The Approach of Theologians and Materialists in explaining the Appearance of the Universe and its Phenomena;

Presentation and Analysis

Naseer Thajeel Dawood al-Mousawi

PhD in Arabic Language, al-Mustansiriyya University, Iraq.

E-mail: Nassear.Almousaoy@Gmail.Com

Summary

The question of creation and its explanation is one of the most important questions that have preoccupied man's mind since old times. Man tried to explain all phenomena in the universe through the cognitive approaches and tools he had, and justified the existence of the world and its phenomena according to these approaches. Theologians relied on the tool of reason to prove the First Cause and Wise Creator Who had created all creatures. In contrast, materialists relied on the materialistic approach in explaining the emergence of the universe and all its phenomena, so they said that either the world ha come into existence by chance, or it was matter that had created all things from nothing. In this article, we try to discuss this problem through the descriptive and analytical approach according to the approaches and thoughts of both theologians and materialists. Through the study, it has appeared that the arguments, established by theologians to prove the existence of the Creator of this world, are true and perfect, whereas the arguments, established by materialists to prove their claim, are false.

Keywords: the approach of the theologians, materialists, the beginning of the universe, phenomena of the universe.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 3, PP.160 -186
Received: 21/10/2021; Accepted: 19/11/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

منهج الإلهيّين والمادّيّين في تفسير نشأة الكون وظواهره.. عرض وتحليل

نصير ثجيل داوود الموسوي

دكتوراه في اللغة العربية، الجامعة المستنصرية، العراق. البريد الإلكتروني: Nassear.Almousaoy@gmail.Com

الخلاصة

تعدّ مسألة الخلق وتفسيرها من المسائل المهمّة التي شغلت ذهن الإنسان منذ القدم، فقد حاول الإنسان تفسير ظواهر الكون من خلال المناهج والأدوات المعرفية التي يملكها، وقد قام بتعليل حدوث العالم وظواهره وفقًا لهذه المناهج، وقد اعتمد الإلهيّون على أداة العقل في إثبات المبدإ الأوّل والخالق الحكيم الذي أوجد المخلوقات جميعًا ، وهو الإله المتعالي. وعلى النقيض من هذا المنهج فقد اعتمد المادّيون على المنهج الحسّيّ المادّيّ في تفسير ظواهر الكون ونشأته، فذهبوا إلى أنّ العالم إمّا وجد بالصدفة والاتّفاق، وإمّا قائمٌ على أصالة المادّة في تفسيرهم لنشأة العالم، أي أنّ الطبيعة إنّما نشأت بالصدفة، أو أن المادّة هي التي خلقت الموجودات بعد أن كانت في كتم العدم، ونحاول معالجة هذه الإشكالية من خلال المنهج التوصيفي والتحليلي لمنهج الإلهيين والمادّيّين وآرائهم، وتبيّن من خلال البحث أنّ الأدلّة التي أقامها الإلهيون على إثبات خالقٍ لهذا العالم هي أدلّة صحيحة وكاملة، وعلى العكس من ذلك فإن الأدلّة التي ساقها المادّيّون لإثبات مدّعاهم باطلةٌ وغير صحيحةٍ.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الإلهيون، الماديون، نشأة الكون، ظواهر الكون.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الثالث، صص. 160-186

استلام: 2021/10/21 ، القبول: 2021/11/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إنّ الإنسان المفكّر ـ منذ أن أطلّ بظهوره على الكون ـ حاول تفسير ظواهر الكون على وجهٍ يقنع عقله ووعيه وفكره، وقد قام بتعليل حدوث العالم وظواهره على مناهج مختلفةٍ، منها ما هو إلهيٌّ، ومنها ما هو إلحاديٌّ، فمنهج الإلهيّين منهجٌ قائمٌ على التدبير والتقدير والخلق، أي: أنّ هناك موجودًا كلّيًّا أنشأ العالم ودبّره وأوجده، وهو الله تعالى. وأمّا منهج المادّيّين (الإلحاديّين) فقائمٌ على أنّ العالم إمّا وجد بالصدفة والاتّفاق، وإمّا قائمٌ على أصالة المادّة في تفسيرهم نشأة العالم، أي: أنّ الطبيعة إنّما نشأت بالصدفة، كما يقول الأوّل، أو أنّ الطبيعة (المادّة) هي التي خلقت الموجودات بعد أن كانت في كتم العدم، كما يقول الآخر، من دون وجود موجودٍ كلّيٍّ أوجدها. يقول كارل ماركس (Karl Marx): «إنّ الناس يظنّون أنّ لهم خالقًا، وما علموا أنّ هذا الخالق الموهوم مخلوق أوهامهم وخيالاتهم، ذلك أنّهم لمّا عجزوا عن الوقوف أمام الحوادث الطبيعية توهّموا لأنفسهم خالقًا يلجؤون إليه فيسكّنوا به روعهم، وهذا الخالق هو مخلوق أوهامهم» [القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين، ج 1، ص 26]. وعلى النقيض من ذلك قول العالم الفرنسيّ باسكال (Blaise Pascal): «إن كان الله موجودًا فقد كسبت كلّ شيءٍ، وإن لم يكن موجودًا فلم نخسر شيئًا» [باسكال، خواطر، ص 84].

وسنتناول في هذا المقال الأدلّة التي صاغها الإلهيّون والمادّيّون في تفسير نشأة الكون وظواهره، ويقع في مطلبين:

المطلب الأوّل : تفسير منهج الإلهيّين

ويقع في قسمين:

القسم الأوّل: تفسير نشأة الكون وظواهره عند فلاسفة الغرب

يطرح الفلاسفة الغربيّون في تفسير نشأة الكون وظواهره أدلّةً كثيرةً على وجود خالقٍ متعالٍ هو الذي أبدع خلق الكون وظواهره، وهو الإله الخالق، ومن تلك الأدلّة:

الدليل الأوّل: دليل المحرّك الأوّل، وهو مختار أرسطوطاليس (Aristotle). ومفاده: أنّ الكون منظّمٌ بصورةٍ تصاعديّةٍ دقيقةٍ على وفق شعار أنّ (الطبيعة لا تفعل شيئًا باطلًا)، بدءًا من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الأجرام السماويّة إلى الآلهة، فكلّ هذه المخلوقات تتحرّك حركةً تصاعديّةً، زمانًا ومكانًا، باستثناء المحرّك الأوّل، فهو المحرّك الذي لا يتحرّك حيث تنتهي إليه جميع المتحرّكات، بمعنى أنّ الكلّ يتحرّك حوله شوقًا إليه، فهو صورةٌ وعقلٌ محضٌ. ومن صفات هذا المحرّك أنّه:

أ ـ أزليٌّ من دون محرّكٍ يحرّكه.

ب ـ غير قابلٍ للانقسام والتجزّؤ.

ج ـ فعلٌ وعقلٌ خالصٌ (فكرٌ، وعقلٌ)، فهو أعقل العقلاء [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، ص 29؛ ماجد فخري، أرسطو والمعلّم الأوّل، ص 94؛ عزت قرني، الفلسفة اليونانيّة حتّى أفلاطون، ص 135]. ويرى الفيلسوف كانط (Immanuel Kant) أنّه ينبغي التعامل مع هذا الدليل باحترامٍ؛ لأنّه «يقوّي الإيمان بالله على المنطق السليم» [ماسترسن، الإلحاد والاغتراب، ص 37].

الدليل الثاني: الدليل الوجوديّ (الأنطلوجيّ) (Ontology)، وقد قال به: ديكارت (René Descartes). ويثبت وجود الله عن طريق تحليل تصوّره ككائنٍ كاملٍ، بمعنى إثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أي: من مجرّد تعريفه [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 327]. ويمكن التعبير عن هذا الدليل بالصورة القياسيّة الآتية:

ـ فكرة الله (وهي فكرة أكثر الكائنات كمالًا)، وهي فكرةٌ عن شيءٍ ينسب إليه عددٌ لا نهائيٌّ من الصفات التي تشتمل على الكمال المطلق.

ـ الوجود صفةٌ تتحقّق فيما له الكمال المطلق.

ـ إذن: لا بدّ أن يكون الله موجودًا، وبمعنًى آخر أنّ الكائنات ـ بما أنّها مختلفةٌ من حيث درجة الكمال ـ ترجع لمشاركتها مع غيرها في كمالٍ أكبر، وهو الله.

وقد انتقد هيوم وكانط ـ وهما من رموز المنهج الحسّيّ ـ هذا الدليل، يقول هيوم: «هب أنّ إنسانًا تجرّد من كلّ شيءٍ يعرفه أو يراه لبدا عاجزًا تمامًا عن أن يحدّد ـ بالرجوع إلى أفكاره الخاصّة فحسب ـ تلك الصورة التي يمكن أن يكون عليها الكون أو أن يعطي أفضليةً لبعض الأشياء على الأخرى، أو لحالةٍ على أخرى، كما أنّه لا يمكنه أن يتصوّر أيّ شيءٍ بوضوحٍ، وإن وجد شيءٌ واضحٌ فهو مستحيلٌ، أو متضمّنٌ لتناقضٍ، فكلّ الصور التي في مخيّلته هي على درجةٍ واحدةٍ من المساواة في الوهم، كذلك لا يمكنه تحديد أيّ سببٍ واضحٍ؛ لكونه التزم بفكرةٍ واحدةٍ أو بمذهبٍ معيّنٍ، ورفض فكرةً أخرى، أو مذهبًا آخر، بالرغم من أنّهما ممكنان بالقدر نفسه» [غيضان السيد علي، مجلّة الاستغراب، العدد السابع، الإلحاد الأبستملوجي، ديفيد هيوم تمثيلًا، ص 192؛ ماسترسن، الإلحاد والاغتراب ص 34 و35].

إذن: يقرّ هيوم وكانت بأنّ الأشياء التي من الممكن أن نتصوّرها موجودةً بإمكاننا أيضًا أن نتصوّرها غير موجودةٍ بالقدر نفسه من الإمكان، ومن ثمّ فلا وجود لكائنٍ يشتمل عدم وجوده على تناقضٍ، كما أنّ التجربة لا تقدّم لنا أيّ انطباعٍ ضروريٍّ عن موجودٍ واجب الوجود، وإن ما يدعم فكرة الموجود الضروريّ ـ كما يقول هيوم (Hume) ـ هو الخيال الذي يمدّ معرفتنا التجريبيّة ببعض الصفات مثل

القدرة والحكمة والعلم واللاتناهي في كلّ شيءٍ، فالخيال هو الذي يصنع كلّ ذلك، ومن ثمّ فبإمكان هذا الخيال أن يسلب تلك الصفات، ويضع نقيضها؛ فالخيال ليس محكومًا بقواعد تجريبيّةٍ مادّيّةٍ، وإنّما هو جامحٌ لا حدود له؛ لأنّه يعتمد على المخيّلة فقط، والمخيّلة تستطيع ـ دائمًا ـ أن تسلب الوجود عن أيّ موجودٍ كان، ومن ثمّ ينهار هذا الدليل الوجوديّ.

