نحو أساس فلسفي للنظام الاقتصادي الإسلامي

عمار مجيد كاظم*

مقدمة

لقد جاء الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام بدين الإسلام ، لا لتلبية الحاجات والأمور الروحية لتطمين نفسية من اعتنقها بالإيمان والرضا بمصيره بعد الموت وفي الآخرة ، إن قام بجميع العبادات المكلف بها فقط ، وإنما جاء بالإسلام كمنهج ودستور حياة آمنة وسعيدة ، تعالج في آياتها المحكمة أو في سنة نبيها ، جميع القضايا الحياتية من اقتصاد ، وفلسفة ، واجتماع ، وسياسة ، وغيرها . ومن أجل ذلك انبرى المدافعون عن إقامة النظام الإسلامي من رجال الدين وغيرهم من المؤمنين بالإسلام ، في استنباط الفتاوى الشرعية من القرآن والسنة المطهرة ، لمعالجة جميع الأمور والقضايا الحياتية المستحدثة ، سابقة الذكر ، في العالم اليوم ، لتأكيد حقيقة إمكانية تطبيقه وصلاح نظامه لكل عصر وزمان ومكان.

لقد استيقظ المارد الإسلامي اليوم ، من قمقمه بعد سبات طويل من عصور الظلمات التي مرت على العالم العربي والإسلامي بعد سقوط بغداد والخلافة الإسلامية على أيدي المغول ، وما هي تجربة المصارف الإسلامية إلا قبس بسيط من نور الإسلام الحنيف . وبالتالي فالتنظير الأكاديمي في موضوع النظام الإسلامي متعدد الجوانب فضلا عن تناول الجوانب الفلسفية والعقائدية فيه بات ضروريا ، بل واجبا دينيا وأخلاقيا وإنسانيا على العلماء والباحثين من المتخصصين ، لكشف الأقنعة عن المتفيقهين والمدعين ، من دعاة التكفير والحروب والقتل ، باسم الدين ، وبدون وازع من ضمير أخلاقي أو إنساني . والتجربة العراقية بعد الاحتلال الأمريكي خير مثال على ذلك .

هدف الدراسة

تهدف هذه الدراسة والموسومة (نحو أساس فلسفي للنظام الاقتصادي الإسلامي) إلى محاولة إيجاد أساس فلسفي جديد للنظام الاقتصادي الإسلامي كمنهج وفكر اقتصادي عقائدي وثوري وصالح للتطبيق العالمي وعلى غرار الأساس الفلسفي للنظامين العالميين الرأسمالي والماركسي . وتعد هذه الدراسة استكمالا لما بدأه الباحث في دراسة سابقة منشورة استهدفت إيجاد أساس علمي للنظام الاقتصادي الإسلامي.

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال التالي :

كيف نصل إلى فلسفة إسلامية جدلية خاصة بالنظام الاقتصادي الإسلامي ؟ ، وذلك لحاجة النظام إليه في مواجهة الفلسفات الوضعية الأخرى ، لاعتقاد الباحث أن قوانين

* قسم الاقتصاد /كلية الادارة والاقتصاد / الجامعة المستنصرية

المنطق المادي الجدلي صحيحة لأنها قوانين موضوعية ضرورية للحقيقة الواقعية التي تتألف من الطبيعة والتاريخ والإنسان ، إذا وضعت في إطار الفلسفة الإسلامية .

فرضية الدراسة

ظهرت عدة طروحات لمناقشة وتفسير قوانين المنطق المادي الجدلي ، و إن من مهمة الباحث تقصي مدا مصداقية وصحة هذه الطروحات نظرا لصلتها بموضوع الدراسة.

الفصل الأول
الفلسفة الماركسية

يعد "ماركس" فيلسوفا وصاحب فلسفة خاصة به قبل أن يكون اقتصاديا وصاحب مذهب في الاقتصاد ، فهو حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين . ويتلخص محتوى الفكر الماركسي الفلسفي ويسمى بالفلسفة الماركسية بنظرية المادية الجدلية ونظرية المادية التاريخية .

الأساس الفلسفي ، نظرية المادية الجدلية

"الديالكتيك" كلمة يونانية ، ولعل اشتقاقها الأصلي من "ديالوج" بمعنى محادثة أو مجاذبة أطراف الحديث أو مجادلة ، ولقد أصبحت هذه الكلمة الأخيرة مصطلحا علميا لأول مرة في أواسط الألف الأول قبل الميلاد ، تعبر بها الفلسفة الإغريقية عن واحد من التصورات الكثيرة للكون والطبيعة . ولعل الفيلسوف الإغريقي "هرقليط" (6ق م) من أبرز من ساهم في إيجاد المصطلح العلمي لهذه الكلمة ، وربطها بالمعنى الهام الذي لاحظه في أشياء الطبيعة كلها ، ألا وهي أن كل شيء يتغير ، ويجري ، ويتطور من حالة إلى أخرى ، فهو في حالة صيرورة مستمرة ضمن ذاته ، حيث كان هو وبعض الفلاسفة الآخرين يردون على غيرهم من الذين يتصورون العكس في أن جميع الأشياء والظواهر جامدة الذات والمحتوى ، فهي لا تتغير ولا تتحرك ، والذين أطلق عليهم اسم "الميتافيزيقين" ، كما أطلق على طريقة تحليل الطبيعة والظواهر على هذا الأساس اسم "الميتافيزيقية" [1].

غير أن هذا المصطلح القديم "للديالكتيك" ، لم يكن يدل على مذهب مادي ضيق ، يحوي مقومات وتحليلات خاصة ، يتشكل من مجموعها اتجاه خاص أو فلسفة مستقلة عن المذاهب والأفكار الأخرى التي تندرج جميعا في مبدأ واحد هو الإقرار بالمادة ووجودها سواء مستقلا عن الوعي الإنساني أو غير مستقل ، بل لعله لم يكن يعني في تصور أصحابه أكثر من مضمون عام ، يتسع لفكرة الحركة الميكانيكية ، أي القائمة على علل وقوى خارجية ، كما كان يتسع من باب أولى لفكرة الحركة ، أو القوة الذاتية ، في الشيء أي "الديناميكا" . ولكن ومع ذلك احتوى "الديالكتيك" عند "هرقليط" ، أفكارا وتصورات زائدة على القدر المشترك بينه وبين غيره ، لعل من أهمها : نظرية توالد أشياء أو جزئيات جديدة بدوافع ذاتية كامنة في ضمنها ، تحل محل أصولها ، ضمن الكل الواحد . لذا شاع عنه تمثيله للصيرورة المستمرة التي يتصف بها الكون بتدفق النهر ، ويقول في ذلك "نحن لا نستحم بالنهر الواحد مرتين ، بل إن مياها جديدة تجري من حولنا دائما" . وقد انتشر هذا الرأي بين العلماء والفلاسفة ، ولاقى قبولا لدى كثير منهم خلال مئات السنين ، ولكن بعد أن هذبوه وطوروه بما يتفق والظواهر الطبيعية المتجددة . فقالوا أن كل ما في الكون

ينقسم إلى مادة وقوة . فالحجر والخشب والمعادن مثلا هي مادة ، والحركة والكهرباء والحرارة قوة . ولابد أن كلا من المادة والقوة مختلفتان ، ولكنهما في الوقت ذاته متلازمتان . إذن فكل شيء يتحرك ويتغير حقا ، وهذا هو القاسم المشترك بينهم جميعا ، ولكن السوآل هل كانت الحركة بقوة ذاتية كامنة في المادة أم بقوة خارجية تلازمها ؟ .. وهذا هو ما كان بحث ونظر اتجاهين متناقضين في الفلسفة هما المادي والمثالي [2] .

ولما ظهر الفيلسوف الألماني "جورج هيجل" (1770-1831) بعث مفهوم "الديالكتيك" بعثا جديدا ، وبذل قدرا كبيرا ، في سبيل تجليته والدفاع عنه . كما وجمع في نطاق تحليله والاستدلال عليه كثيرا من منجزات العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وأفكار ما وراء الطبيعة [3] .

لقد شدد "هيجل" على أن العالم هو من خلق "الفكرة المطلقة" أو "روح العالم" وهي "الله" تعالى . وقد كتب يقول "كل شيء واقعي ، بقدر ما هو حق ، فهو الفكرة وليس غير ، ثم أكد على أن الفكرة تتطور في البدء ضمن ذاتها . ثم في مرحلة معينة من تطورها ، تتجسد في الطبيعة ، باعثة الحياة في كافة الأشياء والظواهر . وفي مرحلة أبعد تؤدي الفكرة إلى ظهور المجتمع الإنساني ، الذي يؤلف تاريخه عملية إدراك هذه الفكرة المطلقة ، والتي زعم بأنها قد اكتملت في نظامه الفلسفي ، الذي اعتبره الكلمة الأخيرة في التطور الفلسفي [4] . فرحلة الكشف عن أي حقيقة تكمن في ساحة الطبيعة ، أو تتجلى في علياء الروح ، إنما تبدأ من "أطروحة" مجردة تنشأ في أعماق الفكر والتي تتمثل بالوجود المطلق ، وتلك هي مرحلة نظام الشيء في ذاته أي نظام الشعور . ثم تنعكس إلى الواقع الموضوعي أي إلى الوجود الخارجي لتتحول إلى "ماهية" أي جوهرا قائما بذاته ، وتلك هي مرحلة نظام الشيء من أجل ذاته ، وهي المرحلة الثانية أو مرحلة الظهور الخارجي وتسمى "نفيا أو طباقا" ، إذ تتولد من ذلك الوجود المطلق أو "الأطروحة" حقيقة ذات حدود وتعيينات خارجية ، تشخص وتستبين بواسطة نقائضها التي تلامس أو تحتك بأقصى حدودها المحيطة بها من سائر أطرافها ، سواء كان الأمر متعلقا بقضايا الطبيعية أم إلى القيم والتجليات الروحية . ثم ترتد هذه الماهية المسماة "نفيا أو طباقا" إلى الفكر أي "الأطروحة" لتتركب مع الوجود الذهني فتغدو "مفهوما أو تركيبا أو نفي النفي" ، وهي المرحلة الثالثة أو مرحلة نظام الشيء من أجل ذاته ، وفي ذاته معا ، وهي مرحلة تطابق الشكل الخارجي مع الوجود الذهني . وتلك هي أطوار الحركة الجدلية أو التناقضية ، والتي ينفي فيها كل طور من أطوارها الثلاثة ذاته ليندمج في الطور الذي يليه ، ابتداءا من الفكر إلى الطبيعة ثم من الطبيعة إلى الفكر . فالمفهوم الذي ارتد إلى الذهن "تركيبا" وهي خاتمة الحركة الثلاثية ، يتحول مرة أخرى بعد تعديل ذهني فيه إلى "أطروحة" ، أي مشروع يستمد ذاته من "الوجود المطلق" ، ثم ينعكس إلى الوجود المطلق ، حتى إذا أخذ شكله وأبعاده واستبان مضمونه أي أصبح "ماهية" ، ارتد ثانية إلى الوجود الذهني ليصبح مفهوما جديدا أعلى درجة وتعقيدا من مفهومه الأول ، وهكذا دواليك [5] .

وخلاصة القول يتضمن التطور الجدلي ثلاث لحظات تسمى غالبا "الأطروحة" ، "والطباق" ، "والتركيب" . وكان "هيجل" يدعوها عادة "التأكيد أو الإثبات" ، "والنفي" ، " ونفي النفي" . "فالأطروحة" تطرح ، "والطباق" ينفي ما كان مطروحا . وهكذا نجد وجودا ولا وجود ، حربا وسلام . ولكن اللحظة الأكثر أهمية ، والتي تتطلب كل انتباهنا ، هي لحظة "التركيب" أو "نفي النفي" . فهذا "التركيب" يتجاوز التناقض ، مع الاحتفاظ داخل مستوى أعلى ، بكل ما تم تأكيده في "الأطروحة" ، وتم نفيه في "الطباق" . انه نفي

مشتمل "للأطروحة" و "الطباق" المدمرتين من قبله ، كما أنه في الوقت ذاته تأكيد عميق على صحتهما . "فالأطروحة" و "الطباق" تموتان فيه ، لتولدان من جديد وهما أكثر صفاءا وأشد اتحادا . ويعتبر "الطباق" أي "اللا" هو اللحظة الأكثر جوهرية بين هذه اللحظات الثلاث لأنها تمثل المبدأ المحرك للجدلية ، خاصة وأنها تبقى في قلب "التركيب" الذي يعتبر المبدأ الأعلى الموحد [6] . وقد بدأ "هيجل" بالمفاهيم والمقولات العامة ، فطبق عليها هذا "الديالكتيك" واستنبطها بطريقة جدلية قائمة على التناقض ، ومن أشهر ثواليثه في هذا المجال وأولها هو الثالوث الذي يبدأ من أبسط تلك المفاهيم وأعمقها ، وهو مفهوم الوجود . فالوجود موجود ، وهذا هو الإثبات أو الأطروحة ، بيد أنه ليس شيئا ، لأنه قابل لأن يكون كل شيء. فالدائرة وجود ، والمربع والأبيض والأسود والنبات والحجر ، كل هذا هو موجود . فليس إذن شيئا محددا ، وهو بالتالي ليس موجودا ، وهذا هو الطباق الذي أثارته الأطروحة ، وهكذا حصل التناقض في مفهوم الوجود ، ويحل هذا التناقض في التركيب بين الوجود واللاوجود . الذي ينتج موجودا لا يوجد على التمام ، أي صيرورة وحركة ، وهكذا ينتج أن الوجود الحق هو الصيرورة [7] .

وبإلقاء نظرة بسيطة على الأطروحة والطباق والتركيب في قضية الوجود سابقة الذكر ، نستدل بوضوح على أن "هيجل لم يفهم "مبدأ عدم التناقض" في المنهج الشكلي حق الفهم حين ألغاه ووضع موضعه مبدأ التناقض "والذي سيأتي تفصيله لاحقا" . فمفهوم الوجود مفهوم عام دون شك ، وهو لذلك قابل لأن يكون كل شيء . ولكن هل معنى هذا أن هذه الأضداد والأشياء المتقابلة مجتمعة كلها في هذا المفهوم ، ليكون ملتقى للنقائض والأضداد؟ طبعا لا ، فان اجتماع الأمور المتقابلة في موضوع واحد شيء ، وإمكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر. فالوجود مفهوم ليس فيه من نقاط السواد والبياض ، أو النبات والجماد شيء ، و إنما يصح أن يكون هذا أو ذاك لا أنه هو هذا وذاك معا في وقت واحد . أضف إلى ذلك أن هذا التناقض المزعوم في ثالوث الوجود ، يرتكز على خلط آخر بين فكرة الشيء ، والواقع الموضوعي لذلك الشيء . فان مفهوم الوجود ليس إلا عبارة عن فكرة الوجود في أذهاننا ، وهي غير الواقع الموضوعي للوجود . وإذا ميزنا بين الوجود ، وواقع الوجود زال التناقض ، فان واقع الوجود معين ومحدود لا يمكن سلب صفة الوجود عنه مطلقا ، وأما فكرتنا عن الوجود فهي ليست وجودا واقعيا ، و إنما هي المفهوم الذهني المأخوذ عنه [8] .

