّر جميع التحولات الاجتماعية في الحياة الإنسانية وكل تغيير لنظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر بالأصل الديالكتيكي المزعوم وهو: «الصراع الطبقي» في حين أنّ ما وقع، أو يقع، في حياة البشر من تحولات

وتطورات لها مناشئ وعوامل أخرى غير ما ذكره، وتوضيح ذلك أن التحولات المؤدية - في الأغلب - إلى تأسيس الأنظمة السياسية أو تغيرها تتسع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما يقع بواسطة بعض الطغاة الذين يعمدون إلى التوسل بكل وسيلة وحيلة للحصول على السلطة على الناس بحججتهم أولى من غيرهم بالحكم والسلطان، لما يتمتعون به من قوة ومال وعشيرة، فلا يدفعهم إلى إيجاد مثل هذه الأوضاع إلا دافع حب الجاه والمتنصب، وحب الذات، والشهوة وهم بالوصول إلى مآربهم ومطامعهم في الحكم والسلطان يرضون رغبتهم، ويشعرون بوعهم إلى السلطة، ويررون عطشهم إلى الشهوة والشهرة.

ويوجد في مقابل هذا الفريق فريقان آخران:

الفريق الأول: المحرومون المسلوبون الحقوق الذين ينهضون في وجه الحكم، ويثورون على أنظمتهم السائدة لإنقاذ حقوقهم، ودفع الحرمان عن أنفسهم، ويقع التصاعر والتنازع بينهم وبين تلك الأجهزة الحاكمة، ويتهمي أحياناً بانتصار المحرومين، وأحياناً بهزيمتهم، لقوة الحكم وضعف وسائل المحرومين، وهذا هو النوع الثاني من التحولات الاجتماعية التي لها عامل آخر مختلف عن النوع الأول.

وفي هذا النوع يكون للعامل الاقتصادي دور بارز في اشتعال الثورات وقيام الكادحين من العمال والفلاحين وغيرهم من المحرومين في وجه الحكم وأرباب السلطة والمال والعمل.

الفريق الثاني: وهم الذين لا تدفعهم إلى مقاومة الحكم، والثورة على الأنظمة القائمة، إلا الدوافع الإنسانية النبيلة مثل حب العدل والحق وحب النوع الإنساني والرحمة وغيرها من الغرائز الإنسانية العالية^(١)، فهم يندفعون - تحت تأثير

١- هنا إذا لم نأخذ في الاعتبار التكليف الإلهي لهم.

هذه الدوافع - إلى الثورة على الحكام الجائرين الذين يجورون ويظلمون، وينهبون الثروات، ويهدرون كرامة الإنسان دون أن يكونوا في ثوراتهم ودعواتهم مدفوعين بأي دافع شخصي، ودون أن تكون نهضتهم لتحقيق أي مكسب لأنفسهم.

ويتألف هذا الفريق في الأغلب من الأنبياء العظام ومن سار على نهجهم من العلماء والمصلحين.

فهذا هو النبي العظيم «إبراهيم الخليل» يقف في وجه «نمرود» لأنّه تردد وتفرعن وانّخذ عباد الله خولا، وماه الله دولا، وعاش في الأرض فساداً.

وهذا هو النبي العظيم «موسى الكليم» ينهض في وجه فرعون، لأنّه عبد الناس، واستغلهم، وقتل الرجال واستحيا النساء، واستضعف شعبه، وعلا وطغى في الأرض.

وهذا هو رسول الله ﷺ - خاتم النبيين - وهو من أعز قبيلة في العرب، وهو تلك الشخصية المكرمة المحترمة يقوم في وجه الأصنام وأصحابها، ويثير على طغاة مكة بل وكل الطغاة والمستكبرين حاملأً إلى البشرية جماء، رسالة الإسلام الإلهية التي هي رسالة التحرير والخلاص، والسعادة والفلاح.

وقد تحمل جميع هؤلاء الرسل العظام في طريق دعوتهم وقيامهم أشد أنواع الأذى والعذاب من قومهم والطغاة في عصورهم دون أن يدفعهم إلى ذلك أي دافع غير الدافع الإنساني والمسؤولية الإلهية الملقاة على عاتقهم، ومن دون أن يكون الدافع لهم هو تعرض مصالحهم الشخصية للخطر بل كان العامل المؤثر هو المسؤولية التي تحملوها من جانب الله أولاً، ومن جانب ضمائرهم ثانياً، وهذا نرى المجاهدين المسلمين في صدر الإسلام عندما سئلوا عن علة إقدامهم على فتح إيران أجابوا قائلين:

«الله جاء بنا وهو بعثنا لخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، ولنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعادتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»^(١).

وهكذا لا يندفع هذا الفريق إلى مكافحة الأنظمة السائدة وإحلال أنظمة أخرى مكانها إلا بدفع إنساني وإلهي لا اقتصادي وطبيقي.

إذن فالأسباب الداعية إلى الثورة، والباعثة على مكافحة الحكام، وقلب الأنظمة وبناء مجتمع إنساني جديد لا تنحصر في ما ذكرته الماركسية من الصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية بل هي:

إما العامل النفسي المنحرف المتمثل في حب الذات والمال، والشهرة، والسلطان.

وإما العامل الأخلاقي والروحي المتمثل في غريزة حب العدل والقسط، والرحمة على البشر، أو المسؤولية الإلهية المتمثلة في الرسالات السماوية.

ولا يمكن مع ذلك إنكار أن للعامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي دوراً في وقوع طائفة من التحولات وليس جميعها.



١٢- دور الصراع الداخلي في ظهور التنوعات:

إن الهدف من طرح قانون «الصراع الطبقي» في المادية الديالكتيكية هو تفسير ما للكون من الكمالات والفعاليات، من هذا الطريق وبالتالي ادعاء أن

للصراع والتناقض دور البناء والأخلاقية في الطبيعة، فكل ما يبدو للعيان في الطبيعة من الكمال والتنوع ناشئ من التضاد والصراع الداخلي، فهو بمنزلة العلة الفاعلية (أي معطي الوجود) في الفلسفة الإلهية. وهنا لابد لنا من الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة، والوقوف على مدى دور التضاد والصراع الداخلي في ظهور الأنواع والكمالات في صفحة الطبيعة، فنقول:

لا شك أنَّ للتضاد دوراً هاماً في الأمرين التاليين:

١- حدوث جمال الطبيعة وتنوعها، فلولا وجود عناصر مختلفة، وطاقات متنوعة في الكون والطبيعة لم يكن من الجمال المشهود الآن أي أثر أو خبر، أي لو كان في العالم عنصر واحد أو طاقة واحدة لبقي العالم على صورته البسيطة البدائية.

٢- إزالة الفعاليات السابقة ومحوها وتحرير المادة عن الفعلية الأولى، وهذا هو المشاهد في التضاد الخارجي بلا إشكال، فلو لم يكن للنار ضد من الماء أو الريح أو غيره لبقيت المادة أسيرة في قبضة الصورة السابقة، غير أنَّ ورود الضد عليه أوجب انخلاع المادة عن الصورة السابقة ومثله التضاد الداخلي ليس له إلا خلع المادة من الفعلية السابقة، فالبيضة - حسب فرض ماركس - بما أنها تحتوي على تناقض داخلي فإنَّ هذا التناقض والصراع يوجب تحرير مادتها عن الصورة السابقة.

غير أنَّ الماركسيَّة تدَّعي أمراً زائداً على هذا وهو دور الأخلاقية للصراع والتناقض وهذا ما نبحثه في المقطع التالي:



١٣- هل للتضاد دور الخلاقية للفعاليات؟

إنّ الماركسية تدّعي أنّ للتضاد دوراً آخر مضافاً إلى هذين الأمرين وهو دور الخلاقية، وإليك تحليل هذه النقطة من فلسفتهم فنقول:

إنّ الماركسية تصر على أنّ للتضاد الداخلي دور الخلاقية بمعنى أنه هو السبب في ظهور الفعاليات والكمالات الجديدة، وإنّ للتضاد والتصارع الداخلي أثراً مباشراً في إزالة ومحو صورة البيضة عن مادتها ثم إفاضة صورة الفرخ على تلك المادة فهو إذن، بمنزلة العلة الفاعلية عند الإلهين.

والسؤال المطروح هنا هو: بأي دليل جنح ماركس وأنصاره إلى هذا الرأي، وأعطوا للتضاد الداخلي مثل هذه المنزلة، أعني: دور الخلاقية بمعنى إيجاد الصورة الجديدة، والكيف الجديد.

أو ليس ذلك لأنّ الماركسيين لا يرون لظهور الصور والفعاليات الجديدة علة أخرى.

أجل إنّ دافع الماركسية إلى اتخاذ مثل هذه الفكرة ليس إلا اتخاذها موقف مسبق في تحليل الظاهرة الكونية وفعالياتها، فأنها إذا اتخذت المادة أصلًا، وأنكرت وجود كل العوالم غير المادية، نظرت إلى العالم من زاوية هذه الفكرة الخاصة فلم تجد ما يصلح لإسناد ظهور الفعاليات إليه غير «الصراع والتناقض الداخلي» في جوهر الأشياء فاعتبرته علة مفippية للفعاليات وسبباً بناءً للكمالات، فأقامته مقام العلة الفاعلية في الفلسفة الإلهية.

ترى هل يصح لمن يحاول تفسير الكون بموضوعية وجدية أن يعتمد على مثل هذه الفكرة التي لا دليل له عليها سوى الموقف المسبق؟!

وها نحن نلفت نظر القارئ إلى أمرين لإثبات عدم كفاية التضاد الداخلي

لظهور ما في الكون من الحركات والتنوعات والتوجه نحو الكمال تاركين التفصيل إلى محله:

الأول: أن المادة - في حركتها - تتوارد عليها فعاليات جديدة ليست من سyntax المادة، كالشعور والإدراك والمشاعر النفسانية التي يبرهن العلماء في الفلسفة الإسلامية على تجربتها عن المادة، فما هو العلة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يمكن أن نعتبر «الصراع الداخلي» علة لظهور الأرواح والنفوس والحالات الروحية والنفسانية^(١)؟ والمادي وإن كان ينكر كل شيء يتصور وراء المادة، إلا أنه لا قيمة لإنكاره بعد إثبات الأدلة الفلسفية والتجارب العلمية على وجود تلك العوالم والحقائق في ما وراء الطبيعة والمادة.

الثاني: أنه سيوافيك في مبحث «الحركة الجوهرية» أن الحركة ليست جارية في سطوح الأجسام، وظواهر الطبيعة وقشورها بل هي نافذة إلى أعماقها وصميم جوهرها، فالكون بأعراضه وجواهره متحرك غير ساكن وما هو متحرك ذاتاً وجوهراً يجب أن يكون له محرك من غير نفسه إذ لا يمكن أن يكون ذلك المحرك هو نفسه، لأنّه يستحيل أن يكون الشيء المتحرك محركاً لنفسه لأنّ الحركة من مقوله «الانفعال» والمحركية من قبيل «الفعل»، وهو لا يجتمعان في شيء واحد، لأنّ ملاك الأول هو: الفاقدي والأخذية، وملاك الآخر هو: المالكية والإعطائية، ومن هنا يكون إقامة «التضاد الداخلي» مكان العلة الفاعلية أشبه بالهزل.

بل سيوافيك أنّ معنى الحركة الجوهرية و نتيجتها فوق هذا الذي ذكرناه من كون المادة متحركة ومتاحة إلى المحرك، بل أنّ معنى الحركة في الجوهر هو كون الطبيعة ذات وجود سياط مستمر ونابع كنباع الماء من منبعه، وجريان الزمان

١- وقد عرفت بعض الأدلة على تجربة الروح عن المادة فلاحظ: الله خالق الكون: ٣٩٧

وتصرمه، فعال المادّة—على ذلك—أشبه شيء^(١) بالوجود والتحقّق من جانب والانعدام والفناء من جانب آخر، وما هذا شأنه يحتاج إلى علة فاعلية تضفي عليه الوجود في كل آن وحين^(٢).

* * *

٤- الأصول الدياليكتيكية لا تستلزم الإلحاد:

إنّ الأصول الدياليكتيكية التي طرحها الفيلسوف الألماني «هيجل» لم يهدف من ورائها الإلحاد، وإنكار العوالم الغيبية وراء المادّة، ولكن تلميذه «فورباخ» هو الذي استتبع منها «الإلحاد» ورتب عليها إنكار الخالق حيث تصور أنّ العالم بما فيه من «الصراع الداخلي» وأنّ المادّة بما تحتوي من الجدلية والتضاد يمكن أن يفسّر تحول المادّة وتكاملها من جانب نفسها، ومن دون الحاجة إلى أي عامل خارجي !! مع أنّ الإلهي والمادي سواء تجاه هذه الأصول، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبية وجود الخالق يستلزم نفي هذه الأصول ولا إثبات هذه الأصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية.

فإنّ هذه الأصول—على فرض ثبوتها—لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمة في الطبيعة تجر إلى ظهور تنوعات، وكمالات في المادّة.

فليس وجود هذه الأصول في عالم المادّة والطبيعة دليلاً على عدم وجود يد غيبية وراء العالم المادي، أوجدت فيه هذه القوانين، وأرست فيه هذه السنن.

١- إنما عربنا بقولنا: «أشبه» لأنّ الطبيعة المتصرّمة الماضية وإن كانت غير موجودة في القطعة اللاحقة غير أنها موجودة في ظرفها ومحلّها، ولا يمكن سلب الواقعية عن شيء بعد تتحققه في ظرفه بنحو

الإطلاق ولأجل ذلك يقول الإلهيون «المتردّجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

٢- وسيوافيك تفصيل هذا البحث عند دراسة الأصل الثاني من الأصول الدياليكتيكية وهو «الحركة».

فإن الأصول الديالكتيكية الأربع لا تتجاوز عن كونها شرحاً وتوضيحاً للنظام السائد في داخل المادة، فهي مثلآلاف القوانين والسنن المكتشفة بواسطة العلماء والاختصاصيين في دراسة الطبيعة وغيرها، أوليس هذا النظام وهذه السنن تدل على أن هناك وراء هذا الكون قوّة علياً شاعرة عاقلة قد أرسّت هذه الأصول والقوانين والسنن، وأودعـت في المادة هذا النظام الخاص دون غيره، إذ أن انفجار المادة كان من المستحيل - لو تم عفويـاً وبـدون تـدبير عـلوـي - أن يكون مـولـداً لتـلك الأـصـولـ.

هذه هي أبرز النقاط والماخذ على هذا الأصل (وهو صراع المـناـقضـاتـ) وتفـسـيرـ تـنوـعـاتـ الطـبـيـعـةـ بـهـاـ،ـ وـثـمـتـ ماـخـذـ أـخـرىـ كـثـيرـةـ أـعـرـضـنـاـ عـنـ ذـكـرـهـاـ هـنـاـ.

أسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثاني

حركة المادة

ومفاد هذا الأصل هو أن كل شيء في هذا الكون خاضع للتطور والصيرورة، أي أن كل شيء يتحرك ويبدل في هذا الكون من أصغر الصغيريات الأولية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة، ويدّعى أصحاب الديالكتيك أنهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة في حالة حركة وتغيير دائمين.

قال «ستالين»: «إن الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغيير دائمين، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان، فيها دائماً شيئاً يولد، ويتطور، وشيء ينحل، ويضمحل، لهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكيف بعضها لبعض بصورة متناسبة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها من حيث تغييرها وتطورها من حيث ظهورها و اختفائها»^(١).

وقال «انجلز»: «ينبغي أن لا ننظر إلى العالم وكأنه مركب من أشياء ناجزة،

١- المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية: ٧.

بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنه مركب في أدمغتنا. إن هذا المروي ينم عن تغير لا ينقطع من الصبرورة والانحلال، حيث يشرق نهار التقدم في النهاية، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات المؤقتة إلى الوراء»^(١).

وقال مؤلفو كتاب المادة الديالكتيكية في شرح هذا الأصل في ص ٩٠:

كل شيء يتحرك ويتبادل في هذا العالم (من أصغر الصغيريات الأولية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة). وفي الكائنات الحية يحدث تبادل مستمر للمواد، إنها تتفاعل مع الوسط المحيط بها، والأرض التي نعيش عليها تدور حول محورها وتم دورانها حول الشمس، والشمس ذاتها ليست ثابتة، إنها تسبح مع مجموعتها الكوكبية الدائرة حولها، في الفضاء الكوني، والكيان الذي يتتألف منه الشمس يشبه الاعصار الناري الهائج الجامح باستمرار. كل جسم يتكون من ذرات تتحرك باستمرار، وكل ذرة تعج بالحركة الداخلية.

ففي الغشاء الخارجي للذرات تتحرك الإلكترونات، أما في النواة فتحركة البروتونات والنيترونات بسرعة كبيرة.. وحركتها لا تقتصر على مجرد الانتقال من نقطة إلى أخرى في النواة، بل تشمل كذلك تحول بعضها إلى بعضها الآخر بذبذبات مذهلة.

إن الحركة ليست حالة عرضية للمادة، وليس شيئاً ما منفصلًا عن الخصائص الأساسية للأجسام المادية، وليس شيئاً ما خارجياً بالنسبة إليها، والأشياء لا تكون في الحال التي هي عليه إلا بفضل الحركة الملزمة لها، فالمجموعة الشمسية لا تبدو جسماً مادياً نوعياً إلا لأنَّ جميع الكواكب التي تشكلها تتسم بحركة معينة، ملزمة لكل كوكب منها.

نظريّة عابرّة إلى ناموس الحركة:

إنّ حركة المادة ليست أمراً اكتشافه «ماركس» و «انجلز» وسبقاً فيها الآخرين، بل هي حقيقة ساطعة يقف عليها كل إنسان مدرك، تعامل مع الطبيعة منذ طفولته وإلى آخر لحظة في حياته.

فالغلاف - مثلاً - يرى كيف أنّ البذرة التي يدفنهَا في التربة تتفتح ثم تنبت ثم تصبح شجيرة، ثم شجرة كاملة مثمرة، وبالتالي يرى - بعينيه - كيف تطرأ عليها الحركات التطورية المتالية، وتحول من حال إلى حال، ومن شكل إلى آخر.

بل الإنسان إذا لاحظ نفسه، رأى بأمّ عينيه كيف توارد عليها التطورات والتحولات المستمرة من طفولة إلى شباب إلى كمال ثم إلىشيخوخة.

وبهذا يتبيّن أنّ ما زعمه «ستالين» من أنّ الحركة التطورية حقيقة لا يدركها إلا المادي خاصّة، وأنّ الإلهيّين الميتافيزيقيّين ينظرون إلى الكون على أنّه شيء جامد وساكن لا حراك فيه محض كذب وافتراء على الإلهيّين.

ولا غرو فهذا هو دأب الماركسيّين الذين يتبعون الأصل الميكافيلي القائل «الغاية تبرر الوسيلة» فاّنهم لم يكنّوا في هذا المقام فقط بل غالطوا وكذبوا في بقية أصولهم، حيث ادعوا بأنّهم هم الذين اكتشفوها في حين نجد لها أبحاثاً في الفلسفة الاغريقية، كما نجد أنّ الفلاسفة الإسلاميين القدامى قد ذكروا هذه الأصول وبحثوا فيها في مؤلفاتهم وبينوها بأفضل بيان.