الدليل الثالث: **الدليل الكونيّ (الكوسمولوجيّ)** (Cosmology)، وقد يسمّى ب "دليل الحدوث"، وقد قال به أرسطوطاليس وآخرون. وهذا الدليل ينطلق من حدوث العالم وظواهره، وينتهي إلى موجودٍ ضروريٍّ هو الله، ومن ذلك دليل الحركة، حيث إنّ لكلّ حركةٍ محرّكًا، ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المحرّكات، ولا بدّ لنا من أن نتوقّف عند محرّكٍ أوّلٍ يحرّك، ولا تحرّكه علّةٌ أعلى منه، وهو الله [انظر: غيضان السيّد علي، مجلّة الاستغراب، العدد السابع، الإلحاد الأبستمولوجي، ص 193]. يقول عالم الأحياء التطوّريّة جون هولدين (John Haldane): «شخصيًّا فأنا أشكّ بأنّ الكون ليس فقط أغرب ممّا نعتقد، وإنّما أغرب ممّا نستطيع أن نتخيّل، وأعتقد بأنّه توجد أشياء أخرى في السماء والأرض أكثر بكثيرٍ ممّا حلمت به فلسفةٌ ما، أو تقدّر أن تحلم به» [دوكينز، وهم الإله، ص 369 ـ 370]، فإذا كان هذا حال الكون المخلوق، ونحن عاجزون عن الإحاطة بمعرفته، فكيف بمن خلقه؟ يقول الفيزيائيّ الألمانيّ باسكال: «كلّ دينٍ لا يقول إنّ الإله خفيٌّ ليس دينًا حقًّا» [عامري، براهين وجود الله، ص 148].

القسم الثاني: تفسير نشأة الكون وظواهره عند فلاسفة المسلمين

ذكر الفلاسفة المسلمون في تفسير نشأة الكون وظواهره أدلّةً كثيرةً وبراهين على إثبات وجود خالقٍ متعالٍ لهذا الكون، سنقتصر على دليلٍ عقليٍّ واحدٍ، وهو دليل **(الوجوب والإمكان)**، وهذا يعتمد على المقدّمتين العقليّتين الآتيتين: [انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 71؛ بحوث في العقيدة الإسلامية، ص 36؛ المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 65؛ العاملي، بداية المعرفة، ص 59؛ الساعدي، نافذة على الفلسفة، ص 47]

أـ المقدّمة الأولى: الواجب والممكن

يرى الفلاسفة أنّ الموجود ـ بحسب العقل ـ إمّا أن يكون (واجب الوجود)، وهو الموجود بذاته، ولا يحتاج إلى موجودٍ آخر، وهو أزليٌّ وأبديٌّ، وهو الله، وإمّا أن يكون (ممكن الوجود)، أي: أنّ الوجود والعدم بالنسبة إليه متساويان، فهو الموجود الذي لا يوجد بذاته، بل يفتقر في وجوده إلى موجودٍ آخر حتّى يفيض عليه الوجود، كالمخلوقات الأخرى من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ وجمادٍ، وإمّا أن يكون (ممتنع الوجود)، وهو شريك الباري. وبمعنًى آخر أنّ كلّ ماهيّةٍ ممكنةٍ بذاتها لا توجد ما لم يجب وجودها؛ لأنّ الوجود مساوقٌ للوجوب، وكلّ ماهيّةٍ ممكنةٍ لا يمكن أن تجب إلّا بسببٍ خارجيٍّ؛ لأنّ معنى كونها

ممكنةً أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساويةٌ. ومعنى الوجوب ترجّح نسبتها إلى الوجود، ما دام الوجود مساوقًا للوجوب، وما دام وجوب الماهيّة الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلّا من سببٍ خارجيٍّ. [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 104]

وبما أنّ الفلسفة تبحث في الموجود، وأمّا الممتنع والمحال فليس له وجودٌ خارجيٌّ إطلاقًا؛ لذلك قسّم الفلاسفة الموجود إلى واجب الوجود، وإلى ممكن الوجود ـ بحسب الحصر العقليّ ـ بمعنى أنّ كلّ الموجودات المخلوقة هي من الموجودات الإمكانيّة التي يستوي فيها الوجود والعدم، فهي تفتقر في وجودها إلى العلّة التي تخرجها من العدم إلى الوجود، على أن تنتهي سلسلة العلل إلى موجودٍ غير معلولٍ لموجودٍ آخر، بحيث لا يكون ممكن الوجود، وليس محتاجًا الى علّةٍ أخرى، وهو واجب الوجود، وهو أبسط البراهين الفلسفيّة لإثبات وجود الله، وهو مؤلّفٌ من مقدّماتٍ عقليّةٍ بحتةٍ، ولا يحتاج لأيّة مقدّمةٍ حسّيّةٍ وتجريبيّةٍ.

ب ـ المقدمة الثانية: العلّة والمعلول (قانون السببيّة) أو (قانون العلّيّة)

وهي من أبرز المباحث الفلسفيّة الإلهيّة التي يرتكز عليها إثبات الصانع، فالسببيّة أو العلّيّة، معناها «أنّ جميع حوادث الكون تخضع لقانونٍ صارمٍ هو تعاقب السبب والنتيجة أو العلّة والمعلول» [الوردي، منطق ابن خلدون، ص 43؛ انظر: المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 47؛ مطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 148؛ اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 204]، بمعنى أنّ وجود الشيء يؤدّي إلى وجود شيءٍ آخر، وعدمه إلى عدم وجود ذلك الشيء، وبمعنًى آخر «إذا وجد المعلول فإنّ وجود علّته ضروريٌّ وواجبٌ» [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 159]، فنفي السببية هو من أهمّ المبادئ التي اعتمدت في نفي الفكر الإلهي القائل: بأنّ كلّ شيءٍ في الوجود خاضعٌ لسببٍ من الأسباب، فالملاحدة يرون بأنّ كثيرًا من الخوارق والمعاجز لا تقبل وفق هذا المنهج؛ إذ ليس لكلّ حادثٍ سببٌ بالضرورة، فهناك أشياء يمكن أن تقع بلا سببٍ! فإذا قال لك ملحدٌ : كيف تثبت لي وجود الله؟ فهو لا يقبل أن تقول له: إنّ البعرة تدلّ على البعير، وهكذا؛ لأنه لا يقول بمبدإ السببيّة! [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 261 264] ومن أبرز الأسس التي يقوم عليها قانون العلّيّة الآتي:

أ ـ وجوب وجود المعلول لوجود علّته.

ب ـ بين المعلول وعلّته تناسبٌ وسنخيّةٌ.

ج ـ سرّ الغنى في العلّة، ومنشأ الفقر في المعلول.

ولعلّ من أبرز من تعرّض لمبدإ السببيّة بالنقد هو الغزاليّ وهيوم فرأى الأوّل أنّه ليس هناك من ضرورةٍ أن تربط بين السبب والمسبّب، فقد يكون سببٌ دون مسبّبٍ، والعكس صحيحٌ، فمثلًا:

احتراق القطن، ليست النار هي من أحرقته، فما الدليل على أنّها الفاعل بالطبع؟ فليس لهم دليلٌ إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدلّ على الحصول عندها، ولا تدلّ على الحصول بها، أي: أنّ حصول الاحتراق عندما اقتربت النار من القطن لا يدلّ على أنّ النار هي السبب في الاحتراق، بل من المؤكّد أنّ القطن احترق عندما وصلت النار إليه، لكن من يجزم بأنّ النار هي سبب ذلك؟! [انظر: البغدادي، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، ص 129]

إنّ السبب الذي دفع الغزاليّ إلى نفي السببية هو أنّ هذا المذهب يقتضي حدّ القدرة الإلهيّة كما يعتقد، وهو يريد أن يثبت سعتها؛ لأنّ الله يتصرّف في الأمور كيف يشاء، أي: أنّ الفاعل هو الله فقط؛ باعتبار أنّه لا سبب حقيقيًّا إلّا الله تعالى، ولا يتحقّق شيءٌ في الوجود إلّا بإرادته وقدرته التي هي العلّة التامّة لكلّ موجودٍ، فهو الذي أحدث الإحراق للقطن، وليس النار، حتّى نستطيع تفسير حدوث المعجزة، بمعنى أنّ الغزاليّ قد طرح (فكرة العادة) في تفسير العلاقة بين السبب والمسبّب، وإنّ هذا الاقتران لا يكون إلّا في الذهن الذي اعتاد ذلك، وليس إلى شيءٍ متاصّلٍ في طبيعتهما، بمعنى أنّ العلاقة بين السبب والمسبّب ليست حتميّةً بل هي غالبيّةٌ، وهذا قريبٌ من منطق العلم في هذا العصر. [انظر: المظفّر، الفلسفة الإسلامية، ص 58]

أمّا هيوم فقد أنكر (قانون العليّة)؛ لأنّ العلاقة بين شيئين لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرةٍ عن وجود ارتباطٍ بينهما؛ لأنّ قانون العلّيّة ـ بمعناه الدقيق ـ لا يمكن إدراكه بالحسّ، إذ يقول: «ليست لدينا أيّة فكرةٍ عن العلّة والمعلول غير فكرةٍ عن أشياء كانت مرتبطةً دائمًا، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلةٍ بعضها عن بعضٍ، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط، وإنّما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنّه تبعًا لهذا الارتباط المستمرّ، فإنّ الأشياء تتحدّد بالضرورة في الخيال، فإذا حضر انطباع الواحد كوّنّا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادةً» [الأحسائي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، ص 37؛ انظر: عامري، فمن خلق الإله، ص 30 35؛ الصدر، فلسفتنا، ص 60 و61؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 105]، أي: أنّها تنشأ في الذهن بسبب تكرار وجودهما معًا؛ بسبب الألفة والاعتياد عليهما، أي : السبب والمسبّب، وكلّ واحدٍ منفصلٌ أحدهما عن الآخر، حيث لا توجد علاقةٌ فعليّةٌ بين الظاهرتين، ولكنّ الإنسان لاحظ أنّ الظاهرة الثانية تأتي دائمًا عقب الظاهرة الأولى، فربط بينهما بسبب اقترانهما في الوجود زمانًا ومكانًا، فالإنسان يشعل النار، ثمّ يشعر بالحرارة والدفء، وهذه ظاهرةٌ أخرى قد جاءت عقب الظاهرة الأولى فيربط بينهما، فيجعل أوّلهما سببًا، وثانيهما مسبّبًا، أي: أنّ العلّيّة ليست إلّا تتابعًا بين حادثين، بمعنى أنّه كلّما حدث (أ) حدث (ب)، من دون أن يكون (أ) سببًا لوجود (ب) [انظر: دشتي، الرؤية الكونية حول وجود الله، ص 53 71]، أو أنّ ذهننا محكومٌ ومقهورٌ بأن يراها هكذا، كما يقول كانط [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 160]، ثمّ يختم هيوم كلامه بقوله:

«وبحسب هذه الفلسفة فإنّ تلك القاعدة التي جاءت بها الفلسفة القديمة "لا شيء يصدر عن لا شيءٍ" تكفي عن أن تكون قاعدةً عامّةً» [محجوب، تحقيق في الذهن البشري، ص207؛ انظر: محمد ناصر، الالحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 230؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 104]. بمعنى أنّ الحادثتين مترابطتان، ويعبّر عن الأوّل بالسبب والثاني بالمسبّب إلّا أنّ هذا الربط هو مجرّد افتراضٍ ذهنيٍّ ذاتيٍّ قائمٍ على تداعي المعاني، حيث لا يوجد دليلٌ في العقل أو الواقع على ضرورة وجود الظاهرة الثانية دائمًا عقب وجود الظاهرة الأولى، كما لا يوجد دليلٌ على علاقةٍ بين الظاهرتين.

