

06

العدد السادس، السنة الثانية، صيف 2019

Issn: 6912 - 2617

الدليل

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدّسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

أ.م.د. علي شيخ

م. محمداقر الخرسان

أ.د. جون مورو (كندا)

أ.د. حسن العبيدي (العراق)

أ.د. سيدة بنت سراج (ماليزيا)

أ.م.د. عقيل الأسدي (العراق)

أ.م.د. نور الدين بولحية (الجزائر)

أ.د. ابتسام المدني (العراق)

أ.د. زيد السلامي (أستراليا)

أ.م.د. محمد علي أردكان (إيران)

م.د. منصف الحامدي (تونس)

م.د. عادل لغريب (الجزائر)

م.د. سعد الغري (العراق)

علي كيم - د. فارس العامر

محمدحسن حسين

فاضل السوداني

رئيس التحرير ●

مدير التحرير ●

هيئة التحرير ●

المراجع اللغوي ●

تصميم الغلاف ●

الإخراج الفني ●

magazine@aldaleel-inst.com

البريد الإلكتروني

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف
مستشفى السفير - مجاور فندق الفاطمي -
بناية بشائر المهدي - الطابق الثاني - مؤسسة
الدليل للدراسات العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية
2265 لسنة 2017
حقوق الطبع والنشر محفوظة

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والموزع في ٢٠١٩/١٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث المعقدة للترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٢/١٢ على اعتماد المجلة المذكورة لاغراض النشر والترقيات العلمية وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية ، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات أنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

نسخة منه الى :

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على أصل مكترتنا المرقمة ب ت م ١٩٦٠/٤ في ٢٠١٩/٣/١٢ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتفضل بالعلم ... مع التقدير .
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات .
- الصادرة .

م.م. محمد رياض
١٤ / آذار

السياسات العامة للمجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقدية التي تخضع للمعايير العلمية وتتوفر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسس علمية سليمة، وتدعو له، ولا ينشر فيها أي موضوع يعتمد الخطاب الطائفي أو الإثني، بل وكل ما فيه إساءة لشخصية أو مؤسسة أو جماعة.
3. الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة تحمل وجهة نظر كاتبها، ولا تعبر - بالضرورة - عن رأي المجلة.
4. تعرض البحوث المقدمة للنشر في المجلة على محكمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحياتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكمين.
5. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداء الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتائج موافقةً لموضوع المجلة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقل عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر سبق وأن تمّ نشرها أو تقديمها للنشر في دوريةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكية الفكرية عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلة خلال 10 أيامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلة بنسخةٍ معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتية بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلمي (الدراسة) في مجلة (الدليل) التابعة لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

- 1 - عنوان البحث واسم المؤلف مع تعريف في الهامش لدرجته العلميّة.
- 2 - الخلاصة: وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسي، مع بيان الطرق والمناهج العلميّة التي سلكها الباحث في حلّ هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال الأساسي، وأخيراً النتائج التي توصل إليها الباحث، كلّ هذا من دون ذكر عنوانٍ لأيّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.
- 3 - الكلمات المفتاحية: يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّة في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.
- 4 - المقدمة أو التمهيد: صفحة أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوانٍ.
- 5 - التعريفات: يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوريّة للموضوع، وذلك من خلال تبين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشرٍ، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشرٍ، ولكنّها ضروريّة، ويكتب أيضاً بياناً مختصراً عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحة واحدة أو صفحتين كحدّ أقصى)
- 6 - محتوى البحث: وتتضمّن تجميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومة، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظة: يمكن إضافة هامشٍ استثنائيٍّ عند الضرورة من خلال وضع النجمة (*) في النص، ثمَّ وضع نجمةٍ في أسفل الصفحة وكتابة الهامش.

7 - **ذكر النتائج والخاتمة:** في البحث العلميّ يتمّ بيان أهمّ النتائج وما تمّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الذي يراه الباحث صحيحًا، من خلال التفسير والمناقشة وذكر التوصيات والاقتراحات لمن شاء إكمال البحث في الموضوع.

8 - **ذكر المصادر والمراجع:** ويكون ترتيب صفحة قائمة المصادر والمراجع حسب أسماء المؤلفين ترتيبًا أبجديًا، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ - توثيق الكتب

- 1 - المؤلف (اللقب ثمَّ اسم المؤلف). 2 - اسم الكتاب. 3 - مكان النشر.
- 4 - دار النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

- 1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان المقال (ويكون بين قوسين). 3 - اسم الدورية.
- 4 - الجهة التي تصدر عنها المجلة. 5 - مكان النشر. 6 - عدد المجلة.
- 7 - تاريخ نشر العدد.

ج - توثيق الرسائل العلمية

- 1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان الرسالة. 3 - اسم الجامعة أو المركز العلميّ.
- 4 - مكان النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

د - مواقع الشبكة العنكبوتية

يجب أن تكون هذه المواقع معتبرةً، مثل مواقع الدول والجامعات والمراكز العلميّة المعتبرة، مع ذكر الرابط بشكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

- 09 القيمة المعرفية عند كنت. عرض ونقد
د. صالح محمّد علاوي
- 69 الإلحاد الانفعالي.. أسبابه وطرق علاجه
السيد عبد العزيز الصوافي
- 125 نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسة نقدية
د. فخر الدين الطباطبائي
- 161 منهج القرآن في مواجهة الإلحاد
د. محمّد علي محيطي أردكان
- 189 آراء كنت المعرفية والفلسفية..
د. حازم عبد الجبار محسن
- 233 نقد الملحدين لقانون العلية.. ديفيد هيوم نموذجًا
د. محمد ناصر
- 275 مناقشات ريتشارد دوكينز لأدلة إثبات الوجود الإلهي.. تحليل ونقد
د. أيمن عبد الخالق
- 315 نقد آراء بعض الحدائين الإلحادية
كاظم المالكي
- 361 فنّ مناظرة الملحدين
د. محمد أكديد

القيمة المعرفية عند كنط.. عرضٌ ونقد

د. صالح محمد علاوي
أ.د. علي رضا پور

الخلاصة

لعلَّ أهمَّ مبحثٍ شغل ذهن كنط طويلاً هو قيمة المعرفة^(*)، ونعني بها مبرر اتصاف القضية بالصدق والكليّة على نحو الضرورة^(**)؛ ومن أجل ذلك فرّق كنط بين المعرفة التحليلية والتأليفية؛ لأنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول - حسب ما يرى كنط - إمّا تضمنيةٌ فيكون التصديق بدهياً اضطرارياً، وهي المسماة - عنده - بالتحليلية، وإمّا ليست تضمنيةً فيحتاج التصديق إلى واسطةٍ، وهي المسماة - عنده - بالتأليفية، والواسطة للتصديق - من وجهة نظره - هي الزمان والمكان، ولكي تتّصف المعرفة بالكليّة والضرورة احتاجت أن تندرج تحت مفاهيم محضةٍ أُطلق عليها المقولات. وقد تمّت مناقشة مبرر تقسيم القضايا إلى تحليليةٍ وتأليفيةٍ، ومبرر صدق القضايا لاتصافها بالكليّة والضرورة، وبيان أنّ كنط غفل أو تغافل عن أمرٍ مهمٍّ في المنطق، وهو أنّ المحمولات في البرهان لا بدّ أن تكون ذاتيةً، أو أعرافاً ذاتيةً.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، التحليلية، التأليفية، الحدس، المفهوم، كنط.

(*) هذه المقالة مستلّة من أطروحتي للدكتوراه التي حملت عنوان (دراسة مقارنة نقدية للإدراك الحسيّ عند ابن سينا وكنط)، والمشرّف على كتابة الرسالة والمقال هو الأستاذ الدكتور علي رضابور.

(**) سياق كلمات كنط أن المراد من الكليّة هي الشمولية، أي نفس الكليّة بمعناها المعروف عند المناطقة السابقين، وهي المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض، وكذلك معنى الضرورة، فإنّه يعني بها أنّ الحكم لازمٌ، وخلافه يؤدّي إلى التناقض.

Epistemological value from the viewpoint of Kant: A Presentation and Critique

Abstract:

The main theme that occupied Kant's mind was the value of knowledge, and by that we mean the rationale for characterizing a proposition with validity and universality in the sense of necessity. For this reason, Kant distinguished the analytical knowledge from synthetic knowledge, as he believes that the relationship between the subject and the predicate is either inclusive or not. In the former sense, the assent would be immediate and coercive, the statement is called analytical, and in the latter sense, the assent would need a mediator, the proposition being synthetic. The mediator, as he believes, is time and space. So, the knowledge to be universal and necessary needs to come under sheer concepts called categories. After that, the rationale for the division of propositions into analytical and synthetic is discussed, and it has been shown that Kant has been oblivious to the intrinsic relationship via essential predicate or essential accident. Similarly, the rationale for the validity of propositions due to the description of universality and necessity is discussed. At last, it has been stated that Kant has overlooked an important point in the logic, and that is the fact that the predicates in the demonstration must be essentials or essential accidents.

Keywords: knowledge, analytical, synthetic, intuition, concept, Kant.

مقدمة

من أجل التعرّف على المسار الذي سلكه كنت في تحقيق قيمة المعرفة؛ لا بدّ من بحثٍ مقدّمٍ يقع في محورين مهمّين هما:

الأول: تقسيمات المعرفة

لدى كنت تقسيمان أساسيان للمعرفة، هما:

1- المعرفة التحليلية والتأليفية

المعرفة التحليلية هي ما يكون محمولها متضمّنًا في موضوعها، بينما التأليفية هي ما ليست كذلك، فالمحمول يأتي من خارج الموضوع؛ ومن هنا كانت الأحكام التحليلية عند كنت مجرد تحصيل للحاصل؛ لأنها تفسّر لمفهوم الموضوع ليس أكثر، بينما تمنحنا التأليفية وتضيف لمعلوماتنا معرفةً جديدةً. [انظر: بدوي، إمانويل كنت، ص 177 و178]

11

وقد خطأ كنت الذين ظنّوا أنّ علامة كون القضية تحليلية هو اختصاصها بمبدأ عدم التناقض دون غيرها، منوّهاً إلى أنّ هذا المبدأ ضروريٌّ في كلّ أحكامنا، ولا يختصّ بالقضايا التحليلية، فلا مانع من الاستفادة منه في القضايا التأليفية كذلك، بل إنّ مخالفة أيّ معرفة كانت لهذا المبدأ هدمٌ لها بدون شكّ، قال كنت:

«أيّاً كان مضمون معرفتنا، وكيفما كانت صلتها بالموضوع، فإنّ الشرط الكليّ وإنّ السلبيّ وحسب، لجميع أحكامنا بعامةٍ هو أن لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإنّ هذه الأحكام في ذاتها... تكون لا شيء» [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 123].

وقال أيضًا: «لا يمكن لأي معرفة أن تعارضه [أي: مبدأ عدم التناقض] من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذلك المبدأ الشرط الذي لا بد منه» [المصدر السابق].

ويرى بعض الباحثين أنّ التمييز في المعرفة بين التحليلية والتأليفية من إبداعات كمنط التي لم يسبقه إليها أحد، بل إنّ كمنط نفسه أشار إلى أنّه لم يخطر ببال أحد أن يُطرح هذا التفريق في المعرفة. [انظر: المصدر السابق، ص 52]، ولعلّ الصحيح هو أنّ هذا التقسيم لم يُطرح بالشكل الذي طرحه كمنط، كما ستعرف.

فالمعرفة - عند كمنط - تتّصف بهذين القسمين المتقابلين على نحوٍ انحصاريّ، وبتعبيرٍ اصطلاحيّ: إنّ بين وصفيّ التحليلية والتأليفية في المعرفة تقابلًا على نحو القضية الشرطية الحقيقية [انظر: يوبينغ، شرحى كوتاه بر نقد عقل محض كانت، ترجمه: اسماعيل سعادتي خمسه، ص 38]، فكلّ معرفة - عند كمنط - لا تخلو من أحد وصفيّ التحليلية أو التأليفية، كما أنّه لا يجتمع فيها الوصفان في حالٍ أيضًا.

ويعتقد كمنط أنّ التفريق في المعرفة بين هذين الوصفين هو المفتاح الأساسيّ للتعرف على كيفية تكوّن المعرفة البشرية بشكلٍ عامّ، ومنه ننتقل في حلّ إشكالية المبرر المنطقيّ لا تصاف القضايا بالكلية والضرورة من جميع العلوم، وقد أعزى سبب حالة الشكّ والتناقض والارتباك في المعرفة الميتافيزيقية إلى عدم حلّ هذه الإشكالية، والخلط بين وصفيّ التحليلية والتأليفية، حيث قال:

«كيف يمكن للأحكام التأليفية القبليّة أن تكون؟ وإذا كانت

الميتافيزيقا ما تزال حتى الآن في حالةٍ من الشكِّ والتناقض قلقه جدًّا، فإنَّ السبب يعود إلى أنه لم يخطر ببال أحدٍ أن يطرح هذه المشكلة، ولا ربّما حتى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية» [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 52].

ولأهميّة الموضوع يجدر بنا التعرّض لهذين القسمين بشيءٍ من التفصيل، فيما يلي:

القسم الأول: المعرفة التحليلية (Analytics): وهي المعرفة التي يكون محمولها متضمّنًا في مفهوم موضوعها، أي تكون العلاقة والاقتران بين المحمول والموضوع فيها من خلال وحدة الهوية، من قبيل قضية: (كلّ جسمٍ ممتدّ) فإنّ الامتداد مستكشّفٌ من خلال نفس مفهوم الجسم لا من خارجه؛ لأنّه يتضمّنه، فالجسم ليس إلّا شيئًا حقيقته أنّه ممتدّ، وكذا في مثل قولنا: (الأربعة زوجٌ)؛ فإنّ الأربعة ليست إلّا عددًا يقبل القسمة على اثنين، وهو معنى الزوج.

ولذا عدّ كنت هذه المعرفة من التفسيرية أو التحليلية؛ لأنّها لا تتطلّب أكثر من تحليل الموضوع، فلا تعطي معرفةً إضافيةً جديدةً من وجهة نظره. [انظر: ألن و. وود، كنت فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص 50].

وهذا النوع من المعرفة كان متداولًا على ألسن السابقين بعنوان (المعرفة الأولية) التي يلزم من نفيها الوقوع بالتناقض، قال ألن و. وود:

«بعض الفلاسفة المعروفين قبل كنت، مثل: ليبنتز وهيوم، كان يأمل في حصر (المعرفة الأولية) في القضايا التي تعبّر عن (هوياتٍ ضمنية) أو (علاقاتٍ بين أفكارٍ) - أي القضايا التي يؤدي نفيها إلى تناقضٍ،

مثل: (كُلُّ الأجسام ممتدَّةٌ) و(لكلِّ مسبِّبٍ سببٌ). أمَّا كُنْط فيسمِّي مثل هذه القضايا بالقضايا (التحليلية)؛ لأنَّ صدقها يعتمد على تحليل - أو تفكيك - مفهوم الموضوع» [المصدر السابق، ص 49].

القسم الثاني: المعرفة التاليفية (Synthetic): وهي التي لا يكون محمولها متضمَّنًا في مفهوم موضوعها، فالعلاقة بين المحمول والموضوع فيها ليست هوهويَّة، بمعنى أنَّ إدراك الموضوع وفهمه لا يكشف عن المحمول، من قبيل قضية: (كُلُّ جسمٍ ثقيلٌ)؛ فإنَّ مفهوم ثقيلٍ غير متضمَّنٍ في مفهوم الجسم، وكذلك قضية: (زوايا المثلث تساوي قائمتين)؛ فإنَّ مفهوم (زوايا المثلث) غير مستبطنٍ لمفهوم (تساوي قائمتين)، أي تصوَّرنا لزوايا المثلث لا يمنحنا مفهوم تساوي قائمتين. [انظر: كُنْط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 49، والمنقحة ص 57 - 59، وترجمة: غانم هنا، ص 65 و66؛ جماعةٌ من الأساتذة السوفيَّات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، ص 253 و254].

يرى كُنْط أنَّ المعرفة التاليفية بالخصوص لا تكون معرفةً حقيقيَّةً ما لم تعتمد على عنصرين، هما:

العنصر الأوَّل: الحدوس (Intuitions)، وقد يعبر عنها بالتمثلات أو التعيّنات أو الشهود، وهي على قسمين:

أ- الحدوس القبليَّة المحضة: وهي التي تكون موجودةً في القدرة الحسّاسة للذهن البشريّ، وهي سابقةٌ على كلِّ تجرّبةٍ، ويرى كُنْط أنَّ القدرة الحسّاسة تشتمل على حدسين محضين هما: المكان والزمان.

ب- الحدوس البعدية التجريبيَّة: وهذه عبارةٌ عن ظواهر الأشياء، أو

تمثّلاتها تحصل بواسطة تلقّي القدرة الحسّاسة المعطيات الحسيّة الناتجة عن اصطدام الحواسّ بالموضوعات الخارجيّة. وهذه الحدوس تأتي متفرّقةً مبعثرةً، ثمّ تتحد وتتآلف تحت مظلة الحدس المحض (المكان والزمان).

العنصر الثاني: المفاهيم (Concepts): وهي إنتاجٌ وفعلٌ يقوم به العقل، ويُطلَق على العقل من هذه الحيثيّة "العقل الفعّال"، والمفاهيم عند كنت - على قسمين:

أ- المفاهيم البعدية الأمبريية: وهي معرفةٌ تأليفيةٌ تُنتزع تحت مظلة الحدس المحض.

ب- المفاهيم القبليّة المحضّة: وهي معرفةٌ تحليليةٌ تقتضيها فطرة العقل البشري، فهي ارتكازيةٌ غير مكتسبة، ويُعبّر عنها كنت بـ (المقولات)، وهي على أصنافٍ أربعة، وكلّ صنفٍ تحته ثلاثة، فيكون عددها اثنتي عشرة مقولةً. [كنت، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الثانية المنقحة 2017، ص 111]

2- المعرفة البعدية والقبليّة

مما هو واضحٌ أنّنا نحصل على معارفنا من خلال المعطيات الحسيّة، وهذه المعطيات تتحوّل إلى حدوسٍ في الذهن البشري - كما يرى كنت - ويُعبّر عنها "تجريبيةً بعديةً"، وأمّا المعرفة الّتي لا تتحقّق عن طريق الحسّ والحدوس، فإنّه يُعبّر عنها بالقبليّة.

وقد تساءل كنت عن مدى إمكانيّة وجود معرفةٍ قبليّةٍ متعاليةٍ عن التجربة، أي ليست ناشئةً منها، قائلاً:

«ثمة إذن سؤال ما زال يحتاج على الأقل إلى بحثٍ أكثر دقّةً، ولا يُجاب عنه فوراً من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوعٌ من المعرفة مستقلٌّ عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسيّة؟ وتُسمى مثل هذه المعارف قبليّةً، وتفرق عن الأمبيرية التي مصدرها بعديّ، أي في التجربة» [المصدر السابق].

وهذا التساؤل والدعوة إلى البحث الأكثر دقّةً، لم يكن ناشئاً من شكٍ كنط بوجود مثل هذه المعرفة؛ لأنّه بنى عليها كلّ نظريّته المعرفيّة، وإتّما أراد به أن يلفت انتباه القراء والمفكرين إلى أهميّة هذه المعرفة في البنية الفكرية.

كما أنّ مصطلح المعرفة القبليّة كان متداولاً في كلمات التجريبيين لا سيّما هيوم، بيّد أنّ محتوى هذا المصطلح يغيّر ما جاء به كنط؛ فإنّهم كانوا يطلقونها على المفاهيم التي نحصل عليها من تجربةٍ سابقة، ونستعملها لاستنتاج معرفةٍ جديدةٍ، من قبيل القياس التالي:

الصغرى: هذا البيت بناءً سيهدم أساسه.

الكبرى: كلّ بناءٍ يهدم أساسه فإنّه ينهار (معرفةً قبليّةً من تجربةٍ سابقة)

النتيجة: هذا البيت بناءً سينهار (معرفةً بعديّةً)

هذا الفهم للمعرفة القبليّة لا يقبله كنط؛ لأنّه يرى أنّ معنى القبليّة هو أنّ المعرفة تكون مستقلّةً عن كلّ تجربةٍ كانت، وهي المعبر عنها بالقبليّة المحضة، قال:

«سنفهم إذن... بمعارف قبليّةٍ لا تلك المستقلّة عن هذه التجربة أو تلك، بل المستقلّة بالتمام عن كلّ تجربةٍ. وتضادّها المعارف الأمبيرية أو تلك التي هي ممكنةٌ بعديّاً وحسب، أعني بالتجربة» [المصدر السابق].

ثم إن كـنـط أشار ضمناً إلى أن المعرفة القبليّة المحضة هي ما تُدرك مع ضرورتها، بيد أن هذه تارة تكون على الإطلاق؛ أي أنها ليست مشتقة من معرفة قبلها مطلقاً، فتكون ضروريّة الصدق، وأخرى تكون لا على الإطلاق؛ أي أنها ليست مشتقة من التجربة، ولكنها مشتقة من معرفة قبليّة أخرى؛ أي لا تكون بنفسها ضروريّة الصدق، وإنما ترجع إلى ضروريّة، قال كـنـط:

«إن وُجِدَت قضية تفكّر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبلياً، فإن كانت هذه القضية إلى ذلك، غير مشتقة من قضية ضروريّة، هي الأخرى فستكون قبليّة إطلاقياً» [المصدر السابق، ص 46].

بمعنى أنه متى ما تحققت قضية في الذهن بحيث تكون مادة للتفكير بصفتها قضية ضروريّة، فإنه سيكون حكمها حكماً قبلياً، أي ليس تجريبياً، فإن كانت هذه القضية ليست ناشئة من قضية أخرى ضروريّة، فإنها ستكون قبليّة على الإطلاق.

ثم إن المعرفة القبليّة على الإطلاق هي المعبر عنها بالمقولات، وعددها اثنتا عشرة مقولة، وهي صادقة على نحو الكليّة والضرورة بذاتها، ولولا هذه المقولات ما كان لأيّ قضية أخرى أن تتصف بالكليّة والضرورة.

أمّا المعرفة القبليّة لا على الإطلاق فهي من قبيل القضايا الرياضية والفيزيائيّة والميتافيزيقا، التي تفكّر هي وضرورتها في الذهن، لكنها معلّقة الصدق على خضوعها للحدس المحض، ومعلّقة الكليّة والضرورة على خضوعها للمقولات، وسوف يأتي مزيد توضيح.

الثاني: حدود المعرفة

يصرّح كنط في موارد متعدّدة من كتبه بأنّ ثمة واقعاً هو عبارةٌ عن ذات الأشياء في نفسها، ويعبّر عنه بـ (noumenon)، بيد أنّ إدراك هذا الواقع غير ممكنٍ بحالٍ من الأحوال؛ لعجز أدواتنا المعرفيّة عن نيّله وسبر غوره، فليس بإمكان البشر - من وجهة نظر كنط - سوى إدراك الظواهر التي يعبّر عنها بـ (Phenomenon)، ويعني بها الأشياء من حيث تظهر لنا وندركها، لا من حيث هي في ذاتها، ووجودها في نفسها، وبهذا أوصد كنط الباب تماماً في وجه الواقع، وهذا ما أكّده ألن و. وود (Allen W. Wood) في شرحه لنظريّة كنط المعرفيّة، حيث قال:

«إنّ ما لدينا من معرفةٍ هي معرفةٌ بالظواهر (Appearances)، وليس بالأشياء في ذاتها (Things in themselves)، فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبية واقعيةٌ، أمّا ترانسندنطالياً فهي مثاليّة» [ألن و. وود، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص 533].

يعتقد كنط أنّ الحدس (Intuition) الحسيّ ليس شيئاً سوى تصوّر ظاهرةٍ ما، والظاهرة عبارةٌ عن موضوعٍ لا من حيث ذاته ووجوده، بل من حيث ما يظهر لنا، فإنّ الموضوعات من حيث ذاتها ووجودها يستحيل - من وجهة نظر كنط - نيّلتها والتعرّف عليها، وبهذا تظهر مثاليّة كنط المعرفيّة بجلاءٍ، ففي كتابه (نقد العقل المحض) قال: «إنّ كلّ حدسنا ليس سوى تصوّرٍ للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدها ليست في ذاتها على نحو ما نحدها، ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتّى مجرد القوام الذاتيّ للحواسّ بعامّة، فسيختفي كلّ قوام الأشياء، وكلّ علاقاتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينهما؛ لأنّها بما هي ظاهراتٌ، لا يمكن أن توجد في ذاتها، بل فينا وحسب. أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها،

وبمعزلٍ عن قدرة تلقي حساسيتنا فهو ما سيظلّ مجهولاً تماماً بالنسبة إلينا»
[كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69].

ومن هذا النصّ يتضح جلياً أننا لا ندرك الأشياء في ذاتها، بل ما ندركه هو الظاهرة. عند كنت - المتوقفة على ذات المدرك (الموضوع) والمدرك، ومتى انعدم أحدهما أو كلاهما انعدمت معه كلّ الظواهر وعلاقاتها مع بعضها في المكان والزمان، بل وحتى نفس المكان والزمان يكون معدوماً أيضاً؛ لأنها جميعاً لا عينية خارجية لها، وإنما هي ظاهراتٌ في نفس المدرك وليس غير ذلك.

وقد صرح كنت في أكثر من موضع بأنّ تلقي قدرتنا الحسية لا يقترب من قوام الأشياء في ذاتها مهما رفعنا من درجة الوضوح في حدسنا [انظر: المصدر السابق]، وأنه «لا عمل لنا في أيّ مكانٍ من عالم الحواسّ إلا مع الظاهرات حتى في أكثر أبحاثنا تعمّقا في موضوعاته» [المصدر السابق]، وقد وصف بُعدنا عن تلقي معرفة الموضوع في ذاته، قائلاً: «يُسمى تلقي قدرتنا المعرفية حساسيةً، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته، حتى لو أمكننا التوغّل في الظاهرة إلى قعرها» [المصدر السابق].

من هنا يبيّن بعضهم أنّ الإحساس عند كنت، وإن كان يمثل الصلة بين عالمنا الداخلي والعالم الخارجي، إلا أنه لا يعبر - في الواقع - إلا عن تغيّراتٍ تحدث للشخص نتيجة تأثيرٍ ما، وليس هناك أيّ إشارة إلى العالم الخارجي؛ لأنّ الأحاسيس - عند كنت - ليست خواصّ للعالم الخارجي، وليست الأشياء في العالم الخارجي تمثّلاتٍ وحدوساً لنا، بل إنّ الأحاسيس - عنده - هي وصف لكيفية تغييرٍ أو تأثيرٍ يحدث للشخص الحاسّ، نتيجة تفاعله مع تجربةٍ ما.

[See: Murski, Mind And World In Kant's Theory Of Sensation, 5]

ولعلّ من أهمّ أركان النظام المعرفي الكنطيّ هو اعتبار "المكان" و"الزمان" أمرين حدسيّين قبليّين، ليس لهما صلةً وجوديّةً بالخارج، فليسا هما - عنده - موجودين مطلقين كما ذهب نيوتن، ولا يعبران عن علاقاتٍ بين الأشياء، كما ذهب ليبنتز وفولف [انظر: بدوي، إمانويل كانت، ص 148]، وبعبارةٍ فلسفيّةٍ نقول إنّ المكان والزمان - عند كنط - ليسا من المفاهيم الماهويّة؛ لأنّه ليس لهما ما بإزاء ما في الخارج، وليسا من المفاهيم الفلسفيّة؛ لأنّه ليس لهما منشأ انتزاعٍ في الخارج، بل ولا هما من المفاهيم المنطقيّة حتّى؛ لأنّهما مجرد حدوس، أو تعيّناتٍ محضّةٍ من مكوّنات القدرة الحسيّة، وليسا من صنف المفاهيم، ممّا قاله كنط بخصوص المكان والأشياء الممتدّة فيه:

«لا يمكننا إذن الكلام على المكان والأشياء الممتدّة إلخ، إلّا من وجهة نظر الإنسان، وإذا خرجنا من الشرط الذاتيّ الذي من دونه لن نقدر على أن نتلقّى حدسًا خارجيًّا، أعني أن نتأثّر بالموضوعات، فلن يعني تصوّر المكان شيئًا، ولا يُربط هذا المحمول بالأشياء، إلّا من حيث تبدولنا، أي من حيث هي موضوعاتٌ للحساسيّة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 63].

وهذه هي المثاليّة الكنطيّة التي أشار إليها بدوي، قائلاً:

«لقد تبين لنا حتّى الآن أنّ الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسيّة، بينما الإحساس هو مادّة المعرفة. وهذان الشكلان محيَّتان في حساسيّتنا بالضرورة وبصفةٍ مطلقةٍ، مهما تكن أنواع إحساساتنا، وهي يمكن أن تكون من أنواعٍ مختلفةٍ جدًّا. ونحن لا نعرف غير طريقة عياننا، أعني حساسيّتنا الخاضعة دائماً لشرطيّ الزمان والمكان. أمّا الأشياء في ذاتها فلن تُعرف أبداً، حتّى ولا بأوضح ألوان معرفة ظاهرة هذه الأشياء. نحن نعرف فقط كيف تؤثر الأشياء في حساسيّتنا، أمّا الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقاً» [بدوي، إمانويل كانت، ص 197].

بناءً على هذا فإنّ كنط يرى أنّ المعرفة البشرية محدودةٌ في عالم الظواهر، ولا تتعداه إلى ما وراءه، وكلّ معرفةٍ تدّعي الواقعية ما هي - من وجهة نظر كنط - إلا وهمٌ غير مبرّر.

ومن خلال هذه الرؤية وتركيزه على عالم الإدراك لا المدرك في ذاته، اتخذ كنط منهجاً في إثبات قيمة المعرفة، مغايراً لما هو معروف بين الفلاسفة السابقين عليه، سواءً العقليون منهم أم الحسيّون، فإنّ معيار الصدق - عند هؤلاء - هو مطابقة القضية لنفس الأمر والواقع، واتّصافها بالكلية الضرورية هو أنّ هذه المطابقة لا تختلف ولا تتخلف.

ومن هنا اعتقد كنط أنّه بمنهجه المختلف قام بثورة كوبرنيكوسية في عالم المعرفة، على غرار ثورة كوبرنيكوس (Mikołaj Kopernik) في عالم الطبيعة والأفلاك؛ فإنّ كوبرنيكوس عندما حاول تفسير حركة الكواكب بناءً على المعتقد السائد بأنّ الأرض مركز الكون واجه مشكلةً لم يستطع حلّها إلا بعد افتراض أنّ الأرض ليست مركزاً للكون، وأنها مجرد كوكبٍ يدور حول الشمس وليس العكس، وقد ادّعى كنط أنّه عمل نفس الشيء بالنسبة لعالم الفكر؛ فبدلاً من أن يكون معيار الصدق في المعرفة، ومبرّر الكلية الضرورية فيها هو كونها خاضعةً لمطابقة الواقع، جعل معيار الصدق خضوع المعرفة لشروط الإدراك وقوانينه الذهنية، قال:

«ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس الأولى الذي بعد أن وجد أنّ العلوم لم تكن تسير سيراً حسناً بالنسبة إلى تفسير التحركات السماوية حينما اعتقد أنّ جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرّب

أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحًا أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور ويدع الكواكب وشأنها» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 37]*).

فكل ما يريده كنط هو تحريض الفكر الإنساني على الانقلاب والتخلي عن تبعية مداركته للواقع تمامًا، وجعل الفكر يدور مدار النظام الذهني بدلًا من أن يدور مدار الواقع؛ وذلك من خلال نظريته التي تدعو إلى فهم الأشياء على أساس النظام الذهني للإنسان [انظر: The Critique Of pure Reason, B, Kant, XVI, 133-134] وليس العكس؛ إذ جعل كنط (الواقعية التي تصنعها القوى الإدراكية للإنسان) محل (الواقعية المستقلة عن الإدراك) في المعرفة البشرية [انظر: كنط، نقد العقل المحض، النسخة المنقحة، ترجمة: موسى وهبة، ص 40].

أما حدود المعرفة من حيث الكليّة والضرورة، فيرى بعض الباحثين [انظر: بدوي، إمانويل كانت، ص 147] أنّ كنط تنبّه لهذه المشكلة بتأثير من هيوم؛ حينما كان كنط يؤمن بأنّ التجربة كفيلاً بأن تعطي الكليّة والضرورة، بيد أنّ شكّ هيوم بذلك أثار لديه البحث من جديد حول مبرر ذلك.

ويرى كنط أنّ كلّ معرفة قبليّة تنزع بطبيعتها نحو الكليّة والضرورة [انظر: المصدر السابق، ص 46]، أمّا المعرفة البعدية التجريبية فليس فيها قدرة على الاتّصاف بالكليّة فضلاً عن الضرورة؛ ولذا قيّد كنط الكليّة بالحقيقيّة؛ لأنّه من الممكن أن تكون هناك كليّة افتراضية في المعرفة البعدية، قال:

«إنّ التجربة لا تعطي - قطّ - لأحكامها كليّة حقيقيّة وصارمة، بل [تعطي] كليّة مفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديداً: في

(*) يقصد بالمشاهد الشخص الذي يراقب الكواكب من على الكرة الأرضية، ولهذا يعني أنّ الأرض هي التي تدور، كذلك كنط قال: "لندع مطابقة المعرفة للواقع ولنجرّب مطابقتها لشروط الذهن"، وبهذا اعتقد أنّه استطاع حلّ المشكلة المعرفيّة، وانتهى من مشكلة الميتافيزيقا القلقّة عنده.

كل ما شاهدناه حتى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أي استثناء لهذه القاعدة أو تلك. ينتج إذن أن حكمًا يفكر بكيّة صارمة - أي على نحو لا يقبل أي استثناء ممكن - هو حكم لا يُشتق من التجربة، بل يصدق قبليًا إطلاقًا. وما الكيّة الأمبيرية إلا رفع تعسفي لما هو صادق في معظم الحالات إلى ما هو صادق في جميع الحالات، كما في هذه القضية مثلًا: كل الأجسام هي ثقيلة... فالضرورة والكيّة الصارمة هما إذن ميزتان موثقتان للمعرفة القبليّة، ترتبط إحداها بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل» [كنت، نقد العقل المحض، النسخة المنقحة، ترجمة: موسى وهبة، ص 54].

وبهذا يتم الحديث في المقدمة، ولنعد إلى أصل الموضوع حول قيمة المعرفة عند كنت.

قيمة المعرفة عند كنت

بما أن قيمة أي معرفة إنما تكون بصدقها، وكيّتها على نحو الضرورة، فينبغي أن ننقح مطلبين عند كنت، هما: أولاً (معنى صدق المعرفة ومعياره)، وثانيًا: (مبرر كيّة المعرفة وضرورتها):

أولاً: صدق المعرفة

معنى الصدق - عند السابقين لكنت من العقليين والتجريبيين - هو مطابقة ما يدرك لواقع محكيّه؛ بمعنى: إن كان واقع محكي المدرك هو الخارج - كما في القضية الخارجية - فإن معنى الصدق هو مطابقة المدرك لمحكيّه الخارجي، وإن كان محكيّه في الذهن - كما في القضية الذهنية - كان معنى الصدق هو مطابقته لمحكيّه الذهني، وإن كان أعمّ منهما - كما في القضية الحقيقية - كان الصدق مطابقته للأعمّ.

وقد تقدم أن كنط رفض معيار المطابقة للواقع جملةً وتفصيلاً، بل دعا إلى نبذه والانقلاب عليه ضمن مفاهيم ثورته الكوبرنيكوسية، وأصرّ على عجز العقل البشري عن نبيل الواقع (النومينو)، ورسم حدود معرفتنا في ظواهر الأشياء (الفينومينو)؛ أي الموضوعات من حيث ندركها، لا من حيث ذاتها ووجودها في نفس الأمر.

وبناءً على هذا الفهم، وهذه الرؤية المعرفية، يحقّ لنا أن نسأل: كيف يمكن لكنط تفسير معنى الصدق أولاً؟ وما هو معيار الصدق عنده ثانياً؟

1: معنى الصدق عند كنط

تقدم أن كنط يرى صدق المعرفة هو المطابقة، ولكن ليس للواقع، وإنما هو مطابقتها لشروط الذهن وقوانينه، فكّل معرفة لا تخضع لشروط الذهن وقوانينه فهي (ترانسندنتالية)، أي متجاوزةً للشروط والقوانين الذهنية.

2: معيار صدق المعرفة عند كنط

إنّ معيار صدق المعرفة - عند كنط - ومُصحّح اتّصاف الموضوع بالمحمول، على نحوين:

الأول: في المعرفة التحليلية، وقد تقدّم أنّ معنى التحليلية هو كون المحمول متضمناً في الموضوع، ويرى كنط أنّ لهذا هو مبرر صدق المعرفة التحليلية؛ فإنّ المحمول عبارة عن تفسير للموضوع؛ فلم نأت بشيءٍ يدعو إلى البحث عن سبب الاتّصاف، وبالتالي تكون المعرفة التحليلية ذاتية الصدق.

الثاني: في المعرفة التأليفية، وقد عرفنا أيضاً أنّ التأليفية هي أن لا يكون المحمول متضمناً في الموضوع، وبالتالي فالمعرفة التأليفية ليست ذاتية الصدق، فما هو المُصحّح لصدقها يا ترى؟

يرى كنت أن المصحح للصدق هو اتحاد المحمول والموضوع في إطار المكان والزمان اللذين هما حدسان قبليان، ومن شروط القدرة الحسية، فأبي معرفة لا تخضع لهذين الحدسين فهي لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وبالتالي فهي ليست معرفة في الواقع.

أ: تطبيق معيار الصدق في المعرفة البعدية

تقدم أن المعرفة الحسية - عند كنت - ناتجة من المعطيات الحسية، فتحصل في الذهن على شكل حدودٍ إمبرييةٍ مُشتتةٍ متفرقةٍ لا جامع بينها، ثم إن قضايا المعرفة الحسية باعتبار أنها تأليفية فإن محمولها غير متضمن معنى في مفهوم موضوعها، وبالتالي لكي يحصل صدق حمل محمولها على موضوعها، يرى كنت ضرورة خضوعها لشروط الذهن التي تعتبر واسطةً توجب الاتحاد والتألف، وبدونها تبقى عبارة عن حدودٍ مبعثرةٍ لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، قال زيدان:

«تستلزم معرفتنا التجريبية انطباعات حسية وتصورات قبلية معاً؛ ذلك لأنه ينبغي أن تبدأ معرفتنا من الحواس، لكن تصلنا انطباعات الحس دائماً مبعثرةً أشتاتاً، ولما كان ينبغي أن يتحقق الوحدة في المعرفة، فإننا في حاجة إلى عنصر الربط، أو التوحيد بين الأشتات، وتقوم التصورات قبلية بوظيفة الربط» [زيدان، كنت وفلسفته النظرية، ص 9]، ويعني بالتصورات قبلية الحدوس المحضة، أي المكان والزمان.

ومن الشروط الذهنية الحدس المتمثل بالمكان والزمان، والذي بواسطته تتحد وتتألف الحدوس الحسية، ويُطلق على هذه العملية التجربة، قال كنت:

«أعني من التجربة التي هي نفسها ربطٌ تأليفيٌّ للحدوس، بعضاً ببعض» [المصدر السابق، ص 49].

وقال الدكتور فتحي: «يرى كنط أن كل معطيات الإحساس متنوعه ومتفرقة، ولا بد وأن نخضع في التجربة لوحدة التأليف فتصبح بذلك متجانسة، ويؤكد كنط أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف؛ لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا، فتولد في أذهاننا بعض التمثيلات (Representation) أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط» [فتحي، الجدل بين أرسطو وكنط، ص 209].

وقد أشار كنط إلى أن المحمول في المعرفة الحسية التجريبية ينتمي إلى الموضوع بنحو عرضي، ومراده من العرضي أن الانتماء يكون بواسطة، هي التجربة، قال: «فعلى التجربة يتأسس - إذن - إمكان تأليف المحمول (الثقل) مع المفهوم (الجسم)؛ لأن الواحد من هذين المفهومين، على الرغم من أنه لا يتضمن الآخر، ينتمي - وإن عرضياً - إلى الآخر بوصفه جزءاً من كل، أعني من التجربة التي هي نفسها ربطاً تأليفياً للحدوس، بعضاً ببعض» [كنط، نقد ملكة الحكم، ص 221].

وهذا يكشف عن أن المحمول ثابت للموضوع في مثل هذه القضايا، لا بنحو العرض الذاتي، وبالتالي لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات، وإنما بنحو العرض الغريب، الذي يحتاج في ثبوته إلى واسطة.

فقضية (الجسم ثقيل) - مثلاً - تنشأ من ائتلاف الحدسين الحسيين للجسم والثقل في إطار حدسي المكان والزمان، ثم ينتزع العقل منهما مفهومين؛ لتكوين هذه القضية، التي هي عبارة عن معرفة حسية صادقة جزئياً، فالذي صح الاتصاف والتألف بينهما هو إدراكنا لهما في إطاري المكان والزمان، وبهما تمت التجربة، هذا في المعرفة التأليفية البعدية، أما التأليفية القبلية فإنها تفتقر إلى عنصر العلاقة المفهومية بين موضوعاتها ومحمولاتها من جهة؛ لأنها تأليفية، ومن جهة كونها قبلية فإنها تفتقر أيضاً

إلى مصحح الصدق والتألف التجريبي بينهما، ومن مصاديق المعرفة القبليّة التاليفيّة مبادئ الهندسة، من قبيل قضية: (الخطّ المستقيم هو الأقصر بين نقطتين)، والدليل على أنّ هذه القضية تاليفيّة لا تحليليّة هو أنّ مفهوم (الخطّ المستقيم) غير متضمّن لمفهوم (الأقصر)؛ فالأقصر مفهومٌ كميّ غير ملحوظ في مفهوم الخطّ المستقيم الكيفي، ويأتي السؤال هنا لحوحاً: إذا لم تكن القضايا القبليّة التاليفيّة ناشئة من المعطيات الحسيّة والحدوس، إذن ما هو معيار الصدق فيها؟ وكيف صحّ الاتّصاف؟ والجواب - كما يرى كنت - أنّ القضايا القبليّة التاليفيّة الرياضيّة بكلا قسميها الهندسيّة والجبريّة، وكذا الفيزيائيّة تخضع لشرط الاتّصاف في المعرفة، أي حدسي المكان والزمان بطريقة توهم موضوع القضية ومحمولها في ضمن مكانٍ ما وزمانٍ ما؛ فيكون شاهداً على صحّة اتّصافها، فمثلاً المبدأ الهندسيّ المستقيم هو الخطّ الأقصر بين نقطتين، لا يمكن الحكم بذلك إلا إذا تصوّرنا الخطّ والنقطتين في مكانٍ وهميٍّ، والحكم في الأعداد الجبريّة لا تكون إلا بتصوّر التدرّج في زمانٍ وهميٍّ، والقضايا الفيزيائيّة لا بدّ أن تُتصوّر في مكانٍ وزمانٍ وهميٍّ، وبهذا يحصل كنت على معيار مصحح الاتّصاف في هذه القضايا. أمّا الميتافيزيقا فليست تُتوهم في مكانٍ أو زمانٍ، فهي فاقدة لمصحح الاتّصاف، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب من وجهة نظر كنت.

ب: تطبيق معيار الصدق في المعرفة القبليّة

تقدّم أنّ المعرفة القبليّة متجاوزة للتجربة، فلم تُنتزع من الحسّ والحدوس الإمبرييّة، وهي قد تكون قبليّة على الإطلاق؛ أي لا ترجع لأيّ معرفةٍ أخرى، وهذه هي التي يعبر عنها كنت بالمقولات، وعددها اثنتا عشرة، وبما أنّها على الإطلاق فإنّ صدقها ذاتيٌّ، فلا تحتاج إلى ما يبرر صدقها؛ لأنّها

معرفةً تحليليةً، محمولها متضمنٌ في موضوعها، فثبوت المحمول لا يتعدى العلاقة المفهومية.

وقد تكون المعرفة قبليةً لا على الاطلاق، وهذه تأليفيةً، ولا يكون محمولها متضمنًا في مفهوم موضوعها، وبالتالي فإنّ المحمول غريبٌ عن الموضوع؛ مما يستدعي وجود مبررٍ خارجيٍّ في ثبوته له.

وقد وجد كنت إمكانية تطبيق نفس معيار الصدق في المعرفة البعدية - وهو الحدس المحض - على هذا بعض هذه المعرفة، فاعتمده معياراً لصدقها، وهذه القضايا هي الرياضية والفيزيائية دون الميتافيزيقا؛ وذلك لأنّ القضايا الرياضية - سواءً كانت هندسيةً أم جبريةً - لا تُتصوّر إلا ضمن مكانٍ أو زمانٍ من وجهة نظره، فمثلاً المثلث إنّما نتصوّره في مكان، والعدد نتصوّره في زمان؛ لأنّه تدريجيٌّ. أمّا القضايا الميتافيزيقية، كوجود الواجب والنفس وغيرها، فإنّها لا تتصوّر في مكانٍ ولا زمانٍ، وبالتالي فإنّ كنت اعتبر مثل هذه القضايا غير قابلةٍ لإثبات صدقها ولا كذبها، فهي فاقدةٌ لمعيارية الصدق عنده [انظر: بدوي، إمانويل كنت، ص 167].

3: مبرر اتصاف المعرفة بالكليّة والضرورة

ليس بالضرورة أنّه كلما صدقت معرفة ما، فإنّها لا بدّ أن تتّصف بالكليّة والضرورة، وإذا كانت تتّصف بالكليّة والضرورة بذاتها، فما هو المبرر لذلك؟ يعتقد كنت أنّ الكليّة والضرورة أمران متلازمان، فلا كليّة بدون ضرورة، ولا العكس كذلك؛ لأننا لو قلنا (B) ضرورية لـ (A) فهذا يعني أنّه كلما صدقت (A) صدقت (B) أيضًا، وهذا هو معنى الكليّة، وكذلك لو كان (كلّ B A قضيةً كليّةً فهذا يعني ثبوت (B) لكلّ أفراد (A) وأحوالها، وهذا

معنى الضرورة. [انظر: اى. سى. يوثينج، شرحى كوتاه بر نقد عقل محض كانت، ترجمه: اسماعيل سعادى خمسه، ص 37].

وقد تقدم أنّ من المميزات الأساسية للمعرفة القبليّة - التحليليّة والتأليفيّة - نزوعها الطبيعي نحو الكليّة والضرورة، قال كنت:

«إنّ حكمًا يفكّر بكليّة صارمة - أي على نحو لا يقبل أيّ استثناءٍ ممكن - هو حكمٌ لا يُشتقُّ من التجربة، بل يصدق قبليًا إطلاقًا... فالضرورة والكليّة الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبليّة، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل» [المصدر السابق].

وأما المعرفة البعدية (التجريبية) التي هي نتاج المعطيات الحسيّة فليست كذلك في طبعها؛ ودفعًا لإشكالٍ مُقدّرٍ مفادُه أنه توجد لدينا معرفة تجريبية، وتتّصف بالكليّة، قال:

«وما الكليّة الأميريّة إلّا رفعٌ تعسّفيٌّ لما هو صادقٌ في معظم الحالات إلى ما هو صادقٌ في جميع الحالات، كما في هذه القضية مثلًا: كلّ الأجسام هي ثقيلة» [المصدر السابق].

وقد تقدم أنّ وظيفة التجربة - عند كنت - تصحيح اتّصاف الموضوعات الحسيّة بمحمولاتها، بنحو جزئيٍّ مورديٍّ، لا على نحو دائمٍ ثابتٍ، وبالتالي ليس من شأنها إعطاء الكليّة والضرورة، قال:

«التجربة تعلّمنا حتمًا أنّ شيئًا ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكن لا أنّه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه... إنّ التجربة لا تعطي - قطّ - لأحكامها كليّة حقيقيّة وصارمة، بل [تعطي] كليّة مفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديدًا: في كلّ ما شاهدناه حتّى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعر على أيّ استثناءٍ لهذه القاعدة أو تلك» [المصدر السابق].

بعد هذا يحق لنا أن نسأل كيف إذن تتّصف المعرفة الأميريّة بالكليّة والضرورة؟ وما هو مبرر الاتّصاف بالكليّة والضرورة في المعرفة عموماً؟ ولأجل التعرّف على مبرر الاتّصاف بالكليّة والضرورة في المعرفة وتسويغ ذلك؛ لا بدّ من البحث في نقاط ثلاث:

الأولى: مبرر الكليّة والضرورة في المعرفة التحليليّة

تقدّم أنّ المعرفة التحليليّة - عند كنت - هي ما يتّحد فيها المحمول بمفهوم الموضوع دون الحاجة إلى سبب خارج عنهما، وبعبارة أخرى: تصوّر الموضوع فيها كافٍ لتصور المحمول والحكم بالملازمة بينهما، وعلى هذا فهي لا تحتاج إلى واسطة في إثبات اتّحاد المحمول بموضوعه على نحو الكليّة والضرورة، وكأنّه يقول إنّ المحمول ثابتٌ لذات الموضوع بالضرورة والبداهة، وسلبه عنه ممتنعٌ بالضرورة والبداهة أيضاً، فالمبرر المنطقيّ لصدقها على نحو الكليّة والضرورة أمرٌ ذاتيّ هوهويّ، وكما يرى كنت أنّ مبررها يرجع إلى مبدأ عدم التناقض، بمعنى إن لم نحكم بالملازمة بين موضوع القضية التحليليّة ومحمولها نقع في التناقض حتماً، وهذا المبدأ هو من يمنحها صفة الكليّة والضرورة واليقين، وبالتالي فالمبرر للوصف أمرٌ ذاتيّ، قال كنت:

«عندما يكون الحكم تحليلياً، وسواءً كان سالباً أم موجباً، يجب دائماً أن يكون بالإمكان التعرّف تعرّفًا وافيًا على صوابه من خلال مبدأ التناقض؛ لأننا سننكر دائماً بحقّ نقيض ما يكون قد طُرِحَ وفكّر، بوصفه أفهوماً، في معرفة الموضوع، في حين أننا سنثبّت الأفهوم (المفهوم) نفسه بالضرورة لهذا الموضوع؛ بسبب أنّ ضده سيكون مناقضاً لذلك الموضوع. وعليه يجب أن نسلم أيضاً بأنّ مبدأ التناقض يصحّ كمبدأٍ كليّ وكافٍ تماماً لكلّ المعرفة التحليليّة» [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 123].

ومن هنا يرى كنت أن شروط الحكم في المعرفة التحليلية تامة ومتوفرة بذاتها وقبل التجربة، حيث يمكن استخراج المحمول من نفس المفهوم على أساس مبدأ عدم التناقض، وبذلك تمنحنا المعرفة التحليلية حكماً ضرورياً لا يمكن للتجربة إفادته، قال:

«إنّ (الجسم هو ممتدّ) قضيةٌ واجبةٌ قبلياً، وليس حكماً تجريبياً؛ لأنّ لديّ قبل الانتقال إلى التجربة جميع شروط الحكم في الأفهوم؛ حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدأ التناقض وحسب، وأعني بذلك - في الوقت نفسه - ضرورة الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تفيديني بها» [المصدر السابق، ص 49].

وقد انتقد كنت المبدأ الذي تمسك به هيوم (Hume) في حلّ الإشكالية، حيث أرجع مبرر الكليّة والضرورة في المعرفة التحليلية إلى السلوك التجريبي [انظر: المصدر السابق]، ومفاد مبدأ هيوم هو أن تحقق الكليّة والضرورة في المعرفة التحليلية ناشئ من التكرار، ومقارنة ما حدث سابقاً بما يحدث لاحقاً، وربط هذه التمثيلات في الذهن حسب العادة [انظر: هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: د. محمد محجوب، ص 107]، وقد اعتبر كنت اعتماد مبدأ هيوم ضياعاً لنفس مبرر الكليّة والضرورة في المعرفة التحليلية، وليس مثبّتها لهما كما يدّعي، مستشهداً بقضية: (كلّ تغيرٍ يجب أن يكون له سبب)، حيث قال:

«في هذه القضية، يتضمّن أفهومُ السبب بوضوح بالغ أفهوم ضرورة الاقتران بالمسبب، وبالكلية الصارمة للقاعدة، بحيث إنّه سيضيع تماماً فيما لو اشتققناه - كما فعل هيوم - من تكرار اقتران ما يحصل بما يتقدّمه، ومما يتأتى من عادة إقران التصورات (ومن ثمّ من مجرد ضرورة ذاتية)» [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 46].

الثانية: مبرر الكليّة والضرورة في المعرفة التأليفيّة

لا شكّ في أنّ القضايا التأليفيّة الموسّعة لمعرفتنا بحاجةٍ ماسّةٍ إلى بحثٍ جادٍ حول المبرر المنطقيّ لليقين بالعلاقة التلازميّة بين موضوعاتها ومحمولاتها؛ وذلك لانعدام العلاقة الذاتية المفهوميّة بينها كما أسلفنا.

والمعرفة التأليفيّة - كما تقدّم - قد تكون قبليّةً، وقد تكون بعديّةً (المعرفة الحسيّة)، فما هو المبرر المنطقيّ لصدقها على نحو الكليّة والضرورة يا ترى؟ وهذا السؤال مهمٌ جدًّا في المنظومة المعرفيّة الكنطية، ولست أبالغ لو قلت إنّ بحث المبرر المنطقيّ لصدق القضايا - بشكلٍ عامٍّ - على نحو الكليّة والضرورة من أهمّ ما بحثه كنط في كتابه (نقد العقل المحض)، بل أكاد أجزم أنّه الدافع الأساس الذي يقف وراء تأليفه هذا الكتاب، لا سيّما في القضايا الميتافيزيقية.

يرى كنط أنّ مبرر الاتّصاف بالكليّة والضرورة في القضايا التأليفيّة - قبليّةً كانت أم بعديّةً - هو رجوعها لـ (المقولات)، وهي معرفةٌ تحليليّةٌ لا تضيئي مشروعيةً هذا الاتّصاف لأيّ قضيةٍ ما لم تحصل على تأشيرة العبور من قبل سلطة الحدس المحض (المكان والزمان).

قال كنط: «وأول شيءٍ يجب أن يُعطى لنا حتى تصير معرفة جميع المواضيع ممكنةً قبليّاً، هو متنوع الحدس المحض، والثاني، تأليف هذا المتنوع بالمخيّلة، لكنّه تأليفٌ لا يعطي بعداً أيّ معرفةٍ، والأفاهيم التي تُوحّد هذا التأليف المحض، والتي تقوم على مجرد تصوّر هذا التوحيد التأليفيّ الضروريّ هي الشيء الثالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوع حاضرٍ، وهي تستند إلى الفاهمة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحة، ص 110].

فالمعرفة القبليّة - كما تقدّم - فيها نزوعٌ طبيعيٌّ نحو الاتّصاف بالكليّة والضرورة، بيد أنّ هذا الاتّصاف ليس له أيّ قيمة معرفيّةٍ بحدّ ذاته، ومن

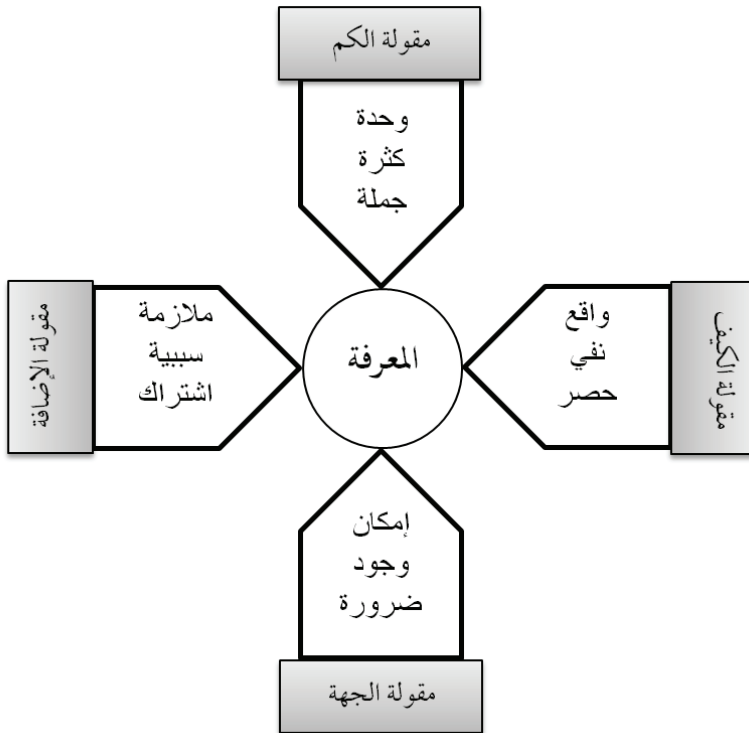
هنا تُعتبر صفة الكليّة والضرورة ذات قيمة معرفية في القضايا الرياضية والفيزيائية؛ ولكن لا بذات هذه القضايا، وإنما برجعها إلى المعرفة التحليلية، وتحصيل مشروعيتها بعد خضوعها للحدس المحض، بخلاف القضايا الميتافيزيقية؛ فإنها بالرغم من نزوعها الطبيعي نحو الكليّة والضرورة، فإنها تبقى لا قيمة لها - عند كـنـط - لعدم حصولها على تأشيرة العبور من قبل سلطة الحدس المحض، وبالتالي لا تحصل على مشروعية كليتها وضرورتها من قبل المقولات؛ لذا كان تجاوزها (ترانسندنتاليًا) غير مشروع؛ وبهذا تكون الميتافيزيقيا لا قيمة معرفية لأحكامها الكليّة الضرورية.

وأما المعرفة البعدية الأميرية (الحسية)، فليس لديها مشكلة في تأشيرة العبور؛ لأنها تتألف وتتكون على أرضية القدرة الحساسة، وفي دائرة الحدس المحض، ومنها تُنتزع مفاهيمها المكونة للمعرفة الأميرية، بيد أنها - كما يذهب كـنـط - ليس فيها نزوعٌ طبيعيٌ نحو الكليّة والضرورة، وليس بمقدورها التحوّل ذاتيًا إليهما؛ ولذا فإن (المقولات) تتدخل؛ لتتوسط في أن تخلع عليها صفة الكليّة والضرورة؛ لأن شرط المقولات في إضفاء الصفة الكليّة والضرورة هو أنها اجتازت قنطرة الحدس المحض (المكان والزمان) بمشروعية.

النتيجة: أن المعرفة الحسية تحصل على مصحح اتّصاف موضوعها بمحمولها، بسبب نشوئها من حدوس تألفت في ساحة الحدس المحض (المكان والزمان)، وتكتسب صفة كليتها الضرورية بنحو مشروع دفعةً واحدةً من خلال خضوعها للمعرفة التحليلية (المقولات). وقد بين بدوي كيف يمكن للتجربة أن تكون ناتجًا متصفاً بالضرورة والكليّة، قائلاً:

«تحوّل العيان الحسيّ إلى ظاهرة، والظاهرة بدورها تتحوّل إلى مادّة مقدّمة لمقولات الذهن، وناتج هذه العملية الثانية الموحّدة هو التجربة، بطابعها العلمي، أي المتّصفاً بالضرورة والكليّة» [بدوي، إمانويل كانت، ص 171].

فهذه المقولات - من وجهة نظر كنت - على أربعة أنواع هي: (الكم، الكيف، الإضافة، الجهة)، وكل واحدة منها تحتها ثلاثة أصناف، فالكم يقع تحته (وحدة، كثرة، جملة)، والكيف يقع تحته (واقع، نفي، حصر)، والإضافة يقع تحتها (ملازمة، سببية، اشتراك) [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقحة، ص 111]، والجهة يقع تحتها (إمكان، وجود، ضرورة)، فيكون عددها اثني عشرة مقولة، وكل معرفة تأليفية بعدية كانت أم قبليّة لا تكون كليّة ضروريّة ما لم تقع عليها أربع مقولات، من كل نوع مقولة واحدة، انظر المخطط التالي:



إذن لهذه المقولات هي التي تمنح المبرر المنطقي لتعميم القضايا التأليفية على نحو الضرورة، وذلك من خلال ما يسميه كنط وحدة الإبصار (إزكان)، فكل قضية تأليفية تنضوي تحت المقولات تكتسب مبرر كليتها وضرورتها عنده، ومنها القضايا الحسية الأمبيرية التي لا تمنحها التجربة أكثر من صدق الاتصاف الآني الجزئي، وإذا اتصفت بالكليّة فهي على نحو الافتراض لا الحقيقة، وإنما تكتسب كليتها وضرورتها - على نحو الحقيقة - من المقولات، ومعنى خضوع القضايا الحسية للمقولات، هو أنه لو كانت القضية تنطوي على حكم كميّ فإنها تخضع لمقولات الكم، وإذا كانت تثبت أو تسلب صفةً لشيء فهي تخضع لمقولات الكيف، وإذا تسند محمولاً إلى موضوع أو علاقة شيءٍ بمصدره فهي تخضع لمقولات الإضافة، مثال ذلك: (الشمس تدفئ الحجر)، فإن هذه قضية حسية صارت كليّة وضرورية؛ كونها خاضعةً للسببية من مقولات الإضافة. [انظر: المصدر السابق، ص 159-161]

الثالثة: مبرر المسابحة بين الحدوس الحسية والمقولات المحضة

تبقى إشكاليةً يواجهها كنط في مدى إمكانية تطبيق المقولات على الحدوس، أو اندراج الحدوس تحت المقولات، فعلاقة التطبيق أو الاندراج تقتضي وجود مسابحة بين طرفي العلاقة، والحال أنّ الحدس أمرٌ حسيّ بعديّ يتحقق في القدرة الحسية، وهي قدرة منفعلّة، والمقولة مفهومٌ قبليّ يصدر عن العقل الفعّال، وهو قدرة تلقائية فاعلةٌ خلاقّة، وعلى هذا فالحدس والمقولة أمران متنافران غاية التنافر، قال كنط:

«في كلّ إدراج لموضوع تحت أفهومٍ يجب أن يكون تصوّر الأوّل مجانساً لتصوّر الثاني، أعني أنّ على الأفهوم أن يتضمّن ما يتصوّر في الموضوع المطلوب إدراجه. وذلك بالفعل ما نعينه بالقول: الموضوع ينضوي تحت أفهومٍ، فللأفهوم الأمبيرية

(صحن) شيءٌ مجانسٌ للأفهوم المحض الهندسيّ (دائرة)؛ لأن الاستدارة المفكّرة في الأوّل تحدس في الثاني، والحال أنّ الأفاهيم الفاهميّة المحضّة بالمقارنة مع الحدوس الأميريّة - بل الحسيّة بعامّة - هي غير مجانسة لها البتّة، ولا يمكن أن توجد في أيّ حدس، فكيف يكون إذن إدراج هذه الحدوس تحت تلك الأفاهيم؟ [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 117].

ثمّ إنّ كنط يحاول إعطاء حلّ لهذه الإشكاليّة، قائلاً:

«إنّ هذا السؤال الطبيعيّ جدّاً، والمهمّ جدّاً هو - بالضبط - السبب الذي يجعل تعليم الحاكمة المجاوز ضروريّاً، بمعنى أنّه يبيّن كيف يمكن للأفاهيم الفاهميّة المحضّة أن تطبّق على الظاهرات بعامّة... لكنّه من الواضح أنّه يجب أن يكون ثمة ثالثٌ يجانس من جهة المقولة، ومن جهة أخرى الظاهرة، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكناً» [المصدر السابق].

وهذا الوسط هو الذي عبّر عنه كنط بالألمانيّة بـ (die Apprehension) وتُرجم إلى العربيّة بـ (الإزكان)، وقد ترجمها وهبة في النسخة المنقّحة بـ (اللُفّ) [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحة، ص 137]؛ وبيّنه كنط بقوله:

«أنّه بدءاً إلى أيّ أفهم بتأليف (الإزكان) تركيب المتنوع في حدس أميريّ تركيبياً يجعل إدراكه - أي الوعي الأميريّ به (بوصفه ظاهرة) - ممكناً» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 111].

وقد بيّن صفة الوسط الثالث قائلاً:

«وهذا الوسيط يجب أن يكون محضاً (من دون أيّ أميريّ)، ويكون مع ذلك عقليّاً من جهة، وحسيّاً من جهة أخرى، ومثل هذا التصوّر يُدعى

الشيمة (*) das Schema المجاوزة] [كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة،
النسخة المنقحة، ص 148 و 149].

والشيمة كمصطلح كنتي وضح الدكتور زيدان، قائلاً:

«شيما Schema بأنها (رسمٌ خياليٌّ)؛ لأن كنت يرى أنه يصدر عن
الخيال، ويصفه كنت [بأنه] (رسمٌ ترنسندناليٌّ)؛ لأنه يصدر عن التأليف
الترسندنالي للخيال، أي الخيال في جانبه القبلي. ما الرسم؟ إنه قاعدةٌ تصدر
عن الخيال القبلي، وظيفتها إيجاد التجانس بين المقولة والحُدس، ويستعين
كنت في ذلك بالإشارة إلى الزمن. ليس الزمن هو الرسم، وإنما يساعدنا الزمن
للوصول إلى الرسم... ومن ثمّ يمكن القول إنّ الزمن هو الشرط القبلي لكل
حدس، سواءً ما وصلنا من خارج، أو من حالاتنا الداخلية الباطنية» [زيدان،
كنت وفلسفته النظرية، ص 162].

تقييم قيمة المعرفة عند كنت ونقدها

تقدّم أنّ كنت يرى المعرفة البعدية تبدأ من حصول الإنسان على
انطباعات حسية تتلقاها القدرة الحساسة لديه على شكل حُدوسٍ أمبيريةٍ
مبعثرة، وتكون بمثابة مادة الإدراك الحسي، ثم تأتلف ضمن حدس قبليٍّ
محض، يتمثل في المكان والزمان، وهما بمثابة صورة الإدراك الحسي، ومن
ثم تقوم القوة المتفكرة بإنتاج مفاهيمٍ أمبيريةٍ من تلك الحُدوس، وتأتلف
هذه المفاهيم تحت مفاهيم قبليّة محضة يُطلق عليها المقولات، وأمّا المعرفة

(*) شيمة: من شام السحاب والبرق: نظر إليه؛ يتحقق أين يكون مطره. وشام مخايل الشيء: تطلع
إليها مترقّباً، وشام الشيء: حزره وقدره. (المعجم الوسيط)، والمصدر النوعي: شيم، والمرّة
منه: شيمة، والصناعة: شيامة.

القبليّة التاليفيّة فإنّها مفاهيم مؤتلفة تُتّصف بالكليّة والضرورة، بيّد أنّ معيار صدقها - كما يرى كنت - هو خضوعها للحدس المحض، وأمّا مبرر كليتها وضرورتها - عنده - فهو وقوعها تحت مقولاتٍ أربعٍ مختلفةٍ عن المقولات الاثنتي عشرة.

وفي مقام تقييم نظريّة كنت في قيمة المعرفة، نقول: إنّ واحداً من أهمّ الأهداف التي سعى كنت إلى تحقيقها هو الفصل التام بين البحث الإبستمولوجي والبحث الأنطولوجي، وكلّ ما جاء في كتابه "نقد العقل المحض" هو عبارة عن عملية تنقيّة للبحث الإبستمولوجي (Epistemology) من شوائب الأنطولوجيا (Ontology)؛ ولهذا ميّز بين عالم الظواهر (Phenomena) وعالم الأشياء في ذاتها (Noumena)، معتبراً أنّ المعطى لنا الذي ينبغي لنا التعامل معه هو عالم الظواهر، فنحن - من وجهة نظره - لا ندرك الموضوع في ذاته، وإنّما ندرك ما يظهر لنا في الذهن، أو القدرة الحساسة بتوسط الأدوات الحسيّة، ولهذا هو عالم الظواهر (Phenomena)؛ أي ظهور الموضوعات في الوعي نتيجة صدام الحواس بالموضوعات الخارجيّة، وتراكم الخبرة البشريّة.

38

وقد فرّق كنت - وبكلّ دقّةٍ في بحثه حول الإدراك الحسيّ - بين قدرتين إدراكيّتين هما: الأولى القدرة على تلقّي الحدوس الأمبيرية^(*) التي أطلق عليها القدرة الحساسة، وهي منفعلّة غير فاعلة، وهذه طريقنا الوحيد لمعرفة الخارج، والثانية القدرة على إنتاج المفاهيم بتلقائيّة، التي أطلق عليها القدرة المتفكّرة،

(*) المقصود من الحدوس الأمبيرية الإثارات التي تحصل بالقدرة الحسيّة في النفس الإنسانيّة نتيجة اصطدام الحواس بالموضوعات الخارجيّة والتي لا بدّ أن تكون في مكان وزمان، في مقابل الحدوس المحضة التي هي نفس المكان والزمان، ويكون حصولها في النفس الإنسانيّة قبلياً، لا عن طريق التجربة.

أو العقل الفعّال، وهي فاعلةٌ غير منفعلية، وهذه هي المنتجة للمعرفة الكلية الضرورية حقيقةً، وبهذا اختلف عن الاتجاه العقلي الذي لا يرى في الذهن البشري غير مفاهيم تشتدّ وتضعف، وليس للحسّ شيءٌ يستحقّ الاهتمام، كما واختلف عن الاتجاه الحسيّ الذي تنكّر لحصول المفاهيم المحضّة، واعتبر أنّ كلّ ما يقع في الذهن عبارةٌ عن انطباعاتٍ حسّيةٍ ليس إلاّ.

ثمّ إنّه حينما وجد أنّ الحدوس الأمبيرية تتوحد وتتألف - بالرغم من طبيعتها المتكثّرة المبعثرة بتكثّر الموضوعات التي تصطدم بها الحواسّ - بحث عن سرّ توحدّها وتآلفها، وقد توصل إلى أنّ هناك حدساً قبلياً لم يكن ناشئاً من التجربة ولا الحسّ، هذا هو السبب الذي يقف وراء جعل الحدوس الأمبيرية متّحدة ومتآلفة رغم طبيعتها المتكثّرة، ولولاه ما كان للعقل الفعّال القدرة على انتزاع المفاهيم من هذه الحدوس، ويتمثّل هذا الحدس القبليّ بظرفي المكان والزمان، فقد ذهب كنط إلى أنّ المكان والزمان ليسا ظرفين موجودين في الخارج، ولا علاقاتٍ خارجيّة، بل هما شرطان للإدراك، فبدون هذين الشرطين لا تحصل أيّ وحدةٍ لحدوسنا الأمبيرية.

39

ثمّ إنّه واجه نفس التساؤل في مرتبة التفكّر وإنتاج المفاهيم، فقد لاحظ أنّ المفاهيم تتكثّر كذلك بتكثّر الحدوس التي تُنتزع منها، فتساءل عن المبرر لتوحدّها وتآلفها الداعي لإنتاج المعرفة البشرية، فالمفاهيم من دون أن تأتلف في قضية لها موضوعها ومحمولها، لا يمكن الحديث عن شيءٍ اسمه معرفة، فالمعرفة عند كنط عبارةٌ عن قضيةٍ يتحد فيها المحمول بموضوعه بنحوٍ كليّ ضروريّ.

وتمكن كنط من إيجاد حلٍّ لهذه الإشكالية من خلال التفريق بين المعرفة التحليلية والتأليفية، وقيل إنّ هذا من إبداعاته، فقد ذكر أنّ المعرفة

التحليلية لا تحتاج إلى أكثر من مفهوم الموضوع؛ لأنه يتضمن مفهوم المحمول، فهي معرفة لا تتجاوز المفهوم، وبالتالي لا تحتاج إلى مبرر ائتلافها؛ لأنها ببساطة لم تأتلف من مفاهيم، بل هي مفهوم واحد، غاية الأمر أنه يحتاج إلى تفسير، بينما المعرفة التأليفية - منها الحسية التجريبية - ليست كذلك، فالمحمول فيها غير مستبطن في الموضوع؛ ولذا مسّت الحاجة إلى بيان مبرر ائتلافها، فزعم أنّ هناك مفاهيم قبلية ليست مُستنتجة من الحدوس، وهذه المفاهيم يعبر عنها بالمقولات، متى ما انضوت المفاهيم الأميرية أو القبليّة تحتها توحدت، بل واتّصفت بالكلية والضرورة؛ لأنّ الكلية والضرورة من شأن المعرفة القبليّة.

وبهذا جعل لعنصري المعرفة (الحدوس والمفاهيم) مسوّغاً قبلياً يعمل على تبرير التأليف والتوحد فيه، ففي مقام الحدوس جعل حدسي المكان والزمان، وفي مقام المفاهيم جعل مفاهيم المقولات، وأمّا ما هو المبرر لكون المعرفة كليّة ضروريّة، فقد ذهب إلى أنّ ذلك راجع لطبيعة المعرفة القبليّة، فهي بطبيعتها تقتضي ذلك، والمقولات مفاهيم قبلية، فهي تضيفي الكلية والضرورة على المعارف التي تنضوي تحتها ضمن شروطٍ معيّنة كما تقدّم.

حاول كنط أن يكون محايداً في نظرتة للإدراك الحسيّ والإدراك العقليّ؛ ليمتيز عن سابقه الذين تحزّبوا وانقسموا إلى عقليين وحسيين؛ لذا فإنّه ذكر في بداية كتابه "نقد العقل المحض" أنّ جميع معارفنا تبدأ مع الحسّ، فجعل للحسّ معية، ولم يجعل له تقدماً ولا العكس.

أراد كنط أن يمتيز عن الاتجاهين العقليّ والحسيّ، ويتخذ موقفاً وسطاً من الإدراكات الحسية والعقلية، فمن جهة لم يقل كل معارفنا حسية، كما ذهب لذلك الاتجاه الحسيّ، وفي الوقت نفسه لم يعط للمعرفة العقلية الميتافيزيقية

شهادة اعتماد؛ لكونها لم تُنتزع من الحدوس الحسية أولاً، فلم تدخل ضمن شرطها (أي المكان والزمان)، وثانياً لم تخضع للمفاهيم المحضة المعبر عنها بالمقولات كما يرى كنت، بيد أن نتيجته جاءت لصالح الاتجاه الحسي الذي أنكر إمكانية العقل على إثبات عالم ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا).

حاول كنت إيجاد توأمة بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، من خلال جعلهما عنصريين أساسيين للمعرفة البشرية بكل أبعادها، واعترف بأن التجربة - من حيث ذاتها - غير مؤهلة لأن تعطي الكلية والضرورة، فلا بد لها من الخضوع للمعرفة العقلية القبليّة من المقولات.

مناقشات في نظرية كنت

بالرغم من الدقة التحليلية التي تميّز بها كنت، وانتظام خريطة بحثه التي اعتمدها في سيره المعرفي، بيد أن ما طرحه لا يخلو من ثغرات خطيرة تهدد نظريته المعرفية برمّتها، نشير إليها في النقاط التالية:

1- الفصل بين البحث الإبستمولوجي والأنطولوجي

لا شك أن السعي لفصل البحث الإبستمولوجي عن البحث الأنطولوجي مهمٌ جداً؛ لأن الخلط بينهما يوقعنا في مشاكل معرفية لا حد لها، بيد أن تغييب الواقع عن البحث الإبستمولوجي - كما فعل كنت - لا يخلو من مبالغة مضرة، بل ويدخلنا في متاهة المثالية، فمن أين لنا بعد ذلك أن نقيم معارفنا؟ وأتى لنا إدراك مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها؟

فبالرغم من اعتراف كنت المتكرر بوجود واقع، بيد أن محاولاته لإبعاده عن دائرة البحث الإبستمولوجي جعله يقع في مثالية مفرطة، فهو يصرح - كما

مرّ - بأننا ندرك الانطباعات الحسّية بصورة انفعالٍ لا فعلٍ، وهذه الانطباعات التي تشكّل حُدوسًا متغيّرةً غير ثابتة، ولا أدري كيف ينسجم هذا مع قبوله لهذا الأمر دون أن يكون قد حسم مسألة الواقعية في مرتبة سابقة؟!