فها هو الفيلسوف الاغريقي «أرسطو» قد استدلّ على وجود الخالق الصانع بـ: «الحركة» الموجودة في الطبيعة، وقال بأنّ كل حركة لابد لها من محرك غير متحرّك، وقد عرف هذا البرهان باسمه في ما بعد، ونقل عنه في المؤلفات

الفلسفية^(١).

ومع ذلك كيف يدعى الماركسيون أنهم هم الذين وقفوا على قانون الحركة
ولم يسبقهم إليه أحد؟!!

كيف يدعون ذلك وهو الفيلسوف الإسلامي الكبير «ابن سينا»
والفيلسوف الإلهي «صدر الدين الشيرازي» قد بحثا مسألة الحركة بتفصيل يقف
عليه كل من راجع كتابي «الشفاء» لابن سينا و «الأسفار» للشيرازي، إلى غيرهما
من كبار الفلاسفة والمتكلمين في كتبهم؟!

بل صرّح القرآن بوجود الحركة الذاتية^(٢) في الطبيعة حيث قال الله سبحانه:

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تُرْوَى مِنَ السَّحَابِ صُنْعُ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل - ٨٨).

وقال تعالى عن تطور السماء وتكاملها من العجازات إلى ما هي عليه الآن:

﴿ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهَا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت - ١١).

كما أنه سبحانه وتعالى صرّح بوجود هذه الحركة في الكائن البشري حيث

١- وقد عزى ابن سينا الاستدلال بالحركة على الصانع إلى الطبيعين حيث قال في: ص ٦٦ من ج ٣ من الأسفار: «والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على حراك، وبامتناع اتصال المحرّكات لا إلى نهاية، على وجود حراك أول غير متحرك ثم يستدللون من ذلك على وجود مبدأ أول».

وقال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية: ١٤٧.

ثم الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سيراً لأسلكه
وراجع الأسفار لصدر الدين الشيرازي: ٦ / ٤٢ - ٤٣.

٢- المراد من هذه الحركة هو الحركة في ذات الشيء لا في أعراضه وأطواره وهذا هو ما يسمونه بالحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها مفصلاً عمّا قريب.

يستعرض مراحل تخلّقه مذ كان نطفة وإلى أن يصير إنساناً كاملاً.

إذ يقول سبحانه:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَاماً كَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقَآخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤-١٢).

أبعد هذه التصريحات بوجود الحركة في كل جوانب الكون من الذرة إلى المجرة في القرآن الكريم ومؤلفات الإلهيين العظام يصح أو يجوز لستالين ورفاقه أن يتهموا الإلهيين بإنكار الحركة في الطبيعة، والادعاء بأنّ الميتافيزيقيين يعتقدون بأنّ الطبيعة جامدة ينحيم عليها السكون وكل شيء فيها ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وجميع هذه الدلائل تدل على أنّهم صرّحوا بها قبل أن يجد ماركس طريقه إلى الحياة.

نعم هناك مسائل في هذا الصعيد ربّما غفل عنها الماديون أو أسلدوا عليها ستاراً من الإهمال والإغفال لابدّ من الإشارة إليها، وإنّا فنفس الأصل، أعني: أصل «حركة التطور» أمر مسلم بين الفلاسفة الإسلاميين عامّة. وإليك هذه الأمور واحدة تلو الأخرى.



أولاً: ما هي حقيقة الحركة؟

لقد عرفت الحركة بمعاريف مختلفة أسدّها وأصحّها هو ما جاء في الفلسفة الإسلامية والإلهية من أنّ الحركة: «عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج».

والقوة: «عبارة عن إمكان الشيء وقابلية وجوده».

والفعل: «عبارة عن وجوده حقيقة».

فهذا التعريف يشمل كل أنواع الحركة: الجوهرية منها، والعرضية، وحتى المكانية (الانتقالية) فانّ نواة البرقail تنطوي على قابلية خاصة وهي قابلية أن تكون شجرة في المستقبل، فإذا وقعت تحت التراب تحولت تلك القابلية إلى الفعلية، وبالتالي تخرج من القوة إلى الفعل.

وكذا الخلية الإنسانية لها قابلية أن تتحول إلى إنسان كامل، فإذا تحركت هذه الأشياء نحو تحقق ما تنطوي عليه من الاستعدادات والقابليات، فإنّها تكون - بالحركة - خارجة من القوة إلى الفعل، ومن القابلية للشيء إلى الوجود الحقيقي له. وهذا التعريف كما يصدق على الحركة الجوهرية للأشياء يصدق - أيضاً - على الحركات الانتقالية فانّ الجسم المتحرك في مكان، له قابلية الانتقال إلى مكان آخر، فإذا أخذ بالحركة فقد أصبح بصدده أن تصير تلك القوة والقابلية إلى الفعل، ولو بعامل خارجي.

وعلى هذا فإنّ التعريف الذي ذكره الإلهيون يشمل كل أقسام الحركة التي سنبيّنها في المستقبل.

وربّما عرفت الحركة في بعض الكتب بأسمها: «عبارة عن كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان آخر» أو ما يقرب من ذلك مثل: «كون الشيء بين المبدأ

والمتلهى» وما أشبه ذلك، ولكن هذا التعريف لا يشمل إلا الحركة الانتقالية، وإن كان التعريف الأخير أفضل من الأول^(١).
إلا أنَّ التعريف الجامع الشامل لعامة أنواع الحركة هو ما ذكرناه.



ثانياً: الحركة قانون عام في المادة:

إنَّ الحركة التي صرَّح بها الفلسفه الإلهيون والأغارقة، ولم نجد لها منكراً إلا ما نقل عن زينون^(٢) أصل عام في عالم المادة خاصة، لا في عالم الوجود بأسره لأنَّ الوجود أعم من المادة.

فلو كانت المادة ملازمة للحركة لم يعن ذلك أنَّ الحركة تعم كل ما في

١- ولكنَّه يشمل الحركة التوسطية دون الحركة القطعية، والفرق بين الحركتين واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وعندنا أنَّ الحركة الواقعية هي القطعية، وأما التوسطية فهي أمر انتزاعي على خلاف ما ذهب إليه الحكيم السبزواري، وما ذكرناه هو المأخذ على حقيقة الحكيم صدر المتألهين.

٢- وهو الذي أنكر وجود الحركة أيَّ التغيرات المتسلسلة المتلاحقة السَّيَّالة، وزعم أنَّ كل ما يسمى بالحركة، إنَّها هو من قبيل الأمور الدفعية الآنية المنفصلة بعضها عن بعض - حقيقة - وإن كانت حسب الحس أموراً متصلة، حتى أنه أكد على أنَّ حركة المسافر من أقصى الأرض إلى أقصاها ليست إلا سلسلة من تغيرات دفعية تتخللها سكتات متعاقبة فلا تدرج في الوجود.

من هنا يعرف أنَّ الذي هو مدار البحث والنقاش بين مشتبئي الحركة، ومنكريها، ليس هو نفس التغيير والتبدل فالمنكر للحركة معترض بالتغيير وشاهده له بعينه وحشه، بل المدار في النقاش هو أنَّ هذه التغيرات هل هي سلسلة متسلسلة لا يتخللها توقفات وسكنات أو هي عبارة عن التغيرات الدفعية من دون أن يكون لها وجود سِيَّال تدريجي والمنكر (مثلاً زينون) على الثاني.

وبذلك تعلم قيمة ما يقوله الماركسيون في هذا المقام. فاتهم خلطوا التغير بالحركة وزعموا مساواة التغير للحركة، ولأجل ذلك نرى أنهم كثيراً ما يستعملون التغير مكان الحركة، ويزعمون تساويفها مع أنَّ بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلاقاً، فكل حركة تغير وليس كل تغير حركة، ولو أتنا استعملنا لفظ التغير مكان الحركة، فإنَّها هو من باب إطلاق العام وإرادة قسم منه.

حيث إنهم عبروا عن الحركة في مقام التعريف، بالتغيير مع أنَّك قد عرفت أنَّ التغير والتبدل ليس هو مدار الجدل والنقاش.

الوجود، ولأجل ذلك نجد الفلسفه الإلهين مع اعتقادهم بالحركة لا يقولون بشمولها لعامة ما في الوجود. بل يقتصرونها على «المادة» فحسب، وما ينقل عن «هيراقليط» من أنه لا يمكن للإنسان أن يسبح في ماء واحد مرتين، وذلك بسبب التحول المستمر الذي يطرأ على ذرات الماء يصدق على الوجود المادي خاصة لا عامة الوجود الذي هو أعم من المادة وغير المادة، ولهذا نجد هناك أموراً خارجة عن نطاق المادة، وبالطبع خارجة عن نطاق قانون الحركة.

وإليك فيما يأتي نماذج من هذه الأمور:

١- القواعد الرياضية، والقوانين الفيزياوية المحققة، والأصول الفلسفية المسلمة، فائمها جمِيعاً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل أبداً.

فقانون استحاللة اجتماع المتناظرين أو ارتفاعهما، أو احتياج المعلول إلى العلة، وغيرها من القضايا الفلسفية، مثلأً قضايا ثابتة، لا يجري عليها أصل الحركة الجاري في عالم المادة.

وكون هذه القوانين منطبقه على الأُمور المادية لا يعني أنّ نفس القوانين أُمور مادية أيضاً، فما أكبر الفرق بين نفس القانون، وموارد القانون، فمورد القانون مثل «ورقة مربعة» تجري عليه الحركة وأما القانون (أي كون المربع ما تتساوى جميع أضلاعه الأربع) فمما لا يتصف بالتغيير والحركة، بل هو أمر ثابت مدى الدهور والأيام.

ويشبه هذا قولنا: «كل معلول يحتاج إلى علة» فإن كل واحد من العلل المادية ومعاليها تعمّه الحركة ويطرأ عليه التغيير، ولكن نفس القانون لا يتبدل ولا تتغير وهكذا.

وما يرشد الماديين إلى أنّ أصل الحركة محصور بالأُمور المادية خاصة وأنّه لا يعم القوانين الحاكمة عليها هو كون الأصول الديالكتيكية - عندهم - أصولاً كلية

ثابتة لا تجري عليها سنة التغيير ولا يشملها قانون الحركة، لدرجة أنه لا يجوز لأحد أن يخندش فيها، ويشكك في صحتها وكأنّها - كما يقول ستالين - قد سبكت من فولاذ وهي بالتالي حصون منيعة لا تطاها يد التغيير ولا تشملها حركة التحول والتطور. إذ لو اعترفوا بخضوعها للتغيير أيضاً لزم من ذلك بطلان منهجهم من الأساس.

فإن تبدل هذه الأصول (أي تبدل أصل الحركة إلى أصل السكون، أو أصل الارتباط العام إلى الانفصال، أو التناقض إلى التوافق) يستلزم سقوط الأصول الدياليكتيكيّة، وانهيار ما بني عليها من بناء، فلا مناص اذن من ادعائه ثباتها وديمومتها مدى العصور والدهور وخروجها عن سنة التحول والحركة والتغيير.

٢- إن الأدلة القاطعة أثبتت - كما عرفت - أن وراء هذا العالم المادي عالمًا مجرداً غير خاضع لسنة التبدل والتغيير، والحركة والتطور، وما قلناه من الاعتقاد بوجود الحركة في عالم المادة، ليس بمعنى سريانها في عالم الوجود على الإطلاق، وهذا فإن وجود الله سبحانه والأرواح، وغير ذلك من العوالم الغيبية يتعالى على سنة الحركة، ولا يخضع لقانونها الجاري على كل شيء مادي.

إن المادي لما جعل الوجود مساوياً للمادة (أي تصور أن المادة هي كل ما في الوجود وأن الوجود ليس غير المادة) وجعل الحركة من خصائص المادة زعم أن الحركة تعم الوجود بأسره، وتلك غفلة فضيعة من الماديين عن أن دائرة الوجود أوسع وأعم من المادة وأن الجسم والجسماويات ليس سوى قسم من الوجود.

ثم إن المجرّدات التي لا تخضع لسنة الحركة وقانون التطور لا تنحصر في ما ذكرناه، بل هي أكثر من ذلك غير أننا اكتفينا بذلك تبيهًا على أن أصل الحركة خاص بالمادة لا أنه من خصائص الوجود، إذ المادة قسم من الوجود ليس إلا.

ثالثاً: الحركة لا تلازم التكامل دائمًا:

لقد أدعى أصحاب نظرية «المادية الديالكتيكية» أنَّ الحركة تتجه دائمًا نحو التكامل، أي أنَّ كل حركة في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورة أكمل من الصورة السابقة.

والماركسيون لا يهدفون من هذا الكلام إلا إثبات أصل اجتماعي، وهو أنَّ كل نظام إذا تبدَّل إلى آخر كان اللاحق أكمل وأفضل من النظام السابق. فالبرجوازية — مثلاً — إذا تبدَّلت إلى الاشتراكية كانت الاشتراكية نظاماً أفضل من البرجوازية وهكذا.

ولأجل أن يعتمدوا في إثبات هذا الأمر على أصل فلسفي أدعوا بأنَّ كل حركة تسير حتماً باتجاه التكامل، أي تفرز باستمرار نوعاً أكمل وأفضل، وبهذا استخدمو أصلاً فلسفياً غير مبرهن لإثبات مطلب اجتماعي سياسي.

وليس هذا الموقف يقتصر على هذا الأصل، فإنَّ تلك الجماعة استخدمت أصولاً أخرى لإثبات أفكارهم الاجتماعية والسياسية من دون أن يكون بين تلك الأفكار وهذه الأصول أي ارتباط مقبول.

إنَّ التكامل من الأمور التي يعترف بها الاختصاصيون في شتى شعب العلوم بل ويعبحثون عنه دائمًا.

فالجيولوجيون مثلاً يبحثون عنه في مجال الحضارات لمعرفة حلقاتها المتكاملة.

وعلماء الأحياء يبحثون عنه أيضاً بمقاييس الحيوانات البرية والبحرية بعضها إلى بعض ودراستها لذلك الهدف وهكذا يفعل غيرهم في المجالات العلمية الأخرى.

ولأجل ذلك يعد التكامل من الحقائق التي لا يمكن لأحد إنكارها كما أن انتهاء الحركة إلى التكامل في الجملة وفي بعض الأحيان مما لا مجال للمناقشة والتشكيك فيه، ولكن البحث أنها هو في ثبوت القاعدة الكلية التي يدعى بها الماركسيون وهي: «أن كل حركة على الإطلاق ملزمة للتكميل ومتوجهة إليه حتى». فلابد هنا من وقفة لاستجلاء حقيقة الحال، ولابد أن نسأل ماذا يراد من التكامل؟ فإن التكامل يطلق على معنيين إليك بيانهما:

ألف - التكامل: تبدل القوى إلى الفعاليات:

إن التكامل قد يطلق ويراد منه أن الحركة تلازم تبدل القوى والقابليات إلى الفعاليات وإن كل حركة لا تخلي من ذلك، فهذا صحيح ومقبول، وقد سبق أن قلنا - في تعريف الحركة - أنها ليست إلا تبدل القوى والقابليات إلى الفعاليات. ولكن الاعتراف بالتكامل بهذا المعنى لا يعني أن الفعاليات اللاحقة أفضل وأكمل من الفعاليات السابقة، بل ربما تكون الفعاليات اللاحقة متساوية مع السابقة وربما تكون أنزل مستوى، وأحاط نوعية من السابقة، كما نلاحظ ذلك في الخشب المتحول إلى الرماد، والشجر المتبدل إلى التراب، والفاكهه الجيدة المتغيرة إلى فاكهة متغنة.

وبعبارة أخرى: لو أريد من ملازمة الحركة للتكمال أن كل حركة تقع في عالم الطبيعة تستلزم تبدل القوى والقابليات إلى الفعاليات فذلك مما لا ريب فيه ولا نقاش، فإن حقيقة جميع الحركات الجوهرية والعرضية هو تبدل القوى إلى الفعاليات، وهذا جار في كل موارد الحركة إذ لا مناص فيها من تبدل القوى إلى الفعلية، حتى في انتقال الجسم من مكان إلى آخر، فإن الجسم قبل الحركة إلى المكان الثاني فيه «قابلية» أن يكون في المكان الثاني، وبالحركة تتبدل تلك «القابلية» والقوة إلى التحقق والفعالية.

أي أنّ «قوة» الكون في مكان آخر تصير بمثل هذه الحركة «فعالية» لحصول الجسم في مكان آخر، وإن لم تستعقب تلك الحركة انتاج نوع جديد وأفضل في المتحرّك.

باء - التكامل: حصول فعلية متكاملة:

قد يطلق التكامل ويراد منه ملازمة الحركة لحصول نوع أفضل وأكمل من السابق بمعنى أنّ الجسم يكتسب كيفية جديدة أعلى من الكيفية السابقة، كما يتبنّاه الماركسيون وهذا مرفوض حسًّاً ووجданاً، إذ ليست كل حركة تتبع كيفية جديدة وعالية في المتحرّك حتّماً ودائماً، بل ربّما تكون الكيفية العارضة اللاحقة أحط من الكيفية السابقة بمراتب ودرجات، ويظهر ذلك في الحركات الدورانية وغيرها ولتوسيع هذا المطلب وإثباته نشير إلى الأمثلة التالية:

- ١- إنّ تبدل الإنسان^(١) وتغييره من شباب إلى شيخوخة، وتغيير الحيوان من الحياة إلى الموت، والشجر إلى الذبول، لا يمكن أن يعد سيراً باتجاه التكامل.
- ٢- إنّ العالم الحاضر مليء بالحركات الميكانيكية والفيزياوية، والحركات الدورانية (كتبدل الشيء إلى شيء آخر ثم إلى نفسه وهكذا) كما أنه مليء أيضاً بحركة الألكترونات حول نفسها.

كما أنه مليئ أيضاً بحالات تبدل الغازات إلى الجوامد وبالعكس، فلا يصح تسمية جميع هذه الحركات بتسمية واحدة وهي الحركة التكاملية بمعنى التحول إلى الأفضل والأكمل.

أبعد هذه المشاهدات الحسية والوجودانية يبقى مجال لأن نقبل بها ادعاء

١- نعم كون هذه الحركات والتبدلات متضمنة لحصول نوع من الجوهر الأفضل والأكمل من النوع المادي وهو الروح المجردة لا يعد نقضاً لما ذكرناه، كما هو محقق في محله.

«انجلز» من أن كل شيء في العالم في حركة تكاملية صاعدة بمعنى أن كل تغير إنما هو عبور من الدرجات السافلة إلى الدرجات العالية؟!

أليس التفوه بمثل هذا الكلام المخالف للوجdan والحس محاولة لإثبات ما كان هو وأتباعه يقصدونه وهو أفضلية النظام الاجتماعي والسياسي الماركسي كما مر عليك سابقاً؟



رابعاً: هل الحركة والسكن من الأعراض؟

لقد توهّم علماء الطبيعة لما تصوّروا أنّ الحركة من عوارض المادة وطوارئها كالبياض والسوداد العارضين للجسم، وهذا هو اللائج بوضوح من عباراتهم.