ويمكن الردّ على قول الغزاليّ وهيوم بأنّ مبدأ السببيّة من أهمّ المسلّمات العلميّة، فلولاه لما كان بالإمكان الكشف عن ظواهر الطبيعة وقوانينها، فالسببية (العلّيّة) تعني أنّ الأشياء تحدث بتحقّق أسبابها، فاذا لم يوجد سبب شيءٍ ما لا يوجد، وهذا أمرٌ لا معنى لأن يختلف فيه، حتّى لو افترضوا وجود نظامٍ في الطبيعة أو الكون، ولو كان ذلك أمرًا وهميًّا؛ لأنّه ضروريٌّ لأيّ علمٍ أو معرفةٍ، فإنّ غاية العلم هو أن يكون قادرًا على التنبّؤ، وهذا لا يمكن أن يتمّ لولا وجود علاقةٍ سببيّةٍ بين الظواهر والأشياء في الخارج، ثمّ إنّ نفي سببيّة شيءٍ لشيءٍ لا ينقض أصل السببيّة، بل ينفي منهما ما يكون بين الشيئين، أي: أنّ اكتشاف (أ) ليس سببًا لوجود (ب)، لا ينفي السببية، بل يعني أنّ هناك سببًا آخر، فمثلًا: قد توجد بذرةٌ وأرضٌ وماءٌ وشمسٌ، لكن لم تنبت، وهذا يعني أنّ كلّ عاملٍ يتوقّف تأثيره على عوامل (أنظمة)، فالماء موجودٌ، ولكنّه قد يكون مالحًا، والبذرة موجودةٌ، لكن يمكن أن تكون غير صالحةٍ، وهكذا، فأيّ سببٍ هو نتيجة مجموعة عوامل تتشابك حتّى يتكوّن منها السبب الذي أنتج العلاقات المتشابكة لينتج المسبّب بعد ذلك، بمعنى أنّ «هذا النسق البديع الذي ينتظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر إلّا عن حكمةٍ وتدبير كائنٍ ذكيٍّ قادرٍ ... وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر في هذا التنوّع الهائل من الأجسام نذهب إلى أنّ هذه العلّة ليست عمياء متعسّفةً، بل بارعةٌ كلّ البراعة في الميكانيك والهندسة» [الأحسائي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، ص 236 و237]. فمثلًا: لو أنكرنا مبدأ العلّيّة ـ في حالة عدم التصديق بعلّيّة الأشياء المحسوسة ـ فهل هذا يعني أنّنا لا نتصوّر مبدأ العلّيّة أيضًا؟ وإذا كنّا لا نتصوّره، فما الّذي نفاه هيوم؟ وهل ينفي الإنسان شيئًا لا يتصوّره؟ على اعتبار أنّ قاعدة "التجربة هي المقياس الأساسيّ لتمييز الحقيقة". يقول السيّد محمّدباقر الصدر: «إنّ القاعدة المذكورة ـ التي هي ركيزة المذهب التجريبي ـ إن كانت خطأً سقط المذهب التجريبيّ بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صوابًا فلنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيّين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربةٍ، فهذا يعني أنّها قضيّةٌ بدهيّةٌ، وأنّ الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربةٍ سابقةٍ، فهو أمرٌ مستحيلٌ؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها» [الصدر، فلسفتنا، ص 68]، فـ«الحقيقة التي

لا يمكن إنكارها هي أنّنا نتصوّر مفهوم العلّيّة، سواء أصدّقنا بها أم لا، وليس تصوّر العلّة تصوّرًا مركّبًا من تصوّر الشيئين المتعاقبين، فنحن حين نتصوّر علّيّة درجةٍ معيّنةٍ من الحرارة للغليان، لا نعني بهذه العلّيّة تركيبًا اصطناعيًّا بين فكرتي الحرارة والغليان، بل فكرةٌ ثالثةٌ تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة الّتي لم تدرك بالحسّ؛ إذا لم يكن للذهن خلاقيّةٌ لمعانٍ غير محسوسةٍ؟!» [المصدر السابق، ص 61].

وبمعنًى أدقّ «إنّ مبدأ العلّيّة لا يمكن إثباته والتدليل عليه بالحسّ؛ لأنّ الحسّ لا يكتسب صفةً موضوعيّةً إلّا في ضوء هذا المبدإ، فنحن نثبت الواقع الموضوعيّ لأحاسيسنا استنادًا إلى مبدإ العلّيّة، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ مدينًا للحسّ في ثبوته، ومرتكزًا عليه، بل هو مبدأٌ عقليٌّ يصدّق به الإنسان بصورةٍ مستغنيةٍ عن الحسّ الخارجيّ» [المصدر السابق، ص 266]. قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۞ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الطور: 35 و36].

المطلب الثاني: تفسير منهج المادّيّين

ويقع في قسمين أيضًا:

القسم الأوّل: تفسير منهج الصدفة، بمعنى: هل العالم تحكمه الصدفة الناتجة عن تطوّر الكون أو تحكمه الضرورة؟ وهذا المنهج من أهون ما خلّفت لنا القرون البعيدة أوهام بعض السوفسطائيّين اليونانيّين بزعمهم أنّ العالم إنّما وجد بالصدفة والاتّفاق، وينسب ذلك إلى ديمقراط (Democritus) [انظر : المظفّر، الفلسفة الإسلامية، ص 48]. وكان أرسطو يسمّيها بالصدفة، كما في الفصل الرابع من المقالة الثانية من (كتاب الطبيعة).

وقد قسّم السيّد محمّدباقر الصدر الصدفة إلى قسمين: أحدهما صدفةٌ مطلقةٌ، وأخرى صدفةٌ نسبيّةٌ، فالأولى: هي أن توجد حادثةٌ من دون أيّ لزومٍ منطقيٍّ أو واقعيٍّ، أي: بدون سببٍ، كغليان الماء إذا حصل من دون أيّ سببٍ، والأخرى: هي أن تقترن حادثتان من دون أيّ لزومٍ منطقيٍّ أو واقعيٍّ لهذا الاقتران، أي: بدون أيّة رابطةٍ سببيّةٍ تحتّم اقتران أحدهما بالأخرى، كما إذا تعرّض ماءٌ معيّنٌ لحرارةٍ بدرجة مئةٍ فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماءٍ آخر في الوقت نفسه لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر فحدث فيه الانجماد في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل، ويخرج الصدر بنتيجةٍ مفادها: أن الصدفة المطلقة مستحيلةٌ من وجهة النظر الفلسفيّة الأرسطيّة، أو أيّة وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ أخرى تؤمن بمبدإ السببيّة بوصفه مبدأً عقليًّا قبليًّا. وأمّا الصدفة النسبية فليس فيها استحالةٌ من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ؛ لأنّها لا تتعارض مع مبدإ السببية [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 36]، فمثال الصدفة المطلقة ما استدلّ به ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) على صحّة قانون الصدفة المطلقة بقوله: إنّه لو

فرضنا وجود قرودٍ ستةٍ تقوم بالطبع على ستّة آلاتٍ كتابيّةٍ على غير هدًى ملايين السنين، فإنّه أن يأتي زمنٌ تكون فيه هذه القرود قد أتت على طبع كلّ أشعار ويليام شكسبير (William Shakespeare)، وعلى طبع جميع الكتب في المتحف البريطانيّ، وهكذا حدث نظام الكون بعد الحركة العشوائيّة التي طرأت على الأثير؛ لأنّ الطبيعة لا تفعل شيئًا لغير معنًى، ولا تتجاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته، والحكمة تشهد بذلك [انظر: المظفّر، الفلسفة الإسلاميّة، ص 52 57]، ويردّ على هكسلي بـ:

1ـ أنّ هذا الفرض ليس ضروريًّا، بل الأقرب إلى الألفة ألّا نجد في خطوط القرود عينًا ولا أثرًا لأشعار شكسبير، ولو سلّمنا جدلًا بهذا الفرض لوجدنا إلى جانب أشعار شكسبير ملايين الخطوط بلا هدًى ومعنًى، مع العلم بأنّه ما من شيءٍ في هذا الكون العظيم إلّا بتقديرٍ محكمٍ، ونظامٍ مستمرٍّ، بحيث لو زحزح عنه لانفرط عقد الكون وتناثر. [انظر : مغنية، شبهات الملحدين، ص 25 و26]

2ـ أنّ هذا الخيال هو اجترارٌ لقول ديمقراط، ولكنّه بخيالٍ أرقّ وأدقّ، وفي الحقيقة أنّ هذه المقالة تنطوي في جوهرها على الاعتراف بالسببية، وما فيها من وجود الممكنات؛ لأنّ فرض هكسلي القرود الستّة وضربها على الآلات الستّة ملايين السنين حتّى تأتي على مجموعة الكتب الموجودة في المتحف البريطانيّ، هو فرضٌ للعلّة الموجبة لحدوث تلك الكتب، ولكنّها علّةٌ غير مفكّرةٍ، وغير شاعرةٍ.

3ـ توجد بدهيّتان يدركهما كلّ إنسانٍ حتّى الطفل، هما:

أـ أنّ كلّ ممكنٍ لا بدّ له من علّةٍ توجبه، أي: يستحيل وجود الشيء الممكن بلا علّةٍ.

بـ أنّه إذا وجدت العلّة فلا بدّ أن يوجد المعلول، أي: يستحيل تخلّف المعلول عن العلّة.

وهنا، نقول لهكسلي: لو فرض أنّه جاز لقرودٍ ستّةٍ أن تعيش ملايين السنين بقدرة غير قادرٍ، تعمل ليل نهارٍ عملها غير المنظّم، وفرض أنّه جاز لآلاتٍ كاتبةٍ أن تعمل بقدرة غير قديرٍ ملايين السنين، ولا يصيبها العطل، وفرض أنّ لها من الورق ما يملأ السماوات والأرض، أفلا يجوز في هذه القرود وآلاتها أن تضرب على حرفٍ واحدٍ فقط من الحروف التي في الآلات، فإنّه لا يخرج من ضربها على حرفٍ واحدٍ إلّا صحفٌ مكتوبةٌ بحرفٍ واحدٍ، فكيف تقدّر أنّه لا بدّ أن يأتي زمنٌ تكون هذه القرود قد أتت على طبع جميع كتب المتحف البريطانيّ؟ وكذلك نقول له: من أين يتبيّن حتميّة صدور هذا الكون العظيم الدقيق في قوانينه من الصدفة التائهة؟ ومن الذي يضمن صدور كلّ الاحتمالات حتّى يتكوّن الكون من أحد هذه الاحتمالات؟ [انظر: المظفّر، الفلسفة الإسلامية، ص 52 54]

4ـ أنّ قول الصدفويّين بأنّ الطبيعة لا تفعل شيئًا لغير معنًى، ولا تتجاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته، وأنّ الحكمة تشهد بذلك، فيردّ عليهم بما قاله الإمام جعفر بن محمّدٍ الصادق عليه السلام لأحد الشكّاكين: «فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة، والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزةٍ لها؟ وهذا قد

تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟ فإن أوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة على مثل هذه الأفعال فقد أقرّوا بما أنكروا؛ لأنّ هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة، فهذا وجه الخلق يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم، وقد كان القدماء طائفةً أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّها كونها بالعرض والاتّفاق، وكان ممّا احتجّوا به هذه الأمور التي تكون على غير مجرى العرف والعادة، كالإنسان يولد ناقصًا أو زائدًا إصبعًا أو يكون المولود مشوّهًا مبدّل الخلق، فجعلوا هذا دليلًا على أن كون الأشياء ليس بعمدٍ وتقديرٍ، بل بالعرض كيفما اتّفق أن يكون، وقد كان أرسطو طاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيءٌ يأتي في الفرط مرّةً لأعراضٍ تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعيّة الجارية على شكلٍ واحدٍ جريًا دائمًا متتابعًا، وأنت يا مفضّل ترى أصناف الحيوانات تجري على مثالٍ ومنهاجٍ واحدٍ، كالإنسان يولد، وله يدان ورجلان، وخمس أصابع» [المفضل، توحيد المفضّل، ص 120 و121].