لقد أشاد "هيجل" ولأول مرة منطقا كاملا على أساس التناقض ، ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب ، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة ، فما من حقيقة إلا وهي تنطوي في ذاتها على نقيضها ونفيها . فكان التناقض "الديالكتيكي" هو النقطة المركزية في ذلك المنطق ، والقاعدة الأساسية التي يقوم عليها فهم جديد للعالم ، وتنشأ به نظرية جديدة نحوه ، تختلف كل الاختلاف عن النظرة الكلاسيكية ، التي اعتادها البشر منذ قدر له أن يدرك ويفكر . فقد أنشأ "هيجل" فلسفته المثالية كلها على أساس هذا "الديالكتيك" ، وجعله تفسيرا كافيا للمجتمع ، والتاريخ ، والدولة ، وكل مظاهر الحياة . فالجدل الجديد في زعم "الديالكتيكيين" قانون للفكر العام والواقع على السواء . ولذلك فهو طريقة للتفكير ، ومبدأ يرتكز عليه الواقع في وجوده وتطوره [9] .

ويعتبر المنطق "الهيجلي" بما قام عليه من أساس "الديالكتيك" والتناقض ، في النقطة المقابلة للمنطق الشكلي الكلاسيكي وهو المنطق البشري العام وهو الذي يؤمن بمبدأ عدم التناقض ، ويعتبره المبدأ الأول الذي يجب أن تقوم كل معرفة على أساسه ، والمبدأ

الضروري الذي لا يشذ عنه شيء في دنيا الوجود ، ولا يمكن أن يبرهن على حقيقة مهما كانت لولاه . والذي يرفضه المنطق "الهيجلي" كل الرفض ، ولا يكتفي بالتأكيد على إمكان التناقض فحسب ، بل يجعل التناقض بدلا عن سلبه هو المبدأ الأول لكل معرفة صحيحة عن العالم ، والقانون العام الذي يفسر الكون كله بمجموعة من التناقضات ، فكل قضية في الكون تعتبر إثباتا ، وتثير نفيها في نفس الوقت ، ويأتلف الإثبات والنفي في إثبات جديد[10].

وقد ادعى المنطق الهيجلي أنه قضى ، بما زعمه للوجود من جدل ، على الخطوط الرئيسية أو القوانين الأولية للفكر في المنطق الشكلي الكلاسيكي الميتافيزيقي ، وهي في زعمه كما يلي :

أولا ، مبدأ عدم التناقض . وهو يعني أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتصف بصفة ، وبنقيض تلك الصفة في وقت واحد . أو بمعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو نفسه وليس هو أي مناقضا لنفسه ، فالنبات ليس حيوانا والحياة ليست الموت . فيقول المنطقيون : ليس (أ) مناقضا لـ (أ) .

ثانيا ، مبدأ الهوية أو الذاتية . وهو المبدأ القائل أن كل ماهية فهي ما هية بالضرورة ، ولا يمكن سلب الشيء عن ذاته . أو بمعنى أن كل شيء هو هو أي مماثل لنفسه، وبعبارة أخرى كل شي هو نفسه فالنبات نبات والحيوان حيوان دائما، والحياة هي الحياة والموت هو الموت . ولقد صاغ المنطقيون هذا المبدأ في قولهم (أ=أ) .

ثالثا ، مبدأ الامتناع الثالث المستحيل،وهو أن الشيء أما أن يكون أو لا يكون ، أو الشيء أما أن يكون كذا أو غيره ، أي بين امكانين متناقضين فلا مجال لامكانية ثالثة . وبعبارة أخرى الشيء أما أن يجاب عنه بنعم أو بلا فالكائن إما أن يكون حيوانا أو نباتا ولا مجال لامكانية ثالثة . ولهذا يجب أن نختار بين الموت والحياة ولا مجال لامكانية ثالثة . فإذا كان (أ) و (غير أ) متناقضين فالشيء أما أن يكون (أ) أو مناقضا لـ (أ). وبالتالي يؤمن هذا المبدأ بالسكون والجمود في الطبيعة الذي يرى سلبية الطبيعة وثباتها ، وينفي الديناميكية عن دنيا المادة [11] .

فالمبدأ الأول لا موضع له في المنطق الجديد ، ما دام كل شيء قائما في حقيقته على التناقض . وإذا ساد التناقض كقانون عام، فمن الطبيعي أن يسقط المبدأ الثاني للمنطق الكلاسيكي أيضا ، فان كل شيء تسلب عنه هويته في لحظة الإثبات بالذات ، لأنه في صيرورة مستمرة [12] ، فمن الجائز أن يكون الشيء غير نفسه ، بل التناقض "الديالكتيكي" العام يحتم ذلك ، لأن كل شيء متضمن لنقيضه ، ومعبر عن نفيه في لحظة إثباته ، فليست (أ هي أ) بصورة مطلقة ، بل كل كائن هو نقيض ذاته ونفيها ، كما يكون إثباتا لها ، لأن كيانه متناقض بالصميم ، ويحتوي على النفي والإثبات المتصارعين دائما ، والمفجرين للحركة بهذا الصراع [13] . وما دام التناقض هو الجذر الأساسي لكل حقيقة ، فلا غرو فيما إذا كانت الحقيقة تعني شيئين متناقضين على طول الخط . ولما كان هذا التناقض المركز في صميم كل حقيقة مثيرا لصراع دائم في جميع الأشياء ، والصراع يعني

الحركة والاندفاع ، فالطبيعة في نشاط وتطور دائم ، وفي اندفاعه وصيرورة مستمرة . وهذا يعني سقوط المبدأ الثالث للمنطق الكلاسيكي أيضا ، كما يزعم "هيجل" [14] .

لكن الواقع يثبت أن مبدأ عدم التناقض القائل بأن التناقض مستحيل هو أعم القوانين وأكثرها شمولا لجميع مجالات التطبيق ، ولا تشذ عنه ظاهرة من ظواهر الوجود والكون مطلقا ، فلا يمكن أن يتفق النفي والإثبات في حال من الأحوال . وكل محاولة "ديالكتيكية" تستهدف الرد عليه ، أو إظهار الطبيعة بمظهر تناقض ، فهي محاولة بدائية ، قائمة على سوء فهم لمبدأ عدم التناقض ، أو على شيء من التضليل . ولكن هل أن كل نفي واثبات هو تناقض يرفضه هذا المبدأ ، ولا يمكن للعقل قبوله ؟ . والجواب على ذلك هو ليس بالضرورة أن يكون تناقضا ، حيث أن كل نفي لا يناقض أي إثبات ، وكل إثبات لا يتعارض مع كل نفي ، و إنما يتناقض الإثبات مع نفيه بالذات ، لا مع نفي إثبات آخر ، ووجود الشيء يتعارض بصورة أساسية مع عدم ذلك الشيء ، لا مع عدم شيء آخر . ومعنى تعارضهما أنهما لا يمكن أن يتوحدا أو يجتمعا . فالمربع ذو أربعة أضلاع . وهذه حقيقة هندسية ثابتة ، والمثلث ليس له أربعة أضلاع ، وهذا نفي صحيح ثابت أيضا ، ولا تناقض مطلقا بين هذا النفي وذاك الإثبات ، لأن كل منهما يتناول موضوعا خاصا ، يختلف عن الموضوع الذي يتناوله الآخر . فالأضلاع الأربعة ثابتة في المربع ، ومنفية في المثلث ، فلم ننف ما أثبتنا أو نثبت ما نفينا . و إنما يوجد التناقض إذا كنا نثبت للمربع أضلاعا أربعة ، وننفيها عنه أيضا ، أو نثبتها للمثلث وننفيها عنه في نفس الوقت . وبهذا الاعتبار نص المنطق الشكلي ، على أن التناقض إنما يكون بين النفي والإثبات الموحدين في ظروفهما . فإذا اختلفت ظروف النفي مع ظروف الإثبات ، لم يكن الإثبات والنفي متناقضين . ومثال على ذلك : الأربعة عدد زوجي بينما الثلاثة ليست عددا زوجيا . فالنفي والإثبات في هاتين القضيتين ، لا تناقض بينهما ، لاختلاف كل منهما عن الآخر بالموضوع الذي يعالجه . فالإثبات تعلق بالأربعة ، بينما النفي تعلق بالثلاثة .ومثال آخر للنفي والإثبات المختلفين في ظروفهما ، هي قولنا أن الطفل ليس عالما بالفعل ، ولكنه عالم بالقوة . أي يمكن أن يكون عالما . وهنا أيضا نواجه نفيا وإثباتا غير متناقضين ، لأننا في القضية الأولى ننف نفس الإثبات ، الذي تحتويه القضية الثانية ، فالقضية الأولى تنفي وجود صفة العلم لدى الطفل ، والقضية الثانية لا تثبت وجود هذه الصفة ، و إنما تثبت إمكانية وجودها ، أي قابلية الطفل واستعداده الخاص لاكتسابها . فقوة العلم هي التي تثبتها هذه القضية للطفل ، وليس وجود العلم لديه فعلا . وبالتالي يمكن القول بان التناقض بين النفي والإثبات ، إنما يتحقق فيما إذا اشتركا في الموضوع الذي يتناولانه ، واتفقا في الشروط والظروف المكانية والزمانية وغيرها . وأما إذا لم يتحدد النفي والإثبات في كل هذه الشروط والظروف ، فليس بينهما تناقض . ولا يوجد الشخص أو المنطق الذي يحكم باستحالة صدقهما في هذا الحال [15] .

وقد تأثر ماركس كثيرا بأستاذه الفيلسوف "هيجل" صاحب المنطق المثالي الجدلي وبنى عليه فلسفته المادية الجدلية ولكن بالمقلوب أي بالنقيض تماما حيث لم يأخذ منه سوى منطقه الجدلي الذي يرى أن التاريخ هو عملية محركها نضال الأفكار المتناقضة ، فهناك الفكرة التي تقابلها الفكرة النقيضة فتخرج من نضالهما فكرة ثالثة هي الفكرة التوفيقية التي توفق بين الاثنتين وهذه ما تلبث أن تقابلها فكرة مضادة أخرى وهكذا يستمر الجدل وبالتالي يستمر تطور العلوم والمجتمعات على مدى التاريخ ، وفي ظل هذه القناعة لا وجود للقناعة المطلقة أي أن الأفكار نسبية .

"فهيجل" كان مثاليا ومتدينا يؤمن بالجوهر الروحي وبأسبقية الفكر على الطبيعة ، أي أن طبيعة التاريخ الإنساني بالنسبة إليه لم تكن سوى تجلي الفكرة الأزلية ، فهو والنزعة المثالية عموما ، تعتقد أن الحركة والنشاط والقدرة الخلاقة إنما هي من مميزات الروح فقط ، وأن المادة هي عبارة عن كتلة جامدة سلبية لا صورة لها ، وهي بحاجة لنسيم الروح الذي يحييها كي تتخذ صورة معينة . ولهذا فأن المادة لا يمكن أن تنتج أي شيء بنفسها فإذا ما أخذت تتحرك فان ذلك بفضل الله أو الروح [16] .

وهكذا تظل جدلية "هيجل" روحية صرفة . بينما "ماركس" كان ماديا وملحدا لا يؤمن إلا بالجوهر المادي فالطبيعة لديه هي العنصر الأولي الأصيل والأزلي والغير القابل للنفاذ أما الفكر فهو مظهر من مظاهر الطبيعة ومشتق من مشتقاتها ، فرفض أولا القول بالنظرة المثالية للعالم التي ترى في الكون المادي ثمرة للفكرة ثم أدرك أن قوانين الجدلية هي قوانين العالم المادي . ويقول "ماركس" في هذا الشأن : "لا يختلف منهجي الجدلي في الأساس عن منهج "هيجل" فقط ، بل هو نقيضه تماما ، إذ يعتقد "هيجل" أن حركة الفكر التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس هو سوى الصورة الظاهرية للفكرة. أما أنا فأعتقد على العكس ؛ أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان"[17]. فالفلسفة المادية إذن هي التي ترى أن المادة سابقة على الفكر ، وهي التي ترى أن المادة لم يسبقها في الوجود شيء يمكن أن يعتبر بمثابة السبب لها ، إذ هي سبب كل موجود ، والمادة بذلك أبدية . فإذا كانت المادة أسبق من الفكر فأن الفكر نفسه انبثاق عن المادة في طور من أطوارها العليا . فالمادة إذن هي الأساس الذي نشأ عنه الفكر والذي يبني عليه الفكر ويتأثر به تأثرا أساسيا . وان كان ذلك لا يمنع أن يعود الفكر فيؤثر على المادة . فالمادة على هذا النحو لها وجود موضوعي ، أي وجود حقيقي مستقل عن الفكر وغير معتمد عليه . فالقلم الذي أكتب به الآن له وجود مادي مستقل عن كوني أراه أو أحس به أو أتخيله أو أشعر به ، أي هو موجود بصرف النظر عن ذلك كله ، ووجوده مستقل عن ذلك كله . والفلسفة الماركسية باعتبارها مادية أيضا ، فهي ترى أن المادة هي أصل الوجود ، فضلا عن كونها أبدية . وهذه النظرة المادية للعالم ترفض بالضرورة أي إضافة غريبة على هذا العالم المادي . ومن هذه الإضافات الغريبة التي لا مبرر لها في تقديرها فكرة الألوهية . فالعالم المادي معرفته ممكنة للإنسان . والإنسان يعرف أشياء عن عالمه ولا يعرف أشياء أخرى ، ولكن الذي لا يعرفه اليوم سيعرفه غدا ، ولن تستحيل على معرفته شيء . وعلى هذا الأساس فالفلسفة الماركسية ترفض بالضرورة الغيبيات تأسيسا على أن العالم مادي ، و إنما العالم ممكن المعرفة ، وأن ما لم يعرف الآن فأن التقدم العلمي بسبيله إلى كشف أستاره والإحاطة به [18] .