ولا شك أنّ النظر إلى مسألة الحركة بهذا المنظار نظر سطحي لا يقصّر عن نظر العامة البسطاء إلى الكون ونظامه الدقيق، في حين أنّ واقع الحركة هو غير ما يصفه هؤلاء، فأنّ ما توصلت إليه تحقّقات الفلاسفة الإلهيين، وأفكارهم هو: أنّ الحركة وجود المادة متساويان، بمعنى أنّ الحركة والمادة تعبيران عن شيء واحد فالحركة نفس المادة والمادة عين الحركة، والحركة ليست إلاّ أمراً مبيناً لكيفية وجود المادة، وبالتالي الحركة في المادة نحو وجود لها.

وبما أنّ تساوي المادة والحركة، وأنّ الحركة ليست عارضة للمادة بل هي نفسها، مما يصعب على بعض الأفهام هضمّه وفهمه يلزم توضيحاً ذلك، وإن كان البحث في هذه المسألة خارجاً عن إطار ورسالة هذا الكتاب.

وهذا التوضيحة يأتي ضمن البحوث التالية وقد أدرجناها تحت تسلسل أبحاث هذا القسم:



خامساً: تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض:

أن تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض من التقسيمات الرائجة بين الأغراق والفلسفه الإسلاميين فكل ما في الوجود من الأمور الممكنة وخاصة الأمور المادية لا يخلو من كونه إما قائمًا بنفسه، أو قائماً بغيره.

فالشيء الممكن القائم بنفسه من دون أن يحتاج في تتحققه وعينته إلى شيء يقوم به «جوهر» كالإنسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها^(١).

وأما العرض فهو ما يتوقف في تتحققه في الخارج على العروض لشيء آخر، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح والأشكال القائمة بتلك الأجسام.

ولأجل ذلك نرى أن الفلسفه تقسم الممكن إلى الجوهر والعرض.

كما أنها تقسم العرض إلى أقسام تسعه منها: «الكم والكيف والوضع والأين» وغير ذلك مما يأتي ذكره.

فالتفاحة «جوهر» ولونها «كيف» وزنها ومقدارها «كم» والهيئه الحاصلة من نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج «وضع».

كما أن الهيئة الحاصلة لها من كونها شاغل الحيز (ـ وإن شئت قلت: النسبة الحاصلة من إحاطة المكان بال McKin) «أين».

فالتفاحة التي هي جوهر تكون بهذه الحيثيات: متكيفة متكممة (أي ذات كم) متوضعة (أي ذات وضع) متأينة (أي ذات أين).

ومثلها سائر الأعراض المبرهن عليها في محلها.



١- لابد أن نعلم أن عدم احتياج الجوهر في تتحققه إلى الموضوع هو غير كونه غير محتاج إلى العلة التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود.

فالجوهر وإن كان غير محتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به ولكن العرض محتاج إلى العلة الموجودة له.

سادساً: الحركة في الأعراض:

لقد اتفقت الكلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الأعراض الأربع (الكيف والكم والوضع والأين) واختلفوا في إمكان وقوعها في غيرها من الأعراض. وللتوضيح ذلك نمثل بالتفاحة فأنه تطأ عليها - وهي على الشجرة - الألوان الواحد تلو الآخر، فتتحرك من بياض إلى صفرة إلى حمرة إلى لون قاتم يميل إلى السوداد، وهذه هي حركة التفاحة في «الكيف».

كما أن تحركها من الصغر إلى الكبر وتعاظم حجمها حركة في «الكم» وعندما تدار على مركزها بحيث تتغير نسبة أجزائها إلى الخارج وإن لم يتغير مكانها كان ذلك حركة في «الوضع».

وإن سقطت من الشجرة على الأرض وانتقلت من مكان إلى مكان آخر بحيث اتخذت مكاناً سرياً فهو حركة في «الأين».

وبهذا المثال يسهل تصور وجود الحركة والتصديق بها في هذه الأعراض الأربع.

ويمكن التمثال، بما هو أوضح من كل ذلك في هذا المجال: فحركة الماء من البرودة إلى السخونة حركة في الكيف.

وحركة الرحي على مدارها حركة في الوضع.

ونمو الشجرة من حيث الحجم (أي تعاظمها من حيث الطول والعرض) حركة في الكم.

وحركة السيارة من مكان إلى مكان آخر حركة في الأين.

هذا عن الحركة في الأعراض الأربع.

وأمّا بقية الأعراض (التسع) فهي عبارة عن:

١- مقوله الفعل (أي تأثير شيء في شيء).

- ٢- مقوله الانفعال (أي تأثر شيء عن شيء).
- ٣- مقوله متى (أي كون الشيء واقعاً في الزمان).
- ٤- مقوله الإضافة (أي نفس الانتساب كالابوة والبنيو).
- ٥- مقوله الجدة (أي الهيئه الحاصلة من إحاطة شيء على شيء كالتعتم الحاصل من إحاطة العمامه على الرأس، والتقمص الحاصل من إحاطة القميص على اللابس).

وأما أنهم لماذا لم يحوزوا الحركة في الأعراض التسعة جميعها فلليبحث عنه مجال آخر، وقد تعرض لهذه المسألة الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في أسفاره^(١).

غير أن القول بالحركة الجوهرية أوجد في الفلسفة تصوراً خاصاً في صعيد الأعراض كلّها، إذ على القول بالحركة الذاتية الجوهرية للهاده لا يبقى فرق بين عرض وأخر، فإنّ العالم بهويته الذاتية متبدل متغيّر سياط، وفي حال التواجد المستمر^(٢).

وهكذا يقود التحقيق - بناء على القول بالحركة الجوهرية - إلى أن حركة المادة شاملة لكل ما لها من الأعراض والصفات من غير فرق بين الأعراض الأربعه الأولى، والخمسة الباقيه.



١- الأسفار: ١٨٦/٣

٢- والمقصود من التواجد المستمر هنا هو كون الشيء ذا وجود مستمر بحيث يصبح أن يقال: إنه في حال الوجود والعدم، وإنّه يوجد من جانب وينعد من جانب آخر وإن كان حقيقة الحركة فوق هذا التوصيف فالحركة وجود سياط في بعد الزمان كالخط الذي له وجود سياط في بعد المكان، فكما أنّ كل جزء من أجزاء الخط موجود في رتبته ومكانه، وإن كان غير موجود في مكان الجزء الآخر فهو كما أجزاء الحركة، فإنّ كل جزء منها موجود في ظرفه وإن كان معدوماً في ظرف الجزء الآخر.

وعلى الجملة بعد الزمان لا يختلف عن بعد المكان فكما أنّ الامتداد المكاني لا يوجد إلا بانعدام الأجزاء بتاتاً فكذا ما له بعد وامتداد زمانى.

سابعاً: الحركة في الجوهر:

لقد تبيّن في البحث السابق وقوع الحركة في الأعراض وكيف اتفقت كلمة الفلاسفة على جوازها وجريانها في أربعة منها، وإن اختلفوا في الخمسة الباقية، وقد أشرنا إلى جريانها في الجميع بناء على القول بالحركة الجوهرية وقلنا إنّ العالم بذاته خاضع للحركة والتبدل وإذا كان الأمر كذلك لم يبق فرق بين عرض دون عرض. ولهذا يتتحتم علينا أن نبحث في الحركة الجوهرية بوجه يتناسب مع حجم وهدف هذا الكتاب. فنقول:

إنّ مكتشف هذه الحركة هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر المتألهين الشيرازي»^(١) فقد توصل بالبراهين العقلية إلى أنّ التغيير والحدوث المتجدد لا يختص بصفات المادة وعوارضها بل يتطرق هذا التغيير إلى ذات المادة بمعنى أن الكون بجميع ذراته في تحول وتغيير مستمر، وأنّ ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلا من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكل ذرة من ذرات المادة خاضعة للتغيير والتبدل والسيلان والصيورة.

وبفضل هذا الكشف تبيّن تعدّي التغيير من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بوطنها.

وبما أنّ هذه المسألة قد احتلت مكان الصدارة في الفلسفة الإسلامية فأننا نستعرضها هنا، ونشير إلى أهم البراهين والأدلة المقاممة على صحتها، بعد أن ننقل ما يحتاج به المانعون من «الحركة الجوهرية» تمهيداً لمانعوها من الاستنتاج.



١- ولنعم ما قيل في حقه وفي تاريخ وفاته:

شم ابن إبراهيم مصدر الأجل
في سفر الحج (مرتضى) ارحل
يزروي عن الدماماد والبهائي
قدوة أهل العلم والصفاء

ثامناً: حجة المانعين من الحركة في الجوهر:

لقد كان الفلاسفة - قبل صدر الدين الشيرازي - يمنعون من وقوع الحركة في الجوهر، لأنّ الحركة متحقّقة باتصال أجزائها السابقة باللاحقة بحيث تعدّ مجموع الأجزاء أمراً واحداً، لأنّ حدّ الحركة هو «سيلان الوجود وتدرجه»^(١) وهذا المعنى محفوظ في الأعراض إذا وقعت في مجال الحركة دون الجوهر، لأنّ الحركة في الجوهر تستلزم انقطاع الأجزاء اللاحقة عن الأجزاء السابقة فلا يمكن عدّ اللاحق والسابق شيئاً واحداً، وتوضيحة كما يلي:

إنّ الحركة لا تتحقّق إلا بأمور ستة منها: المبدأ والمنتهى، ومنها الموضوع والمقوله، ومنها الفاعل (المحرّك) والزمان.
والمراد من المبدأ والمنتهى واضح، كما أنّ المراد من المحرّك هو فاعل الحركة، وموجدها.

كما أنّ المقصود من الزمان هو مقدار الحركة.

والذي يحتاج إلى التوضيح هو التفاوت بين الموضوع والمقوله فنقول:
إذا تحرك الجسم الجوهرى (التفاحة) في جهة من الجهات كالكيف أو الكم فهناك موضوع وهو نفس التفاحة، وهناك مقوله وهي الجهة التي تتحرّك فيها التفاحة وتتكامل في تلك الناحية، وهي في المقام كيف التفاحة وكمّها، وغير ذلك من الصفات العارضة لها.

إنّ الحركة عبارة عن وجود سياط ل Maheria المقوله بحيث يعدّ الجزء الأول من وجود تلك المقوله مع الجزء الآخر شيئاً واحداً وذلك كحركة التفاحة في كيفية وكماها فهناك لون سياط بعرضه العريض وكم سياط كذلك.

١- نهاية الحكمة للطباطبائي.

فمجموع ما يتward عليه من الألوان والكميات شيء واحد سيال متفاوت الدرجات.

وبعبارة أخرى: إن حقيقة الحركة عبارة عن التبدل والتغيير التدريجيين اللذين لا يقع الفصل بين أجزائهما حقيقة، بل هي شيء واحد سيال توجد أجزاءه من جانب وتنعدم من جانب آخر على وجه الاتصال والتلاصق حسب ما أوضحناه في التعليقة السابقة.

إذا كانت حقيقة الحركة هو ظهور المقوله (الكيف أو الكلم مثلاً) بوجودها الوحداني السيال فلا بأس في وقوعها في الأعراض، وذلك لأن الحركة وإن كانت ذات أجزاء مبعثرة ومتشتتة لكن الذي يجمع شملها هو الموضوع (أي التفاحة) الذي تward عليه الكيفيات والكميات المختلفة.

وبتعبير آخر: إن وحدة الموضوع تصير سبباً لعد مجموع المترفات في عمود الزمان شيئاً واحداً بحيث يعد مجموع الدرجات من اللون والكلم: كيفياً واحداً سيالاً، وكماً واحداً كذلك، وليس ذلك إلا لأن وحدة الموضوع حافظة لوحدة الحركة.

ولأجل ذلك يسهل التصديق بإمكان وقوع الحركة في العرض.

وأما الحركة في الجوهر فيها أن التغيير نافذ فيها إلى واقعية الموضوع (أي نفس التفاحة) فعندئذ لا يمكن أن يعد السابق من هذا الجوهر مع اللاحق شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يقال: إن هذه التفاحة هي نفس التفاحة السابقة قبل لحظة إذ لا رابط هنا.

وبعبارة أخرى: إن الموضوع والحركة في الأعراض شيئاً، فالتغيير وإن كان نافذاً في وجود المقوله لكن ثبات الموضوع يوجب عدم جميع الأجزاء السابقة واللاحقة شيئاً واحداً وهذا بخلاف القول بالحركة الجوهرية، لأن التغيير والتبدل

هنا كما هو نافذ في جانب المقوله كذلك نافذ في جانب الموضوع بل الموضوع والمقوله - هاهنا - شيء واحد، لأنّ الصورة الجسمية الحيوانية والنباتية هي المقوله، وفي الوقت نفسه هي الموضوع، فإذا كانت الطبيعة الجوهرية متبدلة في ذاتها، سيالة في حقيقتها، فكيف يمكن القول بأنّ هناك شيء واحد متحرك ومتكملاً، وسيلان واحد لا غير.

هذا هو عمد الإشكال في تصور الحركة الجوهرية.

وقد أشار الحكيم الإلهي «السبزواري» إلى هذا الإشكال وذلك في شرح منظومته بقوله: إن الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فأمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص، أو لا، فإن بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية وإن لم يبق فقد بطل جوهر، وحصل جوهر آخر^(١).



تاسعاً: جواب مكتشف الحركة الجوهرية:

والجواب عن هذا الإشكال هو: أن للمتجددات المتسلسلة والمتصرّمات المتلاحقة نحو بقاء، ونحو وحدة فانّ الماء النابع السياں يعد شيئاً واحداً، وإن كان ذا أبعاد وأجزاء، والحركة وإن كانت ذات ذات البعض وأجزاء إلا أن تلاحق أجزائها وتلاصقها على وجه لا تقع بينها فترة يجب عند الجمع شيئاً واحداً بالحقيقة، وعلى ذلك فالوحدة لا تختص بالذوات القارة من الأشياء بل تعمّها والمتصرّمات، إذا كانت ذات تسلسل وتتابع^(٢).

١- المنظومة: ٢٤٠، وهذا الإشكال هو من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره في نفي الحركة في الجوهر، وقد نقله صدر المتألهين في أسفاره بتفصيله، لاحظ: ٨٥ / ٣.

٢- لاحظ ما علق به العلامة الطباطبائي على الأسفار في هذا الصدد: ٨٧ / ٣.

وأمّا تقسيم الحركة حسب المقاييس المختلفة فانّها هو للأغراض الحياتية، ولو انّنا أغمضنا العين عن ذلك لم تكن للحركة أجزاء بالفعل منفصلة بعضها عن بعض، بل هي ذات أجزاء بالقوة، ولذلك لا تخرج عن كونها شيئاً واحداً.

ويمكن تقرير الجواب بتعبير آخر وهو: إنّ حافظ الوحدة في الحركة في «الأعراض» ليس هو الموضوع، بل الحافظ عبارة عن «اتصال» أجزاء الحركة وتلاصق درجاتها، بحيث لو فرض إمكان قيام العرض بنفسه لعدّ مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة للكيفيات والكميات شيئاً واحداً، وليس ذلك إلّا للاتصال والتلاصق.

إذا كان هذا هو الملاك في وحدة الحركة في الأعراض، كان بنفسه موجوداً في الحركة في الجوهر فلا مانع منها. هذا كلّه توضيح لما أفاده مكتشف الحركة الجوهرية في الإجابة على إشكال النافين لها، وإليك نصّ عبارته:

«إنّ هناك وجوداً واحداً شخصياً متصلةً له حدود غير متناهية بالقوة، وفيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي والكمي، وبين حصول الاشتداد الجوهرى في كون كلّ منها استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كماً أو كيماً، أو جوهراً، وموضوع كلّ حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلّا أنه يكفي في تشخيص الموضوع الجسماني أن تكون هناك مادة تشخيص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كلّ منها»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية، كما انّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلةً بين

المبدأ والمتنهى منحفظاً وحده، بواحد بالعدد فكذلك للجوهر عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار، متصل تدريجي باعتبار، وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص ها هنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك، فإنَّ كلاً منها متصل واحد زماني، المتصل الواحد له وجود واحد، الوجود عين الهوية الشخصية.

ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنَّ السواد في اشتداده غير باق حقاً^(١) إلى هنا تبيَّن ضعف إشكال المانعين من وقوع الحركة في الجوهر، ولنستعرض معاً أبرز براهين مكتشف هذه الحركة على وقوعها في الجوهر أيضاً.



عاشرًا: براهين الحركة في الجوهر:

استدل الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» على هذا القسم من الحركة ببراهين نشير هنا إلى برهانين بارزین منها فقط:

البرهان الأول:

إنَّ وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر أي أنَّ حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف خير دليل على حركته، وتكامله وتدرجه من حيث الذات والجوهر.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشيء الذي يتحرك في ناحية الكيف أو الكم تلازمه حركة أعمق مما نشاهده في سطوح الجسم وظواهره وهي الحركة في الذات والجوهر.

هذا هو خلاصـة البرهان، وإليـك تفصـيلـه، ويـظـهر ذـلـك مـن بـيـان مـقـدـمـتينـ:

الأولـى: إنـ عـلـيـنـا أنـ نـقـيـّـمـ نـسـبـةـ الحـرـكـةـ إـلـىـ الـتـحـرـكـ، وـنـسـأـلـ: كـيـفـ يـتـصـفـ

الـشـيـءـ بـالـحـرـكـةـ؟

أـوـ بـعـبـارـةـ أـخـرـىـ: يـجـبـ أـنـ نـدـرـسـ كـيـفـيـةـ تـحـرـكـ الشـيـءـ فـيـ أـوـصـافـهـ وـأـعـراضـهـ

كـالـكـيـفـيـاتـ الـعـارـضـةـ لـهـ مـنـ حـيـثـ اللـونـ أـوـ الطـعـمـ أـوـ غـيرـ ذـلـكـ.

إـنـ هـنـاكـ ثـلـاثـةـ اـحـتـمـالـاتـ فـيـ هـذـاـ المـجـالـ:

١ـ أـنـ تـكـوـنـ الـحـرـكـةـ بـمـنـزـلـةـ شـيـءـ يـسـتـعـيـرـهـ الـجـسـمـ مـنـ الـخـارـجـ، وـيـتـصـفـ بـهـ عـلـىـ

نـحـوـ عـرـوـضـ الشـيـءـ لـلـشـيـءـ أـيـ أـنـ تـعـرـضـ الـحـرـكـةـ عـلـىـ الـجـسـمـ كـمـاـ يـعـرـضـ الـطـلـاءـ عـلـىـ

الـأـبـوـابـ وـالـجـدـرـانـ.

٢ـ أـنـ تـكـوـنـ هـنـاكـ ذـرـاتـ حـامـلـةـ لـلـحـرـكـةـ فـتـعـرـضـ الـحـرـكـةـ لـلـشـيـءـ بـوـاسـطـةـ

دـخـولـ تـلـكـ الذـرـاتـ فـيـ دـاخـلـ الـجـسـمـ، كـمـاـ يـجـبـ نـظـيرـهـ فـيـ تـفـسـيرـ عـرـوـضـ السـخـونـةـ

لـلـمـاءـ.

٣ـ أـنـ يـتـحـرـكـ الـجـسـمـ بـنـفـسـهـ وـذـاتـهـ إـثـرـ توـفـرـ شـرـائـطـ وـظـرـوفـ خـاصـةـ فـيـكـونـ هـوـ

المـوجـدـ لـلـحـرـكـةـ فـيـ صـفـاتـهـ وـأـعـراضـهـ ضـمـنـ شـرـائـطـ اـعـدـادـيـةـ.