وعلى العموم، فنظريّة الصدفة لا يمكن أن تثبت أمام الواقع لو تأمّلنا قليلًا بهذا الكون المنظّم والمرتّب، يقول جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (بعد رجوعه عن الإلحاد): «أنا لا أشعر بأنّي نتاجٌ للصدفة، أو بأنّي ذرّةٌ وترابٌ في الكون، ولكن أشعر بأنّي شخصٌ كان منتظرًا، ويتمّ تحضيره، وموضوعٌ مسبقًا، باختصارٍ كائنٌ فقط، فالخالق هو من يستطيع وضعه هنا، وهذه الفكرة عن اليد الصانعة تشير إلى الله» [سايمون ألفريدو، حبّي العظيم للمسيح عليه السلام قادني إلى الإسلام، ص 335]. فهذا العالم تحكمه القوانين المحكمة التي لا تدع مجالًا للخروج عنها، يقول البريطانيّ آرثر كويستلر (Arthur Koestler): إنّ ما نعدّه صدفةً، لو رجعت إلى جذوره ستجده خاضعًا لقانونٍ لم يكتشف، وقد ألّف كتابًا بهذا المعنى أسماه (جذور المصادفة)، فكيف بعد أن توسّع العلم بشكلٍ كبيرٍ ومذهلٍ؟!

القسم الثاني: **تفسير منهج الماديّة** (Materialism)، وهو منهجٌ فلسفيٌّ إلحاديٌّ يقوم على أساس أنّ المادّة هي المكوّن الأساسيّ للطبيعة، وإن كلّ الأشياء بما فيها الجوانب العقليّة كالوعي هي نتاجٌ لتفاعلاتٍ ماديّةٍ، وإنّه يمكن معرفة العالم من خلالها. والفلسفة المادّيّة هي المنسوبة إلى المادّة، وهي في قبال الفلسفة المثاليّة، التي ترى أنه يمكن معرفة العالم، لكنهم ينفون أن يكون وعي الناس انعكاسًا للواقع الموضوعي. وهذا يعني أنّ معظم الفلاسفة المثاليين لا أدريون، أي: ينكرون إمكانية معرفة العالم والكون عن طريق الوعي والإدراك والفكر والشعور.

ولعلّ أبرز ما يستنبط من الكلام سالف الذكر هو:

أ ـ أنّ أساس الكون هو المادّة، وأنّ حركة الإنسان وحركة التاريخ والمجتمع تبدأ أوّلًا من تغيّراتٍ مادّيّةٍ عميقةٍ تحدث في داخل المادّة نفسها، ثمّ تتبعها تغيّراتٌ في الأفكار والأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة. بمعنى أنّها تخلع على المادّة صفاتٍ إلهيّةً؛ فهي تخلق الروح والعقل؛ إذ العقل والفكر

والوعي كلّه مادّةٌ؛ إذ لا وجود إلّا للمادّة! أي: أنّ المادّة هي الوجود الذي له صفات الحركة والزمكان [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 308]، فالطبيعة (المادّة) هي التي «تقوم بشؤوننا، ولا شيء فوق الطبيعة، وليست الحوادث التي يسمّيها بعضهم خوارق للعادة، ووراء الطبيعة إلّا هراءً من القول، وخطأً في الملاحظة، منشؤها اختلاطٌ في العقل، وإضلال رجال الدين» [رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 90].

ب- وقد ازدهرت الماديّة في فترة العصور الوسطى من خلال الإيمان بالمعتقدات الدينيّة؛ لتكون الغلبة لسلطة المادّة على سلطة العقل، ثمّ خضعت الماديّة بعدها للنصرانيّة الاثنينيّة القائلة بالمادّة والروح. [انظر : رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 91]، أي: «لا قوّة بلا مادّةٍ، ولا مادّة بلا قوّةٍ» [رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 92]. وأمّا في العصور الحديثة فقد انتعشت الماديّة في إنجلترا بفضل توماس هوبز (Thomas Hobbes) الذي ذهب إلى أصالة المادة، ونفي ما ورائها، وأنّ كلّ مظاهر العالم الحقيقيّة نتيجة الحركة، وأنّه ليس هناك أرواحٌ غير مجسّدةٍ بعد أن فسّر الرّوح بأنّها أجسامٌ طبيعيّةٌ رقيت حتّى لم تستطع حواسّنا إدراكها، ثمّ انتشرت بعد ذلك في فرنسا.

ج- فسّرت الماديّة العقل والفكر والوعي والشعور بأنّه «ليس إلّا شكلًا من أشكال المادّة الدائمة التغيّر والتنوّع، وليست المادّة كتلةً عديمة الحياة، لا حراك بها تأتي إليها الروح وهي منفصلةٌ عنها فتنفخ فيها، وتنتج الحياة، وإنّما القوّة ملازمةٌ للمادّة ومظهرٌ من مظاهر المادّة المتنوّعة ... والحياة والفكر ليستا إلّا صفتين غريزيّتين للمادّة، وهما نتيجةٌ لامتزاج جزيئات المادّة مزجًا معقّدًا» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 249]، وإن القول «بوجود قوّةٍ، وروحٍ، وإله منفصلٍ عن المادّة، يسبح فوقها ويسخّرها، ليس إلّا قولًا هراءً، ومن السخف القول بوجود روحٍ مجرّدةٍ وقوّةٍ خالقةٍ للمادّة، وإن الظواهر النفسيّة العقليّة كالأفكار، والانفعالات، والعواطف، والإرادات، فهي وظيفةٌ لأحد الأعضاء الماديّة، وهو المخّ» [المصدر السابق، ص 249].

د- أنّ الماديّين يعتقدون بأولويّة المادّة، أي: (الوجود والطبيعة)، وإنّها موجودةٌ بشكلٍ مستقلٍّ خارج عقولنا، ويعرّفونها بأنّها كلّ ما تتحسّسه حواسّ الإنسان الخمس، بخلاف المثاليّين الذين يعتقدون بأولويّة الفكر (الروح، العقل)، وإنّ المادّة والحواسّ الخمس ليست موجودةً، بل يقتصر وجودها على العقل، وهو ما يسمّى بـ (الصراع بين الفلسفة الماديّة والفلسفة المثاليّة) وبمعنًى آخر أنّ الفلسفة الماديّة تعدّ الفكر من نتاج المادّة، والمادّة ليست من نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاجٌ ماديٌّ من عقله، وليس الإنسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليّون. وتقع الماديّة على نوعين:

النوع الأوّل: الماديّة الميكانيكيّة (الآليّة)

الميكانيكا بالمعنى الاصطلاحي علمٌ يدرس مواضيع وقوانين وصف الحركة، أي: حركة الأجسام

باستعمال مفاهيم المكان والزمان بصرف النظر عن مسبّبات الحركة، وقد فسّرت الميكانيكا باستحياءٍ من المفاهيم الفيزيائيّة النيوتنيّة حدوث الظواهر الكونيّة على وفق الحركة الميكانيكيّة، أي: أنّ كلّ حركةٍ مسبّبةٌ عن قوّةٍ محرّكةٍ معيّنةٍ تدخل الجسم المتحرّك من الخارج، وهذا يعني أنّهم تصوّروا العالم آلةً ضخمةً تنقل القوّة المحرّكة من جزءٍ إلى آخر منها، ويؤدّي ذلك إلى حركتها الشاملة.

وقد اعترض على أصحاب هذه النظريّة بـ:

أ- إذا كان النظام الكونيّ قد تولّد من الكون نفسه كما يقولون، لا من قوّةٍ خارجةٍ عنه (الله)، أودعت فيه النظام والانسجام المنظّم، وهذا ما يعرف ب (التولّد الذاتيّ) لظواهر الكون والطبيعة. وهنا نسأل: إذا كانت المادّة جامدةً عمياء، لا روح فيها ولا شعور، ولا وعي ولا إدراك، فكيف نظّمت نفسها بنفسها، وقدّرت كلّ شيءٍ تقديرًا على سننٍ ثابتةٍ، ونواميس محكمةٍ؟

ب- إذا كانت كلّ حركةٍ مسبّبةً عن قوّةٍ خارجيّةٍ، كما يقولون، فلا بدّ أن يفترض وجود قوّةٍ محرّكةٍ أيضًا لحركة المادّة الأوّليّة للعالم دخلتها من الخارج، وكذلك يلزم أن نؤمن بموجودٍ ما وراء المادّة ليكون على الأقلّ السبب في أوّل حركةٍ في عالم المادّة.

ج- أنّ القوّة الميكانيكيّة إنّما تفسّر الحركات الوضعيّة والانتقاليّة، والحقّ أنّنا لا يمكن حصر الظواهر الكونيّة بالتبدّلات والتغيّرات المكانيّة، وعندئذٍ لا بدّ أن نؤمن بوجود علّةٍ أخرى، وعاملٍ آخر لتفسير نشأة سائر الظواهر الكونيّة، وبمعنًى آخر أنّ التفسير الميكانيكيّ للعلّيّة يقوم على أساس اعتبارها مبدأً تدريجيًّا، فهي ليست في نظر الميكانيكا المادّيّة إلّا رابطةً مادّيّةً تقوم بين ظواهر مادّيّةٍ في الحقل التجريبيّ، وتستكشف بالوسائل العلميّة؛ لذلك كان من الطبيعيّ أن تنهار العلّيّة الميكانيكيّة إذا عجزت التجربة في بعض المجالات العلميّة عن الكشف عمّا وراء الطبيعة من عللٍ وأسبابٍ؛ لأنّها لم تتمّ إلّا على أساسٍ تجريبيٍّ، فإذا خانتها التجربة، ولم يبرهن عليها التطبيق العمليّ سقطت عن درجة الوثوق العلميّ والاعتبار. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 267]

د- هل تنكرون الروح والعلم والإبداع والعقل؟ وهل هي أرواحٌ أو أشباحٌ فقط؟ فإن قلتم بالأوّل: فقد ناقضتم أنفسكم بأنفسكم، وإن قلتم بالثاني، أعدنا السؤال: هل تشكّ الأشباح وتنكر؟! وهل يوجد كائنٌ غير الإنسان يتعقّل، فالإنسان إمّا مادّةٌ بلا روحٍ (قول المادّيّين)، أو روحٌ بلا مادّةٍ (قول المثاليّين)، أو هما معًا، أو هو شيءٌ لا تعرف حقيقته (قول اللا أدريّين). ثمّ لماذا يغضب الماديّون إذا شبّهوا بالحيوانات، ما داموا لا يمتازون عنها إلّا في الشكل والهيئة، إلّا أنّ هذا يمشي على أربعٍ، وذاك على رجلين؟! ثمّ لماذا يبرّرون أقوالهم بمنطق العقل مع أنّه لا وجود للعقل بزعمهم؟! وبماذا يميّزون بين الصدق والكذب، والحقّ والباطل، والعلم والجهل، ما داموا أشباحًا بلا أرواحٍ، وأجسامًا بلا عقولٍ.