ولكن ينبغي أن نميز بين فترتين في تحديد مفهوم المادة ، الأولى هي الفترة التي عاش فيها "ماركس" ووضع فيها فلسفته وهي القرن التاسع عشر وكانت علوم الطبيعة تعتبر المادة مؤلفة من جواهر (ذرات) ساكنة غير متحركة وغير قابلة للانقسام أو للاختراق وبالتالي فهو يقسم الموجودات إلى أشياء مادية ملموسة ويمكن قياسها مثل جميع الأشياء المادية المحيطة بنا سواء كانت حيوانا ، أو نباتا ، أو جمادا وهي ما يطلق عليها اسم (الكون والطبيعة) ، وأشياء غير مادية لا يمكننا رؤيتها أو لمسها أو قياسها ولكنها موجودة مع ذلك كأفكارنا ، وعواطفنا ، ورغباتنا ، وذكرياتنا وهي ما يطلق عليه اسم (الفكر والوعي) . وبالتالي تكون هناك المادة (الكون والطبيعة) خالدة ، لاحد لها ، وأولية يتفرع عنها الروح (الفكر ، الوعي) والذي يبدع كائنات خيالية مثل الأرواح ،

وفكرة وجود روح أعلى تسميها الأديان بالإله [19] . أما الفترة الثانية وهي فترة القرن العشرين والذي تطورت فيه العلوم الطبيعية كثيرا والتي اكتشفت أن الذرات تتكون من أجزاء أصغر هي الإلكترونات ، وبالتالي إرجاع تركيب المادة إلى إشعاع أو طاقة لا تحمل من الأوصاف المادية المألوفة شيئا ، فقد انتهى الحجم وانتهى الوزن وانتهى اللون وانتهى كل شيء كانت تعرف به المادة . فانتهت المادة إلى أن تصبح أمرا هو أقرب ما يكون إلى الأفكار وأبعد ما عن المحسوسات . وهذا يعني أن جوهر المادة ليس شيئا من البساطة والوضوح بحيث يقال عنه ما كانت تقوله الفلسفة الماركسية في أواخر القرن الماضي وأن وضع المادة في مقابل الفكرة وجعلهما نقيضين يصبح الآن من الأمور التي لا يستطيع العقل الفلسفي أن يتقبلها بقبول حسن . فإذا كان الأساس المادي للفلسفة المادية على هذا النحو الذي لا يمكن أن يقال عنه أنه الأساس الفلسفي الوحيد الصحيح الثابت ، فان البناء كله الذي بني على هذا الأساس غير العلمي وغير السليم وغير الثابت لا يمكن أن يكون بناءا سليما [20] .

وبالتالي انصرف المفكرون الماركسيون إلى إيجاد تعريف جديد للمادة يلائم أفكارهم . فيقول لينين في كتابه (المادية والنزعة الإختبارية النقدية) "إن التطور الحديث في الفيزياء لا يشكل خطرا على المادية الجدلية لأنها لا تفتش عن ماهيات جامدة ، بل تفهم العالم على أنه حركة مستمرة دائمة تخضع لتبدلات ثابتة" ، ويعرف المادة تعريفا جديدا هو " إن المادة هي مقولة فلسفية من شأنها أن تحدد الحقيقة الموضوعية كما تبدو للحواس وتؤثر عليها ، وهذه المادة تؤخذ في حقيقتها المتحركة لا في مظهرها الساكن . لأن الحركة هي إحدى الخواص الرئيسية للمادة ، فهي تنطوي على جزيئات في حالة حركة دائمة . والأجسام توجد على الأرض التي هي في حالة حركة دائمة ودوران حول الشمس التي تنتقل بدورها مع المجموعة الشمسية . فالحركة ليست صفة عرضية للمادة (كما كان يعتقد ماركس) بل هي خاصية نوعية من خصائصها ، بل هي الصفة الأزلية لوجود المادة" [21] .

ولكن الأساس المادي للماركسية ويطلق عليه بالمادية الجدلية هو مستل أصلا من منهج "هيجل" الجدلي ، حيث يقول "انجلز" في ذلك : "إن الجدل هو علم القوانين العامة للحركة ولتطور الطبيعة والمجتمع الإنساني والتفكير" . حيث يعتقد الماركسيون أن منهجهم الجدلي هو وحده الذي يؤدي إلى فهم صحيح لعملية التطور ، وأن قوانين الجدل الأساسية هي التي تعطي صورة عامة عن تطور العالم وتغيراته . فالجدل عند "ماركس" هو جدل المادة أساسا . فالمادة هي الجدلية في الأساس وليست الفكرة هي الجدلية في الأساس كما تصورها "هيجل" .

وقوانين الجدل هي التي تحكم حركة المادة ومن ثم تحكم حركة العالم ، فالقانون هو علاقة ضرورية وحتمية بين ظواهر معينة . وقوانين الجدل تعبير عن علاقات ضرورية وحتمية بين ظواهر العالم المادي ، كما وتحكم ماهية هذا العالم وتطوره [22] .

وقد صاغ "انجلز" ثلاثة من قوانين الجدل المادي وهي كالآتي :

1.قانون وحدة الأضداد وصراعها

كل الأشياء والظواهر في الطبيعة تحتوي على ذات الجانبين المتناقضين المتحدين في نفس الوقت . فقطعة المغناطيس مثلا تحتوي على قطب شمالي وقطب جنوبي ، وهذان القطبان متنافران ومتحدان في نفس الوقت ، وحتى لو تم تقسيم قطعة المغناطيس إلى قطع

صغيرة متناهية في الصغر ، فسيضل في كل قطعة منها قطبان . وهكذا تتحد الأضداد. وهذا التناقض القائم في الطبيعة قائم أيضا في النظم الاجتماعية. فالنظام الرأسمالي لا يمكن أن يقوم إلا على وجود النقيضين : الرأسمالي والعامل ، هذان النقيضان موجودان في النظام الواحد وهما في نفس الوقت متناقضان . أي بينهما اتحاد وتناقض في آن واحد . والمتناقضات مع وجودها في حيز مكاني وزماني واحد، إلا أنها بالضرورة وبحكم تناقضها تعيش في صراع دائم. وبالتالي كانت الرؤية الماركسية هي أن تاريخ العلم وتاريخ المجتمعات يثبتان أن صراع الأضداد هو سبب التطور. فالجديد يصارع القديم ويقهره ويؤدي إلى التطور . حيث أن القديم والجديد يتجاوران في نفس الشيء ولكنهما مع تجاورهما يتصارعان ويؤدي تصارعهما إلى غلبة الجديد على القديم . وتغلب الجديد على القديم يعني التطور إلى الأمام [23] . وبالتالي تقرر المادية الجدلية على عكس "الميتافيزيقيا" إلى القول بأن الأشياء الطبيعية وظواهرها تحتوي على تناقضات داخلية ، لأنها تحتوي جميعا على جانب سلبي وجانب إيجابي فلها ماضي ولها مستقبل ، وفيها جميعا عناصر تزول أو تنمو ، وأن النضال بين هذه الأضداد أي (بين القديم والحديث ، بين ما يحدث وما يولد وبين ما يزول وما ينمو ويتطور) هو المحتوى الداخلي لعملية التطور . فيمكن القول إذن أن الحركة هي نتيجة تناقض ونضال بين الأضداد ، وهذا التناقض والنضال هما داخليان أي أنهما ليسا خارجيين على الحركة بل هما جوهر هذه الحركة . بمعنى آخر أن الحركة لا تتم إلا في التناقض المستمر في صميم الأشياء وأن الموجود الذي يتطور يحتوي على الشيء ونقيضه . وأن الصراع بين النقيضين هو الذي يولد الحركة [24] .

فمن هنا دعا لينين قانون وحدة وصراع الأضداد بكونه جوهر أو لب الديالكتيك ، حيث يبين هذا القانون المصادر أو العلل الحقيقية أو القوة الدافعة للحركة والتطور الدائمين في العالم المادي [25] .

2.قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية

إذا كان صراع الأضداد يؤدي دائما إلى التطور على النحو الذي شاهدناه في القانون السابق ، فأن هذا التطور يتخذ شكل تغيرات كمية تنتقل في مرحلة معينة وبصورة مفاجئة إلى تغيرات كيفية . حيث يقول الماركسيون عن هذا القانون أن التراكمات الكمية تؤدي في مرحلة معينة إلى تغيرات كيفية ، والمثال التقليدي الذي يضربونه للتغير الكمي الذي ينتقل فجأة إلى تغير كيفي هو مثال تأثر الماء بالحرارة . فالماء يتحول إلى بخار عند درجة حرارة معينة ، كذلك هو يتحول إلى جليد في درجة حرارة معينة أخرى . كما أن الماء يتحول إلى بخار أو جليد تحت تأثير تلك الدرجة من درجات الحرارة على نحو مفاجئ . فبينما الماء ماء إذا به عند درجة حرارة (100) مئوي تحت الضغط العادي يتحول فجأة إلى بخار ، كما أنه عند درجة صفر مئوي تحت الضغط العادي يتحول إلى جليد . ومعنى ذلك أن حدوث التغيرات الكمية انتهت إلى حدوث تغيرات كيفية . حيث أن الماء عندما كان في درجة حرارة (40) ثم (50) ثم (60) ، كانت تطرأ عليه تغيرات في الطاقة الداخلية فقط ، لكن الماء يضل ماء بمعنى أنه لا يطرأ عليه تغير نوعي أو كيفي ، ولكن عند درجة

حرارة مائة وتحوله إلى بخار يحدث نوع آخر من التغير ، هو تغير كيفي أو نوعي ، إذ الماء فيه قد أصبح بخارا [26] .

وهذا القانون يطبقه الماركسيون على الحياة الاجتماعية أيضا فيقولون أن الأنظمة الاجتماعية في تطورها تمر بتغيرات كمية أي تغيرات في الدرجة وعند مرحلة معينة يحدث تغير جذري شامل أو تغير كيفي ، وهذا التغير الكيفي في حياة المجتمعات يحدث فجأة وعن طريق الثورة التي تغير النظام الاجتماعي تغييرا كاملا أي تغييرا كيفيا . كتحول نظام ملكي متخلف وظالم إلى نظام جمهوري ديمقراطي وعن طريق الثورة الجماهيرية .

3.قانون نفي النفي

يكشف هذا القانون "في نظر الماركسيين" عن الاتجاه العام أو عن الميل للتطور في العالم المادي . حيث أن حلول الجديد محل القديم وهو أمر حتمي وطبيعي هو ما تقصده الجدلية بالنفي ، فالجديد ينفي القديم . فيقول ماركس في ذلك "لا يمكن لأي تطور أن يحدث في أي ميدان إذا لم ينفي صور الوجود القديمة . ففي الطبيعة يلاحظ مثلا أن تطور القشرة الأرضية قد مر عليها عديد من العصور الجيولوجية وكل عصر من هذه العصور يتضمن نفيا للعصر السابق عليه . أما في تاريخ المجتمعات البشرية فيتكون أيضا من سلسلة من نفي الجديد للقديم . فالإقطاع يعد نفيا لنظام العبودية السابق عليه ، كذلك فأن الرأسمالية هي نفي للإقطاع ، كما أن الاشتراكية تعد نفيا للرأسمالية . فإذا كانت الرأسمالية نفيا للإقطاع فأن الاشتراكية تعد نفيا للنفي أي التركيب الجديد والتي تعد أطروحة أو إثباتا أكثر تطورا من الأطروحة الأولى وهي الإقطاع ، أي نقض ما كان هو ذاته قد تغلب على القديم ، أي استبدال الجديد بآخر أكثر جدة . والنقض الثاني بدوره يفضي إلى نقض جديد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية . وبالتالي يكون التطور ككل يكتسب طابعا تقدميا وأماميا ، ذلك أن كل مرحلة أعلى من التطور لا تنقض سوى ما غدا باليا ، في الأسفل ، بينما هي تأخذ وتثرى بإنجازات المراحل السالفة . إذن فالتقدم هو الاتجاه العام للتطور الديالكتيكي . كما أن قانون نقض النقيض لا يصور التطور كحركة تسير قدما في خط مستقيم ، و إنما هي عملية حلزونية ، معقدة للغاية ، يصاحبها تكرار معين لبعض المراحل التي تم اجتيازها من قبل عودة معينة للماضي [27] .

وقد بقيت قوانين "انجلز" سابقة الذكر أداة التفسير في يد المادية الجدلية حتى ظهور كتاب ستالين "المادية الجدلية والمادية التاريخية" عام 1938 . وفي هذا الكتاب ، صاغ ستالين أربعة قوانين للجدل المادي ، بقيت حتى وفاته ، حيث عاد الإيديولوجيون الماركسيون بعدها إلى قوانين "انجلز" الثلاثة دون أن يغفلوا قانون الترابط بين الظواهر[28]. وهي كالآتي :

1.قانون الترابط أو قانون التفاعل والترابط الشامل

لا تنظر المادية الجدلية على عكس "الميتافيزيقيا" إلى الطبيعة على أنها مجموعة من الأشياء والظواهر المنفصل بعضها عن البعض الآخر بل أنها كل موحد منسجم حيث تتصل الأشياء والظواهر اتصالا عضويا ويرتبط كل منها بالآخر مثال على ذلك في الطبيعة ارتباط النبات بالوسط الذي تعيش فيه كالتربة والماء والهواء والشمس [29] . لكن حقيقة "الميتافيزيقيا" هي عكس ذلك تماما ، حيث أن النظرة التي يقام على أساسها فهمها للعالم ، هي اعتبارها للعالم مرتبطا ارتباطا كاملا ، كما أنها نظرة منسجمة مع مبدأ العلية القائل

أن كل حادثة ترتبط في وجودها بأسبابها وشروطها الخاصة وبالتالي فهي ترفض الصدفة والاتفاق بمعنى أن كل حادثة توجد باتفاق بحت ، دون أن تكون هناك أي ضرورة تدعو إلى وجودها . وكذلك ترفض الضرورة الذاتية للحوادث ، أي أن تكون أجزاء الطبيعة ضرورية ضرورة ذاتية بأن تكون كل واحدة منها يوجد بسبب من ضرورته الذاتية دون احتياج إلى شيء خارجي ، أو تؤثر به . وهذا يعني بكل وضوح أن "الميتافيزيقيا" لا تقر مطلقا إمكان عزل الحادثة عن محيطها وشروطها ، وتجميد السؤال عن علاقاتها بالحوادث الأخرى . وبالتالي فليس الاعتقاد بالارتباط العام إذن ، وقفا على "الديالكتيك" ، بل هو مما تؤدي إليه حتما الأسس الفلسفية ، التي شيدتها "الميتافيزيقيا" ، في بحوث العلية وقوانينها . ولكن يمكن القول أن الماركسية قد سبقت من حيث تطبيقاتها السياسية لهذا القانون [30] .