فـيـ الـقـسـمـيـنـ الـأـوـلـيـنـ فـرـضـتـ الـحـرـكـةـ أـمـرـاـ خـارـجـاـ عـارـضاـ عـلـىـ الـجـسـمـ عـلـىـ

سـطـوـحـهـ بـنـفـسـهـ أـوـ بـوـاسـطـةـ الذـرـاتـ الـحـامـلـةـ لـلـحـرـكـةـ.

وـأـمـاـ فـيـ الـقـسـمـ الـأـخـيـرـ فـلـيـسـ فـيـ لـلـحـرـكـةـ وـجـودـ مـسـتـقـلـ عـارـضـ لـلـجـسـمـ،

وـإـنـاـ الـجـسـمـ هـوـ الـذـيـ يـوـجـدـ الـحـرـكـةـ فـيـ ظـرـوفـ وـشـرـائـطـ خـاصـةـ.

وـلـتـوضـيـعـ فـرـقـ بـيـنـ هـذـهـ فـرـوـضـ نـأـيـ بـالـمـثـالـ التـالـيـ:

إـنـ فـيـ تـسـخـنـ الـمـاءـ فـرـوـضـاـ وـاحـتـمـالـاتـ ثـلـاثـةـ:

١ـ أـنـ تـنـتـقـلـ السـخـونـةـ بـصـفـتـهـاـ وـصـفـاـ قـائـمـاـ بـالـغـيرـ، مـنـ الـخـارـجـ إـلـىـ الـجـسـمـ

وـتـعـرـضـ عـلـيـهـ.

٢- أن تكون هناك ذرات حاملة للحرارة كالذرات النارية تدخل في الماء، ويصير الماء حاراً ساخناً لأجل مجاورة أجزاءه هذه الذرات النارية الحاملة للحرارة.

٣- أن يتحرك الماء بنفسه إلى الحرارة أثر توفر شرائط وظروف خاصة فيصير الماء حاراً بنفسه، لا لأن الحرارة تعرض له من الخارج، أو يتراهم حاراً بسبب مجاورة أجزاءه للذرات النارية.

والشق الأول باطل جداً، لأن الحرارة وصف وعرض لا يمكن أن يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره، وعلى هذا القول يلزم أن يكون العرض في حال الانتقال شيئاً مستقلاً قائماً بنفسه وإن كان قائماً بالغير بعد الانتقال.

ولأجل ذلك يقول الفلاسفة باستحاله انتقال العرض من مكان إلى مكان آخر، لأنه وإن كان في الحالة السابقة واللاحقة قائماً بالغير لكنه في حالة الانتقال يلزم أن يكون قائماً بالنفس ولو أناً واحداً مع أنه قائم بغيره.

والشق الثاني وإن كان رائجاً إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، كما كان موضع تأييد كبار الطبيعين نظير «لابلان» و«لافوازيه» غير أنه رُفض مؤخراً من قبل الخبراء في العلوم الطبيعية نظير «كارنو» و«ماكسول» وقامت مكانه النظرية الأخيرة.

فلا يبقى إلا الشق الثالث وهو الذي يتفق العلم والفلسفة فيه.

ولئن قلنا بصححة الشق الثاني في مورد الحرارة وأنّ معنى كون الماء حاراً هو دخول الذرات النارية في الماء^(١) إلا أنه لا يمكننا القول به في «الحركة» لأن الحركة

١- وإنّ الحار - حسب هذه النظرية - هو تلك الذرات النارية غير أن اللامسة حيث تعجز عن التفكك بين الذرات النارية عن عناصر الماء والتمييز بينها تصور حرارة الماء لشدة مجاورة أجزاءه للذرات النارية مع أن الشيء الحار هو الذرات النارية المتداخلة مع الماء.

ليست جسماً قائماً بالنفس حتى يعرض على المتحرّك، أو يحل في المتحرّك حلول الذرات النارية في عناصر الماء، فلا مناص من القول بالشق الثالث، وهو أنّ معنى كون الجسم متحرّكاً في صفاته وأعراضه هو: حصول شرائط وظروف للجسم بحيث يتحرّك الجسم بنفسه في جهة، أعني: تكاملاً من حيث الصفات والكميات أو غير ذلك، ويكون هو المحرّك لنفسه في تلك الجهة.

وبذلك يعلم أنّ «المحرّك» في الحركة في الأعراض هو نفس الجسم فنفس الجسم هو العلة، والحركة في الأعراض هي المعلول.

ونستنتج من هذا أنّ أوصاف الجسم (مثل اللون والحجم) معلول لذات الطبيعة التي تخلق تلك الأوصاف في اطار شرائط، ومعدات خاصة.

الثانية: أنّ علة المتحرّك متحركة، وعلة الساكن ساكنة، ويوضح ذلك بالمثال

التالي:

لو أتنا سرنا في طريق مظلم وقد حملنا بأيدينا مصباحاً ليضيئ طريقنا.

فلو أردنا أن يكون الضوء متحرّكاً وجب أن يكون المصباح الذي هو علة ذلك الضوء متحرّكاً أيضاً، إذ توقف المصباح في نقطة يجب توقف الأضاءة والضوء فيها.

وفي المقام الذي نحن فيه الآن، لما كانت الأوصاف والأعراض بدرجاتها المختلفة معلولة لطبيعة الجسم ذاته - كما ثبت في المقدمة السابقة - فأنّا نتساءل: هل هذه الدرجات بأجمعها معلولة لطبيعة الجسم، أم أنّ كل درجة من هذه

الدرجات معلولة لدرجة معينة ومرحلة خاصة من الجسم؟

وحيث أنّ الأول غير صحيح، لأنّه لو كانت جميع الدرجات من العرض (كاللون والحجم) معلولة لطبيعة الجسم ذاته لزم أن تكون جميع هذه الدرجات

وأشدّها، فعلية (أي موجودة بجمعها بالفعل) بمجرد وجود الجسم الذي هو علة لتلك الدرجات، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته^(١).

أقول: حيث أنَّ الأوَّل باطل لزم القول بالثاني وهو أنَّ كل درجة من اللون أو الكم معلول لدرجة معينة من الجسم، فلا مناص من فرض طبيعة المادة، متحركة، متكمّلة، مواجهة غير هادئة ولا ساكنة، وبالتالي ذات درجات في جوهرها فهي تتحرّك على نسق حركة كيف الجسم وكيفه.

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا أنَّ الأجسام متحركات في ناحية الكيف أو الكم، وقلنا: إنَّ ذلك ناشيء من طبيعة الجسم ذاته - حسب ما قررناه - وفرضنا أنَّ العلة أيضاً متحركة متكمّلة تدريجياً وأنَّها أيضاً ذات درجات ومراتب فعندئذ صح أن تكون كل درجة خاصة من اللون أو الكم معلولة لدرجة خاصة من تلك الطبيعة فلا مانع من حصول التكامل تدريجياً في ناحية المعلول (وهو العرض) إثر حصول التكامل التدريجي في ناحية العلة (وهي الجسم).

وأمّا لو كانت الذات والطبيعة ساكنة وفاقدة للدرجات والمراتب لما أمكن التكامل التدريجي في ناحية الكيف أو الكم، لأنَّ المفروض أنَّ الطبيعة علة لمجموع الدرجات، من الكيف والكم، وهي بنفسها وثباتها كافية في تحقق كل تلك الدرجات (وحصول أقصى المراتب من الكيف والكم دفعه واحدة) فيجب أن تكون جميع المراتب من اللون والحجم حاصلة بالفعل من دون تدرج.

ويتّبع ثالث: حيث إنَّ الطبيعة الجرمية بهويتها الثابتة وشخصيتها الواحدة

١- قال صدر الدين الشيرازي:

«لابد في الوجود من متحرك بالذات وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم (أي قطعاً) وذلك لأنَّ فاعل الحركة المباشر لها لابد وأن يكون متحركاً وإنْ لزم تختلف العلة عن معلولها».

راجع الأسفار: ٣٩/٣ - ٤٠.

علّة جميع الدرجات والاشتادات في ناحية المعلول وجب أن يحصل مجموع تلك الدرجات دفعة واحدة بلا تدريج لفرض وجود العلة التامة لمجموع تلك الدرجات والمراقب، ولكن المفروض خلافه، أي المفروض حصول تلك الدرجات بالتدريج وذلك يكشف عن التدرج في الطبيعة الجرميّة أيضًا وإنّا حصل الانفكاك بين العلة التي هي الطبيعة الجرميّة والمعلول وهي الأعراض في درجاتها. وعلى الجملة لا يمكن فرض التدرج في المعاليل مع فرض الثبات والسكنون في جانب العلة، فإنّ فرض التدرج في ناحية المعلول يكون بمعنى عدم وجود علة لجميع المراقب والدرجات، بينما فرض الثبوت في جانب العلة يكون بمعنى حصول علة لجميع الدرجات والمراقب بالفعل.

فرض الثبوت في أحدهما والتدرج في الآخر أشبه شيء بفرض المتناقضين. وبعبارة رابعة: لو كانت العلة ثابتة يجب أن يكون لها معلول واحد، مع أنّا حسب الفرض نواجه في كل لحظة ظاهرة جديدة لم تكن قبلًا، فالحالة الجديدة في ناحية الكم أو الكيف، بدليل اختلافها مع السابقة واللاحقة تكشف عن اختلاف عللها وتفاوتها وتدرجها ولما كان المفروض أنه ليس هناك علة سوى الطبيعة التي قامت بها الأوصاف يلزم أن تكون الطبيعة متبدلة متفاوتة ذات درجات ومراقب حسب درجات معاليلها.

إذا وقفت على هاتين المقدّمتين يسهل عليك التصديق بما قلناه باختصار في مطلع هذا البرهان من «إنّ وجود الحركة في الأوصاف والأعراض خير دليل على وجودها في الجواهر والأجسام».

وقد لخص العلّام الطباطبائي هذا البرهان بقوله:

«إنّ الحركات العرضية بوجودها سائلة متغيرة، وهي معلولة للطابع والصور النوعية (أي كالجمادية والنباتية والحيوانية) التي لموضوعاتها، وعلّة المتغير

يجب أن تكون متغيرة، وإلا لزم تختلف المعلول بتغييره عن علته وهو محال فالطبائع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة، التي فيها الحركة، متحركة في وجودها، متتجدة في جوهرها^(١).

وعلى ضوء هذا البرهان يجب أن يكون للأجسام هوية سيالة كهوية الأعراض وإن كنا لا نحس بذلك السيلان والتدرج والحركة، فكما أن حركة الفلز في الحرارة تلازمـه في كل لحظة حرارة خاصة يعـد المجموع بسبب الاتصال والتلاصق حرارة واحدة فهـكذا يجب أن تكون للذات والجوهر في كل لحظة هوية جديدة، ولكن تلك الهويـات - لأجل الاتصال - تعد شيئاً واحداً، وهذه الوحدة الاتصالـية أوجـدت شخصـية واحدة في ظلـ الوحدـة الاتصالـية.



البرهان الثاني:

لا شك في أنّ بعد الزمـاني من الأمـور الواقعـية التي يلمسـها كل إنسـان، فلا يمكن - مثـلاً - إنكار بعد الزمـاني بين السيد المسيح - عليه السلام - ونبـينا الأـكرم ﷺ وتـقدـم الأول وتأخـر الثـاني.

ولهـذا فإنـّ بعد الزـمانـي لا ينـكره إلاـ من أنـكر العـالمـ من الأـسـاسـ، ونـحنـ في فـسـحةـ عنـ منـاقـشـتهـ وـجـدـالـهـ.

غيرـ أنـ كلـ منـ اعـترـفـ بـأنـ لـلـزـمانـ وـاقـعـيـةـ وـجـدـ نـفـسـهـ أـمـامـ السـؤـالـ التـالـيـ: ما هوـ حـقـيقـةـ الرـزـمانـ وـأـيـنـ مـبـدـئـهـ وـمـنـشـئـهـ؟

إـنـنـاـ نـرـىـ تـقـدـمـاـ وـتـأـخـرـاـ تـوصـفـ بـهـ الـكـائـنـاتـ فـمـاـ هـوـ مـنـشـأـ (أـوـ بـالـأـخـرىـ مـلـاـكـ) تـوصـيفـهـ بـالـتـقـدـمـ وـبـالـتـأـخـرـ؟

هل يكفي أن يقال: إن وصف الأشياء والظواهر بالتقدم والتأخر، إنما هو لانطباق أحدتها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها، أو بوقوع أحدها في أول الشهر، والآخر في نهايته؟

إن هذه الإجابة - رغم صحتها في نفسها - وإن كانت تقنع العami، ولكنها لا تقنع الفيلسوف المتحرّي للحقيقة، لأنّه سيسأله أيضاً: وبماذا نصف طلوع الشمس بالتقدم وغروبها بالتأخر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأنّ هناك ملاكاً آخر لتوصيف طلوع الشمس بالتقدم، والغروب بالتأخر لنقل السؤال إلى ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا برأ الفلاسفة - حل هذا الإشكال - إلى القول بأنّ هناك بعداً مستقلاً مستمراً وسيلاناً جارياً تتصف أجزاؤه بالتقدم والتأخر اتصافاً ذاتياً، أي ليس التقدم والتأخر صفة عارضة له بل هيّة مستقلة وعين التقدم والتأخر وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية، إلاّ من حيث كونها وعاء لهذه الكائنات والظواهر المادية، وليس هذا بعد إلاّ الزمان.

نعم إذا قيست الكائنات والظواهر المادية إلى هذا البعد والوجود المستقل اتصف تلك الأشياء بالتقدم والتأخر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أي تقدّم أو تأخّر، أي ليست الكائنات المادية متقدمة أو متأخّرة بالذات بل قد استعارت وصف التقدّم والتأخر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفة الوجود لما اتصفت تلك الكائنات المادية بالتقدم والتأخر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقل هوّيته نفس السيلان والجريان وذاته عين التقدّم والتأخر وهو في حد نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك توصيف بعض

الكائنات بالتقىد، والبعض الآخر بالتأخر، إلا أنه ليس بمرضى عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الذي تعرض له بالفقد باليان التالي.

إنّ محصل هذا القول هو: أنّ الزمان شيء والكائنات شيء آخر، وليس الزمان بعداً للموجودات المادية داخلاً في جوهرها، واقعاً في حقيقتها، وإنّا هو وعاء يقع العالم فيه، فيما أنّ لأجزاء ذلك البعد تقدماً وتأخراً بالذات، اتصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندها ينطرح السؤال التالي:

لو كانت طبيعة الكائنات المادية متنزهة بالذات عن الزمان، وعارية عنه بحسب ذاتها، استحال وصفها بالتقىد والتأخر على وجه الحقيقة، إذ على هذا يكون ذلك البعد السياقي المتقدّم بعضه والتأخر بعضه الآخر، خارجاً عن جوهر الكائنات ذات هذا الكون، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونه وعاء وظفراً للكون والكائنات، وعند ذلك فكيف يصح وصف تلك الكائنات بأنّها متقدّمة أو متأخرة حقيقة، والحال أنّ المتقدّم والمتأخر - في الحقيقة - هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبة هذا الأمر واسناده إلى الظواهر المادية - على هذا القول - نسبة خاطئة واسناداً مجازياً غير حقيقي، مع أنّ ما نجده هو خلاف هذا فاننا عندما نصف كائناً بالتقىد وأخر بالتأخر ونسند إليهما هذين الوصفين نفعل ذلك على وجه الحقيقة لا المجاز، أي إننا نعتبر التقىد والتأخر صفة لنفس الظاهرة حقيقة.

إنّ قوهم بأنّ التقىد والتأخر خارج عن حقيقة الكائنات المادية غير أنها يسند إليها التقىد والتأخر بالمجاز والعناية يشبه توصيف الجسم الذي لا يقبل الحرارة بأنه حار حقيقة، أو الذي لا يقبل الاحتراق بأنه محترق بالحقيقة.

فلو كانت الكائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها، ثابتة في صميم طبيعتها، استحال أن توصف باللأقرار واللاحثبات، والتقدم والتأخر إلا بالمجاز والعنابة، ويكون توصيفها من قبيل الوصف بحال المتعلق^(١).

ولكن اتصافها بالتقدّم والتأخر والتصرّم والانقضاض والمضي والاستقبال، على الحقيقة خير دليل على أنّ هذا الاتصاف منشأ في ذات الجسم وطبيعته، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجودات الخارجة عن أفق الزمان (المجرّدات) لا تقع في نطاق الزمان ولا توصف به، ولا توصف بالتقدّم والتأخر^(٢) أي لا تكون ضمن الزمان ولا معه بل هي خارجة عنه غير متصفّة به، ونسبتها إلى الزمان المتقدّم والتأخر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادية فإنّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد ففيها المتقدّمات وفيها المتأخرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول إنّ «ملائكة» الاتصاف بالتقدّم والتأخر، موجود في نفس هويات الكائنات وطبائعها، وأنّ لها هوية سائلة متقدّمة ومتأخّرة.

وبعبارة أخرى: إنّ مثل الكائنات المادية ونسبتها إلى الزمان مثل نسبتها إلى المكان، فكما أنّ بعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية، بمعنى أنّ الجسم يمتد بذاته طولاً وعرضياً وعمقاً، فكذلك يتصرف الجسم بالسيلان والجريان (وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيز استحال استعارة المكان له من

١- مثل قولنا: زيد طويل ثوبه.

٢- ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل $2 + 2 = 4$ فإنّ هذا الأمر نزيه عن الزمان وإن كان كل واحد من مصاديق هذه الأرقام أموراً زمانية، ولكن تلك القاعدة الكلية متزهة عن الزمان مبرأة من السيلان وهو أشبه شيء بال مجرّدات في عالم الأعيان غير المادية.

الخارج، كذلك إذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته استحال أن نستعيّر له الزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الاتصاف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة، وإنّ سيلان الجسم وتدرجه ولاقراره هو منيع تولد الزمان واتصافه به. وبعبارة أوضح: إنّ اتصاف الجسم بالمكان كما أنه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة هي: (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك اتصافه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعده رابعاً هو «الزمان»؟

فلو أنّ الفلسفه أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرفين له بأنّ ما يكون له أبعاد ثلاثة فإنّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعضاً آخر هو البعد الزماني فلابد من تعريفه بأنّ الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدّم والتأنّر.

وبما أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأنّر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأخرى.

فعل هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفنائها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فنائه وموته.

وإليك نصّ عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقوله متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقوله أين سواء كان ذلك الواقع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده.

فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب بوجوذه العيني وهو يتيه الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بها ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات، ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحيان، ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير وتبدل عليه الأوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب أن يكون لأمر داخل في قوام وجوده وذاته، حتى يكون في مرتبة قابلية لهذه التجددات، غير متحصلة الوجود في نفس الأمر إلا بصورة التغيير والتتجدد»^(١).

ويقول أيضاً:

«إن الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخر، والسبق واللاحق والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية والزمان عرض.

والحق أنّ الهوية الجوهرية الصورية هي المعنوية بما ذكرناه، بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به، فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتتجدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادات لها مقداران أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخر زمانيين، والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخر مكانيين»^(٢).