كيف يسلم بقانون العليّة - كما صرّح بذلك مرارًا - وفي الوقت نفسه يتقبّل حصول انفعالاتٍ بدون أن نعلم بأنّ هناك فاعلاً، أو مؤثراً خارجياً؟ فإذا لم نجزم بأنّ الحُدوس ناتجةٌ عن متغيّراتٍ في الواقع، ولهذا بالتالي اعترافٌ ضمنياً بالواقع، فسوف نحتمل أنّها ناشئةٌ من نفس القدرة الحسّاسية، وهو خلاف كونها متلقيةً منفعةً؛ لأنّه سيجتمع فيها كونها فاعلاً وقابلاً معاً، وهو محالٌ؛ للزوم اجتماع النقيضين، وكنط يؤمن بمبدأ عدم اجتماع النقيضين، واعتبره أساساً لكلّ معرفة، وإنّ أيّ معرفةٍ تخالف هذا المبدأ تهدم نفسها بنفسها. فكون الشيء قابلاً يكون فاعداً، وكونه فاعلاً يكون واجداً، وإذا فُرض من حيثيتين فإنّه يمتنع تتالي المتغيّرات؛ لكون التغيّرات ناتجةً عن ذات الحسّاسية حسب الفرض، فينبغي وجودها معاً؛ لأنّ علّتها الذات، وهي موجودةٌ فعلاً، أو يقبل أنّها متتاليةٌ فينتج أنّ ذات الحسّاسية ليست علّتها، فتحتاج إلى علّةٍ غيرها، وكلاهما خلاف فرضيته.

2- الفصل بين النومين والفينومين

تقدّم أنّ كنط يرى أنّ هنالك عالمين، عالم الظواهر، ويُطلق عليه (فينومين) وهو ما يمكن أن ندركه - بوصفنا بشراً - ونتعاطى معه، وآخر هو عالم ذات الأشياء وواقعها، ويُطلق عليه (نومين)، وهذا عصيّ على الإدراك، وليس بإمكاننا - نحن البشر - الوصول إليه والحكم عليه.

الغريب في رأي كنط هذا أنّه متناقضٌ في نفسه، ويتعارض مع مسلّماته

في نظرية الإدراك الحسي! أما أنه متناقض في نفسه فقد ذكر أنه ليس لنا أن ندرك شيئاً إلا من حيث هو ظاهر (الفينومين)، والحال أنه في كلامه هذا اعترف بأنه يدرك ثمة واقعا (نومين)، وجزم به وحكم عليه بعدم إمكان إدراكه، فكيف أدرك ما ليس بظاهراً!؟

وأما أنه يتعارض مع مسلّمات نظريته في الإدراك الحسي، فقد صرح أن شرط اتّصاف المعرفة التأليفية بالصدق هو حضورها في حدسي المكان والزمان، فمن غير الممكن الحكم على أي معرفة تأليفية بصدق أو كذب بدون ملاحظتها ضمن هذا الحدس، والمعرفة التأليفية الصادقة هي التي تحصل على تأشيرة الدخول من ساحة الحدس المحض (المكان والزمان)، كما جاء في مباحث نظرية الإدراك الحسي عند كنت، ولهذا لم يطلقه في حكمه بأن هنالك واقعا لا ندركه هو النومين، فهذه قضية تأليفية قبلية ليست تجريبية، وليست خاضعة لحدسي المكان والزمان؛ فهي إذن ميتافيزيقية ترانسندنتالية متجاوزة، حسب مبانيه المعرفية، وهي من أحكام العقل المحض الذي طالما صدّع رؤوسنا بعدم صلاحيته للإدراك والحكم بعيداً عن حدسي المكان والزمان.

والحق أن اعتقاده بوجود واقع وراء الظواهر نطق به قلمه من غير شعور؛ لأنه ناشئ من بديهية عقلية فطرية حاضرة، وهي أن كل ما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، فالظواهر (الفينومين) التي ندركها إما أن تكون قائمة بنفسها، وإما أن تكون قائمة بغيرها، فإن كانت قائمة بنفسها أصبحت هي الذات والواقع (النومين)، وهو يرفض قابليته للإدراك، وإن كانت قائمة بغيرها، فذلك الغير هو النومين، وإلا تسلسل، ولهذا حكم ميتافيزيقي للعقل المحض بعيداً عن الحس والتجربة التي آمن بها كنت، وجعلها - تعسفاً - مبدأ لكل معرفة.

3- الوقوع في الدوغمائية (Dogma)

إنه بالرغم من انتقاده المتكرّر واللاذع للاتجاه الجزمي، المعبر عنه بالدوغمائي - والذي يقصد منه التسليم والجزم بأمورٍ دون دليلٍ حسيّ - ابتئي هو نفسه بهذا الداء أيضاً، فقد جزم بوجود حدودٍ ومفاهيمٍ محضّةٍ وبوجود واقعٍ (نومين) وراء الظواهر (فينومين) دون أن يذكر ما هو مصدرها، ومن أين أتت؟ فهو إذن دوغمائيٌّ بامتياز!

4- الثورة الكوبرنيكوسية الكنطية

يدّعي كنط أنّه استطاع أن يقوم بثورةٍ كوبرنيكوسيةٍ في مجال الفكر على غرار ثورة كوبرنيكوس في مجال الفلك، التي غيرت المعتقد السائد حول مركزية الكون من الأرض إلى الشمس؛ وبهذا استطاع تفسير حركات الكواكب بشكلٍ مقنع، ويدّعي كنط أنّه استطاع أيضاً تغيير الرأي السائد حول معيار الصدق في القضايا من المطابقة للواقع، إلى المطابقة لشروط الإدراك.

مناقشة: يظهر أنّ كنط فهم من قول السابقين بمطابقة الواقع أنّها مطابقة للخارج، مع أنّ الواقع - عندهم - أعمّ من الخارج، والتعبير المعهود عندهم هو مطابقة مصاد القضية لنفس الأمر والواقع، الذي هو قد يكون الخارج، وقد يكون الذهن، أو الأعمّ منهما، ثمّ إنّ المطابقة لنفس الأمر والواقع ليست معيار صدق القضية، بل معنى صدقها، والمعيار هو أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، أو عرضاً ذاتياً، وهذا يحصل ضمن شروطٍ وقوانين عقلية. وعلى هذا فإنّ كنط لم يأت بشيءٍ جديدٍ كما زعم من هذه الزاوية، نعم يختلف كنط مع المفكرين السابقين في أمرين:

الأول: أنّه لم يجعل لازم صدق القضية أو معناها مطابقتها لنفس الأمر

والواقع، بل مطابقتها لشروط الإدراك الذهني، وهو أمرٌ لا يترتب عليه مشكلةٌ معرفيةٌ حقيقيةٌ.

الثاني: وهو محور النزاع الحقيقي، حيث قيّد كـنـط صدق المعرفة التأليفية بقسميها - القبليّة والبعدية - بشرط الخضوع للحدس المحض الذي هو (المكان والزمان).

وما ينبغي الالتفات إليه هو أنّ هذا التقييد لم يكن له أيّ مبررٍ منطقيّ، فهو تحكّمٌ وتعسّفٌ كـنـطيّ؛ لأنّ قيد المكان والزمان في المعرفة البعدية لازمٌ لها، فهو تحصيلٌ للحاصل، وأمّا المعرفة القبليّة فليس المكان والزمان من شروطها، ولا من لوازمها، نعم قد يكون بعض القضايا القبليّة من الرياضيّة أو الطبيعيّة تُتوهم في مكانٍ وزمانٍ، وليس هو شرط لصدقها، وما كان لهذا التقييد من كـنـط إلّا للخلاص من البحث الميتافيزيقيّ - كما تقدّم - وسوف يأتي مزيدٌ توضيحٍ حول هذا القيد.

5- معيار التفريق بين التحليلية والتأليفية

ما ادّعه كـنـط - من معيارٍ للتفريق بين المعرفة التحليلية والتأليفية - وهو أنّ التحليلية يتضمّن موضوعها محمولها، ولا يتضمّن موضوع التأليفية محمولها، وبالتالي فإنّ التحليلية لا تحتاج إلى مبرر الصدق والكليّة والضرورة، بينما تحتاج التأليفية، لهذا الفهم سطحيّ وعامّيّ للقضية الحملية من قبل كـنـط، وهذا ما اضطرّه إلى عدّ المعرفة التحليلية قريبةً إلى المعرفة المفهومية التصوريّة، وبالتالي هي بقوة المفرد لا القضية.

كما أنّ لازم هذا التفريق يؤدّي إلى سلب القضية التأليفية من كونها قضيةً أيضًا؛ لأنّ عدم تضمّن موضوعات القضايا التأليفية لمحمولاتها

بالمطلق يحوّلها إلى ركابٍ من المفاهيم المفردة، لا يجمعها إلا كونها في مكانٍ ما أو زمانٍ ما - كما يرى كنت - فتصبح العلاقة بين الموضوع والمحمول فيها من قبيل علاقة حجرٍ وضع بجانب حجرٍ آخر، لا اتّحاد وتماهي بينهما، ولعلّ لهذا أحد أسباب تنكّره للقضيّة الميتافيزيقية؛ لأنّه بعد تجاوز المكان والزمان لم يجد فيها أيّ عنصرٍ يبرّر اتّحاد محمولها بموضوعها.

وهذا - في الواقع - يعود إلى فهم كنت المشوّش للقضيّة الحملية، وكان الأولى به أن يحقق هذا المطلب أولاً كما فعل الفلاسفة من قبله.

ولذا فإنّ بلانشي (Robert Blanché) بعد أن اعتبر تفريق كنت بين الأحكام التحليلية والتأليفية تفريقاً أساسياً في علم المنطق وله آثار ثابتة فيه [انظر: بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتّى راسل، ص 335 و 336]، أشكل عليه قائلاً:

«حتّى في هذا المجال المتميّز، غامضةٌ ونسبيةٌ: فنفس القول الذي هو عندي توليفيّ عندما يُنقل إلى علمٍ جديدٍ حول الموضوع، ألا يصبح، إذا استندنا إلى التعريف الكنطيّ، قولاً تحليلياً بعدما أكون قد أدخلت المحمول في الموضوع، بوصفه واحداً من سماته المكونة، إنّ المثنوية الكنطية الظاهرية تترك جانباً حالة القضايا التناقضية» [المصدر السابق].

هذا الإشكال - في الواقع - لا يخلو من الدقّة لو أنّه بيّن منشأه ما هو؟ والصحيح أن يشكل عليه بأنّ كلّ محمولٍ لا يصحُّ حمله على موضوعٍ ما لم يكن مضمّناً فيه أو من حيثياته.

نعم، قد تكون بعض المحمولات لا تحتاج إلى واسطةٍ في ثبوتها وإثباتها لموضوعاتها، وبعضها يحتاج إلى واسطةٍ، فالذي لا يحتاج إلى واسطةٍ يكون

بيننا؛ لأنه ثابتٌ بثبوت موضوعه بالضرورة، فيكون السعي لتحصيله من قبيل تحصيل الحاصل، بينما الذي يحتاج إلى واسطةٍ غائبٍ عن الذهن، والواسطة هي التي تكسبنا معرفته، فيكون معرفةً جديدةً، وهذا هو مبحث العرض الذاتي، والعرض الغريب الذي سنتحدث عنه بشيءٍ من التفصّل.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مصطلح "موضوع" يتغيّر حسب الشروط والظروف، فمثلاً الإنسان بشرط أنّه جسمٌ موضوعٌ للمتحرّك، ولكنّ الإنسان بشرط أنّه ناطقٌ فهو ليس موضوعاً له، إذن الموضوع دائماً وأبداً يتضمّن المحمول ولا يأتي المحمول بعد تكوّن الموضوع، بل هو من مكوّناته قطعاً، فهما يوجدان معاً. نعم، في الرتبة العقلية التحليلية يتقدّم الموضوع على المحمول تقدّماً رتبيّاً لا زمنيّاً.

والحقّ أنّ معيار الفرق هو كون العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية التحليلية علاقةً بسيطةً، بينما تكون في القضية التاليفية مركّبةً، ولنبيّن هذا الفهم المنطقيّ لنمط العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية، فيما يلي:

القضية حتّى تكون حمله في ظرف الذهن؛ لا بدّ أن نفترض في مرتبة سابقة ثبوتية وجود علاقة اتّحادية بين محكيّ محمولها ومحكيّ موضوعها، ونعبر عن ذلك بظرف الاتّصاف والمطابقة، أو ظرف نفس الأمر والواقع، فبدون هذا الافتراض لا يصحّ وصف الموضوع بالمحمول من الأساس، بمعنى أنّ المحمول محالٌ أن يكون محمولاً، وفي الوقت نفسه لا تكون له علاقةً بالموضوع، فإنّ هذا يستلزم تناقضاً، فالموضوعية والمحمولية من الصفات الإضافية لا يمكن تصوّر إحداها دون الآخر، فلو قلنا: إنّ هذا موضوعٌ فإنّه يعني حاملاً، والحمل لا يكون إلّا لمحمولٍ، وكذا لو قلنا: هذا محمولٌ فإنّه من قبل حاملٍ، وإلا ما كان محمولاً قطّ، ثمّ إنّ المحمول ليس ذاتاً أخرى

مغايرةً للموضوع، بل هو حيثيةٌ من حيثيات الموضوع ثبوتًا وواقعيًا، فالمحمول - حقيقةً - هو عين الموضوع واقعيًا، ولكن من حيثيةٍ ما، لا من كلِّ جهةٍ، وهذا ما يصحح الحمل والاتصاف، ويجعل القضية صادقةً.

نعم، قد تكون هذه الحيثية - في مقام الإثبات والعلم - مكتشفةً بدون واسطةٍ، فتكون القضية أوليةً، وفي تعبير كنط "تحليليةً"؛ لأنَّ تصوّر الموضوع كافٍ في تصوّر المحمول والملازمة بينهما، وبالتالي يكون الحكم بالصدق ضروريًا، وقد تكون حيثية اتصاف الموضوع بالمحمول - في مقام الإثبات والعلم - غير مكتشفةٍ، وبالتالي تحتاج إلى واسطةٍ أو وسائطٍ لمعرفةٍ، وتُسمّى هذه "نظريةً" أو "كسبيةً"، وبتعبير كنط "تأليفيةً"، وهذه الوسطة هي الدليل والحجة، فإن كانت يقينيةً فهي البرهان، وإن لم تكن يقينيةً فهي غيره.

فمعيار كون القضية أوليةً (تحليليةً) أو نظريةً (تأليفيةً) هو نمط العلاقة بين المحمول والموضوع، فقد تكون العلاقة بينهما بسيطةً، أي بدون وسائطٍ، فيتم إدراكها بدهاءٍ واضطرارًا، وقد تكون العلاقة مركبةً، أي تُدرك بوسائطٍ، وكلما كثرت الوسائط عسر إدراكها، ويسهل كلما قلّت، ألا ترى أنّ العمليات الحسابية كلما ازدادت الوسائط فيها تعقدت وصعبت تحصيل نتائجها؟ وكذا المبرهنات الهندسية كلما ازدادت المقدمات (الوسائط) ارتفع منسوب الصعوبة الاستنتاجية.

فالحمل يعني الاتحاد بين الموضوع والمحمول، والاتحاد يقتضي أن يكون محكي الموضوع متصفاً بمحكي المحمول ثبوتًا وواقعيًا، وإن كان خافيًا إثباتًا وعلماً بسبب وجود وسائط في العلاقة بين الموضوع ومحموله.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: كلُّ محمولٍ قضيةٍ صادقةٍ فإنه حيثيةٌ من حيثيات الموضوع ثبوتًا، وتوجد علاقةٌ تكوينيةٌ بين محكّيهما، وأمّا في مقام الإثبات والعلم فقد يحتاج إلى واسطةٍ - كما في القضايا النظرية - وقد لا يحتاج إلى واسطةٍ - كما في القضايا الأولية [انظر: الوائلي، معالم المنطق، ص 62 و 63].

ومن هنا يتّضح أنّ ما ادّعاه كنت من معيار للفرق بين القضايا التحليلية والتأليفية غير منطقيّ، وبالتالي ترتيبه مبرّر الصدق الكليّ عليه ليس مجدياً.

6- تبرير الصدق على نحو الكليّة والضرورة

تقدّم أنّ قيمة أيّ معرفةٍ هو أن تكون صادقةً على نحو الكليّة والضرورة، بيّد أنّ المشكلة في إثبات الصدق وتبرير الكليّة والضرورة في القضايا، فالمعروف بين الفلاسفة السابقين هو أنّ معيار الصدق في القضايا هو اتّصاف الموضوع بالمحمول في نفس الأمر والواقع، وطريق إثبات ذلك في القضايا الجزئية الحسية هو المشاهدة الآنية، أمّا في القضايا الكليّة فإثبات الصدق فيها هو أن تكون محمولاتها أعراضاً ذاتيةً لمحمولاتها، وهذا ما سوف نوضّحه لاحقاً، وقد خالف كنت ذلك؛ حيث قلب صفحة الواقع، ولم يجعل لها أيّ علاقةٍ في إثبات صدق القضايا وكليّتها، وادّعى أنّ معيار صدق المعرفة ومبرّر اتّصافها بالكليّة والضرورة هو خضوعها لشروط الإدراك الذهنيّ، فصدق أيّ معرفةٍ - من وجهة نظره - هو إمكان تصوّرها في الحدس المحض (المكان والزمان)، ومبرّر كليّتها هو خضوعها للمعرفة التحليلية (المقولات)، وقد عدّ معيار الصدق ومبرّر الكليّة في المعرفة التحليلية (المقولات) أمراً ذاتياً من نفس مفهومها؛ وذلك لما ذكرنا سابقاً من أنّ كنت يرى أنّ محمولات هذه المعرفة متضمّنةٌ معنّى في موضوعاتها، وبالتالي فإنّها ثابتةٌ لها بالضرورة وعلى نحو الكليّة، وأمّا غير هذه المعرفة فهي التأليفية التي تكون محمولاتها

غير متضمنة معنًى في مفهوم موضوعاتها، فليس لها ميزة الاتّصاف الذاتي، وبالتالي تحتاج إلى واسطة لتبرير اتّصافها بالكليّة والضرورة، وادّعى كـنـط أنّ الواسطة لذلك هي الخضوع للمعرفة التحليلية (المقولات)، وإلا لا تكون لها أيّ قيمة معرفيّة، وقد تقدّم في النقطة السابقة مناقشة مناط التفريق بين التحليلية والتأليفية، وأرجعنا المسألة إلى وجود وسائط في إثبات المقولات للموضوعات في التأليفية، وعدم وجودها في التحليلية.

على كلّ حال فإنّ المعرفة التأليفية - عند كـنـط - تحتاج في قيمتها المعرفية إلى أمرين هما:

تأشيرة صحّة الاتّصاف بالصدق من ساحة الحدس المحض (المكان والزمان)، وكلّ معرفة لا يمكن تصوّرها في ذلك فهي غير قابلة للحكم عليها بالصدق أو الكذب، أمّا المعرفة التأليفية البعدية (التجريبية)، فمحلّ تكوّنها ونشوئها الحدس المحض (المكان والزمان)، فتكون قابلة لهذا التصوّر، فيمكن أن تتصف بالصدق أو الكذب، والمعرفة التأليفية القبليّة من الرياضيات والفيزياء لا تُتصوّر إلا في مكانٍ وزمانٍ موهومين، وبالتالي يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب أيضًا، أمّا الميتافيزيقا فهي متجاوزة المكان والزمان؛ لعدم إمكان تصوّرها فيهما، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، فتكون فاقدة للقيمة المعرفية من الأساس عند كـنـط.

كسب كليتها وضرورتها - كما في المعرفة التأليفية البعدية - أو إضفاء المشروعية على كليتها وضرورتها - كما في المعرفة التأليفية القبليّة - إنّما يكون بواسطة المعرفة التحليلية (المقولات).

وبدايةً لئلاّ مدى صمود مبرر الصدق الكليّ الضروريّ، الذي بناه كـنـط على ادّعاء مناط الفرق بين القضايا التحليلية والتأليفية - من وجهة نظره - والذي

يرجع إلى نمط العلاقة بين محمول القضية وموضوعها، بأن يكون المحمول في التحليلية متضمنًا في الموضوع، وليس متضمنًا كذلك في التأليفية، وبالتالي تكون التحليلية قيمتها المعرفية ذاتيةً، وأمّا التأليفية فقيمتها غيريةً مكتسبةً من التحليلية.

بعد اتّضح الحال في معيار الفرق بين القضايا التحليلية والتأليفية في النقطة السابقة، يأتي دور السؤال إذن عمّا هو مصير مبرر الكلية والضرورة في القضايا التأليفية بناءً على نظرية كـنـط.

أرى ما طرحه كـنـط من الأمرين - لتبرير الصدق على نحو الكلية الضرورية - خطيرًا جدًّا، ويهدّد كيان المعرفة برمّتها؛ فقد اشتمل طرحه على مجموعة مصادراتٍ وأحكامٍ تعسّفيةٍ، وإن كان أحيانًا يعود مرغمًا إلى القواعد العقلية الفطرية، والأحكام الميتافيزيقية؛ لأنّه مهما كان لا يمكن أن يتجرّد عن عقله الفطريّ، فإرجاع القيمة المعرفية في القضايا التأليفية في كليتها وضرورتها إلى المعرفة التحليلية (المقولات)، هو سيرٌ عقليٌّ منطقيٌّ، وكأنّه عاد مرّةً أخرى إلى القاعدة العقلية الفطرية: (كلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات)، فالمعرفة التحليلية - حسب نظر كـنـط - قيمتها المعرفية ذاتيةٌ لها من خلال العلاقة التلازمية البيّنة بين المحمول والموضوع، وهذه النتيجة لا نختلف معه عليها، وإن ناقشنا في معيار الفرق بين التحليلية والتأليفية، بيّد أنّ كـنـط تحكم في جعل الحُدس المحض (المكان والزمان) شرطًا حاكمًا لإمكان صدق المعرفة التأليفية بنوعها (البعدية والقبلية)، وتحكم أيضًا في جعل الحُدس المحض حاكمًا على فاعلية المعرفة التحليلية وشرطًا تعسّفيًا في منحها مبرر الكلية والضرورة للمعرفة التأليفية، فمع أنّ

المعرفة التحليلية ليست ناشئة من الحدس المحض باعتبارها معرفة قبليةً ومحضةً، وكليتها وضرورتها ذاتية لها، بيد أنها - من وجهة نظر كنت - ليست حرةً في إضفاء صفة الكليّة والضرورة لأيّ معرفةٍ أخرى، بل هي أسيرةٌ وتابعةٌ لسلطة الحدس المحض (المكان والزمان)، مدّعياً أنه بدون هذا التقييد سوف تكون المعرفة متناقضةً.

لا شك أنّ إرجاع التعميم على نحو الضرورة في القضايا التأليفية إلى القضايا التحليلية (المقولات) سليمٌ من حيث النتيجة؛ لأنّ كلّ معرفةٍ نظريةٍ تنتهي - بالضرورة - إلى معرفةٍ بديهيةٍ، وإلا بطلت، بيد أنّ هذا الإرجاع مبررٌ بالعرض لا بالذات، وسوف نوضح ذلك فيما بعد.

وأما ما تقدّم من تقييد فاعلية القضايا التحليلية في إطار حدسي المكان والزمان؛ فإنّه تحكّمٌ كنطيٌّ لا مبررٌ عقلياً له، وليس وراءه إلا دوافع نفسيةٌ للتخلّص من البحث الميتافيزيقيّ، وسلب القيمة المعرفية له، وبالتالي إيراد الباب أمام أيّ تفكيرٍ ميتافيزيقيّ، كما تحيل.

وإنّما وصفت رأي كنت هذا بالتحكم الكنطيّ؛ لأنّنا عندما نسأله من أين حصلت على هذه النتيجة؟ وهي أنّ العقل البشريّ يفكر بهذه الطريقة، نرى أنّه يتمسك بالإجماع البشريّ، أي أنّ البشرية جمعاء تفكر بنفس الطريقة! ولا نعرف كيف حصلت له هذه الخبرة، فالنتيجة واضحةٌ أنّها ليست حسيةً، وادّعاؤها نوعاً من الدوغمائية الجزمية التي يرفضها كنت نفسه، وأيضاً هو حكم ترانسندنتاليّ تجاوزيّ؛ لأنّه لم يخضع لشروط الإدراك عنده.

ثمّ إنّ المعرفة التأليفية البعدية هي نتاج المعطيات الحسية كما يصرّح بذلك، وبالتالي حصولها في المكان والزمان تحصيلٌ للحاصل. وأمّا التأليفية

القبليّة، فإنّ تصوّر بعضها في مكانٍ أو زمانٍ موهومين - كالقضايا الهندسيّة أو الفيزيائيّة - لا يجعل منها مشروطةً في صدقها لهما؛ لأنّ تصوّر هذه القضايا فيهما أمرٌ بالعرض؛ لأنّ الهندسيّة تتعلّق بالمقدار، والفيزيائيّة تتعلّق بالتغيّرات الطبيعيّة، وبطبيعة الحال أنّ هذه الأمور مكانيّة أو زمكانيّة، وليس لهذا أيّ مدخليّة حقيقيّة في صدق هذه القضايا أو كذبها، فمجموع زوايا المثلث تساوي مجموع قائمتين - مثلاً - نتيجة مبرهنة ضمن مقدّماتٍ عقليّة، وليس للمكان دخل في صدقها على الإطلاق. نعم، هذا أمرٌ عائِدٌ للتخيّل والتوهّم، وهو عدم إمكان تصوّر المثلث إلا في مكانٍ وهميٍّ، فلا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار ما هو مشروطٌ حقيقيّةً في القضية، وما ليس بمشروطٍ، فالمكان والزمان شرطان ضروريّان بالنسبة للأمر الزمكانيّة^(*)، فوجود شيءٍ في مكانٍ ما يمنع وجوده في مكانٍ آخر؛ للزوم التناقض، وكذا وجوده في زمانٍ ما.

أعتقد أنّ كنت كان قد حسم الأمر نفسياً بأنّ الميتافيزيقا لا سبيل معرفياً لها، وأنّ المعرفة لا تكون كذلك ما لم تكن حسيّة تجرّيبية، ثمّ جاء لكي يثبت هذه الرؤية نظرياً، فوجد في نفسه قضايا لا يستطيع التخلّي عنها كاستحالة اجتماع النقيضين، وقانون العليّة، والتي عدّها اثنتي عشرة قضيةً أطلق عليها المقولات كما أسلفنا، فسلمّ بها ولم يناقش في مصدرها، وإنّما ذكر أنّ هذا من طبيعة العقل وقانونه الفطريّ، أمّا ما دون هذا فلا بدّ أن يخضع لحُدسي المكان والزمان، ثمّ ارتبك في أمر المكان والزمان الذي كان يعتقد وجودهما الخارجيّ تبعاً لنيوتن، كيف يكونان شرطين لكلّ معرفة، وهما

(*) الزمكانيّة مصطلحٌ مركّبٌ من الزمان والمكان، والأمر الزمكانيّة أيّ التي يعرضها الزمان والمكان.

ليسا زمكانيين؟ فوجد الحلّ في أنّه يحوّلهما إلى حدّسين محضين قبليين ليس لهما ما بإزاء، ولا منشأ انتزاع في الخارج، ثمّ أدخل بقيّة العلوم من هذه النافذة كما ذكرنا، وكلّ ما لا يدخل من هذه النافذة لا يستحقّ - من وجهة نظره - صفة العلم والمعرفة.

مشكلة كنط - من وجهة نظري - تكمن في أنّه غفل أو تغافل عن مبرّر صدق القضايا في كلمات الفلاسفة السابقين أمثال أرسطو، الذين ساروا على نهجه من الشرق أمثال الفارابيّ وابن سينا وابن رشد وغيرهم، حيث نقّحوا - في محلّه - مبرّر الصدق في القضايا، وذكروا أنّ مبرّر الصدق الجزئيّ إنّما يكون في القضايا الحسيّة، وما تعلّق بها من القضايا الوهميّة هو محض المشاهدة، ولكنّه صدقٌ جزئيّ قابلٌ للتغيّر في آنيّ آخر، أمّا صدق القضايا على نحو الكليّة والضرورة فالمعيار فيه هو إثبات أنّ المحمول عرضٌ ذاتيٌّ للموضوع وليس عرضاً غريباً، سواءً كانت المعرفة أو القضايا تحليليّة أم تأليفيّةً بعديّةً أم قبليّةً. ولبيان هذا المبرّر المنطقيّ في صدق القضايا الكليّة الضرورية؛ لا بدّ من مقدّمة توضيحيّة في معنى العرّض الذاتيّ والعرّض الغريب.

العرض الذاتيّ والعرض الغريب

لكي لا يختلط الأمر على القارئ الكريم؛ نقدّم استعمال مصطلح الذاتيّ في معانيه المنطقيّة والفلسفيّة المختلفة وعلاقتها بالعرّض الذاتيّ؛ وذلك في التالي:

أ - يُستعمل الذاتيّ بمعنى المقوم للذات ك (الناطقية للإنسان) مقابل العرّضيّ الخارج عن الذات في باب (الكليات الخمسة).

ب - يُستعمل الذاتيّ بمعنى ذات الشيء وذاتيّاته بشرط اجتماعها، ويُطلق عليه (الأوليّ الذاتيّ) المقابل للشائع الصناعيّ في (باب الحمل)، والفرق بين

هذا المعنى والمعنى الأول هو أنّ الأول أعمّ مطلقاً، لأنّ الذاتي هنا لا يشمل حمل أحد الذاتيات، فالحمل في قضية (الإنسان ناطق) شائعٌ صناعيٌّ، بخلافه في قضية (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ)، فالحمل فيها أوّليٌّ ذاتيٌّ.

ج- يُستعمل الذاتي بمعنى اللازم للذات في قبال المفارق لها، كالزوجية للأربعة، ويُسمّى اللازم الذاتي.

د- يُستعمل الذاتي بمعنى التلازم العليّ المقابل للوقوع الاتفاقيّ (الصدفة)، ويُبحث في باب العلل، فيقال مثلاً: إنّ التمدّد في الحديد ذاتيٌّ لحرارته، وليس اتفاقياً.

هـ- يُستعمل الذاتي بمعنى المحمول الذي يُحمل على موضوعه حقيقةً لا مجازاً، وهذا هو الذي يُطلق عليه (ذاتيٌّ في باب البرهان)، وهو يشمل جميع المعاني المتقدمة للذاتيّ، فإنّها تُحمل على موضوعاتها حملاً حقيقياً لا مجازياً.

55

ويعنى بالحقيقة والمجاز هنا غير ما هما في اللغة، ولبيان معنى الحقيقة والمجاز في المنطق والفلسفة، لا بدّ من توضيح بحث حيثيات الحمل، أو علاقات الاتّصاف بين الموضوع والمحمول، فالحيثية في ارتباط أيّ محمول بموضوعه لا تخلو من أحد حيثيات ثلاثٍ هي:

1 - الحيثية الإطلاقيّة: عدم الوساطة في الحمل مطلقاً، بمعنى أنّ الوصف والمحمول ثابتٌ للموضوع حقيقةً بدون أيّ واسطةٍ كانت، ولهذا ما يكون في الذاتيات المقومة، واللوازم الذاتية الاقتضائية واللاقتضائية، من قبيل: (الإنسان ناطقٌ) و(الأربعة زوجٌ) و(الجسم ممكنٌ).

2 - الحيثية التعليلية: الوساطة في الحمل، ومع وجود الوساطة في هذه الحيثية يكون الوصف ثابتاً للموضوع حقيقةً، ويُطلق على هذه الوساطة

(واسطة في الثبوت)؛ لأنها سوف تكون علة في ثبوت المحمول للموضوع، من قبيل: (الإنسان متعجب)، بواسطة الناطق.

3- الحيثية التقييدية: الواسطة في الحمل، ويكون الوصف هنا ثابتاً للواسطة حقيقةً وللموضوع مجازاً فلسفياً، فيكون الحمل حملاً مجازياً^(*)، من قبيل: (الجسم أبيض)، فالأبيضية ثابتة للجسم بواسطة السطح، فيكون الوصف (الأبيضية) ثابتاً للسطح حقيقةً، وللجسم مجازاً، ويُطلق على هذه الواسطة (السطح) في المثال المذكور: (الواسطة في العرّوض)، ويُطلق على المحمول (العرض الغريب).

وبعد اتّضح معنى الحقيقيّ والمجازيّ في الاتّصاف الفلسفيّ والمنطقيّ نأتي على تعريف ذاتيّ البرهان، فقد عرّف بأنه «ما كان مأخوذاً في حدّ موضوعه، أو موضوعه أو أحد مقومّات موضوعه مأخوذاً في حدّه» [انظر: الفارابي، كتاب الحروف، ص 95؛ ابن سينا، برهان الشفاء، ص 127].

والمراد من الحدّ هنا كلّ ما يدخل في تعريف الشيء حقيقةً لا مجازاً، فالمأخوذ في حدّ موضوعه، مثل: (الإنسان ناطق)، والمأخوذ موضوعه في حدّه من قبيل: (الناطق إنسان)، أو (الشكل مثلث)، والمأخوذ أحد مقومّات موضوعه في حدّه، وهو يكون فيما لو كان المحمول من اللوازم الذاتية لأحد الأجزاء الذاتية في الموضوع، مثل: (الإنسان متعجب)، فالتعجب لازم لجزء ذاتيّ في الإنسان وهو (الناطق)، والناطق مأخوذ في حدّ المتعجب، أي في تعريفه، فيقال المتعجب شيء ناطق ثبت له التعجب. وهذا هو المعنى المقصود بمصطلح (ذاتيّ باب البرهان)، ويشمل ما تقدّم من معاني الذاتيّ.

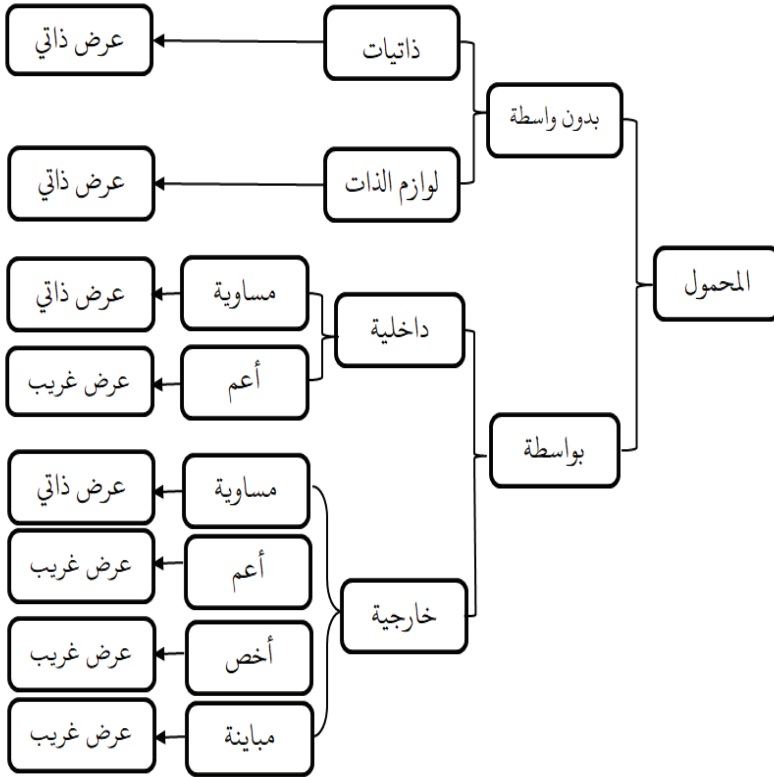
(*) كل مجاز يحتاج إلى واسطة مصححة، والفرق بين المجاز اللغويّ والمجاز الفلسفيّ هو أنّ الأول يحتاج إلى واسطة (قرينة) مصححة للاستعمال اللغويّ، والثاني يحتاج واسطة مصححة للاتّصاف المفهوميّ.

ثم إنَّ المحمول حتى يكون حملة حقيقياً وبالتالي يكون ذاتياً؛ فإنه إما أن يُحمَل بدون واسطةٍ ويُسمى الذاتيَّ الأوليَّ، وإما أن يُحمَل بواسطةٍ مساويةٍ لموضوعه، ويُسمى العَرَضَ الذاتيَّ.

ولتوضيح ذلك نقول: إنَّ أيَّ محمولٍ إما يُحمَل بدون واسطةٍ إطلاقاً، ولهذا لا يكون إلا في المحمولات الذاتية المقومة، من قبيل: (الإنسان ناطق)؛ فحمل الناطق على الإنسان بدون واسطةٍ أصلاً؛ لأنه مقومٌ ذاتيٌّ للإنسان، وإما أن يُحمَل بواسطةٍ داخليةٍ، أي من الذاتيات، أو بواسطةٍ خارجيةٍ، أي من العوارض عامةٍ أم خاصةٍ، ولكي يكون المحمول عَرَضاً ذاتياً فإنَّ الواسطة أياً كانت لا بد أن تكون مساويةً للموضوع، كما في حمل المتعجب على الإنسان بواسطةٍ داخليةٍ مساويةٍ هي (الناطقية)، أو كحمل الضاحك على الإنسان بواسطةٍ خارجيةٍ مساويةٍ هي (التعجب). وليس من العَرَضِ الذاتيِّ ما كان بواسطةٍ مباينةٍ مثل (الجسم أبيض)، فالأبيض هو محمولٌ بواسطةٍ عَرَضٍ مباينٍ هو البياض، أو كان بواسطةٍ أعمَّ مثل (الإنسان ماشٍ)، فالماشي يُحمَل على الإنسان بواسطةٍ أعمَّ - وإن كانت داخليةً - وهي الجنس (الحيوان)، بل ليس من العَرَضِ الذاتيِّ لو كان المحمول يُحمَل بواسطةٍ أخصَّ، مثل (الإنسان مريضٌ)، فإنَّ (مريضٌ) يُحمَل على الإنسان بواسطةٍ أخصَّ هي (المحموم) أو غيره، فهذه المحمولات بهذه الوسائط يُطلق عليها أعراضٌ غريبةٌ.

إذن الذاتيَّ إما أوليٌّ وهو ما يُحمَل على موضوعه بدون واسطةٍ، وإما غير أوليٌّ وهو ما يُحمَل على موضوعه بواسطةٍ مساويةٍ لموضوعه، سواءً كانت داخليةً أم خارجيةً [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 58-89]. وأمَّا العَرَضُ الغريب فهو الذي يُحمَل بواسطةٍ مباينةٍ، أو أعمَّ أو أخصَّ.

انظر الشكل التالي:



بعد هذا العرض المفصل لبيان معنى العرض الذاتي وفرقه عن العرض الغريب، نرجع للبحث لمعرفة مدى منطقيّة هذا الشرط (العرض الذاتي) وانسجامه في صدق المعرفة على نحو الكليّة والضرورة.

والحقّ أنّنا لو فتشنا في القضايا لوجدنا أنّ المعرفة التحليليّة لم تتّصف بالصدق على نحو الكليّة الضروريّة إلاّ بهذا الشرط، أي أن يكون المحمول ذاتياً أو عَرَضاً ذاتياً، فمحمولات القضايا التحليليّة ثابتة لموضوعاتها حقيقةً وبدون واسطة، وهو ما انتهى إليه كنط أيضاً بدعوى أنّ محمولها متضمّن

في موضوعها، وقد ناقشناها في النقطة السابقة، نعم، النتيجة لا تختلف عليها، وهي أنّ المحمول ثابتٌ لذات الموضوع؛ لأنّ المعرفة التحليلية - حسب ما أثبتناه - محمولاتها ذاتياتٌ، أو أعراضٌ ذاتيةٌ لموضوعاتها، وبالتالي تستحقّ الكليّة والضرورة لذاتها وبدون واسطةٍ، من قبيل قضية: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقضية: لكلّ حادثٍ سببٌ؛ لأنّ محمول هاتين القضيتين ثابتٌ لموضوعهما حقيقةً وبدون أيّ واسطةٍ ثبوتيةٍ أو إثباتيةٍ، وكلّ ما كان كذلك فهو بدهيٌّ، وقيمتها المعرفية ذاتيةٌ لا يحتاج إلى مبررٍ خارج نفس تحقّق الموضوع والمحمول.

وأما المعرفة التأليفية فلها قسمان كما ذكرنا:

أ- المعرفة البعدية: ومعيار صدق الاتّصاف فيها هو محض المشاهدة، وأما مبرر كليتها على نحو الضرورة، فهو تكرار هذه المشاهدة بنحوٍ دائمٍ أو كثيرٍ جدًّا، واقتران هذا التكرار للمشاهدة بكبرى عقليةٍ ارتكازيةٍ مفادها (الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً)، وهذه العملية التكاملية بين أحكام الحسّ والعقل يُطلق عليها التجربة، فمن خلالها يتمّ اكتشاف أنّ المحمول عرضٌ ذاتيٌّ للموضوع، وبالتالي يحكم العقل يقيناً بالكليّة الضرورية لهذه النتيجة.

ب- المعرفة القبليّة: ومعيار صدق الاتّصاف فيها لا يكون إلا على نحو الكليّة الضرورية؛ وذلك بواسطة البرهان، وبهذا تدخل القضايا الرياضية والطبيعية والـميتافيزيقية، وكلّها تخضع للبرهان، فمتى أثبت أنّ محمولاتها أعراضٌ ذاتيةٌ لموضوعاتها تمتّ النتيجة اليقينية بكليتها وضرورتها، وإلا لم يتحقّق ذلك.

هذا ما عليه المنهج العقلي من أرسطو وإلى يومنا هذا، وهو محكمٌ منطقيًا،

ومنسجمٌ مع العقل وقوانينه الفطرية الارتكازية، وليس مجرد ادعاءاتٍ دوغمائيةٍ، كما عليه كنط.

7- حَدْسَا المَكَانِ وَالزَّمَانِ

إنَّ إقحام كنط مفهومي المكان والزمان في البحث الإستمولوجي وجعلهما حَدْسَيْنِ قَبْلِيَيْنِ محضين ليس له ما يبرره حقاً، فما تحدّث عنه من أنّهما مجرد شرطين في الإدراك لا علاقة لهما بالمدرک الخارجيّ من حيث وجوده، أي ليس لهما - من وجهة نظره - ما بإزاءٍ ولا منشأً انتزاعاً في الخارج، كلُّ هذا خبطٌ ناشئٌ من موقفه السلبيّ المُسبق إزاء البحث المتافيزيقيّ، وقد أوقعه في المثالية المتطرّفة، قال جماعةٌ:

«إنّ قول كنط بكون المكان والزمان صورتين قبليّتين للإدراك الحسيّ هو ضربٌ من المثالية الذاتية» [جماعةٌ من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، ص 255].

وقد تمسّك كنط بحججٍ أربع - في كتابه "نقد العقل المحض" [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 62] - لإثبات قبليّة المكان والزمان، أفضل ما يُقال عنها إنّها تفكيرٌ عائنيٌّ ساذجٌ، وسوف نشير إليها هنا ونذكر مناقشاتنا لها:

الحجّة الأولى: ادّعى كنط أنّ المكان سابقٌ على الأشياء بحجّة أنّنا لا يمكن أن نتصوّر أيّ شيءٍ بدون مكانٍ.

المناقشة: ذكروا لهذا الدليل تفسيرين، أحدهما - وهو الظاهر من عبارته - أنّ كلّ شخصٍ إذا نُسب للمكان فإنّه يستلزم تقدّم المكان عليه. وثانيهما

- وهو تفسير الأستاذ كيمب سميث (Kemp Smith) - أنه مبني على فرض علم النفس بأن الإحساسات ليست أموراً مكانية، ولا تختلف بينها إلا في الكيف، وبالتالي يكون المكان فرضاً ذهنياً متقدماً على الأشياء [انظر: اى. سى. يوينغ، شرحي كوتاه بر نقد عقل محض كانت، ترجمه: سعادتي خمسة، ص 56].

وقد استغرب بعضهم هذا التفسير؛ لأنه لم يُشير إليه كنت في أي موردٍ من موارد كتابه [انظر: المصدر السابق].

وطبقاً للتفسير الأول الظاهر من كلمات كنت، يكون الدليل مصادرةً، وأعمّ من المدعى؛ فإن التلازم في مقام الإثبات والعلم بين شيئين لا يعني بالضرورة أن بينهما تقدماً أو تأخراً، كما لا يعني أن أحد اللازمين هو المتقدّم دون الآخر، فلربما تصوّرنا الملزوم قبل اللازم، أو تصوّرنا اللازم قبل الملزوم، فكوننا لا نتصوّر شيئاً إلا في مكانٍ إنما يدلّ على التلازم بينهما، ونحن ندعي - وهو الحقّ العقلي - أن ما يدركه العقل أنّ المكان متوقّف على وجود الشيء وليس العكس؛ لأنّ المكان لازمٌ للمكين وعرضٌ عليه، فغاية ما يكون عليه حال هذا الدليل هو أنه دعوى معارضةٌ بدعوى أخرى.

الحجّة الثانية: ادّعى كنت بأنّ ما يدلّ على تقدّم المكان هو قدرة ذهننا على تصوّر مكانٍ خالٍ من كلّ شيءٍ.

المناقشة: هذا الادّعاء مصادرة على المطلوب أيضاً، وهو محض توهم ساذج لو ألتمت إليه لأدرك الخلل فيه؛ لأنّ المكان والمكين من مقولة الإضافة، وتصور أحدهما يستلزم تصوّر الآخر بالضرورة، ويبدو أنّ كنت غفل مجدداً بأنه إن أمكننا تصوّر المكان بدون الأشياء المكانية فقد جاز لنا تصوّر الأشياء المكانية بدون المكان، وعلى كلّ حالٍ فإنّ العقل يحكم باستحالة أن

نتصوّر ظرفًا بدون مطروفه، أو مطروفًا بدون ظرفه؛ لما ذكرنا من أنهما من المفاهيم الإضافية. نعم، يمكن أن يكون المظروف شيئًا غير مرئيٍّ، أو غير مشعورٍ به، فلا شك أننا يمكننا أن نتصوّر ظرفًا فارغًا من الأجسام الكثيفة لكنّه - من المؤكّد - يكون ممتلئًا بالهواء مثلًا، أو شيئًا آخر شفيفًا، وقد أشار ديكارت إلى أنّ العالم ممتلئٌ بالأشياء، وحتى ما نراه فراغًا فهو عبارةٌ عن بعض الجسيمات الرقيقة، يقال لها أثير (Aether) فلا شيء اسمه فراغٌ مطلقٌ، ولا يمكن تصوّر وجوده، فليس هناك مكانٌ بلا أشياء، ولا أشياء مكانيةً بلا مكانٍ [See: Guyer, KANT AND MODERN PHILOSOPHY, 62]، وقد أثبت الفلاسفة السابقون استحالة الخلاء، وأتت لا يمكن تصوّره إلا من باب فرض المحال.

ثمّ إنّّه ليس كلّ ما لا يمكن توهمه فهو باطلٌ، فالوهم - مثلًا - عاجزٌ عن توهم انقسامٍ لا متناهٍ في الأجسام، بينما العقل لديه قاعدة كلّ ما له أبعادٌ فهو قابلٌ للقسمه، وبالتالي يكون الجسم - عقلاً - منقسمًا بالقوّة لا إلى نهايةٍ.

النتيجة أنّ هذه الحجّة - من وجهة نظرنا وكما ذكر بعضهم [المصدر السابق، ص 56 و 57] - لا بدّ من الاعتراف بأنّها حجّةٌ سيئةٌ بهذا التقرير.

الحجّة الثالثة: فرق كمنط بين أجزاء الكليّ وأجزاء المكان، فذكر أنّ أجزاء الكليّ متقدّمة عن نفس الكليّ؛ لأنّه يُنتزَع منها، فلا بدّ أن تتقدّم عليه، بينما أجزاء المكان ليست كذلك؛ لأنّ المكان واحدٌ وأجزائه إنّما هي باعتبار ما يكون فيها من الأشياء، فيصير هنا جزءًا من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيءٌ ما، ويكون هناك جزءٌ آخر من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيءٌ آخر، وهذا يعني - حسب رأيه - أنّ المكان متقدّمٌ على أجزائه، وبالتالي متقدّمٌ على الأشياء.

المناقشة: في مقام مناقشة هذا الدليل لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الظاهر من كلمات كنط أنّه لا يميّز بين الجزء والجزئيّ، والكلّ والكليّ؛ فالكليّ مفهوم له جزئيّات، والكلّ مركّب له أجزاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نسّم مع كنط أنّ أجزاء المركّب (الكلّ) متقدّمة عليه في الوجود، ولكن ليس بالضرورة تكون متقدّمة عليه في الذهن، وما يريد أن يثبته كنط هو تقدّم المكان على أجزائه والأشياء الحاصلة فيه، في الذهن باعتباره أمرًا ذهنيًا محضًا، وليس له تحقّق نفسٍ أمرّيّ غير الذهن حتّى نرى هل هو متقدّم أو أجزاءه، ومن هنا تكون هذه الدعوى مصادرةً أيضًا.

الحجّة الرابعة: يرى كنط أنّه لولا قبليّة المكان والزمان في الإدراكات لأصبح العقل متناقضًا في أحكامه؛ لأنّ العقل بإمكانه الحكم بأنّ الجسم يقبل القسمة إلى نهاية، وفي نفس الوقت يحكم بأنّه لا يقبل القسمة كذلك، أمّا لو شرط القسمة في المكان فإنّه لا يقبل حكم النقيض.

المناقشة: هذا في الواقع يكشف عن بُعد كنط عن المنطق الكلاسيكيّ بشكلٍ كبير؛ فهو لا يعلم أنّ أحكام العقل لها حيثيات، وأنّ بعض القضايا موجهةٌ بجهاتٍ، وبدون هذه الجهات لا يصحّ الحكم، ومن تلك حيثيات الجهات (القوّة والفعل)، فقد يصدق حكم ما بالقوّة ولكنّه يكذب بالفعل، فمثلاً حكم العقل بـ(انقسام الجسم لا إلى نهايةٍ بالقوّة) صادقٌ، وحكمه بعدم انقسام الجسم لا إلى نهايةٍ بالفعل صادقٌ أيضًا؛ وذلك لوجود جهةٍ مغايرةٍ في القضيتين؛ أحدهما بالقوّة والثانية بالفعل، فلا تناقض في البين.

هذه مناقشاتٌ فيما طرحه كنط من حججٍ لإثبات قبليّة المكان، وهي بعينها يطرحها لإثبات قبليّة الزمان؛ فتَرَدُّ عليها نفسُ المناقشات فلا نكرّر.

ويمكن أن نضيف في مناقشة الزمان نافذةً أخرى هي أنّ كـنـط يتصوّر كون إدراكنا لحدوث الأشياء يكون بالامتداد الزماني، ويبدو أنّه مجهل تمامًا أنّ الحدوث لا يمكن - عقلاً - أن يكون في الامتداد الزماني، وكما يذكر الفلاسفة أنّه لا بدّ أن يحدث الشيء في طرف الزمان (الآن) الذي هو عدم الامتداد، كما في الوصل والفصل، وهذه مجرد إشارة؛ لأنّ البحث في هذا الموضوع عميقٌ، وليس محلّه هنا.

ومما تجدر الإشارة إليه في ختام هذه النقطة هو أنّ كـنـط خلط بين الجسم المحيط وبين المكان، فقد عرّف المكان بأنّه الممتدّ اللامتناهي في الأبعاد، ولهذا في الواقع تعريفٌ للجسم وليس للمكان، كما أرى أنّه خلط أيضًا بين مقولتيّ الأين والمتى، وبين المكان والزمان، ولكي يتّضح هذا الخلط نستعرض بشكلٍ سريع رأي السابقين على كـنـط في المكان والزمان فيما يلي:

لا شكّ أنّ ثمةً اختلافًا قديمًا في حقيقة المكان والزمان خاضها الأوائل، وأشار إليه - أي الخلاف - ابن سينا في بعض كتبه [راجع: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ج 1 السماع الطبيعي، ص 111 و 148؛ الشفاء (المنطق)، ص 228؛ التعليقات، ص 44، الشفاء (المنطق)، المقولات، ص 231]، وهو أنّ المكان والزمان هل لهما حقيقةٌ وما بإزاءٍ في الخارج، أو أنّهما يعبرّان عن علاقاتٍ خارجيّةٍ، أو أنّهما أمران عديميّان؟ هنالك مذاهب، وكلّ فريقٍ من المُثبِتين والنافين ألقوا بأدلّتهم على طاولة البحث، والخيار للباحث في ذلك، ثمّ إنّها مسألةٌ أنطولوجيّةٌ، وليست إبستمولوجيّةٌ، حتّى لو وافقنا كـنـط أنّهما عبارةٌ عن حدّسٍ محضٍ وشروطٍ للإدراك، فأقحامها في هذا البحث المعرفيّ - مع حرص كـنـط على فصله عن البحث الأنطولوجيّ - إقحامٌ غير مُوقِّعٍ.

وأعتقدُ أنّ كلامه في المكان والزمان جاء نتيجة الخلط بينهما كشرطين

خارجيين للموجود المادّي، وبين مقولتي الأين والمتى اللتين هما عبارةٌ عن مفهوميّين مُنتزَعين من النسبة الحاصلة بين شيئين مادّيين، فالأين مقولةٌ تعبّر عن النسبة الحاصلة بين المكان والمكين، والمتى مقولةٌ تعبّر عن النسبة الحاصلة بين الزمان والزماي، فهما - على هذا - يمكن أن يكونا شرطين للإدراك، فلا يمكن إدراك موجودٍ حسيّ ما لم ندرك معه مقولتي الأين والمتى، ولا أستبعد أن يكون مراد كنط هو هاتين المقولتين لا نفس المكان والزمان، على أنه حتّى لو كان مراده مقولتي الأين والمتى، لا يندفع ما وقع فيه من تحكّم، واعتبارهما حدّسين قَبليين ليسا مُنتزَعين عن الخارج، ولا يعبران عن العلاقة الخارجيّة بين الأشياء.

في الختام أقول إنّ ضابطة القيمة المعرفية عند كنط ليست منضبطةً، وليس لها ما يبررها لا عقلاً ولا حسّاً، والحقّ أنّ القيمة المعرفية لا يمكن تحصيلها إلا من خلال الرجوع إلى قواعد العقل البديهية، التي تنصّ على ضرورة كون القيمة المعرفية لأيّ قضية لا يمكن تحقيقها إلا من خلال إثبات كون المحمول ذاتياً أو عرضاً ذاتياً للموضوع، كما أشرنا إلى ذلك في البحث.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء(المنطق)، البرهان، تحقيق: سعيد زايد، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، تاريخ الطبع 1404 هـ.
2. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، كتاب التعليقات، تقديم وتعليق: أ.د. حسن مجيد العبيدي، الناشر: دار الفرقد، الطبعة الثانية 2011 م.
3. اي. سي. يوثينغ، شرحى كوتاه بر نقد عقل محض كانت، ترجمه: اسماعيل سعادتى خمسه، انتشارات هرمس، الطبعة الأولى 1388 ش.
4. بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، الناشر: وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1977 م.
5. بلانثي، روبر، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: الدكتور خليل أحمد خليل، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان.
6. جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، موجز تاريخ الفلسفة، الناشر: دار الفارابي، الطبعة الأولى - أيار 1989 م.
7. زيدان، محمود، كمنط وفلسفته النظرية، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979 م.
8. الطوسي، نصير الدين، محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة.
9. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، الناشر: دار المشرق، الطبعة الثانية 1986 م.
10. فتحي، محمد عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط دراسة مقارنة، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1995 م.
11. كمنط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: مركز الإنماء القومي، لبنان - بيروت.

12. كنت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، طبعة منقحة ومزيده 2015 م، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2017 م.
13. كنت، عمانوئيل، نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر: منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2009 م.
14. هيوم، دايفد، تحقيق في ذهن البشري، ترجمة: محمد محبوب، الناشر: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر) 2008 م.
15. الوائلي، صالح، معالم المنطق، الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، الطبعة الأولى 2018 م.
16. وود، ألن، كنت فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، الناشر: آفاق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014 م.
17. Guyer, paul, kant and modern philosophy, cambridge, university, press 2006
18. Kant, immanuel, critique of pure reason, translated and, cambridge university press edited by paul guyer.
19. Murski, jessica, mind and world in kant's theory of sensation, in partial fulfillment of the requirements for the degree of master of arts colorado state university fort collins, colorado summer 2015.

الإلحاد الانفعاليّ.. أسبابه وطرق علاجه

السيد عبد العزيز الصوافي

الخلاصة

تناولت هذه المقالة التعريف بظاهرة الإلحاد الانفعاليّ، وذكر أصنافها كبداية لتشخيص هذا النوع من الإلحاد ومعرفته، كما تطلّب الدخول في علاجها أن نقوم بتشخيص أهم أسبابها الانفعاليّة، وبيان كيفية نشوئها في نفس الإنسان؛ لتفضي إلى الأحكام الانفعاليّة الملحده؛ لأنّ علاج أيّ ظاهرة كانت يتوقّف على معرفة أسبابها بهدف العمل على استئصال مناشئ وجودها وتأثيراتها الضارة. ولما كان علاج الإلحاد الانفعاليّ يتوقّف على تحصيل الإنسان لكمال المعرفيّ والنزوعي معاً؛ فقد اعتمدت في علاجه على طريقتين، الأولى: الطريقة الكلّيّة في علاج الأحكام الانفعاليّة.

وتتضمّن هذه الطريقة مرحلتين متتاليتين، المرحلة الأولى التصحيح الإدراكيّ لمضمون الأفكار التي قادت إلى نشوء المشاعر وأحكامها الانفعاليّة. والمرحلة الثانية التخلّص من أنس النفس بتلك الأفكار، والسعي تدريجيّاً لاستبدالها أفكاراً مضادّة لها، ومناسبةً للتعقل والتدبّر. أمّا الطريقة الثانية: فهي الخاصّة والتطبيقيّة، ويتمّ تحقيقها بتطبيق طريقة العلاج الكلّيّة للأحكام الانفعاليّة وخطواتها السابقة على الأسباب الخاصّة للإلحاد الانفعاليّ.

الكلمات المفتاحيّة: الإلحاد؛ الإلحاد الانفعاليّ؛ أسباب الإلحاد؛ طرق علاج الإلحاد.

Passive Atheism, its causes and methods of treatment

Abstract:

This paper addresses the definition of passive atheism and its types as a start to identifying and understanding this type of atheism. As the process of its treatment requires us to identify its major causes and to state how it arises in the human psyche leading to atheistic passive judgments because the treatment of any phenomenon depends on the knowledge of its causes. Thus, the goal is to dismantle its origins and negative effects. As the treatment of passive atheism depends on acquiring excellence in the cognitive and appetitive aspects of human nature, I have relied on two methods for its treatment. The first is the general method of dealing with passive judgments, and the second method is the particular and practical one in which the general method dealing with passive judgments and its steps are applied.

Keywords: atheism, passive atheism, causes of atheism, ways of treating atheism.

المقدّمة

من المعروف أنّ كلّ إنسانٍ بفطرته ووجدانه يبحث عن سلامة جسمه وبدنه وتكامله، ومن غير المعقول أن يسعى لحصول الأمراض، أو لا يقي نفسه منها. فإذا علم هذا الإنسان العاقل أنّ لحقيقته أبعاداً باطنيةً مهمّةً، فهناك بعدٌ نزوعيٌّ انفعاليٌّ متعلّقٌ بالمشاعر والأحاسيس، وهناك بعدٌ عقليٌّ إدراكيٌّ متعلّقٌ بالجانب الفكريّ، وكلاهما يؤثّر في معرفة عقيدة الإنسان ومواقفه العمليّة المحصّلة لكماله؛ بل لهما الأثر الأكبر في سعادة الإنسان وشقائه؛ فعند ذلك ينبغي عليه أن يبحث عن سبل السلامة والتكامل لهما أيضًا.

ويمكن تصوّر طبيعة العلاقة بين ظاهرة الإلحاد والبعد الانفعاليّ للإنسان ضمن مستويين أساسيين:

المستوى الأوّل: دراسة الظواهر النفسيّة التي تنتج عن الإلحاد وتصاحبه، كمشاعر الحزن والاكتئاب والقلق والاعتراب^(*) التي قد تقوده - وبمرور الوقت، ونتيجة فقدانه لمعنى الحياة - إلى سائر الأمراض النفسيّة والمعنويّة، أو تقوده إلى الانتحار. وسنترك الكلام عن هذه الآثار والأعراض رغم أهمّيّتها وخطورتها؛ لأنّها خارجةٌ عن عنوان موضوع المقال.

المستوى الثاني: دراسة الأسباب النفسيّة التي تُفضي إلى مثل ذلك الإلحاد، أو تعزّز موقعه وأثره، وهذا ما نعينه في هذا المقال.

(*) الاعتراب هو اضطرابٌ نفسيٌّ يتجسّد بشعور الفرد بأنّه غريبٌ عن هذا الكون، فمن هو؟ ومن أين أتى؟ ولماذا خلّق؟ ومن الذي خلقه؟ وما المصير؟ وماذا وراء هذا الوجود؟ وإلى أين سيذهب؟ ويسبّب مثل هذا التفكير المتواصل اضطرابًا نفسيًّا، يشعر الفرد خلاله بأنّه تائهٌ في هذه الحياة وفاقّدٌ للمعنى من وجوده فيها.

وهناك ثمة اعتقادٌ سائدٌ يروّجُه غالبًا دعاة الإلحاد المعاصر بأنّ الموقف الإلحاديّ خيارٌ علميٌّ وموضوعيٌّ محضٌ، وقرارٌ عقلائيٌّ من الطراز الأوّل لا مكان فيه للأهواء الشخصية، أو التأثيرات الاجتماعية أو السياسيّة، في مقابل ذلك تجدهم يتّهمون الإيمان بالدين الإلهي والتدين عمومًا بأنّه مجرد موقفٍ غير عقلائيٍّ، قد ابْتُنِيَ على دوافع انفعاليّة ذات مناشئ ذاتيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة بحتة، وهذا ما روّج ويروّج له كبار دعائهم، وعلى رأسهم ريتشارد دوكنز (Clinton Richard Dawkins) في كتابه الشهير "وهم الإله". [دوكنز، وهم الإله، ص 187]

ومما سبق يمكن ترتيب أثر مهمّ، ونقطة ارتكازٍ واتفاقٍ في علاج إلحاد كهذا، وهو أنّ كلّاً من الملحدّين والمؤمنين يقرون بأنّه لا قيمة للأهواء والأمانّي والمشاعر في تشخيص الواقع. وهذه هي البداية الصحيحة للدخول إلى علاج تلك الأسباب الانفعاليّة لظاهرة الإلحاد. فالملحدون الانفعاليون يجري عليهم ما يجري على غيرهم؛ بل إنّ هذا الأمر يجري في كلّ موقفٍ اعتقاديٍّ، وليس خاصًا بالاعتقاد الدينيّ.

وتتجلّى أهميّة البحث في حقيقة الإلحاد الانفعاليّ، وسبل علاجه، نتيجة شموله لكلّ طبقات المجتمع وشيوعه فيها، وامتداد تأثير أسبابه في التهيئة لنشوء الأنواع الأخرى وانطلاقتها من الإلحاد، من خلال توفير البيئة النفسيّة الممهّدة لسلوك طريق الإلحاد عمومًا؛ ولذا نجد أنّ الإلحاد الجاري في مجتمعاتنا الإسلاميّة هو في الأغلب ليس ذا جذورٍ فكريّةٍ بحسب الظاهر، بل أغلبه ذو مناشئ ومبادئ تعود إلى أسبابٍ شخصيّة أو اجتماعيّة، أو سياسيّة أو طبيعيّة، سبّبت لهم آثارًا وردود فعلٍ نفسيّة، جعلتهم يضيّقون ذرعًا من مجرد فكرة وجود أيّ دورٍ تدبيريٍّ للإله في عالم التكوين والتشريع. أو إنّهم

يضيّقون ذرعًا بالدين؛ لأنّه مظهرٌ مزعومٌ بنظرهم للتدبير التشريعيّ الذي ينفون أصل وجوده، أو ينفون حاجتهم إليه.

أولاً: معنى الإلحاد وأنواعه

1 - تعريف الإلحاد

أصل الإلحاد في اللغة هو: الميل والعدول عن الشيء [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 388]، ومنه سمّي الشقّ الذي يُشقّ في أحد جانبي القبر لحدًا، وسمّي الظلم إلحادًا [انظر، الفراهيدي، العين، ج 3، ص 182].

ولا يختلف معنى الإلحاد الاصطلاحيّ عن معناه اللغويّ إلّا في الخصوص والعموم، فالإلحاد في المعنى اللغويّ العامّ هو: الميل عن القصد، والعدول عن الشيء.

وهذا يعني أنّ كلّ تركٍ للدين وهجرٍ لأحكامه هو نوع إلحادٍ؛ لأنّه ميلٌ وعدولٌ عن الاستقامة، وانحرافٌ عنها، وهذا المعنى هو الذي جاء في كتاب الله المجيد في قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الحج: 25].

وأما الإلحاد بمعناه المتداول في عصرنا الحاضر، فعرفَ بأنّه: «ترك الاعتقاد بوجود إلهٍ لهذا الكون» [ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 27].

وعبارة "ترك الاعتقاد" هنا تشمل كلّ اعتقاد بعدم وجود إلهٍ، وهو ما عبّر عنه بـ "الإلحاد الإيجابي" [انظر: مارتن، الإلحاد.. تعليلٌ فلسفيّ، ص 453]، أو الشكّ مع الإعراض عن الاعتقاد بوجود إلهٍ، وهو ما عبّر عنه بـ "الإلحاد السلبي" [انظر: المصدر السابق، ص 58].

2 - أنواع الإلحاد

الإلحاد بصورة عامة ينقسم بحسب طبيعة أسبابه المقومة له إلى ثلاثة أنواع هي:

الأول: إلحاد ذو مناشئ فلسفيّة، ويستند في دعواه على بعض الأصول المادّيّة والميتافيزيقيّة، ومسألة الشرّ، وسؤال "مَن خلق الله".

الثاني: إلحاد يستند في تبرير دعواه بالاستغناء بالكليّة عن الدور الإلهي أو الحاجة إلى وجوده، وتفسير دعواه على نتائج بعض الفرضيات أو النظريات العلميّة المرتبطة بالعلوم التجريبيّة والطبيعيّة النظرية والتفسيرية لما عُلم من خلال التجارب، كنظرية الانفجار العظيم (Big Bang) في الفيزياء النظرية (Theoretical Physics) وعلم فيزياء الكمّ (Quantum physics) ونظرية التطور الداروينيّة (Theory of evolution) بالانتخاب الطبيعيّ (Natural selection) في علم الأحياء النظرية (Theoretical Biology) وعلمي الفلك والأرض النظريين (Theoretical Astronomy and Geology)، وغيرها.

الثالث: إلحاد سببه الانفعالات والمشاعر النفسيّة. ومثل هذا الإلحاد لا يكون مستنداً في واقعه لا إلى دليل، ولا إلى شبهة دليل عقليّة أو علميّة، وإنما إلى مجموعة من الانفعالات أو الانطباعات الشعوريّة، المتعلقة بفهم الكون والحياة والنفس، أو بالنظرة إلى الدين وأثره في المجتمع، أو بالضعف الذاتي أمام التيار المادّي الجارف، وما شابه ذلك. [انظر: البشير، الإلحاد العاطفي، ص 1]

فأمّا النوعان الأوّل والثاني، فهما نوعان يرتبطان بالجانب الفكريّ والعلميّ وناتجان عنه، وقد ظهرا نتيجة اعتقاد المصادمة الموهومة التي ظنّها الملحدون بين الدين ومكتسبات الفلسفة والعلوم الطبيعيّة النظرية

والتجريبية، وهذان النوعان يختصان - غالباً - بالنخبة في المجتمع، وهما الأقل في عالمنا العربيّ والإسلاميّ نتيجة ضعف الترويج لهما، بل هما الأقلّ انتشاراً في كلّ العالم، مقايسةً بالنوع الثالث؛ نتيجة ضعف المعرفة بالعلوم النظرية الطبيعية المبنية على مبادئ فلسفيّة.

وأما بخصوص الإلحاد الانفعاليّ فجاءت تسميته من باب إضافة السبب إلى مُسببه، فسببه هو الانفعالات والمشاعر الراسخة، وهي التي تقتضي بذاتها الحكم بالموقف الإلحاديّ وهو ذاته الحكم الانفعاليّ الإلحاديّ الناشئ من محاكاة للحالة الانفعاليّة، ومضمونه مناسبٌ ومسانحٌ للحالة الانفعاليّة المتعلّقة بقضيةٍ أو مسألةٍ معيّنة.

وأما تقييد أسبابه النفسيّة بالراسخة فلاخراج المشاعر والرغبات المتسلّطة الناشئة من وساوس النفس الآنية بالكفر، فمثل هذه المشاعر والرغبات غير ثابتةٍ ومتزلزلةٌ، وقد تعرض حتى عند المتديّنين أنفسهم، وأما تقييدها بالذات لا بالعرض، بأن يكون مضمون تلك الأحكام الانفعاليّة التلقائيّة مناسباً ومنسجماً مع طبيعة المشاعر والأحاسيس المنشئة لها، فبغضى لحدثٍ أو شيءٍ معيّنٍ أو شخصٍ يجعلني أسارع إلى التصديق بكلّ حكمٍ سلبيّ يرتبط به، فأحكم مثلاً بتكذيب واقعيّةٍ أو نفيها؛ لأنّ لديّ رغبةٌ أو فكرةً مستحوذةً على إسقاطه أو تكذيبه، كما أنّ انبھاري أو تعظيمي لحدثٍ أو شيءٍ أو شخصٍ يجعلني أسارع إلى التصديق بكلّ ما يصدر عنه، أو عدم تكذيبه نتيجة الرغبة في إجلاله واحترامه، وبذلك يكون الانفعال سبباً بذاته للحكم والاعتقاد.

وهذه المشاعر والانفعالات بعد أن ظهرت وتمكّنت من نفس الملحد أنتجت أحكاماً انفعاليّةً ملائمةً لها تمخّضت عن نُفرةٍ في نفس الملحد ممّا

وصله من الدين، أو ما فهمه عنه، ومن ثمّ كان ذلك سبباً في إحداه؛ ولذلك لا تعدّ تلك المشاعر الانفعاليّة الطارئة وغير الراسخة من مسببات ظاهرة الإلحاد الانفعاليّ الحقيقيّة.

3- تصنيف أسباب الإلحاد الانفعاليّ وبيان قيمتها المعرفيّة

تُعدّ عمليّة تشخيص أسباب الإلحاد الانفعاليّ الأساسيّة - ومن ثمّ بيان القيمة المعرفيّة للأحكام الناشئة عنها - من أولى الخطوات اللازمة والضروريّة في التمهيد للدخول إلى طرق العلاج الناجعة لها؛ وذلك لأنّ علاج أيّ ظاهرة كانت يتوقّف على معرفة أسبابها، أو مناقشتها بهدف العمل على استئصال مناقشي وجودها، أو الحدّ من اتّساع تأثيراتها وآثارها الضارّة.

أ: تصنيف أسباب الإلحاد الانفعاليّ

إنّ المسألة الإلحادية عمومًا تتضمّن نفي حكمين رئيسيين: أحدهما متعلّق بأصل وجود الإله، والثاني متعلّق بكون الإله مدبّرًا للكون بما فيه الإنسان.

وهذا يعني أنّ الحكم الانفعاليّ بنفي أيّ من هذين الأمرين يتبع نوعًا خاصًا من الانفعالات والمشاعر أوجبت أن يحدث عنها ذلك الحكم بخصوصه.

نعم، يمكن أن يكون هناك انفعالٌ يقود إلى نفي الوجود الإلهيّ بالعرض من جهة أنّ النافي لا يرى الإله إلاّ مبدأً مدبّرًا، فبمجرد أن ينقاد إلى نفي فكرة أنّ هنالك مدبّرًا للطبيعة أو الإنسان، فإنّه سوف ينفي وجود الإله من الأساس.

وما يهتمّنا من أسباب الإلحاد الانفعاليّ هو الأسباب التي تقود إلى الموقف الإلحاديّ بالذات وأوّلًا؛ ولذلك سوف يُنظر في الأسباب الانفعاليّة المؤدّية إلى نفي التدبير الإلهيّ ورفضه بالأصالة، وستكون نافيةً لأصل وجوده بالتبع.

ونفي التدبير الإلهيّ بالأصالة إمّا أن يكون ناشئاً من نفي قابليّة الكون أو الإنسان أن يكون طرفاً في علاقةٍ تدبيريةٍ مع الإله، أو نتيجة نفي واقعيّة وجود ذلك التدبير الإلهيّ، والحاجة إليه ببيان ما ينافي أو يضادّ وجود أيّ علاقةٍ تدبيريةٍ بين الإله والطبيعة، أو بين الإله والإنسان. [انظر: المصدر السابق، ص 68]

ومما سبق يمكننا إدراج الأسباب الانفعاليّة المفضية إلى الإلحاد الانفعاليّ - وبحسب موضوع المسألة الإلحاديّة ومتعلّق الحكم الانفعاليّ - تحت صنفين أساسيين من الأحكام الانفعاليّة الملحدة:

الصنف الأوّل: الحكم الانفعاليّ النافي لأصل حاجة الإنسان للتدبير التشريعيّ

وأهمّ الأسباب الانفعاليّة التي تؤدّي إلى ذلك الحكم الانفعاليّ وإلى القول بعدم الحاجة إلى الدين هي:

السبب الأوّل: الرغبة الشديدة بالتحرّر من كلّ فرضٍ أو قيدٍ خارجيّ، ومشاعر النفور من النظم المقنّنة والسلطات المتحكّمة بأن يكون تابِعاً، وأن يكون مدبّراً ومحكوماً بمحرّمٍ وواجبٍ.

وتتحقّق تلك الرغبة نتيجة وجود مناشئ ومبادئ في النفس، كصفة الأنفة والكبر، والاعتداد والثقة الزائدة بالنفس تجعل المرء يستشعر تلك الانفعالات، إذ يكون المرء منساقاً وراء شعوره بالاستقلاليّة. فيرى في فكرة نفي الإله المدبّر فكرةً ملذّةً ومناسبةً لتلك المشاعر الراسخة لديه، فينساق للتمسك بها.

إنّ الانسحاق التلقائيّ وراء مشاعر الرغبة بالاستقلاليّة والتحرّر من كلّ قيدٍ أو فرضٍ مقدّمهٌ لاعتناق فكرة عدم الحاجة للتدبير الإلهيّ في حياة

الإنسان، وتدعوه إلى عدم الخضوع لإرادة ذلك الإله والسير طبقاً لشريعته، وهذا ما يقوده أيضاً إلى التشبّث بكلّ فكرة نظريّة تنسجم مع تلك الرغبة بالاستقلاليّة، وتتلاءم مع مشاعر النفور من فكرة أنّ هنالك مدبّرًا لحياته؛ فينساق للتمسّك بها لتبرير تلك الرغبة والنزعة لديه دون وعي حقيقيّ بمدى صحّة تلك التبريرات. [المصدر السابق، ص 119]

وهذا ما يمكن ملاحظته عند بعض النماذج الملحدة، التي تنطلق في رفضها لحاجتها لأيّ تدبيرٍ إلهيّ في حياتها من ردّة فعلٍ انفعاليّةٍ وعكسيّةٍ، سببها تعرّضها للحرمان والقهر والتسلّط والإقصاء؛ إذ ينشأ لديها رغبةً متطرّفةً بالاستقلاليّة لأجل دفع أيّ شيءٍ يريد أن يتسلّط عليها، بعد أن عانت من آثار تسلّطه الذي سلّطه عليها، أو أعاقها عن تحصيل كمالاتٍ كانت في أمسّ الحاجة إليها، أو قد يكون سبب إلحادها رغبةً شديدةً لديها في تقدير ذاتها، أو محاولةً منها لإشباع رغبتها النفسيّة بالتمييز أو الأفضليّة، وأنّ الناس دونها رتبةً، وكأنّها بإلحادها هذا قد انفردت باكتشاف ما لم يكتشفه وينفرد بمعرفته الكثير من أقرانها!