2.قانون الحركة والتطور الشامل في الطبيعة والمجتمع أو النمو المستمر

ويعني أن كل شيء يتحول أو يتطور أو يتحرك ، فلا تنظر المادية الجدلية على عكس "الميتافيزيقيا" إلى الطبيعة على أنها حالة من الهدوء والثبات والركود وعدم التغير ، بل تنظر إليها على أنها حالة من الحركة والتغير الدائم والتجدد والنمو المستمر ، حيث يولد كل شيء بينما ينحل شيء آخر ويزول ، ولكنها تؤمن أن حركة المادة تجري بدون تموين و إمداد من الخارج (أي بدون قوة قديرة خارجية) ولكن بفعل صراع داخلي بين متناقضين وهو صراع يجري دائما بين القديم السائد والقوي ، والجديد المستضعف ومثال على ذلك صراع الطبقة العاملة (البروليتاريا) مع الطبقة الرأسمالية [31] ، كما أنها حركة عرضية (وليست جوهرية) ، توجد في الأعراض الأربعة (الأين ، الوضع ، الكيف ، والكم) ، فالحركة المكانية كالحركة الانتقالية للأرض حول الشمس ، والحركة الوضعية كحركة الأرض حول محورها ، والحركة الكيفية كالتغير التدريجي للحالات والكيفيات النفسية ولون الأجسام وشكلها ، والحركة الكمية مثل نمو الشجرة تدريجيا وزيادة مقدارها [32] . وكان "انجلز" هو أول من صنف علميا أشكال حركة المادة . وقد أورد الأشكال الأساسية وهي الميكانيكية ، والفيزياوية ، والكيمياوية ، والبيولوجية ، والاجتماعية . وبالإضافة إلى ذلك ، فقد قرن كل واحدة منها مع نوع محدد من المادة . فالحركة الميكانيكية مع الأجسام الأرضية والسماوية ، والحركة الفيزياوية مع الجزيئات ...الخ ، وفيما يلي وصف لكل شكل من أشكال هذه الحركة [33] :

ففي القرن التاسع عشر ، كانت الحركة الميكانيكية مثلا ، تفهم بصورة رئيسية على أنها انتقال الأجسام الماكروسكوبية أي المرئية في المكان . أما الآن فقد اتضح أن الانتقال المكاني ملازم لكل التكوينات المادية ، من الجسيمات الأولية وحتى الكائنات الحية . وعلى هذا ينبغي أن لا تقترن الحركة الميكانيكية مع شكل واحد فقط من أشكال المادة وهي الأجسام المرئية فقط . حيث أن هذه الحركة ملازمة لكل نوع من أنواع المادة ، في كل شكل آخر من أشكال الحركة ، برغم أنها في الأشكال الأخرى للحركة غير الميكانيكية ، ذات طابع ثانوي مساعد .

أما الشكل الفيزياوي لحركة المادة فقد اغتنت بشكل جوهري ، ويرجع هذا في الأساس ، إلى تغلغل الفيزياء عميقا داخل الذرة ، فالعلماء قد اكتشفوا ودرسوا تلك الأنواع غير المعروفة من قبل للحركة الفيزياوية كالحركة داخل الذرة ، والحركة داخل نواتها . لقد قرن انجلز الحركة الفيزياوية مع العمليات الجزئية بصورة رئيسية . أما وفقا للمعطيات المعاصرة ، فان هذه الحركة يدخل في نطاقها العمليات الحرارية والكهربائية والمغناطيسية

وداخل الذرية وداخل النوية ، وكذلك عدد كبير من العمليات الأخرى في الجمادات والسوائل والغازات بسبب حركة الجسيمات الأولية .

أما الشكل الكيمياوي لحركة المادة فانه يرتبط باتحاد الذرات أو تشتتها وباتحاد الجزيئات أو انفكاكها عن بعضها ، والتي تنطوي عليها كل المركبات الكيمياوية . إن العمليات الكيمياوية ترافقها حركة الإلكترونات التي تكون القشرة الخارجية للذرات . إن التحويلات الكيمياوية شائعة سواء في الطبيعة الحية وغير الحية .

والحركة البايولوجية هي واحدة من أعقد أشكال حركة المادة ، وهي تشمل كافة أنواع العمليات في الكائنات الحية ، وهذه العمليات تقترن بالأجسام البروتينية ، حاملة الحياة ، التي تحتفظ بالتبادلات الميتابولية مع بيئتها ، والتي ينجم عنها التفاعلات الكيمياوية الحية المتعلقة ببناء البروتوبلازم وفيه تجديد دائم للمحتوى الكيمياوي في الأجسام البروتينية والذي هو الميزة الرئيسية لكل شيء حي .

أما الحياة الاجتماعية والمتمثلة بتاريخ المجتمع البشري ، فهو شكل أعلى من أشكال حركة المادة ، وهي تختلف جوهريا ونوعيا عن جميع الأشكال التي مر ذكرها . حيث أنها تظهر مع ظهور المجتمع . وسمتها المميزة الرئيسية هي عملية الإنتاج المادي ، التي تتحكم بكل أوجه الحياة الاجتماعية الأخرى . فنظام المجتمع الذي يقوم في عصر ما هو إلا نتيجة للحالة الاقتصادية ، وإن التقلبات التي تصيب هذا النظام إنما ترجع كلها إلى سبب واحد هو صراع الطبقات من أجل تحسين حالتها المادية ، والذي ينتهي دائما على صورة واحدة هي انتصار الطبقة الأوفر عددا ، والأسوأ حالا على الطبقة الغنية والأقل عددا وهذا ما يسمى بقانون التطور الاجتماعي والذي ينطبق على المستقبل ، كما ينطبق على الماضي . وبمقتضى قانون التطور في المجتمع ، كما يرى ماركس ، ستعمل القوانين الاقتصادية من غير تدخل إدارة مشرع أو مصلح .

3.قانون التحول النوعي أو تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية

وهو نفس القانون الثاني "لإنجلز" الذي تطرقنا إليه بإيجاز ، فعلى صعيد هذا القانون فلا شك أن التطور الكيفي في جملة من الظواهر الطبيعية يتم بقفزات ودفعات آنية ، ولكن ليس معنى ذلك ، أن من الضروري دائما ، وفي جميع المجالات ، أن يقفز التطور في مراحل معينة ، ليكون تطورا كيفيا . ففي مثال تطور الماء في انجماده وغليانه يلاحظ عليه أن الحركة التطورية التي يحتويها المثال ، ليست حركة "ديالكتيكية" لأن التجربة لا تبرهن على انبثاقها عن تناقضات المحتوى الداخلي للماء ، كما تفرضه تناقضات التطور في "الديالكتيك" . حيث أن الماء لولا الحرارة الخارجية لبقي الماء سائلا ولم يتطور إلى غاز ، فلم يتم التطور الانقلابي للماء إذن بصورة "ديالكتيكية" . فإذا أردنا اعتبار القانون الذي يتحكم في الانقلابات الاجتماعية هو نفس القانون الذي تم بموجبه الانقلاب الدفعي في الماء ، لأدى ذلك إلى نتيجة مغايرة لما رمت اله الماركسية ، إذ تصبح القفزات التطورية في النظام الاجتماعي ، انقلابات منبثقة عن عوامل خارجية ، لا عن مجرد التناقضات المحتواة في نفس النظام ، وتزول صفة الحتمية عن تلك القفزات ، وتكون غير ضرورية إذا لم تكتمل العوامل الخارجية . حيث مثلما يكون من الممكن الاحتفاظ بحالة السيولة في الماء بإبعاده عن العوامل التي تجعله يقفز إلى الحالة الغازية ، كذلك يصبح بالإمكان الحفاظ على النظام الاجتماعي ، بإبعاده عن الأسباب الخارجية ، التي تكتب عليه الفناء . وهكذا يلاحظ أن تطبيق قانون "ديالكتيكي" واحد على التطورات الدفعية للماء في غليانه وتجمده وعلى

المجتمع في انقلاباته ، يسجل نتائج معكوسة لما يترقب "الديالكتيك" . كما يلاحظ أيضا أن الحركة التطورية في الماء هي ليست حركة صاعدة ، بل هي حركة دائرية ، يتطور فيها الماء إلى بخار ، ويعود البخار كما كان . دون أن ينتج عن ذلك تكامل كمي أو كيفي ، فإذا اعتبرت هذه الحركة "ديالكتيكية" ، كان معناه أنه ليس من الضروري أن تكون الحركة صاعدة وتقدمية دائما ، ولا من المحتوم أن يكون التطور "الديالكتيكي" في ميادين الطبيعة أو الاجتماع تكامليا وارتقائيا [34] .

4-قانون صراع الأضداد

وهو نفس القانون الأول "لإنجلز" الذي تطرقنا إليه بإيجاز ، فعلى صعيد هذا القانون و من العرض السابق للمنطق "الهيجلي" بما قام عليه من أساس الديالكتيك والتناقض ، فانه يعد في النقطة المقابلة للمنطق الشكلي الكلاسيكي . فبهذا الاعتبار نص المنطق الشكلي ، على أن التناقض إنما يكون بين النفي والإثبات الموحدين في ظروفهما . فإذا اختلفت ظروف النفي مع ظروف الإثبات ، لم يكن الإثبات والنفي متناقضين ، والذي حاول المنطق "الهيجلي" الاستناد في أمثلته على اختلاف ظروف النفي مع ظروف الإثبات بالتشبث بمبدأ التناقض علما بأنه ليس بتناقض ، وبالتالي فجميع أمثلة "هيجل" تنسجم مع مبدأ عدم التناقض .

وفهمت الماركسية التناقض على نفس النحو السابق ، وبالتالي وضعت التناقض والصراع بين النقائض والأضداد قاعدة لمنطقها الجديد . وملأت الدنيا ضجيجا بهذه القاعدة وتبجحا على المنطق الشكلي بابتكارها أو اكتشافها .

ولأجل أن نتبين مدى الخطأ الذي وقع فيه "ماركس" ومن قبله "هيجل" ، والذي دفعه إلى رفض مبدأ عدم التناقض ، وما يقوم عليه من مبادئ عامة للمنطق "الميتافيزيقي" ، يجب أن نفرق بوضوح بين أمرين : أحدهما الصراع بين أضداد ونقائض خارجية ، والآخر الصراع بين أضداد ونقائض مجتمعة في وحدة معينة . فالثاني هو الذي يتنافى مع مبدأ عدم التناقض . وأما الأول فلا علاقة له بالتناقض مطلقا ، لأنه لا يعني اجتماع النقيضين أو الضدين . بل مرده إلى وجود كل منهما بصورة مستقلة ، وقيام كفاح بينهما يؤدي إلى نتيجة معينة . فشكل الشاطئ مثلا ينتج عن فعل متبادل بين أمواج الماء وتياراته ، التي تصطدم بالأرض فتقرض الضفة من ناحية وصمود الأرض في وجه التيار ، ودفعها لتلك الأمواج إلى درجة معينة من ناحية أخرى . وشكل إناء من الخزف ينتج بين كتلة من الطين ، ويد الخزاف . واعتبار الشحنة الموجبة والسالبة ، من قبيل النفي والإيجاب ، نظرا إلى التعبير العلمي عن إحداها بالموجبة ، وعن الأخرى بالسالبة . يلاحظ على كل من المثال الأول والثاني بكونهما يمثلان صراعا بين أضداد خارجية ، وهي لا تتعارض مطلقا مع مبدأ عدم التناقض ، ولا تدعو إلى الإيمان بالتناقض ، والذي قام الفكر البشري عليه منذ نشأ على رفضه ، لأن الأضداد لم تجتمع في وحدة ، و إنما وجد كل منهما بوجود مستقل في مجاله الخاص واشتركا في عمل متبادل ، حصلا به على نتيجة معينة ، كما أنه لا يبرر الاكتفاء الذاتي ، والاستغناء عن سبب خارجي . فشكل الشاطئ أو شكل الإناء ، لم يتحدد ولم يوجد بتطور ، قائم على أساس التناقضات الداخلية ، و إنما حصل بعملية خارجية حققها ضدان مستقلان . أما بالنسبة للمثال الثالث ، فنحن نعلم أن هذا التعبير هو مجرد اصطلاح فيزيائي ، ولا يعني أنهما نقيضان حقيقة ، كما يتناقض النفي والإثبات ، أو السلب والإيجاب . فالكهربائية الموجبة هي المماثلة للكهربائية المتولدة في