١- الأسفار: ٢٩٠ - ٢٩١.

٢- الأسفار: ١٣٩ - ١٤٠.

قال العلامة الطباطبائي في تعليقه على هذا الكلام: «هذا صريح في أنه يرى للطبايع الجرمية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان» راجع: ١٤٠ من هذا الجزء.

انظر إليها القارئ الكريم إلى هذه الفكرة التي توصل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سماه بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر.

وعلى ذلك تصير التبيّحة - بناء على هذا البرهان - أنّ وجود الأجسام كالزمان الذي له وجود سيّال غير قادر على الذات حتى لحظة واحدة، بل ويكون قراره: فناؤه، وسكونه: انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سائلة غير قارّة يجري وجودها، ويتدرج - على غرار جريان الزمان وسيلانه - وما ذلك إلا لأجل كون الطبيعة عجينة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هويتها، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم^(١).

ثم إنّ الحكيم والفيلسوف الشيرازي صاحب هذه النظرية والفكرة رتب عليها أبحاثاً وأفكاراً عالية نشير إليها إجمالاً.



١- وما نراه من السكون في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس وليس الثبات في الحقيقة إلا كثبات الصورة للإنسان الناظر في الماء الباردي، حيث يرى صورة مستقرة في الماء مع أنها تتجدد صورة بعد صورة بسبب جريان الماء.

ثم إن للحكيم الكاشف لهذه الحركة برهاناً ثالثاً يتنبّى على الدقة في كيفية وجود العرض، وأنه عنده من مراتب الجوهر وتجلياته، ولأجل ذلك لا يمكن أن تعرض الحركة لها إلا من طريق الجوهر، وقد أوضحه في أسفاره: ٣/٤٠، وشرحه الحكيم الإلهي العلامة الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» تحت عنوان «حجّة أخرى»: ٢٠٨ - ٢١٠، الطبعة الجديدة.

وبما أنّ في ما ذكرناه غنى لطالب الحق اكتفينا بالبرهانين المذكورين.

١١- النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية:

قد وقفت على حقيقة «الحركة الجوهرية» وأبرز براهينها، ونصوص مكتشفها، والذي ينبغي أن نختتم به هذا البحث هو الاشارة إلى النتائج المترتبة على هذه النظرية استكمالاً لهذا البحث. وإليك فيما يلي بيان هذه النتائج:

أ: الزمان وليد حركة المادة وسيلانها:
إن للحكماء والمتكلمين - قد يمأ وحديثاً - مذاهب وأقوالاً شتى في حقيقة الزمان، يطول المقام بذكرها.

فمن ذاهب إلى نفي وجود الزمان مطلقاً قائلاً بأنّ الزمان ليس إلا الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي عدم، والمستقبل لم يوجد بعد، والحال أمّا جزء من الماضي، أو جزء من المستقبل.

إلى قائل بأنّ للزمان وجوداً وهماً وهو مذهب المتكلمين، والفرق بين القولين هو: أنّ الشان وإن قال بوهمية الزمان إلا أنه يعتقد أنّ له منشاً انتزاع وهو وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، والعالم نفسه بعد خلقه^(١).

فالعقل بالنظر إلى وجود الواجب وثباته وعدم فنائه، يتزعزع منه الزمان، كما أنه بالنظر إلى وجود العالم وبقاءه يتزعزع منه ذلك أيضاً.

١- الأولى تسمية الزمان على هذا المذهب بالأمر الانتزاعي لا الوهمي للفرق الواضح بينهما فإنَّ «أنياب الغول» من الأمور الوهمية، وليس من الأمور الانتزاعية بخلاف الفوقيـة والتحتـية، فـانـتها من الأمور الـانتـزاعـية.

وبالتالي فإنَّ الفرق بين النوعين هو أنَّ الأمور الـانتـزاعـية وإن لم تكون موجودة في الخارج، إلا أنَّ الخارج يـشـتمـلـ على حـيـثـيـةـ تـصـحـعـ اـنتـزـاعـ تـلـكـ المـفـاهـيمـ منها بـخـالـفـ الـأـمـورـ الوـهـمـيـةـ.

إلى ثالث (وهو المعروف عن أفلاطون) يقول بأنّ الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، فإذا اعتبرت نسبته إلى الماديات المتغيرة المقترنة سمّي بالزمان.

فليس الزمان إلاّ بعد الممتد المقترن بالمتغيرات^(١) :

وهذا القول يصور الزمان بأنه بنفسه بعد سياق مستمر موصوف بالتقدم والتأخر، وأنه لا أول له ولا آخر، وأنّ الأشياء إنما تتصف بهذا الوصف بمقاييسها ومقارنتها للزمان.

وبتعبير آخر: أنّ الزمان سيلان أزلي أبيدي يشبه النهر الجاري الذي لا بداية له ولا نهاية، وهو مستقل عن المادة، والمادة واقعة فيه وقوع الشيء في ظرفه.

وبعبارة ثالثة: أنّ الزمان موجود مستقل سواء أكان هناك موجود آخر أم لا، وسواء أدارات الشمس والقمر أم لا، وسواء أكان هناك إنسان أم لا، بحيث أنه يوجد حتى إذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الأشياء، وبحيث لما خلق الله المادة صارت جلية للزمان، فالمادة في سكونها وثباتها، والزمان في سيلانه وتصرّمه كالجالس في نهر جار.

غير أنّ نظرية الحركة الجوهرية قد فندت هذا الرأي وأبطلت هذا الاتجاه، وأثبتت - في المقابل - أنه ليس هناك وراء المادة شيء آخر، وأنّ الزمان وليد حركة المادة وسylanها وتتجددـها الذاتي تجددـاً مثل تجددـ الزمان، وإن كان للزمان تقدـم وتأخرـ، فإنـا هو في ظلـ تقدـمـ المادةـ وتأخرـهاـ، وسylanهاـ وتدرجـهاـ المستمرـ.

إذا كان الزمان لا يمكن أن يتقدـمـ جـزءـ منهـ علىـ الآخرـ لأنـ القـبـلـيةـ والـبـعـدـيةـ ذاتـيةـ لـأـجـزـائـهـ، فـهـذـاـ الحـكـمـ جـارـ فيـ نـفـسـ المـادـةـ، فـالـحـوـادـثـ بـهـاـ أنـ الزـمـانـ منـبعـثـ منـ

١- لاحظ للوقوف على سائر الأقوال: الشفاء لابن سينا قسم الطبيعيات: ٣٤٧ . والأسفار: ٣ / ١٤٥ .

صميمها، والتقدم والتأخر ذاتيان لها لا يمكن أن تزول عن أماكنها ومواضعها، حتى أن عدم إمكان التقدم والتأخر للزمان إنما هو لكونه ناشئاً من سيلان المادة، وتقدمها وتأخيرها، وفي ضوء ذلك فالكائنات كل واحد منها واقع في محله نظير وقوع كل عدد في موضعه، فكل كائن لا يمكن أن يتقدم على كائن آخر، أو يتأخّر عنه على غرار ما يتصور في الزمان حيث انهم كانوا يتصورون بأنه لا يمكن أن يتقدّم الجزء المتأخر، أو يتأخّر الجزء المتقدّم.

فالحال في الحوادث والكائنات المترتبة المتدرجة في وجودها كالحال في الأعداد المتسلسلة، فكما أنه لا يمكن أن يتقدّم العدد تسعة على موضعه الخاص به، ولا أن يتأخّر عنه بحيث يصبح بعد العشرة أو قبل الشهانية، هكذا الكائنات المادية، بل التغيير والتبدل فيها يساوي فناءها وعدتها.

وعلى ذلك فلكل حادث موضع معين ومرتبة خاصة به يساوق الخروج منه الخروج عن وجوده وبالتالي يساوق عدمه، وبالتالي فالزمان في التقدم والتأخر تابع للكائنات المادية لا العكس.

وهذه هي النتيجة الأولى التي تترتب على القول بالنظرية، الحركة الجوهرية.

* * *

ب: الزمان مقدار حركة المادة:

إنّ الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة فللحركة حيّثياتان: حيّثية الوجود الذي تشاركه فيه سائر الأشياء.

وحيّثية السيلان والجريان والتدرج والتصرّم، وليس الزمان إلّا حيّثية سيلان الوجود وجريانه وتدرّجه.

والحركة بوجودها ترسم شيئاً:

أـ وجوداً وتحققاً في عالم الوجود.

بـ زماناً ومقداراً لسylan ذلك الوجود وجريانه.

وعلى ذلك فالزمان - في الحقيقة - تعبير آخر عن سيلان الوجود وجريانه.

إذا كانت الحركة مبدأ للزمان، ومولدة له، وكان الزمان صورة أخرى لسيلان الوجود والحركة، كانت كل حركة منشأً للزمان وكان لكل حركة زمان خاص، وعلى ذلك فليس في العالم زمان واحد بل أزمنة متعددة، حسب تعدد الحركة، لأن كل حركة تولد أو ترسم زماناً خاصاً.

نعم إذا لوحظت المادة وعالم الطبيعة كشيء واحد كانت حركة المادة بأجمعها مبدأ لزمان واحد.

واماً إذا لوحظ كل جزء من الطبيعة والمادة منفكة عن الأجزاء الأخيرة تعدد الزمان حسب تعدد مناسئه (أي حسب تعدد الحركة).

وفي هذا الصدد يقول «صدر المتأهين الشيرازي»:

«إن اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه (إلى أن يقول:) ومن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أنه ليس كالعارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة بل من العوارض التحليلية (أي تظهر لدى التحليل العقلي الذهني) لما هو معروضه بالذات (أي المادة المتجددة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه، والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متتجددة اللهم إلا إذا عنوا بأن ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء، والزمان كميته».

والحاصل أن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي

حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان»^(١).

وبهذا التقرير تعرف أنَّ التعبير بأنَّ الزمان مقدار الحركة ليس تعبيراً دقيقاً مبيناً لواقع الزمان بالنسبة إلى الحركة فإنه يوهم بأنَّ الزمان شيء، والحركة شيء آخر يقدر مقدارها بالزمان، مع أنك قد عرفت -أيتها القارئ العزيز- أنَّ نسبة الزمان إلى الحركة ليست إلَّا نسبة الشيء إلى أحد وجهيه، وبالتالي فإنَّ الحركة والزمان وجهان لعملة واحدة.



جــ العالم حادث زماني:

أوجدت مسألة حدوث العالم حدوثاً زمانياً ضجة كبرى بين المتكلمين وغيرهم من الإلهيين.

فالمتكلمون -تبعاً لما ورد في الشرائع السماوية التي نصت على كون العالم حادثاً زمانياً، وأنَّ الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء -ذهبوا إلى القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي انه كان زمان لم يكن فيه للعالم أي أثر.

غير أنهم عجزوا عن البرهنة والاستدلال على معتقدهم هذا، إذ أنَّ الحدوث الزماني عبارة عن «سبق عدم العالم في زمان خاص وأنه كان زمان لم يكن للعالم فيه خبر ولا أثر».

وهذا الرأي أوقعهم في مشكلة لأنَّه ينقل الكلام إلى نفس «الزمان» فهل لهذا الزمان حدوث زماني أم لا؟

إإن اختاروا الأول لزم أن يكون للزمان زمان أي أن يكون ثمت زمان لم يكن

فيه من الزمان اللاحق أثر ولا خبر، وهذا باطل جداً لأنّه ينقل الكلام إلى الزمان السابق وهكذا يتسلسل.

وإن اختاروا الثاني استلزم ذلك قدم الزمان وهم يفرون من كل قديم زماني. هذا وقد طال البحث والجدل حول هذه المسألة التي هي خارجة عن إطار هذا البحث.

غير أنّ نظرية «الحركة الجوهرية» قد حلّت العقدة وأثبتت الحدوث الزماني للهادئة بأوضح الوجوه، لأنّه إذا كان الزمان منبعاً من تجدد المادة وتدرجها، فكل قطعة من المادة السائلة ترسم عدم القطعة اللاحقة، فتصير كل قطعة من المادة موصوفة بأنّها لم تكن مع القطعة السابقة، وبالتالي لم تكن في الزمان السابق على القطعة اللاحقة.

وبتعبير آخر: إذا كان كل قطعة من المادة السائلة وكل درجة منها متعانقاً مع الزمان، ولم يكن من القطعة اللاحقة أثر ولا عين فيها، صحيّ توسيف القطعة اللاحقة بالحدوث الزماني، وهو لأنّه لم تكن القطعة اللاحقة في ظرف القطعة السابقة، وهكذا الحال إذا وضعنا البناي على كل جزء جزء من تلك المادة السائلة.

وبهذا يثبت الحدوث الزماني بالطبيعة من دون أي اشكال.

وفي هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازي:

«لقد تبيّن أنّ الأجسام كلّها متتجددة الوجود في ذاتها، وأنّ صورتها صورة التغيير، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية، ولا لطبياعها المرسلة، ولا لمفهوماتها الكلية، إذ الكلّي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين شخصياتها وهي متكثرة، وكل منها

حدث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنّها حادث أو قدّيم»^(١).
وقال: «إنّ الطبائع المادية كلّها متحركة في ذاتها وجوهرها مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقة بعدم زماني غير منقطع في الأزل»^(٢).



د- الحركة بحاجة إلى حركك:

إنّ الحركة - بتهمّ أبعادها في عالم المادة - تكشف عن وجود محرك مقوم للعالم، أيّ أنها تكشف عن موجود ينبع الحركة من داخل المادة ويدفعها إلى الإمام، فإذا كانت المادة متتجدة في كل آن مندفعه إلى الإمام، زائلة من جانب، وحادثة من جانب آخر، فلابدّ أن يكون هناك فاعل للهادئة، وخالق لها، ومنبت لها من الداخل والأصل، وداعي لها إلى الإمام.

فإذا كان القدماء يتصرّرون أنّ المادة متوقفة والزمان هو السيّال، وأنّ سيلان المادة ليس إلّا ثواباً استعارته المادة من الزمان (أي من مقاييسها به) فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها وبجوهرها في حال السيلان والتدرج وأنّ الحركة ليست مختصة بظواهر المادة وسطوحها (أي باعراضها) بل السيلان والتدرج والزوال والحدوث، يعم جوهرها وصلبها وجودها وهويتها أيضاً.

فالشيء بوصف كونه زائلاً حادثاً لا يمكن أن يكون مستقلاً وغنياً عن الفاعل ومستغنياً عن المتكاً والمعتمد.

١ و٢- الأسفار: ٢٩٧/٧ و ٢٨٥، وأيضاً راجع ص ٢٩٢- ٢٩٣.

إنّ الحركة تشكل كيفية وجود المقوله فلا سندية له إلّا سندية نفس وجود المقوله.

وبعبارة أخرى: إنّ الحركة ليست إلّا تعبيراً آخر عن كيفية وجود الشيء أي إنّ لوجود كل شيء صورتين أو كيفيتين:

١- وجود قار ثابت.

٢- وجود متحرك متدرج.

فإذا كانت المادة وكان الكون متحركاً في جوهره وذاته فإنّ معنى ذلك أنّ لها وجوداً سيالاً متدرجاً ينقضى بعضه بوجود البعض الآخر، فإذا كان هذا هو حال العالم، فهو اذن «موجود حادث لم يكن من ذي قبل» فيحتاج إلى المحدث، لاحتياج كل حادث إلى ذلك.

وصفة القول: إنّ البراهين السابقة الدالة على الحركة الجوهرية أثبتت أنّ العالم بذاته وجوهره في حال تغير وتبدل مستمر، وأنّ الكون بذاته وجوهره يشبه نبعاً دائم التدفق ينبع من جانب وينعدم في جانب آخر، وأنّ الطبيعة بظاهرها وباطنها، بشكلها وجوهرها، في حال التبدل والتغيير المستمر، وعنده يصير العالم نفس الحركة، ونفس التغيير وذلك ببيان التالي:

إنّ الحركة بالنسبة إلى وجود المقوله ليست أمراً عارضاً لها – كما عرفت - بل هي مبنية لكيفية وجود المقوله.

فمقوله كيف والكم إذا عرضت عليها الحركة كان معنى ذلك أنّ وجود تلك المقوله وجود تدريجي غير قار الذات، وفي ضوء هذا إذا كانت مقوله الجوهر متحركة صار معناه أنّ وجود تلك المقوله وجود تدريجي سيال، غير قار الذات، فإذا كان العالم بجواهره وأعراضه متحركاً سيالاً، كان وجوده وجوداً سيالاً متدرجاً

متقضياً.

فإذا لم تكن الحركة سوى نحو وجود للمقوله يصير وجود المقولات على غرار وجود الحركة سيّالاً زائلاً، وعندئذ يصير عالم المادة بجوهره وأعراضه نفس الحركة، وبذلك يعلم صحة قول الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي بأنّ «الحركة في كل مقوله عين تلك المقوله لا شيئاً زائداً عليه»^(١).

فلفظة المادة عبارة أخرى عن الحركة ولفظة الحركة عبارة أخرى عن المادة، فيصير الكون حركة كله وسيلة، وزوالاً وتقضياً كله، والكون الذي هذا هو حاله كيف يمكن أن يوجد بنفسه، أليس هذا يعني أن توجد الحركة من دون محرك؟

إنّ لنا أن نتساءل هنا: إذا كانت حقيقة العالم هي نفس الحركة ونفس الصيرورة التي سنخها سُنخ الانفعال والتأثر فلابد أن يكون هناك محرك خارج عن الطبيعة حتى يوجد الحركة فيها، أي يوجد الوجود المتغير السيّال، وإلا يلزم أن تكون جهة الانفعال نفس جهة الفعل أي أن يكون التحرك عين المحركة، والمحرك عين المتحرك.

قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «إنّ الحركة تكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من «قابل» ولكنها حادثة، بل حدوثاً لا بد لها من «فاعل» ولا بد من أن يكونا متغيرين لاستحالة كون الشيء قابلاً، وفاعلاً، فعلاً وقبولاً، تجدددين واقعين تحت مقولتين متعاكفتين، وهما مقوله أن يفعل وأن

١- والضابطة الكلية - في المقام - هي أنّ كل ما يوجد أزيد من مقوله فهو لا يدخل تحت مقوله خاصة بل يكون في كل مقوله نفسها، وهذا كالحركة والعلم والوحدة التي يوجد في كثير من المقولات، ولأجل ذلك لا يمكن تحديد كل واحد منها بمقوله خاصة، فلا يمكن أن يقال: إنّ العلم من مقوله الكيف أو الجوهر بل يجب أن يقال: إنّ العلم في الكيف كيف، وفي الكم كم. وهكذا الحركة في الكيف كيف، وفي الكم كم، ومثلهما الوحدة. والتفصيل متترك لموضعه.

ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباعدة، ولاستحالة كون المفهوم مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه، بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه، فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة، وهذا محال، والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر تكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابلاً للحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل، وفاعلها لابد وأن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة، وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة، إذ ليست الحركة كما لا هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل»^(١).