وبعبارةٍ مختصرةٍ: إنهم لا يريدون الاعتراف بمن هو أكمل منهم وأعلم، بل يعتبرون كلّ شيءٍ عداهم ناقصًا.

ولقد أفصح الملحد توماس هكسلي (Thomas Huxley) عن هذه الرغبة المفرطة بالاستعلاء عندما تساءل إذا كان هناك أنبياء فلماذا نحن لم نكن أنبياء؟! [أحمد عامر، سيكولوجيّة الإلحاد، ص 3]

وقد سأل أحدهم الإمام الصادق عليه السلام: عن أدنى الإلحاد؟ فقال: «إِنَّ الْكِبْرَ أَذْنَاهُ» [الكليتي، الكافي، ج 2، ص 626، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبر، ح 1].

السبب الثاني: الرغبة الشديدة لتبرير الجري وراء الشهوات والملذّات المادّيّة المحرّمة، ولتبرئة الذات من تأنيب الضمير الناشئ عن ممارستها عادةً. ومنشأ تلك الرغبة وذلك التبرير هو مشاعر التألّم والمعاناة والنفور، الناشئة عن المنافاة التي يجدها المرء في نفسه بين رغباته وأهوائه المادّيّة والحسّيّة المفرطة، فيما يحبّه ويبغضه، أو ما يريده ويكرهه بين واقع الدين والتدبير التشريعيّ الإلهيّ.

فمّا لا شكّ فيه أنّ معرفة الله، والاعتقاد به لا ينفكّ عن الالتزام بقيود وحدود في الحياة، كحماية أصول الأخلاق الشرعيّة، والقيام ببعض الوظائف والمسؤوليّات الفرديّة والاجتماعيّة، وكلّ ذلك ينافي الحرّيّة المطلقة والإباحيّة التي يتوخّاها المادّيّون والمنسلكون في عدادهم، فإنكار الدين والمبدل ليس إنكاراً لواقعيّتهما فحسب، بل للفرار ممّا يترتّب عليهما من ضماناتٍ والتزاماتٍ، وقيودٍ وحدودٍ.

ولهذا معناه رفض مبدأ الأمر والنهي الإلهيّ؛ نتيجة الرغبة الشديدة في التحلّل من التكليف الدينيّة والقيود والقيم الأخلاقيّة، وتبرير الجري وراء الشهوات واللذائذ الحسّيّة، وكما قال دوستوفسكي: «إذا كان الإله غير موجودٍ فكُلّ شيءٍ مباحٌ» [انظر: دوستوفسكي، الأعمال الأدبيّة الكاملة، ج 16، ص 153].

فما دام لا يوجد إلهٌ مدبّرٌ لحياة الإنسان، فإنّ كلّ القيم والأخلاقيّات سوف تسقط من تلقاء نفسها، ويصبح كلّ شيءٍ مباحاً من أصغر الذنوب حتّى أبشع الجرائم، فما الضيّر إذن في أن يندفع الإنسان إلى ممارسة ما يشاء وينغمس في الشهوات، ويطلق العنان لغرائزه دون رادعٍ من شرعٍ أو خوفٍ من حسابٍ!؟

الصف الثاني: الحكم الانفعالي الرافض لواقعية أي علاقة تديرية إلهية
في حياة الإنسان

ونفي العلاقة التديرية الإلهية بين الإله والإنسان عموماً على مستويين:

المستوى الأول: نفي أي علاقة تديرية تكوينية بين الإله والإنسان

والأسباب الانفعالية التي تقود إلى رفض العلاقة التديرية التكوينية بين الإله
والإنسان بالأصالة وعدم وجود إلهٍ بالتبع يمكن إرجاعها إلى سببين أساسيين:

السبب الأول: مشاعر التألم والمعاناة والغضب والضياع الناشئة عن
وقوع المصائب والمحن

وهذه المشاعر هي حاصلٌ إما نتيجة تأثير وقوع الشرور غير الإرادية
(الطبيعية)، وهي النوائب والصعاب التي سببتها الطبيعة بما تفرضه تقلباتها
وتفاعلاتها مع أجزاء الطبيعة الأخرى من آثارٍ وأضرارٍ مثل السيول والزلازل
والأمراض والأوبئة وما شابهها، أو التي تنشأ نتيجة وقوع الشرور الإرادية
(الأخلاقية) التي تنتج عن سوء اختيار الإنسان وانحطاطه الأخلاقي فيما
يقترفه من قتلٍ أو نهبٍ أو ظلمٍ أو سرقةٍ أو غير ذلك. [انظر: خسروبناه، تبرير
الشرور في الكون، مجلة العقيدة، العدد 7، ص 266]

والمشاعر والانفعالات الناشئة عن تلك الشرور بلحاظين:

بلحاظ ما يراه الإنسان يحدث معه من مصائب ومحن، ثم لا يجد نصيراً ولا
معيناً، فتصير نفسه ممتلئةً بالغيظ والغضب من هذا الواقع المرير الذي يستشعره.

وبلحاظ ما يراه الإنسان يحدث للآخرين من حوله، فيما يصيبهم من
كوارث طبيعية ونكباتٍ، نتيجة الحروب والفتن والجرائم الإنسانية من دون

أن يرى علامات التدخّل الإلهيّ لإنقاذ الضحايا أو حتّى إعانتهم، فتصير نفسه ممتلئةً بمشاعر التآلم والغضب الشديدين. [انظر: ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 154]

السبب الثاني: مشاعر التآلم والغضب واليأس والخذلان المتمخّضة عن عدم استجابة الدعاء

يقوم هذا السبب على تخيّل دور الإله، بنحوٍ مماثليّ لعلاقة البشر فيما بينهم فيما يشوبها من انفعالاتٍ وعواطفٍ ساذجةٍ تؤثر فيهم. [انظر: المصدر السابق، ص 128]

والمشاعر والانفعالات المنبثقة عن مسألة عدم استجابة الدعاء تنطلق من تقييمين:

التقييم الأوّل: وهو بلحاظ ما عاينه الفرد في تجربته الشخصية مع الدين، بأن وجد أنّ ما يفقده، أو يحتاجه، أو يطمح إليه موجودٌ عند غيره من غير المتديّنين من مادّيين وغيرهم.

فهو بعد أن كان معتقداً بوجود إلهٍ يدبّره ويستجيب له، لا يجد أثراً لتلك العلاقة التدبيرية في حياته بالرغم من كثرة دعواته وتوسّلاته؛ فتصير نفسه متألّمةً وغاضبةً من هذا الواقع المرير الذي يستشعره. وهذا ما قد يقوده إلى رفض فكرة واقعيةٍ أيّ علاقةٍ تدبيريةٍ تكوينيةٍ مزعومةٍ، بين الإنسان وذلك الإله؛ باعتبار أنّ الغاية المترتبة على الأخذ بتعاليمه غير متحقّقة. وهذه المسألة هي نقطة البداية في بداية التشكيك عند كثيرٍ من الملحدّين، وهذا ما عبّروا عنه في الكثير من مواقع التواصل الاجتماعيّ، من قبيل ما ذكره عباس عبد النور في كتابه (محنتي مع القرآن). [انظر: عباس عبد النور، محنتي مع القرآن، ص 2]

وأما التقييم الثاني: فهو بلحاظ ما عاينه الفرد، يحصل لمن حوله من المتدينين المعتقدين بوجود إله يراهم ويدبر مصالحهم؛ إذ يلاحظ أنه بالرغم من كثرة تضرعهم واستغاثاتهم وتوسلاتهم بذلك الإله يعيشون في الشقاء والعذاب الدائم. وفي مقابل ذلك يرى أن نجاح بعض الداعين والمتوسلين والمستغيثين في نيل آمالهم ليس بأزيد - إن لم نقل أقل - من نجاح كثيرين ممن لا يدعون، بل ولا يؤمنون بذلك الإله أصلاً. [انظر: ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 127]

المستوى الثاني: نفي أي علاقة تديرية تشريعية بين الإله والإنسان

والأسباب الانفعالية التي تقود إلى رفض العلاقة التديرية التشريعية بين الإله والإنسان - بالأصالة وعدم وجود إله بالتبع - يمكن إرجاعها إلى سببين رئيسيين أيضاً:

السبب الأول: مشاعر المعاناة والغضب والاشمئزاز من ممارسات بعض المتدينين المتعصبين، أو المتخلفين الخرافيين، والحاصلة باسم الدين والإله.

ويتمخض عن تلك المشاعر الحكم الانفعالي التلقائي الملائم لها بعدم وجود تدبير إلهي تشريعي (الدين الإلهي)؛ نتيجة المعاناة الناشئة عن تأثير الممارسة الدينية الخاطئة، التي يقوم بها مجتمع ما، أو حزب أو طائفة، أو مذهب، أو أي جماعة معينة منه، أو حتى كل الدنيا باسم الدين والإله، وما أصاب الناس بسببهم من القتل والتشريد وانتهاك الحرمات، وسلب الحقوق. [انظر: المصدر السابق، ص 277]

ولذا نجد لدى بعض الملحدین حساسيةً ونفرةً شديدةً من ظاهرة التدين الصراعي، الذي يتم توظيفه سياسياً وعسكرياً وإعلامياً، والذي يفرق البشر

إلى مجموعاتٍ متصارعةٍ، ويخلق حالةً من العنصريّة والاستعلاء والكرهية والإقصاء والنزبذ بين أصحاب الديانات المختلفة، وبما يؤدي إلى صراعاتٍ وحروبٍ تزهق فيها الأرواح باسم الإله.

السبب الثاني: مشاعر المعاناة والبغض، والاحتقار واليأس من إصلاح واقع حال المجتمعات الإسلاميّة المتخلّف، ومشاعر الانبهار والإعجاب الشديدين، بعظمة النجاح الإداري والاجتماعي والسياسي والصناعي التقني، الحاصل عند بعض المجتمعات المتحرّرة من سطوة السلطة الدينيّة.

وهذه المشاعر المتضادّة بالاحتقار والانبهار هي غالبًا ما تحصل عند الشباب المبتعث للدراسة، أو المهاجر نتيجة الظروف السياسيّة أو الاقتصاديّة القاهرة التي عانوا منها في بلدانهم الأصليّة، خصوصًا إذا ما عادوا إليها بعد حين؛ لأنّهم سيصطدمون بواقع التخلّف الموجود في مجتمعاتهم، والذي يشعرون معه بالعجز عن فعل أيّ شيءٍ إيجابيّ، ممّا يؤدي بهم في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأنّ الدين قد أعاق ومنع مجتمعاتهم الأصليّة عن اللحاق بركب الحضارة والتطور، وأنّ طريق الخلاص الوحيد لتلك المجتمعات يتمثّل بالتحرّر من كلّ اعتقادٍ بواقعيّة الدين وخيريّته، ومن كلّ اعتقادٍ بوجود إلهٍ يرعى صالح الإنسان.

وهذا النوع من الإلحاد الانفعاليّ هو الأكثر حضورًا في بلادنا الإسلاميّة، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك المبدأ النفسانيّ بقوله: «إنّ المغلوب مولعٌ أبدًا بالاعتداء بالغالب في زيّه وشعاره ونحلته وسائر أحواله وعوائده» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الفصل الثالث والعشرون من الباب الثاني، ص 184].

وبعد وصول الملحد الانفعاليّ إلى ترك الاعتقاد بفاعليّة الإله، أو عدم الحاجة إلى تدبيره، أو حتى عدم وجوده، نتيجة أحد الأسباب الانفعاليّة

السابقة، تبرز الحاجة لديه لستر دافعه الانفعاليّ الباطنيّ لهذا أمام الآخرين، أو تبريره لنفسه، ويتمّ ذلك من خلال اتّباعه أو لجوئه إلى أسلوبين أو ذريعتين:

الأسلوب الأوّل: محاولة إيجاد أدنى مبررٍ عقليّ، أو علميٍّ، أو عمليٍّ للإلحاد الذي تورّط فيه بدافع انفعاليٍّ محضٍ؛ بهدف إظهار إلحاده الشعوريّ والانفعاليّ بمظهر النتيجة المبرهن عليها؛ ولذلك نجد أنّ كثيرًا من الملاحدة يتلقّفون شذراتٍ متناثرةً من النظريّات العلميّة غير المؤكّدة، والاستدلالات العقلية الضعيفة، ويقدمونها على أنّها سبب إلحادهم في مقام الاحتجاج، من خلال اعتبارهم الأمور المؤيّدّة والداعمة لما يتلاءم مع حالتهم الانفعاليّة أمورًا مقبولةً، واعتبارهم الأمور المنافية لما يتلاءم مع مشاعرهم الانفعاليّة أمورًا كاذبةً وغير مقبولة.

الأسلوب الثاني: اتّباع أسلوب الاستهزاء والسخرية بفكرة الألوهية والربوبية والأديان الإلهية، والتترس ببذاءة اللسان عندما لا يجد ما يكفيه من أدلّة، ومبرراتٍ مقنعةٍ لنفسه أو للآخرين؛ للتمويه على ضعف حجّته القائمة على أهواءٍ وانفعالاتٍ نفسيّةٍ لا قيمة لها في تشخيص الواقع أو تقييمه [انظر: تأملات: أنواع الإلحاد وأسبابه الحقيقية، ص 2]؛ ولذا نجد أنّ بعض هؤلاء الملاحدة يتندرون كثيرًا بادّعاءهم النبوة ويتسمّون بأسماء الأنبياء استخفافًا وتكبرًا.

ب: القيمة المعرفية للأحكام الانفعالية

حتىّ يكون أيّ موقفٍ فكريٍّ مطابقًا للواقع بحسب المنهج العقليّ البرهانيّ لا بدّ من استناده إلى المبادئ الصالحة للاستعمال في الممارسة المعرفية، وابتعاده عن المبادئ غير الصالحة منها. ولأجل الوصول إلى ذلك الهدف قسّم علماء المنطق المبادئ التي تبني عليها المعرفة البشريّة عمومًا إلى صنفين:

الأول: ما يصلح استعماله للوصول إلى معرفةٍ صحيحةٍ، وهي الأوليات والوجدانيات والحسيّات والتجربيّات.

يجمعها أنّ تلقائيّة التصديق بها ناشئةٌ عن خصوصيّات نفس الشيء الذي نقوم بالحكم عليه.

الثاني: ما لا يصلح استعماله للوصول إلى معرفةٍ صحيحةٍ، وهي تشمل:

الوهميّات: وهي جميع الأحكام التي ينشأ الحكم بها اعتماداً على خيالنا، قدرةً وعجزاً واضطراباً. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 56] وبيان ذلك:

أمّا قدرةً بأن نحكم بإمكان وجود شيءٍ، أو إمكان اتّصافه بوصفٍ ما، والسبب هو أننا نتمكن من تخيّل وجوده، أو تخيّل اتّصافه بتلك الصفة، ومثاله: حكمنا بإمكان وجود الشيء فجأةً بعد العدم من دون الاستناد إلى شيءٍ أوجده، والسبب في ذلك هو قدرتنا على التخيّل.

وأمّا عجزاً بأن نحكم بامتناع وجود شيءٍ، أو امتناع اتّصافه بوصفٍ ما، والسبب هو أننا نعجز من تخيّل وجوده، أو تخيّل اتّصافه بتلك الصفة، ومثاله حكمنا بأن ما ليس بمحسوسٍ ليس بموجودٍ، لا أننا نعجز عن إحضار موجودٍ كهذا في خيالاتنا.

وأمّا اضطراباً، فهو أن نحكم بضرورة وجود شيءٍ، أو ضرورة اتّصافه بوصفٍ ما، والسبب أننا مضطرون في تخيّل وجوده، أو تخيّل اتّصافه بتلك الصفة، سواءً كان هو في نفسه متّصفاً، أو لا، كحكمنا بأنّ العالم في مكانٍ، أو أنّه ممتدٌّ إلى ما لا نهاية.

المشهورات: وهي أحكامٌ تصدرها نتيجة اندماجنا المعرفي والنفسي مع محيطنا، واشتهار تلك الأحكام ورسوخها واستحسانها العام، وليس نتيجة معرفتنا بمبرراتها وأدلتها، كحكمتنا بأن من يملك شيئاً فإنه يملك حرية التصرف فيه كيف شاء، والحكم بأن الدين مسألة شخصية وخاصة بالقلب والشعور. [انظر: المصدر السابق، ص 58]

المقبولات: وهي أحكامٌ نصدق بها؛ كونها صادرةً ممن نحبهم ونجلهم ونحترمهم، ونطمئن بصحة ما يقولون من دون اختبارهم مُسبقاً، أو قيام برهان على أنهم كذلك. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 59]

الانفعاليات: وهي كلُّ الأحكام التي نقوم بها؛ استناداً إلى تناسبها وتناغمها مع الحالات الشعورية والانفعالية التي نعيشها حصراً. ولذا فالأفكار التي نشعر معها بالراحة والرضا والرغبة والانبهار صائبةٌ وتستوجب التصديق بها، والأفكار التي نشعر بسببها بالحنق والغضب والمعاناة والألم والنفرة والاشمئزاز هي أفكارٌ خاطئةٌ وتستوجب الإنكار والتكذيب لها؛ لأنها أفكارٌ تتنافى مع مشاعرنا ورغباتنا.

وبطبيعة الحال أن هذا لا يضمن صحة هذه الأحكام؛ باعتبار أن الإدراك قد يصدق وقد يكذب؛ ولذا فإن انفعالاتنا قد تكون زائفةً تبعاً لخطأ الإدراك، وقد تكون سليمةً تبعاً لصحته. [انظر: محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، ص 158]

ويجمعها - أي المبادئ غير الصالحة - أن تلقائية التصديق بها ناشئة عن خصوصيات الشخص الذي يقوم بالحكم، لا عن خصوصيات نفس الشيء الذي نقوم بالحكم عليه.

ولذا يتم نقد صلاحية الأحكام الانفعالية عموماً، ومنها الأحكام الانفعالية

الملحِدة بالخصوص في أن تكون منطلقاً للتفكير والحكم، من خلال بيان عدم منطقيّة استنادها إلى الانفعالات والمشاعر في تلقائيّة التصديق بها؛ أي أنّ تلقائيتها لا تلازم واقعيتها؛ لأنّ هذه الأحكام الانفعاليّة تلقائيتها ناشئة من خصوصيّة فاعل الحكم، وبالتالي لا توجب مطابقة الحكم للواقع؛ لأنّ مطابقة الحكم للواقع ليست إلّا كونه محاكياً لحال الشيء كما هو في نفسه.

[المصدر السابق، ص 130]

وتوضيح ذلك:

إنّ الحكم الانفعاليّ يكون ناشئاً من كون ما نحكم به على الموضوع منسجماً ومناسباً بطبيعة مضمونه مع شعورنا تجاه ذلك الموضوع، فلا ننظر إلى ذات الموضوع مجرداً عمّا اقترن به، بل ننظر إليه بما هو متعلّق لشعورنا تجاهه، وبما أنّنا نلحظه كذلك، وبما أنّ معرفتنا بما يناسب شعورنا تجاه ذلك الموضوع تكون تلقائيّة، إذن سيكون لحاظنا لموضوع حكمنا مقروناً بشعورنا تجاهه، وبلحاظ ما يناسب ذلك الشعور، ومن ثمّ سيكون لحاظنا للموضوع وما يقترن به لحاظاً يتضمّن ما نحكم به عليه؛ لأنّنا نحكم بالأمر الذي يناسب الشعور، وبذلك تكون الأحكام الانفعاليّة ناشئة من علاقةٍ بالعرض بين موضوع الحكم وما حكمنا به عليه. [محمد ناصر، سلسلة كيف أعقل، الحلقة السابعة، ص 3]

كما أنّ الشعور الذي ينشأ عنه الحكم الانفعاليّ ليس بحدّ ذاته معياراً للحكم على الواقع؛ وذلك لأنّنا إذا نظرنا إلى ما نجد من مشاعر وجدنا أنّها تنشأ عن معرفتنا وتصوّراتنا، ووجدنا أنّ تصوّراتنا لا تنشأ دائماً عن الواقع نفسه؛ بل قد نتخيّلها ونخترعها مثل ما نتخيّل ما نخاف منه مثلاً عندما تنقطع الكهرباء ونصبح في ظلام، فهنا وبملاحظة المعرفة الوجدانيّة بعلاقة المشاعر بالتصوّرات والمعرفة، وبملاحظة معرفتنا الوجدانيّة بأنّنا نخترع

وننسج أفكارًا وخيالاتٍ، يتّضح لدينا لماذا حكمنا بأنّ المشاعر لا تصلح معيارًا للحكم على الواقع.

وكمثال: معرفتي بخوفي صحيحةٌ ولكنّ حكمي على الواقع بأنّ هناك ما يخيف فيه هو الذي تبين أنّه معرفةٌ غير صحيحةٍ.

ولذلك إذا قست الأمر على معرفتك بإحساسك، أليس هو شيئًا آخر غير معرفتك بما أحسست به، فمعرفتك بأنك ترى غير معرفتك بأنّ ما تراه هو كما تراه فعلًا في نفسه.

فهناك خلطٌ يقع بين وجدانية كوننا نعتقد بشيءٍ وبين وجدانية متعلّق معرفته، وهذا الخلط يقود إلى نوعٍ آخر من الأحكام التلقائية يمكن أن نسمّيها بالأحكام الانفعالية، فهي تلقائيةٌ ولكنها فاقدةٌ لضمان صحتها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الانفعال ينطلق في أحكامه الانفعالية من تصنيفاتٍ انفعاليةٍ تلقائيةٍ للأشياء والأحداث والشخص؛ وهذه التصنيفات التلقائية تنشأ فينا بعد أن أدركنا في ذلك الموضوع صفةً ما، أو حالًا يثير فينا شعورًا ما. [محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، ص 130]

ولمّا كان استحكام مشاعرنا وانفعالاتنا تجاه تلك الأشياء، أو الأفعال يؤثّر على حكمنا، فنحكم عليها بما يناسب شعورنا تجاهها، ونصفها بالأوصاف التي تناسب شعورنا، أو نعتقد أنّها بنحوٍ مناسبٍ لما نشعر به نحوها.

ولذلك فإنّ التصنيف الذي ينشأ عن ذلك الشعور ليس بالضرورة أن يكون تصنيفًا مطابقًا لحال الموضوع واقعيًا. وبذلك يؤثّر الشعور على أحكامنا، فتكون أحكامًا تلقائيةً غير مترتبةً على دليلٍ وتفكيرٍ، وإنّما مترتبةً على نشوء الشعور واستحكامه.

والخلاصة أنّ الأفكار المنافية وغير المناسبة لحالتنا الشعوريّة تثير في النفس النفرة والألم والبغض والاشمئزاز؛ ولذا ننفر منها ونحكم بكذبها تلقائيًّا، وأمّا الأفكار التي تكون مناسبةً ومتلائمةً مع حالتنا الشعوريّة فستكون موضع رضا وإعجابٍ وإنجذابٍ عندنا. فنقبلها ونحكم بصدقها تلقائيًّا، ولكنّ هذا الأمر وحده لا يضمن واقعيّة الأفكار وصدقها، ولا كذبها وبطلانها؛ لأنّ تعلق العاطفة والمشاعر بموضوعاتها ليس له شأن التمييز والفحص لوجوه متعلّقات كلّ منها وآثارها.

ثانيًا: كيفية معالجة الأحكام الانفعاليّة

من الواضح أنّ علاج الانفعاليّات عمومًا يرتبط بمعرفة المسار والخريطة التي يتبعها ذلك الحكم في عمليّة نشوئه في النفس، والغاية من علاج الأحكام الانفعاليّة هو الوصول وبشكلٍ صحيحٍ إلى كمالنا المعرفي والنزوعي، أي أن تكون مشاعرنا سليمةً غير مبنيّة على أفكارٍ خاطئةٍ، وغير شديدةٍ أو خافتةٍ بنحوٍ غير متناسبٍ مع الواقع الذي نعيشه.

ويقع علاج الأحكام الانفعاليّة ضمن مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: ويتمّ فيها علاج الأحكام الانفعاليّة عمومًا

وتتضمّن خطوتين متتاليتين، وهما:

الخطوة الأولى: التنبّه والالتفات إلى أنّ المشاعر ليست بحدّ نفسها معيارًا موضوعيًا للحكم بغضّ النظر عن مضامينها المختلفة، من خلال بيان عدم منطقيّة استناد أحكامنا إلى الانفعالات والمشاعر في تلقائيّة التصديق بها. فقبل تقييم أيّ مشاعر هل هي خيرٌ أو شرٌّ؟ وهل هي خاطئةٌ أو صحيحةٌ في

أحكامها؟ لا بدّ أن نقرّ بأنّ المشاعر عموماً ليست لها مرجعية معرفية في تشخيص أحكام الواقع، وهذا ما تمّ إثباته سابقاً عند بحث القيمة المعرفية للأحكام الانفعالية.

الخطوة الثانية: وتتحقّق بالتخلّص من استحواذ نظرتنا المعيارية لمشاعرنا، أي: جعل الحكم بعدم معياريتها هو المستحوذ، فبعد أن التفتنا وتنبهنا إلى خطأ فكرة معيارية مشاعرنا وانفعالاتنا، نأتي إلى جعل فكرة عدم معياريتها هي الفكرة المستحوذة؛ لأنّه في مقام العمل يستحوذ علينا الشعور بمعياريتها، ونمضي على وفقها إلى الحكم الانفعالي الملائم والمنسجم مع تلك المشاعر التلقائية.

ويتمّ إضعاف ثقتنا بانفعالاتنا ومشاعرنا، وتعويد أنفسنا على عدم الثقة بها من خلال التلقين المتكرّر لذواتنا عند كلّ انفعالٍ يحدث فينا - ومهما كان بسيطاً - بأنّ انفعالاتنا إنّما تنشأ عن إدراكنا وتقييمنا؛ فهي تتبع في سلامتها أو زيفها صدق الإدراك أو كذبه؛ ولذا ما لم نفحص منشأها فإنّ التعويل عليها في أحكامنا ومواقفنا لا يكفي. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 174]

المرحلة الثانية: ويتمّ فيها علاج الأحكام الانفعالية الخاصة

وجوهر عملية علاج الأحكام الانفعالية الخاصة لا يمكن تحقيقه من خلال تخطّتها ونقدها بشكلٍ مباشرٍ؛ لأنّ هذا مثل هذا الأحكام منشؤها شعوراً مستحوذاً قد استند إلى تقييم وفهم مستحوذ أيضاً، بل إنّ معالجتها تنطلق من فكرة علاج مناقشتها النفسية التي شكّلت أساساً من موقفٍ فكريّ، تلك المناشئ التي يقرّ كلّ إنسانٍ بوجوده أنّها أمورٌ قد حصلت، أو يمكن حصولها معه. والموقف الفكريّ في تأثيره في الانفعال يتمّ من جهتين:

الأولى: صدقه وكذبه.

والثانية: مدى وضوحه واستحكامه في النفس.

لذا فإنّ علاج الأحكام الانفعاليّة الخاصّة يقع ضمن خطوتين أساسيتين، وهما:

الخطوة الأولى: التصحيح الإدراكيّ لمضمون الفكرة التي أنتجت خصوص ذلك الانفعال، أو الشعور التلقائيّ ببيان عدم صدقها أو ملازمتها للصواب، وبيان المضمون الفكريّ الصحيح المقابل لها.

ولهذا التصحيح إنّما ينصبّ على مناشئ ذلك الانفعال والشعور الحاصل لدينا ومبادئه.

ويتمّ ذلك من خلال أنّ استحضارك لفكرة عدم معيارية المشاعر والانفعالات عموماً ستجعلك تتيقّظ وتتنبّه فعلياً عند تعرّضك لمشاعر الأحكام الانفعاليّة المختلفة؛ بأن تضع في البال أنّ هذا الشعور أو ذاك بخصوصه ليس معياراً للحكم، وهذا التنبّه والتيقّظ الحاصل لديك بعدم معيارية تلك المشاعر سيقودك إلى التروّي والتريث عن متابعة انفعالك وشعورك التلقائيّ، وهذا التمهّل والتروّي في الحكم له آثاره الإيجابية على الجانب المعرفيّ؛ إذ إنّهُ يستلزم التروّي والانتظار لانكشاف الأمور المتشابهة بهدوءٍ وطمأنينةٍ، كما أنّ له أثره في استكمال الجانب النزوعيّ؛ إذ إنّهُ يساعد على التحكم في النفس وضبطها والسيطرة عليها.

كما سيقودك هذا التمهّل أيضاً إلى ضرورة فحص منشأ تلك المشاعر للوصول إلى معرفة خطئها من صوابها بأن نحللها ونفكّكها؛ ليتبيّن لديك أنّ هذه المشاعر فاقدةٌ للقيمة المنطقيّة للاستناد إليها في اتّخاذك موقفك الاعتقاديّ في رفضك فكرة التدبير الإلهيّ.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: اعقل ثم احكم؛ ولذا عليك أن تحلل تلك الفكرة الخاطئة وتفككها، وتكتشف خطأها أو عدم ملازمتها للواقعية.

الخطوة الثانية: وهي تهدف إلى التخلص من الانسياق وراء انفعالاتك التلقائية، ويتحقق بالتخلص عملياً من استحواذ رؤيتك، أو تقييمك الشخصي الذي قادك إلى خصوص ذلك الانفعال أو الشعور التلقائي، ومن ثم جعل المضمون المقابل والصحيح هو المستحوذ تدريجياً؛ لأنّ للأحكام في النفس أثرين أو حالتين، وهما: أصل الالتفات إليها، وأنسنا بها واستحواذها لدينا.

وهذا المسار التكويني للحكم الانفعالي يمكننا معالجته بعلاج المبدإ، والمنطلق الأول له والمتمثل بالأفكار والانطباعات المستحوذة، التي هي تقييمات وفهم للنفس، أو الكون من حولنا انبثق عنها مشاعر وانفعالات تلقائية ملائمة ومنسجمة معها.

والغرض من هذه الخطوة حتى لا تبقى تلك الأحكام المستحوذة الخاطئة منشأً للانفعالات والمشاعر التلقائية المنبثقة عنها، ويتم الوصول إلى ذلك عملياً من خلال اتباعك الخطوات الآتية:

أولاً: الابتعاد عن كل ما يدعم أو يروج الفكرة الخاطئة بعد أن اتضح خطأها، أو عدم ضمان صوابها من خطئها، ويتم ذلك من خلال عدم استثارها بالابتعاد عن المثيرات المحفزة لها؛ حتى نقلل من شدة الشعور الناشئ عنها، وهذا ما يدخل في معالجة استحواذها أيضاً.

ثانياً: استذكارك لأمثلة متكررة لبعض مواقفك، التي اعتمدت فيها على أفكار المستحوذة ومقتضياتها؛ ليتضح لديك أنها غالباً ما تقودك تلقائياً إلى ما هو خاطئ وغير ملائم للواقع، أو منافٍ لغايتك وكمالك النزوعيين.

ثالثًا: تكرار تذكير نفسك بخطأ فكرتك السابقة، في أنّ مشاعرك هي معيار الصواب من الخطأ، وبتكرار تطبيق ذلك على خصوص المشاعر الحاصلة لدينا، وبذلك يصير استعدادنا أكبر لتذكّر فكرة عدم معيارية المشاعر، وعدم كفاية تلقائيتها للحكم بالموقف العقديّ. [انظر: المصدر السابق، ص 173]

وهذه المراجعة المتكرّرة لعدم معيارية مشاعرك في تشخيص الصواب من الخطأ، والعود المتكرّر لفحص منشئها، ومراجعته في كلّ مرّة لكشف خطئه من صوابه، سيجعل لديك القدرة على مراقبة تلك المشاعر التلقائية فعليًا حينما تعرض لك، بأن تصبح - حينما تنشأ هذه المشاعر - ملتفتًا مباشرةً إلى مبادئها ومناشئها الخاطئة، فإذا تكرّر استحضارك لهذه القضية عند كلّ انفعالٍ، فسينشأ في خيالك اقترانٌ راسخٌ بين حدوث الانفعالات والالتفات إلى عدم موثوقيتها. [المصدر السابق، ص 129]

رابعًا: محاولة جلب الأفكار المضادة والمنافية للفكرة المستحوذة بعد معرفة خطئها.

ويتمّ ذلك بتكرار المراجعة والمراقبة لمشاعرك المستحوذة، ومن ثمّ سيقودك ذلك شيئًا فشيئًا؛ لتعويد نفسك على تحيّل الأشياء والأفكار المنافية والمضادة لها، وبتكرار ذلك يتمّ جعل المضمون الصحيح والمناسب لأحكام العقل والغاية الإنسانيّة هو المستحوذ. وهذا يقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ بعد أن نتخلّص من استحواذ الانفعالات والمشاعر التلقائية المفضية إلى الأحكام الانفعالية الخاطئة.

وبذلك تتحقّق الدُرْبَةُ على كفيّة التعامل مع الانفعالات والمشاعر المستحوذة، وهذا ما سيقودنا إلى التمييز عمليًا بين الأحكام التي نقرّ بها

لأجل أنّها مناسبةٌ لمشاعرنا وملدّةٌ لنا، عن تلك التي نقرّ بها لأنّها تمتلك في نفسها المسوّغ المعرفي الضامن لصحّتها وصوابها، وكذلك الحال لنميّز بين الأحكام التي نرفضها ونقصيها؛ لمجرّد أنّها منافرةٌ لمشاعرنا، ومؤلمةٌ لنا، عن تلك التي يكون رفضها وتكذيبها ناشئاً من فقدانها لمسوّغ صحّتها وصوابها وكذبها. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 268]

ثالثاً: تطبيق علاج الأحكام الانفعاليّة على الأسباب الخاصّة للإلحاد الانفعاليّ

لما كان الإلحاد الانفعاليّ يندرج تحت الأحكام الانفعاليّة عامّةً؛ ولذا فإنّ علاجه يتحقّق من خلال التطبيق التفصيليّ للمرحلتين العلاجيّتين السابقتين للأحكام الانفعاليّة وخطواتهما، بإجرائها على أصناف الإلحاد الانفعاليّ وأسبابها الخاصّة، وكالآتي:

الصنف الأوّل: علاج الإلحاد الانفعاليّ النافي للحاجة إلى التدبير الإلهيّ

وأهمّ أسبابه الانفعاليّة:

السبب الأوّل: الرغبة الشديدة بالاستقلاليّة وعدم التقيّد، ومشاعر النفور من حالة العبوديّة والتبعيّة.

ومنشأ تلك الرغبة المتطرّفة ومبدوها هو أنّ تقييمك لنفسك على أنّك محورٌ، والنظرة إلى مشاعرك على أنّها معيارٌ ستجعل لديك رغبةً شديدةً بالاستقلاليّة والنفرة من كلّ فرضٍ أو قيدٍ، ومن ثمّ بمجرّد أن تأتي أو تفرض عليك فكرة التبعيّة للشريعة، التي تتنافى وتتصادم مع رغباتك وطموحاتك ومشاعرك النفسيّة المستحوذة الداعية إلى التحرّر، وعدم التقيّد بأيّ فرضٍ أو قيدٍ، وأيّاً كان مصدره؛ ستجعلك تنفر وتستنكف من كلّ الشرائع الإلهيّة

وسلطاتها التنفيذية والقضائية، ويترتب على ذلك الشعور اتخذ الموقف العمليّ الملائم له، المبطل والملغي لحقها في التنظيم والحكم. ويتمّ علاج هذا الشعور وهذه الرغبة الموجبة لنفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمنشأ تلك الرغبة، بالاستقلالية ورفض كلّ قيد أو فرض، والراجعة إلى استنادك إلى تقييمٍ خاطئٍ في نظرتك لنفسك بأنّها محورٌ، والنظرة إلى مشاعرك على أنّها معيارٌ، وأنّه ليس لأحدٍ سلطانٌ عليك.

وهنا يمكنك التنبّه لخطأ هذه الفكرة من خلال استحضارك لفكرة عدم صلاحية المشاعر والأحاسيس عمومًا في تشخيص الواقع؛ لأنّ المشاعر تنشأ عن الأفكار، والأفكار قد تكون خاطئة وقد تكون صائبةً، وهذا ما يقودك إلى ضرورة فحص منشأ هذا الشعور في إدراكك لكشف الخطأ من الصواب فيه بالرجوع إلى جذور الفكرة التي أنشأته؛ بتعقّل أنّ حرّيتك الواقعية وغايتك المحقّقة لكمالك الفعليّ ليست منسجمةً دائمًا مع ما تشعر به؛ لأنّها مجرد رغبةٍ في إبراز الأنا والأنفة عن موافقة الغير، أو الخضوع له نتيجة الكبر والاعتداد الزائد بالنفس.

فإذا تنبّهت إلى ذلك فحرّبيّ بك كطالبٍ للحقيقة أن تتعالى على مثل هذه المشاعر والرغبات الساذجة في اتخاذ أحكامك ومواقفك الاعتقادية.

وهذا الالتفات والتنبّه سيقودك إلى التمهّل والتروي في تقييمك لنفسك، وعدم المسارعة بالانسياق وراء ما ترغب فيه؛ بأن تنظر من أين أتيت بهذه النظرة؟ وما هو مصدر هذا التقييم؟

أليست نظرتك لنفسك على أنك محور في هذا الكون، وأنت لا تحتاج إلى مدبر، وأنت مستغن عن غيرك، نظرة وهمية خاطئة تحتاج إلى تصحيح؟ فأنت لست محوراً لهذا الكون، ولست أنت غاية الكون، أنت جزء من كل، وكمال الجزء بكمال الكل، وكمال الكل بكمال الجزء، وكمال سائر الأجزاء بتكاملها بعضها مع البعض الآخر؛ ولذا فأنت محتاج إلى الكل، وأنت مع الكل، فكل الكون محتاج بعضه إلى بعض؛ لأنك في خدمة الأجزاء، والأجزاء الأخرى في خدمتك، لا أنك أنت المحور أو غاية الكون؛ فكلنا لأجل الكل والكل من أجلنا.

وبعد أن يتضح لديك أن أصل الفكرة التي انطلقت منها في مشاعرك وأحكامك هي فكرة خاطئة، ينبغي عليك السعي للتخلص من رؤيتك لنفسك بأنك محور ورفض تفسيرك لحريتك الضامنة لتحقيق كمالك بأنها تتحقق بالتححرر من الإله وشريعته، فهذا مجرد تفسير انفعالي ساذج قادم إلى رفض أو عبودية قد تكون ثابتة أو تركها؛ لتقع في أغلال عبودية زائفة وزائلة قطعاً، وهي العبودية لأهوائك وشهواتك ورغباتك المادية، وهذا ما تتكفل بتحقيقه عملياً الخطوة اللاحقة.

المرحلة الثانية: قيامك بالسعي للتخلص مما أفسد به ذهنك من فكرة أنك قادر على تدبير نفسك، وجعل ما ينافيها من أفكار صحيحة هي المستحوذة تدريجياً، ويتم ذلك من خلال مراجعة خصوص موقفك الإلحادي النافي لحاجتك للتدبير التشريعي، الذي اتخذته انطلاقاً من حالاتك الشعورية بتطبيق المعايير العلاجية العامة التي توصلت إليها سابقاً عليه، وأهم تلك الخطوات:

أولاً: إبعاد نفسك عن كل ما يثير أو يحفز لديك فكرة أنّ مشاعرك معيارٌ، أو أنّك قادرٌ على تدبير نفسك، وأنك غير محتاجٍ إلى أيّ تدبيرٍ، وأياً كان مصدره بأن لا تتواجد في المكان، أو الظرف الذي يثير لديك فكرة أنّك محور الكون وغايته، أو يدعم نظرتك إلى مشاعرك على أنّها معيار تلك الأفكار المرتبطة بمشاعر الرغبة بالاستقلالية والنفور من كل فرض أو قيد؛ حتى تقلل من شدة الشعور الناشئ عنها، وهذا ما يدخل في معالجة استحوادها أيضاً.

ثانياً: استذكرك أمثلةً متعدّدةً لبعض مواقفك التي اعتمدت فيها على رغبتك الشديدة بالاستقلالية والتهرب والنفور من العبوديّة والتبعيّة ومقتضياتها؛ ليتضح لديك أنّها غالباً ما تقودك تلقائياً إلى ما هو خاطئٌ وغير ملائمٍ للواقع، أو منافٍ لغايتك وكمالك النزوعيين، خصوصاً في مرحلتَي الطفولة والمراهقة؛ فكثيراً ما تكون انفعالاتنا الملائمة لرغباتنا في هذه المرحلة غير متلائمةٍ ومنسجمةٍ مع الواقع الذي نعيشه.

97

ثالثاً: تكرار تذكير نفسك بخطأ فكرتك السابقة، في أنّ مشاعرك هي معيار الصواب من الخطأ، نتيجة نظرتك لنفسك على أنّها محور الكون، وأنّه ليس لأحدٍ سلطانٌ عليك.

وهذا العود المتكرّر لفحص مبادئ مشاعرك ومراجعتها في كلّ مرّة - لكشف خطئها من صوابها - سيجعل لديك القدرة على مراقبة تلك المشاعر التلقائيّة فعلياً حينما تعرض لك، فحينما تنشأ هذه المشاعر ستصبح ملتفتاً مباشرةً إلى مبادئها ومناشئها الخاطئة. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 174]. ومن ثمّ سيقودك كثرة المحاسبة لمواقفك والمراجعة لمشاعرك شيئاً فشيئاً؛ لتعويد نفسك على مراقبة تلك المشاعر فعلياً، ذلك شيئاً فشيئاً لتعويد نفسك على تخيّل الأشياء والأفكار المنافية والمضادة لها، وبذلك

نتوصّل إلى جعل المضمون الصحيح والمناسب لأحكام العقل والغاية الإنسانية هو المستحوذ، أي الحكم بعدم قدرتنا على تدبير شؤوننا بشكلٍ كاملٍ؛ وهذا ما يقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ، بعد أن نتخلّص من استحواذ الانفعالات والمشاعر التلقائية المفضية إلى الأحكام الانفعالية الحاطئة، أي أن نتخلّص من الحكم الانفعاليّ بعدم حاجتنا إلى التدبير التشريعيّ، ونفي وجود المدبّر الإلهيّ بالتبع.

السبب الثاني: مشاعر المعاناة والنفور التي تجدها في نفسك نتيجة التنافي بين رغبتك المفرطة بممارسة رغباتك وشهواتك ولذائدها الحسيّة بعيداً عن كلّ فرضٍ أو قيدٍ، وبين واقع الدين والتدبير التشريعيّ الإلهيّ المقيّد والمقتنّ لها.

ويُعَدُّ هوى النفس بالجري وراء اللذائذ والشهوات الحسيّة والمادّيّة مبدأ الشعور الأساسيّ لتلك المشاعر النافرة، التي ستفقدك تلقائياً إلى نفي حاجتك إلى التدبير التشريعيّ، بأن يندفع صاحب تلك الرغبة المفرطة، فراراً من الالتزام بمقتضيات الطاعة والعبادة، والقيم الأخلاقيّة والتعاليم الدينيّة المنافية، لتحقيق لذائده وشهواته الحسيّة إلى نفي الحاجة إلى الشريعة، والتدبير التشريعيّ الإلهيّ؛ ولذا فإنّه يجد تلقائياً في فكرة بطلان الدين، وعدم الحاجة إلى التدبير التشريعيّ فكرةً ملذّةً ومريجةً؛ تخلي عاتقه من المسؤولية الشرعيّة والتعرّض للمحاسبة عليها، ويرى في وجود الدين والتدبير التشريعيّ للإله فكرةً منقرّةً؛ ولذا فهو ينفي حاجته إلى التدبير التشريعيّ الإلهيّ؛ لمنافاته لذلك الشعور الناشئ على طبق هذه الفكرة، فيرجّح إنكار حاجته إلى مثل ذلك التدبير الإلهيّ على الاعتراف بخطئه، وتحمل العواقب المعنويّة والمادّيّة المترتبة على مخالفة الشريعة؛ لأجل أنّ ذلك مناسبٌ أكثر لحالته النزوعيّة.

ومن ثمّ بمجرد أن تأتي أو تفرض عليه فكرة التبعيّة للدين والشريعة سينفر، ويتألّم منها مباشرةً وتلقائيًا، كما أنّه سيتلقّف كلّ ما يتلاءم مع أهوائه ورغباته الراضية للشريعة من أفكارٍ نظريّةٍ؛ لتبرير ذلك التقييم بعدم حاجته لأيّ تدبيرٍ خارجيّ.

ويمكنك معالجة مشاعر الرغبة الشديدة بالتحلّل من التكاليف؛ لتبرير السلوكيّات والأعمال المنافية للشريعة بالآتي:

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمنشآت تلك الانفعالات، والمشاعر النافرة والمتألّمة من واقع الدين والتدبير التشريعيّ المنافي لرغباتك وشهواتك، وهذا ما يتطلّب أولاً الكشف عن عدم صوابيّة متابعة هوى النفس، والتعلّق بالشهوات واللذائذ في تبرير المواقف والاعتقادات؛ ببيان أنّها مجرد تقييم وفهم انفعاليّ للنفس، وليست معياراً لتعيين الصواب من الخطأ في مواقفك الاعتقاديّة؛ لأنّ المشاعر تنشأ عادةً عن الأفكار، والأفكار المرتبطة باللذائذ والشهوات المادّيّة قد تكون خاطئة، وقد تكون صائبة. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 168]

فمتابعة ما تمليه عليك شهواتك ولذّاتك فراراً من الالتزام بمقتضيات العبادة والطاعة لا تسوّغ لك القول بنفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ، ومجرد كون فكرة بطلان الدين، وانعدام التدبير التشريعيّ فكرةً ملدّةً ومريجةً لك لكونها مناسبةً لرغباتك، وحالتك النزوعيّة لا تحلي عاتقك من المسؤوليّة الشرعيّة وعدم التعرّض للمحاسبة عليها، ولا ترجّح لك إنكار حاجة الإنسان إلى مثل ذلك التدبير الإلهي، وتلقّفك لكلّ ما يتلاءم مع أهوائك ورغباتك من أفكارٍ نظريّةٍ؛ لتبرير ذلك الموقف والاعتقاد الملحد.

وحرِّيَّ بالإنسان - بوصفه طالبًا للحقيقة من أجل الحقيقة - أن يتعالى على مثل هذه المشاعر والرغبات المادّية الساذجة في تحديد معيار المواقف الاعتقاديّة الخطيرة؛ لأنّ ما نتمناه أو نبغضه ليس له أيّ تأثيرٍ على ما هو موجودٌ فعلاً؛ إذ كيف يمكن للرغبات والأمانيّ أن تبرّر الآراء المتّفقة معها، أو تبطل الاعتقادات المتنافية معها.

ولذا ينبغي عليك تصحيح ذلك الخطأ الفكريّ من خلال التمهّل والتروّي في اعتماد فكرة كفاية متابعة هوى النفس باللذائذ والشهوات الحسيّة، والجري وراءها في تدبير أنفسنا والحياة من حولنا.

وبعد أن اتّضح لديك أنّ أصل الفكرة - التي انطلقت منها في شعورك المفرط بمتابعة رغباتك وشهواتك المادّية والحسيّة - فكرةٌ غير صائبة؛ لأنّها راجعةٌ إلى تأثير الرغبة بتحصيل اللذائذ الحسيّة، والشهوات المادّية على الجانب المعرفي؛ لذا ينبغي عليك السعي لتصحيح مضمون تلك الفكرة الخاطئة بكفاية متابعة رغباتك المادّية والحسيّة في تدبير نفسك والحياة من حولك، واستبدالها مضموناً صحيحاً منافياً لتلك الفكرة، أي فكرة عدم كفايتها في تدبير أنفسنا وما حولنا، وهذا ما تتكفّل بتحقيقه عملياً الخطوة الثانية.

المرحلة الثانية: وتمثّل بالسعي لإزالة استحواذ فكرة كفاية متابعة هوى النفس باللذائذ والشهوات المادّية في تدبير نفسك والحياة من حولك، وجعل ما يصادّها وينافيتها من أفكارٍ صحيحةٍ هي المستحوذة، وهذا ما يتمّ تحقيقه باتّباع الخطوات الآتية:

أولاً: السعي لإبعاد نفسك عن كلّ ما يغدّي ويروّج لديك فكرة كفاية متابعة رغباتك المادّية والحسيّة في تدبير نفسك، والحياة من حولك بعد أن

اتّضح لديك عدم صوابها، أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضوراً لديك هي الأفكار المرتبطة بما يحقّق اللذائذ والجانب الشهويّ فيك.

وبذلك يمكنك معالجة تلك الرغبة المستحوذة بالانكباب على الشهوات واللذائذ لديك، من خلال عدم استثارتها بالابتعاد عن الأفكار المحفّزة لها؛ حتى تقلّل من شدّة الشعور الناشئ عنها، وهذا ما سيساعدك أيضاً على توجيه همّك ودافعك للتطلّع إلى كمالك الواقعيّ، والاعتناء باستكشاف مجالاتٍ أخرى من التكامل الإنسانيّ المعنويّ، وهذا ما يدخل في معالجة استحوادها.

ثانياً: استذكرك لبعض مواقفك الحياتيّة التي اعتمدت فيها على رغبتك الشديدة في تبرئة ذاتك من المسؤوليةّ الشرعيّة والأخلاقيّة، أو رغبتك المفرطة في متابعة الجري وراء شهواتك ولذائذك الماديّة؛ ليتّضح لديك أنّها غالباً ما تقودك تلقائيّاً إلى ما هو خاطئٌ وغير ملائمٍ في معرفة الواقع، أو منافٍ للغاية والكمال النزوعيّين، خصوصاً في مرحلتَي الطفولة والمراهقة؛ باعتبار أنّه في هذه المرحلة كثيراً ما كنّا قد نشتهي شيئاً ويكون في واقعه مضراً لنا، أو ننفر ونشمئزّ من شيءٍ ويكون تحصيله في الواقع ضرورياً لنا، فليست رغبتنا بالشيء دليلاً على صلاحه، ولا نفورنا دليلاً على ضرره. [انظر: محمد ناصر،

القانون العقليّ للسلوك، ص 206]

ثالثاً: تكرار مراجعة خطأ فكرتك المستحوذة، التي ترى أنّ استكمالك لنفسك إنّما يحصل من خلال متابعة شهواتك ولذائذك الماديّة فحسب، وأنّ غايتك الإنسانيّة إنّما تتحقّق من خلال ما تحصل عليه من لذائذ وشهواتٍ حسيّة، والتي تعودّ الذهن على تحيّلها واستحضارها، فهذه الفكرة هي التي قادتك إلى حكمك الانفعاليّ بنفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ.

وهذا الاستحضار المتكرر - لخطأ تلك الفكرة بمراجعة خطئها في كل مرة، من خلال وضع أهوائك ورغباتك في سوح الفحص - سيجعلك شيئاً فشيئاً قادراً على مراقبة مشاعرك التلقائية، ورغبتك بمتابعة شهواتك ولذائذك الحسّية حينما تعرض لك بشكلٍ فعليٍّ؛ بأن تصبح حينما تنشأ هذه المشاعر ملتفتاً مباشرةً إلى خطأ الإدراك الذي نشأ عنه ذلك الشعور وتلك الرغبة، وتستطيع تدارك تلك المشاعر التلقائية مباشرةً؛ نتيجة اليقظة العقلية بأن تصير عندك يقظةً فعليةً بعد أن تمارس المراجعة بكثرة.

إنّ تكرار المراجعة والفحص لمنشأ الشعور، ولخطأ فكرة كفاية متابعة رغباتك المادية والحسّية في تدبير نفسك والحياة من حولك، والالتفات إلى خطئها، نتيجة اليقظة الفعلية الحاصلة لديك عند حضور الانفعالات المناسبة والملائمة لها؛ سيقودك شيئاً فشيئاً إلى إضعاف استحواذ الحكم والتقييم الخاطئ الحاصل في النفس، كما أنه سيمهد الطريق إلى تحصيل المعرفة الصحيحة والمضمون الصحيح في الحكم، وبما يمهد إلى إمكانية استبدالها بما يقابلها أو يضادّها من أفكارٍ وأحكامٍ صحيحةٍ وملائمةٍ للغاية الإنسانية، وعدم صلاحية اعتماد رغباتنا وشهواتنا في الحكم بقدرتنا على تدبير أنفسنا والحياة من حولنا.

وبذلك نتوصّل إلى جعل المضمون الصحيح المقابل والمناسب لأحكام العقل هو المستحوذ لا غير، أي الحكم بعدم قدرتنا على تدبير شؤوننا بشكلٍ كاملٍ، وهذا ما سيقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ مناسبةٍ وملائمةٍ للغاية الإنسانية وحكم العقل، بعد أن تخلصنا من الانفعالات والمشاعر التلقائية، ومن ثمّ الحكم بحاجتنا إلى التدبير التشريعيّ ووجود المدبّر الإلهي.

الصنف الثاني: الإلحاد الانفعاليّ بنفي التدبير الإلهيّ في حياة الإنسان

وينقسم إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: رفض التدبير التكوينيّ الإلهيّ في حياة الإنسان:

وأهمّ أسبابه الانفعاليّة:

السبب الأول: مشاعر المعاناة والغضب والتفرد والاعتراب، نتيجة التعرّض إلى موقفٍ انفعاليّ طارئٍ أملتته الظروف الحياتيّة الصعبة الناشئة عن الشرور الطبيعيّة (غير الإراديّة)، أو الإنسانيّة (الإراديّة).

وعندما نحلّل تلك المشاعر التي تحدث فينا - نتيجة تلك الأحداث المريرة التي لا تخلو منها الحياة عادةً - نجد أنّ منشأها فكرةٌ مفادها أنّ هنالك شرّاً في الكون يمكن أن يرتفع، وأنّ من حقّنا أن يرتفع، ولم يقم بذلك الإله، لم يهبّ أيّ أحدٍ بإنقاذنا، أو إنقاذ ضحايا من أصابهم ذلك الشرّ، وهذا ما يقودنا إلى استشعار الألم والغضب والنفرة من فكرة وجود تدبيرٍ إلهيّ تكوينيٍّ في حياة الإنسان.

وهنا سيرفض مثل هذا الشخص الإقرار بفكرة أنّ هنالك إلهًا يدبّر أمره، أو يدبّر صالح الإنسانيّة جمعاء؛ لأنّه لم يجده حينما احتاج إليه؛ ولذا سيّخذ موقفه الانفعاليّ الرافض لوجود تدبيرٍ إلهيٍّ في حياة الإنسان ويحكم بانعدام الأثر في العلاقة مع ذلك الإله الذي يُزعم مدبّرته للإنسان؛ منقاداً لانفعالاته ومشاعره المستحكمة.

السبب الثاني: مشاعر التآلم والغضب واليأس والخذلان المتمخّضة عن

عدم استجابة الدعاء

ومنشأ ذلك الشعور لدى هؤلاء ينطلق من أنّ هنالك شرّاً وضراً قد أصابهم في حياتهم، وهم في حاجة ماسّة لدفعه، أو أنّهم بحاجة ماسّة لتحقيق أمورٍ يعتقدون أنّها مهمّةٌ في حياتهم، أو تحقّق كما لهم بتصوّرهم.

وبالرغم من أنّ تلك الأمور هي من الأمور الممكن وقوعها إلا أنّها لم تقع، فلو كان هنالك إلهٌ فإمّا أنّ هذا الإله شرّير؛ لأنّه لم يقدّم بإعانتهم، أو إعانة غيرهم ممن هو يستحقُّ أن يغاث أو يستجاب له، وإمّا أنّ ذلك الإله غير موجود أصلاً؛ بدليل أنّه لم يستجب لهم ولغيرهم؛ بالرغم من أنّهم وغيرهم مستحقّون لذلك.

ولذا فإنّ مسألة عدم استجابة الدعاء - بالرغم من كثرة الإلحاح والتوسّل - قد تقود نتيجة استشعار الغضب والتألم والشعور بالتفرّد في هذا الكون إلى نفي التدبير التكويني، بدعوى عدم وجدان الأثر، أو الفائدة في العلاقة مع ذلك الإله، فأين هو ذلك التدبير المزعوم؟ وأين هي آثاره في قبال ما يستشعرونه من مشاعر المعاناة والألم؟

وبذلك يصير كلّ حكمٍ ومعرفةٍ منافيةٍ لذلك التقييم والشعور المستحوذ في أنفسنا أمراً مرفوضاً وباطلاً، كما يصير كلّ حكمٍ أو معرفةٍ بعدم وجدان أيّ أثرٍ أو فائدةٍ للعلاقة مع ذلك الإله المزعوم أمراً مقبولاً وصحيحاً؛ لأنّه يتلاءم وينسجم مع مشاعرنا النافرة الناشئة من عدم استجابة الدعاء؛ فمثلاً أنّ غاية الداعي أن يُشفي، فيصبح عدم حصول الاستجابة له - مع إمكانها في ذاتها - منشأً لشعوره بالغضب والألم والتفرّد نحو كلّ فكرةٍ منافيةٍ لتلك المشاعر، فاستحوذ ذلك التقييم هو الأساس لبقاء ذلك الشعور النافر من فكرة وجود تدبيرٍ، أو مدبّرٍ له. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 126]

ونتيجة للتعارض - المنافاة بين مشاعرهم وفكرة أنّ هنالك مدبّرًا يرضى مصلحة الداعين له - فإنّه بمجرد أن تأتي، أو تفرض عليهم فكرة وجود التدبير التكوينيّ الإلهي، فإنّهم سيرفضونها وينفونها تلقائيًا، كما أنّهم سيتلقفون كلّ ما يتلاءم مع مشاعرهم النافرة؛ لتبرير تلك النظرة والتقييم المستحوذ في النفس، كادعاء وجود ما يدلّ على انعدام التدبير، وما يدلّ على العبث والفضى في هذا الكون، أي النظر إلى الأحكام التديريّة الإلهيّة المنافية لمشاعرهم نظرة رفضٍ واستهجانٍ، وتقييم الأحكام الملائمة لنفي التدبير الإلهي والمنسجمة مع تقييمهم ومشاعرهم المستحوذ بنفي الأثر في العلاقة مع ذلك الإله نظرة استصوابٍ أو استحسانٍ.

ويتمّ علاج كلا السببين الانفعاليين الأوّل والثاني، واللذين يشتركان بأنّ منشأهما استحواذ فكرة عدم وجدان أيّ أثر، أو فائدةٍ في العلاقة مع ذلك الإله المدبّر - نتيجة التأثير بالشرور المختلفة، أو نتيجة عدم استجابة الدعاء - من خلال مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمضمون تلك الفكرة المستحوزة والمتمثلة بأنّ هنالك شرًّا وعبثًا وفضى في هذا الكون يمكن ارتفاعها، وأنّه بالرغم من أنّ المفروض ارتفاعها، بل وأنّ من حقّنا أن ترتفع، ولكنّها لم ترتفع.

ويتمّ التنبّه والالتفات لوجوب فحص منشأ الشعور لتلك الفكرة المستحوزة، وبيان خطئها من صوابها من خلال استذكارك واستحضارك لفكرة عدم موثوقيّة متابعتك انفعالاتك ومشاعرك التلقائيّة الغاضبة والنافرة من فكرة وجود تدبيرٍ إلهيٍّ في حياتنا؛ لأنّ انفعالك النافر من فكرة أنّ هنالك مدبّرًا يرضى لا يُعدّ معيارًا موضوعيًا لتحديد خيارك المعرفيّ برفض هكذا مدبّرٍ؛ لأنّ المشاعر تنشأ عادةً عن الأفكار، والأفكار قد تكون خاطئة وقد تكون صائبةً؛ ولذا لا يمكنك التعويل عليها.

فالنافي للتدبير التكويني الإلهي نتيجة مشاعر المعاناة والغضب الناجمة عن مصاعب الحياة والشُرور المختلفة في هذه الدنيا، وعدم استجابة الدعاء يفترض إمكانية وجود هذا الكون، لا بهذه الشرور، وليس هذا ببيِّن ولا مبين. [المصدر السابق، ص 129]

ليس بيِّن؛ لعدم بدهة ذلك الحكم في نفسه، فهذا الحكم ليس من الأوِّليات العقلية، وليس مبينًا؛ لأنه لا يفترض بالإنسان الذي لا يمتلك التخصص الكافي في نظرية المعرفة والمنطق البرهاني أن يقوم بسرد تعليقاتٍ وتبريراتٍ كهذه لإبطال واقعية العلاقة التديريّة التكوينية؛ لأنَّ حسم مثل هذه الأمور لا يتمُّ من خلال اعتماد العواطف والانفعالات فحسب.

وبعد أن اتضح لديك أنَّ أصل الفكرة التي انطلقت منها في شعورك التلقائي فكرةً غير صائبة؛ ينبغي عليك تصحيح رؤيتك وتقييمك، وهذا ما يمكنك تحصيله بالتأمل في فهم فلسفة ما أصابك من مصائب ومصاعب، بفهمها فهمًا واقعيًا بعيدًا عن تأثيرات مشاعر المعاناة والحرمان، الحاصلة بسبب الشرور الطبيعية والإرادية، بأن تنظر إلى تلك المصائب على أنها من لوازم الكون والطبيعة، وأنَّ من وراء وقوعها حكمة، وأنَّ هنالك تكاملًا ما بين النعم والمصائب في حياة الإنسان، من جملتها أنك بحصول تلك المصائب والمصاعب ستتعرف أكثر فأكثر على قدر نعمة الإله عليك في الرخاء والغنى، والوفرة والسلامة بشكلٍ أوضح وأجلى، فتدعو وترتبط به أكثر فأكثر. وإنَّ ما ظننته شرًّا قد يكون في طبيئته خيرًا كثيرًا مستترًا، وما أشبه ذلك من الأجوبة.

[انظر: د. البشير عصام، الإلحاد العاطفي، ص 3]

المرحلة الثانية: وفيها يتم العمل على التخلص من استحواذ تقييمك للشرور أنها كان ينبغي أن لا تحدث، وأنَّ الخير في أن لا تحدث، أو عدم

وجدانك لأيّ أثرٍ أو فائدةٍ في العلاقة مع ذلك الإله المدبّر، والناجحة عن التأثير بالشرور المختلفة، أو نتيجة عدم استجابة الدعاء.

ويتمُّ تحقيق ذلك التخلّص من استحواذ تلك الأفكار السابقة من خلال مراجعة مواقفك الإلحادية النافية للتدبير التكوينيّ، بتطبيق المعايير العامّة التي ذكرتها سابقًا؛ لمعالجتها عليها، وأهمّها الخطوات التالية:

أولًا: إبعاد نفسك عن كلّ ما يدعم ويرسخ فكرتك المستحوذة، الناشئة عن التأثير بالشرور المختلفة من خلال عدم استثارتها، بابتعادك عن المثيرات المحفّزة لها؛ بهدف التخلّص من استحواذ حضور تلك الانطباعات والتقييمات في نفسك أو تقليلها، والمتمثلة بعدم وجدان الأثر في العلاقة مع الإله؛ نتيجة تأثير الشرور الطبيعيّة أو الإنسانيّة، أو نتيجة عدم استجابة الدعاء والتوسّل، وهذا ما يدخل في معالجة استحواذ تلك الانطباعات الخاطئة، وبالتالي يسهّل من عمليّة التخلّص منها.

ثانيًا: استذكارك لأمثلة متعدّدة في حياتك تظهر بوضوح عدم الملازمة بين شعورك وانطباعاتك المستحوذة، وبين حقائق الأشياء والأحداث في نفسها؛ ليتضح لك أنّ مشاعرك النافرة والمتألّمة الناشئة عن تقييمك، ورؤيتك لمسألة انتشار الشرور، وعدم استجابة الدعاء، هي غالبًا ما تقودك تلقائيًّا إلى ما هو غير صائبٍ، وغير ملائمٍ للواقع، أو ما هو منافٍ لغايتك الواقعيّة وكمالك النزوعيّ.

ثالثًا: تكرار تذكير نفسك بخطئ تقييمك للأحداث، والأشياء بأنّها كان ينبغي أن لا تحدث، وأنّ الخير في أن لا تحدث، والتي تعودّ الذهن على تخيلها واستحضارها أسرع من غيرها.

وهذه المراجعة لمشاعرك والمحاسبة لمواقفك بالعود إلى خطأ مبادئها في كل مرة من خلال فحص مناشئ مشاعرك ومدى واقعيتها سيجعلك قادرًا تدريجيًا على مراقبة مشاعرك، بمجرد أن تعرض لديك بالالتفات إلى خطأ الإدراك الذي نشأ عنه ذلك الشعور.

وهذا ما سيقودك شيئًا فشيئًا لتعويد نفسك على تحيّل الأشياء والأفكار المنافية والمضادة لها، كالاقتناع بفكرة عظيم فضل الإله عليك في أمورٍ كثيرة، تتضاءل معها أهميّة هذه المصيبة الواقعة التي تستشعر مرارتها [انظر: د. البشير عصام، الإلحاد العاطفي، ص 3] ، وهذا ما يتمّ تحقيقه بترسيخ حكم العقل بوجوب شكر المنعم بالالتفات إلى أقرب النعم إلى الإنسان وألصقها باحتياجاته؛ بأن يوظف ذلك الحكم الراسخ في الطبيعة الإنسانية من خلال التأمل في واقعك، وما يحيط بك من نعم ظاهرة وباطنة لا تُعدُّ ولا تُحصَى، وبالتفاتك واستذكارك المتكرّر للنعم الكثيرة الحاصلة عندك في الحاضر والماضي، وسابق كرم الإله بإيجادها، بالرغم من كثرة أخطائك وتقصيرك، وعندئذٍ فإنك ستستشعر الحياء من ذلك الإله الواضحة آثاره، والظاهرة والباطنة أظافه؛ لما تراه في نفسك وواقعك من التقصير في حقّه. وهذا ما يقتضي الحكم بوجوب شكره بدلًا من الغضب؛ لعدم وجدان آثاره، ومن ثمّ نفي تدبيره أو حتى وجوده.

وقد ركّز القرآن الكريم على تصوير هذا الأسلوب التربوي المهمّ وتوظيفه، فهناك آيات كثيرة تشير إلى هذا المعنى، وتلفت النظر إلى نعم الله الكثيرة على عباده بما سخّره لهم من أنواع الطيبات والملاذات والاستقرار؛ ليستمتعوا بها، ويشكروا ربّهم عليها، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾

[سورة لقمان: 20]

ولذا علينا أن نديم استحضار فكرة عظيم فضل الإله علينا، في كلّ الموارد الحاصلة عندنا؛ حتى ترسخ ونأمن بها من خلال تكرار تحيلها أو تعقلها، ونقيس أنفسنا بأصحاب البلايا والمآسي والمعدومين؛ لنشكر نعم الله علينا. [المصريّ، الصّحة العقلية، ص 122]

فإذا كان الأُنس يمثل تلك الأحكام - المضادة لحكمتنا بفكرة العبثية، وانعدام الخير والتدبير في الكون - مفقودًا، كان السبيل إلى تحصيلها هو بتعويد الإدراك على الالتفات إليها [محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 168 و169]، أو الالتفات لبعض الأفكار المناسبة لها، كفكرة عظيم ثواب الله عزّ وجلّ المترتب على صبرك وتجلّدك، وكبتك لمشاعرك على تلك المصائب والشدائد. وكلّما زاد تكرار الاستحضار لتلك الأفكار المضادة، زاد القرب من تحصيل خُلُقٍ أو سجيّة مناسبة للغاية والكمال الإنسانيين.

109

وبذلك نتخلّص من استحواذ الأفكار والمشاعر التي تؤدي إلى اتخاذ لمواقفك الإلحادية بنفي التدبير الإلهيّ التكوينيّ، وجعل المضمون الصحيح والمناسب للرؤية العقلية، والغاية الإنسانية هو المستحوذ لا غير، وهذا ما يمهد الطريق لقبول الأدلة الدالة على ثبوت التدبير التكوينيّ الإلهيّ في حياة الإنسان، أو قبول أدلة ثبوت أصل وجود المدبّر الإلهيّ في حياة الإنسان.

القسم الثاني: رفض التدبير الإلهيّ التشريعيّ في حياة الإنسان

وأهمّ أسبابه الشعوريّة:

السبب الأوّل: مشاعر الغضب والاشمئزاز من ممارسات بعض المتديّنين المتطرّفة، أو المتخلّفة الخرافية، وأثرهما التطبيقيّ الضارّ على الحياة البشريّة جمعاء.

وهذه المشاعر الغاضبة والنافرة قد يكون سببها إما التأثير بخطابهم الديني التحريضي والإقصائي، أو اللاعقلاني، وقد يكون منشؤها التأثير بسلوكهم العملي الخاطيء، الضار بأنفسهم أو بالآخرين بسبب معاناة البشرية من ممارساتهم.

وبذلك تصير ممارسات مثل هؤلاء المتدينين - السالبة لكمالات الناس، والمتشبثة بالأمر الشكليّة الفارغة، والتي لا تثبت أمام نقد المنطق والعقل السليم - منشأً لتبني بعض الأشخاص للأحكام الانفعالية؛ برفض التدبير الإلهي كردة فعلٍ غاضبةٍ منهم، أو نفروا من هذه النسخة المشوهة والفظيعة التي يُراد تقديمها عن الإسلام والدين عمومًا.

فنحن قد يكون لدينا في البداية فكرةً وتقييمٌ سلبيٌّ مستحوذٌ عن هؤلاء المتدينين أو المتلبسين بالدين، ومن جهةٍ أخرى نحن نملك غاياتٍ ورغباتٍ وتطلّعاتٍ وأحلامًا وحاجاتٍ تتصادم مع أفعالهم وأقوالهم، فتتولد لدينا نتيجةٌ لذلك مشاعر الاشمئزاز والنفور والغضب من ممارساتهم، التي تقودك إلى تكذيب كل ما يصدر عنهم والرغبة بمخالفتهم؛ بغض النظر عن صدق ما يطرّحونه.

ويتمّ علاج هذا السبب الخاصّ للإلحاد الانفعاليّ من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: التصحيح الإدراكيّ لفكرة أنّ الدين منشأ الفساد، الناشئة عن تأثير سلوك المتدينين بما هم متدينون (أي أنّه يرى في المتدينين الدين).

وهذا يتحقّق بعد التنبّه لضرورة فحص منشأ الشعور لديك؛ نتيجة استحضارك لفكرة عدم الوثوق بالانفعالات والمشاعر عمومًا، والتنبّه لمنافاتها في الغالب لأحكام العقل.

فمشاعرك المشمئزة والنافرة والمتألّمة من سلوك بعض المتدينين لا تُعدّ معيارًا صحيحًا لموقفك الإلحاديّ برفض الدين؛ لأنّ مشاعرك تنشأ عن

أفكارك، وأفكارك قد تكون خاطئة، وقد تكون صائبة؛ فتبعاً لذلك تكون المشاعر الناشئة عنها إما زائفة أو سليمة. [انظر: محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، ص 158]

وهذا التنبيه لضرورة مراجعة أفكارك وأحكامك ومحاسبتها سيقودك إلى السعي لتحليل تلك الفكرة القائلة بأن الدين منشأ الفساد، وتفكيكها بأن تنظر في مدى صوابية فكرة أن الدين سالبٌ لجمالنا وسعادتنا؛ ليتضح لك أنها مجرد فهمٍ انفعاليٍّ لما قاسيته وعانيته من ممارسات بعض الجهلة بحقيقة الدين وجوهره، أو المتظاهرين بالقدسية الدينية لمصالحهم وأهدافهم الضيقة؛ وواضح أن هذا الحكم مبنيٌّ على تحكيم مشاعر انفعاليةٍ أجنبيةٍ في معرفة الواقع؛ تتمثل بالاشمئزاز والنفور والغضب والمعاناة من سلوك أمثال هؤلاء، وهي مشاعر انفعاليةٌ تتحرك عن إحساساتنا وخيالنا لا عن عقولنا، فلا قيمة منطقية لها في تشخيص الواقع؛ لذا لا يصحّ الركون إليها في معرفة واقع الدين.

والعقل البرهاني يعلم بعدم وجود ملازمةٍ بين فساد الممارسة الدينية - حتى لو شملت كل الدنيا - ووهمية أو عدم واقعية فكرة وجود التدبير الإلهي التشريعي (الدين الإلهي) [محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 270]؛ ولذا فهو يميّز الخلط الحاصل لديك ما بين السلوك الديني الضارّ بالإنسانية، وما بين نفي وجود المنهج الكامل، أو صحّة أصل النظرية، فالدين شيءٌ والتدين شيءٌ آخر، وليس بينهما تطابقٌ دائماً؛ لأنّ سوء فهم الدين يسبّب سوء العمل به، كما أنّ تلبيس الفساد والظلم البشري لباس الدين تدليسٌ وإخفاءٌ للمنشأ الحقيقي للشر؛ لأنّ التدين في النهاية هو سلوكٌ بشريٌّ، له دوافعه ومحدداته المعرفية والنفسية المختلفة.

وعلى فرض ثبوت خللٍ سلوكيٍّ أو تطبيقيٍّ في دينٍ معيّنٍ، فلا يلزم من ذلك نفي فكرة الدين الإلهي أو وجود الإله المدبّر، فهما أمران مختلفان، وإتّما الواجب البحث عن الدين الحقّ الذي اصطفاه الله عزّ وجلّ لعباده، وهو - بلا شكّ - سالمٌ من كلّ نقصٍ، ومبرّرٌ من كلّ عيبٍ، وصالحٌ لقيادة البشرية وتديريها جمعاء.

فهذا "الموقف الإلحاديّ" إمّا هو موقفٌ شعوريٌّ انفعاليٌّ في الأساس، وليس موقفًا فكريًا وعقلانيًا بالأحرى، وهذه الذرائع القائلة بأنّ الدين منشأ الفساد تتجاهل مثلًا أنّ معظم المسلمين المتديّنين يبنذون "داعش"، علاوةً على أنّهم أبرز ضحاياه، كما أنّ جماعات التشدّد الدينيّ في كلّ طوائف المسلمين لا تحظى بغطاء الأغليّة المتديّنة منها غالبًا. كما أنّه يتجاهل مسألة أنّه لماذا لا ننظر إلى السلوكيّات الطيبة الصالحة التي تصدر من أغلب المخلصين المتديّنين، ونستنتج أنّ الدين الصحيح هو المرّيّ الحقيقيّ لهذه السلوكيّات الطيبة.

والخلاصة أنّ أخطاء المتديّنين سواءً ما تعلّق منها بشرور أنفسهم، أو نتيجة خللهم في تطبيق الدين نتيجة فهمهم الخاطيء له (عدم مطابقة الممارسة الدينيّة مع واقع الدين وجوهره)، هما وإن وُجدا معًا في صفوف الكثير من المتديّنين، ولكن لا يلزم من ذلك أن يُحسب على الدين أدنى خللٍ، أو عيبٍ من تصرّفات المنتسبين إليه، أو المطبّقين له.

وبذلك يتمّ نقض فكرة تسرية الحكم في فساد الممارسة الدينيّة عند بعض المتديّنين إلى ما يعتقدونه من منهجٍ ورؤيةٍ، أو لا أقلّ زعزعة الثقة بصدقها، وبما سيقودنا إلى عدم التسرّع في الحكم على الدين بصورةٍ تلقائيّةٍ. وتعلّق عدم اعتبارها في المجتمعات المسلمة مقياسًا ومعياريًا لواقع الدين، وهذا ما له الأثر البالغ في التخلّص من تلقائيّة الحكم الانفعاليّ بعدم التدبير التشريعيّ للإله.

المرحلة الثانية: ويتمّ فيها العمل على تخليص نفسك من استحواذ فكرة أنّ الدين سالبٌ لكُمالاتك بجعل ما ينافيها، أو يضادّها من أفكارٍ صحيحةٍ هي المستحوذة، ويتمّ الوصول إلى ذلك عملياً من خلال تكرار مراجعة مواقفك الإلحادية، النافية للتدبير التشريعيّ التي اتخذتها انطلاقاً من حالاتك الشعوريّة؛ بتطبيقك للمعايير العامّة التي ذكرتها سابقاً لمعالجة تلك المشاعر، وأهمّها الخطوات التالية:

1- الابتعاد عن كلّ ما يثير أو يحفز لديك فكرة أنّ سلوك المتديّنين بما هم متديّنون هو منشأ الفساد، وهذا ما يمكنك تحصيله، بأن لا تلتفت لسلوكهم الذي يثير لديك تحيلاً وتوهماً أنّ الدين منشأ الفساد؛ حتّى تقلل من شدّة الشعور الناشئ عن تلك الفكرة، وهذا ما يدخل في معالجة شدّة استحواذها أيضاً.