القضيب الزجاجي ، المدلوك بقطعة من الحرير . والكهربائية السالبة هي المماثلة للكهربائية المتولدة في القضيب الزجاجي ، المدلوك بجلد الهر . فكل من الكهربائيتين هو نوع خاص من الشحنات الكهربائية ، وليست إحداهما وجود الشيء ، والأخرى عدما لذلك الشيء . كما أن التطور والتكامل لا يتنافى مطلقا مع مبدأ عدم التناقض ، وان الفكرة القائلة بوجود التنافي بينهما ، تقوم على أساس الخلط بين القوة والفعل "وهذا ما سيتم تفصيله لاحقا في موضوع الفلسفة الإسلامية" . فالحركة هي في كل درجة إثبات بالفعل ونفي بالقوة . فالكائن الحي حينما تتطور جرثومته في البيضة ، حتى تصبح فرخا ، ويصبح الفرخ دجاجة ، لا يعني هذا التطور أن البيضة لم تكن في دورها الأول بيضة بالفعل ، بل هي بيضة في الواقع ، ودجاجة بالقوة ، أي يمكن أن تصبح دجاجة . فقد اجتمع في صميم البيضة ، إمكان الدجاجة وصفة البيضة . لا صفة البيضة وصفة الدجاجة معا ، أي أن البيضة هي بيضة وهي فرخ دجاجة في وقت واحد . بل أن الحركة التطورية لا يمكن فهمها ، إلا على ضوء مبدأ عدم التناقض . فان المتناقضات لو كان من الممكن أن تجتمع حقا في صميم الشيء لما حصل تغير ، ولما تبدل الشيء من حالة إلى حالة ، ولما وجد بالتالي تغير وتطور . وبالتالي فلا توجد هناك أي عملية نمو أو تكامل وبالتالي لا حركة . وكذلك بالنسبة لمثال الكائن الحي الذي يناضل الموت ، حسب وصف الماركسية ، لأنه يحمل موته في طوية ذاته ، حيث أن الجسم الحي في كل لحظة هو هو نفسه ، وفي عين تلك اللحظة هو ليس إياه ، هو شيء آخر سواه . فالحياة إذن هي تناقض مستحكم ، في الكائنات والعمليات ذاتها . فلا شك في أن الكائن الحي يحتوي على عمليتين هما حياة وموت متجددين ، وما دامت هاتان العمليتان تعملان عملهما فالحياة قائمة . ولكن ليس في ذلك شيء من التناقض ، لأننا إذا حللنا هاتين العمليتين اللتين نضيفهما بادئ الأمر إلى كائن حي واحد ، ونعرف أن عملية الموت وعملية الحياة لا تتفقان في موضوع واحد . فالكائن الحي يستقبل في كل دور خلايا جديدة ، ويودع خلايا بالية . فالموت والحياة يتقاسمان الخلايا ، والخلية التي تفنى في لحظة ، هي غير الخلية التي توجد وتحيا في تلك اللحظة . وهكذا يبقى الكائن الحي الكبير متماسكا ، لأن عملية الحياة تعوضه عن الخلايا ، التي ينسفها الموت بخلايا جديدة ، فتستمر الحياة حتى تنتهي إمكاناته . وتنطفئ شعلة الحياة منه . و إنما يوجد التناقض لو أن الموت والحياة استوعبا في لحظة خاصة ، جميع خلايا الكائن الحي . وهذا ما لا نعرفه من طبيعة الحياة والأحياء . فان الكائن الحي لا يحمل في طياته إلا إمكان الموت ، و إمكان الموت لا يناقض الحياة ، و إنما يناقضها الموت بالفعل . فإذا كانت الماركسية تريد أن تدلنا على تناقض في عملية الحركة ، يتنافى مع مبدأ عدم التناقض حقا ، فالتقدم مثالا للتطور توجد فيه حركة ولا توجد ، أي يصبح فيه النفي والإثبات على التطور معا . فهل يجوز في مفهومها بعد أن أسقطت مبدأ عدم التناقض ، أن يتطور الشيء ولا يتطور في نفس الوقت معا ؟ . فان كان هذا جائزا فلتدلنا على شاهد له في الطبيعة والوجود ، وان لم يجز فليس ذلك إلا اعترافا بمبدأ عدم التناقض ، وقواعد المنطق "الميتافيزيقي" [35] .

الفصل الثاني
الأساس الفلسفي للنظام الاقتصادي الإسلامي

من الأمور التي يأسف لها الباحث قلة الأبحاث الفلسفية وحتى العلمية في موضوع الاقتصاد الإسلامي واكتفاء الباحثون بعرض الأفكار الوضعية والتنديد بها مستعينين بما يعرفوه من شريعة إسلامية وبالتالي أضحت أبحاث ودراسات الاقتصاد الإسلامي مجرد دراسات فقهية في معظمها . ومن هذا المنطلق يسعى الباحث إلى الإجابة عن السؤال التالي: كيف نصل إلى فلسفة إسلامية جدلية خاصة بالمذهب الاقتصادي الإسلامي ؟ ، لحاجة المذهب إليها في مواجهة الفلسفات الوضعية الأخرى ، لاعتقاد الباحث أن قوانين المنطق المادي الجدلي صحيحة لأنها قوانين موضوعية ضرورية للحقيقة الواقعية التي تتألف من الطبيعة والتاريخ والإنسان ، إن فسرت من منظور الفلسفة الإسلامية . ومن ناحية أخرى لأن منطق الفلسفة المادية الجدلية لماركس مستوحى (ولكن بشكل معكوس) من منطق الفلسفة المثالية الجدلية للفيلسوف المثالي هيجل وهي قريبة من الفلسفة الإسلامية لإيمانها بالجوهر الروحي أي بأسبقية الفكر على الطبيعة فهو يعتقد أن الحركة والنشاط والقدرة الخلاقة إنما هي من مميزات الروح فقط ، وأن المادة هي عبارة عن كتلة جامدة سلبية لا صورة لها ، وهي بحاجة لنسيم الروح الذي يحييها كي تتخذ صورة معينة. ومن ناحية أخرى فأن الشريعة الإسلامية تدعو ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونشر الدعوة الإسلامية جميع المؤمنين إلى الجدل (أللين والبناء الذي لا يفضي إلى الكراهية) مع جميع البشر ومع اختلاف مذاهبهم وأديانهم وأعراقهم بقوله تعالى في كتابه المجيد (وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ظل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) [36] ، وقوله تعالى (ولو كنت فضا غليظ القلب لأنفضوا من حولك) [37] . وللإجابة عن السؤال يعتقد الباحث أن الفلسفة الإسلامية الأقرب إلى تفسير قوانين المنطق المادي الجدلي هي نظرية الحركة الجوهرية (للفيلسوف المسلم الملقب بصدر المتألهين محمد بن إبراهيم المتوفى عام 1041هـ *) في نظريته (الحركة الجوهرية) والتي من خلالها استخلص الباحث فلسفة إسلامية وجدلية تفسر قوانين المنطق المادي الجدلي وهي في نفس الوقت لا تتعارض مع قوانين المنهج الشكلي ، لأنها تقر بكون المتناقضات ان حدثت فهي خارجية فقط ، ولتكون الأساس الفلسفي والعقيدي للنظام الاقتصادي الإسلامي . وقبل الدخول في الموضوع ينبغي أن نأخذ فكرة بسيطة عن الفلسفة الإسلامية .

يعرف المسلمون الفلسفة بأنها "العلم الذي يبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود". والمقصود بهذا التعريف أن الفلسفة لا تختص بنوع معين من الموجودات دون آخرى ، بل تبحث بحثا عاما يشمل جميع الموجودات ، أي أن الفلسفة تبحث في الموجود بصفة عامة . مثال على ذلك لو أخذنا جسم الإنسان كمثال ، نلاحظ أن الطبيب الذي يدرس جزء من جسم الإنسان كالعين يسمى طبيب عيون ، والذي يعالج الجلد يسمى طبيب جلدية ...وهكذا . أما الفيلسوف فيدرس البدن ككل واحد لا عن الأجزاء المكونة له ، فيطرح الأسئلة التالية :
هل هذا البدن مكون من مادة وروح أم لا ؟ ، هل هذا البدن ينتهي إلى هدف وغاية أم ليس له غاية من وجوده ؟ ، هل هذا البدن وجد مصادفة أم له خالق ؟ ، هل جميع أعضاء هذا البدن حية عالمة أم يختص الشعور و الإدراك ببعض الأعضاء دون البعض الآخر ؟ . وكثير من هذه الأسئلة [38] .

وقد قسم الفلاسفة المسلمون الفلسفة إلى قسمين [39] :

1-الفلسفة العملية : وهو العلم بموجود يكون لقدرة الإنسان واختياره تأثير في وجوده أي أنها علم بما ينبغي أن يعلم ، ويعمل به ، وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها العملية التعليقية ، وغاية الفلسفة العملية تحصيل الخير والعلم بموجود لا يكون لقدرة الإنسان واختياره تأثير في وجوده .

2-الفلسفة النظرية : وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها النظرية التجريدية ، وغاية الفلسفة النظرية إدراك الحق في سائر الأشياء حتى تصير النفس الإنسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع بها صور حقائقها . وهي تقسم إلى ثلاثة أنواع هي : الفلسفة السفلى أو الفلسفة الطبيعية أو العلم الأسفل ، والفلسفة الوسطى أو العلم الرياضي أو العلم الأوسط ، والفلسفة العليا أو العلم الأعلى أو الفلسفة الأولى أو الفلسفة الإلهية .

وموضوع الفلسفة العليا (الأولى) ويسمى أيضا بعلم ما بعد الطبيعة(الميتافيزيقيا) هو البحث عن الموجود على الإطلاق ، والبحث عن الباري عز وجل أو الموجود العام هو أحد مواضيع هذا العلم . بينما باقي العلوم تبحث في الموجود الخاص ، أي تبحث عن شيء محدد ، مثل علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية والرياضيات التي تبحث في الوجود من حيث هو كم ، والطبيعيات التي تبحث في الموجود من حيث هو متغير ، ولكن مسائل الفلسفة مسائل كلية تتعلق بالموجود العام ولا تختص بشيء محدد . فالفلسفة هي علم الوجود الكلي بينما تقتطع العلوم أجزاء من هذا الكل لتكون موضوعا لدراستها [40] . وسيتم تناول بعض المواضيع المهمة للدراسة وهي : الجوهر و العرض ومعنى الحركة ونظرية الحركة الجوهرية ثم آراء الفيلسوف أرسطو المتوافقة مع آراء الشريعة والفلسفة الإسلامية في العلة .

الجوهر والعرض :

إن الموجود على قسمين "جوهر" و"عرض". "فالجوهر" ما كان قائما بذاته أو الموجود لا في الموضوع . ومعنى التعريفين واحد ، وهو ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره مثل الجسم ، وهو الذي لا يوجد إلا في محل كالسواد والبياض ، إذ لا يتصور وجودهما إلا في جسم . أما "العرض" فهو صفة "الجوهر"، وبالتالي فهو لا استقلال له في الوجود ، لأنه يتبع في وجوده وجود "الجوهر" الموضوع له والقائم به . أي أن وجود "العرض" يتبع وجود "الجوهر" شدة وضعفا ، ولا يمكن أن يتخلف عنه . وكذلك يتبع "العرض" "الجوهر" في الحركة والسكون لأنه قائم به [41] .

الحركة ونظرية الحركة الجوهرية :

الحركة في أبسط وأصح تعريف لها هي "التغير التدريجي" أو"خروج الشيء تدريجيا من القوة إلى الفعل" كحمرة التفاحة فأنها تحدث في أضعف أحوالها وتتدرج في مراتب الكمال حتى تبلغ أعلى مرتبة من الحمرة ، وتقع الحركة في رأي الفلاسفة السابقين و اللاحقين لصدر المتألهين في الأعراض الأربعة وهي (الأين ، الوضع ، الكيف ، الكم) كما شرحنا ذلك من قبل في الفلسفة الماركسية . وكان سبب رفض الفلاسفة الذين سبقوا صدر المتألهين ، مثل "أرسطو" و"ابن سينا" وعموم الفلاسفة "الحركة الجوهرية" واعتبارها أمرا محالا ، هو اعتقادهم زوال موضوع الحركة لو وقعت الحركة في "الجوهر" لأن الحركة تحتاج إلى موضوع و"الجوهر" لا موضوع له . ومثال على ذلك نقول أن التفاحة

تتحول من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر ثم إلى اللون الأحمر أو الإنسان ينمو وينضج ومعنى ذلك وجود "جوهر" ثابت تتغير تدريجيا أعراضه أي صفاته . أما إذا قلنا أن نفس ذات "الجوهر" لا ثبات له ، كما أن أعراضه تتغير فإلى أي شيء ننسب هذا التغير . فيدافع صدر المتألهين عن نظريته ويقدم عددا من الأدلة لاثبات "الحركة الجوهرية" منها استدلاله بعدة آيات من القرآن الكريم تثبت نظريته ومنها آية 12-14 من سورة المؤمنون : (ولقد خَلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين * ثم َجعلناه نطفةً في قرارٍ مكينٍ * ثم َخلقنا النطفة علقةً . فخلقنا العلقة مضغةً َفخلقنا المضغة عظاماً َفكسونا العظامَ لحماً ثم أنشأناه َخلقا آخر َفتبارك الله أحسن الخالقين*) . فيلاحظ أن القرآن يشير إلى أن نفس المادة "الجوهر" قد تحولت إلى شيء آخر أكثر تكاملا . فالكائن الحي في الآية الكريمة يتطور بحركة تدريجية من بويضة إلى نطفة ، فجنين ، فطفل ، فمراهق ، فراشد ، فنلاحظ أن الجنين هو في لحظة معينة جنين فعلا ووجودا ، ولكن فيه قوة و إمكانية ،لأن يصبح درجة أعلى أي "جوهر" آخر أعلى درجة وهو أن يصبح طفلا ، فالتطور يتألف دائما من شيء بالفعل وشيء بالقوة ، ولو لم يكن الجنين موجود فعلا لكان عدما محضا ، فلا توجد حركة ، وكذلك لو نفذ الإمكان لم تبق في الشيء القدرة على الانتقال إلي مرحلة أعلى وأكمل ، وبذلك ينتهي عمر الحركة . فالقوة والفعل متشابكان في جميع أدوار الحركة ، وهذا خلاف الماركسية والتي تقول بأن الحركة هي عبارة عن اجتماع فعليات متقابلة وتناقض مستمر وصراع بين المتناقضات أي أن البيضة هي بيضة وهي فرخ دجاجة منذ البداية ،وأن الماء هو ماء وهو غاز في نفس الوقت ، أما كيف يكون ذلك فتجيب المادية الجدلية أن هذا تناقض والتناقض هو قانون الطبيعة العام . ولكن يرد على ذلك ، أن المتناقضات لو كان من الممكن أن تجتمع في صميم الشيء لما حصل تغير ولما تبدل الشيء من حالة إلى حالة أخرى ، وبالتالي لا حركة ولا تطور ، فالبيضة إذا كانت في نفس الوقت فرخ دجاجة ، فلا توجد هناك أي عملية نمو أو تكامل وبالتالي لا حركة ، والماء إذا كان في نفس الوقت غاز فلا تطور ولا حركة ، والجنين إذا كان طفلا في نفس الوقت فأين الحركة والتكامل ؟ . وهكذا يتضح أن الحركة التطورية لا يمكن فهمها إلا على ضوء المفهوم الإلهي ، وهو الخروج من القوة إلى الفعل ومبدأ التناقض . وهكذا يتضح أن درجتين من التطور لو كانت موجودتين بالفعل كالدجاجة والبيضة معا ، والماء والغاز معا في مرحلة معينة لما أمكن التطور وبالتالي لجمدت الحركة وساد السكون لأن الحركة انتقال للموجود من درجة إلى درجة ، من البيضة إلى الدجاجة أو من الماء إلى الغاز ، فالحركة في كل مرحلة لا تحتوي على درجتين أو فعلين متناقضين ، و إنما تحتوي على درجة خاصة بالفعل وعلى درجة أخرى بالقوة . ولذلك كانت الحركة خروجا تدريجيا من القوة إلى الفعل . ولكن السوآل الذي يمكن أن يتبادر إلى الذهن هو لماذا اعتبرت الماركسية الحركة صراعا بين فعليات متناقضة وليس تشابكا بين القوة والفعل وخروج تدريجي من أحدهما إلى الآخر ؟ والجواب على ذلك يتمثل في كون الماركسية قد أرادت بذلك أن تستغني الحركة عن افتراض سبب أعلى هو الخالق العظيم ، أي الاكتفاء بالمادة وحدها كتفسير لكل التطورات التي تجري فيها ، فالمادة وحدها لا سبب أعلى منها هي مصدر العطاء . حيث أرادت الماركسية أن تكون حركة المادة بدون تموين و إمداد من الخارج ، وان يكون الصراع بين المتناقضات هو العلة الداخلية وذلك لاستبعاد وجود خالق أعلى للمادة [42] .