فتباين من هذا البحث الضافي أمر:

- أ- أن عالم المادة بما أن وجوده متدرج وسيال فلم يزل من حدوث إلى حدوث، لا ينفك عن محدث له.
- ب- إذا كان العالم في كل لحظة متجددًا في جوهره وأعراضه تبيّن معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ» (الرحمن- ٢٩).
- ج- إذا كانت واقعية المادة هي نفس الحركة ولم يكن في إمكان الحركة أن تقوم بنفسها فواقعيتها نفس التعلق والتسللي عرفنا صحة قول الحكيم السبزواري من: «أن الموجودات الإمكانية مت Dellيات بنفسها متعلقات بغيرها».
- وهكذا أدت فكرة «حركة المادة» التي تمسك بها الدياليكتيكيون لنفي وجود الخالق المحرك، إلى إبطال دعواهم هذا، وإثبات عكس مقصودهم وهو وجود ذلك الخالق الفاعل المحرك.



هــ الحركة تلازم الغاية:

إنَّ الحركة لما كانت تعني خروج الشيء من القوة إلى الفعلية لم تخلو من غاية حتماً.

فإنَّ الحركة ليس إلا توجهاً من نقطة إلى نقطة أخرى، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون بلا غاية ولا غرض يناسب سلوك الحركة، فإنَّ الشجرة عندما تتحرك ابتداءً من البذرة فإنَّها تهدف غاية وهي أن تصل إلى مرحلة الثمرة المعينة المطلوبة.

وهكذا حركة الحيوان.

وعلى هذا الأساس أي إذا كان عالم الطبيعة متحركاً بالذات، متبدلاً في الجوهر صحّ توصيفه بأنه متوجه من نقطة إلى أخرى، ومن جهة إلى جهة، وليس تلک الجهة إلا ما يعبر عنها في ألسنة الشرائع السماوية بالمعاد، وكل هذا إنما هو لأجل أنَّ الحركة لا يمكن أن تكون بدون غاية.

وإلى هذا يشير قول الله سبحانه في القرآن الكريم: «إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ * وَإِذَا الْكَوَافِكُ انْتَشَرَتْ * وَإِذَا الْبِحَارُ فُحِرَتْ * وَإِذَا الْقُبُوْرُ بُعْثِرَتْ * عَلِمْتَ نَفْسَنِّي مَا قَدَّمْتُ وَأَخَرْتُ» (الأنفاطار: ١ - ٥).

* * *

وــ الحركة الجوهرية والتحولات الكيمياوية:

إنَّ علماء الطبيعة أثبتوا حركة دائيرية لأجزاء الذرة، وتحولات للأنيجم، أو تحولات كيمياوية تؤول إلى تغييرات وتبديلات.

ولكن هذه الحركات والتحولات - مع صحتها في حد ذاتها - لا تمت إلى الحركة الجوهرية بصلة، لأنّ الحركة الجوهرية هي الحركة النابعة من بواطن الأشياء، وصنيعها، فما لم تكن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء ذاته لا يمكن أن تكون هناك حركات في سطوحه وظواهره.

فحركة الذرة حركة في الأين، والتبدلات الحاصلة في الأنجم من قبيل الحركة في الكيف، نعم كل ذلك إنما هو بفضل «الحركة الجوهرية».

وإن شئت التعبير عن هذه الحركات والتحولات وتسميتها باسم فسمّها بـ «الحركة في الحركة».

وبعبارة أخرى: إنّ هذه الحركة (أي حركة الأعراض في ضمن حركة الجوهر والتي هي من قبيل الحركة في الحركة) هي إحدى النتائج الظاهرة لنظرية «الحركة الجوهرية» حيث أنّ الحكماء - قبل اكتشاف هذه الحركة - كانوا يعدّون الحركة في الحركة أمراً محالاً، ويستدلون لذلك بأنّها من قبيل التدريج في التدريج المحال، ولذلك كانوا يعدّون تحقق الحركة في مقولتي الفعل والانفعال أمراً محالاً، لأنّ الفعل هو التأثير التدريجي والانفعال هو التأثير كذلك، وحيث اعتبر التدرج في نفس ماهيتها امتنع أن ت تعرض عليهما الحركة، لأنّه يستلزم وقوع التدريج في التدريج.

لأنّ الأمر التدريجي وإن كان تدريجياً من حيث الوجود، والتحقق، لكنه في تحقق وصف التدريج يجب أن يكون فعلياً لا تدريجياً حتى في هذه الناحية.

غير أنّ مكتشف هذه الحركة (أعني: صدر المتألهين) أبطل ذلك الدليل وأثبت جواز الحركة في الحركة وجعل حركة الأجسام والأنواع في أعراضها في ظل حركاتها في صنيع ذاتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة.

نتائج أخرى:

تلك هي بعض ما يترتب على نظرية الحركة الجوهرية من النتائج التي لا تنحصر في ما ذكرناه، فقد رتب الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي على نظريته في الحركة الجوهرية، نتائج وفوائد أخرى:

منها: تبيّن الصلة والعلاقة الوثيقة بين البدن والروح، وأنّ البدن ليس من قبيل القفص والروح من قبيل الطائر المحبوس، بل الطبيعة في ضوء الحركة الجوهرية تصل إلى مقام تعلق بها الروح، أو توجد الروح في أحضانها فالروح جسمانية الحدوث، وإن كانت روحانية البقاء.

ومنها: ربط الحادث بالقديم الذي يعد من المشكلات والمعضلات الفلسفية، ومعنىه أنّ العلة، وهو الله تعالى إذا كانت قديمة، وكان المعلول، وهو العالم حادثاً فكيف يمكن الانفكاك بينهما، وكيف تأخر المعلول عن العلة؟

وقد قام -رحمه الله- بحل هذه المشكلة وغيرها في ضوء نظرية.

وبما أنّ البحث حول هاتين التبيّجتين وغيرهما يوجب الإطالة طوياناً الحديث هنا آملين أن نعود إليه عند الكلام حول صفات الله سبحانه.

أسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثالث

قانون انتقال التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية

يذهب الديالكتيكون إلى أن التبدلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربما تصل إلى حد يفقد فيه الجسم قدرته على تحمل هذه التغييرات بشكلها الخاص، والتدرججي، فيقع في الجسم تحول فجائي أي تحصل على أثره كيفية جديدة للهادفة.

وبعبارة أخرى: أن التطور الديالكتيكي للهادفة لونان: أحدهما: تغيير كمي تدرججي يحصل ببطء، والآخر: تغيير كيفي فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغييرات الكمية المتدرجة بمعنى أن التغييرات الكمية حين تبلغ مرحلة الانتقال تحول من كمية إلى كيفية جديدة.

قال ستالين:

«إن الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة لا تؤدي التغييرات الكمية فيها إلى تغييرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً يتضمن من تغييرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغييرات ظاهرة وأساسية أي إلى تغييرات

كيفية، وهذه التغييرات ليست تدريجية بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أخرى.

إنّ من الواجب فهم حركة التطور لا من حيث هي حركة دائيرية، أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة»^(١).

وقال إنجلز:

«بالإمكان تسمية الكيمياء بعلم التبدلات النوعية في الأجسام تلك التبدلات الحادثة عن تأثير تبدلات الكيان الكمي»^(٢).

وهذا الأصل موروث من الفيلسوف الألماني «هيجل» الذي مثل له بالمثال التالي الذي يستشهد به الماركسيون في كتاباتهم أيضاً:

إنّ الماء عند التسخين ترتفع درجة حرارته بالتدرج وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي تغييرات كمية بطيئة، ولكن إذا زيدت حرارته إلى درجة (١٠٠) فسوف ينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى الغازية وتتحول من الكمية إلى كيفية.

كذلك البرودة الواردة على الماء قد تصل إلى حد لا تقبل طبيعته تلك البرودات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص فتحول فجأة وفي آن واحد إلى جليد. وقد استخدم ماركس وأتباعه هذا الأصل لإثبات نظريتهم الاجتماعية وهي أنّ التغييرات والتحولات الحاصلة في المجتمع ربما تصل إلى درجة لا يقدر فيها المجتمع على قبول هذه التغييرات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص، ولذلك يحدث فيها انقلاب دفعي وتغيير فجائي حتى فيتبدل إلى نظام من نوع آخر وكيفية أخرى.

١- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٨ - ٩.

٢- ديناليكتيك الطبيعة: ٤١، والمادية الديالكتيكية: ٢٢٩.

ولهذا يتبدل الإقطاع إلى الرأسمالية، والرأسمالية إلى الاشتراكية وهكذا.

وقد تشبت الماركسيون لإثبات هذا الأصل الفلسفى الذى استخدموه لإثبات نظريتهم الاجتماعية في الانقلاب بأمثلة جزئية، مثل تبخر الماء عند ارتفاع درجة حرارته إلى مائة، وأمثلة من الحوامض العضوية الكيمياوية التي تختنق كل واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها وغليانها حيث بمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز إلى حالة كيفية جديدة.

فحامض النمليك - مثلاً - درجة غليانه (١٠٠) ودرجة انصهاره (١٥).

وحامض الخلّيك نقطة غليانه (١١٨) ونقطة انصهاره (١٧).

فالمركبات الهيدروكاربونية تجري طبقاً لقانون القفزات والتحولات الدفعية في غليانها وانصهارها^(١).

كما أنّ ما يذهب إليه من دليل من أنّ خصائص العناصر الكيمياوية متعلقة بمقادير وزنها الذري، فكل عنصر كيمياوي يتحدد بمقدار شحنة نواته، ويؤدي التبدل الكمي في هذا المقدار إلى تحولات نوعية للعناصر^(٢).

ويقصد أصحاب الديالكتيك من هذا الأصل إثبات ثلاثة أمور:

١- أنّ الحركات الواردة في الطبيعة ليست حركات دائيرية بل هي حركات تكمالية صاعدة.

٢- أنّ التغيرات الفجائية الدفعية التي يسمونها بتغيير الكمية إلى الكيفية أصل عام ومطلق في الطبيعة.

٣- أنّ هذا الأصل يعم المجتمع أيضاً ويجري في مجاله كما يجري في مجال

١- ضد دوهرنغ: ٢١٤.

٢- المادة الديالكتيكية: ٣٣٦.

الطبيعة.

و قبل أن نتحدث حول هذه النتائج ونناقشها لابد أن نشير إلى أمر مهم في المقام وهو:

أن التعبير المقصود عن الفيلسوف الألماني «هيجل» في هذا المقام وهو: الانتقال من التبدلات الكمية إلى كيفية وقد مثل لذلك بماء المتبدل إلى بخار إثر ارتفاع درجة الحرارة.

فنتقول: إن التبدلات الواردة على الماء عند تصاعد السخونة إنما هو من قبيل التبدلات الكيفية لا الكمية، لأن التبدلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن: تزايد الماء وتناقصه، وأما تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء، ولهذا لا يكون من قبيل التبدلات الكمية بل هو من التبدلات الكيفية، فكيف سمي «هيجل» تصاعد السخونة بالبدلات الكمية.

ثم إن تبدل الماء الحار إلى بخار ليس تبدلًا كيافيًّا حاصلاً في الماء، بل البخار نوع جديد يغاير الماء بدليل تغير آثارهما، فالأولى أن يعبر «هيجل» عن مقصوده بأن التغيرات الكيفية التدرجية ربما تبلغ درجة تقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر، فينبغي أن يقال في مثال الماء: إن التبدلات الكيفية التدرجية في الماء تحول إلى التبدلات النوعية^(١).

ولهذا السبب نجد بعض المؤلفين الديالكتيكيين مع أنهم عبروا عن هذا الأصل عند بحثهم لأصل «صراع المتناقضات» بالبدلات الكمية إلى «كيفية»^(٢) عبروا عند بيان أصل «قفزات التطور» بقانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى

١- إن الكيف من المقولات العرضية كالكم، والنوع أحد أقسام الموجهر، وهذا واضح من له إمام بالفلسفة الإسلامية وقد خلط الماركسيون بين الكيف والنوع وهو بدوره خلط بين العرض والموجهر.

٢- المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار المفكرين الروس: ٢٥٧.

التبدلات «النوعية»^(١).

مناقشة النتائج الثلاث:

وها نحن نناقش النتائج الثلاث التي رتبها الماركسيون على الأصل الحاضر.

أما النتيجة الأولى وهي: كون جميع الحركات صاعدة لا دائيرية فنمنع شموليتها للكل التطورات والتبدلات الحاصلة في شتى مجالات الطبيعة، وذلك لما قلناه في مبحث الحركة، من أنّ الحركة لا تنجر دائمًا إلى التكامل وحدوث أنواع جديدة، بل هناك حركات تؤول إلى النقص والنزول في الشيء المتحرك، فلا يصل الدور إلى الأصل المذكور (أعني: انتهاء التبدلات التدريجية الجزئية إلى تكامل كلّي، وحصول نوع أكمل، فأنّا نرى في الطبيعة كثيراً من الحركات الدائرية (الفرجالية) لا يوجد فيها أي تكامل تصاعدي)، وذلك مثل تبدل البيضة إلى فرخ والفرخ إلى طائر ثم إلى بضة وهكذا، ومثل تبدل البذرة إلى نبتة، والنبتة إلى بذرة وهكذا.

وهذه الأمثلة تنقض النتيجة الأولى التي بنادها الماركسيون على الأصل المذكور، وإن حاولوا توجيهه وتفسير هذه الحركات الدائرية أيضًا بما يوافق ما أدعوه!

ولعل من أوضح الأدلة على أنّ بعض الحركات دائيرية وليس تكاملية صاعدة مياه البحار فانّها تتبع على أثر إشراق الشمس عليها ثم تتحول إلى أبخرة ثم إلى قطرات المطر، ثم تنزل وتحوّل إلى سيل تحدر إلى البحار لتحول ثانية إلى البخار وهكذا.

فهل يمكن أن تسمى هذه الحركة وأشباهها الكثيرة في الطبيعة بحركة تكاملية صاعدة؟^(١)

نعم يمكن أن يقال أن البذرة الواحدة عندما تحول إلى نبتة أو شجرة تتبدل إلى بذور كثيرة، بدل بذرة واحدة فتصبح التفاحة الواحدة تفاحات كثيرة، والخطة الواحدة حبات عديدة من الخنطة، ولكن هذا التبدل والتطور ليس تطوراً وتبدلأً نوعياً ولا كيفياً، بل هو تطور وتحول كمي، كما هو واضح.

فإن تبدل بذرة واحدة إلى آلاف البذور تحول عددي لا تكامل كيفي، ولا تحول نوعي، إذ ليست هناك لا كيفية جديدة ولا نوع جديد.

وهذا يرشدنا إلى أن النتيجة الأولى، وهي أن جميع الحركات الحاصلة في الطبيعة حركات تكاملية صاعدة غير صحيحة لكونها منقوضة بما يخالفها.

يبقى أن نشير هنا إلى ضابطة المعرفة وتمييز التغيير الكمي عن الكيفي فنقول: إن الظاهرة الطبيعية إذا بقيت بعد تحولها أو خلال هذا التحول محتفظة بآثارها وخصوصها، ولم يوجب التحول فيها إلى فقدان آثارها السابقة وبروز آثار جديدة كان تبدلها وتحولها من قبيل التحوّلات والتبدلات الكمية.

وأمّا إذا وصلت التحوّلات والتغييرات الجزئية في ظاهرة ما إلى حد فقدت فيه تلك الظاهرة الطبيعية الآثار السابقة وظهرت آثار جديدة، فعندئذ تكون تلك الظاهرة قد تبدلت إلى نوع جديد، وكيف حادث.



١- والغريب أن الدياليكتيكيين عندما يريدون التمثيل لاحتياج المناقضات يستخدمون مثال البيضة والفرخ، ولكنهم يتتجاهلون هذا المثال هنا لأنّه لا يتفق مع هذا الأصل !!!

وأماماً النتيجة الثانية: وهي أن التبدلات الجزئية التدريجية تتبدل بصورة «فجائية وقافرة» إلى تكامل نوعي أو كيفي في جميع الموارد، فهي أيضاً ليست أصلاً عاماً، لأننا نشاهد في الطبيعة تبدلات نوعية كثيرة حصلت تدريجياً، وشيئاً فشيئاً، لا دفعة وفجأة وبالقفزة، وإليك فيما يأتي بعض الأمثلة:

أ - النطفة البشرية تتدرب في التكامل في الرحم فهي ترقي من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا تدريجياً لا فجأة، فليس في مسيرة التكامل البشري أي تغيير أو تحول فجائي إلا في موردين هما: ظاهرة ولادة الإنسان، وظاهرة بلوغه.

ولو أننا أغمضنا العين عن هذين الموردين لم نجد في التكاملات الحاصلة في الكائن البشري إلا تكاملات تدريجية لا فجائية ودفعية.

وبكلمة أوضح: إن الحالة الجديدة ليست إلا عبارة أخرى عن تراكم مجموع التبدلات الجزئية التدريجية وانضمام بعضها إلى بعض، لا شيئاً آخر يغاير مجموع تلك التغييرات.

ب - الأرض وإن انفصلت عن الشمس فجأة – كما تقول بعض النظريات الفلكية – ولكن التكاملات الواردة عليها حصلت خلال ملايين السنين شيئاً فشيئاً، وفي نفس الوقت حصلت تبدلات في الأرض أدت إلى تحقق أنواع جديدة، ولكنها برمتها حصلت تدريجياً، فإن المعادن عبارة عن العناصر الموجودة تحت الجبال، أو تحت طبقات الأرض والتي تحولت – عبر آلاف السنين بل وملايين السنين – إلى تلك الأنواع، وهكذا حصل كل شيء في الأرض بصورة تدريجية، وجزئية لا دفعية ولا فجائية وبصورة قافزة.

ج - هناك فلزات ومعادن لا يوجب حدوث التغييرات الجزئية فيها إلى ظهور نوع جديد، وكيفية جديدة، بل ربما يوجب صلابتها أكثر، أو ليونتها، وذلك كالذهب أو الفضة منها بلغت التغييرات فيها.

د- الطائر يتبدل إلى بيسة، والبيضة إلى فرخ طائر، وهذه التبدلات المنجراة إلى هذه الأنواع تحصل شيئاً فشيئاً أي يكون النوع الحاصل نتيجة تراكم أو اندماج التبدلات الجزئية بعضها إلى بعض.

هـ- اللغة وهي من الظواهر الاجتماعية تحول وتطاولون ولكنها لا تخضع لقانون الديالكتيك، فإن التاريخ لا يخبرنا عن تحولات كيفية دفعية في اللغة، بل تحول اللغة تدريجياً، وهذا لا توجد نقاط فاصلة في حياة اللغة تحول فيها من شكل إلى شكل آخر، نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة.

وـ إن المشاهدات العينية في مجال انتقال المجتمعات من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي تثبت أن كل ذلك كان يحدث شيئاً فشيئاً عبر مدة طويلة لا بالفجأة والقفزة.

زـ إن تغيير نظام الرق، وتحرير الإنسان بعد ما عانى من العبودية والاستعباد في بعض المجتمعات القديمة لم يتم بصورة دفعية فجائية في جميع المناطق بل كان يتحقق في أكثر المناطق بصورة تدريجية، وحدث ذلك بصورة دفعية وقاقة في بعض المناطق نادر وقليل.

حـ إن ذوبان الزجاج وشمع العسل يتم تدريجياً كما أن الموت والحياة يحدثان بعد حصول تغيرات تدريجية.