113

2- استذكّارك لبعض الأمثلة المتكرّرة في حياتك، والتي اتّضح لك فيها عدم الملازمة بين مشاعرك النافرة والمشمّزة من سلوك بعض الأشخاص، وبين واقع حالهم؛ ليتّضح لديك أنّ مشاعرك المنبثقة عن تقييمك ورؤيتك لمسألة أنّ الدين منشأ الفساد، نتيجة مشاعرك النافرة من بعض المنتسبين إليه، والتي تقودك إلى تكذيب كلّ ما يصدر عنهم، هي غالباً ما تقودك تلقائياً إلى ما هو غير صائبٍ، وغير ملائمٍ للواقع، أو أحكام العقل، أو ما هو منافٍ لغايتنا وكمالنا النزوعيّ.

3- تكرار مراجعة خطأ فكرة أنّ الدين منشأ الفساد في حياة الإنسان، أو أنّه سالبٌ لكُمالاتنا، تلك الفكرة التي أفضت بك إلى حكمك الانفعاليّ بنفي التدبير التشريعيّ.

إنّ تكرار استحضار خطأ هذه الفكرة ومراجعتها في كلّ مرّة سيجعلك قادرًا تدريجيًّا على التنبُّه، ومراقبة مشاعرك التلقائية، حينما تعرض لديك بأن تصبح - بمجرد أن تنشأ هذه المشاعر لديك - ملتفتًا مباشرةً إلى خطأ مناشئها.

وبتكرار المراجعة والمراقبة لتلك المشاعر الناشئة عن تلك الفكرة المستحوذة، يمكنك التخلّص تدريجيًّا من أنسك بفكرة أنّ الدين والالتزام الدينيّ سالبٌ لكما لاتنا، من خلال الالتفات إلى خطأ الإدراك الذي نشأ عنه ذلك الشعور في كلّ مرّة، وتستطيع التدارك مباشرةً لتلك المشاعر التلقائية باليقظة العقلية؛ بأن تصير عندك يقظةً فعليّةً، بعد أن تمارس المراجعة والفحص لمناشئ تلك المشاعر بكثرة.

وهذا ما سيقودك شيئًا فشيئًا إلى عدم الاكتراث بسلوك بعض المتديّنين المنحرف، وعدم اعتباره مقياسًا ومعياريًّا حقيقيًّا في الحكم على الدين وشريعته، وهذا ما له الأثر البالغ في التخلّص من استحواذ فكرة أنّ الدين سالبٌ لكما لاتنا؛ نتيجة التعرّض لسلوك بعض المتديّنين الجهلة أو المنافقين في واقعهم.

وهذا الإبطل لاستحواذ تلك الفكرة المستحوذة، وإضعاف أثرها في النفس سيمهّد الطريق إلى تحصيل المعرفة الصحيحة المقابلة والمناقضة لها، وهذا ما له الأثر البالغ في التخلّص من تلقائية الحكم الانفعاليّ بعدم التدبير التشريعيّ للإله لدى أفراد هؤلاء المنبهرين بالحضرة الغربية والمحتقرين لواقع مجتمعاتهم الدينية.

السبب الثاني: مشاعر الاحتقار والنفور من واقع حال المجتمعات المسلمة الحاليّ، المليء بالمفاسد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وما

يقابلها من مشاعر الانبهار والإعجاب، الناشئة من معاناة نجاحات العلوم التجريبية الحاصلة في المجتمعات المتحررة من سلطة الدين، أو غير المتديّنة. ومنشأ تلك المشاعر المتضادة بالاحتقار والانبهار - أو ما عبّر عنها اختصاراً: ثنائية الانبهار والاحتقار [العوضي، الذات وثنائية الانبهار والاحتقار، ص 1] - هو اعتقاد الملحدين بوجود تأثير سلبيّ لطبيعة الأحكام، التي تقرّها تلك المجتمعات على المتديّنين أنفسهم؛ إذ إنّ هذه الشرائع قد أعاقتهم أو منعتهم من تحقيق كمالهم المنشود بأن سببت شيوع الفساد بين الناس، وانقسام البشريّة وتناحرها، كما أنّها مكّنت الكثير من الدجالين من التحكم في رقاب الناس، وقيادتهم كقطعانٍ باسم الدين، وهذا ما قاد أيضاً إلى جعل عامّة الناس فاقدين لحسن التدبير لشؤونهم الحياتية، بينما تحرّروا من تحلّي عن الالتزام بتلك الشرائع، أو الخضوع لسلطتها بزعمهم، من تلك العوائق المانعة لتطوّر مجتمعاتهم، بدليل تطوّر تلك المجتمعات بعد أن تحلّت عن الدين وسلطته. [محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 153]

وبذلك تغدو فكرة أنّ هنالك تدبيراً إلهياً تشريعياً لحياة الناس منافيةً وغير مناسبة لحالتنا الشعورية النافرة، والمشمّزة من أثر التدين في حصول الفساد والإعاقة عن التطوّر في حياة الناس؛ ولذا ننفر من فكرة وجود تدبير كهذا، ونكذب خيريته بتلقائية، بينما ستكون فكرة نفي واقعية التدبير الإلهي وخيريته مناسبةً وملائمةً لحالتنا الشعورية؛ باعتبار أنّ الأحوال الشعورية لا تقود إلى رفض كلّ منافع لها من أحكام وأفكار وتكذيبه وحسب؛ بل هي تقود أيضاً إلى قبول ما يناسبها من أحكام وأفكار ملائمة لها أيضاً.

ولذا ستكون فكرة نفي التدبير التشريعيّ الإلهي موضع إعجابٍ وانجذابٍ عندنا، فنقبلها ونصدّقها بتلقائية؛ لأنّها تثير في أنفسنا انفعالاً تلقائياً ملدّاً،

ممّا يقود إلى ما يناسب ذلك الشعور من أحكام، خصوصاً مع وجود معاناةٍ مريرةٍ تعيشها المجتمعات الدينيّة، بحيث يؤدي ذلك إلى اعتبار أنّ طريق الخلاص هو بالتحرّر من كلّ اعتقادٍ بواقعيّة الدين وخيريّته، ومن كلّ اعتقادٍ بوجود إلهٍ يرعى صالح الإنسان. [المصدر السابق، ص 154]

ويمكن علاج هذا السبب الخاصّ للإلحاد الانفعاليّ من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: بتصحيحك الإدراكيّ لمضمون فكرتك، المفضية لتلك المشاعر النافرة والمشمّزة والمتمثّلة برؤيتك، وتقييمك أنّ التدين بالشرائع الدينيّة هو منشأ الفساد، والإعاقة عن الاستكمال المعرفيّ والنزوعيّ، وأنّه عائقٌ، أو مانعٌ عن التقدّم والتطوّر والرقىّ الإنسانيّ.

وهنا يتمّ التنبّه لخطأ هذه الفكرة المستحوذة في النفس، من خلال استحضارك لفكرة عدم الوثوق بالانفعالات والمشاعر عموماً، والتنبّه لمنافاتها في الغالب لأحكام العقل.

كما أنّه يمكنك الالتفات والتنبّه لخطأ تلك المشاعر، من خلال الالتفات إلى لوازم الموقف العمليّ المترتب على احتقارك لواقع المسلمين، وانبهارك بواقع المجتمعات الكافرة؛ لما لذلك من أثرٍ في واقع الحياة التي تعيشها، والمتمثّل بالمخاطر والمزالق الفرديّة والاجتماعيّة الناشئة عنهما؛ كالانحرافات الأخلاقيّة والنفسية والفكريّة، والتبعية لأصحاب الأغراض والمصالح المشبوهة، ومسخ الهوية، وغيرها من السلبيّات.

ومن الواضح أنّ استدلالك على نفي التدبير التشريعيّ للإله بتخلّف المسلمين، وواقع مجتمعاتهم ليس له أيّ مسوّغٍ منطقيّ يبرّره؛ لأنّه يلغي أيّ دورٍ للبشر في تحقيق تكاملهم، ويعتبر أنّ الشرائع الترياق السحريّ الوحيد،

وهذا وهمٌ محضٌ، وتغافلٌ منك عن مسألة أنّ الهداية أو الضلالة إنّما هي بسبب ما في النفوس البشرية من إرادة الحقّ والسعي إليه، أو إرادة الباطل والاستكبار في الأرض بما كسبت قلوب البشر باختيارها الحرّ.

والعقل البرهانيّ يقضي بانفكاك جهة المنهج (الدين الإلهيّ وشريعته) عن مساوئ المنتسبين إليه، والذين قد تحكمهم عوامل مختلفةٌ أخرى، كطبيعة النفس الإنسانيّة الميالة لاستغلال الغير، والأمانة بالسوء والهوى والشهوة، هذا في حال كانت تلك الممارسة المنتقدة فعلاً تحاول تطبيق المنهج من غير حيادٍ عنه، وإلا فالمنهج بريءٌ ممّن يجيدون عنه، ومن أخطائهم التي تخالفه.

ولذا فإنّ شعورك النافر - من فكرة أنّ هنالك مدبّرًا لحياة الإنسان نتيجة استشراف الفساد في المجتمعات المنتسبة إلى التشريع الإلهيّ - غير مبرّر؛ لأنّ الفساد الحاصل في مثل تلك المجتمعات قد يكون ناتجًا من أحد ثلاثة أمورٍ: انعدام التدبير، أو انعدام التطبيق، أو تدرجيّة حصول أثر التدبير، فحصر الفساد بعدم التدبير الإلهيّ لازمٌ أعمّ، ويحتاج إلى معيّنٍ [محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 132]، أي مغالطة حصر الأسباب المتعدّدة في سببٍ واحدٍ.

ويكفي في نقض فكرة أنّ الدين منشأ فساد المجتمعات، والمانع عن التطوّر والاستكمال فيها، بكون الفساد الاجتماعيّ والأسريّ الحاصل في المجتمعات الملحدة هو أكثر بكثيرٍ ممّا هو الحال في المجتمعات المتديّنة، على اعتبار نسبيّة القيم المنعزلة عن الدين لديهم. [انظر: د. البشير عصام، الإلحاد العاطفيّ، ص 3]

ويكفي في بيان عدم واقعية هذه الفكرة النقض أيضًا بقيام حضاراتٍ كثيرةٍ وعريقةٍ قبل الحضارة الغربية الحديثة، بالرغم من تمسكها بالدين وفكرة وجود الإله؛ كما أنّ بعض الدول الملحدة تعاني اليوم من درجات التخلف الحضاري والفكري!

كما يمكن النقض لفكرة أنّ الدين عائقٌ عن الاستكمال والتطور، بما عليه واقع بعض المسلمين المعاصر في الغرب حاليًا؛ إذ إنهم يمثلون نخبةً مثقفةً ومتعلمةً في أغلب الدول الغربية غير المسلمة، وهذا مجدد ذاته يثبت أنّ الواقع المتخلف عند الكثير من المسلمين في بلدانهم الأصلية إنما سببه تراكماتٌ تاريخيةٌ قد تعود لأسبابٍ سياسيةٍ أو اجتماعيةٍ أو اقتصاديةٍ لا علاقة لها بالدين والشريعة.

ويؤيد ذلك أيضًا كثرة اعتناق الإسلام في الأوساط العلمية والأكاديمية، وأنّ التفكير في الإسلام فريضةٌ وليس ترفًا عقليًا، بدليل تكرّر مشتقاته في القرآن قرابة خمسين مرّة. [انظر: د. هيثم طلعت، شفاء لما في الصدور، ص 201 و202]

يقول المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون (Gustave Le Bon): «الإسلام من أكثر الديانات ملائمةً لاكتشافات العلم» [لوبون، حضارة العرب، ص 132].

ومن ثمّ لا يحقُّ لك التذرع بتطور المجتمعات المتحررة من الدين، في مجال العلوم التجريبية والتقنية لتسويغ قبول منهجهم الفكري، فمثلاً نجد أنّه غالبًا ما يقلد المنبر النموذج المتحضر الغالب حتّى في أخطائه وانحرافاته العقديّة وكلّ شيء؛ لأنّه مبهورٌ بعطائه.

ومن الواضح أنّ المعيار الصحيح للحكم على صلاح المنهج من عدمه، إنّما يتمّ بتحليل ما ورد فيه أحكامٍ ومفاهيم ونقدها، بأن يفهم بقواعد الفهم

العقلية المعتبرة التي ترشد إلى التطبيق السليم للمنهج، الذي يصحّ أن يُحکم به عليه بعدها، وبذلك يُتوصّل إلى اكتشاف الخلط الحاصل بين كمال المبادئ والنقص الحاصل في تطبيقها وأسلوب ممارستها، فمنشأ ارتكاب الشرّ وحصول المفسد يرجع إلى نفوس البشر؛ نتيجة لعوامل تكوّنهم أو نشوئهم وبيئتهم، أو نتيجة ظروفهم الطارئة الضاغطة، ولا علاقة له بفكرة اعتناقهم الدين الإلهيّ أو التزامهم به.

والخلاصة أنّ الاستدلال على زيف الأديان وكذبها، أو حتى صدقها وصلاحها بسلوكيات وعادات اجتماعية متوارثة لأفرادها، مبنية على ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة، يُعدّ مخالفةً للمنهج العقليّ البرهانيّ، الذي يُفترض أن يحاكم الأسس لا الظواهر، وأن لا ينطلق من السلوكيات والتطبيقات في نقد العقائد والتشريعات قبل بحثها منهجياً بذاتها. [انظر: علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد.. نظرةً مجملّة، ص 18]

وبذلك يتّضح لزوم المساءلة العقلية لتلك الفكرة، بتعقّل أنّ انفعالك المحترق لواقع المسلمين، والمنبهر بواقع غيرهم لا يُعدّ معياراً موضوعياً لتحديد خيارك بنفي التدبير التشريعيّ وخيريته؛ لكونه مجرد فهم انفعاليّ لما قاسيته وعايته من مجتمعتك؛ نتيجة قلة الخير وسيطرة الشرّ المتفشّي فيه؛ فليس كلّ ما انقبضت نفسك عنه خاطئاً، ولا كلّ ما حرّك مشاعرك وانجذبت إليه حقّاً؛ وهذا التيقّظ والمساءلة لمشاعرك ستقودك إلى الترويّ والتمهّل عن متابعة مواقفك الانفعالية، وعدم التسرّع في الحكم على تلك المشاعر والانفعالات، بأن تفحص بميزان عقلك وتساءل: أواقع حال المجتمعات الإسلامية يستلزم رفض التدبير التشريعيّ للإله؟!!

أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضوراً لأفكار المرتبطة بمشاعر الاحتقار لواقع المسلمين، ومجتمعاتهم والانبهار بواقع المجتمعات البعيدة عن الدين.

المرحلة الثانية: وتحقق بالتخلص من استحواذ فكرة أنّ الدين منشأ الفساد، وأنه عائق عن التطور أو الاستكمال، أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضوراً للأفكار المرتبطة بمشاعر الاحتقار لواقع المسلمين، والعمل تدريجياً على جعل ما ينافيها أو يصادها من أفكارٍ صحيحةٍ وملائمةٍ للغاية للإنسانية شيئاً فشيئاً هي المستحوذة.

ويتم ذلك من خلال الخطوات التالية:

1- إبعاد نفسك عن كلّ ما يدعم استحواذ فكرتك الخاطئة؛ بمانعية الدين عن التطور والاستكمال بالابتعاد عن المثيرات المحفزة لها، حتى تقلل من شدة الشعور الناشئ عنها؛ باعتبار أنك لا يمكنك أن تتخلص من استحواذ تلك الفكرة، وأنت موجودٌ في المكان أو الظرف الذي يعزز من وجودها، وليس بالضرورة أن مجرد عدم التواجد كافٍ، بل تخلصك منها يعتمد على طبيعة تقييمك لدور الدين ومحوريته في الحياة.

2- استذكار بعض الأمثلة البارزة في حياتنا، التي يظهر فيها عدم الملازمة بين شعورنا بالاحتقار أو التعظيم للأشياء، وبين حقائق الأشياء وواقعها في ذاتها.

كما أنّ لإمعان التبصر والتأمل بما تتضمنه المجتمعات الإسلامية من بعض الآثار المشرقة، وبعض نقاط القوة والمنعة والخير، وفي مقابل ذلك العمل على إدامة الاعتبار والتأمل بما تعانيه الحضارة الغربية من مشكلات وأزماتٍ نفسيةٍ واجتماعيةٍ، من أهمها فقدان معنى الحياة، وطغيان الحياة المادية وانتشار التفكك الأسري والتحلل الأخلاقي، وجميعها عوامل لها

تأثير كبير في إضعاف مشاعر الانبهار والإعجاب المفرط بمنجزات الحضارة الغربية التقنية والمادية، خصوصاً إذا كان تصوير مشاكل تلك المجتمعات بأقلام مفكّري الغرب الكبار أنفسهم.

3- تكرار تذكير نفسك بخطأ فكرة أنّ الدين عائقٌ عن التطوّر والرقى، التي تعودّ الذهن على تحيّلها بمراجعة المشاعر المنبثقة عنها، والعود لمبادئ تلك المشاعر، واكتشاف خطئها، أو عدم ملازمتها للواقعية في كلّ مرّة.

وبتكرار هذه المراجعة والعود لخطأ فكرة مانعية الدين عن التطوّر والاستكمال في كلّ مرّة، تكون قادراً تدريجياً على مراقبة مشاعرك التلقائية، باحتقار المجتمعات المسلمة، أو التعظيم والانبهار لمن حاد عن الدين.

كما أنّ تلك المراجعة المتكررة للنفس بخطأ فكرة أنّ الدين منشأ الفساد، والمراقبة للمشاعر المنبثقة عنها ستقودك شيئاً فشيئاً؛ لتعويد نفسك على تحيّل عدم عائقية الدين عن التطوّر والاستكمال المعرفيّ والنزوعيّ، وعندئذٍ يقترب الإنسان شيئاً فشيئاً من استحواذ هذه الفكرة الصحيحة من خلال تكرار تذكير النفس بها.

الخاتمة

توصّلت إلى جملةٍ من النتائج أو الثمرات الأساسية، من أهمّها:

1 - الإلحاد الانفعاليّ هو إلحادٌ ناشئٌ عن أسباب انفعاليةٍ، مصدرها رؤيةٌ تقييميّةٌ للنفس أو الكون من حولنا، تقود إلى نفي فاعلية الإله، أو إنكار أصل وجوده من خلال شرعنة ذلك بمقولاتٍ تبريريةٍ.

2 - الغرض الأساسيّ والأوحد للملحدين الانفعاليين يكمن في نفي الدور

التدبيريّ للإله، أو نفي الحاجة إليه، وليس غرضهم الحقيقي نفي أصل وجود الإله، إلا من جهة أنه يخدم في تحقيق ذلك الغرض الأساس على طريقة نفي العلاقة التدبيرية بنفي طرفها الأساس.

3- أنّ الدافع لاعتناق الإلحاد في عصرنا الحاضر هو في الأغلب دافعٌ انفعاليٌّ، لا صلة له بقوة الأدلة أو موضوعية المنهج، وكأنّ أكثر الملاحدة لديهم مشكلةٌ شخصيّةٌ مع واقعية الدين ولوازمها.

4- جميع الأسباب الانفعالية أو الشعورية للأحكام الانفعالية الملحده هي في الحقيقة أسبابٌ غريبةٌ وطارئةٌ عن جوهر مسألة إثبات المبدأ وفاعليته، وأحكامها فاقدةٌ للقيمة المنطقية للاستناد إليها في نفي أصل وجود الإله وفاعليته في حياة الإنسان.

5- الملحد الانفعاليّ وبسبب الطابع الانفعاليّ لإلحاده لا تجدي معه المناقشة والنقد والمحاورة العقلية البحتة؛ لأنّها لا تلاقي لديه استعداداً نفسياً كافياً، بل قد تستفزّه وتحفزه على اجترار مغالطاتٍ، أو شبهاتٍ جديدةٍ لم تخطر على باله سابقاً، وما يحتاجه هذا النوع من الملاحدة عموماً هو بذل النصح والتوجيه وترقيق القلب.

6- الأسلوب الأمثل والصحيح في علاج الملحد الانفعاليّ يتمّ بلوغه بتصحيح مبدأ شعوره وأحكامه الانفعالية المتمثلة بنظرته إلى نفسه، أو إلى الواقع الخارجي من حوله وتقييمه لهما، أي تغيير ذلك التقييم وتصحيح تلك النظرة، وترسيخ ما صحّ منها، بحيث عندما تعرض عليه فكرة واقعية التدبير الإلهي أو الحاجة إليه ستكون فكرةً متلائمةً ومتوافقةً جدّاً مع تقييمه لواقع نفسه أو ما يحيط به، وهذا ما يقوده إلى التراجع عن إلحاده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدئ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، ط دار الفكر، بيروت، 2001 م.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق وتصحيح: أحمد فارس صاحب الجوائب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، بيروت - لبنان، ط 3، 1414 هـ.
3. دوستوفسكي، فيودور، الأعمال الأدبية الكاملة، ترجمة: د. سامي الدروبي، ط 2، دار ابن رشد، بيروت، 1985 م.
4. ريتشارد دوكنز، كلينتون، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادى، ط 2، 2009 م.
5. عباس عبد النور، محنتي مع القرآن، (د، ن)، (د.م)، (د.ت).
6. عدنان إبراهيم، مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد، الحلقة الأولى.
7. علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد.. نظرة مجملّة، شبكة الفكر، 2016 م.
8. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق وتصحيح: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، نشر الهجرة، قم - إيران، 1410 هـ.
9. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.
10. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، الناشر: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013 م.
11. مارتن، مايكل، الإلحاد.. تعليق فلسفي، ترجمة: لؤي العشري، (د.م)، (د.ت).
12. المصري، أيمن، الصحة العقلية، إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية، قم.
13. ناصر، محمد، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ط 1، مؤسسة الدليل للدراسات

والبحوث العقيدية، 2017 م.

14. ناصر، محمد، القانون العقلي للسلوك.. المبادئ - الأسس، ط 1، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، 2018 م.

المقالات والمجلات:

15. أحمد عامر، سيكولوجية الإلحاد، 2010 م.

<http://aamerhalim1991.blogspot.com>

16. تأملات: أنواع الإلحاد وأسبابه الحقيقية، 2011 م.

<https://laelhad.wordpress.com>

17. د. هيثم طلعت، شفاء لما في الصدور، ط 1، 2012 م.

http://www.anti_il7ad.com

18. خسروبناه، د. عبد الحسين، تبرير الشرور في الكون، مجلة العقيدة، العدد 7، السنة الثالثة، المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، 2016 م.

19. د. البشير عصام، الإلحاد العاطفي.

<http://islamweb.net/media/index>

20. العوضي، محمد، الذات وثنائية الانبهار والاحتقار، 2012 م.

<http://anaq8ana.blogspot.com>

21. ناصر، محمد، سلسلة كيف أعقل، الحلقة السابعة، أكاديمية الحكمة العقلية.

نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكنيز.. دراسة نقدية

د. فخر الدين الطباطبائي

الخلاصة

مضى حوالي قرن ونصف القرن على طرح داروين (Charles Darwin) نظريته الشهيرة، وربما لم يكن لأحد أن يتصور - حتى داروين نفسه - أن تترك نظريته هذه كل هذا التأثير في مختلف مجالات المعارف الإنسانية، وأن تتحول إلى بحثٍ واسعٍ في مختلف الفروع، ومنها فلسفة الدين والإلهيات. فمع أن نظرية التطور قد لا تكون نظريةً إلهاديةً بنفسها، إلا أنها أصبحت شائعةً لكثيرٍ من الملحدين والشكّكين لإنكار وجود الله وما وراء الطبيعة، ومن هؤلاء الملحدين ريتشارد دوكنيز (Clinton Richard Dawkins) الذي استطاع من خلال تحديث نظرية التطور أن يصبح أبرز المنكرين لوجود الله في العالم، وقد اتسع نطاق آراء هذا الملحِد لتصل البلدان الإسلامية أيضًا. ولا بد أن يكون الاختلاف الأساسي بين الفلاسفة والعلمانيين مثل دوكنيز هو في فهم "قاعدة العلية"، فدوكنيز مع أنه لم يهتم بهذه القاعدة مثل الفلاسفة، ولكن نهج هذا الأحيائي في تفسير العالم التطوري يبين أن تلقية هذه القاعدة هو ماديٌّ بالكامل، ولا يعتقد إلا بالعلل التي يطلق عليها الفلاسفة "العلّة المادية" و"العلّة الإعدادية"، أما الفلاسفة المسلمون فيعتبرون هذه النظرة غير صائبة، ويعتقدون أن العلة المادية ما هي إلا إحدى العلل الحقيقية الأربع - الفاعلية والصورية والغائية والمادية - في عالم الطبيعة.

الكلمات المفتاحية: الداروينية الجديدة؛ الإلهاد؛ ريتشارد دوكنيز؛ قاعدة العلية؛ النظام الطولي.

Denial of Metaphysical causes in Dawkins' theory: a critical study

Abstract:

It has almost been one and a half-century since Darwin presented his renowned theory, and perhaps no one envisaged nor Darwin himself that his theory would cause that much impact on all fields of human knowledge. The theory of evolution may not be an atheistic theory in itself, but it has been turned into an artifice of many atheists and skeptics for denying the existence of God and the supernatural. One of these atheists is Richard Dawkins who was able to become an authority in this regard by upgrading the theory of evolution. The range of views of this atheist was so broad that they could also reach the Muslim countries. The fundamental difference between the philosophers and atheists like Dawkins must be in understanding the principle of causality. Dawkins, though not bothered himself by discussing this principle as the philosophers did, but the approach of this biologist in explaining the evolving universe shows that he has conceived this principle in a complete materialistic sense. So, he only believes in what is called material causes or contributing causes in philosophy. But Muslim philosophers consider this view to be invalid, and they believe that the material cause is only one of the four real causes in nature.

Keywords: Neo-Darwinism, atheism, Richard Dawkins, the principle of causality, linear system.

المقدمة

إنّ نظرية التطور حتى في نسختها الدوكنزية وبغض النظر عن استنباطات دوكنز ما وراء الأحيائية الحاطة، هي في الأصل ليست في حدّاتها نظريةً الحاديةً منافيةً لقواعد الفلسفة الإسلامية، وأشخاص من قبل دوكنز "مخطئون"؛ إذ يتصوّرون أنّ نظرية التطور الحاديةً بنفسها، وباختيارهم لهذا المسلك الضيق الزائف يكونون قد أمضوا على استمرارية لزوم الاختيار بين العلم والدين. وعلى هذا فإنّه بناءً حتى على أكثر الافتراضات تفاؤلاً بأنّ نظرية التطور ستصبح يوماً ما أمراً قطعياً وبدهيّاً من الناحية العلمية، إلا أنه يمكن الإيمان بعالمٍ تطوريّ قائمٍ على التدبير الإلهي؛ ومن هنا نجد الكثير من العلماء يعتقدون بأنّ الإيمان بالله لا يتنافى بذاته مع العلم، لكنّه يتعارض مع الميتافيزيقا المادّية لأشخاص مثل دوكنز. [Ian Barbour, Religion and Science, p 82]

127

لقد خرج دوكنز عن نطاق علم الأحياء من خلال تعرّضه لبيان نظريّات تتجاوز دائرة هذا العلم، وتدخّل في علمٍ لا يمتلك فيه خبرةً ولا مهارةً. ومن هنا فإنّ كلام دوكنز في مجالات الأخلاق والدين والفلسفة في غاية السذاجة وعدم النضج، والحقيقة أنّ دوكنز وأتباعه فشلوا في التمييز بين الأسئلة العلميّة والأسئلة الفلسفيّة، واستعملوا المفاهيم العلميّة في رؤيتهم الميتافيزيقية أوسع ممّا يقتضيه استعمالها العلميّ.

أولاً: ريتشارد دوكنز والداروينية الجديدة المتمحورة حول الجين

مع أنّ نظرية داروين مدعومةً بالكثير من الشواهد والأدلة، وأحدثت زلزالاً في المحافل العلميّة، وأبهرت الكثير من العلماء؛ لكنّها لم تستطع - حالها حال سائر النظريّات العلميّة - الإجابة عن الكثير من الأسئلة، ومن

تلك الأسئلة عملية وراثية الصفات من الوالدين إلى الأبناء، ومن هنا حظي التمايز بين "الوراثة المزجية" و"الوراثة الذرية" بأهمية كبيرة في تاريخ نظريات التطور.

في القرن التاسع عشر تقريباً كان الجميع يعتقد أنّ الوراثة عملية امتزاج، وعلى أساس نظرية الوراثة المزجية، ليس الأبناء وحدهم من يكونون حدّاً وسطاً بين والديهم في الصفات الظاهرية والخلقية، بل إنّ تلك العوامل الوراثية التي ينقلونها إلى أبنائهم أيضاً تمتزج بحيث لا يمكن التفكيك بينها. لكنّ تكنولوجيا معلومات الجينات الرقمية التي اكتشفها غريغور مندل في الماضي - ورغم أنه لم يبينها بهذه الصورة - أثبتت أنّ ما نرثه من أبينا وأمنا لا نمزجه مع بعضه، وإتّما نتلقى إرثنا بصورة ذرية منفصلة عن بعضها البعض. وكلّ ذرةٍ إمّا أن يصلنا إرثها، أو لا يصل. [Dawkins, The Blind watchmaker, P 113]

وقد اشتهرت هذه النظرية بـ"الوراثة الذرية". بعد داروين أدرك "الداروينيون" - هو الاسم الذي اشتهر به أتباع نظرية التطور - قيمة هذا الاكتشاف، وسعوا من خلال تكثيف البحوث إلى أن يجيبوا عن الغموض الذي يكتنف نظرية التطور، ففي بداية القرن العشرين أصبحت البحوث الجينية أكثر سعة وعمقاً، وبهذا قام الكثير من الداروينيين بمزج علمي الجينات وعلم المستحاثات - أو علم الأحافير (paleontology) - مع نظرية التطور، وأنشؤوا بذلك "الداروينية الجديدة". كان رائد هذه النظرية كما يذكر ريتشارد دوكينز هو رونالد فيشر (Ronald Fisher) عالم الأحياء والإحصائي البريطاني، وقد هبّ علم الجينات لمساعدة نظرية التطور، وأثار الزوايا المظلمة فيها، وبعد ذلك بلغ هذا الفرع العلمي قمته مع الاكتشافات الجديدة في علم الأحياء الذري، وأطلق عليه جوليان هكسلي (Julian Huxley) "الاصطناع التطوري الحديث"، وكذلك

دخلت الداروينية الحديثة مرحلة جديدة بعد تطوّر علم الأحياء، واكتشاف الـ DNA في عام 1950 م على يد جيمس واتسون (James Watson) وفرنسيس كريك (Francis Crick).

إن ريتشارد دوكنيز هو أحد علماء الأحياء الذين واصلوا بحوثهم على أساس هذه التعاليم، وهو المولود في 26 آذار 1941، عالم أحياء تطوريّ، وداروينيّ بتمام معنى الكلمة [Dawkins, The Blind watchmaker. P 308]، وأستاذ متقاعد من جامعة أوكسفورد، وملحدٌ شهيرٌ.

وقد ركّز دوكنيز جهوده على تبين نظرية التطور للجميع، وألّف في هذا السياق كتابه الأوّل الذي حمل عنوان (الجين الأناني)، وقد أصبح هذا الكتاب شهيراً ومؤثراً إلى حدّ كبير، وأحدث قفزةً جديدةً في علم الأحياء التطوريّ. يعتقد دوكنيز بأنّ «نظرية الجين الأناني هي نظرية داروين موضحةً بلغةٍ أخرى، ولو كان داروين حيّاً لكان اكتشف سريعاً هذا التقارب والانسجام، وكان سيعجبه ذلك على الأقلّ حسب ما أظنّ».

في هذا الكتاب جرى الحديث عن "الميم" أيضاً، وبحسب رؤية دوكنيز كما أنّ "الجين" هو محور التطور الحياتيّ للموجودات، فإنّ "الميم" أيضاً هو محور تكامل الخصائص الثقافية. وقد رافق نشر هذا الكتاب موجةٌ من التشجيع والانتقاد للكاتب، وقد تحدّث عن هذا الكتاب أنطوني فلو في آخر ما كتبه قائلاً:

«كتاب "الجين الأناني" لدوكنيز تمرينٌ كبيرٌ لتعقيد أمرٍ واضحٍ مشهورٍ... في رأي دوكنيز، الأداة الوحيدة لإبراز السلوكات الإنسانيّة هي نسبة خصائص الأفراد الواضحة جدّاً إلى الجينات... الجينات ليست موجدةً للسلوك، ولا يمكنها أن تلعب مثل هذا الدور، بالإضافة إلى ذلك هي لا تمتلك القدرة على التصميم؛

سواءً تصميم موجودٍ أنايًّا ظالمٍ، أو عطوفٍ مؤمنٍ» [Antony Flew. there is a god; .
[how the world most notorious atheist changed his mind. P 79

وبعد هذا الكتاب، أَلَّف دوكينز كتابًا آخر هو "صانع الساعات الأعمى" الذي لاقي إقبالًا عامًا كبيرًا، وقد اهتمّ في هذا الكتاب بالبحوث الإلهية أيضًا، وقد كان الهدف الأساسي من هذا الكتاب - كما هو واضح من عنوانه - استبدال الاصطفاء الطبيعيِّ وصانع الساعات الأعمى بالإله وصانع الساعات الإلهيِّ في برهان النظم، الذي أولاه الإلهيّون والمؤمنون اهتمامهم باستمرارٍ. ويُعلن في هذا الكتاب قائلًا: «الرؤية الداروينية وحدها تستطيع أن تزيل الحجاب عن سرّ الوجود، وتوضِّح الحياة بشكلٍ أساسيِّ» [Dawkins, The Blind watchmaker. P 12]، وحتى الآن لا توجد نظريةً أخرى يمكنها توضيح الحياة [Ibid. p 288].

أخذ دوكينز يلج شيئًا فشيئًا إلى مجال الإلهيات، وكان كلِّ كتابٍ يؤلّفه يتوسّع في هذا المجال أكثر من سابقه، وقام بتخطئة الإيمان بالدين والإله بشكلٍ صريحٍ، ويمكن ملاحظة قمة هجومه على الدين في كتابه "وهم الإله"، فقد تجاوز في هذا الكتاب، وخلافًا لتشارلز داروين الذي اجتنب الدخول في النقاشات الإلهية [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة محمود سيد أحمد، ص 154] حدود علم الأحياء. فتجاوز دوكينز حدود علم الأحياء، وسعى بقوة لتبديل نظرية التطور الأحيائية إلى رؤية كونيةٍ إلهائيةٍ بتمام المعنى [Dawkins, A Devil's Chaplain. "Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth". PP 78 - 90]. يعلن دوكينز بصراحةٍ أنّ هدف هذا الكتاب هو:

1- أنّ الإلحاد [عدم الإيمان بالإله] مطلبٌ واقعيٌّ.

2- الاصطفاء الطبيعي الدارويني يُبعد توهم وجود مصمّم للعالم.

3- لا ينبغي مخاطبة الطفل بدين أبويه؛ لأنّ «الأطفال أصغر من أن يُبدوا رأيًا في مثل هذه المسائل، كما أنّهم أصغر من أن يبدوا رأيًا في الاقتصاد أو السياسة».

4- الإلحاد [عدم الإيمان بالإله] مصدر فخر؛ لأنّ عدم الإيمان بالإله يدلّ بنحوٍ ما على الاستقلال الذهني، وفي الحقيقة يكشف عن الذهن السليم.

ومن هنا نراه يصرّح في هذا الكتاب قائلاً: «الاحتمال القريب من اليقين أنّه لا يوجد إله لهذا العالم» [Ibid. P 112].

ثانيًا: "وهم الإله" لدوكينز ونفي علل ما وراء الطبيعة

اهتمّ دوكينز في كتابه "وهم الإله" بنفي وجود الإله بشكلٍ صريح، وينفي أيّ نوع من علل ما وراء الطبيعة، لكن يجب أن نعلم أنّ الاعتقاد بالنظام "العليّ والمعلوليّ" من جملة المفاهيم الأساسية التي يعتقد بها الفلاسفة والعلمويّون، وبينون على أساسها نظامهم الفكريّ. ودوكينز كذلك غير مستثنى من هذه القاعدة، فمع أنّه لم يقدّم بتخصيص - حتى قسمٍ من مؤلفاته - لهذا الموضوع كما فعل الفلاسفة، إلّا أنّ نظريته مؤسّسة على قاعدة التوالي الطوليّ للعلل والمعاليل المادّية، وهذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ أحد المباني الخفيّة لهذا العالم البيولوجيّ هو قبوله لنظام العليّة في العالم. ولكن يجب الانتباه لهذه النقطة، وهي أنّ المنهج الطبيعيّ لدوكينز قد ألقى بظلاله على فهمه لهذا النظام، ومن هنا كان فهمه لقاعدة العليّة وفروعها يختلف اختلافًا جذريًّا عمّا يطرحه الحكماء المسلمون من أفكار. وسنلقي هنا نظرةً على معنى العلة ومصاديقها من وجهة نظر دوكينز، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى نقد وتحليل هذا الرأي بناءً على آراء الحكماء المسلمين.

1 - معنى العلة ومصاديقها في نظر دوكنيز

مع ظهور العلوم التجريبية وتطورها ظهر تصوّر للعلاقة بين الإله والطبيعة، فقد لاقى تمثيل روبرت بويل (Robert Boyle) رواجًا هائلًا، فقد صوّر الإله على أنه "صانع ساعاتٍ لاهوتيّ"، وشبّه في هذه الصورة العالم بأته ساعةً معقّدة تمّ صنعها وفق تصميمٍ مسبقٍ، «ولكنّ مشكلة هذا التمثيل أنّه لا يترك مجالًا لأيّ فاعليّةٍ حاليّةٍ لله؛ لأنّ الساعة بعد أن تشرع في العمل فإنّها تستمرّ في حركتها الآليّة بشكلٍ مستقلّ، وهذا الأمر كان هو القاعدة التي مهّدت للفكر الإلحاديّ (الألوهيّة الطبيعيّة) في القرن الثامن عشر» [Ian Barbour, Religion and science. P 22].

استمرّ مذهب الألوهيّة الطبيعيّة في عصر داروين كذلك؛ إلى درجة أنّه أثر كثيرًا حتّى على داروين نفسه، فبنى على أساسه نظريّته التطوريّة، وبناءً على هذا الفكر «أعلن داروين رفضه الصريح للاعتقاد بهذه القوى الغيبيّة، وتكلّم بكلّ صراحةٍ ودون أيّ غموضٍ عن أفكارٍ جديدةٍ بدل تلك الأفكار، التي تكون وفقها حركة العالم منحصرةً في القوى الفيزيائيّة والكيميائيّة والميكانيكيّة» [Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking] (Finalism), p 82 وحسب رأي داروين فإنّ الطبيعة مكتفيّة ذاتيًا ولا وجود لأيّ خللٍ فيها؛ ولهذا لن تكون هناك حاجةٌ للعوامل غير الطبيعيّة لتبيين الظواهر الطبيعيّة، ومن هنا، فإنّ التغيرات الحيويّة التي تطرأ على الموجودات الحيّة تحدث على سبيل "الصدفة" و"الاتفاق"، و"الاصطفاء الطبيعيّ" ينتقي أنسب التغيّرات مع الظروف المحيطة.

بالنظر إلى عبارات دوكنيز يتّضح أنّه مثل داروين أيضًا، إذ يؤكّد على الاكتفاء الذاتيّ لعالم الطبيعة، مع وجود اختلافٍ، هو أنّ دوكنيز على عكس

داروين، يوغل أكثر فيها بنفيه الصريح لما وراء الطبيعة. على هذا الأساس حصر دوكنيز علّة الظواهر الطبيعيّة فقط في التوالي الطولي للظواهر المادّية الأخرى، ولا يعتقد بأيّ علّة غير مادّية، ويعتبر أنّ الفضل في هذه النظرية يعود إلى جهود داروين:

«من كان يستطيع أن يخيّن قبل داروين أنّ نموذج جناح اليعسوب، أو عين العقاب التي يبدو أنّها خلقت بهذا الشكل، يمكن أن يكون حقاً نتيجة توالٍ طويّ من العلل غير الاتفاقيّة ولكنّه طبيعيّ كلياً؟» [Dawkins. The God Delusion. P 114].

وحسب نظره فإنّ الاصطفاء الطبيعيّ هو الذي سبّب هذا التوالي من العلل المادّية؛ ولهذا السبب فإنّه على مستوى الأجهزة العضويّة الحيّة «يكون الانتخاب الطبيعيّ تفسيراً كافياً لمراحل التطور». [Dawkins. The blind Watchmaker. P 14].

أورد دوكنيز دليلاً آخر كذلك لـ "الاكتفاء الذاتي للطبيعة" ونفي علّية الإله، ففي نظره قبول علّية الإله موازٍ للتدخل المحسوس والدائم لهذا الموجود غير المادّي في الطبيعة، وتعطيل للقوانين والوسائط الطبيعيّة، ولما كانت الوسائط الطبيعيّة موجودة - ولا أثر لهذه التدخلات في النظام الطبيعيّ - لهذا فإنّه لا علّية تُتصوّر من الإله، ولا إله موجود أصلاً! وبأخذ الجدّي لهذا الاستدلال بعين الاعتبار، قام بمهاجمة بعض المؤمنين بالإله، الذين يعدّون التطور هو "الأسلوب الإلهي في الخلق" واتهمهم بمصادرة نظرية التطور بنفع مذهب الإيمان بالإله. وحسب رأيه فإنّ الإله الذي خلق العالم المادّي ودبره عن طريق العلل المادّية، هو «إله مترّف، غير مبالي، بلا عمل ولا فائدة منه باتمّ معنى الكلمة» [Dawkins. The God Delusion. P 11] وفي نظره أنّ الاعتقاد

بالإله كهذا لا تفصله إلا قدمٌ واحدةٌ عن الإلحاد. وبناءً على اعتقاده بجميعة هذه المباني فيما يخص الإله، وصل دوكينز إلى هذه النتيجة؛ وهي أنّ النظرية التفسيرية للإله أمرٌ زائدٌ، وليس له أيّ فائدةٍ وظيفيةٍ يمكن أن تظهر في التفسيرات العلمية. [Alister McGrath. Dawkins' God : Genes , Memes ,

[and the meaning of life. P 57

ومن أجل نفي الإله والعلية في هذا العالم يُشكل دوكينز كذلك على الاستدلال الذي طرحه علماء اللاهوت، وهو أنّه حسب نظره إذا أردنا أن نعدّ الإله موجوداً معقداً كما يعتقد المؤمنون، فإننا نكون قد وقعنا في الدور الباطل؛ لأنّه حسب الفرض المسبق لدوكينز، كلّ موجودٍ معقدٍ هو نتيجةٌ لعمليةٍ تطوريةٍ، في حين أنّ نفس هذه العملية التطورية حسب افتراض المؤمنين هي معلولٌ لهذا الموجود المعقد، ومن أجل تحلّصهم من هذا المشكل، اعتبر المؤمنون الدور غير صحيح، ويفترضون أنّ الإله أمرٌ مسلمٌ وغير معلولٍ؛ غير أنّه من أجل اجتناب الدور كان يمكن الافتراض أنّ عملية التطور أمرٌ مسلمٌ.

134

إذا أردنا أن نسلم بوجود معبودٍ لديه القدرة على تنظيم كلّ هذه التعقيدات المنسجمة للعالم - سواء الآنية منها أو تلك التي تتمّ بطريقة تطوريةٍ موجهةٍ - يجب في أول خطوة أن يكون هو في نفسه معقداً بلا نهاية... فالمعتقد بالخلق - بناءً على هذا - يجوز بسهولة أن يكون هناك موجودٌ من قبل ذو علمٍ وتعقيدٍ جدّ عجيبين، فإذا قلنا: إنّ لدينا الرخصة لأن نجعل فرض وجود معقدٍ منظمٍ أمراً مسلماً بدون إعطاء أيّ تفسيرٍ لذلك؛ أمكن كذلك بنفس هذه الطريقة أن نعتبر بكلّ سهولة أنّ وجود الحياة بالصورة التي نعرفها أمرٌ مسلمٌ كذلك.

[Dawkins. The blind Watchmaker. P 13]

2 - تقييم نظرية دوكينز حول علية الموجودات المادية ونقدها

عند إلقاء نظرة عابرة على أهم ما كتبه دوكينز في هذا الصدد، يمكن أن نستنتج المنطلقات العقلية والفلسفية لأفكاره حول العلية وتبينها فلسفياً في صورة البرهان التالي:

م 1: تحتاج الموجودات الحية إلى علة؛ لكي تتكوّن؛ (= قاعدة العلية)

م 2: علة أيّ موجود حيّ هي موجود مادّي؛

م 3: نستنتج من المقدمة الثانية أنّ تبين ظهور الموجودات الحية عن طريق تسلسل الحوادث الطبيعية تبين علمي ومقبول؛ (= اكتفاء الطبيعة ذاتياً وكفاية التفسير العلمي)

النتيجة 1: الإله غير موجود.

النتيجة 2: تفسير الفعل الإلهي عن طريق النظام العليّ الطولي غير صحيح؛ لأنّه يقودنا إلى إله كسول، ولا فائدة منه.

تقييم المقدمة الأولى: اشتراك الفلاسفة ودوكينز في أصل العلية واختلافهم في ماهيتها

من الناحية التاريخية، تعدّ مسألة العلة والمعلول أوّل مسألة انجذب إليها الفكر الإنساني، وأجبرته على الفكر والتأمل؛ من أجل كشف لغز الوجود [مطهرى، مجموعته آثار، ج 6، ص 643 - 646]، وهي أساس كلّ الجهود العلمية؛ فالعالم التجريبيّ الأحيائيّ كان يقضي سنواتٍ طويلةً من عمره في المختبر مشغولاً بعلم الجينات، ويبحث عن الظاهرة التي يمكن أن يكون جينٌ معيّن معلولاً لها، عن طبيعة الآثار التي يمكن أن يكون هذا الجين علة

لها في الموجود الحيّ. وبالنظر إلى هذه النقطة يعتقد العلماء - قبل أن يشرعوا في بحوثهم العلميّة - أنّ لكلّ ظاهرة مادّيّة علّة، ويعتقد الملائ صدرا أنّه «إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث، ومع القدرة العبثيّة الجزافيّة لا يبقى للباحث كلامٌ، ولا يثبت معها معقولٌ أصلاً» [الملائ صدرا، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 163].

ومن هنا عدّ البعض قانون العلّيّة بدهياً وواضحاً [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 235] و«أصلاً فطريّاً» [جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 1 - 3، ص 161]، وبدل أن يقوموا بإثباته، اهتمّوا أكثر بفروعه.

ولم يشدّ دوكينز كذلك عن الفلاسفة المسلمين والكثير من العلمانيّين؛ إذ كان يركّز على قانون العلّيّة وأسس رؤيته في علم الأحياء التطوّريّ وفقاً لها، وعلى غرار الفلاسفة المسلمين عدّ قاعدة العلّيّة واضحةً جدّاً، وفتح باعتقاده هذا باباً للفلسفة وما بعد الطبيعة - ذات المنهج العقلاني وغير التجريبي - إلى جانب مذهبه الطبيعيّ دون أن ينتبه؛ لأنّ البحث عن قانون العلّيّة يدخل في مجال الفلسفة والأمور العقلية، ولا يمكن نقضه وإثباته وفق وجهة النظر التجريبيّة والطبيعيّة. ولكن لماذا يُعتبر البحث في هذا القانون أمراً فلسفياً وغير تجريبيّ؟

عُرِضت إجاباتٌ مختلفةٌ لهذا السؤال، الجواب الأوّل: كان من طرف الفلاسفة المسلمين، حيث افترضوا باستنادهم إلى برهان الخُلف أنّ قانون العلّيّة ليس عقليّاً وفلسفياً، ويمكن إثباته عن طريق المنهج التجريبيّ والحسيّ. واعتقادهم هذا يعني أنّ العالم التجريبيّ قبل أن يخضع لظاهرة ما للتجربة ويكتشف آثارها وأسبابها، لا يعتقد بأيّ علاقةٍ بين الأشياء الخارجيّة، وبناءً على هذا فهو بالإضافة إلى أنّه لا يستطيع أن يقوم بأيّ تجربةٍ

أو تحليل، لا يستطيع حتى إدراك وجود الأشياء الخارجية عن طريق الظواهر الإدراكية؛ لأن التجربة والتحليل يكون لهما معنى عندما يهدف الإنسان إلى الوصول إلى علة تلك الظاهرة عن طريق التجربة، أو كشف آثارها أو معلولاتها، فكيف يمكن لشخص الادعاء أن هذا الإدراك معلول لمشاهدة تلك الظاهرة الخارجية ما دام قانون العلية لم يثبت لديه؟!

بالإضافة إلى هذا يواجه المنهج الحسي في دراسته لقانون العلية تحدياً آخر، وهو أنه كيف يمكن إثبات أن هناك رابطة كهذه بين جميع الظواهر المشابهة لتلك الظاهرة التي أخضعت للتجربة؟ لأنه «مهما تكررت التجربة الحسية لا يمكنها نفي إمكان تخلف المعلول عن العلة، أي يبقى دائماً الاحتمال قائماً أنه في الحالات التي لم تخضع للتجربة يمكن أن يتحقق معلول دون علة، أو أن توجد العلة ولا يوجد معلولها، فالتجربة الحسية قاصرة عن إثبات الرابطة الكلية والضرورية بين ظاهرتين، فما بالك بإثبات كلية قانون العلية في جميع العلل والمعلولات» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 24].

وللتخلص من هذه الإشكالات يجب القول إن قانون العلية أمر فلسفي وعقلاني، وكون أصل العلية ليس تجريبياً لا يعني عدم الاستناد إلى التجربة حتى في فروع بحث العلية، فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنه بعد إثبات هذا القانون عن طريق العقل، يمكن للتجربة على الأقل تقديم مساعدة معتبرة للعلم بتعيينها لبعض مصاديق العلة والمعلول في عالم المادة، ومن هنا يمكن القول إن «البرهان العقلي المبني على المقدمات التجريبية فيما يخص العلل والمعلولات المادية» [المصدر السابق، ص 39] أحد الطرق لتشخيص بعض العلل والمعاليل.

وبعد كل هذا يجب الانتباه إلى هذه النقطة كذلك، وهي أن التجربة لا يمكنها أن تثبت انحصار العلة المكتشفة، ومن هنا يبقى الاحتمال قائماً دائماً أن هناك علةً أخرى لهذا المعلول لم تُكتشف بعد.

من الصعب كثيراً إثبات أن العلة المؤثرة في ظهور ظاهرة هي نفسها تلك العوامل المكتشفة في محيط التجربة، وأنه ليس هناك عاملٌ غيرٌ محسوسٍ وغيرٌ مكتشفٍ دخیلٍ فيها، وأصعب منه إثبات انحصار ذلك العامل، وعدم إمكان تعويضه بآخر؛ لأنّ هناك احتمالاً دائماً أن تتحقّق الظاهرة المدروسة ضمن شرائطٍ أخرى، وعن طريق عواملٍ أخرى؛ ولهذا ما تؤيّد الاكتشافات الجديدة في علوم الفيزياء والكيمياء. [انظر: المصدر السابق، ص 51]

ولهذا السبب لا يمكن أبداً نفي العلة المادّية، أو غير المادّية غير المكتشفة وخاصّة في العلل غير المادّية، وما وراء الطبيعة التي «يُعتَبَر إجراء تجرّية حولها أمراً غير ممكن، ولا يمكن إثبات وجودها أو عدمها أو ردها إلا بالبرهان العقليّ المحض» [المصدر السابق، ص 52 و38].

حقيقة قاعدة العلية

إنّ أصل الكثير من النزاعات والاختلافات التي حدثت بين الفلاسفة المسلمين والعلمويين؛ أمثال دوكينز هو في فهم وبيان معنى العلة وحقيقتها؛ لهذا يُعتَبَر البحث في هذا الأمر مفيداً لحلّ الكثير من إشكالات هذه المسألة. يعتقد أتباع المذهب العلميّ أنّ العلة أمرٌ مؤثّرٌ في المعلول بشكلٍ من الأشكال، ولها دخلٌ في تحقّقها؛ ولهذا السبب كان البروتين علة الجين، والجين علة الخلية، والخلية علة الأعضاء، والأعضاء علة الأجهزة العضوية، والأجهزة العضوية علة تشكّل الأنواع في نظر علماء مثل دوكينز، أمّا عند الفلاسفة

المسلمين فهذا التحليل لا يعدو أن يكون تحليلاً للعلية بمعناها العام، في هذا النوع من العلية يقوم العلموي: «بإطلاق مفهوم المعلول على أي شيء يرتبط بشكلٍ ما مع شيءٍ آخر، ويعمم مفهوم العلة كذلك على أي شيء يرتبط بنحوٍ ما مع طرفٍ آخر» [المصدر السابق، ص 37]. أمّا الغور الفلسفي فيبين لنا بشكلٍ عامٍّ أننا نواجه قسمين من الظواهر في عالم الطبيعة:

1. ظهور الموجودات.

2. التغيرات والتنوع الذي يحصل فيها.

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الظاهرتين المذكورتين ناتجتان من تأثير العلل الآتية في عالم الطبيعة:

1. العلة الموجدة: في كلّ لحظةٍ في عالم الطبيعة يختفي موجودٌ، ويظهر موجودٌ آخر، وحسب اعتقاد الفلاسفة أنّ ظهور الموجودات هي أهمّ الحوادث في عالم الطبيعة، ويعتقدون كذلك أنّ العديد من الظواهر الجديدة في الطبيعة ما هي إلاّ صورٌ جديدةٌ، وتركيباتٌ ناتجةٌ عن الأجزاء السابقة لها، وبلا شكٍّ لا بدّ لهذا التركيب الجديد والصورة الفلسفية من علة. في نظر الفلاسفة، لا ينحصر إيجاد العلة فقط في الظهور الأوّل؛ بل لما كانت الموجودات في حال تجددٍ دائمٍ في كلّ لحظةٍ، كان استمرار حياة المعلول مرتبطاً بالكامل بالعلة الموجدة. وأفضل طريقة لفهم هذا النوع من العلية بشكلٍ أفضل تحليل علاقة الإنسان وتصوّراته، فالإنسان يقوم بخلق تصوّراتٍ في فضائه الذهني كالطائر الغول ذي القرن الذي قد لا يكون له وجودٌ خارجيٌّ، حتّى استمرار حياة هذا الطائر الخياليّ كذلك مرتبطٌ بالإنسان؛ ولهذا السبب ففي أيّ لحظةٍ يصرف الإنسان انبثاهه عن ذلك الطائر لن يصبح له وجودٌ في ذهنه.

2. علة التغير أو فاعل الحركة أو الفاعل الطبيعي: تتعرض الموجودات خلال فترة حياتها الطويلة إلى تغيرات كثيرة في بنيتها، وقوع هذا التغير أمر بدهي وواضح، يلاحظه أي شخص بقليل من التأمل في عالم الطبيعة. يطلق الفلاسفة على هذا النوع من التغيرات اسم "الحركة" وخصصوا قسمًا مهمًا من كتبهم الفلسفية لتبيينها؛ فقد اتضح لهم أنّ دوام هذه التغيرات يزيد من الحاجة إلى هذه العلة المدروسة، ومن هنا كانت مرافقة العلة للتغيرات المستمرة ضروريًا، وفي غير هذه الحالة لن يكون هناك تغير. يطلق الفلاسفة المسلمون على هذه العلة التي تؤدي إلى تغير الموجودات وتحوّلها اسم "الفاعل الطبيعي"؛ لأنّه «يبعث في العلوم الطبيعية، وهو الذي يؤدي إلى التحريك، التسكين، التغير، وأمثال ذلك في الطبيعة» [جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

3. العلة المعدّة أو العلة المعينة [ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الأول، ص 266؛ وكذلك: التعليقات، ص 41، 43 و48]: يعتقد الفلاسفة أنّ هناك علة، هي التي تمهّد الأرضية للعلتين سابقتي الذكر، في هذا النوع من التأثير، العلة هي الأرضية الممهّدة لظهور المعلول أو حركته، أمّا المعلول فهو لا يحتاج أبدًا لتلك العلة، لا في أصل وجوده ولا لإدامة حياته [للتوسّع أكثر راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 158]. يتضح لنا جليًا - من خلال التعمّق في دراسة الظواهر وعللها كتلك التي تُبحث في العلوم التجريبية على غرار علم الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلم الجينات - أنّ الكثير من علاقات الظواهر المادّية التي تُدرّس من طرف هذه العلوم، ومن بينها الكثير من تلك التي ذكرها دوكنيز، تدخل ضمن هذا النوع؛ فعلى سبيل المثال، الموجود الحيّ الذكر عندما يتكاثر فإنّ ما يقوم به هو مشاركة خلية منه مع زوجته، وبهذا فهو ليس إلا أرضية ممهّدة لتشكّل الخلية الأولى لولده؛ مع أنّه قد يحتفي بعد ذلك أو يزول، وكذلك الجين في عملية الاستنساخ؛ فهو ليس إلا معدًّا

لظهور جينٍ آخر مثله يحمل معلوماتٍ مشابهةً، ومع ذلك قد يختفي ذلك الجين الأول.

وكما بينّا العلة الموجدة، وعلّة الحركة هي على خلاف العلة المعدّة، فالمعلول يكون لصيقًا بالعلّة، وهي شرطٌ لاستمرار حياته؛ ومن هنا فقد أعطى الفلاسفة المسلمون معنىً خاصًا لقاعدة العليّة في مقابل المعنى العامّ والكليّ الذي قدّمه أصحاب المذهب العلويّ لهذا القانون، هذا المعنى الخاصّ يشمل العلل المعدّة كذلك، ففي نظرهم "العلية الخاصة" هي عندما يكون المعلول مرتبًا ارتباطًا حقيقيًا مع علته، بحيث يستحيل انفصال المعلول عن علته، وبوجود العلة يكون وجود المعلول كذلك ضروريًا وحتميًا. يطلق على هذا النوع من العلل في الفلسفة الإسلاميّة "العلل الحقيقيّة" وعلى العلل المعدّة "العلل المجازيّة". [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13]

من جهةٍ أخرى تشتهر هذه العلل الحقيقيّة التي لها فاعليّة في إيجاد الموجودات، أو تغييرها باسم "العلّة الفاعليّة" كذلك، وبهذا تنقسم العلل الفاعليّة على أساس وظيفتها الإيجاد والتغيير إلى قسمين:

1. بعض العلل الفاعليّة "تغيّر الشيء بالتدرّج من حالٍ إلى حالٍ آخر عن طريق بعث الحركة فيه" [عبوديت، هستيشناسي، ص 321]؛ ولهذا فهي تدفع إلى تحريك الموجودات وتغييرها.

2. بعضها الآخر "العلّة التي يكون وجود المعلول مرتبًا بها". [للمطالعة أكثر

راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة 6، ص 257]

بقليلٍ من التدقيق والمقايسة في تقسيمات العلة يجب عدم الخلط، واعتبار الفاعل الطبيعيّ نفسه الفاعل المعدّ؛ لأنّ «العلّة الطبيعيّة هي فاعلٌ

حقيقي، وتقوم بنفس ما تقوم به العلة الفاعلية، ولكن العلة المُعدّة هي متممٌ لقابلية القابل، وليس لها أي فعل إيجابٍ، فهي تمهّد الأرضية للقبول، وتزيل المانع، وبعد رفعها للمانع تقوم العلة الفاعلية بعملها» [جوادى آمل، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

بضمّ النقاط السابقة إلى جانب بعضها يمكننا الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ جميع الأجهزة العضوية الحية المدروسة في نظرية التطور تابعة لقانون العلية؛ ولهذا فهناك اشتراك في الرؤية بين دوكينز والفلاسفة المسلمين؛ فحتى دوكينز نفسه لا يعدّ ظواهر العالم المادّي بدون علة، ولا يزعم أنّها تلقائية، ولكن بما أنّ أتباع المذهب العلمي مثل دوكينز «يعتبرون العلة منحصرة في المادة» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 193]، فهناك شرحٌ كبيرٌ جداً بين هذين الفكرين؛ هؤلاء العلمويون يفسّرون قانون العلية فقط بشكله المادّي؛ ولهذا السبب فهم يعتقدون بالعلة المادّية والإعدادية فقط، أمّا في نظر الفلاسفة المسلمين فليست العلة المادّية إلاّ قسمًا واحدًا من أقسام العلة الحقيقية، وتعمل في عالم الطبيعة إلى جانب العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية، بالإضافة إلى هذا لم يتوقف هؤلاء الفلاسفة المسلمون عند عالم الطبيعة، بل وعطفوا بحثهم على الفواعل الموحّدة لنظام الخلق كذلك.

تقييم المقدّمة الثانية: مادّية علة الموجودات الحية وعدمها

أحد أهمّ المباني التي يستند إليها دوكينز هو ذلك المأخوذ من الطبيعانية الوجودية؛ ومفاده أنّ علة أيّ ظاهرة مادّية هي موجودٌ مادّي آخر. هذه المقدّمة تقوده إلى القول بأنّه لا يمكن تبين الموجودات الحية إلاّ عن طريق توالي الظواهر المادّية الأخرى.

وللإجابة على هذا المبنى، والفهم الصحيح لرأي الفلاسفة المسلمين فيما يخص مكانة العلل المادية في النظام العليّ؛ نحتاج إلى فهم بعض الأقسام الأخرى للعلّة، ولكن قبل تبين نظرة الفلاسفة حول الإله والطبيعة، يجدر بنا أن نجعل الجين محوراً لبحثنا كما قام به دوكينز؛ ولهذا سنأخذ أولاً جيناً بعين الاعتبار؛ وحسب نظرية دوكينز المتمحورة حول الجين؛ من أجل أن تتحوّل الخلية الأولى الحاوية لهذا الجين إلى شكل من أشكال الموجودات الحية، لا بدّ لها أن تمرّ بالعملية التالية:

1. في البداية تلتحق خليتان بدائيتا النواة ببعضهما البعض، فتتولد خلية حقيقية النواة.

2. يكون لدى جين الخلية حقيقية النواة القدرة على استنساخ مثيله، لهذا الجين بعد مدّة وبمروره بعملية دقيقة - قد تكون فيها بعض الأخطاء أحياناً ولكنها قليلة جداً - يتحوّل إلى جينين.

3. بتولد الجينين، تتهيأ الأرضية لإيجاد خليتين.

4. يتولد في هذه العملية نوعان من الخلايا، النوع الأوّل: خلية بنفس عدد كروموسومات الخلية الأولى، والنوع الثاني: خلية تحوي نصف عدد كروموسومات الخلية الأولى. يُطلق على الخلايا من النوع الثاني "المشيج" أو "العرس" أو "الجاميت".

5. تتكاثر كلٌّ من أمشاج النوع الأوّل وخلاياه وتزايد بتكرارها لعملية الاستنساخ الجيني، مع وجود فارقٍ بينهما، وهو أنّ الأمشاج وبسبب كونها خلايا خاصّة لاستنساخ الموجودات يمكنها أن تتكاثر أيضاً بطريقةٍ أخرى؛ بتزاوج أمشاج الكائن الذكري والأنثوي، تتشكّل خلية ناشئة لديها كروموسوم كامل، وعن طريق هذه الجينات تتكاثر الأمشاج كذلك.

6. بتكاثر الخلايا من النوع الأول تتشكل أعضاء الموجود الحيّ وجوارحه، وبمحاذاة جميع هذه الخلايا بعضها البعض تضع آلة بقاء الجين، أو الموجود الحيّ قدمها في عالم الوجود، وعن طريق تكاثر هذا الموجود الحيّ تظهر بعدها الأنواع الطبيعيّة. [للتفصيل أكثر راجع: ريدلي، التطور، ص37]

ولمّا كانت كلّ الأقسام السابقة من عناصر شجرة الحياة من وجهة النظر التطوريّة؛ يمكن الادّعاء أنّ جميعها مادّة أو مادّيّة، وهذا الأمر يؤيّد الفلاسفة المسلمون كذلك. بالإضافة إلى هذا، يشاطر الفلاسفة المسلمين دوكينز في كون الأجهزة العضويّة أو الموجودات الحيّة أشياء مركّبة ومعقّدة، ويعتقدون كذلك استنادًا إلى التجربة والعلوم التجريبيّة أنّ حيوانًا أو إنسانًا مثلًا يتشكّل من أجزاءٍ مثل العين والأذن والمخّ والجهاز التنفسيّ والجهاز الهضميّ و...، ويتشكّل كلّ جزءٍ من هذه الأجزاء بدوره من خلايا، والخلايا من أجزاءٍ أصغر، مثل جزيئات DNA وهي كذلك من البروتينات؛ ولكن - كما بيّنا سابقًا - هناك اختلافٌ واضحٌ بين دوكينز والفلاسفة في موضعٍ ما؛ وهو أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون أنّ الأعضاء والأجهزة العضويّة تنحصر في كونها مجموعةً متكاثفةً من الجينات، بل يعتقدون أنّ محاذاة الجينات بعضها البعض بمفردها لا يكفي لظهور موجودٍ جديدٍ؛ لهذا لا بدّ من وجود جزءٍ جديدٍ ناشئٍ في تركيبها، هو الذي يجعل جميع الجينات منظمّةً ومنسجمةً على شكل موجودٍ حيّ، لهذا الجزء كذلك مادّيّ في نظر الفلاسفة، وبالتحاق هذا الجزء المهمّ بالأجزاء السابقة، يظهر موجودٌ جديدٌ - عضويّ - إلى ساحة الوجود؛ لأنّ آثاره ليست أثر أيّ جزءٍ من الأجزاء ولا محصّلة هذه الآثار، ولهذا يدلّ على ظهور موجودٍ جديدٍ في عالم الوجود؛ ولهذا السبب تختلف آثار حيوانٍ مثل الأرنب عن آثار أجزائه مثل القلب والمعدة والقلب واليد والرجل، وكذلك تختلف آثار القلب والمعدة و... عن آثار خلايا كلّ

واحدٍ منها، وهكذا تختلف آثار الخلايا عن آثار نواتها أو غشائها، وآثار الحين عن آثار الأحماض والأسس والبروتينات المشكّلة لها، ويطلق الفلاسفة على هذا الجزء الذي ظهر حديثاً "الصورة" وعلى الأجزاء المنسجمة التي تكون مشمولةً للصورة "المادة". ويرى الفلاسفة أنه وبسبب اختلاف الموجودات الحية في الطبيعة نواجه صوراً متنوّعةً في العالم، مثل الصورة العنصرية والنباتية والمعدنية والحيوانية والإنسانية، كلٌ منها له أثرٌ من الآثار الخاصة في عالم الطبيعة.

وللصورة استعمالاتٌ مختلفةٌ في التبيين الفلسفي لنظام الطبيعة؛ ولهذا أطلق عليها الفلاسفة أسماءً أخرى، من بينها الصورة الفلسفية و"العلّة الصورية" كذلك؛ لأنّ العلة في نظرهم - وكما بيّنا سابقاً - أمرٌ يرتبط به المعلول بشكلٍ ما؛ ولهذا فما لم يتهيأ أحدٌ أنواع الصورة لن يتشكّل العضو أو الجهاز العضوي، ولا يمكن للأجزاء المادية أن تنتظم بمفردها وتحوّل إلى موجودٍ حيٍّ جديدٍ، ويقال لهذه الأجزاء "العلّة المادية" كذلك؛ لأنّه ما لم تتوفّر هذه الأجزاء لن يكون للموجود الحيّ المادّي معنى؛ ولا يمكن للصورة أن تؤدّي إلى ظهور موجودٍ جديدٍ.

الصورة الفلسفية - بالإضافة إلى كونها علّةً صوريةً للجهاز العضوي - هي "فاعل الحركة" أو علّة التغييرات والتحوّلات البعدية له كذلك. في الفصول المتعلقة بالحركة - وهي الاصطلاح الفلسفي للتغيّر والتحوّل - يقسم الفلاسفة التغيّرات والحركات المشاهدة في الطبيعة إلى تغيّراتٍ مكانيةٍ (الحركة المكانية)، وتغيّراتٍ في الوضع (الحركة الوضعية)، وتغيّراتٍ في الكيف (الحركة الكيفية)، وتغيّراتٍ في الكمّ (الحركة الكمية)، ثمّ يؤكّدون على هذه النقطة، وهي أنّ جميع التغيّرات التي تحصل للموجود الحيّ في عالم التطوّر ناتجة عن صورتها،

وعلى هذا الأساس - في نظر الفلسفة - لا بدّ أن تُفسّر جميع التغيّرات الحاصلة للموجودات الحيّة على أساس "صورة" الأشياء؛ ولهذا السبب يرى الفلاسفة أنّ لـ "صورة" كلّ شيءٍ نوعاً من العلّية والفاعليّة الحقيقيّة، ويعتقدون كذلك أنّه بعد ظهور الصورة تُنسب كلّ التغيّرات الحاصلة للموجود الجديد إلى صورته، بل وأكثر من ذلك، جميع حركات الشيء وسكناته وخصوصيّاته هي نتاجٌ لتلك الصورة. [عبوديت، هستيشناسي، ص 322]

بالنظر إلى الكلام السابق يمكن أن نفهم لماذا يطلق الفلاسفة على الصورة الفلسفيّة اسم "الفاعل الطبيعي"؛ لأنّها من جهةٍ علّيةٍ لجميع التغيّرات الحاصلة للشيء، ومن جهةٍ أخرى أمرٌ مادّيٌّ وطبيعيٌّ، بالإضافة إلى هذا فإنّ الصورة هي الموجود الجديد بكامله، أو جزءٌ من وجوده؛ ولهذا لا بدّ أن يُبحث عن سبب تغيّرات الأجهزة العضويّة داخل الموجودات. «الفاعل الطبيعيّ لكلّ إلكترونٍ داخل ذلك الإلكترون، والفاعل الطبيعيّ لكلّ شجرةٍ داخل تلك الشجرة و..» [المصدر السابق، ص 321].

إذن يتبيّن ممّا سبق أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا كذلك مثل دوكينز يبحثون عن جميع التغيّرات التطوريّة في عالم الطبيعة داخل الجهاز العضويّ، وينسبون ذلك إلى العامل المادّيّ والطبيعيّ؛ لأنّ الطبيعة حسب رأيهم «هي منشأ جميع الحركات الطبيعيّة» [مطهرى، مجموعه آثار، ج 13، ص 900]. ولكنّ دوكينز والفلاسفة المسلمين يختلفون في تفسيرهم لهذه القضية، فدوكينز بسبب فهمه غير الصحيح لقانون العلّية يرجع التغيّرات التطوريّة إلى ما يدعوه الفلاسفة بالعلّة المادّيّة والإعداديّة، أمّا الفلاسفة المسلمون فيعتبرون العلّة الصوريّة هي المنشأ القريب لهذه التغيّرات، وهذه العلّة هي تلك الطبيعة الكامنة في طينة الموجودات المادّيّة، وتدفعها إلى الحركة والتغيّر.

تقييم المقدمة الثالثة: تفسير الموجودات الحية عن طريق توالي الأمور الطبيعية لازم، ولكنه ليس كافيًا

مع أنّ الفلاسفة المسلمين يوافقون على تفسير الطبيعة عن طريق العلل الطبيعية القريبة، إلا أنّهم يعدّون الاكتفاء بالعامل الطبيعي ناقصًا وغير كافٍ لتفسير جامع وكامل للعالم التطوري، ويرون أنّه بالاعتماد على هذا التفسير تبقى أسئلة مختلفة دون إجابة، ومن بين هذه الأسئلة:

1. إذا كانت علّة التغيّرات في الطبيعة هي الموجود المادّي - الصورة - فما هي علّة نفس صورة الموجودات الطبيعية؟

2. صحيح أنّه يمكن بالاستناد إلى "الصورة الفلسفيّة" تقديم تفسير مقبول لكلّ سلسلة التغيّرات في الطبيعة مهما رجعنا إلى الوراثة، ولكن هل هذا التفسير كافٍ لهذه السلسلة اللامتناهية؟

3. هل هذه الموجودات ما فوق المادّيّة وما وراء الطبيعة علّة صور الموجودات المادّيّة؟

من أجل إجابتهم عن السؤال الأوّل يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّه لا يمكن اعتبار علّة الصورة أو طبيعة الموجودات مادّيّة؛ لأنّ العلّة - حسب قاعدة بسيطة ومفهومة للجميع وهي أنّ فاقد الشيء لا يعطيه - يجب أن تعطي معلولها ما تملكه، ولما كانت المادّة القبليّة لا تتضمّن الصورة البعدية وخصائصها جديدة الظهور، فيمكن أن نستنتج أنّ علّة الصورة لن تكون أمرًا مادّيًا، وحسب هؤلاء الفلاسفة مثل ابن سينا فإنّ العوامل الطبيعية بسبب محدوديتها ليس لديها قدرة الإيجاد من العدم، فهي ليست إلا منشأ الحركات والتغيّرات في الأشياء. [لمطالعة هذا الاستدلال راجع: ابن سينا، الإشارات، النمط 6، الفصل 36]

يتمسك الملاً صدرا كذلك بهذه القاعدة مثل ابن سينا، ويعتقد كذلك أن الأمور المادّية ليس لها القدرة على الإيجاد؛ ومن أجل إثبات كلامه هذا أقام القياس الاستثنائي التالي:

م 1: إذا كان للأمر المادّية والطبيعية دوراً في الفاعلية الإيجادية والحقيقية، يلزم أن يكون للعدم والأمور العدمية دوراً مؤثراً في الإيجاب.

م 2: التالي غير صحيح، لأنّ العدم والأمور العدمية لا يمكن أن يكون لها تأثيراً في الإيجاب.

النتيجة: فالمقدّم باطلٌ كذلك. [الملاً صدرا، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 213]

دليل الملازمة هو أنّ الجسم يحوي المادة الأولى [الهيولى الأولى] والصورة، والمادة الأولى ليست إلاّ صرف القوة والاحتياج؛ ولهذا السبب لا يمكن أن تكون سبباً في الوجود، والصورة كذلك لا يمكن أن توجد دون المادة الأولى. إذن فالفقدان والمعنى العدمي كامنٌ في داخل الجسم، والشيء الذي يكون الفقدان والمعنى العدمي كامنًا فيه لا يمكن أن يكون منشأً لأثر وجودي، فالجسم لا يمكن أن يكون منشأً لأثر وجودي وفاعلاً حقيقياً. [المزيد من المطالعة راجع: جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 2-4، ص 32]

وهذا الكلام مخالفٌ لنظر العلمانيين أمثال دوكينز، فهم «يعتبرون العلة منحصرةً في المادة» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 193]. ومن هنا يتمسكون بالمادة في تفسيرهم لأيّ شيء؛ غير أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون - وفقاً لهذه الأدلة - أنّ المادة موجدة.

وهناك سؤالٌ جديدٌ يطرح نفسه هنا، وهو: إذا كانت علة وجود صورة الموجودات بنفس الشكل الذي يعتقد العلمانيون، ليست هي الأجزاء

السابقة والأمور المادية الأخرى، فما هي فائدتها وتأثيرها على الصورة جديدة الظهور؟

حسب الفلاسفة هناك الكثير من الأمور المادية التي يبدو أن لها دوراً في تشكّل الظاهرة الجديدة، في حين أنها ليست إلا أموراً إعدادية لتأثير العلة الفاعلية، هذه الأمور تقوم في الحقيقة بتهيئة الأرضية لتأثير الفاعل الحقيقي، على سبيل المثال؛ من أجل استنساخ جين لا بد من توفير العديد من الظروف مثل الحرارة المناسبة، والطاقة الكافية، والأنزيمات المناسبة...، هذه الأمور - كما أوضحنا سابقاً - تُعرّف في الفلسفة بـ "العلّة الإعدادية"، ولكنّ الأجزاء القبليّة للتركيب الجديد تحمل على عاتقها دوراً أكثر أهميّة، فهذه الأجزاء هي في الحقيقة على غرار القواعد والأركان المساعدة على قبول وحلول الصورة الجديدة؛ ولهذا السبب كان وجود الأجزاء القبليّة وبقاؤها على عكس العلل الإعدادية، ضرورياً للتركيب الجديد، وبزوال أيّ جزءٍ من هذه الأجزاء تزول الصورة كذلك، وسيهدم بناء التركيب الجديد، من هنا كانت الأجزاء القبليّة تُعرّف في الفلسفة بـ "العلّة المادية" أو "العلّة القابلة"، هذه الأخيرة مع أنّها من العلل الحقيقيّة ولكن بالنظر إلى الأدلّة السابقة لا تختلف عن العلل الإعدادية؛ إذ لا يمكنها أن تكون وحدها تبييناً كافياً لوجود المعلول الماديّ، بل تحتاج في الإيجاد إلى "علّة فاعليّة".