العلة:

يختلف مفهوم العلة في الفلسفة عن مبدأ العلية في المنهج التجريبي والذي يقوم على ثلاثة قوانين ** . أما مبدأ العلية في الفلسفة فيضم بالإضافة إلى القوانين الثلاثة سابقة الذكر مبدأ الحكمة أو الغاية من العلة ، وبالتالي يقسم أرسطو العلة إلى أربع علل هي : العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية ، وهي تعد من أهم الأسس التي بنى عليها كلامه فيما بعد الطبيعة أو "الميتافيزيقيا" . ويقول عنها بأنها ليست عللا متعاقبة ، حيث قد يوجد بعضها بعد بعض ، أو يوجد بعضها في حالة وبعضها في حالة أخرى ، ولكنها جميعا تعمل معا في كل حالة من حالات الوجود . وهي موجودة جميعا في كل ما ينتجه الله (جل جلاله) وتنتجه الطبيعة وينتجه الإنسان . ولنضرب مثالا توضيحيا بما ينتجه الإنسان . لنفرض أن إنسانا يريد أن يصنع تمثالا من البرونز ، فتدرج العلل هي أربعة وكالتالي : العلة المادية للتمثال ، وهي التي لا يلزم من وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل بل كان بالقوة ، فهي عبارة عن نوع المادة التي سيتكون منها التمثال والتي يجلبها المثال من خاماتها ليصنع منها هذا التمثال ، فهذه المادة إذن وهي البرونز هي ليست من صنعه بل هي موجودة من قبل أن يوجد ، وصانعها أو خالقها هو الله (جل جلاله). والعلة الثانية هي المحركة ، وتسمى بالعلة الفاعلية ، أي التي يوجد منها المعلول وهو هنا المثال ، فهي القوة التي عملت على تغيير شكل مادة البرونز إلى شكل جديد هو شكل التمثال ، وهي هنا القوة العضلية للإنسان وهي من الحركات العرضية [43] . ومن المفيد القول بأن القوة الفاعلية نوعان أحدهما هو الفاعل الإلهي وهو الذي يخرج الأشياء من العدم وينحصر بالمجردات ، والثاني هو الفاعل الطبيعي وهو الذي يسبب الحركة والتغير في الأجسام [44] . أما العلة الصورية وتعني روح الشيء وما به الشيء هو هو ، أي هي الصورة والفعلية التي توجد في المادة . فروح التمثال وما به التمثال هو التمثال أي الصفات العرضية للتمثال التي كانت مسبقا صورة في ذهن المثال فحولها إلى تمثال حقيقي عن طريق العلة الحركية وهي قوته العضلية . وأخيرا العلة الغائية أي الحكمة أو الغاية أو الهدف من صنع التمثال بالنسبة للمثال نفسه ، فهي التي يكون وجود الشيء وهو هنا التمثال لأجلها ، فغاية المثال هي صنع التمثال [45] .

ولقد ركز أرسطو على العلل الأربع وحولها إلى علتين اسماهما المادة والصورة ، فأطلق على المادة (وهي العلة المادية) لفظ "الهيولي" ، أما الصورة فتتمثل بالعلل الثلاثة (المحركة والصورية والغائية) . وفسر ذلك بأن (العلة الصورية والعلة الغائية) هي شيء واحد في النهاية ، لأن (العلة الصورية) هي روح الشيء وما به الشيء هو هو ، (والعلة الغائية) هي بروز الشيء المطلوب إلى الوجود الحقيقي أو الفعلي وهو بروز التمثال هنا كحقيقة فعلية . وكذلك فأن (العلة المحركة والعلة الغائية) هي شيء واحد ، لأن (العلة المحركة) هي علة الصيرورة أو الإيجاد أي إيجاد الشيء من شيء آخر وفي مثالنا إيجاد التمثال من مادة البرونز ، أما (العلة الغائية) فهي حركة الأشياء المادية (العلة المادية) وهي هنا مادة البرونز بحركة عرضية إلى غايتها وهي غاية المثال وتحقيقها فعلا ووجودا بإيجاد التمثال . فالغاية إذن هي التي تحرك العمل وبذلك تكون (العلة الغائية) هي علة الحركة أو هي (العلة المحركة) نفسها . (فالعلة الغائية) التي من أجلها صنع الإنسان التمثال هي نفسها (العلة المحركة) أي العلة من الحركة في بذل المثال لقوة عمله في تغيير شكل المادة إلى شكل جديد أي صورة جديدة هي صورة التمثال التي تختلف عن صورة

البرونز الذي يكاد أن يكون "هيولي" لا صورة له . لذا يمكن القول أن المادة (ليس كعنصر معين كالبرونز مثلا) بل "كجوهر" أي ما كان قائما بذاته والتي قال الماديين عنه كماركس بأنه يتألف من جواهر صغيرة هي الذرات هو نفسه العلة المادية أو "الهيولي" الذي تتساوى طبقا لمفهومه جميع العناصر في الطبيعة "فجوهر" أو "هيولي" البرونز لا يختلف عن "هيولي" الفضة وهكذا بقية العناصر ، ولكن "عرض الجوهر" أو بمعنى آخر "صورة الهيولي" أي صفاته المادية وغير المادية تختلف من عنصر لآخر فصفات البرونز تختلف عن صفات الفضة وهكذا بقية العناصر [46] .

يفرق "أرسطو" بين أعمال الإنسان وأعمال الطبيعة أي (قوة العمل التي تكون قادرة على تغيير الأشياء من صورة إلى أخرى) أي (العلة المحركة) والتي يتم عملها لتحقيق غاية معينة أي (العلة الغائية) وعلى الأغلب تحقق غايتها بارتقاء "صورة الهيولي" إلى صورة أخرى أكثر رقيا ويسميها "أرسطو" عندئذ (بالأشياء الطبيعية) أما إذا لم تحقق غايتها تلك يسميها (بالأشياء غير الطبيعية) وهي حالات نادرة وقليلة تسمى فلتات الطبيعة كغرائب الخلقة والإجهاض والولادة غير الطبيعية وغيرها . فبالنسبة إلى أعمال الإنسان (أي قوة العمل الإنساني التي تكون قادرة على تغيير الأشياء) أي (العلة المحركة) عن طريق إدراكه الحسي وهي حواسه الخمس وقوته العضلية والتي يعملها الإنسان بشعور منه ووعي بما يمتلكه من إدراك عقلي هي ملكاته العقلية الخمس المتمثلة "بالحافظة ، والذاكرة ، والإدراك ، والإرادة ، والاستنتاج" ، فضلا عن غريزة غرسها الله به فهو يسير أو يتحرك بذاته وبوعي منه لغرض تحقيق غاية معينة هي (العلة الغائية) . أما بالنسبة لأعمال الطبيعة وهي تشمل الأعمال التي يقوم بها الحيوان والنبات والجماد فهي تسير وتتحرك (العلة الحركية) عموما نحو تحقيق الغاية بذاتها ، فهي إذن غاية ذاتية موجودة لنفسها لا للإنسان ولكنها في نفس الوقت خادمة للإنسان . فبالنسبة لأعمال الحيوان وحتى النبات فهي تسير نحو الغاية أي (العلة الغائية) بلا شعور (وعي) أو عقل ولكن بغرائز غرسها الله بها . وبالنسبة لأعمال الجمادات (ويسميها "أرسطو" الأجسام اللاعضوية تمييزا لها عن الإنسان والحيوان والنبات) كحركة الذرة والإلكترونات داخلها وحركة الكواكب والنجوم والمجرات فهي تسير نحو الغاية أي (العلة الغائية) بلا شعور (وعي) أو عقل أيضا ولكن بقوانين طبيعية أبدعها الله وغرسها فيها [47] .

وبالتالي تكون النتيجة أن أعمال الإنسان وأعمال الطبيعة التي تحركهما الغاية وتسعيان في نفس الوقت للوصول إليها ، تسعيان للتحول التدريجي وهو بشكل ترقي (للعلة المادية) أي "للهيولي" أي "للجوهر" المادي إلى "الصورة" أي "العرض" أي للعلل الثلاثة معا (الصورية والمحركة والغائية) .

إذن "الهيولي والصورة" أي "الجوهر والعرض" هما أساس فلسفة "أرسطو" "الميتافيزيقية" وبهما شرح العالم ، فهو يرى أن "الهيولي" و"الصورة" لا ينفصلان ، فلا "صورة" من غير "هيولي" ، ولا "هيولي" من غير "صورته" . وكل موجود في الخارج يكون منهما ، وهما على هذا الأساس ليسا منفصلين إلا في الذهن فنحن نفكر فيهما منفصلين لتفهمهما فقط . كما يؤمن "أرسطو" بتطور وترقي العالم الواقعي من كونه سلسلة ترق "للهيولي" إلى "الصورة" أي من "هيولي" لا "صورة" لها إلى "صورة" لا "هيولي" لها . أي من "صورة" للمادة إلى "صورة" أرقى لنفس المادة . فالعالم درجات بعضها فوق بعض ، فما كان من الأشياء في منزلة عالية تكون قد غلبت صورتها مادتها كالإنسان (الذي تكون مرتبته الوجودية أرقى من الحيوان الذي يكون بدوره أرقى من النبات

وهذا الأخير أرقى من الجماد) . لوجود العقل المفكر في الإنسان وهي صفة أهلته لهذا الرقي في مراتب الوجود . أما ما كان من الأشياء في درجة سافلة تكون فيها مادتها قد غلبت صورتها والتي تكون نهايتها مادة لا صورة لها والتي يسميها "أرسطو" الأجسام اللاعضوية ، وتتمثل بأنواع الجمادات [48] .

نخلص من ذلك أن الوجود والحركة هما شيء واحد . فالوجود يقوم وينشأ بالحركة فإذا انعدمت الحركة انعدم الوجود . ومثال على ذلك أن وجود الإنسان يقوم وينشأ بحركة أعضاءه ، فإذا انعدمت حركته بموته انعدم وجوده .

لذا فأن الإنسان هو ممكن الوجود أي ما تتكافأ ماهيته حال الوجود وحال العدم أي يوجد أو لا يوجد دون أن ينجم عن ذلك تناقض أو محال في أي من الحالتين . وفي المقابل يكون الله (جل جلاله) واجب الوجود أي ما تكون ماهيته ووجوده شيئا واحدا ، فوجوده ماهيته وماهيته وجوده وهو وحده الذي يتصف بواجب الوجود بذاته [49] .

نخلص من ذلك إلى حقيقة أن المادة هي في حالة حركة مستمرة وتطور دائم وبكون هذه الحركة تحتاج إلى سبب محرك لها ، سواء عند الفلسفة الجدلية أو عند الفلسفة "الميتافيزيقية" . ولكن المسألة الأساسية في فلسفة الحركة ، هي أن المادة المتحركة ، هل يمكن أن تكون هي علة للحركة وسببا لها ؟ وفي صيغة أخرى أن المتحرك موضوع الحركة ، والمحرك سبب الحركة ، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد ، من الناحية الواحدة ، موضوعا للحركة وسببا لها في وقت واحد ؟ ، فالفلسفة "الميتافيزيقية" تجيب على ذلك ، مؤكدة أن من الضروري تعدد المتحرك والمحرك ، لأن الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء الناقص ، ولا يمكن للشيء الناقص أن يطور نفسه ، ويكمل وجوده تدريجيا بصورة ذاتية ، فان الناقص لا يكون سببا في الكمال . وعلى هذا الأساس وضعت في المفهوم الفلسفي للحركة قاعدة ثنائية بين المحرك والمتحرك ، وفي ضوء هذه القاعدة نستطيع أن نعرف ، أن سبب الحركة التطورية للمادة في صميمها وجوهرها ، ليس المادة ذاتها ، بل مبدأ وراء المادة ، يمدها بالتطور الدائم ويفيض عليها الحركة الصاعدة والتكامل المتدرج . وعلى العكس من ذلك المادية الجدلية ، فأنها لا تعترف بالثنائية بين المادة المتحركة وسبب الحركة ، بل تعتبر المادة نفسها سببا لحركتها وتطورها . أما التفسير "الديالكتيكي" الذي يعتبر المادة نفسها سببا للحركة ، فالمادة فيه هي الرصيد الأعمق للتطور المتكامل . وقد فرض هذا على الديالكتيك القول ، بأن المادة منطوية ذاتيا على الأطوار والكمالات ، التي تحققها الحركة في سيرها المتجدد . والسر في اضطرار "الديالكتيك" إلى هذا القول ، هو تبرير التفسير المادي للحركة لأن سبب الحركة ورصيدها لابد أن يكون محتويا ذاتيا على ما يمون الحركة ويمدها به ، من أطوار وكمالات ، وحيث أن المادة عند "الديالكتيك" ، هي السبب الممون لحركتها ، والدافع بها في مجال التطور ، كان لزاما على "الديالكتيك" أن يعترف للمادة بخصائص الأسباب والعلل . ويعتبرها محتوية ذاتيا على جميع النقائض التي تندرج الحركة في تحقيقها لتصلح أن تكون منبثقا للتكامل وممونا أساسيا للحركة . وهكذا اعترف التناقض كنتيجة حتمية لتسلسله الفلسفي ، فنبذ مبدأ عدم التناقض ، وزعم أن المتناقضات مجتمعة دائما في محتوى المادة الداخلي ، وأن المادة بهذه الثورة المحتواة تكون سببا للحركة والتكامل . وأما التفسير الإلهي للحركة ، فيبدأ مستفهما عن تلك المتناقضات ، التي يزعم "الديالكتيك" احتواء المادة عليها ، فهل هي موجودة في المادة جميعا بالفعل ، أو أنها موجودة بالقوة ؟ ثم يستبعد الجواب الأول نهائيا ، لأن المتناقضات لا يمكن لها بحكم مبدأ عدم التناقض أن تجتمع بالفعل ، ولو اجتمعت بالفعل لجمدت المادة

وسكنت . ويبقى بعد ذلك الجواب الثاني ، وهو أن تلك النقائض موجودة بالقوة ، ومعنى وجودها بالقوة أن المادة فيها استعداد لتقبل التطورات المتدرجة ، و إمكانية للتكامل الصاعد بالحركة . وهذا يعني أنها فارغة في محتواها الداخلي عن كل شيء ، سوى القابلية والاستعداد . والحركة على هذا الأساس هي خروج تدريجي من القابلية إلى الفعلية ، في مجال التطور المستمر ، وليست المادة هي العلة الدافعة لها ، لأنها خالية من درجات التكامل ، التي تحققها أشواط التطور والحركة ، ولا تحمل إلا إمكانها واستعدادها . فلابد إذن من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة ، وممونها الأساسي خارج حدودها ، ولابد أن يكون هذا السبب هو الله تعالى المتصف ذاتياً بجميع مراتب الكمال [50] .