إن جميع هذه الأمثلة وغيرها مما لم نذكره رعاية للاختصار، تشهد بأن حصول الأنواع، أو الكيفيات الجديدة، لا يتحقق دائمًا بصورة قافية، وإن صدقت هذه المقوله في بعض الموارد، فلا يصح ما رتبه الديالكتيكيون على الأصل الذي ذكروه في مطلع هذا البحث.



وأما النتيجة الثالثة: وهي شمول هذا الأصل (وهي انتهاء التغيرات الجزئية إلى انقلاب آني دفعي) للمجتمع، فيردها أنَّ الانقلابات والتغييرات القافزة ليست أمراً حتمياً في جميع المجتمعات البشرية، بل ربما تؤدي التغيرات الجزئية إلى حصول نظام جديد من دون أن تتوسط بين النظائر فزعة، فيكون النظام الجديد حصيلة اجتماع نفس التغيرات الجزئية التدريجية، من دون أن يحدث من تلك التغييرات شيء دفعي.

ومن هنا يطرح السؤال التالي وهو: هل الإصلاح الاجتماعي يتم دائمًا عن طريق الانقلاب والثورة الدموية أو أنه يتم عن طريق الإصلاحات التدريجية، أم أنَّ هناك نظرية أخرى ثالثة؟

الحق هو أنَّ هناك نظرية ثالثة، هي الصحيحة وهي الحق، ويتحقق ذلك بالبيان التالي:

إنَّ المجتمعات - من حيث درجة انحطاطها وشدة فسادها - على نوعين: نوع استشرى فيه الفساد وضرب بأطنابه على جميع أرجائه، ونفذ إلى أعماقه ففي هذه الصورة لم يكن بد من سلوك طريق الشورة الكاسحة والانقلاب الفجائي، لاصلاح مثل هذا الوضع، لأنَّ الاصلاحات الجزئية والتدرجية لا تحقق أي نجاح ما دام هناك قوى وعناصر مضادة تبطل مفعول هذه الاصلاحات التدريجية وتقضى عليها، وتعيدها من بعد الغزل أنكاثاً، ومن بعد البناء خراباً، فإنَّ مثل هذه العناصر مثل الجرائم القوية التي تتفوّق وتشتد ضد أي استعمال تدريجي للدواء فلابد في مثل هذه الصورة من بتر العضو الفاسد أو إحراقه لاستئصال تلك الجرائم معها، والخلص من شرها تخلصاً كاماً، والقضاء على جذور الفساد ومنابعه ومصادره قضاءً تاماً.

وأما النوع الآخر من المجتمعات فهو ما كان الفساد فيه سطحياً غير مستشر

ولا نافذ إلى أعماقه، وكان لا يزال هناك رجال طيبون، وقلوب تستجيب، وعقوال يكفيها بعض الإثارة، ونفوس يجدها بعض الإصلاح، فلا داعي لنسف كل شيء ولا داعي لسلوك طريق الانقلاب الدموي المهدم الذي يأكل الأخضر واليابس.

من هنا لا يصح ما رتبته الماركسية على الأصل المذكور في مطلع هذا البحث من حتمية سلوك طريق الانقلاب الاجتماعي بنحو مطلق، بل لابد من تقييم الأوضاع والحالات في المجتمع، وملاحظة نوع المجتمعات ومعرفة مدى استشراء الفساد في سطوحها ونفوذها في أعماقها.

وتتجلى صحة هذا الموقف إذا لاحظنا أمراً مهماً وهو أنّ المجتمعات الإنسانية مجتمعات حرّة ذات عقل وإرادة وعند ذلك يمكن أن نحاسب ونرى ما هو الأصلح للوصول إلى الضالة المنشودة.

وأمّا بناء على ما ذهب إليه ماركس وأتباعه من تصوير المجتمعات البشرية وكأنّها آلة صماء تجري في مضمار التكامل وتتحول من نظام إلى آخر من دون اختيار وحرية، فليس أمام المرء إلا أن يسلك طريقاً خاصاً واحداً، وهو استخدام اسلوب الثورة العارمة والانقلاب الدموي من دون أن يكون أمامه أيّة خيارات أخرى. وسنفصل هذا فيما يأتي من الأبحاث.

ثم إنّ هناك أسئلة أخرى تطرح نفسها على الديالكتيكيين ونظريتهم لم يجدوا لها إجابات صحيحة مقنعة نذكر بعضها هنا.

إنّ الماركسية تريد إجراء أصل الانقلاب في المجتمع وتعتقد أنه أصل كلّي وتحمي الواقع في جميع المجتمعات مع أنّا نرى بعض المجتمعات تقع فيها الانقلابات الاجتماعية في مدة عشر سنين حيث تنجر التناقضات والصراعات الداخلية فيها إلى الثورة والانقلاب، ونرى إلى جانب تلك المجتمعات مجتمعات أخرى يمر عليها أكثر من مائة عام دون أن تقع فيها انقلابات مماثلة، فرغم

فسادها وتراكم ذلك لا نرى فيها أثراً لتبدل الكميات الكثيرة إلى كيفية جديدة، ولأنجرب التناقضات الداخلية فيها إلى حركة وانقلاب على غرار ما يصوّره أو يتصرّه الماركسيون في هذه النظرية، ونمثّل لذلك بما يلي:

إنّ الماركسية تعتقد بأنّ الثورة الفرنسية الكبرى ثورة رأسمالية، وقد تحقّقت هذه الثورة عام ١٧٨٩ م، أيّ أنه يمر على تلك الثورة قرابة مائة عام، ومع ذلك لم تنجز التناقضات الداخلية فيها إلى الانقلاب الاشتراكي !

والأفضح من هذا هو الانقلاب الواقع في المجتمع البريطاني عام ١٦٨٠ - ١٦٨٨ م، وهو الانقلاب الذي جرّ بذلك المجتمع إلى الرأسمالية وأنهى عهد الإقطاع، فإنه رغم مرور ثلاثة قرون على هذه الثورة، وتكامل وسائل الانتاج فيها، لم يتغيّر نظام ذلك المجتمع إلى النظام الاشتراكي، ولم تحصل أو تقع أية ثورة على العلاقات الاقتصادية الطالمة الحاكمة هناك، (ونقصد بالعلاقات الاقتصادية كيفية مالكية الإنسان لوسائل الانتاج).

في حين أنّ المجتمع الروسي انقلب إلى النظام الرأسمالي عام ١٩٠٥ م ولم يمر سوى اثني عشر عاماً إلّا وانقلب إلى الاشتراكية.

فلو كانت التبدلات الجزئية التدريجية والتناقض الداخلي تنتهي دائماً إلى حدوث كيفية جديدة، فلماذا لم تحدث تلك الكيفية في إنجلترا وفرنسا؟!

أوليس هذا خير دليل على أنّ جريان هذا الأصل في المجتمع لا يخضع لضابطة مطردة، وأنّه لو صحّ جريانه فانّما يجري في الطبيعة خاصة.

إذا كان الماركسيون يعتقدون أنّ الانقلاب في المجتمع يحدث بعد تكامل أدوات الانتاج، ذلك التكامل الذي ينجر إلى تغيير العلاقات، الملازم لتغيير النظام سألناهم: ألا يبلغ حجم التطور في وسائل الانتاج في فرنسا خلال مائة عام حجم التطور في هذه الأدوات في روسيا في ظرف ١٢ سنة، فلماذا مع ذلك

تغيّرت العلاقات الاقتصاديّة في روسيا وحدث الانقلاب فيها، ولم تغيّر هذه العلاقات في فرنسا بل هي باقية على حالها رغم تطور الآلة فيها؟!

وما هذا إلّا لأنّ المجتمع الإنساني ليس آلة صمّاء محاكمة لقوانين خاصة قهريّة، بل له بما جبل عليه من الاختيار والحرّية، أن يقوم بعمليات خاصة تؤخّر أو تعجل في وقوع الانقلاب أو تقضي على جذوره قضاءً تاماً كما سترى.

لقد اعتمدت الماركسية هذا الأصل وتفسّكت به لأنّه يخدم نظريتها الاجتماعيّة ويرّتها، ولو عجز هذا الأصل عن تبرير نظريتها ولم تجد لها في هذا المجال لأعرضت عن الأخذ به، ويدلّ على ذلك أنّ الماركسيين أخذوا من الأصول التي جاء بها هيجل وغيره من الفلاسفة، خصوصاً ما يخدم ويرّن نظريتهم وتركوا ما لا ينفعهم في هذا الواقع، وإن كانت تلك الأصول المتروكة تعكس الواقع.

إنّ الماركسيين حاولوا إثبات نظرية اجتماعية في الحياة البشرية بواسطة قانون جار في الطبيعة، أي أنّهم أرادوا العبور إلى النظام الحيوي للإنسان من خلال القوانين الطبيعية الحاكمة في عالم المادة، وادّعوا بأنّ كلّ ما يجري في الطبيعة الصمّاء يجري في المجتمع البشري حرفاً بحرف، وهذا ممّا لا يرضيه أي فيلسوف واقعي النّظرة، لما بين عالم الطبيعة الصمّاء، وعالم الإنسان، من الفارق الكبير، فالموجودات الطبيعية كائنات عمياء صماء لا إرادة لها ولا حرية والإنسان كائن عاقل حر، مختار يفعل ما يريد، ويترك ما لا يريد.

إنّ تجاهل هذا الفارق الشاسع بين الإنسان العاقل الحر والمادة العمياء الصمّاء هو الذي أوقع الدياليكتيكيين في هذا الخطأ الفضيع، ودفعهم إلى تعميم أحكام الطبيعة الصارمة الجارية فيها قهراً وقسرًا ومن دون علمها وإرادتها على الحياة البشرية التي يمكن للإنسان صياغتها بنفسه، وكيفما يريد، ويدلّ على ذلك أنّ السلطات التي تواجه الانقلاب ربّما منعت من وقوع الانقلاب (الذي يبدو

حتى الوقع) أو تأخير وقوعه بإعطاء بعض الحريات أو الحقوق.

ولأجل الفرق الواضح بين عالم الطبيعة العميماء والانسان العاقل الحر نرى تأخر وقوع الانقلابات في بعض المناطق والمجتمعات إلى مدة (٢٠٠) سنة كما عرفت بينها وقعت مثل هذه الانقلابات في بعض المناطق والبلاد في مدة لا تزيد على اثنين عشرة سنة !!

وما هذا إلا لأن المجتمع الانساني كائن حر وتفكير له كمال الحرية في التصرف، وله كمال القدرة على التسبب بالأسباب، فله أن يوقد لهيب الثورة ويعجل في وقوع الانقلاب، وله أن يؤخر ذلك أو يطفئ نائره الثورة ويقللها من الأساس.



أجل إن المشكلة الأساسية هي أن الماركسيين أرادوا تطبيق نظرية اجتماعية معينة فاستعاروا لها أصلًا فلسفياً من عالم الطبيعة، متاجهelin الفارق الكبير بين العالمين: عالم الطبيعة وعالم الإنسان.

وقد كان هذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الحكومات الفاشية التي كانت تعاني من نزعات عنصرية، فإن هذه الحكومات لما رأت تفوق بعض الأجناس على البعض الآخر في الطبيعة ذهبت إلى أن هذا التفوق يجب أن يكون في مجال الحقوق الإنسانية أيضاً، وإن الأجناس المتميزة في الواقع يجب أن تحظى بالامتيازات السياسية والحقوقية على الأجناس الأخرى أيضاً، حسب ما هو جار في عالم الطبيعة.

إن تعين الوظائف والواجبات الاجتماعية والقوانين التي يجب أن تسود الحياة البشرية في ضوء القوانين السائدة على الطبيعة المقهورة والمادة غير الشاعرة

خطأ كبير وتجاهل لإرادة الإنسان، واعتقاد بجبريته وهل هناك إهانة توجه إلى الإنسان العاقل الحر أكبر من هذه الإهانة بأن نعتبر التغييرات الاجتماعية الحاصلة في حياته نتيجة عوامل حتمية وقهرية خارجة عن إطار إرادته كما هو الحال في الطبيعة العميماء الصماء المقهورة؟

ثم إنَّ تعميم حكم الطبيعة الصماء بحيث يشمل المجتمع الإنساني الحر العاقل وتصوير المجتمع الإنساني كالطبيعة والأدباء بأنَّ القوانين الجارية على الطبيعة جارية على المجتمع البشري على نحو الحتم والجبر سواء أراد الإنسان، أم لا، من الأفكار الواهية التي يكذبها تاريخ الانقلابات، والثورات، والتحولات الاجتماعيَّة.

فإنَّ حاصل النظريَّة الماركسيَّة هو أنَّ المجتمع مكتوف الأيدي في مقابل حتمية الانقلاب ومحكوم بها بحججَة أنَّ التبدلات الكمية في مجال وسائل الانتاج ستتجزَّر إلى التبدلات الكيفية في العلاقات الاقتصاديَّة، ومن ثم في الأنظمة السياسيَّة والفلسفية والأداب والفنون، تماماً مثلما يتبدَّل الماء إلى البخار إثر التبدلات والتغييرات الكمية الحاصلة في الماء، من دون أن يكون للمجتمع الإنساني ولا لقادته أي تأثير في حصول التغييرات السياسيَّة، ووقوع الانقلابات. وعلى هذا يكون الإنسان متفرجاً على التاريخ لا صانعاً له، ناظراً لا لاعباً، مداراً لا مدیراً.

ولا شك في أنَّ هذا مما أجمع علماء الاجتماع والتاريخ على خطأه وبطلانه، فإنَّ كثيراً من الانقلابات العظمى في التاريخ البشري قد تحققت على أثر قيام شخص أو أشخاص معينين من المصلحين بتوسيعية الناس وإيقافهم على ما يحيط بهم من الفساد والانحطاط الأخلاقي والمعنوي وما يؤتُ إليه أمرهم من السقوط في حضيض الحيوانية إذا استمرروا على هذه الوتيرة، فنهض الناس على أثر توسيعية

هؤلاء المصلحين المخلصين، وأطاحوا بالأوضاع السائدة والأنظمة القائمة بمحض إرادتهم، رغم أنهم كانوا يعيشون في الأغلب حياة الرفاهية من الجانب المادي ولم تكن ثمة أية تناقضات اجتماعية داخلية.

وربما طالت المدة حتى استيقظ الناس وأثّرت فيهم دعوة المصلحين، فعرفوا الحقائق بعد زمن وأدركوا بعد لأي ما كشف عنه المصلحون، وعلموا بخطورة الموقف ثم نهضوا نهضة رجل واحد في وجه الأنظمة السائدة حتى استأصلوها من جذورها، وتخلّصوا منها وأقاموا مكانها أنظمة صالحة تضمن كرامة الناس وتتوفر حياة الطهر والحق والصلاح لهم.

وفي هذه الحالة لم تكن التبدلات الكمية عللاً لحدوث التبدلات الكيفية في المجتمع البشري، بل لم تكن من التبدلات والتغييرات في مجال وسائل الانتاج أي أثر في تلك المجتمعات، وإنما نهضت تلك المجتمعات في وجه أنظمتها السائدة لفساد القيمين عليها وانحرافهم وخيانتهم وابتعادهم عن جادة الدين الصحيح، وتنكّبهم عن طريق العقيدة الإلهية، ولخيانتهم لتعاليم الأنبياء المقدسة.

فهذه هي الثورة الحسينية لم تخضع للقانون المذكور، بل نهض الإمام الشهيد «الحسين» -عليه السلام- في وجه الطاغية «يزيد» لطغيان يزيد وفساده، وانحرافه عن جادة الدين، بل ومعاداته لتعاليم النبي، وهي حقيقة يلخصها الإمام «الحسين» -عليه السلام- حيث يقول:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَا كَانَ مِنَ النَّاسِ فِي سُلْطَانٍ، وَلَا تَهْسَأُ لِفَضْولِ الْحَطَامِ، وَلَكَ لَنْزِي الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ، وَنَظِيرُ الْإِصْلَاحِ فِي بَلَادِكَ، وَيَأْمُنُ الْمُظْلُومَوْنَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتَقَامُ الْمَعْتَلَةُ مِنْ حَدُودِكَ، وَيَعْمَلُ بِفَرَائِضِكَ وَسَنَنِكَ وَأَحْكَامِكَ».»

وقد أوجدت هذه الثورة العظيمة ثورات أخرى كان لها الأثر الكبير في

الاطاحة بالنظام الأموي الفاسد، مثل ثورة المختار، ثم ثورة زيد بن علي، ثم ثورة يحيى بن زيد، فقد توالّت الانتفاضات والثورات وتلاحت الواحدة تلو الأخرى حتى سقط النظام الأموي من أساسه.

وهذا هو نموذج واحد من ما حدث في التاريخ البشري من دون أن يكمن عامل الانقلاب والانتفاضة والثورة، في تطور وسائل الانتاج أو التضاد الداخلي على النحو الذي يصوّره الديالكتيكيون.

الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي:

يصر الماركسيون – بالاعتماد على الأصل أو القانون الجاري على الطبيعة – على أنّ الانقلاب في المجتمع البشري وانتقاله من الكم إلى الكيف في النظام يجب أن يتم بصورة طبيعية ذاتية، من دون تدخل أية عوامل خارجية، أي على غرار التبدلات والتغيرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي.

غير أنّ كيفية حصول الثورات الشيوعية في روسيا مهد الماركسية أبطلت هذه النظرية، فإنّ لينين وستالين هما اللذان هيّنا وخططاً للثورة، وهم اللذان أيقظاً شعور طائفة من العمال ودفعاً بهم إلى الثورة والنهضة.

فالختمية الماركسية ترى أنّ حركة المجتمع حركة طبيعية تقع وتحقق من دون حاجة إلى تدخل العمال أو الفلاحين أو أي شخص آخر، والقيام بإزالة النظام السائد وبدون حاجة أو أثر للدعائية الماركسية، ولكن الواقع في الاتحاد السوفيافي كان على العكس من هذا، فإذا بالانقلاب الاختياري يحل مكان الانقلاب الجبriي الختامي.

ثم إنّ هذا المذهب الذي كان يقوم على الاقتصاد حتى أنّ فلسفته بنيت على

هذا الأساس أخذ لنفسه منهجاً سياسياً يخالف هذه الفلسفة، فان أصحابها يتخلون في البلاد المختلفة، ويدبرون فيها الثورات، ويصنعون فيها الانقلابات، وبعد أن يهيئون لها بالدعائية والاعلام، واستئجار العمالة، وهكذا نجد كل الثورات والانقلابات الاشتراكية والشيوعية الواقعة في المنظومة الاشتراكية لم تقع ولم تتحقق إلا تحت تأثير عوامل خارجية وتدخل خارجي على أحياناً وسري تارة أخرى، وتمثل لذلك بال مجر، ويوغسلافيا، وبلغاريا، وتشيكوسلوفاكيا، وألبانيا، ورومانيا، وبولونيا (وافغانستان).

فإن الانقلابات الاشتراكية والشيوعية فيها حصلت ووقيعت بتدخل عسكري مباشر:

وهكذا لم يبق من النظرية الديالكتيكية في هذا المجال وهو «تبديل الكم إلى الكيف نتيجة التضاد الداخلي الذاتي» سوى القشور الميتة، والألفاظ الخاوية.

أسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الرابع

الارتباط العام

وهذا هو الأصل الأخير الذي استندت إليه الماركسية في تفسير الظاهرة الكونية والتحولات في عالم الطبيعة والحياة البشرية، وقد فسره ستالين بقوله:

«إنَّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية، لا يعتبر الطبيعة تراكماً عرضياً للأشياء، أو حوادث بعضها منفصل عن بعض، أو أحدها منعزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق أحدها بالآخر ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متناسبة»^(١).

وقال انجلز قبل ذلك:

«إنَّ الطبيعة التي تضمننا تؤلف بمجموعها منظومة ما تؤلف مجموعة ما في العلاقات بين الأجسام، ونقصد هنا بكلمة «جسم» كل واقع مادي بدءاً من

١- المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية: ٦.

النجم وانتهاءً بالذرة»^(١).

ويقول مؤلفو كتاب «المادية الديالكتيكية» في شرح هذا الأصل تحت عنوان: «العلاقة المتبادلة بين الظواهر»:

«أثبت العلم أن العالم عبارة عن كل واحد ترتبط أجزاؤه المختلفة وظواهره وعملياته ارتباطاً وثيقاً فيما بينها»^(٢).

ولم يكن لهذا القانون أو الأصل أي أثر في أفكار ماركس وأصوله الديالكتيكية وإنما أضافه إليه رفيقه انجلز، واستدل عليه وهو يصف كيفية توصله إلى هذا الأصل الفلسفى بأمور ثلاثة، أو بالأحرى باكتشافات ثلاثة تحققت في عصره وهو القرن التاسع عشر الميلادى وانتقل على أثرها إلى هذا الأصل والقانون الطبيعي وهى:

أولاً: اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلها بطريق التكاثر والتزايد، بمعنى أن جميع العضويات النباتية والحيوانية ترجع إلى الخلية مما يدل على وحدة كل التنوعات.

ثانياً: اكتشاف تحول الطاقة، الذي يبيّن لنا أن سائر القوى المؤثرة أولاً في الطبيعة غير العضوية ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمر كل منها إلى الأخرى بنسب كمية معينة.

ثالثاً: ما جاء به دارون من تطور الأنواع الذي ينص على أن جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من متجددات الطبيعة - بما في ذلك البشر - ما هي إلا نتائج عملية طويلة من التطور^(٣).

١- انجلز: ديالكتيك الطبيعة: ١٨٤.

٢- المادية الديالكتيكية: ١٨٥.

٣- لودفيج فيورباخ: ٨٨.

هذا هو الأصل الرابع للدياليكتيك وها نحن نلفت نظر القارئ إلى ما يرد على الماركسيين في هذا المجال:

أولاً: الماركسيون وقمة التجزئية:

إنّ الماركسيّة تتهم الإلهيّين بأنّهم ينكرون الارتباط العام وينفون العلاقة المتبادلة بين ظواهر الطبيعة بحجّة أنّهم يدرسون كلّ ظاهرة من الظواهر الكونيّة وكلّ نوع من الأنواع على حدة، وبصورة مستقلة عن الظواهر الأخرى، ويصفون كلّ نوع بتعريف خاص، فيعرفون الإنسان - مثلاً - بأنّه «حيوان مفكّر» والحيوان بأنّه «جسم متّحرك بالإرادة» وبهذا يعزلون الإنسانية والحيوانية من ظروفها وملابساتها، وينظرون إلى كلّ واحدة من هذين النوعين بصورة مستقلة معزولة عن جمّوع الطبيعة.

ولكن الحقيقة هي غير ذلك فانّ تعريف الميتافيزيقيين لشيء ومطالعته ودراسته مستقلاً ليس بمعنى نفي ارتباطه بالأشياء الأخرى، لأنّ التعريف لشيء إنّما هو في مقام التعليم والتعلم وهو لا يتمّان إلا بشرح الموضوع وتحديده بمقدار الحاجة التي لأجلها دون العلم. فانّ المتعلم الذي يريد مثلاً التعرّف على الخلية أو التعرّف على عنصر معين أو ميكروب خاص، فإنه لا يهمه أن يعرف مدى ارتباطه وكيفية علاقته بالأشياء الأخرى، وكذا بالعلوم والقوانين العامة السائدة في الكون بل يهمه فقط أن يتعرّف على ذلك الشيء بمقدار ما يلزم على المتعلم تعلّمه، وأما كون هذه الخلية، أو ذلك الشيء مرتبط بسائر الأشياء في عالم الطبيعة مثل ارتباطه حتى بأشعة الشمس، أو دوران القمر، أو ما شاكل ذلك فليس مطروحاً بالنسبة إلى هذا المتعلم الحالس وراء المجهر.

ولئن كان تعريف شيء على حدة دليلاً على إنكار الارتباط العام والعلاقة

المتبادلية بين الظواهر فليكن فعل الماركسيين - حين تعريفهم لأصولهم - من هذا القبيل فائهم حينما يعمدون إلى تعريف «المادة» أو «الحركة» أو «العلة» أو «التكامل» أو غير ذلك من الأصول ينظرون إليه مجردًا عن أي شيء آخر فهل يعني فعلهم هذا أنهم ينكرون الارتباط العام؟

وخلاصة القول: إن ثمة فرقاً كبيراً وبوناً شاسعاً بين عدم كون شيء موضع الحاجة، وبين إنكاره.



ثانياً - هذا الأصل ليس بجديد:

إن هذا الأصل ليس أصلاً جديداً، بل هو أصل قديم سبق أن تعرضت لذكره الفلسفة الاغريقية.

فهذا هو معلم المشائين «أرسطو» قد أخذ هذا الأمر أصلاً موضوعياً واعتبره أمراً مفروغاً عنه، عند الاستدلال على كون خالق الكون واحداً، حيث استدل بوحدة العالم على وحدة الإله^(١).

يقول الحكيم السبزواري في تعريف هذا البرهان:

«نريد أن نبرهن على أنه لا شريك له في الإلهية والفاعلية فمهمنا أولاً وحدة العالم ثم ثبتنا وحدة الإله».

بل ذهب قدماء الفلسفه في اعتبار العالم كلاً واحداً، وإلى القول بارتباط أجزائه المتعددة حتى أنهم شبهوه بـإنسان واحد، فأعطوا الكل جزء من أجزاءه اسماء الأعضاء في الجسم الإنساني وهذا هو ما سبكه الحكيم

السبزواري في قالب الشعر إذ قال:

إن السماء كله أحيا
والشمس قلب غيره أعضاء

وقال في شرحه:

كما إن القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء وله الرئاسة
فذلك الشمس في الإنسان الكبير سيد الكواكب والأفلاك وله الرئاسة على
الأجسام وغيرها الأعضاء الآخر للإنسان الكبير من الرئيسة والمرؤسة.

إلى أن يقول:

بالنظام الجمي العالم
شخص من الحيوان لا بل آدم
لكن لا رأس له ولا ذنب
كم له ليس تشه وغضب^(١)

هذا عن الفلسفة الاغريق.

وأماماً الفلاسفة الإسلاميون فقد أشاروا إلى ذلك الارتباط العام والاتصال بين
ظواهر الطبيعة وأجزائها بل صرّحوا به في دراساتهم ومصنفاتهم.
قال العلامة الطباطبائي عند تفسير قوله تعالى «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ
مِنْ تَفَاقُتٍ» :

«المراد بنفي التفاوت اتصال التدبير، وارتباط الأشياء بعضها بعض من
حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض فاصطكاك الأسباب
المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشاجر كفتى الميزان وتصارعها بالثقل والخفة
والارتفاع والانخفاض، فأنهـا في عين انـها تختلفـان تتفـقـان في إعـانـة من بـيـدـهـ المـيزـانـ»

فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد رتب الله تعالى أجزاء الخلقة بحيث تؤدي إلى مقاصدتها من غير أن يفوّت بعضها عرض بعض، أو يفوّت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة^(١).

بل وصرّحت النصوص الإسلامية بذلك من قبل حيث جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء - ٢٢).

وقوله سبحانه: «وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ» (المؤمنون - ٩١).

وذلك يعني أنّ كلّ واحد من الإلهة المدبّرة لو أراد أن يتفرّد بتدبير مجموع العالم باستقلاله للزم تعدد التدبير والنظام السائد، لتعدد المدبّر وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهب الانسجام المشهود فيه وهذا ما يعني قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ (أي الله الواحد) لَفَسَدَتَا».

وأمّا إذا دبّر كلّ واحد منها قسماً من الكون لزم أن يكون لكلّ جانب من الكون نظام خاصٌ مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلًا وهو أيضاً خلاف ما يُشاهد في الكون من الارتباط والانسجام ووحدة العالم ووحدة نظامه، وإلى هذا أشار قوله سبحانه: «إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ».

كما وقد صرّح بهذه الوحدة والارتباط والانسجام في الكون والطبيعة في الحديث الشريف حيث يقول الإمام الصادق - عليه السلام -: «فَلَمَّا رأيْتَ الْخَلْقَ مُنْتَظَمًا، وَالْفَلَكَ جَارِيًّا، وَاحْتِلَافَ الْلَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ (أي تعاقبها بانتظام) دَلَّ صَحَّةُ الْأَمْرِ وَالْتَّدْبِيرِ، وَاتِّلَافُ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمَدْبُرَ وَاحِدٌ»^(٢).

١- الميزان: ١٩ / ٣٥٠، تفسير سورة الملك الآية ٣.

٢- توحيد الصدوق: ٢٤٤.

وقال - عليه السلام - أيضاً في جواب من سأله عن دليل وحدانية الله رب: «اتصال التدبير، وقامت الصنع كما قال الله عزّ وجلّ: «لو كان فيها آلة إلا الله لفسدتا»»^(١).



ثالثاً - الماركسية ونظرية التطور الداروينية:

إنّ ما اعتمدته «انجلز» لإثبات أصل الارتباط العام من نظرية تطور الأنواع الداروينية وهي ممّا لا يمكن أن تتخذ سندًا علميًّا للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث لأنّ «داروين» وبعض المساهمين معه في بناء النظرية المذكورة وتعديلها، يفسرون تطور نوع إلى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم على ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية، أو أسباب خارجية محدودة كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه. ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض والاختلاف بين نظرية «داروين» وبين الطريقة الديالكتيكية العامة، ففي النظرية الداروينية هناك المصادفة أو الأسباب الخارجية من البيئة والمحيط وحصول النوع على ميزات وخصائص من هذا الطريق لا بسبب تناقض وصراع داخلي.

كما أنّ هناك في نظرية «داروين» تبقى الميزات، وتنتقل إلى الأجيال القادمة دون تطور، بل تضاف إلى الجيل الجديد ميزة أخرى بسبب الظروف الخارجية الجديدة، وهي تخالف نظرية ولادة «ستتر» جديدة كما في النظرية الديالكتيكية.



رابعاً- النتائج المترتبة على نظرية الارتباط العام:

لا شك أنّ الماركسية لا تزيد من تحليل التوصل إلى التعرف على الطبيعة شأن كل حكيم متبحر للحقيقة.

بل تسعى من خلال هذا التحليل إلى تبرير أفكارها المسبقة، وتصحيح مواقفها ونظرياتها الاجتماعية، ومن هنا فهي تتوكى من إثبات الارتباط العام، والتأكيد عليه أموراً منها:

١- إثبات أنّ البنية الفوقيّة في الحياة البشرية ويعنون بها (الدين والأداب والفنون والثقافة وال العلاقات الاقتصادية) تابعة أبداً ودائماً للبنية التحتية وهي كيفية وسائل الانتاج، فأي تغيير في وسائل الانتاج مؤثر لا محالة في الأداب والفنون والثقافة والروابط الاقتصادية بالنظر إلى قانون «الارتباط العام» الذي مفاده ومحصله هو تأثير كل شيء في كل شيء، وهذا هو في الحقيقة أهم ما تتوكى الماركسية من إثبات أصل «الارتباط العام».

٢- تبرير العيوب والنواقص الموجودة في الحياة الاشتراكية والنظام الماركسي القائم بتقرير أنّ انخفاض أجور العمال مثلاً، أو تأخر الجانب الزراعي لا يعني عجز النظام الماركسي عن ضمان احتياجات الطبقة العمالية، وتحقيق آمال الكادحين أو فشله في سياساته الزراعية، لأنّ مثل هذا التصور ينشأ من النظرة التجزئية إلى الأمور بخلاف ما إذا نظرنا إلى الأمور من حيث المجموع، كما يقتضي أصل الارتباط العام فأنّ مثل هذه النظرة الشاملة تكفي لأن تبرر لنا هذا النقص، إذ تقول إنّ هذا النقص إنما هو نتيجة عوامل أخرى (لا عجز النظام الماركسي) وإنما لأنّه لو كان هنا عجز فإن ذلك لا يعدّ عجزاً إذا نظرنا إلى مجموع ما حققته الماركسية في العالم وأيضاً ما حققته للعمال من الاتعاش والتقدّم في الجوانب

الأُخرى.

وقد صرّح بعض الكتاب مثل «جورج بوليتزر» بهذا الموضوع في كتاباتهم بهذا الموضوع، والتحليل.

وهكذا يسعى الماركسيون – من خلال اثبات هذا الأصل – تبرير فشل النظام الاشتراكي الماركسي في تحقيق ما ظلت تنادي به من الحياة السعيدة والرفاه للعمال وال فلاحين.

ولكن هذه النظرية التي تبنّاها الماركسيون يبطّله ما عليه علماء الاجتماع والنفس، فإنّ ما تسمّيه الماركسية بالبنية الفوقيّة لا تغيّر بسبب التغيرات الحاصلة في البنية التحتية، بل هناك عوامل لهذا التغيّر في البنية الفوقيّة (أعني: الدين والأخلاق والأداب والفن وغير ذلك) من الغرائز، وتلاقي المجتمعات، والأحساس وتأثير الشخصيات وغير ذلك مما مرّ ذكره، في مطلع نقاشنا للأُسس الديالكتيكية.

٣- تصحيح وتبرير كل عمل عدواني، وكل رذيلة يرتكبها النظام الماركسي للوصول إلى مآربه، فاتهם بهذا الأصل ي يريدون أن ينكروا قداسة جميع القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية المقدّسة بحجّة أنّهم لو ارتكبوا جريمة هنا، فإنه بحكم كونه يرتبط بفائدة أخرى في مكان آخر، أو لكونه يشد من ساعد الثورة الشيوعية لا يصح اللوم عليها، لأنّ النظر الشمولي إلى الأحداث والظواهر الاجتماعية – بناء على أصل الارتباط العام – يقتضي أن ننظر إلى الأمور والأحداث والظواهر من حيث المجموع لا بنظرة تجزئية وتجريدية.

وقد صرّح بهذا أقطاب الماركسية مثل «لينين» وأشباهه ولهذا أنكروا الأخلاق وتنكّروا للقيم، وجعلوا المقياس الحزبي فوق كل مقياس، والمعيار الثوري فوق كل معيار.

وهذا هو الأصل الميكافيلي: «الغاية تبرر الواسطة» وهو ولا شك أخطر فكرة على البشرية إذ معها لا يبقى للأخلاق والحدود والحقوق والقيم الإنسانية أي وجود، ولا تقوم لها أية قائمة.

إلى هنا انتهى نقد النظرية المادية الديالكتيكية بأسسها الأربع، وتبين عدم صحة تفسير نشأة الكون بها.

ولا شك أنّ البحث في هذه الأسس يحتاج إلى مجال أوسع ولكننا استكمأنا لهذا البحث الاعتقادي تناولنا هذه النظرية بشيء من النقد والتحليل راجين أن نعود إلى دراستها وتحليلها ونقدتها في وقت آخر إن شاء الله.

تم ما أردناه والحمد لله رب العالمين.

قم المقدسة - جعفر الهادي



فهرس المحتويات

الصفحة

الموضوع

٣

مقدمة

٥

نظريّة الماديّة الديالكتيكيّة، وفيها أربعة أصول

٨

الأصل الأول

صراع المتناقضات

١٢

البحث في هذا الأصل، وفيه أمور

١٣

١ - الفرق بين التضاد والتناقض

١٤

تقابـل التناقض

١٥

تقابـل التضاد

١٦

تقابـل التضـايف

٢٠

تقابـل العـدـم والـملـكـة

٢١

٢ - استـحـالـة الجـمـع بـيـن الصـدـيـن وـالـمـنـاقـضـيـن

٢٥

استـحـالـة اجـتـمـاع الصـدـيـن

٢٦

٣ - التـضـادـالـفـلـسـفيـغـيرـالتـضـادـالـمـنـطـقـيـ

٤ - «ـتـرـ» وـ«ـأـنـتـيـ تـرـ» مـكـانـ القـوـةـ وـالـفـعـلـ

٥ - انـتـحـارـالـمـارـكـسـيـةـ بـيـدـهـاـ

٢٨	٦ - التلاقي، التركيب، الانتاج
٣١	٧ - الحركة في ظل عامل خارجي
٣٣	٨ - تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي
٣٤	٩ - القوى المتنوّعة تكمل بعضها بعضًا
٣٥	١٠ - دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة
٣٧	١١ - الأسباب المتنوّعة للتحولات الاجتماعيّة
٤٠	١٢ - دور الصراع الداخلي في ظهور التنوّعات
٤٢	١٣ - هل للتضاد دورٌ خلاقيٌ للفعليات
٤٤	١٤ - الأصول الدياليكتيكيّة لاستلزم الإلحاد

الأصل الثاني

حركة المادة

٤٦	نظريّة عابرّة إلى ناموس الحركة
٤٨	ما هي حقيقة الحركة؟
٥١	الحركة قانون عام في المادة
٥٢	الحركة لا تلازم التكامل دائمًا
٥٥	في تعريف التكامل
٥٦	أ - التكامل: تبدل القوى إلى الفعليات
٥٧	ب - التكامل: حصول فعلية متكاملة
٥٨	هل الحركة والسكن من الأعراض
٥٩	تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض
٦٠	الحركة في الأعراض
٦٢	الحركة في الجوهر
٦٣	حجّة المانعين من الحركة في الجوواهر

٦٥	جواب مكتشف الحركة الجوهرية
٦٧	براهين الحركة في الجوهر
٨٠	النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية
٨٠	أ- الزمان وليد حركة المادة وسيلانها
٨٢	ب- الزمان مقدار حركة المادة
٨٤	ج- العالم حادث زماني
٨٦	د- الحركة بحاجة إلى حراك
٩٠	هـ- الحركة تلازم الغاية
٩٠	وـ- الحركة الجوهرية والتحولات الكيماوية
٩٢	نتائج أخرى

الأصل الثالث

قانون انتقال التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية

٩٣	مناقشة النتائج الثلاث
٩٧	الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي

الأصل الرابع

الارتباط العام

١١٠	تقييم هذا الأصل في أربع نقاط
١١٢	١- الماركسيون وتهمة التجزئية
١١٢	٢- هذا الأصل ليس بجديد
١١٣	٣- الماركسية ونظرية التطور الداروينية
١١٦	٤- النتائج المترتبة على نظرية الارتباط العام



- ٣٠ -

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	النظرية المادية الديوكتيكية
المؤلف:	الأستاذ جعفر الهادي
الطبعة:	الأولى
المطبعة:	امير - قم
التاريخ:	١٤١٦ هـ
الكتيبة:	نسخة ٢٠٠٠
الناشر:	لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم
الصف والإخراج باللينوترون:	مؤسسة الإمام الصادق - عليه السلام - قم