لهذا لا بدّ أن نبحث عن العلة الحقيقيّة لظهور الصورة والتركيب الجديد، أو الأعضاء الحيّة خارج المادّة، وهذا ما يعتقده الفلاسفة من أنّ علّة جميع الصور أو طبيعة الموجودات الحيّة هي أمرٌ ما وراء الطبيعة.

الإبداع ليس في الطبيعة، ولا يمكن لأيّ وجودٍ ماديّ أن يكون مبدعاً ويهب الوجود، الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتمّ على مستوى الطبيعة

التحريك والتغيير، أي أنّ الأمر الوحيد الذي يمكن للشيء المادّي القيام به في شيءٍ آخر موجودٍ في الخارج هو إيجاد الحركة والتغيير. [جوادى آمل، رحيق مختوم، ج 1-5، ص 540]

ولأنّ علّة صورة الأعضاء الحيّة أمرٌ وراء الطبيعة، فإنّ علّيته كذلك ليست في مستوى العلل الطبيعيّة، بل مستواها أعلى، بتعبيرٍ آخر، العلل الموجدة للصور في الطبيعة لا تكون في عرض العلل المادّيّة والمعدّة الأخرى، بل في طولها، يقال لهذه العلل في الفلسفة بـ "العلل الطوليّة". وبناءً على ما سبق نكون في مقابل نظامين في تبين عالم الطبيعة:

1 - النظام العرضي

وهذا هو النظام الذي يستند إليه دوكينز، وهو يحوي شرائط العلة المادّيّة والعلل الإعداديّة، وتكون الأمور المادّيّة هناك في مستوًى واحدٍ، وتؤثر في تشكّل الظواهر حسب ترتيبها الزمانيّ والمكانيّ، وفي هذا النظام تبدو الطبيعة وكأنّها واحدٌ متّصلٌ؛ من هنا «لا يوجد أيّ حادثٍ في الطبيعة منفصلٌ ومستقلٌ عن الحوادث الأخرى، بل جميع أجزاء العالم متّصلةٌ ومرتبطةٌ ببعضها البعض، هذا الاتّصال والارتباط يشمل جميع أجزاء العالم، ويشكّل اتّصالاً جامعاً لكلّ الجوانب» [مطهرى، مجموعه آثار، ج 1، ص 132].

2 - النظام الطوليّ

يوجد هذا النظام في مستوًى أعلى من عالم الطبيعة والنظام العرضيّ، ويشمل العلل الموجدة لعالم الطبيعة بالنسبة للعلل الطوليّة، كما يمكن أن ننسب الفعل إلى الفاعل القريب يمكن كذلك نسبته إلى الفاعل المتوسّط

أو البعيد، ويُسمى الفاعل القريب "الفاعل التسخيري" كذلك؛ وهذا لأنه يُستعمل أداةً في يد الفاعل الأعلى منه لإعمال فاعليته [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 96]؛ لهذا نسمي فعل هضم الغذاء الذي يتم عن طريق القوى البدنية [في المستوى الأول] ولكن بتدبير من النفس [في مستوى أعلى] بالفعل التسخيري [المصدر السابق، ص 97].

وأما الإجابة عن السؤال القائل: عند تشكّل عضوٍ حيّ، في أيّ نقطة يتّصل هذان النظامان مع بعضهما، وما هو نوع ارتباطهما؟ فيعتقد الفلاسفة أنّه يجب البحث عن مكان ارتباط هذين الاثنين في الصور الجديدة لهذا العضو، وبتعبيرٍ آخر بعض الأمور المادّية تستقرّ إلى جانب بعضها في برهة من الزمان والمكان المناسب حسب النظام العرضي، وتهيئ الأرضية لإيجاد الصور، أو طبيعة العضو محلّ الدراسة، وبتهيؤ هذه الظروف المساعدة يبدأ النظام الطولي بالعمل، ويوجد الصورة المناسبة لتلك الظروف المادّية وتحلّ في الأجزاء المادّية، وعندما تحلّ هذه الصورة التي تكون لديها قابلية التغيير والتأثير في المادة، يظهر عضوٌ جديدٌ بمميّزاتٍ جديدةٍ في مجال الطبيعة. وبتعبيرٍ آخر، العلة ما وراء الطبيعة بإيجادها لهذه الصورة تكون قد أوجدت عضوًا حيًّا في عالم لديه ميزة التغيير الذاتي، لا أنّها تبدع العضو الحيّ في البداية، ثمّ تجربه على التغيير بالتدخل في كلّ لحظة، وهذا هو معنى العلية الذي يُعمله النظام الطولي في الطبيعة.

عندما يقول فلاسفةً مسلمون مثل ابن سينا والملا صدرا إنّ ما وراء الطبيعة علة حركة الطبيعة، فهذا لا يعني أنّ حركة الطبيعة حقيقةً خارجةً عن ذاتها، بعبارةٍ أخرى ليست "ذاتًا عرضت عليها الحركة" بل "ذاتٌ هي الحركة"، فمعنى كون ما وراء الطبيعة محرّكًا للطبيعة هو نفسه إبداع

الطبيعة، لا أنّ مبدع الطبيعة شيءٌ وتحريك الطبيعة أمرٌ آخر منفصلٌ.
[مطهري، مجموعه آثار، ج 11، ص 167]

التدقيق في الجمل السابقة يقودنا إلى أنّ الفلسفة الإسلامية إلى جانب الأهميّة الكبيرة لقضيّة الحلقة، تقرّ بالمقام العالي للطبيعة، والعلل الطبيعيّة كذلك، من هنا يعتقد الفلاسفة أنّ "الطبيعة هي الفاعل المباشر لكلّ الحركات الجسمانيّة" [الملا صدرا، الشواهد الربوبيّة، ص 90، لمزيد من التفصيل راجع: الملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج 3، المرحلة 7، الفصل 20، ص 64]، و«لا يمكن أن ننسب أيّ حركةٍ بشكلٍ مباشرٍ للفاعل المجرد» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 353].

تتضح أهميّة هذه المكانة عندما نعلم أنّ الفلاسفة يعتبرون الصورة وطبيعة الأعضاء الحيّة - بالإضافة إلى كونها الفاعل المباشر ودون واسطةٍ في "الحركة الطبيعيّة" للموجودات الحيّة - هي كذلك الفاعل المباشر في "الحركة القسريّة"، توضيح ذلك: أنّ التغيّرات الطبيعيّة للأعضاء الحيّة تكون أحياناً فعل الصورة نفسها وتظهر في الحقيقة على أساس الخصائص الذاتية للطبيعة المنسجمة، والمتوافقة مع الطينة الموجودة، وتكون أحياناً ردّة فعلٍ تجاه العوامل الخارجيّة، ومفروضةً عليها بشكلٍ ما، يطلق الفلاسفة على الحركات من النوع الأوّل "الحركة الطبيعيّة" وعلى النوع الثاني "الحركة القسريّة"، وعلى هذا المنوال يتشكّل اصطلاحاً "الفاعل بالطبع" و"الفاعل بالقسر" بالنسبة للعلّة. بهذا التوضيح تعدّ الكثير من أفعال الأعضاء الحيّة مثل النمو والتكاثر والتغذية و... التي تتمّ دون ضغطٍ وإجبارٍ من العوامل الخارجيّة حركةً طبيعيّةً، بينما تعدّ الكثير من أفعالها الأخرى مثل الطفرات الجينيّة أو أنواع التغيّرات التطوريّة التي تنتج عن ضغطٍ وإجبارٍ من المحيط الخارجي حركةً قسريّةً، والفاعل المباشر لها جميعاً هو طبيعة الموجود العضويّ.

3- التوالي الطولي واللامتناهي للعلل المادية للموجودات وإنكار الإله

كما أشرنا سابقاً، فإنّ الفلاسفة المسلمين ينسبون كلّ التغيّرات التي تحدث على مستوى الكائنات الحيّة إلى المادّة وطبيعة الموجودات، ومن هنا يعتقدون بأنّ الطبيعة الماديّة مكتفيّة ذاتاً في النظام العرضي مثلما يعتقد دوكينز والعلمانيّون؛ وعلى هذا الأساس كان الفلاسفة السابقون يعتقدون أنّ "كلّ حادثٍ مسبوّق بمادّة ومدّة"؛ ولهذا يعدّ - حسب رأيهم - وجود الموجود الماديّ من العدم أمراً غير ممكنٍ. [المصدر السابق، ص 284]

هذا الكلام يمكن أن يصبح دافعاً لإيراد إشكالٍ آخر على الفلاسفة، فأفراًد مثل دوكينز سي طرحون هذا السؤال؛ إذا وافقنا على هذه القاعدة يكون تفسير الموجودات الماديّة ممكناً كلّما رجعنا إلى الوراء، أي أنّه إذا ثبت كون الموادّ والأجزاء الأوليّة أزليّاً وقديماً لن يعود هناك معنيّ للسؤال عن علته - ماديّة كانت أم غير ماديّة - وبناءً على هذا لن يصبح باستطاعة الفلاسفة التمسك بالعلل الماورائيّة من أجل تبين علة المادّة الأولى للعالم، وأن يعتقدوا بخلقها. من أجل التخلّص من هذا الإشكال قدّم الفلاسفة ثلاثة أجوبة على الأقلّ:

الجواب الأوّل: علة الإيجاد والخلق المستمرّ للموجودات الجديدة في الطبيعة

كما أوضحنا في موضع سابقٍ، فإنّ عليّة الفواعل الماورائيّة الموجدة ليس منحصراً في الموادّ الأولى للعالم فقط؛ لأنّه بالنظر إلى الوجود المستمرّ للموجودات الماديّة في عالم الطبيعة، ستكون صورها كذلك متواصلةً في الإيجاد والخلق، ومن هنا ستكون فاعليّة العلل الماورائيّة بواسطة النظام الطوليّ قابلةً للملاحظة والمتابعة لحظةً تلو الأخرى.

الجواب الثاني: علّة إيجاد كلّ موجودٍ من الموجودات وتغييره وتجديده

بالإضافة إلى الخلق المتواصل للصور الكثيرة في الطبيعة تقوم العلل الموجدة في كلّ لحظة بتجديد كلّ موجودٍ من الموجودات المخلوقة وتغييره؛ إذ يعتقد الفلاسفة أنّ للموجودات - بالإضافة إلى التغييرات المشاهدة التي تسببها الصور - تغييراتٍ غير محسوسةٍ وجوهريّةٍ لا يمكن إدراكها وإثباتها إلاّ بالعقل والبراهين العقلية، وهذه التغييرات معروفةٌ في الاصطلاح الفلسفيّ بـ"الحركة الجوهرية". يعتقد الفلاسفة أنّ للأجسام والموجودات المادّية - بالإضافة إلى الأبعاد المكانية الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع - بعداً رابعاً هو "الزمان"؛ ولهذا يشغل كلّ موجودٍ مادّيّ قطعةً من الزمان بنفس الشكل الذي يملأ به قطعةً من المكان باعتبار حجمه، وبهذا يكون وجود كلّ موجودٍ منبسطاً في ظرف الزمان، ونحن لا نشاهد في الحقيقة إلاّ المقاطع من وجوده التي نتزامن معها، وبتعبيرٍ آخر كلّ جزءٍ من أجزاء الطبيعة يبقى مستمرّاً في كونه موجوداً ومخلوقاً في كلّ لحظة، ويمكن القول في النتيجة إنّ كلّ واحدٍ منها في حال إيجادٍ وخلقٍ من قبل الله في كلّ لحظة؛ لأنّه حسب الحركة الجوهرية كلّ جسمٍ هو في حالة تجددٍ ووجودٍ مستمرٍّ مع جميع عوارضه ولواحقه في كلّ لحظة. [عبوديت، تحليل وبررسی اندیشه ساعت ساز لاهوتی، ص 50]

154

الجواب الثالث: ملاك الحاجة إلى العلّة هو الربط الحقيقي والإمكان لا

الحدوث الزمانيّ

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الملاك في الحاجة إلى العلّة ليس "الحدوث الزمانيّ" للمعلول؛ حتّى لا يحكم بعدم حاجته إلى العلّة إذا كان أزليّاً، وبتعبيرٍ آخر ليس السبب الأصليّ لمعلوليّة شيءٍ هو مجرد عدم وجوده في زمانٍ ما ثمّ وجوده بعد ذلك؛ بل وحسب التعريف الذي طُرِحَ للعلّة والمعلول، فإنّ التعلّق الوجوديّ للشيء هو الملاك في حاجته إلى العلّة، ومن أجل توضيح هذا

الكلام يجب أن نتمنّ بدقّة في تقسيمات الموجودات من وجهة نظر الفلاسفة. فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّ الموجودات تندرج ضمن قسمين لا أكثر: إمّا أن تكون متعلّقة في وجودها بشيءٍ آخر - سواء مادّيًّا كان أو غير مادّيٍّ - أو لا تكون متعلّقة. يُطلق على الموجودات التي يكون لها تعلّق ما "الموجودات الممكنة" وعلى القسم الثاني "واجب الوجود"، ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أنّ الأجسام والأمور المادّية من بين الأمثلة الواضحة على ممكنات الوجود؛ لأنّ الأمور المادّية بلا استثناء تتشكّل من مادّةٍ وصورةٍ فلسفيّة، وبالإضافة إلى تعلّقها الواضح والملاحظ بالمادّة والأجزاء القبليّة تستند كذلك إلى إيجاد الصورة والجزء الجديد من طرف علّةٍ فاعليّة من وراء الطبيعة، والاستناد إلى هذه العلّة ليس منحصرًا بلحظة الإيجاد فقط، بل ولأنّ الفاعليّة في هذه العلّة هي فاعليّةٌ حقيقيّةٌ، فالمعلول متعلّق بعلته الفاعليّة في كلّ لحظة من لحظات حياته؛ ولهذا كلّما ازداد عمر الموجود المادّي أكثر في ظرف الزمان، سيكون هذا التعلّق أشدّ وأقوى، ولا تُستثنى المادّة الأولى للعالم - أي المادّة التي يعتبرها العُلمويّون أزلّيّةً - من هذه القاعدة، حتّى وإنّ توهم أنّها أزلّيّةٌ، فحاجتها إلى العلّة الفاعليّة ليست غير زائلةٍ وحسب، بل ستزيد أكثر. يمكن بيان الدليل الذي أقامه الفلاسفة في الشكل التالي:

المقدّمة 1: كلّ الموجودات المادّية ممكنة الوجود.

المقدّمة 2: كلّ ممكن الوجود - سواءً كان حادثًا أو أزلّيًّا - يحتاج إلى علّةٍ فاعليّةٍ موجدة.

النتيجة 1 والمقدّمة 3: الموجودات المادّية تحتاج إلى علّةٍ فاعليّةٍ موجدة.

المقدّمة 4: المادّة ليس لها القدرة على الإيجاد.

النتيجة 2: العلّة الفاعليّة الموجدة غير مادّية.

تقييم نتائج البرهان واستخلاص النتيجة

من أجل أن نعرف إلى أيّ مدى يقبل الفلاسفة المسلمون نتائج الاستدلال الذي أورده دوكينز، فيما يخصّ علّية الموجودات المادّية، يجدر بنا أن نلقي نظرةً أخرى على المشتركات والمفترقات بين النظريّتين في مقدّمات الاستدلال:

المقدّمة الأولى: مع أنّ الفلاسفة المسلمين يتّفقون مع دوكينز في المقدّمة الأولى وبالذّقة في أصل العليّة، ولكنّهم يختلفون معه في ماهيّتها ومفهومها، فدوكينز بسبب نزعه المادّية يختصر هذا الأصل في العلة المادّية فقط، في حين أنّ الفهم الصحيح لقاعدة العليّة يوسّع مجال هذه القاعدة؛ لتشمل عللاً أخرى كالعلة الفاعليّة، الصوريّة والغائيّة، بالإضافة إلى ذلك تحوّل نزعة دوكينز المادّية - دون إدراكه - للفاعل الموجد، وهو من بين العلل الفاعليّة.

المقدّمة الثانية: يتّفق كذلك الفلاسفة المسلمون في كون عامل الحركات والتغيّرات في عالم المادّة مادّيّاً وطبيعيّاً، ولكنّ الأدلّة العقليّة تبين أنّ هذا العامل ليس نفسه ذلك الذي يؤكّد عليه دوكينز، فالفلاسفة المسلمون يرون أنّ تفسيرات دوكينز محدودةً فقط بالعلة المادّية أو الإعداديّة في الفلسفة، والحال أنّه يجب البحث عن العامل الأصليّ في العلة الصوريّة، هذه العلة تتكفل بتغيير الموجودات بمساندة من العلل الحقيقيّة الأخرى مثل العلة المادّية.

المقدّمة الثالثة: قام الفلاسفة في هذه المقدّمة بتقسيم أنظمة العالم إلى عرضيّة وطوليّة، ووضّحوا من خلال ذلك أنّ "تفسير ظهور الموجودات الحيّة عن طريق توالي الحوادث الطبيعيّة" مع أنّه تفسيرٌ لازمٌ وعلميٌّ، ولكنّه غير كافٍ وشاملٍ، فهو ليس كافياً لأنّ الكلام في هذا التفسير لا يدور حول العلة الأصليّة للحوادث الطبيعيّة - أي الصور الفلسفيّة للموجودات - في حين

أن هذه العلة أمرٌ مادّيٌ مختصُّ بهذا العالم، ولا بدّ أن يُلاحظ في التفسير العلميّ؛ وهو ليس شاملاً لأنّه لم يذكر أيّ كلامٍ عن النظام الطوليّ والعلل الموجدة للطبيعة.

بالنظر إلى النقاط السابقة يمكن أن نفهم لماذا طعن الحكماء المسلمون في نتائج دوكينز في هذا الباب واعتبروها غير صحيحةٍ، فدوكينز في الحقيقة توصّل إلى نتائج خاطئة انطلاقاً من مقدّماتٍ خاطئةٍ في النتيجة الأولى بتسليمه بتفسير الكائنات الحيّة عن طريق الحوادث الطبيعيّة، إذ اعتبر وجود الإله في هذا التفسير زائداً؛ ولهذا أنكره، وهذا في الحقيقة خلطٌ بين المنهج الطبيعانيّ في المعرفة والنزعة الطبيعانيّة في دراسة الوجود، وفي هذا الخلط جعل كون الشيء زائداً في التفسيرات المادّيّة دليلاً على عدم وجوده، بالإضافة إلى ذلك يؤكّد الفلاسفة المسلمون على هذه النقطة، وهي أنّ هذه التفسيرات المادّيّة حتّى وإن أحدثت خللاً في برهان وجود الإله المقابل، فهذا الأمر لا يدلّ إلا على عدم صحّة هذا البرهان، وليس دليلاً على نفي وجود الإله، وعدم صحّة جميع براهين وجود الإله.

إذن كانت نظرية داروين كافيةً لوجود النظام الموجود، فلا بدّ من القول إنّ دليل اللاهوتيين ليس تاماً... لا أنّه دليلٌ على نفي وجود الإله. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 4، ص 219]

ونفس الشيء بالنسبة للمقدّمة الثانية، لا بدّ من القول إنّ التفسير المادّي للكائنات الحيّة هو تجاهلٌ للنظام الطوليّ للطبيعة، فقبول النظام الطوليّ للعالم سيجعل فكرة أنّ "الإله كسولٌ" توهماً غير صحيحٍ؛ لأنّ للإله عن طريق هذا النظام أربع وظائف في الطبيعة المادّيّة على الأقلّ:

- 1- يهب الإله صورةً وشكلاً للموجودات الجديدة التي تظهر.
 - 2- لما كانت جميع الموجودات المادّية تخضع للحركة الجوهرية، فالإله يقوم بمنحها الوجود في كلّ لحظةٍ.
 - 3- مع أنّ جميع التغيّرات في النظام العرضي لعالم الطبيعة تحدث بالاستناد إلى الصور، إلّا أنّ الإله هو علّة تغيّرات العالم في مستوًى أعلى؛ وذلك بإيجاد الصور.
 - 4- حتّى وإن كانت مادّة العالم الأولى أزليّةً - ولُكنّها ممكنة الوجود - تحتاج في كلّ لحظةٍ إلى تلقّي الوجود من عند الإله.
- بوجود هذه الوظائف الأربع، لا يمكن توصيف الإله بالكسل إلّا جهلاً بمعنى الإيجاد في العلل الحقيقيّة، وتفضيلاً للعلل الإعداديّة العرضيّة على العلل الحقيقيّة الطوليّة.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، قم: انتشارات آيت الله مرعشي نجفي، 1405 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الطبيعيات، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404 هـ.
3. جوادى آملى، عبد الله، رحيق محتوم در شرح اسفار اربعة ملا صدرا، قم: نشر اسراء، 1389 ش.
4. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث، 1410 هـ.
5. الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المركز الجامعي للنشر، 1360 ش.
6. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1417 هـ.
7. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت: دار الأضواء، 1405 هـ.
8. عبوديت، عبدالرسول، تحليل وبررسی انديشه ساعت ساز لاهوتي، مجله معرفت فلسفي، شماره 5، پاییز 1383 ش.
9. عبوديت، عبدالرسول، هستی شناسی، قم: انتشارات موسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، 1380 ش.
10. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة القاهرة، الطبعة الأولى، 2009 م.
11. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الحاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
12. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، 1377 ش.

13. Barbour, Ian G. (1997). Religion and Science, Historical and Contemporary Issues. New York: HarperCollins Publishers,
14. Dawkins, Richard. (2003). A devil's chaplain. London: Weidenfield & Nicolson.
15. Dawkins, Richard. (1986, 1991, 2006). The Blind Watchmaker. New York.
16. Dawkins, Richard. (2006). the God Delusion. London: Transworld Publishers.
17. Dawkins, Richard. (1976, 1989, 2006). The selfish gene. 2nd Ed Oxford University Press.
18. Dawkins, Richard. Darwin and Darwinism, A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98.
19. Flew, Antony, (2007). there is a god; how the world most notorious atheist changed his mind. With Roy Abraham Varghese. HarperCollins e-books
20. Mayr, Ernst, What Evolution Is, (2002), paperback edition published in by Phoenix.
21. McGrath, Alister E. (2004). Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life. Oxford: Blackwell

منهج القرآن في مواجهة الإلحاد

د. محمّد علي محيطي أردكان

الخلاصة

المجتمع الإنسانيّ في بعده المعرفيّ عبارةٌ عن مزيجٍ من أفكارٍ ومعتقداتٍ مختلفةٍ، بل متعارضةٍ أحياناً. وتعدّ مفردة الإلحاد وما يرادفها من مصطلحاتٍ إحدى المفاهيم المهمة في شبكة المعارف القرآنيّة. ومن الضروريّ اتباع الأسلوب الصحيح في التعامل مع الناس الذين يحملون عقائد تخالف عقائدنا وعلى الضدّ منها؛ وذلك من أجل الوصول إلى علاقاتٍ صحيحةٍ وحياةٍ سليمةٍ في المجتمع الإسلاميّ وفي الساحة الدوليّة. وقد نزل القرآن الكريم - وهو الكتاب السماويّ الذي لم يتعرّض للتحريف - من أجل هداية الناس وتلبية احتياجاتهم في كلّ عصرٍ، وبخاصّةٍ في عصرنا الراهن. وبما أنّ التفكير الإلحاديّ في العصر الحديث تسبّب بنتائج فكريّة وسلوكيّة وخيمةٍ في الساحة الاجتماعيّة، وبخاصّةٍ في عقائد الجيل الجديد، وأدّى إلى خلط الحقّ بالباطل، فقد سعينا في هذا المقال - الذي يتّبع المنهج الوصفيّ التحليليّ - إلى أن نبيّن أساليب القرآن الكريم في التعامل مع ظاهرة الإلحاد في ضوء آياته في البعد العمليّ والعمليّ، وتوصّلنا إلى أنّ نهج القرآن في التعامل مع المخالفين والملحدين في البعد العمليّ هو عبارةٌ عن الحوار والسلوك، والدعوة إلى الإسلام، والتعريف بالحقائق، والتفكير في نظام الخلقة، والإنذار، وفي البعد العمليّ هو التعامل بالحسنى، والمداراة، والتهديد، والإعراض، والنهي عن الموالاة والصداقة، والحرمان من المشاركة في المجالات الاجتماعيّة والجهاد.

الكلمات المفتاحيّة: مواجهة الإلحاد، القرآن، الكفر، الأساليب القرآنيّة، الشرك، الملحد.

The Quranic approach in confronting Atheism

Abstract:

The human society in its intellectual aspect is a blend of various and even contradictory ideas and beliefs. The word al-ilhad (atheism) and its equivalent terms denote one of the significant concepts of the network of Quranic knowledge. It's important to deal with the people of other beliefs and faiths properly, so we may maintain good relationships and friendly life in Muslim society and on the world stage. The holy Quran, the only scripture that has not been distorted, is descended for the guidance of people, and to fulfill their needs in every age, especially in the modern era. Given the fact that the atheistic thought in modern times has caused serious intellectual and behavioral consequences in the society, and specifically for young generation, and it has led to confusion between right and wrong, therefore, in this article we have tried to show the Quranic methods of dealing with the phenomenon of atheism in the light of its verses, both in scientific and practical aspects.

Keywords: confronting atheism, Quran, blasphemy, Quranic methods, Polytheism, atheist.

المقدمة

كان الاعتقاد بالإله - على امتداد التاريخ - معرضاً لمختلف الآراء والأفكار المختلفة والمتناقضة. وقد اعترف البعض بوجود الإله وصاروا موحدين، واعتنق بعضٌ وبأنحاءٍ مختلفةٍ عقائد ملوثةً بالشرك أو بروى كفريّةٍ إما في أصل التوحيد، أو في الصفات الإلهية. وقد دعا الأنبياء جميعاً طول تاريخ البشرية إلى عبادة الله واجتناب الطاغوت، وبعثوا بذلك: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36].

إنّ القرآن الكريم معجزة النبي الخاتم، وهو الكتاب الذي لم يُصب بالتحريف، وإتّما نزل من أجل هداية الناس وتليية احتياجاتهم في كلّ عصرٍ، وقد تعرّض في مستوى واسع من آياته لمسألة التوحيد الأساسية. وقد تسبّب التفكير الإلحاديّ في العصر الحديث بأثارٍ وخيمةٍ في حياة الناس، وفي الساحة الاجتماعية والعالمية وبخاصّةٍ في عقائد الجيل الجديد، وأدى إلى خلط الحقّ بالباطل، وهذا ما يمنح البحث في الموضوع الراهن أهمّيّته ويجعله ضروريّاً. ومع أنّ العلماء والباحثين أشاروا في طيّات بعض مؤلّفاتهم الكلاميّة والتفسيرية إلى أساليب القرآن في مواجهة الملحدّين، لكن لم يدوّن نتائج مستقلّة ومنسجمّة في هذا الموضوع على حدّ اطلاق، وكمثالٍ على ذلك نذكر بعض البحوث المؤلّفة في هذا المجال وهي: "بررسی تحلیلی مواجهه ی قرآن با یهود" [دراسة تحليلية لمواجهة القرآن لليهود] لعلي أكبر مؤمني؛ "سیره ی پیامبر در برابر مخالفان از زبان قرآن" [سيرة النبي تجاه المخالفين برواية القرآن] لعلي محمد يزدي، و"أساليب القرآن الكريم في الردّ على الحملات الإعلامية"، د. نعيم رزق الدردساوي، و"الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه"، ماجد محمد علي أحمد شبالة، وغيرها.

يتبع المقال الحالي المنهج الوصفي التحليلي في معالجة موضوع أساليب مواجهة القرآن للتفكير الإلحادي، ومن هنا فإن السؤال الأساسي في هذا البحث هو: ما أساليب القرآن الكريم في مواجهة الإلحاد والملحدين؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال يلزم في البدء بيان المراد من الإلحاد، وما الفرق بين الإلحاد والكفر والشرك؟ وهل هذه الثلاثة تمثل أمراً واحداً، أم أنّ بينها علاقة خاصة؟ وما طريقة تعامل القرآن ومواجهته للآراء المخالفة؟ وهل استخدم القرآن أسلوباً واحداً، أم أساليب متنوعة؟ وما هي الأساليب العلمية والعملية التي اتخذها القرآن في مواجهة الإلحاد؟ هذه هي الأسئلة التي سنجيب عنها ضمن البحوث الآتية. وفي البدء نتعرض لبحث الإلحاد مفهوماً، ثم نتعرض بعد ذلك لبعض أساليب مواجهة القرآن للإلحاد.

مفهوم الإلحاد

1- الإلحاد لغةً

الإلحاد مأخوذٌ من مادة "لحد"، «اللَّحْدُ: ما حُفِرَ في عُرْضِ القَبْرِ» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، ص 182]، «اللحد حفرةٌ مائلةٌ عن الوسط» [الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 737]، «اللُّحْدُ الشَّقُّ الَّذِي يَكُونُ فِي جَانِبِ القَبْرِ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 526]، ويعتقد البعض أنّ أصل الإلحاد بمعنى العدول والانحراف عن المستقيم [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 236؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 389]، يقول الراغب: «ولحد بلسانه إلى كذا مال، قال تعالى: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾ [سورة النحل: 103]» [الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 737]. وعليه يكون الإلحاد في اللغة بمعنى العدول، ومنه اللحد وهو الشقّ الجانبيّ في القبر، ويعني أيّ نوعٍ من الانحراف عن الصراط المستقيم باتجاه الكفر والشرك وما إلى ذلك.

2 - الإلحاد في الاصطلاح

يعتقد الراغب الأصفهاني أنّ الإلحاد ضربان: «[الأول]: إلحادٌ إلى الشرك بالله، و[الثاني]: إلحادٌ إلى الشرك بالأسباب، فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عراه ولا يبطله» [الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 737].

ويعتقد آخرون أنّ الإلحاد في اصطلاح القدماء بمعنى التكذيب، وأيّ رجوعٍ عن طريق الحقّ والصواب، من قبيل العدول عن التوحيد إلى الشرك، وفي اصطلاح المتأخرين بمعنى إنكار وجود الإله، ولازمه يعني إنكار الأديان، والأمور الغيبية. [شباله، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 44]

يظهر ممّا تقدّم أنّ الإلحاد مستعملٌ في معنيين، عامٌّ خاصّ:

1. الإلحاد في المعنى الخاصّ يشمل إنكار وجود الإله الواحد، وهو أخصّ معاني الإلحاد وأشهرها. وعلى هذا الأساس فإنّ الملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بوجود الإله الواحد، وعلى هذا الأساس عدّوا الملحد دهريةً، وهو الذي ينسب الحوادث كلّها إلى الدهر، ويؤمن بأنّ الدهر هو المبدأ الأزليّ الأبديّ بدلاً عن الإله الواحد.

2. الإلحاد في المعنى العامّ، يطلق على عدم الاعتقاد بأيّ من أصول العقائد الإسلاميّة، وعلى الرجوع عن الطريق الصواب، والسقوط في الضلال والضياع. وعليه فلو آمن شخصٌ بوجود الإله الواحد، لكنّه أنكر أصلاً من أصول الإسلام، أو أنكر اعتقاداً من الاعتقادات أو الآراء المقبولة في الإسلام، فإنّه يُتّهمُ بالإلحاد، ويُدعى ملحدًا [موسوى بجنوردى، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل "الحاد"]، وهذا المعنى من الإلحاد مرادفٌ للمعنى اللغويّ.

3- الإلحاد ومشتقاته في القرآن

ورد الإلحاد ومشتقاته ستّ مرّاتٍ في القرآن الكريم. حيث استُعملت كلمة "يُلحدون" ثلاث مرّاتٍ في القرآن بمعنى الانحراف في الآيات الإلهية والعدول عن الاستقامة:

أ- ورد في سورة فصلت، الآية 40 ذُكر الذين انحرفوا عن آيات الله، وعدلوا عن الاستقامة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا﴾، يرى العلامة الطباطبائي أنّ مصطلحي "يُلحدون" و"آياتنا" في الآية الشريفة مطلقان إذ يقول: «وإطلاق قوله: "يلحدون" وقوله: "آياتنا" يشمل كلّ إلحادٍ في كلّ آية، فيشمل الإلحاد في الآيات التكوينية كالشمس والقمر وغيرهما، فيعدّونها آياتٍ لله سبحانه، ثمّ يعودون فيعبّدونها، ويشمل آيات الوحي والنبوة، فيعدّون القرآن افتراءً على الله وتقولاً من النبي ﷺ، أو يلغون فيه لتختلّ تلاوته فلا يسمعه سامعٌ، أو يفسّرونه من عند أنفسهم أو يؤوّلونه ابتغاء الفتنة، فكلّ ذلك إلحادٌ في آيات الله بوضعها في غير موضعها، والميل بها إلى غير مستقرّها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 397].

ب- ورد في سورة الأعراف، الآية 180 ذكر الذين يحرفون في أسماء الله في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾.

ج- ورد في الآية 103 من سورة النحل "يلحدون" بمعنى الميل، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

وكذلك استُعمل مصطلح "مُلْتَحِدًا" مرتين في القرآن بمعنى الملجأ، ومحلّ الميل، من قبيل الآية 22 من سورة الجن: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ

أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾، وكذلك في سورة الكهف، الآية 27: ﴿وَلَنْ نَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾.

وأما مصطلح "الإلحاد" فقد استُعمل مرّةً واحدةً في القرآن في معنى الانحراف: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدَقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: 25].

ذكرت الآية 24 من سورة الجاثية مجموعةً من الناس لا يؤمنون بالمبدأ الحكيم في عالم الوجود، وأنّ حياة أيّ موجودٍ وموته - حتّى الإنسان - ترجع إلى الطبيعة، ويُطلق على هؤلاء مصطلح "الدهريّين" [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 118؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 174]، يخبرنا القرآن الكريم عن هؤلاء قائلاً: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية: 24]، وهناك احتمالان في تفسير هذه الآية:

أ - المقصود من هذا الفريق هم الذين كانوا ينكرون أصل المبدأ، وكانوا يتواجدون بعددٍ ما في الحجاز إبّان العصر الجاهليّ.

ب - الآية بصدد الحديث عن عقيدة بعض جهّال العرب في إنكار المعاد. [جوادى آملی، توحيد در قرآن، ص 604؛ الرازي، الفخر، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 678]، وقد اختار البعض الاحتمال الثاني بلحاظ سياق الآية؛ لأنّ الآيات السابقة لها لم تكن في معرض الحديث عن الدهريّين مطلقاً لكي نقول إنّ هذه الآية راجعةٌ إليهم. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 174]

4- المصطلحات المشابهة للإلحاد في الاستعمال القرآنيّ

أكثر المصطلحات قرّباً في المعنى من مصطلح "الإلحاد" مصطلحا "الكفر" و"الشرك"؛ ومن أجل إيضاح معنى هذين المصطلحين نتحدّث باختصارٍ عن معناهما:

أ. الكفر

الكفر في الأصل بمعنى ستر الشيء وتغطيته. [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 144؛ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 714]. ويطلق على الليل، والفلاح، والذي يُغطي نعمة الله، كافرٌ [الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 714؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 191]. الكفر ضد الإيمان؛ لأنه يُغطي الحق. وقد ورد في بعض الروايات استعمال الكفر في أربعة معانٍ:

1 - إنكار المبدأ والمعاد.

2 - إنكار الحق عن علم.

3 - كفران النعمة.

4 - ترك الواجبات. [الكليني، الكافي، ج 2، ص 389].

وأما رؤية العلماء في معنى الكفر الاصطلاحي فهي ليست واحدة. فبعض العلماء جعله بمعنى عدم الإيمان، وآخرون بمعنى إنكار الربوبية، أو الوحدانية، أو الرسالة، أو الحكم الشرعي قولاً أو فعلاً [علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، ص 534؛ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 227؛ شبالة، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 44].

العلامة الطباطبائي يبيّن في ذيل تفسير الآية 70 من سورة آل عمران أنّ: «الكفر بآيات الله غير الكفر بالله تعالى، وأنّ الكفر بالله هو الالتزام بنفي التوحيد صريحاً كالوثنية والدهرية، والكفر بآيات الله إنكار شيء من المعارف الإلهية بعد ورود البيان ووضوح الحق» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 255]. ومع أنّ له مصاديق عديدة لكنّ المراد من الكفر في هذا البحث هو الكفر بمعنى نفي الله وإنكار وحدانيّته.

ب - الشرك

يقول الراغب الأصفهاني: «شرك: الشركة والمشاركة خلط الملكين، وقيل هو أن يوجد شيءٌ لاثنين فصاعداً عيناً كان ذلك الشيء أو معنىً، كمشاركة الإنسان والفرس في الحيوانية...، وشرك الإنسان في الدين ضربان. أحدهما: الشرك العظيم وهو إثبات شريكٍ لله تعالى...، والثاني: الشرك الصغير وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور وهو الرياء والنفاق» [الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 451 و452]. ويقالُ مشركٌ لمن جعل الله شريكاً.

ذهب البعض في التفرقة بين مصطلحي الإلحاد والكفر والشرك إلى أنّ الكفر أعمّ من الإلحاد، والإلحاد أحدُ شُعَب الكفر، وهو كفر الجحود، والفرق بين الإلحاد والشرك هو أنّ المشرك يعتقد بأنّ للعالم خالقاً، لكنّه لا يراه واحداً، ويعبد معبودين آخرين مع الله، لكنّ الإلحاد ينكر وجود الله، والملحد هو الذي ينكر وجود الله، وينسب الخلق إلى غير الله، وكذلك لا يعتقد بيوم القيامة [شبالة، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 45].

بناءً على هذا يكون المراد من الإلحاد معناه الخاصّ يعني إنكار وجود الإله، وعليه فإنّ الملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بالله الواحد، وكذلك يقال ملحدٌ للدهريّ من جهة أنّه يقبل بالمبدأ الأزليّ والأبديّ للعالم بدلاً عن الإله الواحد، وينسب الأحداث إلى الدهر.

أساليب مواجهة القرآن للملحدين

اتّخذت آيات القرآن أساليب مختلفة في مواجهة الملحدين والتعامل معهم. وفي بعض الآيات نجد أسلوب دعوة الخصم إلى الإسلام، والحوار والتعامل بالحسنى، وتزويده بالمعرفة، وفي موطنٍ آخر ورد النهي عن مودة الكفار،

والأمر بالإعراض عنهم، وفي آياتٍ أخرى وردت الدعوة إلى جهاد الأعداء والمعاندين، وأمر المسلمين بالتشدد معهم. وهذه الأساليب المختلفة للتعامل ناشئة من اختلاف الظروف، والأوضاع الزمانية والمكانية، ونوع المخاطب من كفّارٍ، ومشركين، ومنافقين، وأهل الكتاب. وهنا نشير إلى أهمّ أساليب مواجهة القرآن الكريم للملحدين في البُعدين العلميّ والعملّي:

1 - أساليب مواجهة القرآن للملحدين في البعد العلميّ

وفي البدء نتعرّض لأسلوب القرآن في التعامل مع الملحدين في البُعد العلميّ والمعرفي:

أ. الدعوة إلى الإسلام عن طريق الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن

أحد الأساليب القرآنيّة في التعامل مع غير المؤمنين هي دعوتهم إلى الإسلام. وهو ما نجد في الآية 125 من سورة النحل؛ إذ يأمر الله - سبحانه - نبيه ﷺ بدعوة الناس إلى الحقّ قائلاً: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. ولأنّ مخاطبي النبي ﷺ مختلفون، فأساليب التعامل معهم مختلفة أيضاً. وقوله: "بالحكمة" يعني ادْعُ إلى ربك بالكلام المتقن والمحكم الذي لا يمكن الخدش ولا التشكيك فيه. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 371 و372؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 20، ص 287] وبالموعظة الحسنة أي ادْعُ الناس من خلال النصيحة المحبّبة إلى قلوبهم. والحكمة تتعامل مع العقل والفكر، والموعظة مع القلب. والجدال بالتي هي أحسن هو الجدال القائم على أفضل أساليب المناظرة والمجادلة مع الرفق والمداراة واللين في الكلام من أجل تهدئة الخصومة معهم. [الآلوسي، روح المعاني، ج 7، ص 487]

ب. التعريف بالحقائق

من الأساليب التي اتخذها القرآن في مواجهة الملحدين والجهال، التعريف بالحقائق. وتعدّ معرفة الله من أرقى المعارف وأعظمها: «معرفة الله أعلى المعارف» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 712]؛ إذ إنّ أساس الدين وحياة الناس قائمٌ على أساس هذه القاعدة. «إنّ أساس الدين التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ص 96]، وكلّ معارف الدين وتعاليمه وأصول الدين كالاعتقاد بالوحي، ونبوة الأنبياء، والمعاد... تنشعب عن هذه المعرفة. ومع ذلك فقد ضلّ بعض الناس، واتّجهوا نحو اللادينية والشرك والكفر. وأهمّ دليل للملحدين هو أنّهم لا يحسّون بالإله، وما لا يكون محسوساً لا يكون مقبولاً عندهم ولا يؤمنون به. وقد تصدى القرآن لهذه الرؤية من خلال زيادة المعرفة وتبيين الحقيقة، ونبّه إلى أنّ الملحدين غفلوا عن هذه النقطة، وهي أنّ إنسانيّة الإنسان ليست بجسده فقط، والإنسان يمتلك حقيقةً أخرى - بالإضافة إلى الجسم - وهي الروح، وبها يرتبط وجوده وحياته وموته. وبما أنّ الناس عاجزون عن معرفة الروح، فهم أشدّ عجزاً عن معرفة حقيقة الله عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103]، والأدلة العقلية وكذلك النقلية تدلّ على أنّ الله لا يمكن أن يُرى بالعين؛ لأنّ الله ليس موجوداً محدوداً له مكانٌ وجهةٌ ومادّةٌ لكي يُرى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وكذلك ورد التصريح بعدم إمكانية رؤية الله بعد طلب بني إسرائيل ذلك: ﴿قَالَ لَنْ نَرَاكَ﴾ [سورة الأعراف: 143].

وقد تصدّى القرآن أحياناً إلى التعريف بأصل مبدأ الوجود من قبيل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الطور: 35-36]، يطرح القرآن هذه الأسئلة ليثير فطرة الانسان؛ لكي يصل إلى الجواب الصحيح من خلال التدقيق والتأمل فيها. وإذا

خلق الإنسان نفسه، فمن خلق السماوات والأرض الموجودتين قبل وجود الإنسان؟ فهل الإنسان هو من خلقهما؟ وهل للإنسان علّة فاعليّة أم لا؟ وإذا كان له علّة فاعليّة، فهل هذه العلّة هي ذاته أم غيره؟ وإذا كان الإنسان هو العلّة الفاعليّة لذاته، فهل هو أيضًا العلّة الفاعليّة للأجرام السماوية؟ والقرآن من خلال طرحه لهذه الأسئلة يريد إيقاظ فطرة الإنسان ووجدانه، وأن يدفعه إلى الإقرار لكي يقول في الجواب بأنّ الإنسان له علّة فاعليّة، لكنّ هذه العلّة ليست ذاته؛ لأنّ الإنسان بما أنّه مخلوق فإنّ له خالقًا حتمًا، ولا يمكن أنّه هو من خلق نفسه، بل إنّ أيّ ظاهرة لا يمكنها أن تخلق ذاتها، وإنّما هي بحاجة إلى مبدئٍ موجودٍ دائمًا. وكذلك يعترف الإنسان بأنّه لا دور له في خلق السماوات والأرض. [راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 20؛ جوادى آملی، توحيد در قرآن، ص 27 و28]

ج. تنبيه العقل إلى براهين إثبات الوجود الإلهي وأدلته

تقديم البراهين على إثبات الأصول الاعتقاديّة، هو أحد أساليب القرآن في مواجهة الملحدّين. وقد استفاد القرآن الكريم من هذا الأسلوب بأنحاءٍ مختلفةٍ في تقديم العقائد الصحيحة للمخالفين. وقد احتجّ بهذا الأسلوب أحيانًا من أجل إثبات أصل وجود الإله، وأحيانًا من أجل وحدانيّة الحقّ تعالى، وأحيانًا من أجل إبطال ما يعبدّه المشركون، وفي موضعٍ آخر في الاحتجاج على منكري المعاد والردّ عليهم وغير ذلك. وهنا نشير إلى بعض الاحتجاجات القرآنيّة:

تحدّث القرآن في آياتٍ كثيرةٍ مع منكري التوحيد، واحتجّ عليهم عبر الحوار. فمثلًا في الآيات 31 - 35 من سورة يونس، بعد الحديث عن آيات وجود الله، واستحقاقه العبادة يقول تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ

مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ [سورة يونس: 31 و32]، وتستمر هذه الآيات لتعود للحديث عن المبدأ والمعاد، وتأمّر النبي مرّة أخرى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ ثمّ يجيب القرآن عن هذا السؤال قائلاً: ﴿قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [سورة يونس: 34]، وللمرّة الثالثة يأمر النبي قائلاً: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾. [سورة يونس: 35]

ومن الواضح أنّ الذين يعبدونهم المشركون لا يقدرّون على هداية أحدٍ إلى الحقّ؛ لأنّ الهداية إلى الحقّ بحاجةٍ إلى العصمة والصيانة من الخطأ، وهذا لا يمكن تحقّقه إلّا بهداية الله وتوفيقه، وعليه فإنّ الله وحده هو الهادي إلى الحقّ: ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾، وفي الختام يبيّن استدلالاً محكماً: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾.

ومن أجل إثبات توحيد إله العالم استدلّ ببرهان التمانع، وهو من البراهين المتقنة في التوحيد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]، والشكل المنطقي لبرهان التمانع باختصارٍ هو: أنّ فرض تعدّد الآلهة مساوٍ لفرض انهيار نظام الوجود، واللازم الذاتي للآلهة المتعدّدة هو انهيار انسجام العالم ونظمه، ولهذا الأمر ممتنع، والنتيجة هي أنّ تعدّد الآلهة والشرك في ربوبيّة الحقّ أمرٌ ممتنعٌ أيضاً.

ويُستند إلى برهان الخلق والإيجاد: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [سورة النحل: 17]، وفي هذه الآية طُرِحَ المسألة بصورة استفهام، وتمّ إيكال الجواب عنها إلى الوجدان الحيّ. وعليه فإذا كان الله - سبحانه - هو من خلق الموجودات كلّها، إذن لا يصحّ أن نجعله أحد المخلوقات وفي مستوى شريكٍ لها. وهناك براهين أخرى من قبيل برهان المحبّة، والحركة، والنظم، والحياة والموت، والولاية

وغيرها، أقيمت لإثبات واجب الوجود، وتوحيد الواجب، نترك التعرّض لها؛
تجنّباً للإطالة في هذا المقال. [راجع: جوادى آملی، توحيد در قرآن، فصل أوّل]

وفي مقام الاحتجاج مع الذين يعتقدون بأنّ لله ولداً يقول: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الزمر: 4]، «والبنوة كيفما كانت تقتضي شركة ما بين الابن والأب والولد والوالد، فإن كانت بنوة حقيقية - وهي اشتقاق شيء من شيء وانفصاله منه - اقتضت الشركة في حقيقة الذات والخواص والآثار المنبعثة من الذات، كبنوة إنسان لإنسان المقتضية لشركة الابن لأبيه في الإنسانية ولوازمها، وإن كانت بنوة اعتبارية كالبنوة الاجتماعية - وهو التبني - اقتضت الاشتراك في الشؤون الخاصة بالأب، كالسؤدد والملك والشرف والتقدم والوراثة وبعض أحكام النسب، والحجة المسوقة في الآية تدل على استحالة اتخاذ الولد عليه - تعالى - بكلا المعنيين» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، 236].

د. التفكير في خلق العالم

أحد أساليب القرآن في التعامل مع الملحدين، هي دعوتهم وتشجيعهم على التفكير في نظام الخلق. وبما أنّ الملحدين ينكرون دور الله في خلق نظام العالم، فقد ورد في عددٍ من الآيات الدعوة إلى التفكير في خلق السماوات والأرض والنجوم والمياه والسفن والناس والنباتات والحيوانات والجبال والبحار والأشجار وغيرها، وكذلك التفكير في الصفات الإلهية. مثلاً يبيّن القرآن في بعض الآيات أنّ لكلٍّ موجودٍ من الموجودات إلهاً، وأنّ إله الموجودات كلّها واحد. ففي سورة البقرة، الآية 146 نقرأ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

وهناك آياتٍ أخرى تذكر منكري العامل الإلهي في خلق السماوات والأرض، وتطالبهم بالتأمل في خالق العالم من خلال طرح الأسئلة عليهم، وتدعوهم إلى التأمل، ثم تجيب موضحة لهم من هو الأفضل، هل الله القوي القادر، أم ما صنعتها أيديكم من أصنامٍ لا حول لها ولا قوة؟! والآيات 60-64 من سورة النمل تعرّضت لأوضح أدلة التوحيد في خمس آيات، من خلال طرح هذه الأسئلة: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِلَهُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَواسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِقَلِيلًا مَّا تَدْكُرُونَ * أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ اللَّهُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَانُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 7، ص 358؛ الرازي، الفخر، مفاتيح الغيب، ج 24، ص 563؛ مكارم شيرازي، ناصر، تفسير نمونه، ج 15، ص 513]. وهناك آياتٍ آخر من قبيل: الأنعام: 95-99؛ الرعد: 2-4؛ الواقعة: 57-62، 68-70، 71-74 تشير إلى هذا المعنى.

2_ أساليب مواجهة القرآن للملحدين في البعد العملي

أ. التعامل الحسن ورعاية الأدب

تشتمل التعاليم القرآنية أسلوب التعامل مع الكفار والملحدين، وأنه يجب أن يكون بأفضل أسلوبٍ ممكنٍ. ودفع السوء بالتي هي أحسن هو من أساليب القرآن في مواجهة السوء، وأنه في مقابل الأمر السيئ يجب تقديم

الأمر الحسن، وهذا السلوك ينتهي إلى تحويل العدو إلى ولي حميم: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت: 34]، وكذلك يقول النبي الأكرم ﷺ في هذا المضمار: «اصنع الخَيْرَ إِلَى أَهْلِهِ وَإِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ فَكُنْ أَنْتَ أَهْلَهُ» [ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 213].

رعاية الأدب أمر ملحوظ في سيرة الأنبياء الإلهيين في تعاملهم مع الأعداء. ومن نماذج ذلك ما ورد في سورة الآية 46 من سورة مريم، حيث كان آزر يتحدث مع إبراهيم ﷺ بلغة التهديد، لكن إبراهيم ﷺ كان يردّ عليه بكل أدب. وحينما نصح إبراهيم ﷺ آزر بالكف عن عبادة الأوثان التي لا تسمع ولا ترى، لا نجد أي تأثير لكلام إبراهيم ﷺ في آزر، بل على العكس أثارته تلك النصائح فردّ عليه قائلاً: ﴿قَالَ أَرَأِغِبُّ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾، ثم يهدّد إبراهيم ﷺ بالرجم ويطلب منه أن يرحل عنه قائلاً له: ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾، لكن إبراهيم يجيب عن هذه الخشونة والحدة بكل عطف: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [سورة مريم: 47]. طبيعي أن هذا التعامل اللين أمر مطلوب ما لم يؤدّ إلى التساهل مع الأعداء ومنحهم الفرصة للاعتداء على المؤمنين.

ب. المداراة واللين

تعامل القرآن مع الملحدين بأسلوب المداراة واللين من أجل جذب انتباههم. وقد أوصى الله موسى وهارون ﷺ حينما ذهبا إلى فرعون أن يتحدّثا مع عدوّهما اللدود بلين؛ لعل نافذة تُفتح في قلبه نحو الله والاهتداء إلى الحق: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [سورة طه: 44]. ومن آداب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يتم ذلك بمتهى اللين

واللطف؛ حتى يتقبل الناس الدعوة بأسرع ما يمكن [الطبرسي، مجمع البيان، ج 7، ص 20؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 154]، و«اللين ضدّ الخشونة، ويستعمل ذلك في الأجسام، ثمّ يستعار للخلق وغيره من المعاني» [الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 752].

وفي آيةٍ أخرى يأمرنا الله - سبحانه - بالتحدّث مع الناس بالحسنى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة: 83]. وفي روايةٍ مرويةٍ في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام في ذيل هذه الآية: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ﴾ كلهم حُسْنًا مؤمنهم ومخالفهم؛ أمّا المخالفون فيكلمهم بالمدارة لاجتذابهم إلى الإيمان، فإن ييأس من ذلك يكفّ شرورهم عن نفسه، وعن إخوانه المؤمنين» [العسكري، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص 353 و354؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 266].

ولم يقتصر الأمر على أوامر الله بمدارة المخالفين والتعامل معهم باللين، بل في بعض الموارد وردت التوصية إلى المؤمنين بالإحسان إلى من لم يحاربوهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة: 8]. نعم هذا الأمر في التعامل مع من لا يعادي الإسلام، وأمّا الذين يعادون المسلمين، فيجب عدم مودّتهم: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: 9].

ج. التهديد الأخروي

أسلوب التهديد الأخروي هو أسلوب قرآني آخر في مواجهة الملحدين، وغالبًا ما يكون تهديدًا بالعذاب الإلهي. يذكر الله سبحانه في الآية 40 من

سورة فصلت فريقتاً من المتمردين عن الإيمان بالآيات الإلهية والملحدين بها قائلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾، وهذا نوعٌ من التهديد بالعذاب [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 9، ص 129؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 22؛ الحجازي، التفسير الواضح، ج 3، ص 344]. ذهب بعض المفسرين ومنهم ابن عباس إلى أن المراد من الآيات هي أدلة التوحيد، والمراد من الإلحاد هو الانحراف عن التوحيد، وترك الاستدلال عليه [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 22]. ثم يقرع الله الملحدين ويخاطبهم مُهدداً: ﴿أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرًا مَّنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، وهذا الاستفهام التقريري في الآية الشريفة يعني أن هذين الفريقين لا يتساويان مطلقاً. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 397] ثم يرفع وتيرة التهديد والوعيد قائلاً: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، و"اعملوا" أمرٌ لکنته بمعنى التهديد والوعيد [درويش، إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 569؛ الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج 9، ص 309]، يعني بعد أن علمتم أن هذين الفريقين لا يتساويان مطلقاً، فكل واحدٍ منكم حرٌّ في اختيار الأمر الذي يريده من هذين الأمرين. ومن الواضح أن الانسان العاقل لا يختار السقوط في النار، وعليه سوف يؤمن بالآيات الإلهية، ولا يلحد قبال القرآن [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 23؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 568]. وفي بعض آخر من الآيات يذكر كفاراً كذبوا بالتوحيد ويوم القيامة، فيخاطبهم القرآن قائلاً: ﴿وَدَرَنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا﴾ [سورة المزمل: 11]، ومهلهم قليلاً يعني أن حسابهم وعقابهم عندي [الطبرسي، مجمع البيان، ج 10، ص 573؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 67]. أو في الآية 26 من سورة القمر، نجد تهديداً بنحو آخر للمكذبين برسالة صالح عليه السلام قائلاً: ﴿سَيَعْلَمُونَ عَدًّا مِّنَ الْكُذَّابِ الْأَشْرُ﴾، يعني سريعاً وفي يوم القيامة حينما ينزل عليهم العذاب سيعلمون من كان كذاباً، أصالح عليه السلام أم هم؟! وهل هو الذي كان

متكبراً أم هم؟ [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 9، ص، 453؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 289؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 80].

فالإنذار بالعقوبة الإلهية أحد أساليب القرآن العامة في تربية الناس وهدايتهم، والقرآن في مواجهة الملحدين والكفار استفاد أيضاً من هذا الأسلوب، مثلاً في الآية 124 من سورة الأنعام يقول: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾. هذا الإنذار شديد إلى مستوى أنه يهدد الكفار بأنه لا ينفع في الخلاص منه يوم القيامة أي فدية مهما عظمت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 36].

د. الإعراض واليأس من الملحدين

179

هو أسلوب آخر من أساليب القرآن في التعامل مع المنكرين والكفار بعد اليأس منهم وجحودهم، وهو أمر المسلمين بالإعراض عنهم والنفور منهم. وهذا ما تمّ بيانه بصراحة في بعض الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة: 6]. وقد ورد هذا المضمون نفسه في الآية 10 من سورة يس؛ لأنّ الله ختم على قلوبهم وسمعهم، ووضع على أعينهم غشاوة. ويطلب الله عزّ وجلّ من نبيه ﷺ ألا يحزن لعدم إيمانهم: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ﴾، ويأمره بأن يبلغ علانية ما أمر بتبليغه، وألا يتأثر بضجيج المشركين، وليس ذلك فحسب، بل أن يعرض عنهم ويتجاهلهم: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة الحجر: 94]. وفي هذا المضمون نفسه وردت آيات أخرى تطالب النبي ﷺ بصراحة أن يتبع التوحيد وأصول شرائع الدين التي أوحيت إليه، وأن يعرض عن المستكبرين

والمشركين، وآلا يبالى بعدم خضوعهم لكلمة الحقّ وبتهمهم الباطلة: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة الأنعام: 106]. وقد ورد الإعراض عن المشركين في السور المكّيّة والمدنيّة أيضًا، لكنّ أكثر أوامر الإعراض واردة في بعض آيات السور المكّيّة، منها: سورة السجدة: 30، سورة الصافات: 174 و178، سورة الحجر: 3 و94، سورة الكافرون: 6، سورة الأنعام: 68.

وهناك آياتٌ أخرى تأمر النبيّ ﷺ بالإعراض عن استهزاء المشركين وترك مجالسهم: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: 68]. يقول السيوطي: «كان المشركون يجلسون إلى النبيّ ﷺ يجبّون أن يسمعوا منه، فإذا سمعوا استهزؤوا، فنزلت: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾» [السيوطي، الدر المنثور، ج 3، ص 21 و22].

وفي آياتٍ أخرى ورد أيضًا الإعراض عن المشركين كما في الآيتين 28 و29 من سورة النجم: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، والإعراض عن المنافقين في الآية 95 من سورة التوبة: ﴿سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتَعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾.

هـ . النهي عن موالة ومودة الملحدين والكفار

ورد في القرآن الكريم نهى المؤمنين عن موالة ومودة الكفار والمشركين مرّاتٍ عديدةً. منها الآية 28 من سورة آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾.

وسبب النهي عن موالاة الكفار هو أنها تؤدي إلى الامتزاج الروحي «بحيث يؤدي إلى مطاوعتهم والتأثر منهم في الأخلاق، وسائر شؤون الحياة وتصرفهم في ذلك» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 151].

وفي أوائل آيات سورة الممتحنة حيث ورد نهي الله للمؤمنين عن اتّخاذ الكفار أولياء، وطلب المعونة منهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [سورة الممتحنة: 1]. وسبب هذا المطلب هو كفرهم بما جاءكم من الحق [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 405؛ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج 4، ص 277؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 121]. «إنهم يخالفونكم في العقيدة، كما أنهم شنّوا عليكم الحرب عملياً، ويعتبرون إيمانكم بالله - الذي هو أكبر فخرٍ لكم وأعظم قداسة تجللكم - غاية الجرم وأعظم الذنب؛ ولهذا السبب قاموا بإخراجكم من دياركم وشتمتوكم من بلادكم. ومع هذه الأعمال التي مارسوها معكم، هل من المناسب إظهار المودة لهم» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمل، ج 18، ص 233]. نعم، لم يرد نهي عن الإحسان ورعاية العدل مع أولئك الكفار الذين لم يؤذوا المؤمنين، ولم يخرجوهم من ديارهم. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 234]

و. الحرمان من المشاركة في المجالات الاجتماعية

من الأساليب التي اتّخذها القرآن في مواجهة الكفار والملحدين الحرمان من ممارسة بعض النشاطات الاجتماعية والدينية. وهذا التعامل يرتبط بالمشركين الذين يتصوّرون أنهم من خلال الاعتقاد بالله ﷻ يمكنهم الحفاظ على هويتهم من خلال تسنّم مناصب من قبيل عمارة بيت الله أو سقاية الحجاج. لكنّ الله ﷻ من خلال إعلان منع المشركين من الوصول إلى مناصب

دينيّة وإلهيّة يكون قد حرّمهم من المشاركة في المجالات الاجتماعيّة: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [سورة التوبة: 17]. وعليه فإنّه: «لا يحقّ ولا يجوز للمشركين أن يرموا ما استترّم من المسجد الحرام» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 200؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج 2، ص 253].

ز. التعامل الشديد الحازم مع الكفّار والمنافقين

رغم أننا نجد في القرآن الكريم آياتٍ دعت المسلمين إلى ترك القتال، وتحمل كلّ أنواع الأذى في سبيل الله، من قبيل: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَيَٰ دِينَ اللَّهِ﴾ [سورة الكافرون: 1-6] وكذلك قوله: ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ [سورة المزمل: 10]. لكن مع ذلك هناك آياتٍ أخرى تنهى المسلمين عن التسامح مع الكفّار والمنافقين، وقد أمروا بالتعامل الشديد مع مشركي مكّة. مثلاً في الآية 190 من سورة البقرة يأمر الله بقتال مشركي مكّة مع توفر ظروف القتال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: 190]. «عبارة "الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ" تدلّ بصراحةٍ على أنّ هذا الحكم الشرعيّ يختصّ بمن شهروا السلاح ضدّ المسلمين، فلا تجوز مقاتلة العدو ما لم يشهر سيفاً ولم يبدأ بقتالٍ باستثناء موارد خاصّة» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 2، ص 18؛ القاسمي، محاسن التأويل، ج 2، ص 57]. ولكنّ هذا لا يعني إطلاقاً إنكار الجهاد الابتدائيّ.

وحيثما لا تنفع النصيحة معهم، ولم يكفّ مثيرو الفتنة عن أعمالهم، واستمرّوا في إشاعة الاضطراب في المجتمع، فهنا يكون المجتمع الإسلاميّ مضطرباً للتعامل الشديد مع مثل هؤلاء الأشخاص؛ لكيلا تتحوّل الساحة الاجتماعيّة إلى ساحة اضطرابٍ وفتنةٍ. [راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،

ج 2، ص 64] والقرآن الكريم في هذه المرحلة من الفتنة يُصدر أمرًا بقتال مثيريها قائلاً: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة: 191]، ويقول أيضًا: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: 193]. وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ الفتنة في هذه الآية يراد منها الشرك أو الكفر [الطوسي]، التبيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 146؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 5، ص 289؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 354].

وعليه فإذا وصلت إثارة الفتنة إلى مرحلة سلب الأمن والاستقرار، فقد أمر الله - سبحانه - بقتال مثيري الفتنة والتصدي لهم، وإطفاء الفتنة في هذه المرحلة مسؤولية الجميع، بل عدم التصدي لمثيري الفتنة أمرٌ غير جائز، وعصيانٌ لأمر الله تعالى.

183

وفي سورة الآية 73 من سورة التوبة، والآية 9 من سورة التحريم ورد أمرٌ للنبي بأن يتشدد مع الكفار والمنافقين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾. «جهاد القوم ومجاهدتهم بذل غاية الجهد في مقاومتهم، وهو يكون باللسان وباليد حتى ينتهي إلى القتال، وشاع استعماله في الكتاب في القتال...، واستعماله في قتال الكفار على رسله لكونهم متجاهرين بالخلاف والشقاق» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 339]. وأمّا المنافقون فإنّ «المراد بمجاهدتهم مطلق ما تقتضيه المصلحة من بذل غاية الجهد في مقاومتهم، فإن اقتضت المصلحة هجروا ولم يخالطوا ولم يعاشروا، وإن اقتضت وعظوا باللسان، وإن اقتضت أخرجوا وشرّدوا إلى غير الأرض، أو قتلوا إذا أخذ عليهم الردة، أو غير ذلك» [المصدر السابق].

النتيجة

تصدى هذا البحث لدراسة الأساليب العلميّة والعملية في التعامل مع الملحدّين في الرؤية القرآنيّة، وتوصّل إلى هذه النتائج:

أسلوب القرآن في مواجهة المخالفين في البعد العلميّ هو الدعوة إلى الإسلام عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، وبيان الحقائق، والتفكّر في خلق العالم، والاحتجاج على منكري التوحيد والمعاد وإنذارهم. وفي البعد العمليّ فالأصل هو السلوك الحسن ورعاية الأدب، وعند الإصرار على إنكارهم فيتمّ الإعراض عنهم، والمنع من موالاتهم وأخيراً إذا كانوا محاربين فيجب جهادهم والتعامل القاطع معهم. ومن الطبيعيّ أنّ اختلاف أساليب القرآن في التعامل العلميّ والعملية مع المخالفين والملحدّين يرجع إلى الظروف ونوع سلوك المخاطبين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي، التوحيد، جامعة المدرسين، قم، ط 1، 1398 هـ.
2. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، [بدون محل الطباعة]، بدون تاريخ.
3. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ط 1، 1404 هـ.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
5. الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
6. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسه بعثت، قم، ط 1، 1374 هـ.ش.
7. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط 2، 1410 هـ.
8. جواد آملی، عبدالله، تفسير موضوعی قرآن (توحيد در قرآن)، مركز نشر اسراء، قم، ط 2، 1385 هـ.ش.
9. الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، چاپ دهم، 1413 هـ.
10. درويش، محي الدين، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد، سوريا، ط 4، 1415 هـ.
11. الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.

12. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن، دار العلم
الدار الشامية، دمشق بيروت، ط 1، 1412 هـ.
13. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي،
بيروت، ط 3، 1407 هـ.
14. شبالة، ماجد محمد علي، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، دار الإيمان،
الإسكندرية، 2005 م.
15. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامي
جامعه مدرسین حوزه علميه قم، قم، ط 5، 1417 هـ.
16. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه طهران
و مدیریت حوزه علميه قم، طهران، ط 1، 1377 هـ.ش.
17. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر
خسرو، طهران، ط 3، 1372 هـ.ش.
18. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، ط 2،
1406 هـ.
19. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، بدون تاريخ.
20. العسكري، الحسن بن علي، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام،
مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ط 1، 1409 هـ.
21. علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي البغدادي [السيد المرتضى]، الذخيرة في
علم الكلام، قم، 1411 هـ.
22. علم الهدى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1،
1998 م.
23. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات هجرت، قم، ط 2،
1410 هـ.

24. فضل الله، محمد حسين، الحوار في القرآن، [بدون محل الطباعة]، ط 1، 1399 هـ.
25. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418 هـ.
26. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ط 1، 1364 هـ.ش.
27. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 4، 1407 هـ.
28. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ط 1، 1421 هـ.
29. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 1، 1374 هـ.ش.
30. موسوی بجنوردی، [بإشراف:] كاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، طهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ط 1، 1384 هـ.ش.

آراء كنت المعرفية والفلسفية

تازم عبد الجبار حسن

الخلاصة

نسعى في هذه المقالة إلى إلقاء الضوء على أفكار شخصية ذاع صيتها في القرون السابقة، وسرى تأثيرها إلى يومنا هذا، بعد أن قامت بإقصاء العقل، وحددته بمحدود شاقّة جعلته يدور مدار الحواس، فكانت المعرفة - كما ترى هذه الشخصية - حصيلة التعاطي ما بين معطيات الحسّ والمعارف القبليّة، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلا على ظواهر الأشياء المؤظرة بالزمان والمكان دون ذاتياتها. ومن هنا كانت لهذه الأفكار وغيرها أحداثٌ مبعثرة لها لوازم خطيرة على العقيدة الدينيّة، وعلى البعد الإلهي في الفلسفة الحقّة؛ ولهذا انبرى الباحث لربط مجريات أحداث هذه الأفكار، وبيان دورها التأسيلي لظاهرة الإلحاد المعاصر.

فالمقالة تركز على أمرين رئيسين: الأول: الربط ما بين حلقات الأسس المعرفيّة التي صاغت هذه الشخصية. والثاني: بيان تأثيرها في البحث الفلسفي، وبالخصوص البعد الإلهي والغيبّي.

الكلمات المفتاحية: إيمانويل كانت؛ الإلحاد؛ العقل؛ نظريّة المعرفة؛ الفلسفة.

The Epistemological and Philosophical views of Kant and their founding role in the phenomenon of contemporary atheism

Abstract:

In this study, we will try to shed light on the thoughts of a well-known personality of past centuries who has been effective in the intellectual landscape until today, where he disqualified reason and imposed strict restrictions on it, making it dependent on the senses. According to Kant, knowledge is the result of the interaction between sense perception and a priori knowledge. As a result, humans can know nothing more than appearances of material things, without getting to their essence and essentials. Therefore, these thoughts and others had various effects that carried serious consequences for the religious doctrine and the theological aspect of true philosophy. That is why the writer has set out to relate the course of effects resulting from these ideas, and to show their founding role in the phenomenon of contemporary atheism. This study concentrates on two main points: the first is the connection between the series of epistemological foundations formulated by this personality, and the second point is showing their effect on the philosophical inquiry, especially in the theological and metaphysical aspects.

Keywords: Immanuel Kant, atheism, reason, epistemology, philosophy.

مقدّمة

الصفة الغالبة على البشريّة جمعاء هي التدين، والانتماء إلى الإله أو الآلهة، والطقوس والشعائر الدينيّة هي ديدن الشعوب، فلم تخل مرحلة من مراحل الإنسانيّة إلّا ولازمتها هذه الاعتقادات؛ ولهذا يقول المؤرّخ الإغريقيّ فلوطرخس^(*) (Πλουτάρχος): «لقد وُجِدَت في التاريخ مدُنٌ بلا حصونٍ، ومدُنٌ بلا قصورٍ، ومدُنٌ بلا مدارسٍ، ولكن لم توجد قطّ مدُنٌ بلا معابدٍ» [البغداديّ، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، ص 21]؛ وذلك لإحساس الإنسان دائماً بالقصور، وعدم الكمال والاستغناء، والشعور بالانتماء أو الاعتماد على مبدإٍ أعلى يتجاوز حدود الطبيعة، وهذا الشعور مهما كان غامضاً، ومهما بدت صوراً كثيرةً تخفيه أو تحجبه، فإنّه يظلّ النبع الأصليّ، والخلفيّة الأساسيّة للدين والتدين معاً، وهذا ما قد يُعرف بالحيلّة أو الفُطرة. وهو ما أشار إليه الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

لهذا كان الاعتقاد بوجود خالقٍ للكون لا يعدّ أمراً طارئاً ولا مكتسباً، بل إنّه مغرورٌ في طبيعة النفس الإنسانيّة، فالإنسان طُبع على التدين والاعتقاد بوجود إله؛ ولذا فإنّ معرفة الله كانت واجبةً، وعبادته عِزّاً وتعظيمه فرضٌ على كلّ إنسانٍ. [المنياويّ، جمهوريّة أفلاطون، ص 178]

(*) فلوطرخس أو بلوتارك (45 - 125 م) (Plutarch) فيلسوفٌ ومؤرّخٌ يونانيّ، ولد في مدينة خيرونيا، وتلقّى تعليمه في أثينا حيث أخذ عن الفيلسوف الأفلاطونيّ أمونيوس. ومؤلفاته في التاريخ وفيرةٌ ومشهورةٌ، لعلّ أهمّها كتاب (السير المقارنة لعظماء اليونان والرومان)، وكتاب (الأخلاق).

ولكنّ هذا لا ينفي وجود جذورٍ للإلحاد من هنا أو هناك، وإلاّ لم أوجب الحكيم أفلاطون (427-347 ق.م.) في جمهوريته^(*) الاعتقاد بالالوهية؟ فالإلحاد هو الكفر بالإله، والملحد هو المنكر لوجود الإله [انظر: الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 89]. وهذا المعنى لكلمة (الإلحاد) هو المستعمل في اللغات الأوربيّة، وهو مأخوذٌ من اللغة اليونانيّة، وهي كلمةٌ مركّبةٌ من مقطعين، سلبٌ أو نفيٌّ بإضافة كلمةٍ تساوي إله؛ ولهذا صار معناها الاشتقاقيّ: نفي الله [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص 219]. وهكذا استُعمل مفهوم الإلحاد في موسوعة (أونيفرساليس) الفرنسيّة، بمعنى أنّ الملحد هو مَنْ لا يعترف بوجود الإله، وينكر وجوده، أو بمعنى عدم الإيمان بقوى فعّالة خارج مجال المادّة المحدودة التي يراها، أو بوجود قوى أعلى من الطبيعة البشريّة. [نقلًا عن: زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه.. الصفحة السوداء للكنيسة، ص 7]

والإلحاد بهذا المعنى هو ما نَصُبُ إليه في هذه الصفحات؛ تمييزًا له عن باقي المفاهيم ذات العلاقة، كالربوبيّة، واللا أدريّة، فإنّ بينهما جهةً اشتراكٍ وثيقةً، وهي اتفاق كلمتهم على إنكار الدين.

وإذا ما أردنا أن نتحرّس تاريخ الإلحاد وجذوره لا بدّ أن نسلك طريق معرفة نشوء المنظومة التشكيكيّة والمادّيّة؛ لأنّ الإلحاد ليس ظاهرةً مغلقّةً، وإتّما هو ركيزةٌ أولى لهذه المنظومة، أو من نتائجها الطبيعيّة. وذلك يرجع إلى الموقف السلبيّ التشكيكيّ الذي اتّخذته ضدّ العقل البرهانيّ، الذي هو الأداة المعرفيّة التي يمكن أن يتكئ عليها الإنسان في طلب الواقع ومعرفته، كما يمكن بواسطته أن تُصحّح العقائد، وتُبنى الرؤية الكونيّة الصحيحة للفرد والمجتمع.

(*) "الجمهوريّة" كتابٌ ألفه أفلاطون وهو أهمّ ما سطره، وفيه أبحاثٌ متشعبةٌ.

فالعقل قوّة نظريّة، وطاقته تفكيرية، وجهاز تحليلي وتركيبية، وبه يُعرف الحقّ لا بالرجال.

فما كان للسفسطائيين إلا أن سلّطوا سيف نقدهم غير الموضوعي، وشكّهم غير المبرّر بهذه الأداة المعرفية، وهي ملكة العقل، التي من ركبها نجا من معاول الشكّ والسفسطة، ورسا على اليقين، ومن تخلّف عنها هلك وأهلك غيره. وقد تجسّد هذا التوجّه في القول المأثور عن بروتاغوراس^(*) (Πρωταγόρας) (420-487 ق.م.): «الإنسان معيار الأشياء جميعاً، هو معيار وجود ما يوجد منها، ومعيار لا وجود ما لا يوجد» [انظر: وليم ديورانت، قصّة الحضارة، ج 7، ص 214].

بمعنى آخر: «فالأشياء بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، فلا يوجد شيءٌ واحدٌ هو في ذاته بذاته، فما نحسّه فهو موجودٌ على النحو الذي نحسّه، وما ليس في حسنا فهو غير موجودٍ، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة، لتحلّ محلّها حقائق متعدّدة بتعدّد الأشخاص، وتعدّد حالات الشخص الواحد». [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 63 و64]

ولبروتاغوراس كتابٌ اسمه (حول الآلهة)، تظهر فيه لغة الشكّ وعدم الاستقرار المعرفي والعقدي، فيقول: بالنسبة للآلهة لا يمكنني الجزم بأنّها موجودةٌ أو غير موجودةٍ، أو الجزم بهيئتها أو شكلها؛ لأنّ هناك أشياء كثيرةٌ تقف في سبيل المعرفة اليقينية، وهي غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانية [انظر: وليم ديورانت، قصّة الحضارة، ج 7، ص 214]

والأمر اللافت للنظر هنا أنّ بروتاغوراس لم يقل إنّ الآلهة موجودةٌ بالنسبة إلى من هو مؤمّنٌ بها، وغير موجودةٍ بالنسبة إلى من ينكرها!