[انظر: القبانجي، شرح رسالة الحقوق، ج 1، ص 66 و67]

وبسبب كثرة الاعتراضات والانتقادات على أصحاب هذا المنهج؛ جعل الماديّون يبحثون عن عاملٍ آخر لتفسير هذه التغيّرات والتبدّلات الحاصلة في ظواهر الكون، حيث فسّروا بعض هذه الحركات تفسيرًا ديناميكيًّا ليفرضوا نوعًا من الحركة الذاتيّة للمادّة، وهو ما سنتناوله أدناه.

النوع الثاني: المادّيّة الديالكتيكيّة (الجدليّة)

الجدل (الديالكتيك) (Dialectic) بمعناه اللغويّ كلمةٌ أغريقيّةٌ مأخوذةٌ من (ديالیغو)، وتعني فنّ المجادلة والمناقشة مع الخصم وصولًا إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات في مجادلة الغريم والتغلّب على هذه التناقضات عن طريق الفكر. والديالكتيك من حيث جوهره ضدّ الميتافيزيقيا تمامًا، كما يقول لينين. [انظر: ستالين، المادّيّة الديالكتيكية والمادّيّة التاريخيّة، ص 22]

وأمّا في الاصطلاح فقد عرّف الديالكتيك (الجدل) بتعريفاتٍ متعدّدةٍ، منها:

1ـ قول كارل ماركس كما نقله السيّد محمّدباقر الصدر: «علم القوانين العامّة للحركة، سواءٌ في العالم الخارجيّ أم الفكر البشريّ» [الصدر، فلسفتنا، ص 207].

2ـ قول فلادمير لينين (Vladimir Lenin): «الديالكتيك بالمعنى الخاصّ بالكلمة هو دراسة التناقضات في ماهيّة الأشياء؛ إذ التطوّر هو صراع المتضادّات» [ستالين، المادّيّة الديالكتيكية والتاريخية، ص 34].

ومن أبرز منظّري هذه الفلسفة: هيجل (Hegel) وماركس وأنجلز (Angels) ولينين وستالين (Stalin). فالمادّيّة الديالكتيكيّة (الجدليّة) قائمةٌ على:

أ ـ أنّ المادّة أزليّةٌ وأبديّةٌ (سرمديّةٌ)، فهي تدرس (الوجود، الطبيعة، الشيء) و(الوعي، الفكر، العقل، الذات)، بمعنى أنّ «لوحة العالم هي لوحةٌ تبيّن كيف تتحرّك المادة؟ وكيف تفكّر المادة؟» [ستالين، المادّيّة الديالكتيكية والتاريخية، ص47]. وهنا، ينقل لينين قول الفيلسوف الإغريقيّ هيرقليطس (Heraclitus)، القائل إنّ: «العالم هو واحدٌ، لم يخلقه أيّ إلهٍ أو أيّ إنسانٍ، وقد كان ولا يزال وسيكون شعلةً حيّةً إلى الأبد تشتعل وتنطفئ تبعًا لقوانين معيّنةٍ»، فقال عنه: «ياله من شرحٍ رائعٍ لمبادئ المادّيّة الديالكتيكيّة» [المصدر السابق، ص 43]. وهذه هي النظرة العامّة للحزب الماركسيّ اللينينيّ، التي سمّيت بـ «المادّيّة الديالكتيكيّة؛ لأنّ أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة أو طريقتها في البحث والمعرفة ديالكتيكيّةٌ، ولأنّ تعليلها حوادث الطبيعة، وتصوّرها لهذه الحوادث نظرةٌ مادّيّةٌ. أمّا المادّيّة التأريخيّة فتوسّع نطاق مبادئ المادّيّة الديالكتيكيّة حتّى تشمل دراسة الحياة الاجتماعيّة، وتطبيق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعيّة، أي: على درس المجتمع، وعلى درس تاريخ المجتمع» [المصدر السابق، ص 17

و18].

بـ أنّ المادّة في حركةٍ دائمةٍ طالما وجد الكون. يقول أنجلز: إنّ الطبيعة بأجمعها من أصغر الأشياء إلى أكبرها، من حبّة الرمل إلى الشمس، من البروتيست (وهي الخليّة الحيّة الأولى) إلى الإنسان، هي في حالةٍ دائمةٍ من النشوء والزوال، في حالة تغيّرٍ متواصلٍ، في حالة حركةٍ وتغيّرٍ لا يتوقّفان. [انظر: المصدر السابق، ص 26]

جـ أنّ قوانين المادّة هي التي تحكم الطبيعة والبشر، والكون من مجرّاتٍ ونجومٍ وأجرامٍ سماويّةٍ، يقول ستالين: إنّه «خلافًا للمثاليّة التي تعتبر المسألة تجسيدًا "للفكرة المطلقة" أو "للعقل الكلّيّ" أو "للوعي" تسير مادّيّة ماركس الفلسفيّة من المبدإ القائل: إنّ العالم بطبيعته مادّيٌّ، وإنّ حوادث العالم المتعدّدة هي مظاهر مختلفةٌ للمادّة المتحرّكة، وإنّ العلاقات المتبادلة بين الحوادث، وتكيّيف بعضها بعضًا بصورةٍ متبادلةٍ كما تقرّرها الطريقة الديالكتيكيّة هي قوانين ضروريّةٌ لتطوّر المادّة المتحرّكة، وإنّ العالم يتطوّر تبعًا لقوانين حركة المادّة، وهو ليس بحاجةٍ لأيّ عقلٍ كلّيٍّ» [المصدر السابق، ص 42].

دـ أنّ أيّ شيءٍ في الكون لا يخضع للحسّ أو التجربة، فإنّه لا وجود له: «إنّ العالم المادّيّ الذي تدركه حواسّنا، والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو الواقع الوحيد، وأمّا إدراكنا وفكرنا فهما ليسا سوى نتاجٍ عضويٍّ مادّيٍّ جسديٍّ، هو الدماغ؛ لأنّ المادّة ليست من نتاج العقل، بل إنّ العقل نفسه ليس سوى نتاج المادّة الأعلى» [المصدر السابق، ص 45]، بمعنى أنّ المادّيّة ترى بأنّه يمكن معرفة العالم وقوانينه بالعمل والتجربة، ولا توجد أشياء في العالم لا يمكن معرفتها، وإنّما فيه أشياء لا زالت مجهولةً بعد، وإنّها ستكتشف في المستقبل، بخلاف المثاليّة التي تنكر إمكان معرفة العالم وقوانينه، حتّى أنّ العلم لا يستطيع معرفتها.

وهذا يعني أنّه «إذا كانت علوم الطبيعة ... هي وحدها القادرة على إعطائنا الحقيقة الموضوعيّة، أصبح من الواجب نبذ كلّ نظريّةٍ إيمانيّةٍ على الإطلاق» [المصدر السابق، ص 51].

هــ المزاوجة بين المادّيّة الديالكتيكيّة الأغريقيّة التي تقتصر على القضايا الفكريّة فقط، وبين الماديّة الديالكتيكيّة الماركسيّة التي تشمل القضايا الفكريّة، فضلًا عن قضايا التاريخ والاجتماع والاقتصاد، وأيّ شيءٍ في الوجود، بعد أن فسّروا ظواهر الكون والوجود تفسيرًا مادّيًّا خاضعًا للحسّ والتجربة [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 24]، بمعنى أنّ «العالم يتحرّك، ويتطوّر دائمًا وأبدًا، وأن ليست هناك أنظمةٌ اجتماعيّةٌ ثابتةٌ غير قابلةٍ للتغيّير، والتالي يمكن أن يحلّ النظام الاشتراكيّ محلّ النظام الرأسماليّ كما حلّ النظام الرأسماليّ في حينه محلّ النظام الإقطاعيّ» [ستالين، المادّية الديالكتيكية والتاريخية، ص 38].

يقول لينين: «إنّ تأريخ كلّ مجتمعٍ إلى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضالٍ وصراعٍ بين الطبقات ...

بين المضطهَدين والمضطهِدين ... [فهي] حربٌ تنتهي دائمًا بانقلابٍ ثوريٍّ يشمل المجتمع بأسره، وإمّا بانهيار الطبقتين المتصارعتين معًا» [انظر: ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والتاريخيّة، ص 96]؛ إذ «الصراع الطبقيّ هو المحرّك للحوادث، وهو المفتاح الذي يتيح فهم التاريخ» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 207]؛ ولأجل «اجتناب الخطإ في السياسة يجب أن يكون الإنسان ثوريًّا لا إصلاحيًّا» [ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والتاريخيّة، ص 40].

و- المزاوجة بين مثاليّة هيجل (Hegel) التاريخيّة، ومادّيّة لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) الألمانيّين، فضلًا عن الوضع الاقتصاديّ في إنجلترا الرأسماليّة، والاشتراكيّة الفرنسيّة المرتبطة بالثورة الفرنسيّة، فهذه بأجمعها أنتجت طفلًا جديدًا سمّي بـ (المادّيّة الجدليّة) التي تؤمن بتطوّر المادّة المتحرّكة والعالم وفقًا لقوانين حركة المادّة، بلا حاجةٍ إلى روحٍ كونيّةٍ، أي: أنّها أخذت نواة مادّيّة فويرباخ وهيجل، وتركت القشور (المثل، والدين، والأخلاق)، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر، فإنّ فلسفة ماركس عبارةٌ عن أخلاطٍ وأمشاجٍ غير متجانسةٍ من ظروفٍ عقليّةٍ واقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ محلّيّةٍ سيطرت على الغرب في المدّة التي عاش فيها ماركس، بل والفترة التي سبقته، استقاها من فكر هيرقليطس وأفلاطون (Plato) وتوماس مور (Thomas More)، وهيجل ، وفويرباخ، وداروين (Darwin)، فضلًا عن النظرة اليهوديّة التقليديّة للمال والاقتصاد والحقد على الكنيسة والمجتمع، حيث جمع فيه بين الفكر الطوباويّ (الخياليّ)، والمادّيّة والإلحاد في بوتقةٍ واحدةٍ لتنتج الماركسيّة التي هي إفرازٌ للحضارة الغربيّة. [انظر : الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، 177 ـ 179]

ز- الفهم المادّيّ للتاريخ والنضال الطبقيّ إنّما يتحقّق من خلال ثورة العمّال (البروليتاريا) على البرجوازيّين؛ من أجل اسقاط الرأسماليّة، وتحكيم البروليتاريا، تمهيدًا لمحو الدولة والأسرة. [انظر: الشرقاوي، مدخلٌ نقديٌّ لدراسة الفلسفة، 179]؛ لأنّ «العنف هو المولّد لكلّ مجتمعٍ» [ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والمادّيّة، ص 104]، بمعنى «أنّ البروليتاريا باستخدام سيادتها السياسيّة تنتزع رأس المال شيئًا فشيئًا من البرجوازيّة، ولجميع أدوات الإنتاج» [المصدر السابق، ص 104].