المفهوم الفلسفي للعالم :

إن لمسألة تكوين مفهوم فلسفي عام عن العالم ، مركزا رئيسيا في العقل البشري ، منذ حاولت الإنسانية تحديد علاقاتها بالعالم الموضوعي وارتباطها به ، ومرد مسألتنا هذه إلى مسألتين : إحداهما هي مسألة المثالية والواقعية ، والأخرى هي مسألة المادية والإلهية.

ففي المسألة الأولى يعرض السؤال على الوجه التالي : إن هذه الكائنات التي يتشكل منها العالم ، هل هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك ؟ ، أو أنها ليست إلا ألوانا من تفكيرنا وتصورنا ، بمعنى أن الفكر أو الإدراك هو الحقيقة ، وكل شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية ؟ ، فإذا أسقطنا الشعور أو الأنا فأن الواقع كله يزول . فهذان تقديران للمسألة ، والإجابة بالتقدير الأول تلخص الفلسفة الواقعية أو المفهوم الواقعي للعالم ، والإجابة بالتقدير الثاني هي التي تقدم المفهوم المثالي للعالم . وفي المسألة الثانية يوضع السؤال على ضوء الفلسفة هكذا : إذا كنا نؤمن بواقع موضوعي للعالم فهل نقف في الواقعية على حدود المادة المحسوسة ، فتكون هي السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها من ظواهر الشعور والإدراك ؟ أو نتخطاها إلى سبب أعمق ، إلى سبب أبدي ولا نهائي بصفة المبدأ الأساسي لما ندركه من العالم بكلا مجاليه الروحي والمادي معا ؟ . وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان : يعتبر أحدهما ، أن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود ، وهو المفهوم الواقعي المادي . ويتخطى الآخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معا ، وهو المفهوم الواقعي الإلهي . فبين يدينا إذن مفاهيم ثلاثة للعالم : المفهوم المثالي ، والمفهوم الواقعي المادي ، والمفهوم الواقعي الإلهي . وقد يعبر عن المثالية بالروحية نظرا إلى اعتبار الروح ، أو الشعور ، الأساس الأول للوجود[51]. وعلى هذا الضوء يجب تصحيح عدة أخطاء وقع فيها بعض الكتاب المحدثين[52] :

الأول : محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادية مظهر من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية ، فلم يفصلوا بين المسألتين سابقتي الذكر ، وزعموا أن المفهوم الفلسفي للعالم هو أحد أمرين : أما المفهوم المثالي ، وأما المفهوم المادي . فتفسير العالم لا يمكن أن يقبل سوى وجهين اثنين ، فإذا فسرت العالم تفسيرا صوريا خالصا ، وآمنت بأن التصور أو الأنا هو الينبوع الأساسي فأنت مثالي ، وإذا أردت أن ترفض المثالية والذاتية ، وتؤمن بواقع موضوعي مستقل عن الأنا ، فليس عليك إلا أن تأخذ بالمفهوم المادي للعالم ، وتعتقد

أن المادة هي المبدأ الأول وأن الفكر والشعور ليس إلا انعكاسا لها ودرجة خاصة من تطورها .

وهذا لا يتفق مع الواقع مطلقا ، لأن الواقعية ليست وقفا على المفهوم المادي ، كما أن المثالية ، أو الذاتية ، ليست هي الشيء الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي ، ويقف أمامه على الصعيد الفلسفي ، بل يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي ، الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة ، ويرجع الروح والمادة معا إلى سبب أعمق فوقهما جميعا .

الثاني : ما اتهم به بعض الكتاب المفهوم الإلهي ، من أنه يجمد مبدأ العلمية في دنيا الطبيعة ، ويلغي قوانينها ونواميسها التي يكشفها العلم وتزداد وضوحا يوما بعد يوم ، فهو في زعمهم يربط كل ظاهرة وكل وجود بالمبدأ الإلهي .

ولقد لعب هذا الاتهام دورا فعالا في الفلسفة المادية ، حيث اعتبرت فكرة الله هي فكرة وضع سبب المعقول لما يشاهده الإنسان من ظواهر الطبيعة وحوادثها . ومحاولة لتبرير وجودها، فتزول الحاجة إليها تماما حيث نستطيع أن نستكشف بالعلم والتجارب العلمية حقيقة الأسباب، والقوانين الكونية التي تتحكم في العالم وتتولد باعتبارها الظواهر والحوادث . وقد ساعد على تركيز هذا الاتهام ما كانت تلعبه الكنيسة في بداية النهضة العلمية في أوربا ، من أدوار سلبية تجاه التطور العلمي ، ومعارضة ما يكشفه العلم من أسرار الطبيعة ونواميسها .

والحقيقة ، أن المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية ، أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح و إنما هو المفهوم الذي يعتبر الخالق سبحانه سببا أعمق ، ويحتم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة . وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماما ، لأنه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها ، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف ، وهو وضع السبب الأعمق في مبدأ أعلى من الطبيعة والمادة . فليست المسألة الإلهية كما يشاء أن يصورها خصومها ، مسألة أصابع تمتد من وراء الغيب ، فتقطر الماء في الفضاء تقطيرا ، أو تحجب الشمس عنا ، أو تحول بيننا وبين القمر ، فيوجد بذلك المطر والكسوف والخسوف ، فإذا كشف العلم عن أسباب المطر وعوامل التبخير فيه ، وإذا كشف عن سبب الكسوف وعرفنا أن الأجرام السماوية ليست متساوية الأبعاد عن الأرض ، وان القمر أقرب إليها من الشمس ، فيتفق أن يمر القمر بين الأرض والشمس فيحجب نورها عنا ، وإذا كشف العلم عن سبب الخسوف وهو وقوع القمر في ظل الأرض ، الذي يمتد وراءها إلى مسافة (900) ألف ميل تقريبا ، فإذا اكتملت هذه المعلومات لدى الإنسان ، يخيل لأولئك الماديين أن المسألة الإلهية لم يبق لها موضوع ، وأن الأصابع الغيبية التي تحجب الشمس أو القمر عنا ، عوض عنها العلم بالتعليلات الطبيعية وليس هذا إلا لسوء فهم المسألة الإلهية ، وعدم تمييز لموضع السبب الإلهي من سلسلة الأسباب .

الثالث : إن الطابع الروحي غلب على المثالية والإلهية معا ، حتى أخذ يبدو أن الروحية في المفهوم الإلهي هي بمعناه في المفهوم المثالي ، ونشأت عن ذلك عدة اشتباهات ، ذلك أن الروحية قد تعتبر وصفا لكلا المفهومين . ولكننا لا نجيز مطلقا أن يهمل التمييز بين الروحيتين ، بل يجب أن نعرف أن الروحية في العرف المثالي ، يقصد بها المجال المقابل

للمجال المادي المحسوس ، أي مجال الشعور والإدراك والأنا . فالمفهوم المثالي روحي على أساس أنه يفسر كل كائن وكل موجود في نطاق هذا المجال ، ويرجع كل حقيقة وكل واقع إليه . فالمجال المادي مرده في الزعم المثالي إلى مجال روحي ، وأما الروحية في المفهوم الإلهي أو العقيدة الإلهية ، فهي طريقة للنظر إلى الواقع بصورة عامة ، لا مجالا خاصا مقابلا للمجال المادي . فالإلهية التي تؤمن بالسبب المجرد الأعمق ، تعتقد بصلة كل ما هو موجود في المجال العام سواء أكان روحيا أم ماديا بذلك السبب الأعمق ، وترى أن هذه الصلة هي التي يجب أن يحدد على ضوئها ، الموقف العملي والاجتماعي للإنسان ، تجاه الأشياء جميعا . فالروحية في العرف الإلهي أسلوب في فهم الواقع ، ينطبق على المجال المادي والمجال الروحي بمعناه المثالي على السواء.

ونصل إلى نتيجة مهمة ، هي أن للإنسان جانبين أحدهما مادي يتمثل في تركيبه العضوي ، والآخر روحي لا مادي وهو مسرح النشاط الفكري والعقلي ، فليس الإنسان مجرد مادة معقدة وإنما هو مزدوج الشخصية من عنصر مادي وآخر لا مادي . وقد وصف "أفلاطون" العلاقة ما بين الروح والجسم بوصفها علاقة بين قائد وعربة يسوقها ، فقد كان يتصور أن الروح جوهر قديم مجرد عن المادة يعيش في عالم وراء دنيا المادة ثم يهبط إلى البدن ليدبره كما يهبط السائق من منزله ويدخل العربة ليسوقها ويدبر أمرها. وواضح أن هذه الثنائية الصريحة والهوة الفاصلة بين الروح والجسم في تفسير "أفلاطون" لا تصلح لتفسير العلاقة الوثيقة بينهما التي تجعل كل إنسان يشعر بأنه كيان موحد وليس شيئين من عالمين مستقلين التقيا في ميعاد . وقد ظل التفسير "الأفلاطوني" قاصرا عن حل المشكلة بالرغم من التعديلات التي أجريت على التفسير "الأفلاطوني" من قبل "أرسطو" بإدخال فكرة الصورة والمادة ، ومن قبل "ديكارت" الذي جاء بنظرية الموازنة بين العقل والجسم القائلة بأن العقل والجسم يسيران على خطين متوازيين وكل حادث يقع في أحدهما يصاحبه حادث يقابله يقع في الآخر ، وهذا التلازم بين الأحداث العقلية والجسمية لا يعني أن أحدهما سبب للآخر ، إذ لا معنى للتأثير المتبادل بين شيء مادي وآخر غير مادي بل أن هذا التلازم بين النوعين من الأحداث مرده إلى العناية الإلهية التي شاءت أن يصاحب الإحساس بالجوع دائما حركة اليد لتناول الطعام دون أن يكون الإحساس سببا للحركة ، ومن الواضح أن نظرية الموازنة هذه تعبير جديد عن ثنائية "أفلاطون" وهوته الفاصلة بين العقل والجسم . وفي النهاية أدت المشاكل التي تنجم عن تفسير الإنسان على أساس الروح والجسد معا إلى بلورة اتجاه حديث في التفكير الأوربي إلى تفسير الإنسان بعنصر واحد ، فنشأت المادية في علم النفس الفلسفي القائلة أن الإنسان مجرد مادة وليس غير ، كما تولدت النزعة المثالية التي تجنح إلى تفسير الإنسان كله تفسيرا روحيا . وأخيرا فقد وجد تفسير الإنسان على أساس العنصرين الروحي والمادي تصميمه الأفضل على يد الفيلسوف الإسلامي "صدر المتألهين الشيرازي ، وعن طريق اكتشافه للحركة الجوهرية في صميم الطبيعة وعدها الرصيد الأعمق لكل الحركات الطارئة المحسوسة التي تزخر بها الطبيعة ، وبالتالي فهذه الحركة الجوهرية هي الجسر الذي كشفه الشيرازي بين المادة والروح ، حيث أن المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها حتى تتجرد عن ماديتها ضمن شروط معينة وتصبح كائنا غير مادي أي كائنا روحيا . فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة بل هما درجتان من درجات الوجود والروح بالرغم من أنها ليست مادية ذات نسب مادي لأنها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية . وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم العلاقة بين الروح والجسم ، ويبدو من المألوف أن يتبادل

العقل والجسم أي الروح والمادة تأثيراتها لأن العقل ليس شيئا مفصولا عن المادة بهوة سحيقة كما كان يخيل "لديكارت" حين اضطر إلى إنكار التأثير المتبادل والقول بمجرد الموازنة ، بل أن العقل نفسه ليس إلا صورة مادية عند تصعيدها إلى أعلى من خلال الحركة الجوهرية ، والفرق بين المادية والروحية فرق درجة فقط كالفرق بين الحرارة الشديدة والحرارة الأقل منها درجة . ولكن هذا لا يعني أن الروح نتاج للمادة وأثر من آثارها ، بل هي نتاج للحركة الجوهرية ، والحركة الجوهرية لا تنبع من نفس المادة لأن الحركة كل حركة تعني خروج للشيء من القوة إلى الفعل تدريجيا ، فالقوة لا تصنع الفعل ، والإمكان لا يصنع الوجود . فللحركة الجوهرية سببها خارج نطاق المادة المتحركة ، والروح التي هي الجانب غير المادي من الإنسان هي نتيجة لهذه الحركة . والحركة نفسها هي الجسر بين المادية والروحية [53] .

الأساس الفلسفي ، الفلسفة الإسلامية الجدلية

وهي فلسفة تفسر قوانين الجدل المادي بشكل جديد وأكثر إقناعا ، فهي لا تتعارض مع قوانين المنهج الشكلي ، لأنها تقر بكون المتناقضات إن حدثت فهي خارجية فقط وكالتالي :

1. قانون الترابط أو قانون التفاعل أو الترابط الشامل ،

إن كل موجود هو حادث وممكن الوجود والعدم وهو ناقص وفقير وضعيف ويحتاج إلى موجود آخر أي إلى علة ، فهناك ارتباط بين جميع الموجودات إلا الله فهو قديم وواجب الوجود وكامل وغني وقوي وهو الذي خلق الموجودات وبالتالي فهو لا يحتاج إلى علة وهو الذي جعل الموجودات مرتبطة مع بعضها وتحتاج إلى علة .