(*) هو زعيم الفكر السفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد.

السفسطائيون هم نموذجٌ من الشخصيات التي ذكرتها كتب التاريخ في هذا السياق، فكانوا بذرةً غير صالحةٍ عُرسَت في المجتمع من ذلك الحين، وبغضّ النظر عن أنّ هؤلاء كانوا ملحدين أو ليسوا كذلك، إلاّ أنّهم - ولمكانتهم في المجتمع - أسَّسوا لظاهرة الإلحاد من خلال أقوالهم وأفعالهم، وتوهينهم العقل، وبيان عجزه عن معرفة الواقع.

من هنا جاءت هذه المقالة لتقف عند نموذجٍ آخر وشخصيةٍ أخرى في نفس السياق، وهو المفكر الغربي إمانويل كانط (Immanuel Kant) (*)؛ لتسلط الضوء على آرائه المعرفية والفلسفية، وبيان دورها التأسيسي لظاهرة الإلحاد المعاصر، بعد أن أَلقت بظلالها على العقل وحدّته بحدود الظواهر العينية والتجربة الحسية، وحكمت عليه بأحكامٍ أنزلت من قيمته العلمية، ولهذا ممّا ولّد لغظًا كبيرًا في البحث الفلسفي، وأخذ يأخذ أبعادًا تمسّ جوهر العقيدة الدينية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المقالة ليست في مقام التقييم لآراء هذا المفكر، وإنّما انعقدت الكلمات فيها من أجل بيان أحد الأسباب المهمة لظاهرة الإلحاد المعاصر، وهي مرحلةٌ لا تقلّ أهميّةً عن مرحلة التقييم والنقد الموضوعي، بل نستطيع القول إنّ مرحلة تشخيص الأسباب والدوافع لظاهرة ما تعدّ الشروع الفعليّ لعلاجها.

(*) مفكرٌ ألمانيٌّ وُلد في مدينة كونجسبرج (Königsberg) الواقعة على الحدود الشمالية في بروسيا الشرقية، في الشهر الرابع من سنة 1724، من أبوين فقيرين، كما يذكر أنّ والده كانت مهنته سراجًا، وأمّه من عائلةٍ متواضعةٍ تنتمي إلى حركةٍ دينيةٍ مسيحيةٍ محافظةٍ تُدعى (التقوي)، ولهذا النزعة الموروثة أثرٌ في تكوين شخصيّة كانط في المستقبل. توفي كانط سنة 1804، وللتعرّف على حياته بشكلٍ تفصيليٍّ انظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ج 6، ص 259 وما بعدها.

أولاً: نظرية المعرفة وتأثيرها في البحث الفلسفي

الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - علمٌ يُبَحَثُ فيه عن أحوال الموجود بما هو موجودٌ على وجهٍ كليٍّ، كما أُطلق عليها أيضاً (العلم الإلهي أو الأعلى)؛ لأنَّ أهمَّ مباحثها هو الله باعتبارها الموجود الأول، والعلة الأولى للوجود [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6 و7].

وأما نظرية المعرفة فهي من المباحث المختبرية المهمة التي يعوّل عليها في رسم خريطة لمباحث أخرى؛ إذ يُراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق، وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته، أم أنّ قدرته على معرفة الأشياء مثارٌ للشك؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنةً وليست موضعاً للشكّ فما حدود المعرفة؟ أهي احتماليةٌ ترجيحيةٌ أم أنّها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ثمّ ما منابع هذه المعرفة؟ وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحسّ أم الحدس؟ ثمّ ما طبيعة هذه المعرفة وما حقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها؟ [الطويل، أسس الفلسفة، ص 71]

هذه الأسئلة تقع على عهدة نظرية المعرفة، وبعد عملية التنقيب الفكريّ والبحث والتدقيق، يتمّ الإجابة عنها سلباً أو إيجاباً، صدقاً أو كذباً. فهي تواجه مشكلة الشكّ في الحقيقة، أو اليقين بها، كما أنّها تواجه مسألة أدوات المعرفة التي هي واسطةٌ في العلم بالأشياء، فتسعى لبيان حدود هذه الأدوات واختصاصها.

فالإنسان العاقل - مثلاً - لا يستطيع التنصّل عن الأسئلة المصيرية^(*) في حياته، والإجابة عنها هي ما يحدّد سلوكه العامّ والخاصّ، ومن هنا يأتي

(*) وتُسمّى بالأسئلة الوجودية، وهي: من أين أتيت؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين سوف أذهب؟

البحث المعرفي ليأخذ دوره الحقيقي من خلال عملية تنقيب أدوات المعرفة بحسب حدودها ومنابعها وقيمتها، وحصيلة ما يتم التوصل إليه هناك، منها بيان المنهج الصالح للاستعمال في كلِّ علمٍ، ومنها علم الفلسفة. وفي هذا السياق عبارة قيِّمة للعلامة مرتضى مطهري، وهي: «من لا يعرف تشريح الذهن لا يعرف الفلسفة» [نقلًا عن: إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص 15]، وفيها إشارة إلى أهميّة دراسة بحث المعرفة، وتحليل الذهن من أجل فهم موضوعات مسائل الفلسفة.

ومن هذه النقطة الحساسة تسابق بعض المفكرين لتغيير معالم البحث الفلسفي من خلال الرجوع إلى البحث المعرفي.

الفلاسفة والحكماء اعتمدوا على العقل البرهاني، واعتبروه الأداة الرئيسة في كشف الواقع كما هو عليه [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 47]، وأما سائر المناهج فتستمد مشروعيتها منه، وتعمل تحت إشرافه.

أما المادّيون فاعتمدوا على الحسّ والتجربة الحسّية، واعتبروها الأداة الوحيدة لكشف الواقع، ولم يعتبروا أيّ شيءٍ خارج عن حريم التجربة.

وأما أهل الملل والنحل كابن تيمية (661 - 728 هـ) وأتباعه فاعتمدوا على النقل والأخبار في معرفة الواقع وتوقفوا عليها.

ومن هنا كان لنتائج البحث المعرفية أهمية قصوى من حيث تأثيره المباشر في تحديد معالم البحث الفلسفي ونتائجه، فمن اختار العقل البرهاني منهجًا وطريقًا للأجوبة عن هذه الأسئلة الوجودية كانت له نتائجه الخاصة، وكذا من اختار المنهج الحسّي منهجًا وأداة لمعرفة الواقع؛ ولهذا يقول صاحب كتاب (أصول المعرفة والمنهج العقلي): «تبتني الرؤية الكونية بصورة رئيسة على

المنهج المعرفي، المستعمل في الكشف عن الواقع ومعرفة الخطأ من الصواب، فالمنهج الذي يختاره الإنسان له عظيم الأثر في اختيار الرؤية الكونية التي تسانح، والتي من خلالها تنطلق الأيديولوجيات العملية المؤثرة في تكوين السلوك الاختياري القائم على هذه الرؤية سلبيًا وإيجابيًا» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 22].

وكان إمانويل كانط من الذين تسابقوا على تغيير البحث الفلسفي وتفرغته من نتائجها الإلهية، وبعده الغيبي من خلال عملية إقصاء العقل، بعد أن اتخذ الحس والتجربة مطيةً لكشف الواقع، وحصر المعرفة بالأشياء المحسوسة فقط، وعندها لا يمكن الانتقال إلى بحث موضوعه (الموجود من حيث هو موجودًا). وعليه فلا موضع للقول إنَّ هناك علمًا يقينيًا يمكن أن نسميه باسم علم (ما بعد الطبيعة).

ثانيًا: تقلبات كانط الفكرية

1 - كانط ما قبل النقدية

لم يكن كانط من الذين استقرّ فكرهم من أول الأمر، بل ظلّ في حركةٍ دؤوبيةٍ يبحث عن كلّ ما يُشبع به غريزته الفطرية، حيث يتقلّب ما بين الماضي والحاضر، ما بين ارتكاز فكره على مبادئ العقل الأولية وبين التخلي عنها واللجوء إلى الحس والتجربة، وما بين قبول أدلة الوجود الإلهي وما بين رفضها؛ ولهذا نجد في كتابه الموسوم (إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة البشرية) يتبنّى أهمّ المعارف العقلية الأولية، كمبدأ التناقض والهوية ومبدأ العلية. فكانت النزعة السائدة في هذا الكتاب هي النزعة العقلية، سواءً في المنهج أو الغاية، والهدف من ذلك تقرير نسقٍ من الحقائق

العقلية الضرورية، فيتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة الله تعالى، بوصفه ينبوع الحقائق. كما أنه اعتبر قانون العلية من القوانين المهمة والضرورية لمعرفة الحقائق، على أن الموجود الممكن لا يرى نور الوجود إلا بسبب سابق عنه، ولا بدّ للسلسلة أن تقف عند العلة الأولى التي هي علة العلل.

[انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 270 و271]

كما أنه يقسم العلة إلى قسمين: علة المعرفة، وعلة الوجود الفعلي [انظر: بدوي، إمانويل كانط، ص 135]. والمقصود من علة المعرفة ما يؤمن بها المذهب العقلي بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعضها الآخر؛ فإن كل معرفة إنما تتولد عن معرفة سابقة، وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتعتبر العلة الأولى للمعرفة.

من هذه العبارات وغيرها في ذلك السفر من أسفار كانط، يتضح لنا جلياً انتماءه إلى المنهج العقلي الأصيل، من خلال اعتماده على المعلومات العقلية الأولية البديهية، وكذلك في استدلاله على الوجود الإلهي بالدليل المشهور بين الحكماء والفلاسفة، المسمى ببرهان (الإمكان والوجوب).

2 - كانط ما بعد النقدية

وفي سنة 1766 م صدر كانط للمكتبة كتاباً جديداً أطلق عليه (أحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام ميتافيزيقية) وفيه من التلميح والرفعة للتجربة على كرسي العرش المعرفي، كما فيه أيضاً أسئلة حول النظام الصوري وقانون عدم التناقض في التصورات، وهل هي التي تميز الوجود الواعي عن الحلم؟

وهل العقل يحتوي على أحلامٍ كما في الخيال؟ من هذه الأسئلة وغيرها يتضح كيف بدأ كُنتِ بتقييد العقل والاستهانة به وبقدراته، فكانت أجوبته على هذه الأسئلة أجوبةً لم تكن في فلسفته من ذي قبل؛ إذ أعلن أنّ التجربة هي التي تفيد المعرفة بالواقع، دون البراهين العقلية والمبادئ الأولية، وبالتالي إذا ما أردنا الصدق الموضوعي فلا سبيل إليه إلا عن طريق التجربة والحس. ومن هنا يدخل في موردٍ آخر، وهو أن نقيم الأخلاق على أساس إدراكات النفس القوية على نحو الترقب لعالمٍ آخر، لا أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالمٍ آخر قادمٍ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

كما هو واضح انتقل كُنتِ من المعرفة وفلسفة الذهن، إلى فلسفة الواقع والوجود، ومنها إلى فلسفة الأخلاق وأسسها، وهي انتقالاتٌ لها دلالاتٌ على التغيير الجذري لفكره، كما سوف يتجلى ذلك في مؤلفاته القادمة وبالخصوص كتابه المشهور بـ (نقد العقل المحض)، الذي أسس فيه مذهبه الفكري الجديد، إذ يصف فيه هذه المرحلة بالثورة الكوبرنيكية^(*) في الفلسفة؛ إذ جاء بأراءٍ جديدةٍ في نظرية المعرفة، وبالأخص ما يترتب على موقفه من الميتافيزيقا؛ إذ أنكر الفكرة التقليدية عن الميتافيزيقا، فقد كان يرى أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو معرفةً تأمليةً، لكنّها محالّة.

إنّ مشروع كُنتِ النقدي لم يقف عند نقد العقل النظري، بل أردفه بنقدٍ آخر، وهو نقد العقل العملي، وبنقدٍ ثالثٍ هو نقد ملكة الحكم، ولكنّ الذي

(*) الثورة الكوبرنيكية: تُوصف «الفلسفة النقدية» لكُنتِ بالثورة الكوبرنيكية كالتّي أحدثتها كوبرنيكوس في علم الفلك؛ إذ اكتشف عام 1520 أنّ الأرض كوكبٌ يدور حول الشمس كالكواكب الأخرى، خلافاً للفكرة القديمة عن الأفلاك - منذ عصر بطليموس - القائلة: إنّ الأرض مركز الكون.

كان سبباً رئيسياً في شهرته هو النقد الأول؛ إذ لم تأت شهرته من النقادين الثاني والثالث، رغم أهميتهما، بل قد يُقال هما أهم من النقد الأول^(*).

اعتكف كانط في منزله منفرداً بفكره، يكتب بقلمه ما تبلورت عليه آراؤه من خلال تأمله في العقل، فدام غيابه شهوراً وسنين، فجد واجتهد باحثاً عن مصادر المعرفة البشرية، محاولاً أن يحدد قدرات الذهن البشري، ونتيجة كل ذلك بزغ مذهبه الجديد عام 1781 م، فسطره في كتابه العميق (نقد العقل المحض)، فأقام فيه محكمة للعقل، فيها حاكمٌ ومحكومٌ عليه دون مدافع عن الأخير، والمدعي هو كانط وفي الوقت نفسه، هو حاكمٌ! فلم يسلم عندها العقل حتى من رفع راية النصرة له، فكيف من جحد قدره، وأهان رفعته، فكان وحيداً بين حكام الجور!

هنا وفي هذا الكتاب استقرّ فكر كانط المعرفي، حتى أنه وبعد سنين من صدور الطبعة الثانية سنة 1787 م، أضاف عليه إضافات بسيطةً على ما ذكره في الطبعة الأولى لم تمسّ جوهر بحثه.

وعلى هذا الأساس سنسلط الضوء على آخر أفكاره وما وصل إليه في المعرفة من خلال هذا الكتاب، الذي يُعتبر دستوراً للعقل النظري، وفلسفة المعرفة عند كانط وغيره من مفكري الغرب.

ولأهميّة هذا الكتاب ومن أجل التسلّل إلى آفاق ذهنيّة كانط؛ ارتأينا أن نتعرّف على معاني مفردات عنوانه، وماذا يقصد صاحبنا من العقل المحض، ومن نقده؟

(*) أهم إنجازات كانط العلميّة ثلاثة كتبٍ نقديّة، وهي: "نقد العقل المحض" (1781 م)، و"نقد العقل العملي" (1787 م)، و"نقد ملكة الحكم" (1790 م)، بالإضافة إلى كتاب آخر أطلق عليه "الدين في حدود مجرّد العقل" (1793 م)، يريد كانط في هذا الأخير تأسيس دينٍ عقليٍّ كونيٍّ غير خاصٍّ بشعبٍ دون آخر، بل دين الطبيعة البشريّة، على أن يكون خالياً من الطقوس والشعائر.

ثالثاً: كتاب نقد العقل المحض

1 - طبيعة الكتاب

بعد الانقطاع عن الجامعة والتأليف لوقتٍ من الزمن يقدر بسنين - حتى ظنَّ بعض الأستاذة من زملائه أنّ كانط أخذ منحىً آخر وترك طريق الجامعة والتأليف - ظهر صاحبنا بكتابه الجديد الموسوم بـ (نقد العقل المحض)، فيه خلاصة أفكاره ومذهبه الجديد، الذي يحمل في طياته نتائج المعرفة والفلسفة. ويبدو أنّ صاحبه عمد إلى كتابته بطريقةٍ معقدةٍ جدًّا، حتى أنّه لم يكلف نفسه بسوق أمثلةٍ تبين مطالبه غير الواضحة، زاعماً الاختصار وعدم جدوى الإطالة، وأتته كتبه إلى خصوص الناس من الفلاسفة المحترفين. كما ذكّر أنّ كانط أرسل كتابه هذا بنسخته الخطيّة إلى أحد زملائه المتمرسين بعلم الفلسفة اسمه (Herz) ليطلع عليه قبل أن يُطبع، وبعد فترةٍ وجيزةٍ أرجع صديقه الكتاب إليه معتذراً عن إكمال قراءته؛ خوفاً من الجنون الذي قد يصيبه لو واصل القراءة فيه [انظر: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 250]. ومن هنا ينبغي على الباحث وغيره الحذر واليقظة في فهم مطالبه.

2 - بيان مفرداته: نقد، عقل، محض

أ- معنى "نقد" عند كانط

كلمة "نقد" استعملها كانط في صدر عنوان كتابه، ولم يقصد منها نقداً لمذهبٍ معيّنٍ أو فلسفةٍ أو فكرٍ خاصّ، وإنما أراد بها توجيه سهامه إلى العقل فقط، أي أنّه أراد من كلمة (نقد) امتحانَ العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو فحص قدرة العقل على المعرفة، أو الحكم على قيمة المعرفة العقلية ومصدرها وحدودها؛ ولهذا يقول كانط: «إلا أنّي لا أقصد بهذا نقداً

للكتب والمذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عمومًا، وذلك بالنظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يسعى إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداهها وحدودها، ولكن على أن يتم هذا كله على أساس مبادئ» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20]. وبصريح العبارة أقول إن كانط أراد تحديد مصير الميتافيزيقا العلمي من خلال عملية امتحان العقل ومحامته.

ب - معنى "العقل" عند كانط

أما "العقل" فهو كامل القدرة العليا على المعرفة [المصدر السابق، ص 804]، أو هو تلك القدرة التي تمدنا بمبادئ المعرفة قبلياً [المصدر السابق، ص 78]. ويُقصد من القبلي هنا هو أن العقل فيه من المعرفة والعلم ما هو قبل الاتصال بالحس والتجربة. ولا تفسير غير أنها تصورات فطرية فينا، ولا تُشتق من الخبرة الحسية.

202

ج - معنى "محض" و"العقل المحض" عند كانط

كلمة "محض" يُقصد منها: المحض من التجربة والملاحظة، أي اعتماد العقل على نفسه وذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. وبحسب عبارة كانط، العقل المحض هو ذلك العقل الذي يحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة أي شيء قبلياً على الإطلاق [المصدر السابق، ص 78]. فيقصد منه الفكر والتفكير غير المستعين بالتجربة.

د- المعنى العام للكتاب والغاية من تأليفه

وأما معنى عنوان كتابه على وجه العموم (نقد العقل المحض) فهو الفحص عن نظام الأسس القبليّة ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها

تتمّ المعرفة العلميّة، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبليّة والمقتضيات السابقة في التجربة، وتحديد قيمتها لضمان صحّة التجربة؛ ولهذا يقول كانط: «فإنّ العلم الذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده، فهو بمثابة علمٍ تحضيريٍّ لمنظومة العقل المحض، ومثل هذا العلم لا يجب أن يسمّى مذهباً، بل يجب أن نكتفي بتسميته "نقد العقل المحض"، ولن تكون فائدته بالنسبة للتأمّل إلاّ فائدةً سلبيةً، إذ إنّ لن يستخدم للتوسيع، بل سيقتصر على تطهير عقلنا ووقايتنا من الأخطاء، وهو ما يعدّ في الواقع كسباً كبيراً» [المصدر السابق، ص 79].

وخلاصة القول إنّ كانط سعى في كتابه هذا أن يُجمل العقل مسؤوليّةً أخرى - غير تلك التي كان على عهدته من معرفة الوجود على وجهٍ كليٍّ - وهي أن يتقدّم العقل الخالص نفسه بنفسه، وعندها يتمّ صرف أخطاء الماضي منه وتحصينه فيما بعد عن كلّ ما هو خارج عن قدرته. وبعبارة صريحة أنّ المهمّة الجديدة التي أوكلت إلى العقل (بعد عمليّة اختباره) هو أن يصرف النظر عن القضايا الميتافيزيقية ولا يلتفت إليها؛ لأنّها من أخطاء الماضي التي ينبغي رفعها عنه وتطهيره منها، وهي في حقيقة الأمر كانت تشكّل عبئاً ثقيلاً على كاهله (بحسب ما يرى كانط).

ولكنّ الحقّ - كما يراه العقليّون - هو أنّ العقل يعرف حدوده ولا يحتاج إلى مَنْ يختبره، وأنّ المحاكمة التي أقيمت في هذا الكتاب لم تكن منصفةً قطّ؛ لأنّ العقل لو خلى ونفسه لما تغيّر من الأمر شيئاً، وذلك لكونه يتكئ على مبادئ أوليّةٍ بدهيةٍ لا تحتاج إلى واسطةٍ في إيضاحها، بل هي اللبنة الأولى للمعرفة والواسطة في معرفة كلّ ما هو غير معروفٍ.

إنّ ما جرى من أحداثٍ على العقل في هذا الكتاب في حقيقة الأمر ليس عملية اختبارٍ للعقل بنفسه لنفسه، وإنّما كانط هو من حاكم العقل بحسب ميولاته (الإيمانيّة) وحرف مسار النتائج ومجرياتهما لصالح ما يميل إليه؛ وذلك عندما نصّب نفسه مدافعاً عن العلم والدين، بعد أن شاع في ذلك الحين العقل المادّي الملحد، ومن هنا صرّح أنّه لا بدّ من تنحية الميتافيزيقا جانباً؛ حتّى يتسنى له أن يجد للإيمان مكاناً آمناً. كما أنه اتهم الميتافيزيقا بأنّها مصدر الإلحاد؛ ولهذا يقول في مقدّمة كتابه: «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانباً؛ لكي أحصل على مكانٍ آمنٍ للإيمان، وإنّ دوغمائيّة الميتافيزيقا - أعني غرورها - التي تدفعها إلى الاعتقاد بأنّها قادرةٌ على تحقيق تقدّم فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، فهي المصدر الحقيقيّ لكلّ إلحادٍ مُعادٍ للأخلاقيّة» [المصدر السابق، ص 46].

فهذا خير شاهدٍ على أنّ المحاكمة لم تكن عادلةً ومنصفةً؛ لأنّ قرار إسقاط علميّة الميتافيزيقا لم يكن نتيجة النقد المزعوم، بل قراراتٌ قد اتّخذت ضدّ العقل خارج نطاق جلسات المحكمة.

ولازم كلامه تبرئة ساحة المعارف التي تأسست على التجربة، فلا يطالها النقد الكانطيّ.

ومن هنا أدعو القارئ الكريم أن يتأمّل جيّداً بهذه العبارة الكانطيّة «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانباً؛ لكي أحصل على مكانٍ آمنٍ للإيمان»؛ من أجل أن تتّضح الصورة حول ما جرى في تلك القرون الغابرة، وكيف تمّ الالتفاف وبطرقٍ غير مشروعةٍ على العقل.

رابعاً: الأسس المعرفية التي حصدها كانط في نقده للعقل

هنا نحاول أن نذكر أهمّ النتائج - ذات العلاقة ببحثنا - التي وصل إليها كانط من خلال نقده للعقل المحض أو النظريّ، على أن نشير فيما بعد كيف لهذه النتائج المعرفية أن يكون لها الدور الرئيسيّ لظاهرة الإلحاد، بعد أن جعلها بقوالب أدبيّة ومصطلحات مبهمّة.

وقبل الشروع لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ مهمّ، وهو أننا لا نعتبر كانط عدوّاً للإيمان، أو أنه ليس بمؤمنٍ، وإنّما نحمله مسؤولية آرائه المعرفية والفلسفية، والنتائج التي وصل إليها من خلال محاكمة العقل غير العادلة. بل يمكن القول إنّ ما قام به كانط من نقدٍ للعقل كانت دوافعه إيمانيّةً محضّةً، بمعنى أنّها كانت من أجل الدفاع عن الإيمان، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير إيمانيّة؛ ولهذا نوّيد من قال في هذا السياق: إنّ (ما وقع لم يُقصد، وما قُصد لم يقع)، أي أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانيّة، ولكنّه بدلاً من ذلك جرّد الإيمان من دعامته العقلية.

1- أهمّ الأسس

وأما أهمّ الأسس المعرفية - التي وصل إليها كانط في كتابه (نقد العقل المحض) - فهي كالتالي:

الأساس الأوّل: تركيب المعرفة من الخارج والذهن

إنّ التجربة والعينات الحسيّة هي نقطة البدء في كلّ ما لدينا من معارف، وأمّا صور الحسّاسيّة فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة التي لا يصبح لها معنى إلاّ إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب.

بمعنى أنّ الإنسان تبدأ عنده المعرفة بالواقع الخارجي، من خلال الارتباط الحسي بالواقع المحسوس؛ لأنّ قوانا المعرفيّة لا تنهض للعمل الذي ينبغي عليها، إلّا أن تُنبّه ويُطرَق بأبها، وهذا لا يكون إلّا عن طريق الحواس؛ حيث هي التي تقوم بإيقاظ تلك القوى، كالمثبات والمسموعات وغيرها من الأمور المحسوسة التي تُعطى للإنسان [كانط، نقد العقل المحض، ص 45]. ولكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ عناصرها من التجربة، بل هي مركبةٌ منها ومن غيرها؛ إذ إنّ الإنسان يمتلك في مرتبةٍ سابقةٍ عن أيّ تجربةٍ معارف تُضاف إلى ما اعتبرها كانط المادّة الأوليّة التي انبثقت من التجربة؛ ولهذا أطلق على هذا النوع من المعارف "المعارف القبليّة"، فيقول: «غير أنّه إذا كانت كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة، فهذا لا يعني أبداً أنّها تنجم كلّها عن التجربة؛ لأنّه من الممكن جدّاً أن تكون حتّى معرفتنا التجريبيّة مركّباً مؤلّفاً ممّا نتلقاه من طريق الانطباعات الحسيّة، وممّا تقدّمه قدرتنا الخاصّة على المعرفة من عندها نفسها» [المصدر السابق، ص 57]

الأساس الثاني: حصر المعرفة بظواهر الأشياء

إنّ العقل النظريّ الخالص له حدودٌ لا يمكن أن يتجاوزها، فهو مختصٌّ بالحكم على ظواهر الأشياء. وأمّا حقائق الأشياء في ذاتها فلا يستطيع الحكم عليها والتدخّل في شؤونها؛ لأنّها ليست من اختصاصه، كما أنّ العين ليس من اختصاصها سماع الأصوات. بمعنى أنّ العقل لم يُخلَق لإدراك الأشياء في ذاتها، وإنّما خُلِق لإدراك ظواهر الأشياء فقط. [انظر: المصدر السابق، ص 111]

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ مهمّ كذلك، وهو أنّ مصطلح "الأشياء في ذاتها" يستعمله كانط في موردين، وكلاهما لا يمكن للعقل أن يدركهما. أحدهما: يتعلّق بعالم المادّة الذي نأنس به بواسطة حواسّنا، والذي أطلق

عليه "عالم الظواهر"، أي أنّ هذا العالم كما أنّ له ظاهراً كذلك له ذاتٌ وحقيقةٌ غير ظاهرة (أي: شيءٌ في ذاته) ولا يمكن إدراكها ومعرفتها. وهنا عندما يتحدّث كانط عن "شيءٍ ظاهرٍ" و"شيءٍ في ذاته" لا يتحدّث عن عالمين متميّزين، وإنّما يتكلّم عن عالمٍ واحدٍ له وجهان، وجهٌ يمكننا إدراكه - وهو الظاهر منه - ومعرفته، ووجهٌ لنفس العالم لا يمكننا إدراكه أو معرفته (أي: حقيقته وذاته). وثانيهما: يتعلّق بعالمٍ آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات، وهي أشياء في ذاتها [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 234] ولا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائناتٌ معقولةٌ، ولكنّه يتمسّك بقاعدةٍ لا استثناء فيها، وهي أنّنا لا نعلم شيئاً معيّناً عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أيّ شيءٍ عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجرّدة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ تصوّرات تفقد كلّ دلالتها. [انظر: كانط، مقدّمة لكنّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 86]

والعالم الذي وراء عالم المادّة هو المؤلف من تلك الموجودات، أو المعاني المتضمّنة في أسئلةٍ ميتافيزيقيةٍ مثل: هل الله موجودٌ؟ ما طبيعة النفس الإنسانية؟ هل هي خالدةٌ بعد موت الجسد؟

ومن هنا نجد صاحبنا في بداية كتابه النقديّ يواسي العقل بكلماتٍ فيها من الشفقة والرأفة عليه، فيقول: «كُتِبَ على العقل البشريّ... أن يكون مثقلاً بأسئلةٍ ترهقه، وهو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها؛ لأنّها مفروضةٌ عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لكنّه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنّها تجاوزت كلّ ما يملك العقل البشريّ من قدرات» [كانط، نقد العقل المحض، ص 17].

رغم أنّ هذه الصفحات ليست في مقام التقييم لآراء كانط، إلاّ أنّه يوجد كلامٌ يجب أن لا نمرّ عليه مرور الكرام والوقوف عنده، منه ما ذكره آنفاً من أننا نسلم بوجود كائناتٍ معقولةٍ، وهي أشياء في ذاتها، ثمّ يقول لا نعمل عنها شيئاً!، وهذا الكلام يتضمّن تناقضاً صريحاً؛ إذ إنّ في بداية عبارته يسلم بوجود الكائنات المعقولة، وهذا علمٌ بالوجود، وإيجابٌ في نفسه، ومن ثمّ يقول: «ولكن لا نعمل عنها شيئاً»، وهذا سلب العلم بالوجود، وهو عين التناقض.

وإذا ما أردنا أن نوجّه كلامه هذا - من أجل إيجاد حلّ لهذا التناقض الصريح - نقول: إنّ الإيجاب يتعلّق بالعلم بالوجود، وأمّا السلب فيتعلّق بالعلم بأحوال الوجود لا نفس الوجود، وبعبارةٍ ثانيةٍ: العلم الأوّل يتعلّق بمفاد الهلّية البسيطة، وهو إيجابٌ بالوجود، والثاني وهو عدم العلم فيتعلّق بمفاد الهلّية المركّبة، وعندها لا يقع التناقض، ولكنّ هذا لا يحلّ المشكلة، ونقع في تناقضٍ آخر؛ لأنّه يجوز لنا أن نسأل كانط عن العلم بوجود الكائنات المعقولة الذي أقربّه، أليس هو من نوع معرفة الشيء في ذاته والعلم بها أم لا؟! فكيف تقول: لا يمكن لنا العلم بالأشياء في ذاتها!؟

الأساس الثالث: ذهنية الزمان والمكان

يوكّد كانط على أنّ الزمان والمكان صورتان قبليّتان، يسقطهما الذهن على الحدوس الحسّية التي تأتي إلينا مبعثرةً من الخارج. بمعنى أنّ أساس نظام العقل المحض قائمٌ على صورتي الزمان والمكان الحاكمين عليه، بحيث كلّ ما يُسلب أو يُوجّب فيما بعد عيالٌ على هذين المفهومين القبليين، ومن هنا فكلّ موجودٍ يدرك ويُحكّم عليه فهو في زمانٍ ومكانٍ.

فالزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحسّاسيّة؛ بينما الإحساس هو مادة المعرفة. وهذان الشكلان محيَّتان في حسّاسيتنا بالضرورة وبصفة مطلقة - مهما تكن أنواع إحساساتنا - وهي يمكن أن تكون من أنواع مختلفة جدًا. ونحن لا نعرف غير طريقة حسّاسيتنا الخاضعة دائمًا لشرطي الزمان والمكان، أما الأشياء في ذاتها فلن نعرفها أبدًا. نعم، نعرف فقط كيف تؤثر الأشياء في أعضائنا الحسّاسة، أما الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقًا. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 112]

الأساس الرابع: ذهنيّة المقولات

المقولات أيضًا هي عبارة عن بنيات ذهنيّة سابقة على كلّ تجرّية وحدس، وهي شروط ذاتيّة للفكر؛ ولذلك فالإبصار للأشياء في الخارج في إطار من هذه المقولات التي أصبحت نوعًا من النظّارات الباطنيّة، تفرض نفسها على الظواهر الخارجيّة. [انظر: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 63 - 65]

الأساس الخامس: تقسيم القضايا والتنصّل عن العوارض الذاتية

قسّم كانط القضايا إلى قسمين، قضيّة تحليليّة وقضيّة تركيبية تأليفيّة.

أ - التحليليّة: هي ما كان المحمول فيها ذاتيًا مقومًا للموضوع، وهي أحكام تفسيريّة في حقيقتها، ولا تضيف شيئًا إلى مضمون المعرفة، وهي كلّها أحكام قبليّة، ولا نحتاج إلى التجربة في هذه الأحكام إلا مجرد تصوّر الموضوع. ومن ثمّ لا يمكن إنكار محمولها دون الوقوع بالتناقض.

ب - التركيبية: هي ما كان المحمول فيها غير ذاتي للموضوع ويجوز أن يفارقه. أي لا تكون النسبة بين المحمول والموضوع - في هذا النوع من

القضايا - نسبة ذاتية، ولا العلاقة بينهما تكون علاقة الهوية والاتحاد، كما أنها لا تتضمن تعريفاً، ونتيجة ذلك هي عدم حدوث أي تناقض فيما لو أنكر مضمونها؛ وذلك لعدم تضمّنها ضرورةً منطقيّةً [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 65 وما يليها]. وهي أحكام مفيدة من شأنها أن تكسبنا معلومات جديدة بلحاظ الواقع والحكاية عنه؛ ولهذا فهي تمتاز أيضاً بميزتين رئيسيتين، هما: أولاً: أنّ محمولها ليس عنصراً من عناصر الموضوع، بل المحمول إضافةً جديدةً له. ثانياً: أنّ سلب محمولها لا يلزم منه اجتماع النقيضين.

الأحكام التركيبية تنقسم إلى قسمين: أحكام تركيبية بعديّة، مصدرها التجربة، وأحكام تركيبية قبليّة في الذهن والعقل المجرد [انظر: كانط، مقدّمه لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 6]. وبالنظر المختبرية الدقيقة لهذا التقسيم نجد أنّ كانط قد استبعد العرض الذاتي من العلوم؛ ولهذا أصبحت الميتافيزيقا مسرحاً تتداول عليه الآراء المتناقضة، وبقي الجدل حول مشروعيتها العلميّة قائماً إلى الآن، باعتبار عدم انطباق أوصاف موضوعاتها أنّها متضمّنة في معناها (فهي ليست من القضايا التحليلية)، ولا أنّها أوصاف تُشاهد وتُعاين مضافةً مركّبةً معها (فهي ليست قضايا تركيبية) [انظر: ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 160 - 162].

الأساس السادس: تقييد قانون العليّة بالمحسوسات

وأما قانون العليّة في فكر كانط - الذي يُعدّ من أهمّ القوانين التي تركّز عليها ظاهرة التدبّر - فقد أصبح من القوالب الذهنية الترتيبية القبليّة التي لا تستند إلى التجربة في إثباتها؛ ولهذا فهو لا يُعمّم على غير الظواهر الخارجة عن إطار التجربة.

وبعبارةٍ أوضح: إنَّ عالم الظواهر يخضع لمبدأ العليّة الذي يمكن التعبير عنه بقولنا: «لكلِّ حادثٍ علّةٌ»، ولكنَّ هذا القانون ليس موجوداً في الطبيعة نفسها، أي ليس للعالم الطبيعيّ قوانين خاصّةً به يسير بمقتضاها غير القوانين التي يعمل بها العقل، فقوانين الأشياء هي نفسها قوانين الفكر. والعلاقة التي تربط أفكارنا بعضها ببعض هي نفسها العلاقة التي تربط الأشياء في الواقع الخارجي بعضها ببعض. فإذا كنت ترى الأشياء مرتبطةً برابطة السببية، فذلك لأنَّ السببية مقولةٌ عقليةٌ مفطورةٌ فينا. ولا غرابة، فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية إلا بمعونة الفكر وقوانينه، فبهيئتي أن تكون تلك القوانين العقلية هي نفسها ندركها في الطبيعة. [زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص 93]

2- خلاصة تكوين المعرفة عند كانط

إنَّ المعرفة تبدأ بالمعطيات الحسّية، ثم تنتقل لتكوّن مفاهيم أو تصوّراتٍ ذهنيّةً؛ لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية. وهذه العناصر الثلاثة تقع في قوى النفس الإنسانيّة على نحو التعاقب: قوّة الحسّاسيّة، وقوّة الذهن، وقوّة العقل. وكلّ واحدةٍ من هذه القوى تمثّل وحدة ترابطٍ؛ أي لها وظيفة تاليفيّةٌ محضّةٌ.

الحسّاسيّة تستقبل المعطيات الخارجية الكثيرة المتناثرة، ويسمّيها كانط بالحدوس الحسّية. ثمَّ هذه الحدوس المشتتة التي أتت من الخارج، تقوم قوّة الحسّاسيّة بفرض صورٍ قبليّةٍ عليها، (وهما صورتا الزمان والمكان)، وهذه أوّل عملية توحيدٍ وتأليفٍ للحدوس المشتتة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 165].

ومن ثمَّ الحدوس الحسّية في قوّة الحسّاسيّة تصبح ظواهر الأشياء لنا؛ أي الشيء كما يبدو لنا، ثمَّ هذه الظواهر في قوّة الذهن أو الفاهمة تفرض

عليها درجةً من الوحدة والتأليف أعلى من سابقتها، وهي مرحلة المقولات الأولى القبلية المجردة عن التجربة، وظيفتها وحدة التجربة [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 152]، ثم يأتي دور العقل الذي علاقته بالذهن ومقولاته، وعمله إضفاء وحدة أولية على المعارف المتنوعة، وأداته في ذلك هو الاستدلال والقياس. [انظر: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ص 84 - 86]

خامساً: النتائج المترتبة على أسس المعرفة الكانطية ودورها التأسيسي لظاهرة الإلحاد

1 - تمهيد

قبل الدخول في ما يترتب من نتائج على النقد الكانطي للعقل النظري لا بد من بيان أمر مهم، وهو: ما هي حقيقة الإنسان التي تميزه عن باقي الحيوانات الأخرى؟ الجواب هو أن الإنسان يمتاز عن باقي الحيوانات بمرتبة العقل، وهي التي صار بها إنساناً، ولا يمكن رفع هذه الحيثية الإدراكية عنه أبداً؛ وذلك لكونها ذاتيةً له، والذاتي لا يمكن سلبه عن ذي الذاتي.

قوة العقل لها وظائف تنقسم بانقسام العلم إلى وظائف تصوّرية وأخرى تصديقية.

الوظائف التصوّرية تتمثل بإدراك المعاني الكليّة التي هي فوق الإشارات الحسيّة، وأيضاً تمييز المعاني الذاتية عن المعاني العرضيّة وانتزاع المفاهيم الاعتباريّة، بالإضافة إلى عمليّة التحليل والتركيب.

وأهمّ وظيفةٍ تصديقيّةٍ للعقل هي الحكم، فالعقل هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، وهذا يكون إمّا بنفسه وإمّا بغيره، وهو الاستعانة بالأدوات المعرفيّة(*) .

ذهب الفلاسفة المسلمون ما قبل صدر الدين الشيرازي تبعاً لفلاسفة اليونان إلى أنّ القوّة العاقلة وحدها مجرّدة عن المادّة، والبراهين التي أقاموها لإثبات تجرّد النفس تنصبّ على القوّة العاقلة. لكنّ صدر الدين الشيرازي اتّجه إلى القول بأنّ القوّة الخياليّة، بل كلّ القوى الباطنيّة مجرّدة من المادّة، وأثبت تجرّدها عن طريق عدم تطابق ميزاتها مع ميزات المادّة [الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، ص 142]. فتكون الصور العلميّة - أو الإدراك والعلم كلاهما - مجرّدة عن المادّة وأحكامها أيضاً؛ ولهذا عرّفوا العلم بأنّه حضور أمرٍ مجرّدٍ من المادّة عند مجرّد. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 259]

وأما كانط - بحسب ما هو ظاهرٌ من عباراته - فقد بنى أسسه المعرفيّة على مادّيّة العقل وجميع الحدوس والمفاهيم؛ لأنّه يقول بإمكان المعرفة الظاهريّة للأشياء، والأمور المجرّدة أشياء في ذاتها لا يمكن لنا أن نعرفها أبداً.

وبناءً على ما اتّضح يصحّ القول بأنّ ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله البرهانيّ، وعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفيّة أو الإيمانيّة أو الأخلاقيّة البحتة.

(*) ممكناً أن يتعرّف القارئ الكريم على تفصيل هذه الوظائف من خلال دراسة علم المنطق ونظريّة المعرفة.

إنّ الإنسان في طبيعته كائنٌ مدركٌ، والإدراك عبارةٌ عن الحسّ والعقل، فلا ينبغي رفع العقل والبقاء على الحسّ ورفعها على العرش. وهذا ما فعله صاحبنا من خلال نقده للعقل النظريّ، حينما جعل العقل مساوياً للحسّ والإدراك الحسيّ.

النتائج التي وصل إليها كانط من نقده للعقل، ترتبت عليها نتائج غير متوقّعةٍ لكانط نفسه، باعتبار أنّ مشروعه النقديّ كان دافعه إيماناً دينياً كما هو صرّح بذلك؛ إذ أراد من خلاله الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذه من العابثين، إلّا أنّ ما حصل هو خلاف ذلك، بل أطلق رصاصة الرحمة على الإيمان؛ لأنّ ما تحقّق في الواقع هو القضاء على الدعامة الرئيسة للإيمان، وهو العقل.

والأمر اللافت للنظر في نقد كانط للعقل هو أنّه يصرّح بأنّ أحكام العقل تنحصر على ظواهر الأشياء، ولا يمكن له معرفة الأشياء في ذاتها، ومن هنا يحقّ لنا أن نسأل كانط: هل العقل شيءٌ في ذاته أو هو من ظواهر الأشياء؟ فإن كان من ظواهر الأشياء فمن أين أخذت معطياته الحسيّة؟ وإن كان شيئاً في ذاته، فكيف لك أن تقيم محكماً على شيءٍ لا يمكن معرفته؟! بمعنى كيف يعلن أنّ الإنسان لا يستطيع تحصيل معرفة الشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمرّ في وصف العقل كشيءٍ في ذاته، وقيم محكماً عليه؟!

2_ النتائج

وأما النتائج التي ترتبت على الأسس المعرفيّة التي استفادها كانط من نقده للعقل، والتي كان لها الدور في التبرير والتجذير لظاهرة الإلحاد، فهي كالتالي:

النتيجة الأولى: مادّية النفس والمعرفة

تغييب البُعد الروحيّ عن حقيقة الإنسان في فلسفة كانط، والنظر إليه نظرةً مادّيةً من جميع الجهات، وهذا ممّا ألقى بظلاله على طبيعة المعرفة والحكم عليها بالحدود الشاقّة(*) .

النتيجة الثانية: عدم اعتبار العقل الميتافيزيقيّ

إسقاط منهج العقل البرهانيّ من الاعتبار والعلمية، وذلك ليس على نحو التعطيل والخروج التخصيصيّ عن المعرفة، بل تمّ إخراجه عنها لأنّه غير صالح لمعرفة الحقائق الغيبية غير المادّية، كما أنّ العين ليس من اختصاصها السمع، فالعقل كذلك ليس من اختصاصه أن يخوض في أمور ما وراء الطبيعة، فهو - أي العقل - خارجٌ تخصّصاً لا تخصيماً(**)؛ ولهذا لم يعتبر كانط المذهب العقليّ التأمليّ (الميتافيزيقيّ) ذا أساسٍ مكينٍ؛ ولذا فهو ليس علماً.

وبالتالي يتعدّد على العلماء والباحثين وغيرهم الخوض في معرفة حقائق الأشياء، والمسائل المصيرية للإنسان، والإجابة عن الأسئلة الوجودية التي لا يمكن لأيّ شخصٍ التنصّل عنها.

من هنا استغلّ الأعداء مسألة إقصاء العقل، وعمدوا إلى ضرب هذا الميزان المهمّ، والقائد الفطريّ والمائز، والضابط الوحيد لصدق الواقع،

(*) هذه النتيجة استخلصناها من عدّة أمورٍ، منها: تركيب المعرفة والصور عند كانط.

(**) نقصد من التخصيص والتخصّص ها هنا هو إن كان للعقل قدرة المعرفة والحكم على القضايا الميتافيزيقية سلبيّاً أو إيجاباً، ثمّ لعلّ ما نخرجه من هذا الحكم ونستثنيه، فهذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصيصيّ، وإن لم يكن للعقل القدرة على هذا النوع من المعرفة بحسب طبيعته، فهذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصّصيّ.

والذي بإقصائه وسقوطه يفقد كل أمرٍ قطعته، ويمكن أن يصحَّ كلُّ شيءٍ، أو يكون شيءٌ ما أيَّ شيءٍ، ومن ثمَّ الفوضى المعرفية والسفسطة الفكرية، فتحوّل الحياة إلى غابة، ويبقى الصراع للأقوى، فتنصر الكثرة المأنوس بها وهي الشهرة والوهم.

ولهذا اعتبر بعض الباحثين إقصاء العقل عن الاعتبار المعرفي أحد الأسباب الرئيسة للإلحاد واللا دينية؛ وذلك لأنّه بسقوط هذا الحاكم الفطري تسقط جميع المبادئ الأولية، وعندها ترتفع راية الصدفة والاتفاق؛ لتكون هي من يجيب عن الأسئلة الوجودية [الغري، إقصاء العقل عن الحياة، ص 97].

النتيجة الثالثة: تقييد المبادئ العقلية

بعد النقد الكانطي للعقل النظري لا يوجد مبادئ وأوليات عقلية مطلقة الصديق بحيث تكون مستقلة عن التجربة الحسية. ومثال ذلك هو قانون السببية الذي صوره كانط على أنه لا ينطبق إلا على عالم ظواهر الأشياء المحسوسة، وبالتالي لا يصلح أن يكون واسطة أو مقدّمة في دليل على وجودات ما وراء عالم المادة.

ومن هنا نستطيع القول إنّ التمييز ما بين الفيلسوف الإلهي وغيره من الفلاسفة الماديين، يكون من خلال الاعتقاد بقانون السببية وإطلاقه، فمن يعتقد بوجود هذا القانون البديهي، وانطباقه على جميع الموجودات سواء المادية منها أو المجردة فهو فيلسوف إلهي، ومن ينكر ذلك أو يحدده بعالم المادة فهو من الفلاسفة الماديين.

وأما كانط فلا يمكن لأحد أن يُنكر إيمانه بالوجود الإلهي، إلا أنه اكتسب إيمانه وعقيدته عن طريق آخر، غير طريق العقل النظري والاعتقاد بقانون السببية والمبادئ العقلية الأخرى، وإنما عن طريق العقل العملي الأخلاقي.

وعلى هذا الأساس نجد الفيلسوف البريطاني أنطوني فلو (Antony Flew) (*) الذي يُعدّ سابقًا من أشهر الملحدين والمنظرين لمنظومة الإلحاد المعاصر في الغرب - يصرّح بأنّ من الأمور التي غيّرت وجهة نظره تجاه الإلحاد البحث والتحقيق في مسألة قانون السببية، وأنها ليست كما صورها هيوم في كتابه (تحقيق في الفهم الإنساني)، وكان ذلك في كتابٍ أطلق عليه "فلو" (فلسفة هيوم والاعتقاد)، حيث اعتبر ديفيد هيوم فيلسوفًا مضللًا عندما قام بتحليل قانون العلية بشكلٍ ساذجٍ وضعيفٍ، فيقول: «ونتيجةً لخطأ هيوم هذا، تمّ تضليل أجيالٍ من أتباع هيوم، بتقديم تحليلٍ في غاية الضعف للسببية والقانون الطبيعي؛ لأنه لم يكن هناك أساسٌ إيمانًا للقبول بوجود السبب والنتيجة أو بوجود قوانين الطبيعة. وفي الوقت نفسه، فإنّ هيوم ذاته في فصل (في الحرّية والضرورة)، وفي فصل (في المعجزات) كان يسعى للكشف عن أفكارٍ تتعلّق بأسبابٍ تأتي بنتائج أقوى من تلك التي كان هيوم مستعدًّا لاعتبارها مشروعةً» [فلو، هناك إله، ص 80]

هنا يقصد "فلو" من كلامه أنّ هيوم رغم أنّه رفض قانون السببية، إلاّ أنّه يبحث في هذين الفصلين من كتابه عن أفكارٍ سببيةٍ! أيّ أنّه أنكر هذا القانون نظريًا، وعمل به عمليًا، وهي مفارقةٌ واضحةٌ وعجيبةٌ.

والشاهد في كلام أنطوني فلو هو أهميّة قانون العلية من حيث الوجود والعدم، وتأثيره على العقيدة الدينية والإيمان بوجود خالقٍ لهذا الكون، فنرى

(*) أنطوني ريتشارد فلو (1923-2010) كان واحدًا من أكبر الملاحدة في العصر الحالي. وبالتالي فإنّ تجربة "فلو" التي استمرت أكثر من خمسين سنةً في الإلحاد، وكتابته العديد من الكُتب التي تؤيّد الموقف الإلحاديّ، وخوضه العديد من المناظرات التي تدافع عن الإلحاد، ثمّ تحوّل بعد كلّ تلك السنين إلى الإيمان بالله تعالى؛ لا بدّ أن يضيف مصادقةً كبيرةً لما يقوله.

هذا الفيلسوف الذي مرّ بحالةٍ يُرثى لها من حيث عدم الاستقرار في العقيدة والمعرفة، وعاش التقلّب الفكريّ - وبسبب هذا القانون العقليّ البدهيّ - يخرج من الإيمان إلى الإلحاد، ومن الإلحاد يعود إلى الإيمان، ويقرّ بوجود كائنٍ أسمى!

النتيجة الرابعة: كلّ معرفةٍ واقعيّةٍ في زمانٍ ومكانٍ

إنّ كانظ جعل نظام العقل قائمًا على مفهومي الزمان والمكان، وهما حاكمان على العقل المحض سلبيًا وإيجابيًا، ومن هنا يتمّ التخلّي بشكلٍ مطلقٍ عن معرفة ما وراء الطبيعة؛ لكون كلّ ما نعرفه ضمن دائرتي الزمان والمكان والمعقولات الميتافيزيقية خارجًا عن هاتين الدائرتين.

وعندها تبقى الساحة المعرفية للفيزياء بدون منافسٍ، بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو كون موضوعاتها تقع تحت سطوة الحواس الخمس.

ولهذا يعدّ كانظ الحديث عن الموضوعات الميتافيزيقية ضربًا من الوهم والخيال الباطل الذي لا نفع فيه؛ لكون العقل المحض له حدودٌ لا يمكن له أن يتجاوزها، وأيّ خطوةٍ خارج تلك الحدود تقع في ظلمات التناقض.

وعليه فالميتافيزيقا بعد أن كانت أمّ العلوم وملكتها، فقد أصبحت فيما بعد غرضًا لكلّ طامعٍ يوجّه إليها سهام النقد ويعرضها لهجمات، وخير شاهدٍ على ذلك الوضعيّة المنطقية، فقد اعتبرت الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها، ولا يصحّ أن نصفها بالصحّ أو الخطأ، بالصدق أو الكذب، فهي قضايا مهملة.

[انظر: زكي نجيب محمود، موقفٌ من الميتافيزيقا، ص 1]

النتيجة الخامسة: إسقاط الأدلة العقلية على إثبات الواجب من الاعتبار

لا مجال لإثبات الأدلة الفلسفية على وجود الواجب - تعالى - في الفلسفة الكانطية؛ وذلك بسبب الأسس المعرفية التي أسسها كانط من خلال نقده للعقل المحض؛ لكون الله ﷻ ليس جزءاً من العالم المادي، فلا يمكن أن يقع موضوعاً للمعرفة. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 121]

من هنا حصر كانط الأدلة العقلية على وجود الله ﷻ في ثلاثة أنواع من الأدلة، وهي:

الأول: الفيزيائي اللاهوتي (دليل النظم).

الثاني: الكوزمولوجي (دليل الإمكان والوجوب).

الثالث: الأنطولوجي (الدليل المفهومي).

ومن ثم يحاول كانط أن يبرهن على أن العقل لا يحرز أي تقدم بتأخذه لهذا البرهان أو ذاك من هذه البراهين الثلاثة. والبرهان الأول والثاني يسميهما تجريبيين، والثالث يسميه ترانسندنتالياً أو متعالياً؛ ولهذا السبب يفحص كل واحد من هذه البراهين الثلاثة مبتدئاً بالبرهان الأنطولوجي، أو الحجّة الوجودية لإثبات وجود الله، وهذا الدليل الأخير من وجهة نظر كانط المنطقية هو الشرط لجميع الأدلة الأخرى؛ ولهذا سيكون أول اهتمامه به. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 618]

بدأ من الدليل الأنطولوجي وسجل عليه أربعة إشكالات، منها: أن فكرة الله فكرة عقلية محضة، وليس بالضرورة أن يشير إلى وجود فعلي في الواقع الخارجي [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 619]. هذا باعتبار أنه لم يتوقّر لديه حدس حسي يقابل هذا التصور، فلا نستطيع التحدث عن إمكان وجود واقعي لشيء ما اعتماداً على إمكان تصوّره إمكانيًا منطقيًا فقط.

ومن ثمّ يسجّل ثلاثة إشكالاتٍ على الدليل الكوزمولوجي، منها: أنّ الدليل الكوزمولوجي يستمدّ قوّته من مبدأ العليّة، وهو مشتقٌّ من المقولة القبليّة للعلّيّة الكليّة في عالم الظواهر، لكن من الخطأ تطبيق هذه المقولة على أيّ شيءٍ وراء هذا العالم المحسوس. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 633]

وأما الدليل الفيزيائيّ رغم ثناء كانط عليه، إلا أنّ حاله لا يختلف عن تلك الأدلّة من حيث الإشكالات، فقد سجّل عليه أربعة إشكالاتٍ أيضاً. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 641 وما يليها]

وتحليل هذه الإشكالات عن قرب، والنظر إليها بموضوعيّة يستطيع كلّ من له أدنى تأمّلٍ أن يصل إلى يقينٍ بأنّ هذه الإشكالات لم تكن لو لم يكن بحثه المعرفي، وما هي إلاّ نتائج طبيعيّة ترتبت على منهجه الحسيّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ما غرسه كانط في واحة البحث المعرفي من أسس معرفيّة فقد حصده، وقطف ثماره في البحث الفلسفي، وعندها تمّ إسقاط جميع الأدلّة الفلسفيّة على إثبات واجب الوجود من الاعتبار العلمي!

هكذا وقعت فلسفة كانط على عتبة الفكر الحديث وقد اتّسمت بالشكّ، وفقدان الإيمان في الدين والميتافيزيقا، من خلال تحديد المعرفة والتصريحات التي تُفضي إلى الشكّ والحيرة، فيقول: لوقلنا: "ليس الله بكائنٍ..." فلا يحدث أيّ تناقضٍ في هذه الفكرة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 297].

وبناءً على هذا فقد أسّس كانط مدرسةً أخذت على عاتقها التفكيك ما بين الدين والإيمان من جهة، وما بيّن العقل النظريّ من جهةٍ أخرى، وصلت إلى حدّ التنافر بينهما في الثقافة الغربيّة؛ لأنّه اعتبر الجمع بينهما يوقع الضرر دائماً على الدين والإيمان، فجميع من ينقدهما يدخل من أبواب العقل

والسهام تنطلق من قوس العقل؛ ولهذا ذهب كانط إلى القول بالتفكيك بينهما. [غفاري، نظام كانط تضيقٌ لدائرة العقل، مجلة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

فيكون بهذا قد سبق سورين كير كجارد (Søren Kierkegaard) (*) صاحب الفلسفة الوجودية الإيمانية في هذا التفكيك ما بين العقل والإيمان، الذي اعتبر بناء الإيمان على العقل النظري خطأً كبيراً. وربما تكون لنظرة كانط التفكيكية تأثيراتٌ على ملامح إيمانية كير كجارد.

وبعد كل هذه التأمّلات الفكرية والمعرفية التي قام بها كانط، تمّ توظيف فلسفته لخدمة الأفكار الإلحادية؛ ليجعلوا منها أساساً للإلحاد المعاصر. واستنادهم في ذلك على ما قدّمه من عجز العقل عن البرهنة على وجود الله - تعالى - عن طريق الأدلة التي اعتمد عليها الحكماء؛ ولهذا قالوا عنه بأنّه أسس لمقولة موت الإله قبل نيتشه (Friedrich Nietzsche) (**). وما تبعه من طرح في الإلحاد المعاصر؛ ولهذا نجد الفيلسوف الألماني شوبنهاور (1788 - 1860 م) المعروف بالإلحاد، يقرّر أنّ أكبر خدمة أسداها كانط للفكر الفلسفي هي التفرقة التي أقامها بين الظاهرة والشيء في ذاته. [زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ص 243]

ولكنّ الحقّ أن لا نقول تمّ توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحادية وحسب، بل هي في الواقع كذلك، فهي عبارة عن تأسيس معرفي فلسفي للإلحاد؛ لأنّ صاحبنا ماذا يأمل عندما أسقط العقل البرهاني ومبادئه من

(*) فيلسوف دانماركي تنسب اليه مدرسة الفلسفة الوجودية المؤمنة.

(**) فريديش فيلهيلم نيتشه (1844-1900 م) فيلسوف ألماني، وشاعرٌ وملحنٌ لغوي، وناقدٌ ثقافي. وصاحب المقولة الشهيرة بـ(موت الإله)، وهو من المتأثرين بفلسفة كانط، وبعد أن أعلن موت الإله أصيب بحزنٍ أوصله إلى حدّ الجنون حزناً على إلهه الذي أعلن موته.

الاعتبار العلمي؟! وماذا يأمل من تركه رسالةً فلسفيةً للأجيال التي تليه
مفادها لا دليل عقلياً على وجود الله تعالى!؟

يقول أحد الباحثين الغربيين المعاصرين عن النتائج التي وصل إليها
كانط بعد نقده للعقل النظري: «بالرغم من أنّ الموقف المعرفي الذي قام كانط
بتطويره في (نقد العقل المحض) يدعي أنّ وجود الله سؤالٌ مفتوحٌ، إلا أنّ هذا
الموقف - بالأخصّ إذا تناولناه بشكلٍ منفصلٍ عن مؤلفات كانط الأخرى -
يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديةً متأصلةً. إنّ إصراره الجازم بعدم إمكانية الوصول
إلى المعرفة العلمية بوجود الله من خلال مناهج العلوم الطبيعية المادية،
يبدو أقلّ ضرراً من الناحية الفلسفية حين ننظر إليه في ضوء التأكيد على أنّ
المعرفة العلمية الوحيدة بالوجود الموضوعي هي تلك التي يؤمنها العلم المادي»
[ماسترسن، الإلحاد والاعتراب، ص 46 و47].

وبعد أسطرٍ قليلةٍ يصرّح ماسترسن بأنّ كانط صار مصدرًا مهمًا تتغذى
على مبانيه المذاهب الإلحادية من خلال إصراره على تحجيم العقل؛ ولهذا
يقول: «قد أثبتت نظرية كانط حول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام
لأشكالٍ مختلفةٍ من مذهبي الطبيعة والوضعية الإلحاديين» [المصدر السابق].

هكذا تعزّز الحال وتقهر الفكر الغربي برمته بإقدام كانط على تحجيم
أحكام العقل، وجعلها غير معبرة عن حقيقة الأشياء وواقعها.

سادساً: قراءة تحليلية لمجريات الأحداث الكانطية

سقط الفكر الغربي - بعد أحداث كانط النقدية - في أزمة عميقة، حيث
لم يُعد بعدها للرموز والعلاقات الإدراكية فائدة تُذكر؛ وذلك لأنّ صاحبنا
لم يكن نقده لفكرة معينة أو لمفكر بعينه أو لكتابٍ فكريٍّ معينٍ، أو لمذهبٍ
ما، بل إنّ نقض الأساس الذي تنهض به الأمم.

إنَّ قوَّةَ العقل ومبادئها التي اكتشف أرسطو طاليس رموزها، واعتنى بها خير اعتناء، وقدمها على طبَّق من ذهبٍ للبشريَّةِ جمعاء، ومن ثمَّ تمَّ توثيقها وتوجيهها من قبل الفلاسفة المسلمين على نحو التأسيس والتوسيع والممارسة؛ كانت هي الميزان الذي تحتكِّم إليه الخصوم، وهو المنهج الذي يستند إليه طلاب الحقيقة، ومن ذلك العصر كان للعقل السيادة المعرفية على الوجود، وبالخصوص المحجوب منه عن أنظار الإنسان، حتَّى جاء وقت كانط وأفقد إمكان المعرفة العقلية السند، وقلب الارتكازات والأسس التي انطلق منها الفكر الأرسطي رأساً على عقب، وأصبح الفكر هو الذي يصنع العالم، بعد أن كان العالم هو الذي يصنع الفكر. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 37]

ولا يتحمَّل كانط المسؤولية كاملةً لما آلت إليه أمور المعرفة في الغرب وحسب، وإتِّمَّ كان دوره منقطع النظر؛ وذلك بعد أن وجد الأرضية مهيأةً أمامه لقلب المفاهيم، عندها قام بمعوله بـدفن الفلسفة والعقل البرهاني، ورفع رايةً كتب عليها: الآن بدأ عصر العقل والتنوير. ولكن أيَّ عقلٍ؟ إنَّه العقل التابع وليس المتبوع، العقل المُنقاد للحسَّ والتجربة. أدَّى ذلك إلى فتح الباب على مصراعيه للإلحاد واللا دينية والعلمانية بشكلٍ من الأشكال. فلم تكن المذاهب الفلسفية التي ظهرت بعد كانط في القرن التاسع عشر، والتي نادى بها شوبنهاور ونيتشه إلا موجاتٍ سطحيةً يتدفَّق من تحتها تيارٌ قويٌّ مكينٌ هو تيار الفلسفة الكانطية الذي ما يزال يزداد عمقاً واتساعاً حتَّى يومنا هذا.

وما نريد الإشارة إليه هنا هو أنَّ الملحدين ليسوا على مستوًى واحدٍ من الإدراك المنطقي، بل عقولهم متفاوتةٌ شدةً وضعفاً، وأغلبهم لم يدرس قواعد التفكير الصحيح، ولم يعرف ماهية التفكير وحقيقته، وكيف تتم عملية

الانتقال من الأشياء إلى الأفكار، أو من الأفكار إلى أفكارٍ أخرى. وعليه لا يمكن لكلِّ مَنْ هبَّ ودبَّ الاطلاع على فلسفة كانط التي كلَّها تعقيدٌ وغموضٌ. نعم، أهل الاختصاص الذين يأمنون بالمعقول هم مَنْ يستطيعون العَوْرَ في هذه المفاهيم والأحكام، والتمييز بين الجيّد والرديء منها.

إذن لماذا نتهم كانط بأنَّ آراءه هي السبب الرئيس وراء انتشار ظاهرة الإلحاد المعاصر، إذ كانت كلُّها ألغازًا، ولا تُفهم إلا من أهل الاختصاص، وهم فئة قليلةٌ بطبيعة الحال؟

الجواب عن ذلك هو أنّ تصريح كانط بعدم وجود دليلٍ عقليٍّ على وجود الله - تعالى - يكفي لإلحاد جموعٍ من البسطاء الذين لم يتربوا تربيةً دينيةً إيمانيةً عقليةً، حيث لا تحتاج هذه المقولة إلى جهدٍ فكريٍّ، ومعرفة قواعد التفكير لفهمها. وعندها يكون التقليد في مسألة الإلحاد سيّد الموقف. ولما كانت منزلة كانط وشهرته بعد كتابه (نقد العقل المحض) كشهرة غاليليو أو نيوتن في الفيزياء، وكشهرة داروين في علم الأحياء، كان كثيرٌ من الناس يقرؤون ولا يناقشون، ومن الطلبة أيضًا يدرسون ولا يشكلون. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أغلب الملحدّين سلّموا بالنتائج دون الرجوع إلى مناقشة المقدمات؛ ولهذا يقول أحد المفكرين: إنّ غير المتخصّصين في الفلسفة والمنطق والفيزياء مثلًا حينما يعتقدون بانهدام كلّ الأدلّة على الوجود الإلهيِّ، فهم في الحقيقة يعتمدون حصراً على أقوال أشخاصٍ يطمئنّون لأحكامهم، ويثقون بأفكارهم، دون أن يكون لديهم المعرفة التخصّصية الكافية لفحص هذه المقولة ومعرفة حقيقتها؛ ولهذا فإنّ عامّة الملحدّين لا يملكون المؤهلات التي تخوّلهم البتّ بذلك؛ لأنّها تتوقّف على امتلاك المعرفة المنطقية والفلسفية بالقدر الكافي.

[ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 73 و74]

والنتيجة الأخرى التي صرّح بها كانط - وكانت سهلة المؤنة والمعرفة عند الجميع - أنّ الإنسان يملك الحسّ والتجربة لمعرفة الواقع، وليس العقل إلا أداة تنظيمٍ وترتيبٍ وتحليلٍ، وهو محدودٌ بحدود العالم الحسّي.

هذه النتيجة فيما بعد صار يتلقّفها الجميع - سواءً الملحد أو المؤمن - في المدارس والجامعات لقرونٍ من الزمن، ومن هنا تمّ تشكيل المنظومة الفكرية والسلوكية المادية القائمة على رفض قابلية أيّ قضيةٍ ميتافيزيقيةٍ للإثبات والتصحيح العلميين؛ لأنّ معنى العلم أصبح هو كلّ ما يركز على الحسّ والتجربة. [انظر: ناصر، تجاذب العقلانية بين الملحد والمتديّن، ص 37]

الأمر الآخر الذي لا بدّ من الإشارة إليه في هذه الصفحات وتحت هذه الفقرة بالخصوص، هي مسألة التفكيك بين العقل والدين التي قام بها كانط، فهي مسألةٌ مشابهةٌ للتفكيك ما بين الدين من جهةٍ وما بين إدارة الدولة والمجتمع من جهةٍ أخرى، فإنّ العلمانية^(*) سعت بكلّ قوّة لإقصاء الدين من محافل الحياة، وحصرته في زاويةٍ ضيقةٍ، وبعد أن أقامت الحياة على غير دينٍ، أي أنّها فصلت الدين عن الحياة، جعلت الناس تلهث وراء الدنيا، وصرّفتهم عن الاهتمام بالآخرة، وبالتالي ضعف الإيمان - إذا لم نقل مات - في نفوس الناس؛ لذا قامت الحياة الأوربيّة المعاصرة على عبادة الهوى وتحكيمه من دون الرجوع إلى الله تعالى، فلم تُعدّ حاجة إلى الإله في حياتهم.

النتيجة المترتبة على التفكيك ما بين الدين وإدارة المجتمع، هي اندثار العقيدة الدينية بمرور الوقت، وعندها أصبح الإنسان بين أن يكون ملحدًا أو منكرًا للأديان.

(*) انظر تفصيل المصطلح: الحوآلي، العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة، ص 21.

كذلك الحال لا يختلف من حيث النتائج التي حصدها المجتمع بسبب التفكيك ما بين الدين والعقل، بعد أن قدّم لنا كانط نموذجًا من الإيمان الضعيف الهزيل، كالطفل اليتيم الذي لا حول ولا قوة له، حيث جعله فقير البنية لا يتكئ على دعامةٍ تسنده أمام الشبهات والإيرادات التي يمكن أن ترد عليه من العابثين والمشكّكين.

وإذا ما تأملنا جيّدًا نجد أنّ التفكيك ما بين الدين وإدارة المجتمع، يرجع في حقيقة الأمر والواقع إلى التفكيك ما بين العقل والدين!

بعد كلّ هذه المآسي التي جرت، والويلات التي وقعت على العقل والدين، والنتائج التي وصل إليها كانط في نقده الأول من كتابه الضخم العميق الذي حيّر العقول في فهمه، فضلًا عن التصديق به، نسأل هل تحقّق حلم صاحبه، وهو إنقاذ العلم والإيمان من معاول الشكّ والحيرة؟

يجيب وليم ديورانت في قصّته عن الفلسفة، فيقول: «لقد حدّد كانط العلم وحصره في عالم الظواهر، فإن تغلغل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زلّ وأخطأ، فهكذا أنقذ العلم! ثمّ زعم أنّ حرّية الروح وخلودها، وأنّ وجود إلهٍ خالقٍ ممّا يستعصي على العقل أن يقيم عليه الدليل، وبهذا أنقذ الدين! ولا عجب أنّ رجال الدين في ألمانيا رفضوا الانقاذ (المزعوم) واحتجّوا عليه، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف (أي: من كانط)، فأطلق كلّ منهم على كلبه اسم (إمانويل كانط)» [وليم ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 347]. ثمّ يقول: «ولا غرابة إن أقام هيني (Heini) مقارنةً ما بين كانط النحيل البنية الضعيف، وبين رودسبير المروّع المخيف، فقال: إنّ رودسبير لم يقتل إلاّ ملكًا واحدًا، وبضعة آلافٍ قليلةٍ من الفرنسيّين - وهي جريمةٌ قد يتسامح فيها الرجل الألمانيّ - أمّا كانط فقد قتل الله (تعالى عن ذلك

علوًا كبيرًا)، وقوَّضَ أعظم الأركان والدعائم التي يقوم عليها بناء اللاهوت»
[المصدر السابق، ص 347].

وفي قصّةٍ أخرى مشابهةٍ لتلك، يتكلّم أحد المفكرين عن خطر أفكار كانط على العقيدة الدينيّة، إذ بيّن أنّ الخلاف كبيرٌ ما بين حياة هذا الرجل - ويقصد كانط - الخارجيّة، وبين أفكاره الهدّامة التي زلزلت العالم! فلو كان أهل كونسبرج (المدينة التي ولد ومات فيها كانط) قد قدّروا كلّ ما يستتبع أفكاره من خطرٍ، لارتاعوا (أي لفزعوا خوفًا وهلعًا) لوجود هذا الرجل بينهم أكثر من خوفهم سفاكًا لا يقتل إلا الكائنات البشريّة، ولكن كان الناس من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلا أستاذًا للفلسفة، إذا ما خرج في ساعته المحدودة هزّوا له رؤوسهم يحيونه تحية الصداقة. [زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 296]

نعم، كلّ ما ذُكر صحيحٌ وفي غاية الدقّة، فإنّ خطر الأفكار أشدّ من خطر الطغاة؛ فللهؤلاء وقتٌ يزولون فيه، ويزول معهم الشرّ المحدقُ بأهل قريةٍ ما أو مدينةٍ، وأمّا الأفكار فهي الخطر الباقي الذي لا حدود جغرافيّة له، ولا ينحصر في زمانٍ ما، بل هي عابرةٌ للحدود والأزمان، والشاهد على ذلك هو كتابة هذا البحث المتواضع الذي بين أيديكم؛ إذ جاء في سياق التصدّي لأفكار شخصٍ لم نره من قبل، وإنّما أفكاره وبعد قرونٍ من الزمن وصلت إلينا على الرغم من بُعد المسافة التي بيننا!

إنّ نظريّة المعرفة التي تفرضها الاهتمامات المادّيّة علينا، تحمل في طياتها نتائج أخلاقيّة خطيرة جدًّا، وأرجع الفضل في ذلك للفيلسوف كانط أيضًا في ملاحظة الثمن الذي لا مفرّ من دفعه لهذا الشرّ لما اعتبر المعرفة الحقيقيّة. إنّ حصر الإدراك الصحيح بالأمر العمليّة يستتبع تأثيره الأخلاقيّ الضمنيّ، وهو تجريد الإنسان من صفاته الإنسانيّة. إنّ ثمن ما أُطلق عليه "المعرفة

الحقيقيةة" هو أنّ رؤيتنا وفهمنا للأشياء لم يعودا يضمنان لنا هويتنا وحرّيتنا ونظم حياتنا. بل على العكس حُكم علينا أن نعاني من التوتر الداخلي بين الإدراك والهويّة. [انظر: سميث، لماذا الدين ضرورةً حتميّة؟ ص 16]

يبدو أنّ صاحب الكلام أعلاه كان متشائماً ممّا جرى على الناس من تلاعبٍ في أفكارهم؛ بسبب ما أُطلق عليه (المعرفة الحقيقية)، وذلك من خلال الترويج للمعرفة الحسيّة ورفعها على العرش، وحصر إمكان المعرفة بها واعتبارها مصدر الحقيقة، ومن ثمّ تمّ إبعاد الإنسان عن حقيقته وبُعدّه الإنسانيّ الروحيّ، كما حمّل المتكلم المسؤولية على عاتق كانظ، وهم يدفعون ثمن خطوته هذه حتّى الساعة.

إلى هنا نرجو من الباري عزّ وجلّ أن نكون قد أوصلنا ما نريد إيصاله إلى طالب الحقّ والحقيقة، وأن لا يخضع إلى الأسس المعرفيّة لفلاسفة الغرب بسهولة، بل لا بدّ عليه من الفحص الدقيق، والتقييم الصحيح.

خاتمة

الإلحاد آفةٌ تنخر عقول الأمم، وتنهك قواهم، فهي مشكلةٌ خطيرةٌ تستدعي التصدّي لها والوقوف أمام انتشارها، وذلك يكون بحسب الوسائل المتاحة لكلّ شخصٍ يجد في نفسه القدرة على الذبّ عن حياض الدين والإيمان بخالق الكون. وعلى هذا الأساس جاءت هذه المقالة، وفي خطوةٍ أولى ذات أهميّة ارتكازيّة، وهي بيان أهمّ الأسباب التي صرفت كثيراً من الناس عن بعدهم المعنويّ والغيبّي، وبالتالي التأثير على سلوكهم الفرديّ والمجتمعيّ.

وقد اتّضح أنّ الأسباب المعرفيّة والفلسفيّة التي تمثّلت بآراء المفكر الغربيّ إمانويل كانظ كان لها السبق في هذا السياق، ودورها المهمّ في تشكيل

المنظومة الإلحادية الحاوية بطبيعة الحال، من خلال عملية تعطيلٍ وتحديدٍ ممنهجةٍ للعقل البرهاني، وإبعاده عن الرئاسة والقيادة في المعرفة، وإعطاء البديل القاصر عن ذلك (*). كما اتضح أيضًا كيف قيّدت هذه الآراء أهم مبادئ العقل النظري، كقانون العلية وسلبته الإطلاق في الصدق، وجعلته مختصًا بعالم الظواهر والأشياء المحسوسة، والذي يعدّ من أهم القوانين التي تتركز عليها ظاهرة التدين والمعرفة الميتافيزيقية. فلا يمكن لهذا القانون البدهي في فلسفة كانط أن يكون واسطةً، لا في الإثبات العلمي، ولا في الثبوت الواقعي في الفلسفة الأولى وما وراء الطبيعة.

إن محاولة كانط أغلقت الباب نظريًا أمام أيّ محاولة إثبات عقلي للوجود الإلهي، فدعمت موقف الملاحدة وأصحاب الدين الطبيعي. ومن هنا ينبغي أن تكون هذه الصفحات مقدّمةً لتقييم عامّ وشاملٍ لكلّ المحاولة الكانطية في الميتافيزيقا، بنحو يكشف السبب الكامن وراء الاتجاه الذي نجاه كانط، وتمهّد الطريق لمعالجة الالتباسات التي تحيط بدور العقل وقيّمته وأحكامه.

قائمة المصادر

1. إبراهيميان، السيد حسن، نظرية المعرفة، ترجمة فضيل الجزائري، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 2004 م.
2. ألن و. وود، كانط، ترجمة بدوي عبد الفتاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2014 م.
3. بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1977 م.
4. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، إيران، ذوي القرني، الطبعة الثانية، 1429 هـ.
5. البغدادي، عز الدين بن محمد، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، العراق، مطبعة الميزان، الطبعة الثانية، 2017 م.
6. الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000 م.
7. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية، السعودية، دار الهجرة.
8. ديورانت، وليم وايريل، قصة الحضارة، محمد بدران، لبنان، دار الجيل، الطبعة، 1988 م.
9. ديورانت، وليم وايريل، قصة الفلسفة، فتح الله محمد، مكتبة المعارف، الطبعة السادسة، 1988 م.
10. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1972 م.
11. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.
12. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993 م.

13. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مصر، مطابع وزارة الإرشاد القومي، الطبعة، 1956 م.
14. زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه الصفحة السوداء للكنيسة، سوريا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2004 م.
15. سميث، هوستن، لماذا الدين ضرورة حتمية؟ سعد رستم، سوريا، دار الجسور الثقافية، 2005 م.
16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، إيران، منشورات طليعة النور، الطبعة الثانية، 1435 هـ.
17. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (تقديم وتعليق العلامة مرتضى مطهري)، عمار أبو رغيف، العراق، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، الطبعة، 1418 هـ.
18. الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة والعشرون، 1428 هـ.
19. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، إيران، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، الطبعة الرابعة، 1390 هـ. ش.
20. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة، مكتبة النهضة، الطبعة الثالثة، 1958 م.
21. الغري، سعد، إقصاء العقل عن الحياة.. النتائج المريرة، لبنان، ومضات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2018 م.
22. غفاري، حسين، (نظام كانط تضييق لدائرة العقل)، الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 9، 2017 م.
23. فلو، أنطوني، هناك إله (كيف غير أشرس ملحدٍ رأييه)، صلاح الفضلي، العراق، دار الكفيل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1438 هـ.
24. كانط، إمانويل، نقد العقل العملي، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2008 م.

25. كانط، إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، نازلي
إسماعيل ومحمد فتحي، الجزائر، موفم للنشر، الطبعة الأولى، 1991 م.
26. كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة،
الطبعة الأولى، 2013 م.
27. كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي،
الطبعة الأولى، 1988 م.
28. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة المجلد السادس)،
حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة
الأولى، 2010 م.
29. ماسترسن، باترك، الإلحاد والاعتراب (بحث في المصادر الفلسفية للإلحاد
المعاصر)، هبة ناصر، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة
الأولى، 2017 م.
30. محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة،
1979 م.
31. المصري، أيمن عبد الخالق، أصول المعرفة والمنهج العقلي، إيران، أكاديمية
الحكمة العقلية، الطبعة الأولى، 2012 م.
32. المنياوي، أحمد، جمهورية أفلاطون، سوريا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى،
2010 م.
33. ناصر، محمد، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل للدراسات
والبحوث العقدية، الطبعة الأولى، 2017 م.
34. ناصر، محمد، تجاذب العقلانية بين الملحدون والمتدينين، لبنان، ومضات
للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2018 م.
35. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة،
1986 م.
36. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم،
الطبعة، 2014 م.

نقد الملحددين لقانون العلية.. ديفيد هيوم نموذجاً

د. محمد ناصر

الخلاصة

تُشكّل هذه المقالة محاولةً غير مألوفةٍ نوعاً ما، في الكشف عن الاختلال المنطقي والعقلي، الذي تُمتنى به أيّ محاولةٍ لنقد قانون العلية وللتساؤل عن صحته أو عدمها، وقد كان محطّ التركيز في هذا المقال على محاولة ديفيد هيوم؛ لما لها من تأثيرٍ على عموم الملحددين والمادّيين، ولكونها تختصر كلّ الكلام الذي قيل ويُقال في مقام النقد الظاهري لهذه القاعدة، وما يترتب عليه من رفض، أو تشكيكٍ بأدلة الوجود الإلهي. وقد كشف هذا المقال عن أنّ تطبيق قانون العلية يشكّل مُطلقاً وأساساً ليس للمعرفة وحسب، بل للشكّ والالتفات إلى الجهل أيضاً، ومن يدع ظاهراً وباللفظ فقط أنّه لا يعتقد بهذه القاعدة، فلن يمكنه أن يشكّ، أو أن يقول بأنّه يجهل، وأنّ إقراره بذلك لا يمكن أن يكون إلا من خلال تطبيقها، وبالتالي لا يمكن منطقياً للإلحاد - أو حتى للآدرية - أن يكون موقفاً صحيحاً.

الكلمات المفتاحية: السببية، الأحكام الوهمية، الأحكام الأولية.

The Atheists' criticism of the law of causality (David Hume as an example)

Abstract:

This article presents a kind of unconventional attempt to show the logical and philosophical defect faced by any attempt of criticizing or even questioning the principle of causality. The main focus in this article is the attempt of David Hume, regarding its broad impact on atheists and materialists, and because it summarized all that has been said or is said about the apparent criticisms of this principle and its implications like the rejection and doubt in the proofs of divine existence. It has been shown in the article that the application of the principle of causality is a basis not only for the knowledge but also for the skepticism and for being aware of the ignorance. So, whoever apparently and verbally claims that he does not believe in this principle could never doubt or say that he doesn't know, and even such a recognition would be impossible without employing the principle. Therefore, the atheistic and agnostic stances are logically invalid.

Keywords: causality, delusive judgments, priori judgments.

مقدّمة

إنّ جوهر كلّ المحاولات المادّيّة للتخلّي عن ضرورة الاعتقاد بالمبدأ الأوّل الموجود بالفعل بذاته، هو التشكيك بقانون العليّة، وقد كانت محاولات ديفيد هيوم الحجر الأساس - بل البناء بأكمله - لهذا التشكيك؛ ولذلك لم يكن أمام الملحدّين إلّا أن يستنجدوا به؛ لترديد مقولاته بين الفينة والأخرى عندما تعوزهم الحاجة. ورغم أنّي قد تعرّضتُ إلى حال دعاويه في كتاب «نهج العقل»، وفي كتاب «الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج»، إلّا أنّ تأثير هذا الرجل نتيجة التخلّف الفلسفيّ الذي تعيشه البشريّة منذ قرون، قد استدعى مزيدًا من البسط في الكلام حول محاولاته، ولكن هذه المرّة من طريقٍ مختلفٍ لم يكن يتوقّعه ديفيد هيوم، أو أيّ من أتباعه؛ إذ بدلًا من النزول مباشرةً إلى محاولة إيجاد إجاباتٍ مضادّةٍ لإجاباته على الأسئلة التي طرحها، وبدلًا من التوجّه المباشر نحو نقد أجوبته التي قدّمها، قمتُ أوّلًا بالرجوع خطواتٍ إلى الوراء، وفحص نفس الأسئلة التي طرحها.

235

وكشفت أنّ نفس هذه الأسئلة لم تكن لتقوم لها قائمةٌ إلّا من خلال البناء الصريح والمباشر على عين مضمونها ومتعلّقها الذي وضعته موضع شكٍّ وتساؤلٍ؛ الأمر الذي أدّى لا محالة إلى جعلها محض أسئلةٍ صوريّةٍ وظاهريّةٍ لا معنى لها أزيد من معاني ألفاظها. ثمّ وبعد أن بيّنت اختلال نفس عمليّة السؤال التي قام بها، انتقلت إلى الكشف عن التناقض الذي يعتري كلّ محاولات هيوم للإجابة عنها، وإرجاعها إلى مبادئها التي انطلق منها، واستخلاص الأسباب الجوهرية التي قادته إلى كلّ ذلك.

وينبغي أن يكون واضحًا - قبل الدخول في الكلام - أنّه ليس المراد من كلّ هذا إثبات قانون العليّة أو دعمه؛ لأنّ العليّة قاعدةٌ صادقةٌ بذاتها بنحوٍ

أوليّ؛ وذلك لانطباق معايير الحكم الأولي عليها، وهو أنّ محمولها متضمّن بالذات وبالمباشرة في تعقل موضوعها، كما سيظهر خلال الكلام، وأنها إذا ما صيغت على شكل قضية كئيّة فإنّ سلب محمولها سيكون جمعاً بين النقيضين بالمباشرة، أي خرقاً للقاعدة الأوليّة الأخرى التي إنّما كانت أوليّة لأجل انطباق معيار الأوليّة عليها، وهو التضمّن المباشر لمحمولها في تصوّر موضوعها. وبهذا المعنى كانت سائر القواعد راجعة لقانون امتناع التناقض؛ أي أنّ رفضها في مقام القيام بالحكم الكليّ بها يتضمّن الجمع بين النقيضين؛ لأنّ رفضها سلباً للشيء عن نفسه، طالما أنّنا لا نحكم بها بنحوٍ أوليٍّ إلاّ لأنّنا نجد محمولها في تصوّر ذات موضوعها، وليس رفضها إلاّ سلب موضوعها عن نفسه؛ أي الجمع بين النقيضين، وبالتالي يكون رفضها مجرد ألفاظ لا معنى لها وراء معانيها المفردة.

عرض نقض ديفيد هيوم لقانون العليّة:

236

يتلخّص نقض ديفيد هيوم لقانون العليّة في دعويين أساسيتين:

الأولى: يمكن لأيّ شيء أن يوجد بعد أن لم يكن، دون أن يوجد شيء آخر.

الثانية: يمكن لأيّ شيء أن يوجد من أيّ شيء.

أمّا فيما يخصّ دعواه الأولى فقد قال في كتابه (Treatise of Human Nature) ما ترجمته: «لا يمكننا على الإطلاق أن نبرهن على ضرورة وجود سببٍ لكلّ ما يوجد بعد أن لم يكن، أو لكلّ تغيّرٍ في موجودٍ ما، من دون أن نبين في الوقت نفسه الاستحالة الكامنة في وجود شيء ما بعد أن لم يكن، بلا مبدئٍ فاعلٍ أوجده؛ وبما أنّه لا يمكن إثبات صحّة المسألة الأخيرة، فلا مناصّ أمامنا من أن نياس من قدرتنا على إثبات صحّة الأولى. أمّا أنّه لا يمكن على الإطلاق إيجاد دليلٍ برهانيٍّ على القضية الأخيرة، فهذا ما يكفيننا

فيه أن نلاحظ كيف أنّ الأفكار المتميّزة عن بعضها البعض في أذهاننا، يمكن أن نتصوّر كلّاً منها بدون الآخر، وبما أنّ فكريّ السبب والنتيجة متميّزتان بشكلٍ واضحٍ، فمن السهل لنا إذن أن نتصوّر أيّ شيءٍ غير موجودٍ في هذه اللحظة، ثمّ يوجد في اللحظة التالية، دون أن نضمّ إليه الفكرة الأخرى المتميّزة عندنا حول السبب، أو المبدأ الفاعل. وهذا يعني أن مسألة انفصال فكرة السبب عن فكرة وجود الشيء بعد أن لم يكن، ممكنةٌ بوضوحٍ بالنسبة إلى خيالنا، وهذا ما ينتج عنه أنّ الانفصال الواقعيّ بين هذين الشيئين ممكنٌ هو الآخر على حدّ سواءٍ، وهذا ما يعني ضمناً أنّه لا يوجد أيّ تناقضٍ أو سخافةٍ في ادّعاء ذلك، وبالتالي عدم إمكان رفض هذا الإمكان بتوسّط أيّ نوعٍ من أنواع الاستدلال؛ اعتماداً على محض الأفكار، والذي بدونها لا يمكن البرهنة على ضرورة وجود السبب».

وقد أجاد بروس رايشنباخ (Bruce Reichenbach) في كتابه «الحجّة الكونية» (The Cosmological Argument) الصادر عام 1972 م في تلخيصه لكلام هيوم ضمن خمس نقاطٍ متسلسلة، حيث قال: «يمكن أن نشكّل دليل هيوم من خلال الطريقة التالية:

- 1 - كلّ الأمور المتميّزة عن بعضها البعض يمكن أن نتصوّر أحدها دون تصوّر الآخر.
- 2 - السبب والنتيجة متميّزان.
- 3 - إذن كلّ من السبب والنتيجة يمكن تصوّر أحدهما دون تصوّر الآخر.
- 4 - كلّ ما يمكن تصوّره فهو ممكنٌ في نفسه واقعاً.
- 5 - إذن كلّ من السبب والنتيجة يمكن واقعاً أن يوجد أحدهما دون أن يوجد الآخر.

وإذا كانت المقدمة الخامسة صحيحةً، فهذا يعني أنّ مبدأ العليّة لا يمكن البرهان عليه فحسب، بل من المتيقّن حينها أنّه لن يكون ضروريّاً؛ فلا شيء من الآثار يحتاج إلى سبب^(*).

أمّا فيما يخصّ دعواه الثانية، فقد قال ما ترجمته:

«كلّ الأحداث تبدو خاليةً بالكلّيّة من أيّ ارتباطٍ بينها، ومنفصلةً عن بعضها البعض. فالأحداث تتلو بعضها البعض، ولكن لا يمكننا أن نبصر أيّ ارتباطٍ بينها، فهي فقط تبدو منضمةً إلى بعضها، ولكنها غير مرتبطةٍ أصلاً، وحيث إنّنا لا نقدر على امتلاك أيّ فكرةٍ عن أيّ شيءٍ لم يظهر لحواسنا الخارجيّة أو الداخليّة، فإنّ النتيجة الضروريّة لذلك هي أنّنا لا نملك أيّ فكرةٍ عن الارتباط، أو القوّة الفاعلة على الإطلاق، ممّا يعني أنّ هذه الألفاظ خاليةٌ من المعنى بالكلّيّة، سواء استعملناها في التفكير الفلسفيّ أو الحياة العاديّة» [An Enquiry Concerning Human Understanding. P. 54].

238

وقال أيضًا ما ترجمته: «إنّ النتيجة هي أنّ وجود أيّ شيءٍ إنّما يمكن أن يثبت عبر استدلالٍ من سببه إلى نتيجته، ومثل هذه الاستدلالات يتمّ تأسيسها بشكلٍ كليّ عبر التجربة؛ وإذا فكّرنا بنحوٍ قبليّ فإنّ أيّ شيءٍ سوف يبدو لنا قابلاً لإنتاج أيّ شيءٍ، فسقوط الحصة قد يطفئ نور الشمس على حدّ علمنا، وأمنيّة الرجل قد تتحكّم بالكواكب في مداراتها، إنّها وحدها التجربة التي تعلّمنا طبيعة السبب والنتيجة وحدودهما، وتمكّننا من استنتاج وجود شيءٍ من وجود شيءٍ آخر» [المصدر السابق، ص 119].

(*) بل لن يكون هناك سببيّة أصلاً - كما سيّضح خلال الكلام اللاحق - بتغيير معاني الألفاظ، وضرورة الكلام عن شيءٍ آخر غير السببيّة، ولكننا نسميه سببيّة.

وقال ضمن حواشیه علی النصّ ما ترجمته: «وفقًا لفلسفتنا هذه لا یوجد مبدأً كذاک المبدأ الفاسد الذي احتفت به الفلسفة القديمة، والقائل إنّه لا شیء يأتي من لا شیءٍ، والذي علی أساسه تمّ منع خلق المادّة؛ بل لیست إرادة الموجود الأكمل وحدها یمكنها أن تخلق المادّة، بل وفقًا معرفتنا القبليّة فإنّ إرادة أيّ شیءٍ آخر أو أيّ سببٍ آخر قد يفرضه أغرب الخیالات، یمكنه أن یخلقها» [المصدر السابق، ص 131].

إنّ اعتماد هیوم علی حال الأفكار فی الذهن والانتقال منه إلى إضفاء ذلك الحال علی الأشياء أنفسها، یشكل جوهر كلا الدعویین، فكما كانت فكرة السبب متمیزةً فی الذهن عن فكرة النتيجة، بحيث سمح لهذا التمیز بملاحظة أحدهما بنحوٍ مستقلٍّ عن الآخر «دون أيّ تناقضٍ»، فكذلك الحال فی فكرتنا عن أيّ سببٍ ونتیجةٍ معیّنین، فإنّ تمیز تصوّرنا لأحدهما عن الآخر، وقدرتنا علی ملاحظة كلّ واحدٍ منهما بمعزلٍ عن الآخر، یسمح لنا بربط أيّ شیءٍ بأيّ شیءٍ آخر، بحيث يتلوّه ویوجد تبعًا له؛ لیكون الأول سببًا والآخر نتیجةً. وكما كانت القدرة الذهنيّة علی الفصل طریقًا بحسب هیوم للحكم بالإمكان الواقعيّ لاستقلال نتیجة عن السبب فی الوجود، فكذلك كانت القدرة الذهنيّة علی الربط بین أيّ سببٍ ونتیجةٍ طریقًا بحسب هیوم للحكم بالإمكان الواقعيّ؛ لكون أيّ شیءٍ سببًا لأيّ شیءٍ.

تقییم كلام هیوم

یمکننا أن نلاحظ کیف أنّ كلا دعویي هیوم تشكّلان الجواب المقترح من قبله علی سؤالین اثنين: الأول: هل كلّ ما یوجد بعد أن لم یكن، یجب أن یوجد بتوسّط موجودٍ فعليٍّ، أو لا بحيث یمكن أن یوجد الشیء بعد العدم دون

أن يوجد موجودٌ فعليٌّ آخر؟ والثاني، هل كل ما يوجد بعد أن لم يكن، يجب أن يوجد عن شيءٍ بعينه محدّد، أو لا بحيث يمكن أن يوجد عن أي شيءٍ مهما كان؟ وكما رأينا، فإنّ الإجابة التي اقترحها هيوم على كلا السؤالين قد استندت بالكليّة على قدرته الذهنيّة على فرض الجزء الآخر في كلا السؤالين، بحجّة أنّنا لا نجد في أذهاننا أيّ تناقضٍ. وحتى نكون على دراية بما يجري في البين، لا نحتاج ابتداءً إلى أن نشرع بمحاولة الإجابة على هذين السؤالين فحسب لنرى إن كانت الإجابة التي نصل إليها موافقةً لتلك التي اقترحها هيوم أو لا؟ ولا إلى أن ننظر في إجابة هيوم نفسها لنرى إن كانت صحيحةً أو لا، بل علينا أن نشرع من مرحلةٍ سابقةٍ على كلّ ذلك، وهي أصل طرح هذين السؤالين، فما هو معنى السؤال عن هذين الأمرين؟ وما الذي يقود إلى طرحهما؟ وما الذي يعنيه طلب الإجابة عنهما؟

والسبب في ذلك هو أنّ عمليّة السؤال تتمّ من خلال الألفاظ، سواءً بالتخيّل لها أو بالنطق الخارجي بها، واستعمال الألفاظ نفسه لا يواجه فقط مشكلة تحديد المعنى المستعمل فيه، بل يواجه أيضًا مشكلة عدم استحضار المعاني التي تدلّ عليها استحضارًا كاملًا، فيقتصر في الاستحضار على أجزاءٍ مجمليةٍ من المعنى، ويُعتمد على ما يتبادر ويحضر بسرعةٍ إلى الذهن من معانيها، أو أجزاءٍ معانيها، دون أن يتمّ ضبط عمليّة التصوّر لتلك المعاني؛ لتشمل كلّ ما يدلّ عليه اللفظ. بل يوجد في البين مشكلةٌ أكثر خفاءً وتأثيرًا هي أنّ السؤال ليس مجرد استعمال لفظٍ ما في معنًى، بل تركيبٌ للألفاظ بما لها من دلالةٍ على معانيها، بحيث يصير لها من خلال هذا التركيب معنًى مؤلّفًا يربط بين المعاني المفردة لألفاظه، بحيث يصير مدلول السؤال ككلٍّ مركّبٍ محتويًا على أمرٍ زائدٍ على المدلول المفرد لكلِّ واحدٍ من أجزائه، ولهذا الأمر يفترض مسبقًا أنّ المعاني المفردة قابلةٌ للتركيب والتأليف على هذا النحو،

بحيث تصير لها دلالة على ذلك الأمر الزائد، مع أنّ المعرفة بقابلية المعاني للتأليف والتركيب تفترض مسبقًا أيضًا المعرفة التفصيلية بتلك المعاني، رغم أنّ الألفاظ بما هي ألفاظ قابلة للربط والتأليف بنحوٍ مطلقٍ، حتّى لو لم يكن لها معانٍ أصلًا؛ وذلك لأنّها لا تحتوي في نفسها على شيءٍ بالمقدار المعلوم عنها، بنحوٍ يبيّن بمعرفةٍ وجدانيّةٍ. وكيفما كان، وبغضّ النظر عن التفاصيل العديدة التي ترتبط بهذه النقطة، التي ذكرتها في مواضع أخرى، فإنّ ما نحن بصده الآن هو فحص نفس هذه الأسئلة، ومعرفة ما إذا كانت أسئلةً حقيقيّةً أم مجرد تركيبٍ لفظيٍّ لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه. فإذا فرغنا عن ذلك، ووجدنا أنّ الأسئلة حقيقيّةً أمكننا حينها أن ننظر في الإجابة عنها، ومقارنة الإجابة التي نصل إليها مع الإجابة المقترحة من قبل ديفيد هيوم، والتي أسست للعقيدة السائدة منذ قرونٍ بأنّه لا يمكن الاستدلال اليقينيّ على وجود الله.

تقييم السؤال الأوّل

يفيد السؤال الأوّل التالي: هل كلّ ما يُوجد بعد أن لم يكن يجب أن يُوجد بتوسّطٍ موجودٍ آخر أو لا؟ ومن الواضح أنّ السؤال المطروح من نوع أسئلة (هل)؛ أي السؤال عن الوجود، في قبال أسئلة (ما) التي تختصّ بتحديد خصوصيّة ما فُرع عن فرض وجوده. والمراد من هذا التقسيم بيان الفارق المعنويّ بين نوعيّ الأسئلة، وليس بيان الاستعمال اللفظيّ في لغةٍ دون أخرى. فعندما تقول هل الكتاب على الطاولة؟ فإنّه سؤالٌ يختلف جوهريًّا عن قولك ما الكتاب؟ أو ما معنى أن يُوجد الكتاب على الطاولة؟ فالسؤالان مختلفان جوهريًّا من حيث المتعلّق، ولكنّهما يشتركان في أنّهما سؤالان؛ أي يأتيان تعبيرًا عن الجهل، وعن طلب المعرفة بما يُجهل. فالمجهول في الأوّل هو

الوجود، والمجهول في الثاني هو الخصوصية والطبيعة التي يحملها ما فُرض أو عُلم أنه موجوداً ما.

ولمّا كان السؤال الذي نفحص عنه هنا من نوع سؤال (هل)، فلننظر إذن ما الذي يعنيه ذلك بالتفصيل. فعندما تسأل عن أخيك هل هو في الغرفة أو لا، فأنت تنطلق من معرفتك بأنّ لك أخاً، وبأنّ هناك غرفة، وبأنّ أخاك باعتبارها جسمًا من الأجسام يمكنه أن يكون في الغرفة باعتبار أنّ حجم الغرفة يسع جسمًا كجسم أخيك، ولكنّ سؤالك لم ينشأ إلاّ لعلمك بأنّ أخاك يمكنه أن يكون في غير الغرفة، كما يمكنه أن يكون في الغرفة، ولمعرفتك بإمكان هذا الأمر كنت تجد جهلك بتعيين ما إذا كان أخوك في الغرفة أو لا، وبالتفاتك إلى جهلك انطلاقًا من هذه المعارف كلّها كنت تطلب وتساءل بينك وبين نفسك هل أخي في الغرفة أو لا. فسؤالك ومن قبله التفاتك إلى جهلك لم يكن لينشأ إلاّ من مجموعة من المعارف السابقة. ولكن ما الذي تطلبه بالتحديد من خلال سؤال كهذا، هل أنت تطلب محض أن يوجد في ذهنك حكمٌ بأن تقول لنفسك أخي في الغرفة؟ إذ في هذه الحال أنت لا تطلب المعرفة؛ لأنّ محض الفعل الذهني ليس معرفةً وعلمًا ما لم يكن فعلًا ذهنيًا مرتبطًا بالواقع نفسه. بل أنت تطلب بسؤالك أن تحصل على أمرٍ يكون الحصول عليه منشأً لقيامك في ذهنك بالحكم، بالنحو الذي يكون فيه ذلك الحكم معرفةً وعلمًا. فإذا ما ذهبت إلى الغرفة، وفتحت الباب ونظرت، ووجدت من خلال نظرك أنّ أخاك في الغرفة فعند ذلك ترى أنّه قد تمّت الإجابة على سؤالك؛ لأنّك امتلكت الأمر الذي يربط بينك وبين أحوال أخيك وهو الإحساس، فالإحساس أنشأ فيك حكمًا علميًا ومعرفيًا، وليس محض فعلٍ ذهنيٍّ اعتباطيٍّ. وهذا يعني أنّ سؤالك بهل في جوهره ليس إلاّ سؤالًا عن أمرٍ يُوجب المعرفة حقيقةً بأنّ أخاك في الغرفة؛ أي عمّا يتوسّط

حصوله عندك لحصول المعرفة. ولأجل ذلك إذا قيل لك: لماذا قلت إنّ أخاك في الغرفة؟ أو ما السبب الذي جعلك تقول بأنّ أخاك في الغرفة؟ فإنّ جوابك سيكون هو أنّي رأيته فيها، فامتلاكك للرؤية والإحساس هو الذي جعل حكمك علماً ومعرفةً؛ انطلاقاً من معرفتك بارتباط الإحساس بالمعرفة والعلم. وأنت ما كنت لتذهب وتنظر، ومن سألك عن سبب قولك، لم يكن ليسألك إلاّ انطلاقاً من أنّ فعل الحكم نفسه بما هو محض فعلٍ ذهنيّ فاقدٌ في ذاته لما يجعله علماً ومعرفةً، فالعلم والمعرفة خصوصيةٌ زائدةٌ يكتسبها الحكم والفعل الذهنيّ، ولا يملكها في حدّ نفسه، أمّا لو كان الحكم في نفسه مالكاً لذلك لما كنت لتسأل؛ لأنّك تملكه كمعرفة فعلية، ولا معنىً على الإطلاق لقول قائلٍ مثلاً إنّ الحكم نفسه يصير علماً ومعرفةً هكذا، بعد أن لم يكن فقط؛ لأنّ معنى العلم والمعرفة هو ارتباط الحكم بالواقع، والحكم نفسه في نفسه فاقدٌ لهذا الارتباط؛ ولأجل ذلك كان فرض صيرورته علماً ومعرفة من تلقائه، هكذا هو عين القول بأنّه لم يعد هو، بل صار حكماً آخر مالكاً في نفسه للارتباط بالواقع.

وانطلاقاً من هذا الأمر نجد أنّ أصل القيام بسؤالٍ هل يتضمّن مسبقاً أنّ الحكم الذي نسأل عنه فاقدٌ بما هو محض حكمٍ. لما يجعله مرتبّطاً بالواقع، وقابلٌ لأنّ ينضمّ إلى ذهننا ما يجعل قيامنا به علماً ومعرفةً؛ ولذلك لم يكن السؤال بهل إلاّ سؤالاً عن السبب والمنشأ، والأمر الذي إذا انضمّ إلى الحكم الذي نسأل عنه جعله بذاته علماً ومعرفةً؛ لأنّه مبدأ بذاته؛ لاكتساب ذلك الحكم صفة العلم، أو لصيرورته علماً، وليس محض فعلٍ ذهنيّ اعتباريٍّ أو فرضيٍّ. ولولا هذه المعارف المسبقة بعلاقة سؤال هل بمنشأ المعرفة، وما به قوام جعل الفعل الذهنيّ معرفةً، لما أمكن لسؤال هل أن يُوجد، ولما كان هناك أيّ معنى له.

وهنا نجد أنّ السؤال بهل يتأسس ويتشكّل ويصير سؤالاً بهل من خلال تطبيق معرفتنا بأنّ كلّ ما لا يكون له بذاته أمرٌ ما، ولكنّه قابلٌ بذاته أن يكون له، فهو يكون له بأن يتشكّل ممّا له ذلك الأمر بذاته. فالفعل الذهني فاقدٌ بذاته لكونه علماً ومعرفةً، وقابلٌ بذاته أن يكون علماً ومعرفةً، ولكنّه إنّما يصير علماً ومعرفةً بالفعل بأن يكون تشكيّله والقيام به من خلال أمرٍ آخر واجدٍ بذاته لصفة العلم والمعرفة، وهو الحسّ مثلاً، أو ذات معانيه وطبيعتها؛ أي بأن يكون حكماً ناشئاً على وفق ذات المعاني التي يفعلها الذهن فعله عليها وطبيعتها، مثل النقيضان لا يجتمعان، ومثل هذا الحكم نفسه، وهو أنّ ما لا يكون للشيء بذاته، فهو لا يكون له إلاّ بأن يتشكّل بما هو له ذلك الشيء بذاته.

وبالجملّة نقول إنّ جوهر السؤال بهل لا يكمن بطلب صرف الفعل الذهني والحكم الساذج، فهذا الأمر مفروغٌ عن وجوده في نفس السؤال؛ إذ تعلق بالحكم المفروض. ثمّ لأنّ الحكم المفروض فاقدٌ بذاته لما يجعله حكماً علمياً ومعرفةً، كان السؤال عنه بهل سؤالاً عمّا يجعله علماً ومعرفةً؛ أي عمّا يتوسّط بصيرورته علماً ومعرفةً، وهذا الأمر المتوسّط ليس أيّ شيء كان، بل شيءٌ مخصوصٌ يكون بذاته - أي بحسب خصوصياته التي بها هو ذلك الشيء بعينه - مبدأً لإنشاء الحكم وإيجاده، بنحوٍ يكون فيه علماً ومعرفةً. أمّا لو كان يكفي أيّ شيءٍ لجعل الحكم الناشئ علماً ومعرفةً، لكان يكفي فرضه، ولكان يكفي ضمّ أيّ شيءٍ آخر، ولكن لأننا نعلم أنّ المبدأ لأيّ شيءٍ مبدأٌ بذاته لذلك الشيء؛ أي بما هو ذلك الشيء بعينه، وبما أنّ كلّ شيءٍ بما هو ذلك الشيء بعينه يغيّر ما عداه، فهذا يعني أنّ المبدأ مبدأٌ بعينه وليس أيّ شيءٍ آخر عداه؛ ولأجل ذلك كنّا في مقام البحث عمّا يجيب عن السؤال لا نقبل بأيّ دليلٍ يُطرح، أو أيّ احتجاجٍ يصرّح به، بل كنّا نتوتّحّي تحصيل

أمرٌ يتوسّط بذاته، بحيث يجعل أحكامنا معرفةً بحقٍّ، وليس بمحض الفرض أو الاتفاق والتعاهد، أو التسمّي، أو الخداع أو غير ذلك. ومن هُذا المنطلق لم نكن لنقبل قول كلِّ من يقول ويدّعي شيئًا ما، بل كتّا إذا سألنا بهل عن أيّ شيءٍ، وأخذنا جوابًا من أحدٍ، فإنّنا ننظر إلى مدى وثاقته؛ لأنّ وثاقته لا تعني إلّا امتلاكه للمعرفة بذلك الأمر الذي يتوسّط بذاته في إنشاء وتكوين الحكم بحيث يكون علمًا ومعرفةً*).

ولمّا كان سؤال هل في جوهره يقوم من خلال استعمال المبدإ القائل بأنّ كلّ ما لا يكون بذاته فهو لا يكون ما لم يتكوّن ممّا هو مبدأ بذاته له، فهذا يعني أنّ أيّ صياغةٍ لفظيّةٍ لسؤال هل، بحيث يكون متعلّقها هُذا المبدأ نفسه، أو شيئًا من مصاديقه التي ينطبق عليها، فسوف يكون مجرّد تركيبٍ لفظيٍّ لا معنى له أزيد من المعاني المفردة لألفاظه؛ لأنّه سؤالٌ متناقضٌ، يفترض الجهل بما لا ينشأ إلّا من العلم به.

245

بيد أنّ المسألة ليست محض عجزٍ خاصٍّ بنا يمنعا أن نكتشف حقيقة ما يجري في ذهننا؛ إذ نفس هُذا الفرض استعمالٌ لهذا المبدإ، بل المسألة هي أنّ مبادئ السؤال بهل مبادئ بذاتها على الإطلاق؛ أي مبادئ أولى بذاتها ينشأ الحكم بها من نفس ذات مضمونها، ولا تكتسب صدقها من شيءٍ آخر ينضمّ إليها، بل بأنّها هي ذاتها تمتلك بخصوصيّة مضمون أطرافها ما يوجب بالضرورة نشوء الحكم والفعل الذهنيّ على وفقها، بحيث لا توجب صدقه الضروريّ والدائم فقط، بل اعتماد كلّ ما يجري من أحكامٍ فيما بعدُ عليها،

(*) يمكن للقارئ أن يراجع كتاب هيوم (An Enquiry Concerning Human Understanding) الصفحة 25 وما بعدها؛ ليرى أنّ كلّ كلام هيوم قد ارتكز على البحث عمّا يكون متوسّطًا بذاته لإثبات صحّة الحكم، وهو كان في كلّ كلامه يطبّق عين ما ينكره، ويُلزم بضرورة وجود ما ينكر ضرورته، وسوف يأتي في آخر المقال تفصيل الكلام مع ممارسة هيوم في عمليّة الجواب.

واكتسابها لصفة العلم والمعرفة بتوسطها بأن تتشكّل منها، ليس في امتلاك المعرفة بها وحسب، بل في أصل الالتفات إلى الجهل بها، وممارسة الطلب والسؤال للمعرفة بها. وهذا يعني أنّ مبادئ السؤال بهل إنّما انطبقت على سؤال هل، وكانت أساساً لتشكّله؛ لأنّها مبادئ تحكي حال الموجودات بما هي موجوداتٌ، ومن هذه الموجودات الحكم نفسه والفعل الذهني الذي نقوم به.

والآن، وبعد أن عرفنا ما عرفناه عن سؤال هل، فلنأت إلى السؤال المطروح، وننظر ما الذي تعلق به، وما هو مضمونه.

يقول السؤال الذي نحن بصدده: هل كلّ ما يُوجد بعد أن لم يكن يجب أن يوجد بتوسط موجودٍ غيره أو لا؟ ولنضع كلّ واحدةٍ من عناصر السؤال على حدةٍ؛ لنحدّد معناها وما يُراد بها. ولنبدأ بـ «يُوجد بعد أن لم يكن»، فهو الموضوع للحكم المفروض في السؤال، ولفظة «كلّ» للدلالة على عدم خروج أيّ موردٍ من موارد «الوجود بعد أن لم يكن» عن الكلام^(*). فقولنا: «يوجد بعد أن لم يكن» يعني أنّ هناك حالةً لا يكون فيها شيء، وعندما نقول بأنّه لا يكون فيها شيء، فذلك يعني أنّه لا شيء حتى لو بقي في ذهننا صورةً وفكرةً، فمحتوي تلك الصورة والفكرة منتفٍ، أي لا شيء على الإطلاق، وإنّما يمكن لنا أن نجعل الصورة والفكرة موضوعاً، ويكون الكلام عن

(*) وهو يعني، إذا لم تكن في مقام الإحصاء والتتبع أنّ «كلّ» تدلّ على كون الموضوع (الوجود بعد أن لم يكن) بذاته بما هو هذا المعنى وهذا الموضوع؛ لأنّ شمول كلّ موارد وجوده - بغض النظر عن كلّ ما ينضمّ وينفص من أمورٍ أخرى - لا يعني إلّا أنّ المقصود ذاته بما هي بنفسها؛ لأنّها هي فقط التي تبقى محفوظةً في كلّ الموارد؛ إذ ليس المقصود بالموارد إلّا الحالات المختلفة التي يكون فيها مع الموضوع أمورٌ مغايرةٌ منضمةٌ إليه. وفهم هذا الأمر يعني أنّه لا يمكن امتلاك المعرفة بقضيّةٍ كئيّةٍ غير إحصائيّةٍ، إلّا إذا كان ذات أطرافها وطبيعتها ترتبط ببعضها، بحيث يكون فرض عدم الارتباط فرضاً لكون الشيء هو، وليس هو، ولكون أطرافها هي هذه وليست هذه.

وجودها يعني صدقها؛ أي أن يكون لها محكيٌّ بالفعل. أمّا إذا لاحظنا الشيء نفسه فحيث إنّنا نفرضه غير موجودٍ، فذلك يعني أنّه ليس في البين شيءٌ. والآن، بما أنّه وُجد بعد أن لم يكن، فذلك يعني أنّ ذات هذا الذي وُجد وطبيعته فاقدةٌ لما يجعلها تُوجد، وإلاّ كيف لم تكن موجودةً؟ فكلّ شيءٍ هو ذاته بمخصائصه ومضمونه وطبيعته، وإذا كانت طبيعته وذاته تتضمّن فعليّتها وصيرورتها، فكيف يمكن ألاّ تكون؟ فهذا تناقضٌ صريحٌ. والآن أنت ترى كيف أنّ موضوع السؤال هو عين موضوع المبدإ الذي يتشكّل ويتأسّس منه سؤال هل، أي عين موضوع المبدإ الأوّل القاضى بأنّ ما لا يكون بذاته، فهو يكون بكون ذات غيره، كمبدإٍ لكونه بذاته. وبالتالي فإنّه من المعلوم عندنا مسبقاً أنّ ما يوجد بعد أن لم يكن يُوجد بتوسّط موجودٍ غيره مبدأً بذاته لوجوده. ولكن دعونا ننظر في الجزء الثاني من السؤال.

إذا أتينا إلى الجزء الثاني من السؤال، وهو أن «يوجد بتوسّط غيره، أو لا» نجد أنّه مركّبٌ من جزئَيْن، الجزء الأوّل هو الإيجاب، والجزء الثاني هو السلب الذي اختاره ديفيد هيوم. أمّا قولنا: «يجب» فهو للدلالة على الضرورة، والضرورة تعني أنّ ذات الموضوع بما هو بذاته يقود دائماً إلى الحكم بالمحمول، بحيث لو لم يُحكم عليه لكان الموضوع ليس هو الموضوع؛ ولأجل ذلك كان معنى الضرورة متضمّناً في ذاته للنشوء عن ذات طرفيها، أي أنّ معنى الضرورة هو الضرورة الذاتية، وقولنا: «ذاتيٌّ» ليس للدلالة على أنّ هناك ضرورةً غيرَ ذاتيّة، إنّما لتمييزها عن استعمال لفظ الضرورة بالحياة العاديّة، أي لتمييزها عن الضرورة العمليّة التي تعني الاضطرار؛ حفاظاً على الغايات التي يتمسّك بها العامل، أو لتمييزها عن الضرورة الوهميّة التي تعني العجز الذهنيّ عن تحيّل الأمر بخلاف ذلك، أو لتمييزها عن الدوام الاتفاقيّ في ظرفٍ وحالٍ ما، وليس مطلقاً.

وكيفما كان، فإنّ قولنا: «يجب» مجرد تعبيرٍ عن كون ذات الموضوع - وهو «ما يوجد بعد أن لم يكن» - يتضمّن بذاته دوام الجزء الإيجابي من الجزء الثاني من السؤال؛ وهو ما عرفنا مسبقاً أنّه كذلك، وعلى أساسه نشأ السؤال.

والآن إذا لاحظنا مضمون كلّ واحدٍ من الجزأين، نجد أنّ الجزء الأوّل - وهو الإيجاب - ليس إلّا عين ما نعلمه مسبقاً، وبالتالي كيف يمكن أن يتعلّق به السؤال، وهو غير مجهولٍ إلّا نتيجة عدم استحضار معاني الألفاظ؟ أيّ إلّا بأن لا يكون سؤالاً حقيقياً، بل لفظياً وصورياً فقط. أمّا الجزء الثاني فهو مناقضٌ لما يتشكّل السؤال من خلاله، ولا تقوم له قائمةٌ إلّا به، وهذا يعني أنّ السؤال المطروح ليس سؤالاً حقيقياً، بل مجرد جمع ألفاظٍ وتركيبها لفظياً فقط على شاكلة سؤالٍ، فهو سؤالٌ صوريٌّ ولفظيٌّ فقط، ولا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه. وفي النتيجة أن ما يسأل عنه هيوم لا يسأل عنه حقيقةً، بل يعلم ويقرّ به علماً ضرورياً أولياً؛ ولأجل ذلك كان الإنسان يجري عليه منذ أن بدأ بممارسة الفكر. وإدراكنا لهذا الأمر الأوّل حال سائر الأوليات لا يكون أوّل كونه كلياً ومجرداً عن الموضوعات الجزئية، بل يكون ضمناً في كلّ موردٍ بخصوصه، ولا يتعمّد المرء التوجّه إليها بكليّته إلّا إذا كان في البين ما يدعو إلى ذلك.

وإذا كان كذلك، يظهر جلياً أنّ كلّ ما قاله هيوم حول هذا الأمر في مقام دعم دعواه، لم يكن إلّا من قبيل ذاك الذي يقوم بإلقاء خطبةٍ طويلةٍ عريضةٍ أمام الجمهور، لا لشيءٍ سوى أنّه يقنعهم بأنّه لا يقول شيئاً.

وقد يحلو للمرء هنا أن يتملّص ممّا لا يمكن التملّص منه، فيحوّل التنافي النظريّ والامتناع الواقعيّ لأصل السؤال ولدعوى هيوم إلى مجرد تنافٍ عمليّ،

وامتناعٌ غائیٌّ، علی طريقة من ینهی عن القبیح ویمارسه؛ فإنّ ممارسة الناهی للقبیح الّذی ینهی عنه لا تدلّ علی عدم قبحه، فکذلک هنا قد یجلو التغمی بأنّ استعمال هیوم لعین ما رفضه لیس إلّا عملًا بما لا یقرّه. هذا مع أنّ التناقض العمليّ یتعلّق بالأمر العمليّة الّتی هی نفسها من الأشياء الّتی یمکن لها أن توجّد وئلاّ توجّد، فالإرادة تتعلّق بما یمکن لا بما لا یمکن، والناهی ینهی عن إرادة ما هو ممکنٌ، ویقوم بفعل ما هو ممکنٌ، وهذا الأمر نفسه إمّا أن یکون لأتّه یکذب ولا یرى فیما یفعل قبحًا، وإمّا یرید منع من ینهاه فقط؛ لأجل حاجةٍ فی نفسه، وإمّا لأتّه عاجزٌ عن منع نفسه عن متابعة رغبته بفعل ما یدرک أنّه قبیحٌ، وعلی هذا الثانی لا یوجد أيّ تنافٍ بین المعرفتین، بل تنافٍ بین المعرفة والعمل. أمّا هنا، فإنّنا نتکلم عن أصل إمكان أن یوجد شیءٌ بعد أن لم یکن دون ما یتوسّط بتکوینه، وعلمنا بامتناعه لا لأجل أنّنا لا مفرّ لنا من البناء علیه واستعماله، بل لأن ذلك الامتناع نابعٌ من نفس مضمونه الّذی نطبّقه حتّى فی هذا الاعتراض، بل بنیناه علی أساسه^(*). أضف إلى أنّ ما نحن فیهِ لیس حول موافقة العمل لما نعتقده، بل حول إمكان أصل العمل فی نفسه، فنتیجة الكلام الّذی تقدّم هی أنّه لا یمکن أن ینشأ السؤال، ولا وجودٌ للسؤال إلّا من خلال تطبیق مبدإ: تقوّم ما لیس بذاته بما هو بذاته، فهیوم لا یخالف ما یمعتقد به، بل لم یقم بمخالفته أصلًا؛ لأتّه لم یسأل، وإنّما ركب ألفاظًا شکلها وصورتها من حیث اللغة شکل سؤالٍ وصورته.

(*) فالاعتراض بأنّ هذا التناقض عمليٌّ ولیس نظريًّا، وبالتالي لا یدلّ علی امتناع ما استعمله، لیس إلّا قولًا بأنّ الحكم فی ذاته فاقدٌ لما یدلّنا علی کذبه أو صدقه، وأنّ الحكم الّذی نقوم به فاقدٌ فی ذاته لما یجعله معرفةً وعلماً، وأنّ هذا التناقض العمليّ لیس مبدأً بذاته، لسلب المعرفة والعلم عن ذلك الحكم، بأنّه بحسب مضمونه وخصوصیّته لا یوجب العلم بأنّ الحكم بالإمكان عبارةٌ عن علمٍ ومعرفةٍ.

وقد يجلو أيضًا - من باب التغني بِالْعَتِّهِ والتفاخر بِالْبَلِّهِ - أن يقال بأن تطبيق هذا الأمر على الممارسة الذهنية يختلف عن تطبيقه على الموجودات أنفسها، وبالتالي يجد هذا المتغني نفسه أمام لعبة صكّ الاصطلاحات المنتحلة، وتكثير الألفاظ بداعي التمويه؛ بأن يميّز بين العليّة الواقعيّة والعلّيّة المعرفيّة، مُخرِجًا بذلك الأفعال الذهنيّة والممارسة الفكرية عن أن تكون نوعًا من أنواع الموجودات، أو جاعلاً لها نوعًا خاصًا من الموجودات التي لا نتكلم عنها، بل نتكلم عن الموجودات التي خارج الذهن، وكأنّ المسألة هي مسألة خارج وداخل، مع أننا نحن أنفسنا بأحاسيسنا وأفكارنا، وكلّ ما يحدث فينا ومثا مجرد أجزاء مع الأجزاء الأخرى من الموجود الكُلّ، فنشكّل مع الموجودات التي حولنا ما نسميه بالكون.

فأفعالنا الذهنيّة موجوداتٌ، كما أنّ الأحجار موجوداتٌ، وقيامنا بفعل الحكم حدثٌ واقعيٌّ كما أنّ اصطدام حجرٍ بحجرٍ حدثٌ واقعيٌّ، وحدث الحكم بعد أن لم يكن، هو وجودٌ لشيءٍ بعد أن لم يكن، تمامًا كما أنّ الطفل يُولد ويتكوّن، والنبته تنمو وتتكوّن، واللفظ يخرج من فمي بعد أن لم يكن. فكلّها موجوداتٌ، والموجودات من حيث إنّها موجوداتٌ لا توجب طبيعة ذاتها وخصوصيّتها أن تكون موجوداتٍ كائنّةً بالفعل - وإلاّ لما سبق أو لحق أو أمكن انتفائها - تعني أنّها في حدّ نفسها (لا شيء)، وأنّها في وجودها وتكوّنها وصيرورتها إنّما كانت وصارت وتشكّلت بتشكيل وتكوين وتصيير وتذويت موجود، وذات أخرى مبدأ بذاتها لهذا المتكوّن والصائر. فالعلّة دُوَّتَتْ وصُيِّرَتْ وشُكِّلتَ وفقًا لخصوصيّة ذاتها، ولا نسَمّي ما تشكّل وصار على أنّه موجودٌ إلاّ من حيث إنّّه متشكّلٌ وصائرٌ ومتدوّتٌ عمّا هو مبدأ بذاته لذلك، وقولنا موجودٌ يعني أنّه متشكّلٌ ومتدوّتٌ، لا أنّ شيئًا انضاف إليه ولحقه من غيره، بل هو نفسه بقوام ذاته فعل غيره، وقطعه عن غيره إلغاء له، فلا شيء

في البين أصلاً، تماماً كما اللفظ المقطوع عن المتكفّظ به، فقوام اللفظ بأنّه فعل اللافظ، وقوام المتكوّن أنّه فعل المكوّن. وسيأتي عمّا قريب بيان ما الذي دعا هيوم إلى طرح التعليل الذي ذكره لدعواه المخالفة لهذا الأمر الواضح باعترافه وتصريحه هو. أمّا الآن فلننتقل إلى تقييم السؤال الثاني لنرى ما الذي يظهر لنا فيه.

تقييم السؤال الثاني

لقد علمت أنّ مفاد السؤال الثاني هو: هل كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن يجب أن يوجد عن شيءٍ بعينه أو لا؟ وقد عرفت أيضاً أنّ قوام السؤال بهل هو طلب المعرفة بالشيء الذي يكون بحسب خصوصيّة ذاته - أي بعينه - مبدأً ومنشأً لجعل الحكم الناشئ حكماً علمياً، ومعرفةً حقيقيّةً، ولولا هذا البناء على كون الجواب إنّما يُعلم بأن يُعثر على وسطٍ خاصّ، وشيءٍ محدّدٍ يملك بحسب خصوصيّة ذاته أن يجعل ذلك الحكم معرفةً؛ لما كان معنًى للسؤال، بل لما كان معنًى لرفض أيّ دليلٍ يُدعى طالما أنه حصّل القناعة في نفس مدّعيه، ولولا أنّ البناء بين السائل والمجيب، أو بين المتحاورين، أو بين الإنسان ونفسه على أنّ المتوسط في تحصيل المعرفة يمتلك خصوصيّة خاصّةً بها كان هو، وبها كان مبدأً للمعرفة، لما كان هناك أيّ معنًى للبحث والحوار والجدال. فالبحث عن الجواب بحثٌ عن شيءٍ خاصّ، والسؤال نفسه طلبٌ لشيءٍ خاصّ، لا لأيّ شيءٍ كان، ولا لمحض أيّ شيءٍ يجده المرء قد سبّب قناعةً عند أحدٍ، بل لما يكون بذاته منشأً للصدق، بحيث يجعل القناعة حقيقيّةً وواقعيّةً، أي يقيناً^(*).

(*) وقد أكثر هيوم نفسه من الكلام حول هذا الأمر، واستفاض في إبراز نواياه الخالصة بالبحث عن أدلّةٍ حقيقيّةٍ، معتبراً أنّ كلّ ما قدّم لا يوجب بذاته القناعة بصدق دعاوى خصومه.

ومن هنا، إذا أتينا إلى أجزاء السؤال، فإنَّ الجزء الأول - وهو «كُلِّ ما يوجد بعد أن لم يكن» - يعني كَلَّ ذاتٍ مهما كانت خصوصياتها، ومهما كانت طبيعتها الفاقدة لما يجعلها متشكَّلةً وصائرةً في نفسها. وبمجرد أن نتصوّر لهذا الجزء فإننا نجد أننا نعلم عنه أنه لا يكون هو، ولا يتشكّل ويصير تلك الذات بعينها - أي بتلك الخصوصيات - إلا بما هو حاصل خصوصيات ذاتٍ بعينها تُشكّل وتُصيّر ذلك الشيء بعينه. وعلى هذا الأساس طرحنا السؤال بهل بحثًا عن شيءٍ يوجب بذاته تشكيّل الحكم بالنحو الذي يكون به معرفةً، أي بحثًا عن السبب؛ لأنّ الشيء لا يكون سببًا إلا بذاته، وكونه سببًا لا يعني إلا أنه مشكّل لذاتٍ أخرى بخصوصياتٍ محدّدة، وفقًا لخصوصياته المحدّدة لخصوصياتها. وبما أننا نعلم هذا الأمر، وننتقل منه في طرح السؤال بهل، فلا يمكن أن يكون عين هذا الأمر نفسه أو شيئًا من الأمور التي ينطبق عليها متعلّقًا للسؤال إلا بتشكيّل ألفاظٍ على صيغة سؤالٍ، بحيث يكون سؤالًا بالصورة فقط، ولا دلالة له أزيد من دلالة ألفاظه المفردة.

والآن إذا أتينا إلى الجزء الثاني من السؤال، وهو «يوجد عن شيءٍ بعينه أو لا»، نجد أيضًا أنّ لهذا الجزء جزئيين؛ أمّا الجزء الأول الإيجابي فنجد أنّه عين المعلوم عن الموضوع، وعين ما تشكّل السؤال من خلاله، فليس مجهولًا حتّى يُسأل عنه، وإذا كان مجهولًا لم يمكن أن ينشأ هذا السؤال ولا أيّ سؤالٍ غيره؛ ونجد الجزء الثاني السلبي، يعني أنّه مهما كانت الخصوصيات والطبيعة التي بها يكون الشيء شيئًا بعينه، فإنّه يكون سببًا لذلك الشيء بعينه، وهذا نقيض المعلوم مسبقًا، والذي نعلم أنّه يشكّل أساسًا لتشكّل أصل السؤال؛ وادّعاء الجهل به يُلغى السؤال من أساسه، فلا يعود السؤال حقيقيًا، وإنّما صياغةً لفظيةً لصورة سؤالٍ لا يحمل معنًى أزيد من معاني ألفاظه المفردة التي لم تتعلّق وتُدرك إلا مجملًا.

وبالجملة نحن نعلم مُسبقًا أنّ الشيء شيءٌ بعينه، بخصوصيات ذاته التي بها كان هو موجودًا بعينه، وذات بعينها؛ وكونه سببًا يعني أنّ هناك شيئًا آخر لا يكون شيئًا بعينه، ولا يصير هو إلا به، أي إلا بما له من خصوصيات؛ أي أنّ خصوصيات السبب بما هي بعينها هي التي تشكّل وتصيّر خصوصيات ذلك الشيء، أي تجعله هو وموجودًا بعينه، ولهذا ما يعني من جهةٍ أخرى أنّ ذلك الشيء المسبّب عنه ليس إلا تلك الخصوصيات المتشكّلة عن خصوصيات سببه بما هي بعينها؛ ولذلك كان هو بعينه سببًا له دون غيره، ولا يمكن أن يكون غيره، تمامًا كما كانت ذات نصف الثمانية وطبيعتها أنّها متشكّلة من تقسيم الثمانية بأربعة، فلم يكن لنصف الثمانية ذاتٌ وطبيعةٌ إلا تلك الذات والطبيعة الناشئة عن تقسيم الثمانية بالأربعة، والأمر عينه ينطبق على ما نسّميه سببًا ونتيجةً؛ إذ ليست ذات المسبّب وطبيعته إلا تلك الناشئة عن شيءٍ بعينه بما له من ذاتٍ وخصوصياتٍ، وكما أنّ فرض نصف الثمانية حاصلًا عن تقسيم الثمانية بأيّ عددٍ من الأعداد غير الأربعة، لا يعني إلا نفيًا لنصف الثمانية، وأنّه لم يوجد نصف ثمانية، فكذلك فرض الشيء مسببًا عن أيّ شيءٍ مهما كان، لا يعني إلا نفيًا لذلك الشيء، وأنّه ليس بشيءٍ، إلا أنّ الفرق الوحيد بين علاقة نصف الثمانية بتقسيم الثمانية بالأربعة، وعلاقة الآثار والنتائج والمسببات في الأمور المحسوسة بأسبابها، هو أنّنا نعلم مسبقًا خصائص الأعداد وطبائعها؛ ولذلك يمكننا دون اللجوء إلى الحسّ أن نستحضر تفصيلًا جميع خصائصها عندما نتصوّر ألفاظها، وأن نحصر على استحضارها حتّى نعرف أحكامها، أمّا في الأمور المحسوسة، فإنّنا نجهد الكثير من خصائصها وأحوالها التي أوجدت الأحاسيس فينا، ولا نعلم منها ابتداءً إلا أنّها مبادئٌ لموجوداتٍ أخرى هي أحاسيسنا المباشرة، أو لموجوداتٍ أخرى نعلمها أيضًا من خلال أحاسيسنا المباشرة عنها؛ ولأجل

ذلك لم يكن بالإمكان أن نحدّد ونشخص الأسباب والنتائج بالذات لأيّ شيءٍ من المحسوسات إلاّ بالممارسة التجريبية التي تقصي ما ليس سبباً، انطلاقاً من معرفتنا بأنّ الشيء لا يكون سبباً إلاّ بذاته، ووفقاً لخصوصياته التي بها كان هو بعينه، وأنّ سببيته تستوجب أن يكون موجوداً بنحوٍ مخصوصٍ مغايرٍ لما ليس سبباً؛ ولأجل ذلك كان أصل القيام بالممارسة التجريبية على المحسوسات، وأساس التحرك نحو تحقيقها هو البناء المسبق على أنّ لكلّ موجودٍ منها ذاتاً وخصوصياتٍ بها كان هو بعينه، وأنّه يتشكّل وفقاً لخصائص أسبابه - أي خصائص ما يشكّله ويجعله ما هو عليه - وليست التجربة إلاّ بحثاً عن ذلك.

أما لو ألغينا أيّ ارتباطٍ ذاتيّ بين الأشياء وما يتشكّل من خلالها كما يقوم هيوم بالتعامل معها في خياله - واستعمال الخيال جاء بتصريح منه، وليس مني أنا فقط - فإنّ ذلك يلغي أيّ نحوٍ من أنحاء المعرفة بها بما في ذلك المعرفة بمحض أنّها أمورٌ تتعاقب علينا أحاسيسنا بها لتتشكّل لدينا أفكارٌ متتاليةٌ عنها - الأمر الذي يذهب إليه هيوم ويعده المقدار الوحيد الذي نعلمه - إذ مع نفي الارتباط الذاتي بين ما يحدث ويقع، سوف نفقد حتّى ما يجعلنا نحكم بأنّ هناك تعاقباً وتالياً بين الأشياء المحسوسة، بل سوف نفقد ما يجعلنا نحكم بأننا نحسّ بالموجودات، بل حتّى المعرفة الرياضية والهندسية ستكون مفقودة؛ لأنّها ليست إلاّ تطبيقاً لهذه القاعدة، وإذا ما قبلنا بذلك وسلّمنا به - وهو ما حاول هيوم الهروب منه باختراعه لما سمّاه الشكّ المعتدل - فذلك يعني أنّنا قد جعلنا معرفتنا بهذه الأمور سبباً للحكم بعدم إمكان المعرفة بأيّ شيءٍ، بما في ذلك المعرفة بأنّ هناك موجوداتٍ محسوسةً وغيرها من الأحكام؛ وهذا يعني أنّنا قد اتّخذنا من مضمون هذه المعرفة وطبيعتها سبباً للشكّ بكلّ حكمٍ نمارسه على الموجودات، أي جعلناها مبدأً بذاتها للشكّ

بكلّ حكمٍ ما عدا حكمنا هذا الذي أنشأناه نتيجةً لاجتماع هذه الأحكام عندنا، وبالتالي نكون حاكمين بضرورة الشكّ انطلاقًا من أنّنا نملك أفكارًا توجب بذاتها الشكّ بـ «ضرورة أن تكون النسبة بين الأسباب والمسبّبات نسبةً ذاتيةً»، فنكون في شكنا جامعين بين النقيضين، وحاكمين بضرورة ما نفينا ضرورته، وحاكمين بلزوم ما نرى أنّه غير لازم في الحين الذي نرى أنّه غير لازم، فنكون بذلك مجرّد متلقّطين بألفاظٍ لا نفقه معانيها، ولا نعي ما تدلّ عليه. بل حتّى لو تأتّى للمرء أن يقنع بذلك، فسوف لا يتأتّى له أن يعمّم ذلك إلى أوسع من نفسه؛ لأنّ تعميمه سيكون تطبيقًا لعين القاعدة التي بنى على نفيها، بل لن يكون لديه معرفةً بأنّ هناك من يحاوره، وإذا قبل بذلك، فسيكون مرّةً أخرى قابلاً بأنّ شكّه ناتجٌ عن سببٍ موجبٍ له بذاته، فيكون متمسكًا برفض ما يتمسك بعدم رفضه، فيكون متناقضًا؛ أي لا يقول شيئًا سوى ألفاظٍ لا معنى لها وراء معانيها المفردة. أمّا ما يحلو التغيّي به من أمورٍ أخرى فقد ذكرناها حين تقييم السؤال الأوّل، فقد عُرف جوابها هناك، ولا داعي للإعادة.

وبالجملة، لقد أصبح حاضرًا بالفعل أمام أذهاننا، أنّ معرفتنا الكليّة الأوليّة - التي لا تحتاج إلى المعرفة بشيءٍ من النقوض السابقة؛ لأنّها بذاتها بيّنةٌ، وما بذاته لا يكون بغيره، وإلا تناقض - بأنّ لكلّ ما لا يكون بذاته سببًا بالذات لكونه، هي التي تسمح بأصل التحرك نحو البحث عن المعرفة بالأشياء، وهي التي توجه عمليّة البحث عن الأشياء بأن نعثر من بين الأشياء على ما يملك خصوصيّة السبب؛ أي ما يكون بحسب خصوصيّة ذاته مبدأً لذلك الشيء الذي نبحث عن سببه؛ ولأجل ذلك كُنّا لا نعتبر أيّ شيءٍ يوجد عند وجود الشيء الذي نبحث عن سببه بأنّه هو السبب، بل ننظر في خصوصيّات ذواتها المعلومة عندنا، فإن لم تكن كافيةً عمدنا إلى عمليّة

الاستبعاد لواحدٍ واحدٍ منها؛ لنرى إن كان ذلك الشيء يبقى أو لا، فإن وجدنا أنه يبقى علمنا أن ما استبعدناه لم يكن مرتبطًا بذاته بذلك الشيء، فضلاً عن أن يكون سبباً، ونستمرّ بهذا النحو حتى نحدّد الأمور المرتبطة بالذات، ثمّ نميّز من بين هذه الأمور المرتبطة بالذات، ما هو سببٌ وما ليس بسببٍ، ثمّ من بين الأسباب ما هو سببٌ أوّليٌّ، وما هو سببٌ غير أوّليٍّ إلى ما هنالك من تفاصيل ليس محلّها هنا، ولكننا نمارسها ليل نهارٍ في جميع شؤوننا، وعليها قامت جميع العلوم التجريبيّة والاختراعات والصناعات. فليس البحث الحسيّ والممارسة الحسيّة إلاّ طريقاً لكشف ذلك السبب الذي هو سببٌ بذاته، والحسّ يكشف لنا ذلك؛ لأنّنا ننطلق في ممارستنا للحسّ من الأساس القاضي بأنّ السبب سببٌ بذاته، وأنّ هناك سبباً بذاته لتكون وصيرورة كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن، وكلّ ما يوجد ويمكن ألاّ يكون، وهذا يعني أنّ ما نجعله هو تعيين الأسباب الذاتية، وليس أصل وجود أسبابٍ ذاتيّة. تماماً كما كنّا نعلم بأنّ هناك أعداداً محدّدة ومعينة بخصوصها يكون كلّ منها بعينه مكعّباً لمجموعةٍ من الأعداد الأخرى، وإن كنّا نجعل فعلاً أيّ عددٍ ذاك الذي هو مكعّبٌ لهذا العدد، وأيّها مكعّبٌ ذاك، كما أنّنا نعلم بأنّ نتيجة تقسيم أيّ عددٍ بأيّ عددٍ هي نتيجةٌ خاصّةٌ ومعينةٌ بالذات، وإن كنّا نجعلها بعينها، فالجهل بالمصداق شيءٌ، والجهل بأصل القاعدة الكليّة شيءٌ آخر. وقدرتنا على تخيل أيّ شيءٍ ليكون هو حاصل التقسيم يرجع إلى عدم الاستحضار التفصيليّ لخصوصيّات المعاني، وعدم الاستحضار التفصيليّ قد يكون لأجل الغفلة أو التكاثر، وقد يكون لأجل الجهل وعدم امتلاك المعرفة بتلك الخائص، وكلا الأمرين لا يغيّر شيئاً من الارتباط الذاتي بين تقسيم أيّ عددين، ونتيجة محدّدة تكون حاصله بالذات عن ذلك التقسيم.

والأمر عينه ينطبق على معرفتنا بأنّ لكلّ شيءٍ ذاتًا وطبيعةً وخصوصياتٍ بها كان هو ذلك الشيء بعينه، سواءً علمناها تفصيلًا أم لم نعلمها، وجهلنا بها لا يعني أنّه يمكن للشيء المعين نفسه أن يكون له أيّ خصوصيّة، وأيّ طبيعة، فإنّ ذلك يعني أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون جميع الأشياء؛ إذ ليس الشيء شيئًا بعينه إلا بما له من خصوصياتٍ بها كان هو وبها غير ما عداه. وعلمنا أو عدم علمنا بها تفصيلًا لا يغيّر شيئًا من المعرفة الكلّيّة الأولى بأنّ كلّ شيءٍ إنّما يكون هو بعينه لما له من ذاتٍ وخصوصيّةٍ بها كان هو، وهذا هو معنى أنّ كلّ شيءٍ هو عين ذاته، وهو هو. وكون شيءٍ ما سببًا، لا يعني إلا أنّ ذاته بخصوصياتها هي التي تجعل منه سببًا، وأنّ هذه الخصوصيات هي التي تشكّل نسبته إلى مسببه؛ أيّ هي التي تجعل حاصل ونتاج خصوصياته شيئًا خاصًا بعينه، وهذا يعني أنّ الأشياء الأخرى المغايرة له بذواتها وخصوصياتها لا يمكن أن تكون سببًا لذلك الشيء، وإلا لما كان الأوّل سببًا، ولما كان موجودًا وشيئًا مغايرًا لها. وهذا يعني أنّ القول بامتلاك جميع الأشياء للنسبة السببيّة مع جميع الأشياء رغم اختلاف ذواتها وخصوصياتها، أي تعددها، هو عين القول بأنّها جميعًا تفتقد للنسبة السببيّة. فنفي ارتباط النسبة السببيّة بخصائص الأشياء وطبائعها نفْيٌ للسببيّة من الأساس، ونفي السببيّة نفْيٌ لوجود أيّ شيءٍ ليس وجوده بالذات وبحسب طبيعة ذاته، وبالتالي نفْيٌ لوجود أيّ شيءٍ بعد أن لم يكن، ونفْيٌ لإمكان انتفاء أيّ شيءٍ موجود فعلاً.

وبالجملة إنّ القول بتعدّد الأسباب، وإمكان أن يكون أيّ شيءٍ سببًا لشيءٍ ما، إمّا أن يرجع إلى أنّ السبب على الحقيقة هو خصوصيّة مشتركة بين خصوصياتها يكون لها بذاتها تلك النسبة السببيّة دون سائر الخصوصيات، وهذا ما يجعلها جميعًا أسبابًا لأجل امتلاكها للخصوصيّة التي هي سببٌ بذاتها، فيرجع ذلك إلى القول بأنّ سبب أيّ شيءٍ هو سببٌ بذاته وبخصوصه

له، وهذا ما يختص بالأمر التي بينها اشتراكٌ بهذه الخصوصية، ويوجب وجود المسبب عند وجود أيّ منها، وبالتالي لا يعمّ الأمر جميع الأشياء؛ لعدم وجود خصوصية مشتركة بينها جميعاً، كما أدرك هيوم نفسه ذلك، وعلى أساسه نفى أن تكون السببية خصوصيةً من خصوصيات الأشياء، بل تعبر عن علاقةٍ بينها. وإما أن يرجع إلى أنّها جميعاً فاقدةٌ للنسبة السببية، وليست أسباباً أصلاً، بل السبب شيءٌ آخر غيرها بخصوصياتٍ أخرى بها كان هو وبها غيرها جميعاً، ممّا يعني أنّ بعضها فاقدةٌ لذلك وليس كلّها، فلا يكون كلّ شيءٍ ممكناً أن يوجد بسبب أيّ شيءٍ كما ادّعى هيوم. وفي جميع الأحوال لن يكون هناك أيّ معنىٍ لهذه الدعوى، ولن يكون الحكم بها إلاّ حكماً صورياً لا يتعدى تركيبه تركيب الألفاظ فقط.

تقييم محاولة هيوم

والآن، وبعد أن تبين أنّ أصل السؤال عمّا تساءل عنه هيوم يمتنع قيامه قياماً حقيقياً إلاّ بالتركيب اللفظي الساذج، علينا فيما يلي أن ننظر في محاولة هيوم نفسها للإجابة عن تلك الأسئلة، وذلك إمعاناً متّي في بيان مقدار اختلال جميع ما قدّمه. وقد عرفت في بداية المقال أنّ جوهر كلام هيوم وأساسه يقوم على الانتقال من القدرة على الفصل والعزل للأفكار والمفاهيم «دون تناقضٍ» - كما يقول - إلى الإمكان الواقعي للانفصال في الوجود بين الأشياء التي تحكي عنها هذه الأفكار.

إلاّ أنّ الحقيقة هي أنّ هيوم نفسه لم يلتزم بهذا الأمر إلاّ في خصوص الأفكار المتعلقة بالموجودات المحسوسة، وإلاّ فإنه جعل الأحكام الرياضية والهندسية استثناءً من ذلك؛ بحجة أنّ أحكامنا فيها تختلف عن أحكامنا

عن الموجودات؛ ولذلك قام بصكّ اصطلاحين جديدين فيما يتعلّق بالأحكام التي يمارسها الذهن: الأوّل هو أحكام العلاقات، والثاني أحكام الوقائع والوجود، مدّعياً أنّ الأوّل يقع فيها البرهان، أمّا الثانية فلا، وحقّته في ذلك هي نفسها، وهي أنّ وجود أيّ شيءٍ مساوٍ لعدمه في أذهاننا، ونستطيع الحكم بالوجود والعدم على أيّ شيءٍ دون تناقضٍ، بخلاف الأحكام الرياضيّة؛ فإنّها تقوم على أساس استلزام التناقض لخلافها [An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press (2007) P 25]. وتعليله لذلك - كما عرفت - هو أنّ الأفكار متميّزة ومنفصلة، وكلّ ما يتميّز ويمكن فرضه منفصلاً في الذهن عن غيره يمكن له أن ينفصل في الواقع. والحال أنّ هذا التميّز والانفصال ينطبق حرفاً بحرفٍ على الأفكار الرياضيّة والهندسيّة، ويمكن لنا بنفس الدرجة أن نفرض أيّ عددٍ حاصل جمع أيّ عددين، أو ضربهما أو تقسيمهما؛ لأنّها أفكارٌ متميّزة، ويمكن أن نفرض أيّاً منها بمعزلٍ عن الآخر دون أيّ تناقضٍ نجده، إلّا إذا قمنا بملاحظة تفاصيل معانيها، ولاحظنا خصوصيّاتها الذاتيّة. أمّا عدم قدرتنا على ذلك في الأعداد البسيطة فذلك لأننا لا نستحضرها إلّا بمعانيها التفصيليّة، وبما لها من خصائص، نتيجةً لشدّة وضوحها وأنس ذهننا بها. فأيّ تناقضٍ سيجده المرء في تصوّر مجموع زوايا المثلث المستقيم الخطوط أقلّ أو أكثر من زاويتين قائمتين، فكلا الفكرتين متميّزتين، ويمكن تصوّر كلّ منهما بمعزلٍ عن الأخرى، «دون أن نجد أنفسنا متناقضين»، إلّا إذا قمنا باستحضار خصوصيّات ذات كلّ من الأمرين، ونزلنا تفصيلاً إلى ما يعنيه المثلث، وما تعنيه الزوايا ومجموعها وما تعنيه الزاوية القائمة، ولاحظنا كلّاً منها بخصوصيّاته الذاتيّة بالنسبة إلى الآخر، فعند ذلك سوف نجد أنفسنا متناقضين إذا ما فرضنا أنّ مجموعة الزوايا لا يساوي قائمتين. وأيّ فرقٍ بين الأمور الرياضيّة والهندسيّة

والأمور المحسوسة سوى أنّ الأولى معلومة الذات والماهية دون الحاجة إلى الفحص الحسيّ، بخلاف الثانية، وكما كان عدم النزول التفصيلي إلى معاني الأمور الرياضية والهندسية لا يلغي قيام علاقاتها، استناداً إلى الارتباط الذاتي بينها، وفقاً لخصائصها واستلزام فرض خلافها للتناقض، رغم قدرتنا على فرض أمورٍ لا حدّ لها، فكذلك الحال في الأمور المحسوسة، فإنّ جهلنا بخصائصها من جهة، وقدرتنا على التخيل والفرض من جهةٍ أخرى «دون أن نجد تناقضاً» - طالما أنّنا لا نقوم باستحضار معانيها وخصائصها؛ وذلك لجهلنا بها - لا تعني أنّه لا يوجد أيّ ارتباطٍ ذاتيّ بينها، وأنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد عن أيّ شيءٍ «دون أيّ تناقض».

وبعد، فإنّه وكما كانت الأحكام الثابتة لأيّ موضوعٍ رياضيّ ثابتةً له في نفسه في ظلّ فعليّته، فكذلك الحال بالنسبة إلى أيّ موضوعٍ حسيّ. وإمكان زوال أيّ موجودٍ من الموجودات المحسوسة في نفسه وتغيّره لا يعني أنّه ممكنٌ زواله في ظلّ وجود سببه، فإذا كانت الشمس يمكن أن لا تشرق غداً؛ لأنّها في نفسها يمكن أن تنفجر وتتلاشى، فذلك لا يعني أنّها يمكن أن لا تشرق غداً في ظلّ وجود سبب تشكّلها واستمرارها، وجهلنا بما إذا كانت ستشرق غداً أولاً، إنّما يرجع إلى جهلنا بسبب وجودها، وبما إذا كان سبب وجودها سيبقى موجوداً أولاً، وهذا ما لا يتعارض بالمرّة مع علمنا بأنّها ستبقى ببقاء سبب وجودها، وجهلنا بسبب وجودها لا يعني إمكان زوالها بالفعل؛ إذ مع إمكان أن يكون سبب وجودها موجوداً ولا يزول أصلاً، سيكون فرض زوالها متناقضاً، والقول بخلاف ذلك يرجع إلى الخلط بين الإمكان الذاتي والامتناع بالغير، فالإمكان الذاتي لا ينفي الامتناع بالغير، وهذا الانتقال من الإمكان الذاتي إلى عدم الامتناع أصلاً ولو بالغير، لا يسوّغه إلاّ ادعاء الإمكان الذاتي لجميع الأسباب، والقول بالإمكان الذاتي لجميع الأسباب قولٌ بعدم امتلاك

أَيّ من الموجودات لما يجعلها بذاتها موجودةً، وبالتالي قولُ بعدم وجودها في نفسها، وبأنّها في حدّ نفسها لا شيء، وبالتالي لا يوجد شيء؛ لأنّ ما هو فاقدُ بذاته لما يجعله موجودًا بالفعل يمتنع وجوده لامتناع ما يشكّله وبيدوّته، وامتناعه بالغير لا ينافي إمكانه في ذاته، كما لم يكن إمكانه في ذاته ينافي ضرورة وجوده بالغير، بل يقتضيه ويتضمّنه.

وحَتّى يكون الكلام أكثر وضوحًا هاك مثالًا آخر غير المثال الذي ضربه هيوم حول شروق الشمس، فلو أخذنا مثالًا ذبح الحيوان الذي هو سبب لموته، فإنّ فعل الذبح نفسه ممكنٌ، وموت الحيوان نفسه ممكنٌ، إلّا أنّ الإمكان الذاتي لموت الحيوان لا يعني أنّنا لا نعلم بما إذا كان الموت سيترتب غدًا على ذبحه كما ترتّب سابقًا، بل نعلم يقينًا وبالضرورة أنّ ذبحه غدًا كما ذبحه في الماضي سيؤدّي إلى موته، ولكنّ الذبح نفسه قد يقع وقد لا يقع، وإمكان وقوع الذبح أو عدم وقوعه لا علاقة له بضرورة ترتّب الموت على الذبح، تمامًا كما أنّ تقسيم الأربعة بالاثنين سيؤدّي إلى وجود قسمين متساويين، وسيكون الأمر كذلك غدًا كما كان في الماضي، حتّى لو لم يعدّ هناك أيّ أربعة، ولم يعدّ هناك أيّ شيءٍ على الإطلاق، فالعلاقة الذاتية بين تقسيم الأربعة بالاثنين كالعلاقة الذاتية بين ذبح الحيوان وموته، ولا علاقة للزمان في ذلك أصلًا، وكما كان من الممكن أن لا توجد أيّ أربعة، ولا في أيّ ذهنٍ من الأذهان، دون أن يضرّ ذلك في أنّ الأربعة تنصّف بالاثنين بالضرورة، فكذلك لم يكن إمكان أن لا يموت الحيوان في نفسه ليضرّ بالعلاقة الضرورية بينه وبين الذبح فيما إذا وُجد الذبح. ومن هنا فنحن نعلم أنّ ما يحدث إنّما يحدث عن أسبابٍ ذاتيةٍ، وأنّ الأسباب الذاتية للأشياء تحتم أن تترتب عليها نتائجها، ولا علاقة لذلك بالزمان أصلًا.