ح- أنّ هدف طبقة البروليتاريا أو ديكتاتوريّة البروليتاريا، هو السيطرة السياسيّة والاقتصاديّة، على وسائل الإنتاج، فضلًا عن سيطرتها من خلال مجالسها العمّاليّة ومندوبيها المنتخبين بإرادة الطبقة العاملة على مفاصل الدولة، أي: من خلال ثورة العمّال أنفسهم، فهي تمثّل بداية تحوّلٍ تأريخيٍّ عالميٍّ على مستوى العالم كلّه. بمعنى أنّ على البروليتاريا (الطبقة العاملة) أن تتّخذ الوسائل الثوريّة لإدارة الصراع مع الرأسماليّة البرجوازيّة لإسقاطها، وإحلال الاشتراكيّة محلّها، ثمّ إحلال الشيوعيّة في المال والدولة، والحكم، والأسرة؛ حتى تجتثّ عوامل الصراع نهائيًّا عن طريق الدم الأحمر، كما يقول ماركس، ومن ثمّ سقوط الطبقات حتّى تعيش البشريّة في أسعد وأجمل عصورها. [انظر: الشرقاوي، مدخل

نقدي لدراسة الفلسفة، ص 207]

طـ أنّ البناء التحتانيّ (العامل الاقتصادي) ينتج البناء الفوقانيّ، أي: ينتج الدين، والأعراف، والنظم ... بمعنى أنّ الدين عند الماركسيّين مصدره العامل الاقتصاديّ والطبقيّ وليس الله؛ فالماركسيّون لا يؤمنون إلّا بالمادّة؛ إذ لا وجود لغير المادّة. يقول ماركس: «لا إله إلّا المادّة ... المادّة كلّ شيءٍ ... والحياة مادّةٌ» [الشرقاوي، مدخلٌ نقديٌّ لدراسة الفلسفة، ص 214].

يـ أنّ الدين هو من مخترعات الطبقة المستغلّة في المجتمع لتخدير الشعوب. يقول ماركس: إنّ «الدين نفثة المظلوم المضطهد ... إنّ الدين هو الأفيون الذي يخدّر الشعب حتّى تسهلّ سرقته» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 214].

وبعد هذه المقدّمة نستعرض الآن الأصول والقواعد العامّة التي تقوم عليها الفلسفة الماركسيّة (المادّيّة الديالكتيكيّة)، وهي:

الأصل الأوّل : التضادّ الداخليّ (قانون نفي النفي) أو (اجتماع الضدّين)، وهو أنّ كلّ ظاهرةٍ في الكون مركّبةٌ من ضدّين، يعدّان العامل المحرّك لكلّ ظاهرةٍ في الكون وتغيّرها، ثمّ يحدث بينهما صراعٌ داخليٌّ، وتكون الغلبة فيهما للأقوى؛ لينشأ من ذلك الصراع ظاهرةٌ جديدةٌ، وهذا يعني أنّ الديالكتيك قائمٌ على دراسة التناقضات في ماهيّة الأشياء نفسها. فمثلًا : (بيضة الدجاجة: تحتوي على نطفةٍ تأخذ بالنموّ تدريجيًّا فتهضم الموادّ الغذائيّة في نفسها، وبعد ذلك توجد الفرخة)، و(الشحنة الكهربائيّة الموجبة والسالبة في الظواهر الفيزيائيّة)، و(عمليّة الجمع والطرح في الرياضيّات)، و(العامل وصاحب المصنع، فوحدة صراعهم هو المعمل، والأب والابن، ووحدة صراعهم المنزل، والفلاح والإقطاعيّ، فوحدة صراعهم الأرض)، وهذا الصراع يؤدّي إلى التطوّر التاريخيّ للبشريّة، سواءٌ أكانت الشواهد واقعةً في الحقول العلميّة أم في الحقول الاجتماعيّةً والتاريخيّة، فمثال الحقل التاريخيّ ما يحصل مثلًا في المجتمع الرأسماليّ من صراعٍ طبقيٍّ بين الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وطبقة الأغنياء الحاكمة (البرجوازيّة)، فتأخذ الطبقة العاملة بالنموّ والتطوّر حتّى تنتصر على الطبقة الرأسماليّة لينتج عن ذلك الصراع ظهور طبقةٍ جديدةٍ هي طبقة المجتمع الاشتراكيّ الشيوعيّ، وهذا الصراع والتفاعل بين الأشياء الآنفة الذكر يؤدّي للنفي، وهو ما يؤول إلى خلق مادّةٍ جديدةٍ أو مادّتين جديدتين. يقول رئيس جمهوريّة الصين الشعبيّة ماو تسي تونغ (Mao Zedong): «القضيّة عموميّة التناقض معنًى مزدوجٌ، الأوّل: هو أنّ التناقض قائمٌ في عمليّة تطوّر كافّة الأشياء. والثاني: هو أنّ في عمليّة تطوّر كلّ شيءٍ تقوم حركة أضدادٍ من البداية حتّى النهاية. يقول أنجلز (Angels): إنّ الحركة نفسها تناقضٌ» [الصدر، فلسفتنا، ص 228].

وقد فسّر ستالين التناقض الحاصل في ظواهر الطبيعة، قائلًا: «إنّ نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافًا للميتافيزيقيا هي وجهة النظر القائمة على أنّ كلّ أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضاتٍ داخليّةً؛ لأنّ لها جميعًا جانبًا سلبيًّا، وجانبًا إيجابيًّا، ماضيًا وحاضرًا، وفيها جميعًا عناصر تضمحل أو تتطوّر، فنضال هذه المتضادّات، أي: النضال بين القديم والجديد، وبين ما يموت ويولد، بين ما يفنى ويتطوّر، هو المحتوى الداخليّ لتحوّل التغيّرات الكمّيّة إلى تغيّراتٍ كيفيّةٍ» [ستالين، المادية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ص 33]، بمعنى أنّ الحقيقة تنشأ وتتبلور في الجدال، في اصطدام وجهات النظر والأفكار والآراء المختلفة، وقد علّل لينين سبب هذه التناقضات في أفكار الناس بـ «أنّ الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضاتٍ، فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار، وليس العكس ... ليست حركة الفكر إلّا انعكاسًا لحركة الواقع، منقولةً ومحوّلةً في مخّ الإنسان» [المصدر السابق، ص 192]، أي: أنّ عامل الحركة في ظواهر الكون هو التضادّ الداخليّ الكامن في داخل الظواهر المادّيّة، بمعنى أنّها "سرمديّةٌ"، أي: "لا تفنى ولا تستحدث"، وبمعنًى أدقّ: أنّ حركة التطوّر من الأدنى إلى الأعلى، لا تجري بتطوّر الحوادث تطوّرًا تاريخيًّا متناسقًا، بل بظهور نضال التناقضات الملازمة للأشياء والحوادث التي تعمل على أساس هذه التناقضات [انظر: الشرقاوي، مدخلٌ نقديٌّ لدراسة الفلسفة، ص 197].

فهذا الأصل يرى أنّ وجود الظواهر الطبيعيّة يبدأ من الوحدة إلى الكثرة، ومن العامّ إلى الخاصّ، ففي البدء ليس هناك إلّا أعمّ الظواهر، وهي فكرة (الوجود)، ويولد من أعماقها فكرة (العدم)، وبتركيب هاتين الفكرتين تظهر فكرة (الصيرورة)، فالصيرورة ـ التي هي الجامع بين الوجود والعدم ـ تأخذ بدورها موقع الموضوع، ويظهر من أعماقها مقابلها، فتتركّب معه، ويتحقّق تركيبٌ جديدٌ، ويستمرّ هذا الوضع حتّى ينتهي إلى أخصّ المفاهيم، وكلّ هذه المراحل الثلاثة يسمّيها هيجل (Hegel) بـ (الديالكتيك) الشامل للظواهر الذهنية والعينية الخارجية. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 200 ـ 205].

ويردّ على هذا الأصل أي: اجتماع الضدّين بـ:

أ ـ أنّ أحدًا لا ينكر وجود موجودين مادّيّين متجاورين ومتقاربين أحدهما جنب الآخر بنحوٍ يؤدّي أحدهما إلى إضعاف الآخر، كما نلحظ ذلك في الماء والنار.

ب ـ يرى الإلهيّون أنّ هذه الحالة (حالة التضادّ) لا يمكن التعاطي معها كقانونٍ كلّيٍّ شاملٍ لكلّ ظواهر الكون، حيث توجد مئاتٌ بل آلاف الحالات التي تخالف ذلك، فمثلًا قولنا: "العالم حادثٌ"، فإنّه لا يصحّ مع صدق نقيضه، وهو "العالم ليس بحادثٍ"، وإلّا لما أمكن التصديق بحدوث العالم؛ لذلك يقول المناطقة: "إنّ النقيضين لا يصدقان معًا، ولا يكذبان معًا" [المظفر، المنطق، ج 1، ص 45]، بخلاف المادّيّين الّذين يصرّون على أنّ عالم الطبيعة قائمٌ على أساس التناقض والتضادّ، من مثل اجتماع (الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة)، و(النصر والهزيمة)، و(الموت والحياة في الجسم الإنسانيّ)،

و(البذرة والشجرة). يقول ماو تسي تونغ: «والواقع أنّ الهجوم والدفاع في الحرب، والتقدّم والتراجع، والنصر والهزيمة كلّها ظواهر متناقضةٌ، ولا وجود للواحدة من دون الثانية، وهذان الطرفان يتصارعان، كما أنّهما يتّحدان ببعضهما فيؤلّفان مجموع الحرب، ويفرضان تطوّرهما، ويحلّان مشكلاتها» [الصدر، فلسفتنا، ص 232 و333].

وقد ردّ السيّد الصدر على تونغ بأنّ «هذا النصّ أكثر النصوص السابقة غرابةً؛ إذ يعتبر فيها تونغ الحرب كائنًا حقيقيًّا ينطوي على النقيضين، على النصر والهزيمة، مع أنّ هذا المفهوم عن الحرب لا يصحّ إلّا في ذهنيّةٍ بدائيّةٍ تعوّدت على أخذ الأشياء في إطارها العامّ، فالحرب في التحليل الفلسفيّ عبارةٌ عن كثرةٍ من الحوادث، لم تتوحّد إلّا في أسلوب التعبير، فالنصر غير الهزيمة، والجيش المنتصر غير الجيش المنهزم، والوسائل أو نقاط القوّة التي مهّدت للانتصار غير الوسائل أو نقاط الضعف التي أدّت إلى الهزيمة، والنتائج الحاسمة التي أدّت إليها الحرب، لم تكن بسبب صراعٍ ديالكتيكيٍّ، وتناقضات موحّدةٍ، بل بسبب الصراع بين قوّتين خارجيّتين، وغلبة أحداهما على الأخرى» [الصدر، فلسفتنا، ص 233].