2. قانون التحول الشامل أو النمو المستمر ،

ويعني أن كل شيء يتحول أو يتطور أو يتحرك . وتؤمن الفلسفة الإسلامية بان كل الموجودات تتحرك حركة عرضية أو حركة جوهرية ، فالحركة هي حركة تدريجية أي خروج الشيء تدريجيا من القوة إلى الفعل .

ففيما يتعلق بالحركة العرضية وهي التي تقع في رأي الفلاسفة السابقين واللاحقين لصدر المتألهين في الأعراض الأربعة وهي (الأين ، الوضع ، الكيف ، الكم) ، فان سبب الحركة التطورية للمادة في صميمها وجوهرها ، ليس المادة ذاتها ، بل مبدأ وراء المادة ، يمدها بالتطور الدائم ويفيض عليها الحركة الصاعدة والتكامل المتدرج ، على عكس المادية الجدلية التي لا تعترف بالثنائية بين المادة المتحركة وسبب الحركة ، بل تعتبر المادة نفسها سببا لحركتها وتطورها ، حيث أن المادة عند "الديالكتيك" ، هي السبب الممون لحركتها ، والدافع بها في مجال التطور ، حيث أن المتناقضات مجتمعة دائما في محتوى المادة الداخلي ، وأن المادة بهذه الثورة المحتواة تكون سببا للحركة والتكامل . أما التفسير الإلهي للحركة ، فيبدأ مستفهما عن تلك المتناقضات ، التي يزعم "الديالكتيك" احتواء المادة عليها ، فهل هي موجودة في المادة جميعا بالفعل ، أو أنها موجودة بالقوة ؟ ثم يستبعد الجواب الأول نهائيا ، لأن المتناقضات لا يمكن لها بحكم مبدأ عدم التناقض أن تجتمع بالفعل ، ولو اجتمعت بالفعل لجمدت المادة وسكنت . ويبقى بعد ذلك الجواب الثاني ، وهو أن تلك النقائض موجودة بالقوة ، ومعنى وجودها بالقوة أن المادة فيها استعداد لتقبل التطورات المتدرجة ، و إمكانية للتكامل الصاعد بالحركة . وهذا يعني أنها فارغة في

محتواها الداخلي عن كل شيء ، سوى القابلية والاستعداد . والحركة على هذا الأساس هي خروج تدريجي من القابلية إلى الفعلية ، في مجال التطور المستمر ، وليست المادة هي العلة الدافعة لها ، لأنها خالية من درجات التكامل ، التي تحققها أشواط التطور والحركة ، ولا تحمل إلا إمكانها واستعدادها .

أما الحركة الجوهرية في صميم الطبيعة فهي الرصيد الأعمق لكل الحركات الطارئة المحسوسة التي تزخر بها الطبيعة ، وبالتالي فهذه الحركة هي الجسر بين المادة والروح ، حيث أن المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها حتى تتجرد عن ماديتها ضمن شروط معينة وتصبح كائنا غير مادي أي كائنا روحيا ، فلابد إذن من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة ، ومموناها الأساسي خارج حدودها ، ولابد أن يكون هذا السبب هو الله تعالى ، الحاوي ذاتيا على جميع مراتب الكمال . ومثال على ذلك تحول البيضة إلى فرخ دجاجة ، فالبيضة هي بيضة في لحظة زمنية معينة فعلا ووجودا ولكن فيها قوة و إمكانية لان تصبح درجة أعلى أي بأن تكون فرخا متكاملا أي أن يتحول جوهر البيضة إلى جوهر جديد هو الفرخ وبفعل خارجي هو قدرة الله عز وجل.

3.قانون صراع الأضداد الخارجية

وعلى صعيد هذا القانون فأنه يتطابق مع المنطق الشكلي الميتافيزيقي ، لأن الصراع يجري بين أضداد خارجية وليس داخلية كما يدعي "ماركس" ومن قبله "هيجل" ، لاستحالة حدوث ذلك عقليا وعمليا ، كما بينا ذلك سابقا . حيث أن اختلاف ظروف النفي مع ظروف الإثبات ، يعني أن الإثبات والنفي ليسا متناقضين ، والذي حاول المنطق "الديالكتيكي" الاستناد في أمثلته على اختلاف ظروف النفي مع ظروف الإثبات بالتشبث بمبدأ التناقض علما بأنه ليس بتناقض ، وبالتالي فجميع أمثلة "هيجل" و "ماركس" ، تنسجم مع مبدأ عدم التناقض .

كما يمكن تعديل النوع الضيق من صراع الأضداد الماركسي ، أي صراع الطبقات إلى الصراع الأزلي والأوسع للإنسان باعتباره كائن اجتماعي ، وهو صراع المصالح ، ونتيجة لمختلف العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وبالتالي يمكن أن يضم كل أنواع الصراع ، كصراع الطبقات و "صراع الخير والشر" ، و "صراع البداوة والحضارة ، فضلا عن الصراع التكنولوجي الحديث ، بين من يمتلك ويحتكر التكنولوجيا ممثلا بالدول المتقدمة وبين من يسعى للحصول عليها ممثلا بالدول النامية .

فصراع المصالح في رأي الباحث فضلا عن كونه تجريدا عاما لكل أنواع الصراع ، هو قانون طبيعي كامن في الإنسان ، فهو ينبع أساسا من عاطفة حب الذات أو الأنانية .

4. قانون التحول النوعي:

وهو تحول يجري بصورة سريعة ومباغتة نتيجة تحولات كمية بطيئة ويحصل بسبب الصراع بين القديم والجديد ، أي ما بين القديم السائد والذي وصل إلى مرحلة الشيخوخة والترهل ، والجديد المستضعف ، والحي والفتي والمتجدد في روحه الثورية ، والتي هي متناقضات خارجية منسجمة مع قوانين المنهج الشكلي . ولكن ماركس فضلا عن فهمه الخاطئ في تفسير الحركة بقانون وحدة وصراع الأضداد الداخلية ، لم يفسر أيضا العلة الغائية التي من اجلها يحصل هذا التحول ، الذي فسرته الفلسفة الإسلامية بالسبب الأعمق وهو وجود الله القادر على تحويل الأشياء تحولات نوعية وهو ما أنكرته المادية الجدلية

لماركس . فمن الذي جعل للماء خاصية الغليان في درجة المائة مئوي ؟ ، ومن الذي جعل البيضة تتحول نوعيا إلى فرخ دجاجة ؟ ، ومن الذي جعل الفرد في المجتمع في خضم صراع المصالح النابع من عاطفة الأنانية لا يرضى عن الظلم وألهمه بغض الخنوع والاستسلام والسعي لإزالة الظلم ، وأن يقرر بوعي الثورة ضد الظالمين ؟ . أليس هو الله الذي أنكرته المادية الجدلية .

خلاصة واستنتاجات

1-إن الفلسفة الإسلامية الأقرب إلى تفسير قوانين المنطق المادي الجدلي هي نظرية الحركة الجوهرية التي ترد بشكل خاص على الفلسفة المادية الجدلية لماركس والتي من خلالها استخلص الباحث فلسفة إسلامية جدلية تفسر قوانين المنطق المادي الجدلي ، وهي الفلسفة الإسلامية الجدلية ، والتي تؤمن بان كل الموجودات تتحرك حركة عرضية أو حركة جوهرية ، وتفسر قوانين الجدل المادي بشكل جديد وأكثر إقناعا ، حيث تأتي بقوانين الجدل الإسلامي الأربعة بدلا عنها ، فالأخيرة لا تتعارض مع قوانين المنهج الشكلي ، لأنها تقر بكون المتناقضات إن حدثت فهي خارجية فقط . كما أنها تكون الأساس الفلسفي و العقيدي للنظام الاقتصادي الإسلامي . وهذه النتيجة تعد جوابا لمشكلة وفرضية الدراسة ، وتحقيقا لهدف الدراسة .

2-إن صراع المصالح في رأي الباحث فضلا عن كونه تجريدا عاما لكل أنواع الصراع ، هو قانون طبيعي كامن في الإنسان ، فهو ينبع أساسا من عاطفة حب الذات أو الأنانية ، وهو يتمثل بالقانون الثالث للجدل الإسلامي المتمثل بصراع الأضداد الخارجية ، فهو القانون الطبيعي المحرك للحركة والتطور الطبيعي في العالم ، وهو جوهر أو لب "الديالكتيك" أو الجدل الإسلامي . كما أن القانون الثالث سابق الذكر مع القوانين الثلاثة للجدل الإسلامي ، هي صحيحة في نظر الباحث لأنها قوانين موضوعية وضرورية للحقيقة الواقعية التي تتألف من الطبيعة والتاريخ والإنسان .

المصادر والهوامش

*عمار مجيد كاظم ، "نحو تطبيق علمي للمذهب الاقتصادي الاسلامي " المجلة العراقية للعلوم الاقتصادية ، السنة الثانية ، العدد الخامس ، كلية الادارة والاقتصاد ، الجامعة المستنصرية، بغداد ،2004 ، ص ص 114_152 .

(1) محمد سعيد رمضان البوطي ، نقض أوهام المادية الجدلية ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق ، 1979 ، ص 17 .

(2) محمد سعيد رمضان البوطي ، نفس المصدر ، ص ص 17-18 .

(3) محمد سعيد رمضان البوطي ، نفس المصدر ، ص ص 18-19 .

(4) ف . أفانا سييف ، الفلسفة الماركسية ، ترجمة : عزيز سباهي ، منشورات جريدة النور ، بدون سنة نشر ، ص 35 .

(5) محمد سعيد رمضان البوطي ، نقض أوهام المادية الجدلية ، مصدر سابق ، ص ص 25-26 .

(6) جان غيتون ، الفكر والحرب ، ترجمة : هيثم الأيوبي و أكرم ديري ، ط2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، منشورات وتوزيع المكتبة العالمية ، بغداد ، 1980 ، ص ص 70-72 .

(7) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، ط2 ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، 1998 ، ص ص 193-194 .

(8) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص 194 .

(9) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص191-192 .

(10) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 191-193 .

(11) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 192-193 .

(12) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص 193 .

(13) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 221-222 .

(14) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص 193 .

(15) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص223-225 .

(16)جورج بوليتزر وآخرون،أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات،ج، منشورات المكتبة العصرية ، المطبعة العصرية للطباعة والنشر ، صيدا ،بدون سنة نشر ،ص 191 .

(17) جورج بوليتزر وآخرون ، نفس المصدر ، ص ص 34- 36 .

(18) يحيى الجمل ، الاشتراكية العربية ، ط2 ، دار المسيرة ، بيروت ، 1980 ، ص ص108-110 .

(19) الياس فرح ، تطور الفكر الماركسي ، ط4 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1978 ، ص35 .

(20) يحيى الجمل ، الاشتراكية العربية ، مصدر سابق ، ص ص 139-140 .

(21) الياس فرح ، تطور الفكر الماركسي ، مصدر سابق ، ص36 .

(22) يحيى الجمل ، الاشتراكية العربية ، مصدر سابق ، ص ص113-114 .

(23) ف . أفانا سييف ، الفلسفة الماركسية ، مصدر سابق ، ص ص 101-116 .

(24) جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، مصدر سابق،ص ص104-120.

(25) ف . أفانا سييف ، الفلسفة الماركسية ، مصدر سابق ، ص 101 .

(26) ف . أفانا سييف ، نفس المصدر ، ص 116-128 .

(27) ف . أفانا سييف ، نفس المصدر ، ص 129-136 .
(28) الياس فرح ، تطور الفكر الماركسي ، مصدر سابق ، ص 39 .
(29) جورج بوليتزر وآخرون ، أصول الفلسفة الماركسية ، مصدر سابق ،ص ص43-59.
(30) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، مصدر سابق ، ص ص 251-253 .
(31) جورج بوليتزر وآخرون ، أصول الفلسفة الماركسية ، نفس المصدر ،ص ص60-80.
(32) حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، شركة الزاهر للطباعة المحدودة ، بغداد ، 2000 ، ص 67 .
(33) ف . أفانا سييف ، الفلسفة الماركسية ، مصدر سابق ، ص ص68-69 .
(34) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، مصدر سابق ، ص 244-246 .
(35) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 225-231 .
(36) القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية (125) .
(37) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية (159) .
* وهو صاحب ومؤسس مدرسة (الحكمة المتعالية) في الفلسفة الإسلامية ومن أبرز مؤلفاته (الأسفار الأربعة) . ومع شديد الأسف قد تجاهله أساتذة الفلسفة في الوقت الحاضر فقد اعتبروا "ابن رشد" هو خاتمة الفلاسفة المسلمين متجاهلين هذه المدرسة التي تعد من أخصب المدارس الفلسفية التي ظهرت في دنيا الإسلام ، فيكفي هذه المدرسة فخرا أن المسائل الفلسفية التي بحثت فيها كانت (700) مسألة ، بينما لم تتجاوز المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة اليونانية (200) مسألة .
المصدر : حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 3 .
(38) حسين الصدر ، نفس المصدر ، ص 9 .
(39) سماحة الشيخ عبد الكريم الزنجاني ، دروس في الفلسفة ، ج1 ، ط2 ، مطبعة الغري الحديثة ، النجف ، 1962 ، ص ص 52-54.
(40) حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 10 .
(41) حسين الصدر ، نفس المصدر ، ص 65-66 .
(42) حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 65-78 .
** حيث تستند كل النظريات ، أو القوانين العلمية ، المستندة على التجربة والمشاهدة ، على مبدأ العلية والذي يمتلك ثلاثة قوانين يرتكز عليها أي علم وهي :
1-مبدأ العلية القائل : أن لكل حادثة سببا .
2-قانون الحتمية ، القائل : أن كل سبب يولد النتيجة الطبيعية له ، بصورة ضرورية ، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها .
3-قانون التناسب ، بين الأسباب والنتائج ، القائل : أن كل مجموعة متفقة في حقيقتها ، من مجاميع الطبيعة ، يلزم أن تتفق أيضا ، في الأسباب والنتائج .
المصدر : محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، مصدر سابق ، ص263 .
(43) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ط7 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1970 ، ص ص 159-160 .
(44) حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 84 .
(45) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مصدر سابق ، ص ص 160-161 .

(46) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، نفس المصدر ، ص ص 162-163 .
(47) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، نفس المصدر ، ص ص 166-168 .
(48) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، نفس المصدر ، ص 162، ص 164-165 .
(49) السيد حسين الصدر ، نافذة على الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 89 .
(50) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، مصدر سابق ، ص ص 306-308 .
(51) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 179-180.
(52) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 180-182.
(53) محمد باقر الصدر ، نفس المصدر ، ص ص 334-336 .