جـ أنّ النصوص الماركسيّة تستعمل التناقض والتضادّ بمعنًى واحدٍ، مع أنّ الكلمتين ليستا مترادفتين في المصطلح الفلسفيّ، فإنّ التناقض هي حالة النفي والإثبات، والتضادّ يعني إثبات المتعاكسين، فاستقامة الخطّ وعدم استقامته نقيضان؛ لأنّهما من النفي والإثبات. وأمّا استقامة الخطّ وانحناؤه فهما ضدّان، ولا يصدق عليهما التناقض بمفهومه الفلسفي؛ لأنّ كلًّا من الاستقامة والانحناء ليس نفيًا للآخر، وإنّما هو إثباتٌ يقابل إثبات آخر، وكذلك أساءت الماركسيّة استعمال مصطلح التضادّ، فاعتبرت الشيء المختلف عن الآخر ضدًّا، فالفرخ ضدّ البيضة، والدجاجة ضدّ الفرخ، مع أنّ التضادّ في المصطلحات الفلسفيّة ليس مجرّد اختلافٍ بين الأشياء فحسب، بل الضدّ هو الوصف الذي لا يمكن أن يجتمع مع الوصف الآخر في شيءٍ واحدٍ. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 222 و223]

دـ أنّ وجود التضادّ، أي: اجتماع الضدّين والنقيضين في بعض الحوادث والظواهر الكونيّة، لا علاقة له بالتضادّ أو التناقض الذي قال به المادّيّون؛ لأنّ ما ذهبوا إليه إنّما هو حاصلٌ في موضوعين، وهو لا مانع من حدوثة وحصوله في الظاهرة الواحدة؛ لأنّه ليس من باب التناقض، كما في الأمثلة التي ذكرت آنفًا، وإنّما تتحقّق الاستحالة العقليّة فيما لو كان الاجتماع في موضوعٍ واحدٍ، وزمانٍ واحدٍ، وهذا ناتجٌ عن وجود شبهةٍ في مساواة التناقض المنطقيّ بالفلسفيّ، فالاستحالة المنطقيّة إنّما تتحقّق في الأمثلة المزبورة، بخلاف التناقضات الفلسفيّة التي هي «عبارةٌ عن العناصر المختلفة الموجودة في الشيء، والذي يحصل من التفاعل بينها مزاجٌ ثالثٌ، وعنصرٌ جديدٌ» [الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 21]، كما هو الحال في التناقضات والمتضادّات في عالم الطبيعة، كتركّب الماء من

عنصري الأوكسجين والهيدروجين أو تركّب الملح من الصوديوم والكلور. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 211]

هـ ـ أنّ التكامل ليس مبنيًّا على الصراع بين النفي والإثبات، كما تصوّره هيجل، وبعده ماركس، وأنصارهما، بل هو مبنيٌّ على أنّ في كلّ نوعٍ من الأنواع المادّيّة قوّة كمالٍ أخرى، وإمكان التبدّل إلى نوعٍ آخر، ولمّا كان هذا القانون عندهم يشمل كلّ شيءٍ، فهنا، نسأل: هل يشمل هذا القانون الفكر الماركسيّ، والأصول الديالكتيكيّة نفسها أو لا؟ فإن أجاب بـ (نعم) فهو انتحارٌ للماركسيّة بيدها؛ لأنّه إن صدق على الفكر الماركسيّ، وصراعه مع ما في داخله، فما النتيجة التي سيؤول إليها هذا الصراع؟ وفي ذلك نقضٌ لأصول الماركسية، وعدم شموليتها؛ لأنّه سيؤدّي إلى هذه الأصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم إلى أضدادها، وهذا يعني بطلانها، وعندئذٍ تصير النتيجة تبدّل المادّيّة إلى الميتافيزيقيّة، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، وهكذا.

وإن أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات، وتبدّل الشيء إلى ضدّه للأصول الديالكتيكيّة كان ذلك نقضًا للقانون، وخرقًا لقواعدهم التي يجب أن تعمّ ولا تخصّص، وقد سعوا جاهدين إلى استثناء فكرهم الماركسيّ عن هذا القانون، وفي ذلك نقضٌ لأصول الديالكتيكيّة، وعدم شمولها، فالماركسيّة ترى أنّ النظام الاشتراكيّ هو النظام الأفضل الذي ستتحوّل إليه جميع المجتمعات البشريّة بعدما يحدث في داخلها صراعٌ ونضالٌ بين البرجوازية ونقيضها.

لقد كان عليهم أن يجيبوا عن هذه الأسئلة المحرجة، ولكنّهم يمرّون عليها كأن لم يسمعوا بها؛ فرارًا من نتائجها السلبية على نظريّتهم. [انظر: الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص27 و28]

وـ لو كانت كلّ ظاهرةٍ مركّبةٍ من ضدّين، فلا بدّ وأن يكون لكلّ واحدٍ من الضدين تركيبٌ آخر أيضًا؛ لأنّ كلًّا منهما ظاهرةٌ كونيّةٌ، وهذا يستلزم أن يتألّف كلّ واحدٍ منهما من ضدّين أيضًا، وبالتالي لا بدّ أن تتألّف كلّ ظاهرةٍ محدودةٍ ومتناهيةٍ من أضدادٍ غير متناهيةٍ.

زـ يقول لينين: إنّ المادّة هي الواقع الموضوعيّ المعطى لنا في الأحاسيس [انظر: ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والتاريخية، ص 46] ـ وهي في حركتها تتوارد عليها تغيراتٌ ـ ليست من سنخ المادّة، كالشعور، والإرادة، والمشاعر النفسانيّة التي برهن فلاسفة الإسلام على تجرّدها من المادّة، فما العلّة لظهور هذه الكمالات في المادّة؟ وهل يصحّ أن نعدّه صراعًا داخليًّا يحصل في المادة العجماء؟ وكذلك فإنّ الحركة الحاصلة في المادّة ليست مقتصرةً على سطوح الأجسام، وقشورها الخارجيّة، بل هي نافذةٌ إلى أعماقها وصميم جوهرها. [انظر: الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 43].

الأصل الثاني: حركة المادّة (صراع المتناقضات أو قانون التطوّر)، فالحركة تعني «التغيّر التدريجيّ، وخروج الشيء من القوّة إلى الفعل» [الساعدي، نافذةٌ على الفلسفة، ص 88]. ومفاد هذا الأصل أنّ كلّ شيءٍ

في الكون (مادّيٍّ أو فكريٍّ) خاضعٌ للتطوّر والصيرورة، أي: أنّ كلّ شيءٍ يتحرّك ويتبدّل في هذا الكون من أصغر الذرّات إلى الكواكب والمجموعة النجميّة الهائلة، ولا يبقى على حاله الأوّل أبدًا. ويدّعي ستالين وأصحابه بأنّهم وحدهم من يقول بأنّ الطبيعة في حالة حركةٍ وتغيّرٍ دائمين، خلافًا لأصحاب الميتافيزيقيا الذين يقولون بسكون الطبيعة وجمودها [انظر: ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والمادّيّة التاريخيّة، ص 24 و25]، بمعنى أنّ الحركة في مفهومها الديالكتيكيّ تقوم على الصراع والتناقض الذي يعدّ القوّة الداخليّة الدافعة للحركة والخالقة للتطوّر والتكامل، أي: أنّ كلّ حركةٍ في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورةً أكمل من الصورة السابقة، وإنّ هذا الصراع بين النقيضين يولّد الحركة. يقول البريطانيّ أنجلز: «إنّ الوضع يختلف كلّ الاختلاف، فعندما ننظر إلى الكائنات، وهي في حالة حركتها، في حالة تغيّرها، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض، نجد أنفسنا بأنّنا مغمورون في التناقضات، فالحركة نفسها هي تناقضٌ، إنّ أبسط تغيرٍ ميكانيكيٍّ في المكان لا يمكن أن يحدث إلّا بواسطة كينونة جسمٍ ما، في مكانٍ ما، في لحظةٍ ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذلك المكان، أي: كينونته وعدم كينونته معًا في مكانٍ واحدٍ، في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تتابعًا مستمرًّا، وحلّ هذا التناقض حلًا متواقتًا مع هذا التتابع، هو ما يسمّى بالحركة» [الصدر، فلسفتنا، ص 205].

الأصل الثالث: وهو قانون تحّول التغيّرات الكمّيّة إلى تغيّراتٍ نوعيّةٍ (كيفيّة) (قفزات التطوّر)، ويعني أنّ التغيّرات الكونيّة المستمرّة والطارئة، ليست كلّها تدريجيّةً، وعلى نسقٍ واحدٍ، بل تحدث في كثيرٍ منها ظواهر نوعيّةٌ جديدةٌ بصورةٍ مفاجئةٍ، لا تشابه الظواهر السابقة لها، بحيث لا نعدّها امتدادًا للتغيّر والحركة السابقة، وهو ما أسماه الماركسيّون بـ (الطفرة) أو (القفزة)، كما في تعرّض الماء إلى تغيّرٍ كمّيٍّ من خلال زيادة الحرارة فيحدث عند نقطةٍ معيّنةٍ تغيّرٌ كمّيٌّ، وهو تحوّل الماء إلى بخارٍ. يقول ستالين: «إنّ الديالكتيك خلافًا للميتافيزيقيا، لا يعدّ حركة التطوّر حركة نموٍّ بسيطةً، لا تؤدّي التغييرات الكمّيّة فيها إلى تغييراتٍ كيفيّةٍ بل يعدّها تطوّرًا ينتقل من تغييراتٍ كمّيّةٍ ضئيلةٍ وخفيّةٍ إلى تغييراتٍ ظاهرةٍ وأساسيّةٍ، أي: إلى تغييراتٍ كيفيّةٍ، وهذه التغييرات الكيفيّة ليست تدريجيّةً، بل هي سريعةٌ فجائيّةٌ، وتحدث بقفزاتٍ من حالةٍ إلى أخرى، وليست هذه التغييرات جائزة الوقوع، بل هي ضروريّةٌ، وهي نتيجة تراكم تغييراتٍ كمّيّةٍ غير محسوسةٍ وتدريجيّةٍ» [ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والمادّيّة التاريخيّة، ص 27].

وهذا يعني أنّ التطوّر الديالكتيكيّ للمادّة نوعان: أحدهما تغيّرٌ كمّيٌّ تدريجيٌّ، يحصل ببطءٍ، والآخر تغيّرٌ نوعيٌّ فجائيٌّ يحصل بصورةٍ دفعيّةٍ نتيجةً للتغيّرات الكمّيّة المتدرّجة، وهو الانتقال من التغيّرات الكمّيّة إلى التغيّرات الكيفيّة، أي: أنّ التغيّرات الكمّيّة حينما تبلغ درجةً معيّنةً، فإنّها تتبدّل إلى كيفيّةٍ جديدةٍ، فالماء مثلًا حينما يوضع على النار وترتفع درجة حرارته إلى (100 درجةٍ مئويّةٍ)، فإنّه

سينقلب، ويقفز ليتحوّل إلى بخارٍ، أي: من حالة السيلان إلى الحالة الغازية (من الكمّيّة إلى الكيفيّة)، كما يقول هيجل: حينما يصاب الإنسان بجراثيم مرضيّةٍ فتقوم بعض الكريّات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم، فينشأ من هذا الصراع مناعةٌ في جسم الإنسان ضدّ المرض، وما دام هذا الصراع قائمًا يواصل الإنسان حياته، فإذا غلبت الجراثيم عليه حان وقت حصول التغيرات الكمّيّة إلى كيفيّةٍ جديدةٍ، وعندها يحصل الموت. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 244 و245؛ الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظرية المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 7]. وإنّ القانون الجاري على الطبيعة قائمٌ على الانقلاب في المجتمع البشريّ، وانتقاله من الكمّ إلى الكيف يجب أن يتمّ بصورةٍ طبيعيّةٍ ذاتيّةٍ من دون تدخّل أيّة عوامل خارجيّةٍ، أي: على غرار التبدّلات والتغيّرات الطبيعيّة الكيفيّة الحاصلة على نحو ذاتيٍّ تلقائيٍّ. [انظر: الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 108]

والخلاصة أنّ هذه الأصول الثلاثة التي تقوم عليها النظريّة الديالكتيكيّة التي طرحها الفيلسوف الألمانيّ هيجل لم يهدف من ورائها الإلحاد، وإنكار العوالم الغيبيّة وراء المادّة، ولكنّ تلميذه فويرباخ هو من استنتج منها الإلحاد، ورتّب عليها إنكار الخالق، إذ تصوّر أنّ العالم بما فيه من الصراع الداخليّ، وأنّ المادّة بما تحتويه من الجدليّة والتضادّ يمكن أن يفسّر تحوّل المادّة وتكاملها من تلقاء نفسها من دون الحاجة إلى أيّ عاملٍ خارجيٍّ، مع أنّ الإلهيّ والماديّ سواءٌ في هذا الأصل، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبيّة، ووجود الخالق يستلزم نفي هذه الأصول، ولا إثبات هذه الأصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبيّة؛ لأنّ هذه الأصول على فرض ثبوتها لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمةٍ في الطبيعة تنجرّ إلى ظهور تنوّعاتٍ وكمالاتٍ في المادّة، فليس وجود هذه الأصول في عالم المادّة والطبيعة دليلًا على عدم وجود يدٍ غيبيةٍ وراء العالم المادّيّ أوجدت هذه القوانين والسنن في المادّة نفسها؛ إذ إنّ انفجار المادّة إنّما يكون مستحيلًا لو تمّ بصورةٍ عفويّةٍ من دون تدبيرٍ خارجيٍّ علويٍّ. [انظر: الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 44 ـ 45].

خاتمة البحث

ويمكن إجمال ملخص البحث بالآتي:

أ- أنّ الملاحدة يقولون: إنّنا لا نؤمن إلّا بالمادّة؛ إذ "لا إله إلّا المادّة"، بدلًا من "لا إله إلّا الله"، وهذا يعني أنّهم لا يؤمنون بالمقدّسات، من مثل الله، والأنبياء، والرسل، والدين، والشرع، وما فيه من قيمٍ وفضيلةٍ وأخلاقٍ؛ إذ الحياة عندهم عبارةٌ عن مادّةٍ، تعيش في صراعٍ دائمٍ، سلاحها المخلب والناب، بعد أن أطلقت العنان للغرائز والشهوات، من ثورة الجنس، وثقافة العريّ، فأخذت تصدّر هذه البضاعة إلى بلاد الشرق الإسلاميّ، ولكنّهم نسوا أو تناسوا أنّهم مخلوقون من جسدٍ (مادّةٍ)، وروحٍ. وهنا نتساءل: من الذي يحرّك الجسد؟ أليست هي الروح، فهل الروح ترى بالحواسّ أو بالمختبر؟! وما مصير البدن بعد مفارقته الروح؟ وما مصير الروح بعد مغادرتها البدن؟ أليس الله كالروح مع الفارق، فإذا كانت الروح لا ترى، ولو بأدقّ الأجهزة العلميّة، فكذلك الحال ينطبق على الله سبحانه، بمعنى أنّ الروح إذا كانت تحمل البدن، فإنّ الله ﷻ يحمل الكون، وما فيه، قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، ولكن على هؤلاء أن ينظروا إلى أصل خلقهم، قال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطارق: 5 ـ 7]، ثمّ يعودوا إلى رشدهم وعقلهم من دون أنانيّةٍ وتعصّبٍ.

ب- إن سلّمنا بأنّ المادّة هي الأصل في وجود العالم لاحتوائها على القوانين الفيزيائيّة التي تحكمها كونها تنبض بالحركة والنشاط، فهنا نسأل: ومن الذي أودع هذه القوانين والأنظمة في المادّة العجماء الصماء التي لا ترى ولا تسمع ولا تشمّ، ما لم يُفَضْ عليها بالقابليّات والاستعدادات المناسبة لنموّها وحركتها؟ وبمعنًى أرسطيٍّ: ما المحرّك الأوّل الذي حرّك هذه المادّة من العدم إلى الوجود، شريطة أن يكون هذا المحرّك غير قابلٍ للحركة؟ فهل هو الله ﷻ أو المادّة؟ والحال أنّها متحرّكةٌ من محرّكٍ أوّلٍ، بحسب قانون تسلسل العلل.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن منظور، محمد، لسان العرب، تعليق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1988 م.

الأحسائي، حيدر السندي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، دار الكفيل للطباعة والنشر.

إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 1996 م.

باسكال، بليز، خواطر، ترجمة ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 2011م.

بحوث في الثقافة الإسلامية، حسن عيسى عبد الظاهر وآخرون، الدوحة، دار الحكمة، 1993 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار المتقين، بيروت، ط 1، 1432 هـ

بدوي، عبدالرحمن، فلسفة العصور الوسطى، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1979 م.

البغدادي، عز الدين بن محمد، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، دار الرافدين، بيروت، ط 1، 2019 م.

البهادلي، عبد الناصر، بحوث في عقائد الإمامية، ط 2، 2012 م.

تحقيق في الذهن البشري، ترجمة : د. محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة.

جيرار بن سوسان، وجرج لابيكا ، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار محمد علي للنشر، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2003 م.

حسين نصار، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2010 م.

دستغيب، عبد الحسين، عقائد ومفاهيم، ترجمة : موسى قصير، دار البلاغة، بيروت، ط 2، 2013 م.

دشتي، حسين علي، الرؤية الكونية حول وجود الله، ومصير الإنسان، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 2018 م.

الدمشقي، إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005 م.

دوكنز، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، ط 2، 2009 م.

رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة : أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م.

الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، مركز المصطفى العالمي للدراسات والأبحاث، قم، ط 7، 1439 هـ

ستالين، جوزيف، المادّية الديالكتيكيّة والمادّيّة التاريخيّة، دار دمشق للطباعة والنشر، 2007 م.

سترومبرج، دونالد، تأريخ الفكر الأوربي الحديث (1601 ـ 1977 م)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط 3، 1994 م.

الشرقاوي، محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1990 م.

شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2014 م.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلان، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1999 م.

الصحيفة السجادية، للإمام علي بن الحسين عليه السلام، دار اليقضة الإسلامية، ط 1، 1997 م.

الصدر، محمدباقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسّسة دار الكتاب العربي، ط 2، 2002 م.

الصدر، محمدباقر، دروسٌ في علم الأصول، لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط 3، 1426 هـ.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1998 م.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين القمي، أمالي الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، طهران، ط 1، 1417 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 9، 1427 هـ.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الناشر: ذوو القربى، قمّ، ط 1، 1385 هـ.

صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1973م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المقدسة، 1404 هـ.

عامري، سامي، براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2018 م.

عامري، سامي، فمن خلق الإله، نقد الشبهة الإلحادية (إذا كان لكلّ شيءٍ خالقٌ، فمن خلق الإله؟) في ضوء التحقيق الفلسفي والنقد الكوسمولوجي، الناشر: تكوين للدراسات والأبحاث، الرياض، ط 1، 2016 م.

العاملي، حسن مكي، بداية المعرفة، دار المغرب للطباعة والنشر، بغداد.

فتح علي خاني، محمد، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة: حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016 م.

القبانجي، حسن، شرح رسالة الحقوق، للإمام زين العابدين عليه السلام، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2002 م.

قرني، عزت، الفلسفة اليونانية حتّى أفلاطون، مطبعة ذات السلاسل، جامعة الكويت، 1993 م.

كرابللو، سايمون ألفريدو، حبي العظيم للمسيح عليه السلام قادني إلى الإسلام، ترجمة أ. مريم. ا، مكتبة ملك فهد الوطنية، الرياض، 1436 هـ.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.

كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004 م.

اللواتي، حسن بن احمد، المصمم الأعظم، قراءة نقدية في كتاب (التصميم العظيم) لستيفن هوكنك، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط 1، 2017 م.

ماجد فخري، أرسطو والمعلّم الأوّل، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

محمد عبده، شرح نهج البلاغة، بيروت، 2010 م.

محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، إصدارات مؤسسة الدليل، العتبة الحسينية المقدسة، ط 1، 2017 م.

المدرسي، هادي، حوار ساخن عن الإلحاد، دار أهل البيت للعلوم، ط 2، 2017م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط 5، 1427 هـ.

مطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة ستار، قم، ط 3، 2008 م.

المظفر، محمدرضا، المنطق، مطبعة إسماعيليان، قم، ط 2، 1419 هـ.

المظفر، محمدرضا، الفلسفة الإسلامية، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1993 م.

المعرّي، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، حرّره وشرحه: د. كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، 2001 م.

مغنية، محمد جواد، شبهات الملحدين والإجابة عنها، دار ومكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، 1986 م.

المفضل، علي بن محمد، كتاب فكّر، المعروف بـ (توحيد المفضّل)، إملاء : الإمام جعفر الصادق عليه السلام، تحقيق: الشيخ قيس العطار، مكتبة العلّامة المجلسي، ط 1، 1427 هـ.

الهادي، جعفر، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، مطبعة أمير، قم، ط 1، 1416 هـ.

الوردي، علي، منطق ابن خلدون، منشورات سعيد بن جبير، قمّ، ط 1، 2005 م.

وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007 م.

المجلات والدوريات :

الاستغراب، مجلة دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيًّا ونقديًّا، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 7، السنة الثالثة، 2017 م.

Refrence

Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation*: *A study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism*, translated by: Heba Nasser, The Islamic Center for

Strategic Studies, Al-Abbas Holy Shrine, 1st edition, 2017 AD.

Stromberg, Roland, *History of European Modern Thought (1601 - 1977 AD)*, translated by: Ahmed al-Sheibani, Darul-Qari' al- Arabi, Egypt, 3rd edition, 1994 AD.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Oweidat for Publishing and Printing, Beirut, Lebanon, 2004 AD.

Khani, Muhammad Fath Ali, *The Philosophy of Religion according to Hume*, translated by: Heider Najaf, the Islamic Center for Strategic Studies, Al-Abbas Holy Shrine, 2016 AD.

Ibn Mandhoor, *Lisanul-Arab*, commented on by: Ali Sheery, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1st edition, 1988 AD.

Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, Dar Damashq for Printing and Publishing, 2007 AD.

Rapoport, Anatol, *Principles of Philosophy*, translated by: Ahmed Ameen, Darul-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2005 AD.

Al-Wardi, Ali, *The Logic of Ibn Khaldoun*, Sa'eed bin Jubeir Publications, Holy Qom, 1st Edition, 2005 AD.

Dawkins, Richard, *The God Delusion*, translated by: Bassam Al-Baghdadi, 2nd Edition, 2009 AD.