ثم إنَّ السببية الذاتية لا تعني الضرورة؛ لأنَّ من الأسباب الذاتية ما يتكوّن ويستكمل، واستكماله على درجاتٍ مترتّبة، وهو يفعل فعله في ظلِّ ممانعاته وفقاً لدرجة كماله، ودرجة كماله هي التي تحدّد ما إذا كانت مضاداته - أي المعيقات والممانعات - تؤثر على فعله أو لا، فكّلما زاد كماله قلّ تأثير مضاداته وفعليّة إعاقته، وكلّما قلّ كماله زادت إعاقته، وهو لا يتكوّن إلّا في ظلِّ غلبت مبادئ تكوّنه على مضاداتها التي تصير معيقاتٍ بعد تكوّنه، وكلّما قلّت مضاداته حين تكوّنه كان مكتسباً لكمالٍ أزيد، وكلّما زادت قلّ، فإذا لم تُعدّ مبادؤه غالباً لم يتكوّن أصلاً، وإذا ما كانت غالبية كان متكوّناً، ويفعل فعله على الأكثر بالذات، وكلّما زاد كماله كلّما قلّت معيقاته وازدادت غلبته. وبالجملة أقول إنَّ العليّة لا تعني الضرورة، وإتّما تقوم على النسبة الذاتية، والنسبة الذاتية إما ضرورية وإما أكثرية، وهذا ما يتحدّد وفقاً لذات الموجود المتكوّن الذي يملك النسبة الذاتية، وطبيعته.

وأخيراً نقول إنَّ من الموجودات ما هو جسمٌ، وبالتالي يتكوّن ويستكمل من خلال التغيّر المكاني والموضعي لمبادئه، والتغيّر الموضعي تدريجيٌّ بذاته؛ لأنَّ المسافة بذاتها ممتدّة، والمتحرّك على المسافة وهو أصغر امتداداً منها، يكون بذاته متدرّجاً في قطعها؛ ولأجل ذلك لم تكن العليّة تقتضي الدفعية في تدوّت المعلول، بل الأمر رهن بالخصوصيات الذاتية للموجود المسبّب، فإن كان من الأجسام فالأجسام ممتدّة ولها تغيّر تدريجيٌّ بذاتها، ممّا يعني بالضرورة أن آثار الأسباب تتشكّل بالتدرّج بذاتها، وأنّ لكلّ مرحلة تُفرض من مراحل تدرّجها أسباباً خاصّةً بتلك المرحلة. ولا علاقة للزمان بكلّ هذا الأمر، فالزمان مجرّد تكميم للحركة من حيث ملاحظة القبل والبعد فيها، ونسبة الأشياء الأخرى إليها، وهو أمرٌ أجنبيٌّ عن السببية ولا علاقة له به، وإتّما يقارنها بأن تلحظ بالنسبة إلى حركة ما تكّم فعلها من حيث

ما هو قَبْلُ وبعْدُ في تلك الحركة، وتفصيل الكلام في الفلسفة الثانية المسماة بالفلسفة الطبيعيّة.

المشكلة الرئيسيّة في كلام هيوم

بعد كلّ ما تقدّم يمكننا أن ننظر بوضوح إلى كلمات هيوم لنرى أنّ المشكلة الأساسيّة - مضافًا إلى ضعف التمييز الواضح والجليّ في كفيّة معالجته للأمور^(*) - تكمن في أمرين:

الأوّل: أنّه أهمل ظاهريًّا وباللفظ فقط أيّ كلامٍ عن المعقولات، والأفكار التي تعقل وتدرّك دون أن تكون هي نفسها نسخًا عن أحاسيسنا المباشرة^(**)، بل أنكر ظاهريًّا وباللفظ فقط أن يكون هناك إدراكٌ مجردٌ للمعاني في حدّ نفسها. فهو شرع في مشروعه من خلال البتّ المسبق بأنّ كلّ أفكارنا ليست إلّا نسخًا باهتةً عن أحاسيسنا الداخليّة والخارجيّة، وأنّه لا يوجد أيّ فكرةٍ إلّا وهي تعود إلى ذلك. إلّا أنّه غفل عن أنّه في نفس قوله لذلك، يقوم باستعمال أفكارٍ ليست من هذا النوع، فأفكار النشوء والتبعيّة والترتّب والتقدّم والتأخّر التي وصف فيها علاقة الأفكار بالأحاسيس، ليست نفسها من الأحاسيس الداخليّة والخارجيّة، بل نفس الأفكار التي استعملها فيما بعد وجعلها أساسًا لمشروعه مثل الغيريّة والتشابه والتضادّ والتقابل، والبساطة والتركيّب،

(*) لقد مرّ فيما سبق بعض مظاهر هذا الضعف، وسيأتي مظاهر أخرى له خلال الأمرين التاليين، وتبقى مجموعةً أخرى منها، كنت أشرت إليها في كتاب «الإلحاد... أسبابه ومفاتيح العلاج»، الفصل الثالث، المفاتيح الثلاثة الأوّل.

(**) (صفحة 12-13 من كتابه

An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press
(Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Section I) وأيضًا (2007)

والوحدة والكثرة والاجتماع والتفرّق، بل نفس فكرة الوجود وعدم الوجود، بل نفس فكرة الإمكان وعدم الإمكان، والكفاية وعدم الكفاية، والتمييز بين ما هو جوهريّ وما ليس بجوهريّ، واعتبار العادة هي السبب الجوهريّ وراء حكمنا بالضرورة، إلى ما هنالك من أمورٍ، قد شكّلت عصب الممارسة الفكرية التي قام بها هيوم. إنّ عجز هيوم عن التمييز بين المعقولات الوجودية والمعقولات الماهوية والمعقولات المعرفية وحصرها في نوع واحد، مُدخلاً المعقولات المعرفية ضمن المعقولات المأخوذة عن الحسّ الباطن، غافلاً عن تمايز الجهتين الوجدانية والمعرفية، وعن تمايز الجهتين الماهوية والوجودية؛ هو الذي سمح له ظاهراً بالتعامل مع الأفكار وكأنّها أمورٌ منفصلةٌ عن بعضها البعض، لا يربطها إلا ما نجده خلال الإحساس من تلاحقٍ أو تشابهٍ أو تجاورٍ كما سيأتي في الأمر الثاني. إلا أنّ الأمر الأكثر غرابةً في كلام هيوم، هو إنكاره للإدراك المجرد رغم تشديده على أهميّة التشابه الذي ندركه بين الأفكار، واتّخاذ من التشابه سبيلاً؛ لتأسيس عدّة أمورٍ في مشروعه، ثمّ تجده يعقد بحثاً يستدلّ به على المذهب الاسميّ الراض لواقعية الكليات والإدراك المجرد لها، مؤيداً في ذلك ومثنيّاً على باركلي، ومعتبراً هذا القول ثورةً بالغة الأهميّة في الفلسفة الحديثة [Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Section IV]، والحال أنّ التشابه نفسه لا معنى له إلا بالقول بوجود الكليات والإدراك المجرد لها؛ إذ لو لم تكن الصفة التي بها تشابهت الأشياء معقولةً في حدّ نفسها وتمييزةً عند العقل عن كلّ الحدود ومستغرقةً فيها في حدّ نفسها، ومن ثمّ مدركةً في حدّ نفسها في هذا وذاك، لما أمكن أن يحكم بتشابه شيءٍ مع أيّ شيءٍ آخر. لقد خلط هيوم بين الإدراك الاستغراقيّ المعبر عنه بإدراك الماهية أو المعنى بلا شرطٍ من خلال الاستغراق في إدراكها، دون تعمدٍ إخراج سائر ما عداها من القيود والشروط واستبعاده؛ ولذلك كانت

ممكنة الاجتماع مع كلّ الشروط. وبين الإدراك الإقصائيّ المعبر عنه بإدراك المعنى والماهيّة بشرط لا، الذي يتمّ فيه تعمد استبعاد كلّ ما عدا الماهيّة أو المعنى، وانتقل من امتناع صدق الثاني وواقعيّته فيما يخصّ الأمور المحسوسة إلى امتناع الأوّل المبنيّ على واقعيّة التميّز والمغايرة التي شكّلت أساسًا للحكم بالمشابهة، والذي لا يعني إلّا وجود تلك الخصوصيّة المشتركة في حدّ نفسها ضمن الأشخاص بلا انفصالٍ أو استقلالٍ، بل يمتنع عليها ذلك بنفس قول القائلين بالإدراك المجرد للكليات وواقعيّتها ضمن الأشخاص والأفراد.

إنّ قيام هيوم بهذين الخلطين هو الذي سمح بالإعراض الظاهريّ عن الأحكام الأوليّة المدركة بنحوٍ كليٍّ ومجردٍ حتّى عن الأفكار الماهويّة، وعن الحكم عليها وفقًا لخصوصيّاتها الذاتيّة التي تعبّر عن العلاقات والنسب بين الموجودات بما هي موجوداتٌ. وهذا ما مكّنه من التعامل مع الأفكار الماهويّة المتعلّقة بالموجودات المحسوسة، وكأنّها مجرد قطعٍ موجودةٍ على شاشة حاسوبٍ، جاءت إلينا بترتيبٍ خاصّ من الحسّ، ولكن يمكن أن تترتب بشكلٍ آخر «دون تناقضٍ»؛ إذ عدم التناقض حينها لن يعني إلّا انعدام ملاحظة ما إذا كان هناك تناقضٌ أو لا؛ لأنّه قائمٌ على انعدام ملاحظة النسب والعلاقات الواقعيّة القائمة بين الموجودات بما هي موجوداتٌ، وليس على ملاحظتها مع عدم وجدان أيّ تناقضٍ، فالتناقض في أيّ قضيّةٍ ليس إلّا سلب الشيء عن نفسه، ولا يمكن الكلام عن سلب الشيء عن نفسه إلّا إذا لوحظ الشيء بما هو بعينه، بخصوصيّاته التي بها كان هو بعينه، وهو غيرٌ لما عداه، أي في ظلّ تعقّله من خلال المعقولات الوجوديّة. [Treatise of Human Nature,

An Enquiry Concerning Human Understanding؛ Book I, Part I, Section IV

[Oxford University Press؛ ص 18-24 و 55 وما بعدها]

الثاني: هو خلطه بين التعقل والتخيّل^(*)، فقد صرح هيوم باعتبار التخيّل وقدرته العجيبة على التصرف بحريّة بالأفكار العنصر الثاني من عناصر مشروعه، بعد أن كان العنصر الأوّل لمشروعه اعتبار جميع الأفكار التي نملكها مجرد نسخ عن الإحساسات المباشرة. فالتخيّل يقوم على محض استحضار الصور والتركيب والفصل بينها، بالاختصار على محض ما تظهر عليه في الخيال وفقاً لما أعطتنا إيّاه الإحساسات الداخلية والخارجية عنها، والأفكار والصور في التخيّل منفصلة مستقلة متحررة من بعضها البعض، ولا يوجد أيّ شيء يلزم بأن تبقى أيّ منها مع أخرى، أو عقيب أخرى، أو في أخرى أو غير ذلك، وكلّ واحدٍ منها يمكن بنحو حرّ وبلا أيّ مانع أن نقول عنها إنّها موجودة، وإنّها غير موجودة دون أن نلاحظ أيّ تناقض في البين. ولا يوجد في الخيال ما يربط بينه وبين وجود الأشياء أنفسها بمعزل عن تخيلها؛ ولأجل ذلك راح هيوم يفتش عما يجعلنا نقوم بالحكم بوجود شيء انطلاقاً من وجود شيء آخر عرفنا وجوده عبر الحسّ، ولأجل أنّه اعتبر ممارسة التفكير إنّما تتم من خلال التخيّل، لم يجد أمامه إلا ثلاث سبل للانتقال من المعرفة الحسّية بوجود شيء إلى المعرفة الفكرية بوجود شيء آخر لم نحسّه، وهذه السبل الثلاث هي التشابه والتجاور والسببية؛ ولكن منشأ هذه السبل الثلاث هو التكرار الذي يحدث في الخيال للأفكار نتيجة الإحساس، بحيث إنّ اقتران شيء بشيء من خلال الإحساس المتكرّر، يقود إلى الحكم بوجود ذلك المقارن عندما نحسّ بشيء شبيه بذلك الشيء الذي كان يقارنه، فيحضر في الخيال مقارنه، ونتوقّع وجوده كما كنّا قد اعتدنا

(*) لقد تكلمت مفصلاً عن الفرق بين التعقل والتخيّل في كتاب «كيف أعقل»، وفي كتاب «الإلهاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج» مع إبراز كيفية ممارسة هيوم لهذا الخلط بشكل واضح وجليّ، فلا أعيد هنا.

على وجوده مع شبيهه. فالحكم بوجود شيءٍ من خلال التفكير بما يوجد - أي التخيل بضميمة الحسّ، نشأ من علاقة التشابه التي أوجبت حضور مقارن الشبيه عند الإحساس بشبيهه، فنحكم بوجود المقارن معه، كما اعتدنا على ذلك. وهذا ما يطلق عليه في المنطق بالتمثيل أو قياس التمثيل. وبما أننا لا نملك ما يحسم لنا هذا التقارن إلا محض العادة، كانت هذه المعرفة مجرد احتمال. أمّا الطريقة الثانية، أو السبيل الثاني فهو المجاورة، فإنّ اعتيادنا الحسّي على الإحساس بالأشياء على نحو متجاور زمنيًا أو مكانيًا، هو الذي يقودنا إلى التفكير بوجود أحد المتجاورين بحسب ما اعتدنا عليه عند إحساسنا بوجود الآخر. فيكون الانتقال من وجود أحد الشئيين في حال الإحساس به معتمدًا على حضوره في خيالنا عند حضور ذلك، فنحكم حكمًا احتماليًا بأنّ الآخر موجودٌ معه وإن كنا لم نحسّه.

وبالوصول إلى السبيل الثالث، وهو علاقة السبب والنتيجة، فإنّ التفكير والحكم بوجود شيءٍ ما انطلاقًا منها يعتمد - بحسب هيوم - على أننا اعتدنا أن نحس بوجود الأشياء على نحو متتالٍ، بحيث نحسّ بهذا عقيب إحساسنا بهذا، ممّا يقودنا إلى الأُنس به نتيجة التكرار، فنصير نحكم عندما نعلم بالحسّ بوجود شيءٍ ما اعتدنا رؤيته تاليًا أو سابقًا لشيءٍ آخر، بأنّ ذلك الشيء الآخر السابق موجودٌ أيضًا بنحوٍ سابقٍ، أو أنّ ذلك الشيء الآخر اللاحق سيوجد بعده؛ ولأجل ذلك خلص هيوم إلى أنّ السببية لا تعني إلاّ التتالي والتلاحق، والسبب هو السابق، والنتيجة هي التالي. وبما أننا نعلم بذلك على محض الأُنس الذهنيّ فهذا يعني أنّ الحكم مجرد احتمالٍ، ولا يقين في البين. بما أنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يوجد أو لا يوجد على حدّ سواءٍ، فهذا يعني أنّ وجود أيّ شيءٍ نسّميه سببًا بالمعنى الذي اختاره هيوم، سوف يكون من الممكن ألاّ يوجد بعده نتيجته، وكذلك العكس يمكن للنتيجة أن توجد

بحسب المعنى الذي اقترحه هيوم دون أن يكون السبب موجوداً. وبناءً عليه لا يمكننا أن نعلم أنّ ما اعتدنا على جريانه سوف يجري بنفس المجرى وما اعتدنا عليه من أسبابٍ ونتائج سوف يبقى على حاله، بل يمكن أن يتلو أيّ شيءٍ لأيّ شيءٍ، والتتالي هو السببيّة، وليست شيئاً آخر.

إلا أنّك قد علمت أنّ أساس هذا الفهم للعليّة، هو ملاحظة حال الأفكار في الخيال، فهي مستقلّة، ونقدر على أن نفعل معها أيّ شيءٍ، فوجودها وعدم وجودها كلاهما متساويان، وبما أنّها منفصلة، فوجودها بنحوٍ متتالي، أي بعلاقة السببيّة بحسب معنى هيوم للفظ السبب، سيكون حراً طليقاً بلا أيّ قيدٍ أو شرطٍ، سوى أنّ الإحساس عودنا على نمطٍ معيّن ليس أكثر. فاستقلال الأفكار من جهة، وإمكان وجود وعدم وجود أيّ منها مستقلاً على حدّ سواءٍ من جهةٍ أخرى، هو الذي شكّل أساساً لكلّ ما قاله هيوم حول العليّة، وهو الذي جعل لفظ العليّة والسببيّة يُستخدم بمعنىً مختلفٍ كليّاً عن معناه الذي تستعمله الفلسفة التي جاء هيوم بمشروعه بداعي هدمها.

ولكنّ انطلاق هيوم من هاتين الجهتين في ملاحظته للأفكار يقوم على شيءٍ سابقٍ عليهما، هو اعتباره أنّ الأشياء أنفسها لا تمثّل إلا ما نحسّه عنها، إلى الحدّ الذي لم يجد فيه سبيلاً للهروب من إسناد النتائج إلى أسبابها، انطلاقاً من علاقاتها الذاتية الناشئة عن خصائصها، إلا بالقول إنّ خصائص الأشياء نفسها قد تتغيّر مع بقائها محسوسةً بنفس الصور الحسيّة [An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press ص 27]، وبالتالي لم تُعدّ فكرة الخصائص الجوهرية لتعني شيئاً، تماماً كما قرّر لوك (Locke John) من قبل، وبذلك لم يعد معنى الموجود ليعني شيئاً سوى ذلك الشيء الفارغ كليّاً من أيّ خصوصيّةٍ سوى أنّه يعطي إحساساتٍ معيّنةً

تصیر أفكارًا عنه. فلم یعدُ الموجود ذاتًا لها خصائص بها كانت هی بعینها، بل مجرد شیءٍ فارغٍ نحسسه بإحساساتٍ معینةٍ، وعندما نشیر إلیه فإننا نشیر إلی مجموعة هذه الإحساسات.

إلا أنه قد فات هیوم مرّةً أخرى أن یلاحظ أنّ الإحساسات نفسها موجوداتٌ، وأنها توجد فینا، وأن أفكارنا نفسها موجوداتٌ، وأنها توجد فی ذهننا، وأنّ كلّ واحدٍ منها إنّما یتمیّز عن الآخر بخصوصیة ذاته الّتی بها كان هو، وهیوم نفسه لم ینطلق إلا من الفرض المسبق للتمايز والتغایر والتعدد بین الأفكار فیما بینها و بین الإحساسات فیما بینها و بین الإحساسات والأفكار، و بین الإحساسات والموجودات. وهذا التغایر والتمايز لا یعنی إلا أنّ كلّ واحدٍ من التمايزات هو عینه، ووفقًا لخصویته وطبیعته، بسیطةً كانت أو مرکبةً، كما قسّمها هو إلی ذلك. وبالتالي لا معنی للكلام عن أيّ تمیّز أو تغایرٍ أو اختلافٍ، ولا معنی للكلام عن التشابه الّذي لعب دورًا أساسیًا فی مشروعه، إلا انطلاقًا من القول بالخصائص الجوهریة الّتی بها كان هذا هو هذا، وغیر ذاك، وبها كان الإحساس غیر الأفكار وبها كان الإحساس البصری غیر السمعی وغیر الذوقی، وهكذا البواقی. وبالتالي كما كانت الإحساسات غیر بعضها البعض بخصائصها، وكانت الأفكار غیر الإحساسات بخصائصها، وكانت الأفكار غیر بعضها البعض بخصائصها، وكما كان تغایر خصائص ما نحسّه یعنی أنّنا نحس إحساسًا آخر، و لیس أنّ الإحساس هو نفسه باقی، وإنّما تغیرت خصائصه، وكما كان تغیر مضمون الفكرة یعنی أنّ هناك فكرةً أخرى هی الّتی وُجدت، و لیس أنّ الفكرة نفسها لا زالت، وإنّما تغیرت خصائصها؛ فكذلك الحال فی الموجودات أنفسها، فإنّ تغیر الخصائص یعنی موجوداتٍ أخرى، لا أنّ الموجود عینه قد تغیرت خصائصه. وإذا كان كذلك، فإنّ فرض تغیر الخصائص

يعني أنّ شيئاً آخر قد وُجد، وليس عين ذلك الشيء، وفي هذه الحال، فإنّ بقاء الإحساسات على حالها يعني أنّنا نقول بأنّ الإحساسات التي هي نفسها موجوداتٌ أخرى، توجد فينا من خلال الارتباط الحسيّ بالموجودات، لا توجد وفقاً لخصائص الأشياء التي نحسّها، وبالتالي لن نعلم إن كنا نحس الشيء نفسه أو لا، بل كلّ ما نعلمه هو أنّنا نملك إحساساتٍ، ولكن في هذه الحال سيكون البناء على عدم تبعيّة الإحساسات لخصائص الموجودات قد اتُّخذ من قبل هيوم منطلقاً لنفي تبعيّة النتائج للأسباب وفقاً لخصائصها، فيكون عين الأمر الذي كان هيوم بصدد نفيه، قد اتُّخذ منطلقاً وأساساً لعملية النفي، ولهذا مصادرةً على المطلوب، ونفي للشيء من خلال محض ادّعاء أنّه منتفٍ، وبالتالي لم نعدُ أمام دليلٍ، وإتّما أمام مجرّد دعوى بلا دليلٍ، وبالتالي إذا أراد هيوم من هذه الدعوى أن تكون سبباً لصدقها فهو يطبق بذلك نقيض مفاد دعواه، ويعتبر مجرّد الدعوى سبباً بذاته لصدقها، وإذا اعترف بأنّ مجرّد ادّعاؤها لا يوجب صدقها كما كان يكرّر دائماً، فهو يدرك إذن دون أن يشعر وبنحو أوّلٍ وتلقائيٍّ أنّه لا بدّ من سببٍ بخصوصيّة محدّدةٍ توجب بذاتها أن يصير هذا الحكم صادقاً، وليس أيّ شيءٍ كان.

النتيجة النهائية

والآن، وبعد كلّ ما تقدّم، يظهر جلياً كيف أنّ هيوم قام بالتظاهر برفض ما يعلمه ويطبقه، بل ما لا يمكنه أن يكتب حرفاً واحداً، سؤالاً كان أو حكماً، إلا انطلاقاً من البناء عليه ضمناً، إلا أنّه كان محقّقاً في شيءٍ واحدٍ، وهو حينما قال عن نفسه: [An Enquiry Concerning Human Understanding, Oxford University Press ص29]: «إذا كنت مخطئاً فيما قلت [وهذا ما ثبت

بما لا شكّ فيه [فعليّ أن أعترف بأبي حقًا طالبٌ متخلّف جدًّا، بحيث إنني لم أستطع اكتشاف دليلٍ كان فيما يبدو مألوفًا عندي بشكلٍ كاملٍ، ومنذ وقتٍ طويلٍ، حتّى قبل أن أغانر المهدي^(*)].

إلا أنّ الحقيقة هي أنّ هيوم قد احترف أسلوب التمسك بهذا مضمينًا على كلامه مسحة تعاطيفٍ ولطيفٍ خادعٍ؛ موحياً للقارئ بمجديته وصدقه، والحال أنّه «مجرّد سفسطائيّ بارعٍ» كما وصفته (G.E.M. Anscombe) [G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," in her Collected Philosophical Papers, Volume III: Ethics, Religion, and Politics, at p. 28]. وبالجملة، لقد رأينا أنّ جوهر مشروع هيوم يقوم على الخلط بين الأحكام الوهميّة والأوليّة، وقد اتّخذ من مصدر الأحكام الوهميّة وهو الخيال منطلقًا لتأسيس مشروعهِ؛ ولذلك يمكن عدّه مؤسسًا للفلسفة الوهميّة في العصر الحديث، والتي بسطت سيطرتها على أغلب المراكز الأكاديميّة، التي جاءت لمضادّة الفلسفة البرهانيّة التي لم يعد لها ذكرٌ أو أثرٌ إلى وقتٍ قريبٍ، قبل أن تعود الأجيال الجديدة بإعادة فتح الملفات المغلقة، وكشف الزيف والتضليل

(*) ولكنّ هيوم لم يكن يعرف حينما كتب هذا الكلام أنّ أجيالاً من الطلبة أمثاله سوف يأتون بعده ويحتفون به، بل ووفقاً لـ (S. N. HAMPSHIRE) في مقالة تحت عنوان «موقع هيوم في الفلسفة» (HUME'S PLACE IN PHILOSOPHY) في كتاب (DAVID HUME A Sympo-) (sium) صفحة (3-6): لم تكن كتابات هيوم لتتمتّع بالمعايير العلميّة الصارمة التي من شأن العلماء والمفكرين أن يراعوها... بل جاءت كتاباته أشبه بالكتب الشعبيّة والعاميّة المليئة بالأساليب الخطائيّة والإقناعيّة... ولأجل ذلك لم تكن تؤخذ بمجديّة من قبل المتخصّصين، بل كانت تُعدّ نوعاً من الإفراط والتهوّر في ممارسة الشكّ، وقد اعتبرت مقدّمة (T. H. Green's) الإبطال الأخير لكلامه؛ ولكن فجأة، ومع مطلع الثلاثينات بدأ كلّ شيءٍ بالتغيّر على الأقلّ في بريطانيا. وهي الفترة التي سطع فيها نجم الوضعيين الجدد (Wittgenstein)، وانتشار ما يُسمّى بما بعد الحداثة.

والكذب الذي تمّ ترويجه إلى حدّ الاستغراب من الاعتراض عليه؛ وللكلام تتمّةٌ ليس هذا موضعها^(*).

وهذا كلّه يعني- خصوصًا إذا أُضيف إليه ما ذكرته في الفصل الثالث من كتاب الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج- أنّ كلّ عمليات الاستنجاد بمقالات هيوم لدعم الموقف الإلحادي، ورفض ضروريّة موجودٍ بالفعل بذاته، ومبدأ بذاته لسائر الموجودات المتغيّرة لا تعدو كونها تعلقٌ غريبٍ بظلّ أمواج المعرفة البيّنة الصدق بذاتها؛ لينقذ نفسه من الغرق في قاع الجهل والتناقض.

(*) يمكن لمن يريد الاستزادة حول هذا الأمر أن يرجع إلى مقالة نُشرت في العدد السابق للمجلة تحت عنوان: «تطوّر المادّية والإلحاد»، وإلى كتاب «الفلسفة.. تأسيسها تلويثها تحريفها»، ويمكن أيضًا التوسّع للتعرف على الحركة الجديدة التي تسعى لوضع الأمور في نصابها تحت عنوان: «الأرسطوطالية الجديدة»، والتعرّف من كثبٍ على كمّ الزيف والخداع الذي تمّ ترويجه على أنّه حقيقةٌ تاريخيّةٌ، من خلال ملاحظة الكتب التالية:

Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science, William M.R. Simpson, Robert C. Koons, Nicholas J. Teh)2017؛ (Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics, Daniel D. Novotný (ed.), Lukás Novák (ed.))2014؛ (Contemporary Aristotelian Metaphysics, Tuomas Tahko (ed.)) 2011؛ (Aristotle on knowledge and learning : the posterior analytics, Bronstein, David) 2016؛ (Aristotle on Method and Metaphysics, Edward Feser) 2013؛ (Retrieving Aristotle in an Age of Crisis, Roochnik, David) 2012؛ (Real Essentialism, David S Oderberg) 2007؛ (Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science, Edward Feser) 2019؛ (Scholastic Metaphysics A Contemporary Introduction, Edward Feser) 2014.

قائمة المصادر

1. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press (2007).
2. David Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford University Press (2007).
3. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," Collected Philosophical Papers, Volume III: Ethics, Religion, and Politics (Basil Blackwell, 1981).
4. D. F. Pears, David Hume A Symposium, Palgrave Macmillan, (1963).
5. Bruce Reichenbach, The Cosmological Argument A Re-assessment, Thomas (1972).

6. محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل، (2017).

مناقشات دوكينز لأدلة إثبات الوجود الإلهي.. تحليلٌ ونقدٌ

د. أيمن عبد الخالق

الخلاصة

تتناول هذه المقالة بالنقد والتحليل العقليّ الإشكالات التي أوردها زعيم الملحدين الجُدّد ريتشارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins)، على أدلة الوجود الإلهيّ التي أقامها المتكلم المسيحيّ الشهير توما الأكوينيّ في كتابه "الخلاصة الإلهية". وقد اعتمدنا في تنفيذ هذه الشبهات المنقولة من كتابة المشهور "وهم الإله" المنهج العقليّ البرهانيّ، الذي يضمن لنا النقد والتحليل العلميّ الموضوعيّ في مثل هذه مسائل. ومن خلال البحث يتبيّن تهافت منهج دوكينز المعرفيّ الحسيّ مع موضوع البحث الإلهيّ، وهشاشة إشكالاته الفلسفيّة التي أوردها على أدلة إثبات الوجود الإلهيّ وصفاته الذاتية والفعليّة، والتي كان منشؤها جميعاً نزعتة الحسيّة المادّيّة الشديدة، وغلبة قوّته الوهميّة على قوّته العقليّة، ورؤيته السطحيّة للأمور، وعدم اطلاعه على الأصول الفلسفيّة الأوليّة الضروريّة التي قامت أدلة إثبات المبدأ الإلهيّ عليها. وباندفاع هذه الإشكالات تنتقح هذه الأدلة الفلسفيّة، ويبرز وجهها الناصع الذي أراد دوكينز أن يشوّهه بمغالطاته وشبهاته.

الكلمات المفتاحيّة: دوكينز؛ المبدأ الإلهيّ؛ توما الأكوينيّ؛ المنهج المعرفيّ.

Richard Dawkins' objections to the arguments of divine existence

Abstract:

This article critically and analytically addresses the objections made by the leader of the new atheists: Richard Dawkins, to the arguments of divine existence established by the renowned Christian theologian Thomas Aquinas in his book *Summa Theologiae*. In refuting these objections, narrated from his famous book *The God Delusion*, we have relied on the demonstrative rational method that ensures the scientific objective critique and analysis in such problems. The incoherence of Dawkins' sensory epistemological approach towards the theological subject matter and the weakness of his philosophical objections to the proofs of divine existence and divine attributes of the essence and action will be evident during the study. The origin of all these objections lies in his extreme materialistic inclination, and dominance of his delusive faculty over contemplative faculty, and his shallow vision towards things, and his not being aware of the necessary priori philosophical principles that have been the ground for the proofs of divine existence.

Keywords: Dawkins, objections, divine principle, Thomas Aquinas, analysis and critique.

مقدمة

يدور هذا البحث حول تفنيد الشبهات الفلسفية التي أوردها دوكينز على أدلة إثبات الوجود الإلهي وصفاته الذاتية والفعليّة.

ولا يخفى على أحد الأهميّة العقديّة الكبيرة التي يتمخض عنها هذا البحث في إثبات الأصل الأول من الدين الإسلاميّ المبين، وهو التوحيد، وهو الركن الذي جعله الملاحدة على مرّ التاريخ مرعىً لسهامهم؛ من أجل الترويج لرؤيتهم المادّية التي تنتفي معها جميع القيم الإلهية والإنسانية الحقيقيّة.

وقد شرعتُ في البداية في تحقيق المنهج المعرفي الذي ينبغي اعتماده في تحقيق هذه المسألة الفلسفية التجريدية، وهو المنهج العقليّ البرهانيّ الذي يضمّن لنا اليقين العلميّ الموضوعي، ثمّ تعرّضت ثانياً بالنقد والتحليل للمنهج المعرفي الذي اعتمده دوكينز في إشكالاته على أدلة الوجود الإلهي، وبيّنت عدم صلاحية العلميّة.

وانتقلتُ بعد ذلك لبيان الأصول العقلية الفلسفية الضرورية لإثبات وجود المبدأ الإلهي، ثمّ انتقلت على إثرها لبيان الأدلة الأربعة المشهورة التي أقامها توما الأكويني على إثبات الوجود الإلهي، والتي كانت محطّ نظر دوكينز وإشكالاته، وذلك بعد أن وقّنا بتقريرها بنحو أفضل، وكشفنا عن عدم فهم دوكينز لها، وتزييفه لصورتها.

وفي النهاية استعرضتُ شُبهات دوكينز على هذه الأدلة الفلسفية، ثمّ تعرّضت لها بالنقد والتحليل، وكشفتُ عن موارد الخلل المنطقيّ فيها.

المنهج المعرفي الصحيح لإثبات المبدأ الإلهي

إنّ موضوع البحث العلمي هو الذي يحدّد منهجه المعرفي الباحث عن عوارضه الذاتية، والذي من خلاله يتمّ تحقيق مسائل العلم بنحوٍ واقعيٍّ أو قريبٍ من الواقع.

فموضوع البحث التاريخي - مثلاً - المتعلّق بالحوادث التاريخية، يستلزم المنهج النقليّ لتحقيق مسأله، وموضوع البحث الفيزيائيّ المتعلّق بأجسام الطبيعة من حيث أفعالها وانفعالاتها يستلزم المنهج الحسيّ التجريبيّ، وموضوع البحث الرياضيّ المتعلّق بالمقادير والأعداد يستلزم المنهج الحسيّ التحليليّ، وأمّا موضوع البحث الفلسفيّ الميتافيزيقيّ، فلا يمكن تحقيق مسأله إلاّ من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ المسانح لموضوعات مسأله المعقولة غير المحسوسة.

ومما تقدّم، يتبيّن لنا أنّ بحثنا حول وجود المبدأ الإلهي الخالق لهذا الكون، لا يمكن إلاّ أن يكون بحثاً فلسفياً ميتافيزيقياً؛ لأنّ خالق الكون لا يمكن أن يكون جزءاً منه، وبالتالي فهو جزءٌ من عالم ما وراء الطبيعة، وبالتالي فلا يمكن البحث عنه إلاّ من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ، الذي يضمن لنا النتائج اليقينيّة الصادقة بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ.

قال العلامة الحلبيّ: «البرهان قياسٌ مؤلّف من يقينيّاتٍ، ينتج يقيناً بالذات اضطراراً، والقياس صورته، واليقينيّات مادّته، واليقين المستفاد غايته» [الحلبيّ، الجوهر النضيد، ص 199].

والجدير بالذكر أنّ البرهان العقليّ الميتافيزيقيّ ينطلق فقط من القضايا البديهية الأولى المجردة وغير المحسوسة، كأصل امتناع اجتماع النقيضين

أو ارتفاعهما، وأصل الهوية، وامتناع سلب الشيء عن نفسه، وأصل السببية، وامتناع الدور والتسلسل، وهي كلها مبادئ غير خاضعة للحس، أو التجربة العلمية، بل الأمر بالعكس تمامًا؛ إذ يفتقر الحس والتجربة إليها كما سنبين ذلك لاحقًا.

المنهج المعرفي الذي اعتمده دوكينز لنفي المبدأ الإلهي

عندما يعتمد دوكينز باعتباره عالم أحياء على المنهج الحسي التجريبي في بحوثه العلمية، فهذا أمرٌ صحيحٌ وطبيعيٌ، إذ إن موضوع بحثه هو الأجسام الحية، ولكن عندما نراه يطبق هذا المنهج نفسه في بحثه عن المبدأ الإلهي للكون، فهذا أمرٌ مرفوضٌ علميًا، ومثيرٌ للتعجب والاستغراب.

فليس عيبًا أن يجهل الإنسان منهجًا معينًا أو علمًا ما، ولكن العيب كل العيب أن يقحم نفسه فيما لا يعلم، ويسخر من أصحاب التخصص الآخر، وسوف نشير هنا إلى بعض مقتطفات من كلامه تثبت ما قلناه من تحبّطه ومغالطاته، ولكن بعد أن نشير أولًا وباختصارٍ لحقيقة المنهج الحسي التجريبي وصلاحيته العلمية، وحدوده المعرفية، فأقول:

عندما نتكلم عن التجربة الحسية بوصفها مصدرًا معرفيًا، فإننا نعني بها المعرفة اليقينية الحاصلة لنا من تكرر المشاهدات الحسية؛ لصدور الأثر عن المؤثر لجزئياتٍ متماثلةٍ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقية، وإحراز التلازم الذاتي بين الأثر وطبيعة المؤثر.

ومن أجل التعرّف على الصلاحية العلمية للتجربة، ينبغي الإشارة إلى عدة أمورٍ:

الأول: أنّ التجربة ليست مجرد استقراءٍ وتتبعٍ ساذجٍ لصدور الأثر عن المؤثر، وإلا لأوجبت الظنّ لا اليقين، بل هي تتبعٌ هادفٌ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقيّة العرضيّة التي يمكن أن يكون لها مدخليّة في صدور الأثر عن المؤثر.

الثاني: أنّ تكرار المشاهدات ليس مجرد تكرارٍ كمّيٍّ يخضع مقداره لحساب الاحتمالات - كما قد يتوهمه البعض - بل تكرارٌ كميّ يخضع لتحليل العقل لكل ما يمكن أن يكون له مدخليّة من الأسباب الاتفاقيّة، بحيث يتعيّن عدد مرّات المشاهدة بعدد ما يحتمل العقل مدخليّته العرضيّة في صدور الأثر، فعلى سبيل المثال: لو احتمل العقل مدخليّة الزمان والمكان ودرجة الحرارة لا غير في صدور الأثر، فعلى المجرب أن يكرّر مشاهداته ثلاث مرّات على الأقلّ في زمانٍ ومكانٍ آخر، ودرجة حرارةٍ مغايرةٍ، ليستبعد كلّ المداخلات العرضيّة المحتملة في صدور الأثر، وليطمئنّ بعده أنّ الأثر لازمٌ لطبيعة المؤثر، لا لأمرٍ أخصّ.

280

الثالث: أنّ التجربة تنقح لنا صغرى قياسٍ اقترائيٍّ، بأنّ «الأثر يصدر دائماً أو أكثرياً عن المؤثر تحت ظروفٍ مختلفةٍ»، ثمّ تنضمّ إليها كبرى عقليةً بدهيّةً، بأنّ «كلّ ما كان كذلك فهو ذاتيٌّ لطبيعة المؤثر»، وهو على خلاف الاستقراء الذي كان ينقح كبرى القياس، وتنضمّ إليه صغرى عقليةً.

ثمّ ينعقد قياسٌ آخر استثنائيٌّ، مقدّمٌ شرطيته من نتيجة القياس الأول، وهو: (لو كان الأثر ذاتياً لطبيعة المؤثر) وتاليه لازمٌ ضروريٌّ للمقدّم بناءً على أصل العليّة، وهو: (لكان كلّ أفراد المؤثر يصدر عنها هذا الأثر)، لنستنتج بعد استثناء عين المقدّم نتيجةً كليّةً يقينيةً: بأنّ كلّ أفراد المؤثر يصدر عنها هذا الأثر.

وينبغي التأكد من أن موضوع الحكم التجريبي ليس بأوسع مما تم تجربته؛ لئلا نأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، قال ابن سينا: «واعلم أن التجربة ليست تفيد إلا في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحد، وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب على التشكيك المورّد لحال الناس السود في بلاد السودان، وولادتهم السود، وبالجملة فإنّ الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناسٍ سودٍ، أو عن ناسٍ في بلاد كذا، صحّ منه التجربة، وأمّا إن أخذت من حيث هي ولادة عن ناسٍ فقط، فليس التجربة متأتيةً باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناسٍ سودٍ، والناس المطلقون غير الناس السود». ثمّ قال: «ولهذا فإنّ التجربة كثيرًا ما تغلّط أيضًا إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنًا ليس يقينًا» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 277].

281

فالحاصل أنّ التجربة تفيدنا حكمًا يقينيًا كليًا ولكن مقيدًا، لا مطلقًا، وهي بهذا الاعتبار لا غير، تعدّ من مبادئ البرهان العقليّ.

أمّا بالنسبة لحدودها المعرفيّة، فهي لاعتمادها على المشاهدات الحسيّة لا تتجاوز حدودها حدود الحسّ؛ وبالتالي فهي لا تدرك سوى الأحكام الكليّة للظواهر الطبيعيّة الماديّة لا غير.

ومما تقدّم يتبيّن لنا أنّ المنهج الحسيّ التجريبيّ لا يرقى إلى مستوى المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، بالإضافة إلى أنّه يعتمد في صلاحيته العلميّة على المبادئ العقليّة غير المحسوسة، والتي سبق وأن أشرنا إليها في المنهج العقليّ الميتافيزيقيّ.

وبناءً عليه فلا ينبغي لأي إنسان أن يحرص المعرفة البشرية العلمية في المنهج الحسي التجريبي، أو أن يقحمه فيما ليس من صلاحيته، كما فعل دوكنيز في كتبه، وسنشير الآن إلى ما صدر منه من كلمات تكشف عن جهله بكل هذه المبادئ المنطقية الأولى.

تحت عنوان "هل يستطيع العلم أن ينفي وجود الله"، وفي نقده الساخر لكلام عالم الأحياء اللاأدري (Agnostic) ستيفان جاي غولد (Stephen Jay Gould) لقلوبه: «أقولها لكل الزملاء وللمرة المليون، العلم بكل بساطة لا يستطيع الحكم في قضية إذا ما كان الله قائماً على الطبيعة، فلا نؤكده ولا ننفيه، بل بكل بساطة نقول: إنه ليس لدينا كعلماء القدرة للتعليق على هذا الموضوع». وهذا في الواقع كلام العالم الذي يعرف قدر نفسه، ولكن للأسف نجد دوكنيز يتبجح قائلاً: «لماذا لا يحق لنا التعليق على الله كعلماء... فإن كوناً مع خالقٍ مشرفٍ عليه سيكون حتماً نوعاً مغايراً للكون بدون خالقٍ، لماذا الحكم بأن هذا ليس سؤالاً علمياً؟» [دوكنيز، وهم الإله، ص 57].

نعم، صحيح إن الاعتقاد بكون له خالقٌ سيختلف جوهرياً عن الاعتقاد بكون بلا خالقٍ، فهي مسألة مهمة ومصيرية، ولكن الكلام في كيفية البحث عنه. وهذا الجواب من دوكنيز يكشف عن جهله الشديد بأصول مناهج البحث العلمي، فإما أن يكون دوكنيز جاهلاً بموضوع علمه ومنهجه، أو يكون باحثاً عن إلهٍ ماديٍّ وهميٍّ في ذهنه... وكيف يكون خالق الطبيعة من الطبيعة؟!

نعم، يمكن لأي إنسانٍ عاقلٍ أن يتأمل في الطبيعة، وفي هذا النظام البديع المظرد، والقوانين الطبيعية الثابتة، والعناية الفائقة بالكون والإنسان؛ ليستنتج بكل سهولة وجود مهندسٍ ذكيٍّ وخالقٍ عظيم لهذا العالم، وهذا نوعٌ

من التأمل الفلسفي الكلي في الطبيعة؛ للتعرف على حقيقتها ومبدئها البعيد، وليس تأملاً فيزيائياً سطحياً للبحث عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعية. ثم يروي دوكينز في الكتاب نفسه كلمات الفيزيائي المعروف في جامعة كامبريدج مارتن ريس (Martin Rees) عندما يقول: «السؤال البارز والغامض عن سبب الوجود بشكلٍ عامٍّ، وعمّا ينفخ الحياة في المعادلة الكونية، ويجعلها حقيقةً، سؤال كهذا لا يقع في نطاق العلم، بل هو في مجال الفلاسفة وعلماء الدين».

ويعلق دوكينز بصلافةٍ على هذا الكلام العلمي المتين بقوله: ولكن أنا أفضل القول إنه لو كان خارج نطاق العلم، فهو بالتأكيد خارج نطاق الدين... وشيءٌ ما يدعني لأن أعجب من السبب الحقيقي الذي يعطي الحق لرجال الدين، بأن يكون لديهم نطاقٌ أساساً... ماهي مجالات الخبرة التي يقدمها علماء الدين في الدراسات الكونية العميقة، التي لا يستطيع العلماء الإجابة عنها» [المصدر السابق، ص 58].

وهذا يكشف عن جهله أيضاً بحقيقة الدين والعلوم الدينية، فالدين ليس - كما يتوهم دوكينز - مجرد القصص والأساطير الخرافية التي يروها عامة الناس، حيث إنها بهذا النحو ليست علماً، بل هي شعوذةٌ وخرافةٌ، بل الدين الأصيل هو الذي يبني على الرؤية الكونية الفلسفية التفصيلية الواقعية، ومنظومة القيم الأخلاقية الإنسانية التي جاء بها وحى السماء، وأثبت أصولها الفلاسفة بالبراهين العقلية في علم الفلسفة وعلم الأخلاق الفلسفي. فالدين الأصيل والعلوم الدينية الحقيقية قائمةٌ على أصولٍ ومبادئ عقلية فلسفية واقعية ومتينة.

ثم نجدّه يعود ويكرّر في الكتاب نفسه أيضًا النغمة السابقة الكاشفة عن غفلته بأصول العلم ومبادئه الأوليّة، عندما يدّعي أنّ العلم يبحث عن حقائق الكون العميقة.

فيقول: «الكليشة المتكرّرة بمللٍ التي تقول إنّ العلم يبحث في أسئلةٍ من نوع كيف، بينما الدين هو المجال الوحيد المهيأً للإجابة عن لماذا، وما هو تعريف (السؤال لماذا) بحقّ السماء؟ لا يمكن اعتبار كلّ عبارة تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالاً شرعيّاً» [المصدر السابق].

أقول: إنّ الفرق الفارق بين العلم من جهة، والفلسفة والدين من جهةٍ أخرى، هو أنّ العلم يبحث عن العِلل الطبيعيّة القريبة للظواهر الطبيعيّة في هذا العالم، أو بعبارةٍ أخرى عن كيفية نشوئها، بالمنهج الحسيّ التجريبيّ، كالبحث عن أسباب الزلازل والبراكين، وكيفية نشوء الأمراض من أسبابها القريبة، وهذا هو أساس ما يسمّونه بالمنهج العلميّ الذي اكتفوا به، وروّج له فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، ولوك (John Locke)، وبرتراند رسل (Bertrand Russell) والوضعيّة المنطقيّة في القرون الأخيرة، وسدّوا باب البحث عمّا وراء الأسباب الطبيعيّة القريبة، واعتبروا البحث عن العِلل الفاعليّة الميتافيزيقيّة والعِلل الغائيّة من المباحث الخرافيّة التي هي من مخلفات القرون الوسطى، وهذا أمرٌ يعرفه دوكينز جيّدًا، ويقرّه في أكثر من مورد في كتابه هذا.

أمّا الفلسفة العقليّة الإلهيّة والدين الصحيح التابع لها فهما معنيان بالبحث عن عالم الغيب والميتافيزيقا، ويبحث الفيلسوف عنها بالمنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، حيث يبحث عن الأسباب البعيدة التي تمثّل المبادئ الأولى لأصل هذا العالم، ولأصل الحياة فيه، وعن حقائق الأشياء

في نفسها، وهي كلها أمورٌ غير خاضعةٍ للبحث العلمي التجريبي القائم على المشاهدة الحسية السطحية، التي تبقى سطحيةً وإن نفذت إلى أعماق الذرة أو نهاية العالم بالأجهزة الحديثة.

ومما تقدّم يتّضح المقصود من أنّ العلم يبحث عن كيف هو؟ أي الأسباب الطبيعية القريبة، وأنّ الفلسفة والدين يبحثان عن لماذا هو؟ أي الأسباب غير الطبيعية البعيدة.

أمّا قوله: «إنّه لا يمكن اعتبار كلّ عبارة تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالاً شرعياً» فكلامٌ صحيحٌ، ولكنّ طبيعة المقصود من السؤال بـ "لماذا" هو الذي يعيّن كونه علمياً أو فلسفياً دينياً، فإن كان يسأل عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعية، فهو سؤالٌ علميٌّ لا علاقة له بالدين أو الفلسفة، وأمّا إن كان يسأل عن الأسباب البعيدة الميتافيزيقية، فهو سؤالٌ فلسفيٌّ دينيٌّ لا علاقة له بالعلم ولا بعلماء الطبيعة.

ولا بأس أن نشير هنا إلى كلمات زعيم الملحدّين الجُدّد في منتصف القرن العشرين السير أنطوني فلو (Antony Flew) وهو أستاذ دوكينز، كما نقلها عنه الدكتور عمرو شريف حيث قال: «عندما ندرس بناء الذرة، من جسيماتٍ تحت الذرية من إلكتروناتٍ، وبرتوناتٍ، ونيوتروناتٍ، وكواركاتٍ، فنحن نتحدّث في العلم، أمّا عندما نسأل كيف نشأت هذه الجسيمات من عدم؟ ولماذا؟ فنحن نتحدّث في الفلسفة». ثمّ يقول: «الفيلسوف هو الذي يخرج من المعلومات العلمية باستنتاجاتٍ معرفيةٍ، وربّما لا يعرف الكثيرون من علماء الأحياء عن هذه الاستنتاجات أكثر ممّا يعرف بائع البوظة عن القواعد التي تحكم البورصة وقوانين السوق الحرّة». ثمّ يضيف: «أنا لا أعترض على أن يخوض العلماء في الفلسفة، لكن عليهم أن يحصلوا

الخلفية الفلسفية المناسبة، وعلى كلِّ، فإنَّ العلماء فلاسفةً ضعافٌ كما يقول أينشتاين» [عمرو شريف، رحلة عقل، ص 76].

ثمَّ يعود دوكينز متخبِّطًا ومناقضًا نفسه، ويعترف في الكتاب نفسه بعدم أهليَّة العلم في بيان القيم الأخلاقيَّة!

يقول: «نتفق جميعًا على الأقلَّ على أنَّ أهليَّة العلم لِنُصَحِنَا فيما يتعلَّق بالقيم الأخلاقيَّة فيه مشكلةٌ أيضًا، ولكن هل يريد غولد حقًّا أن يعطي الحقَّ للدين ؛ للفصل بين الجيِّد والسيِّء؟ وأيِّ دين سنصغي إليه في هذه الحالة؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 59].

وأقول: إنَّ اعترافه بعجز العلم عن بيان القيم الأخلاقيَّة يجعله أعجز عن بيان الرؤية الكونيَّة الكلِّيَّة عن حقيقة المبدإ والمعاد، وحقيقة الإنسان.

أمَّا سؤاله عن أيِّ دينٍ يمكن أن نرجع إليه، فهو الدين الموافق في أصوله ومبادئه للأصول العقليَّة التي ثبتت في الفلسفة الإلهيَّة، وليس أيِّ دينٍ أو مذهبٍ، أو قراةٍ يدَّعيها أصحابها على خلاف العقل؛ فإنَّها في حكم الخرافة.

الأصول الفلسفيَّة الضروريَّة لإثبات المبدإ الإلهيِّ

بعد أن فرغنا من بيان عدم صلاحية المنهج الحسيِّ التجريبيِّ الذي اعتمد عليه دوكينز في بحثه عن المبدإ الإلهيِّ، وإثبات صلاحية المنهج العقليِّ البرهانيِّ التجريديِّ في الخوض في هذا البحث، ينبغي الإشارة إلى الأصول العقليَّة الفلسفيَّة التي أثبتتها هذا العقل البرهانيِّ، والتي يبتني عليها البحث الفلسفيِّ عند المبدإ الإلهيِّ للكون، حيث إنَّ الجهل بها - كما وقع لدوكينز - يؤدِّي إلى إنكار هذا المبدإ، وهي:

1. أصل السببية

يشير أصل السببية إلى أنّ أيّ شيءٍ حادثٍ في الوجود - بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان - يستحيل أن يخرج من العدم إلى الوجود بنفسه، بل يفترق إلى سببٍ غيره، يخرج من العدم إلى الوجود.

ويعدّ هذا الأصل من الأصول العقلية البديهية - كما سبق وأن أشرنا - لأنّ إنكاره يستلزم اجتماع النقيضين مباشرة؛ لأنّنا نقول: إنّ وجود الحادث إمّا أن يكون قد أخرج من غيره من العدم إلى الوجود، وهو المطلوب، وإمّا أن يكون قد خرج وجوده من العدم تلقائيًا، والحال أنّ العدم لا يتضمّن الوجود، أو يكون قد أخرج نفسه من كتم العدم، والحال أنّه معدومٌ وفاقدٌ للوجود، وفاقد الشيء لا يعطيه.

وكلّ من أنكر قانون العلية من أمثال ديفيد هيوم (David Hume)، أو غيره من المادّيين والملحدّين كتشارلز دوكينز، أو ستيفن هوكنج (Stephen Hawking)، أو سام هاريس (Sam Harris)، فهو لجهلهم بمعناه وحقيقته؛ ولذلك نراهم يعيشون حالةً من التخبط والتناقض، حيث نجدهم في بحوثهم العلمية والفكرية يبحثون عن علل الظواهر الطبيعية وأسبابها، أو أسباب نشأة الكون وتطوّره، مع إنكارهم لأصل العلية!

2. أصل السنخية

وهو فرع قانون السببية، وهو يعني أنّه كما أنّ أصل وجود المعلول من علته فكذلك خصوصياته الذاتية تكون من خصوصيات علته، وإلا استلزم خروج الوجود من العدم، وهذه الخصوصية هي التي تسوّغ وتصحّ صدور معلولٍ معيّنٍ من علته الفاعلة له دون غيره من المعلولات، وإلا لصدر أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ.

فنحن مثلاً إذا رأينا كتاباً فلسفياً مثل (الشفاء) عرفنا أنّ صاحبه فيلسوفٌ كبيرٌ كابن سينا؛ لأنّ صدور هذه الفلسفة لا يكون إلاّ ممّن يملك ملكة العلم والاجتهاد في الفلسفة، وكذلك من قرأ أدبيات شكسبير (William Shakespeare) يعرف بكلّ بساطة أنّه أديبٌ كبيرٌ وقديرٌ، وإذا رأينا سيّارةً فاخرةً، أو حاسوباً معقّداً علمنا أنّ لهما مهندساً عظيماً قد قام بتصميمهما.

والخلاصة أنّ الفلسفة لا تخرج من الأديب، ولا العكس، والعلم لا يخرج من الجهل، والنظام لا يخرج من اللا نظام... وهذا أمرٌ في غاية الوضوح عند كلّ إنسانٍ يحترم عقله ويصدّقه.

وبعد الفراغ من أصل العليّة وفرعه أصل السنخيّة - وقبل الدخول في الأصل العقليّ الفلسفيّ الثالث - نشير إلى أنواع العلل بحسب تقسيم الفلاسفة لها؛ إذ إنّ عدم التمييز بينها يوقعنا في مشاكل اعتقاديّة فلسفيّة كالتّي وقع فيها دوكينز.

تنقسم العلل باعتباراتٍ متعدّدةٍ إلى عدّة أقسام:

أ. العلل الذاتيّة

وهي التي يتوقّف وجود المعلول عليها بالذات دائماً، أو في أكثر الأحيان، وقد قسّمها الحكماء إلى أربعة أنواع: عِلّة فاعليّة، وهي التي منها وجود المعلول، وعِلّة غائيّة وهي ما لأجله يُجَعَل الفاعل المعلول، وعِلّة مادّيّة، وهي مادة المعلول الذي تحمل استعداداته الانفعاليّة المختلفة، وعِلّة صورّيّة، وهي صورة المعلول الذي تكون بها حقيقته الفاعليّة التي تميّزه عن غيره.

ولنأخذ الكرسيّ مثالاً تقريبياً لهذه العلة الأربع، فالنجار هو العلة الفاعليّة، والجلوس هو الغاية التي من أجلها قد صنع النجار الكرسيّ، والخشب مادّته، وشكل الكرسيّ صورته... ومن الواضح أنّ انتفاء أيّ علةٍ من تلك العلة الأربع يؤدي إلى انتفاء وجود الكرسيّ؛ ولذلك كانت عللاً دائميّةً له بالذات.

والعلة الذاتية الفاعليّة منها: تامّةٌ تستلزم بنفسها صدور المعلول بالضرورة، دون التوقّف على أيّ شيءٍ آخر، مثل المبدأ الإلهي عند الفلاسفة بالنسبة لأصل صدور العالم، ومنها: ناقصةٌ، وتسمّى بالمقتضي، حيث لا يكفي وجودها لوجود المعلول، إلّا بعد وجود الشرائط وانتفاء الموانع، كإحراق النار للورق، فهي تحتاج إلى وجود الأكسجين، ومماسّة الورق، مع انتفاء الرطوبة من الورق، وأغلب العلة الطبيعيّة في هذا العالم من هذا القبيل.

289

كما أنّ العلة الذاتية تنقسم إلى علليّ بعيدةٍ، وعلليّ قريبةٍ، فمثلاً حركة اليد علةٌ قريبةٌ لحركة المفتاح، وإرادة الإنسان علةٌ بعيدةٌ لها، وإرادة الإنسان بما أنّها حادثَةٌ فهناك سببٌ أبعد يقف وراءها، وكذلك أسباب الظواهر الطبيعيّة التي اكتشفها العلم هي في الواقع أسبابٌ قريبةٌ لها، وبما أنّها حادثَةٌ، فلها أسبابٌ بعيدةٌ تكمن وراءها، فمعرفة السبب القريب لا ينفي وجود السبب البعيد، كما يتوهم الماديّون والملحدون.

ب. العلة الاتفاقيّة

وهي في قبالة العلة الذاتية التي تقتضي بذاتها المعلول، فهي في الواقع عللٌ مركّبةٌ من أجزاءٍ يندر اجتماعها معاً؛ ولذلك تكون معلولاتها نادرةً

أيضاً بحسب حساب الاحتمالات، وهي التي يسميها العوام بالصدفة، مثل من حفر الأرض فوجد كنزاً، فوقع الحفر فوق الكنز بالنسبة لمطلق الحفر في الأرض، هو احتمال ضئيل جداً، أو سقوط حجرٍ من فوق جبلٍ على رأس إنسانٍ يسير تحته، فهو أمرٌ اتفائيٌّ نادرٌ، وسبب ندرتها أنها ليست مقتضى ذات الأشياء كالإحراق للنار مثلاً، فمع غياب المرجح الذاتي في الواقع، لا تكون دائميّةً ولا أكثريةً في الواقع، فلا تكون إلا أقليةً، أو لا أقل متساوية الوقوع، فمطلق حفر الأرض أو سقوط الحجر لا يقتضي بذاته هذا الأثر، بل يتفق في بعض الموارد الخاصّة النادرة.

ولهذه الحوادث الاتفائية ليست بلا سببٍ كما يتوهم العوام، بل لها أسبابها الخاصّة بها في الوجود، ولكنّها كما قلنا نادرة الاجتماع بحسب حساب الاحتمالات.

ج. العلل المعدّة

وهي التي يسميها الحكماء علل الحركة لا الوجود، فهي التي تقرّب صدور المعلول من علته بتهيئة الظروف المناسبة لذلك، وهي كثيرةٌ جداً في عالم الطبيعة، مثل الزارع الذي يضع البذرة تحت التراب ويرويها بالماء، ثم يتركها لتصبح شجرة، أو كالرجل الذي يضع نطفته في رحم المرأة، ثم يتركها لتصبح طفلاً... فمن الواضح أنّ الزارع أو الرجل ليسا اللذين أوجدا الشجرة أو الطفل، بل قد هيئا ظروف الإيجاد لهما من عللها الفاعلة؛ ولذلك يقول الباري - تعالى - في القرآن الكريم: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الواقعة: 58 و59]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ* أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: 64].

فمن الواضح أن أمثال هذه العلة ليست عللاً حقيقيةً للموجودات، وإلا لانتفت الموجودات بانتفائها، كما هو الحال مع العلة الذاتية، فينبغي على الإنسان العاقل ألا يخلط بين هذه المعدّات والأسباب الإعداديّة، وبين علل الوجود الذاتيّة.

3. أصل امتناع التسلسل

بمعنى تسلسل العلة الفاعليّة الموجدة للأشياء، بنحو تكون مجتمعةً مع بعضها البعض في الوجود، فمثلاً من المحال أن نقول إنّ (أ) مثلاً معلولٌ لـ (ب) في وجوده، و(ب) لـ (ج)، و(ج) لـ (د) وهكذا لا إلى نهايةٍ تنتهي عندها سلسلة العلة والمعلولات.

بيان وجه الامتناع: أننا إذا اشترطنا وجود أيّ شيءٍ أن يكون مشروطاً دائماً بكونه معلولاً لغيره، استحال بهذا الشرط أن يدخل أيّ شيءٍ إلى الوجود.

فمثلاً - على سبيل التقريب - لو اشترطنا على مجموعةٍ من الناس ألا يدخل أحدٌ منهم إلى البيت إلا إذا كان مسبقاً بغيره، فلن يدخل أحدٌ، فإذا وجدنا الناس قد دخلوا البيت، فنعلم أنّ واحداً منهم - وهو الأوّل - قد خالف هذا الشرط ودخل بنفسه، ثمّ دخل الآخرون وراءه بعد تحقّق الشرط.

وما نحن فيه كذلك، فنفهم أنّ هناك موجوداً أوّل قد دخل الوجود دون أن يكون قبله شيءٌ، وهو العلة الأولى لهذا العالم، ثمّ صدر عنها سائر الموجودات بالترتيب.

هذا بالنسبة لعلل الوجود الحقيقيّة، أمّا علل الحركة غير الحقيقيّة وغير المجتمعة مع بعضها البعض في الوجود، كعلل الحوادث الزمانيّة، فلا يجري

فيها هذا القانون، ويمكن أن تتسلسل لا إلى نهاية، ويسمى بالتسلسل اللائقي، ومثل تسلسل الأعداد، فيمكن أن تستمر الأعداد لا إلى نهاية؛ بمعنى أنه يمكن إضافة واحد إلى أي عددٍ بلغ ما بلغ... وهذا الذي أوقع الماديين والملحدّين في شبهة إمكان التسلسل، وعدم ضرورة انتهاء الموجودات إلى علّةٍ أولى، بعد أن قاسوها على الحوادث الزمانيّة والأعداد.

4 . أصل القوّة والفعل

من المسائل الفلسفيّة الهامّة هي ما اكتشفه الحكماء من أنّ الشيء إمّا موجودٌ بالقوّة أو موجودٌ بالفعل.

ومعنى الوجود بالقوّة هي شأنيّة الوجود، أي وجود استعداده في المادّة القابلة له، كوجود الشجرة في البذرة، أو وجود الإنسان في النطفة، ولهذا الاستعداد يسمّيه الحكماء بالإمكان الاستعدادي، وهو مقتضى قانون العليّة؛ إذ يمثّل هذا الاستعداد العلة المادّيّة لوجود الشيء، وأيضاً مقتضى قانون السنخيّة؛ إذ يمثّل خصوصيّة الشيء واستعداده الذاتي؛ لتحصيل هويّته الوجوديّة الخاصّة به؛ ولذلك نجد أنّ شجرة التفاح لا تخرج إلّا من بذرتها، لا من بذرة البرتقال، والإنسان لا يخرج إلّا من نطفته، لا من نطفة الفرس مثلاً.

فالتمايز النوعي الموجود بين الأنواع الطبيعيّة، والتمايز الشخصي بين أفراد كلّ نوع إنّما هو معلولٌ لاختلاف الاستعدادات الخاصّة بها، المستلزم لاختلاف صورها النوعيّة، أو هويّتها الشخصيّة.

والأمر الجدير بالذكر هنا، أنّ هذا الإمكان الاستعدادي ليس إلّا قابلاً ومميّزاً للوجود الخاصّ، وليس بفاعلٍ له كما يتوهم الماديّون والملحدون؛ لأنّ حيثيّة الاستعداد والقبول هي حيثيّة الفقدان، لا الوجدان، وفقد الشيء لا

يعطيه، فالشجرة أو الإنسان غير موجودين في البذرة أو النطفة بالضرورة، وهو أمرٌ واضحٌ بالتشريح والملاحظة الحسّية القطعية، وبالتالي فإنّ حصولهما للبذرة أو النطفة إنّما يكون من علّة وجودهما المغايرة لهما، وهي العلّة الإلهيّة بالضرورة العقلية كما سيتبيّن بعد ذلك، وبناءً عليه فكلّ ما يبحث عنه الفيزيائيون من نشوء العالم وتطوّره، من أمثال داروين وستيفن هوكنج وغيرهم، إنّما هو بحثٌ يتعلّق بكيفيّة النشوء والتطوّر، لا بعلّته ولميّته.

5. أصل الوجوب والإمكان

إنّ اتّصاف أيّ شيءٍ بأيّ وصفٍ كان، إنّما أن يكون هذا الوصف من ذاتيّاته الثابتة له، فهو واجب الثبوت له، مثل اتّصاف البياض بالأبيضيّة، فنقول البياض واجب الأبيضيّة، أي أبيض بالضرورة، أو اتّصاف الجسم بالامتداد، فنقول الجسم واجب الامتداد، أو الإحراق للنار، فنقول النار واجبة الإحراق، ولهذا الوصف الذاتي لا يحتاج إلى علّة لثبوتة لموضوعه؛ لأنّ نفس موضوعه هو علّة ثبوتة لنفسه.

وإنّما أن يكون الوصف عارضاً غريباً على الموضوع، فيكون ممكن الثبوت له، مثل اتّصاف الماء بالحرارة، فنقول الماء حارّاً بالإمكان، أو اتّصاف الجسم بالحركة، فنقول الجسم ممكن الحركة، ومن البدهي أنّ اتّصاف الأشياء بمثل هذه الأوصاف العرضيّة يفتقر إلى علّة خارجيّة؛ ولهذا يقول الحكماء كلّ عرضيّ معلّل، فالماء يحتاج إلى النار مثلاً ليكون حارّاً، أو الجسم يحتاج إلى محرّكٍ ليحرّكه من خارج، سواءً كان محرّكاً طبيعياً كالجاذبيّة، أو إرادياً كالإنسان.

وقد استفاد الفلاسفة من هذه القاعدة المنطقية في مباحث الوجود، إذ نظروا في اتّصاف الأشياء بالوجود، فقسّموا الأشياء بحسب اتّصافها الذاتي أو العرّضيّ بالوجود، إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود.

فواجب الوجود هو الشيء الذي يكون الوجود ذاتياً له، فلا يحتاج إلى غيره ليعطيه الوجود، وقد جعلوا مصداقه الباري تعالى، مبدأ سائر الموجودات كما سيأتي بيانه.

وأما ممكن الوجود فهو الشيء الذي يكون الوجود عارضاً على ذاته، كسائر الذوات في هذا العالم؛ إذ إنّ لها معنى غير الوجود، فالإنسان مثلاً إنساناً في نفسه، سواءً كان موجوداً أو معدوماً، بل هو معنى مستقل عن الوجود، فالوجود عارض على ذاته، فيحتاج إلى غيره في الاتّصاف بالوجود.

الأدلة التي أقامها الأكويني على المبدأ الإلهي

بعد الفراغ من بيان الأصول العقلية الفلسفية لإثبات المبدأ الإلهي، نتناول في هذا الفصل الأدلة التي أقامها المتكلم المسيحي المشهور توما الأكويني لإثبات وجود المبدأ الإلهي، ونحن هنا قد أوردناها دون غيرها لسببين: أحدهما أنه قد استقاها من نفس الأدلة المشهورة التي أقامها الفلاسفة المسلمون كابن سينا والفارابي، وذلك بعد انتقال الفلسفة الإسلامية إلى الغرب بعد سقوط طليطلة في القرن الثاني عشر، وانتقال التراث العلمي والثقافي الإسلامي إلى جامعات الغرب.

والسبب الآخر - وهو الأهم - أنها هي التي تعرّض دوكينز لمناقشتها في كتابه المشهور "وهم الإله"، ونحن هنا سنوردها من مصدرها الأصلي "الخلاصة اللاهوتية"، ثمّ نورد تقرير دوكينز عليها؛ لنثبت عدم مطابقتها لتقريراته لما

هو موجودٌ في الأصل شكلاً ومضموناً، ممّا يكشف عن جهله في فهمها، بالإضافة إلى عدم أمانته في نقلها كما هي، ثم نقرّها نحن بأسلوبٍ أفضل وأقرب لمصدرها الأساسي الذي أخذ عنه توما الأكويني، وأمّا مناقشة دوكينز لها، فسنورده لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الدليل الأوّل

قال توما: «المنهج الأوّل والأوضح من جهة الحركة، فمن المحقّق الثابت بالحسّ أنّ في عالمنا هذا أشياء متحرّكة، وكلّ متحرّكٍ فهو يتحرّك من آخر؛ لأنّه ليس يتحرّك شيءٌ إلا باعتبار كونه بالقوّة إلى ما يتحرّك إليه، وإنّما يحرك شيئاً باعتبار كونه بالفعل؛ إذ ليس التحريك سوى إخراج شيءٍ من القوّة إلى الفعل، وإخراج شيءٍ إلى الفعل لا يمكن أن يتمّ إلاّ بموجودٍ بالفعل، كما أنّ الحارّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارّاً بالقوّة حارّاً بالفعل، وبذلك يحركه ويغيّره. لكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينه أن يكون بالقوّة والفعل معاً باعتبار واحدٍ، بل باعتباراتٍ مختلفةٍ؛ لأنّ ما هو حارّاً بالفعل لا يمكن أن يكون من هذه الجهة حارّاً بالقوّة أيضاً، بل هو من هذه الجهة باردٌ بالقوّة، إذن لا يمكن أن يكون شيءٌ محرّكاً ومتحرّكاً، أي محرّكاً لنفسه باعتبار واحدٍ، ومن جهةٍ واحدةٍ. إذن كلّ ما يتحرّك فلا بدّ أن يتحرّك من آخر، وإذا كان هذا الآخر متحرّكاً فلا بدّ أن يتحرّك من آخر أيضاً، وهذا من آخر، وهنا لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية، وإلاّ إن لم يكن محرّكٌ أوّل لم يكن محرّكٌ آخر؛ لأنّ المحرّكات الثانية لا تحرك إلاّ بما هي متحرّكةٌ من المحرّك الأوّل، كما أنّ العصا لا تحرك إلاّ بما هي متحرّكةٌ من اليد. فإذن لا بدّ من الانتهاء إلى محرّكٍ أوّلٍ غير متحرّكٍ من آخر، وهذا الذي يعقل الجميع أنّه الله» [الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

أما السيد دوكينز فقرر هكذا: «أولاً: المحرك الأول: لا شيء يتحرك إلا بوجود من يحركه، هذا يؤدي بنا بشكلٍ تراجميٍّ زمنيٍّ للماضي، والمخرج الوحيد منها هو الله؛ لأنه بالضرورة المنطقية أن أحداً ما قد بدأ بالحركة الأولى، وهذا الأحد ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 79].

وأقول: التقرير الصحيح للبرهان باختصارٍ: كل جسم متحرك يحتاج إلى محركٍ يخرج من القوة إلى الفعل؛ لاستحالة أن يُخرج الشيء نفسه من القوة إلى الفعل - كما بيّنا في الأصل الرابع - وهذا المحرك إن كان يحرك بأن يتحرك كسائر الأجسام، فهو يحتاج إلى محركٍ آخر، وهكذا فيما أن يتسلسل، وهو محالٌ كما بيّنا في الأصل الثالث. وإما أن ينتهي إلى محركٍ يحرك لا بأن يتحرك، وهو المحرك الأول، وهو بطبيعة الحال لا بد أن يكون بالفعل من كل الجهات، أي مجرداً عن المادة، وإلا لاحتاج أن يُخرجه غيره من القوة إلى الفعل ويتسلسل، وهذا المحرك الأول هو المبدأ الإلهي.

الدليل الثاني

296

قال توما: «المنهج الثاني: من جهة العلة المؤثرة، فإننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتباً بين العلة المؤثرة، وليس يرى مع ذلك - ولا يمكن - أن شيئاً يكون علةً مؤثرةً لنفسه؛ للزوم وجوده قبل نفسه، وهذا محالٌ، والتسلسل ممتنعٌ في العلة المؤثرة؛ لأنّ الأول بين جميع العلة المؤثرة المترتبة هو علة الوسط، والوسط هو علة الأخير، سواءً كان ثمة وسطاً واحداً، أو أوساط كثيرةً، لكنّه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول، فإذن لو لم يكن في العلة المؤثرة أولٌ لم يكن فيها أخيراً ولا وسطاً، ولو تسلسلت العلة المؤثرة لم تكن علةً أولى مؤثرةً، فلم يكن معلولٌ أخيراً ولا عللاً مؤثرةً متوسطةً، وهذا بين البطلان، فلا بدّ إذن من إثبات علة مؤثرة أولى، وهي التي يسميها الجميع الله» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

أما دوكينز فنقله بهذا الشكل المشوّش والمفبرك: «ثانيًا: السبب والمسبب: لا شيء يسبب نفسه، لكل ردّ فعلٍ فعلٌ مسبقٌ، ومرّةً أخرى نصل تراجعياً لنقطةٍ في الماضي، هذه ردود الأفعال كلّها يجب أن يكون لها فاعلٌ أوّلٌ، لهذا الفاعل الأوّل نسّميه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

وأقول: لهذا هو برهان الحدوث، وهو شبيهٌ ببرهان الحركة، وتقديره المعدّل: لا شيء يحدث نفسه في حدّ ذاته؛ لاستحالة أن يُخْرِجَ الشيء نفسه من العدم إلى الوجود، والموجد له إن كان حادثاً أيضاً، افتقر إلى موجدٍ آخر، فإمّا أن يتسلسل، وهو محالٌ، وإمّا أن ينتهي إلى موجدٍ قديمٍ غير حادثٍ، وهو الله تعالى،... وقد اعتمد توما في إبطال التسلسل على برهان الوسط والطرف الذي أورده ابن سينا في إلهيات الإشارات؛ فراجع هناك. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3]

الدليل الثالث

قال توما: «المنهج الثالث: من جهة الممكن والواجب؛ وذلك أننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذن منها ما يرى معروضاً للكون والفساد وهكذا، ممكناً وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذلك يمتنع وجوده دائماً؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ في حينٍ ما، فإذا كان عدم الموجود ممكناً في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حيناً ما شيئاً، ولو صحّ ذلك لم يكن الآن أيضاً شيئاً؛ لأنّ ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيءٍ موجودٍ، فإذا لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهذا بين البطلان. فإذا ليست جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمّا واجبٌ لذاتٍ أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ، كاستحالة في العلل المؤثرة على ما هو قريبٌ،

فإذن لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته، ليس واجباً بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسمّيه الجميع الله» [الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

أمادوكينز فنقله بهذه الصورة المزيّفة: «ثالثًا: العلة الكونيّة: من المحتمّ وجود زمنٍ لم توجد فيه المادّة، ولكن بما أنّ الأشياء الفيزيائية موجودة الآن، إذن لا بدّ من وجود شيءٍ غير فيزيائيّ أتى بها للوجود من العدم، وهذا الشيء غير الفيزيائيّ ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72]. وهو تقريرٌ مخالفٌ للأصل بالكلّيّة!

أقول: هذا هو المسمّى ببرهان الإمكان، وتقديره باختصارٍ أنّ الموجود الممكن الوجود يمكن عليه العدم، ويعرضه الوجود من غيره كما بيّنا في الأصل الخامس، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد نفسه بنفسه، فيحتاج إلى غيره، وهذا الغير إن كان ممكناً أيضاً افتقر إلى غيره، وهكذا، فإمّا أن يتسلسل، وهو محالٌ، وإمّا أن ينتهي الأمر إلى موجودٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

الدليل الرابع

قال توما الأكوينيّ: «المنهج الخامس: من جهة تدبير الأشياء، فإننا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الأجرام الطبيعيّة تفعل لغاية، وهذا ظاهرٌ من أنّها تفعل دائماً، أو في الأكثر على نهجٍ واحدٍ إلى أن تُدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتّضح أنّها لا تُدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً، على أنّ ما يخلو من المعرفة ليس يتّجه إلى غاية، ما لم يسدّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقِلٍ كما يسدّد السهم من الرامي. فإذاً يوجد موجودٌ عاقِلٌ يسدّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية، وهذا الذي نسمّيه الله» [الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

وقد بيّنه دوكينز هكذا: «الحجة الغائية أو حجة التصميم: الأشياء في العالم، وخاصة الأشياء في الحياة تبدو مصممة، ولا نعرف بوجود أشياء تبدو مصممة إلا إذا كانت كذلك؛ ولذلك يجب أن يكون هناك مصمم، وهو ما ندعوه بالإله» [دوكينز، وهم الإله، ص 81].

أقول هذا هو برهان النظم، ولكن بلحاظ الحركة الفلكية، وهو ظاهرٌ.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من تقرير أدلة الوجود الإلهي لتوما الأكويني، مع تقريرات "دوكينز" المشوشة والمزيفة؛ لننتقل بعدها إلى استعراض إشكالاته على هذه الأدلة التي من الواضح أنه لم يفهمها بنحو صحيح؛ لقلّة أو لعدم اطلاعه على المباحث الفلسفية الميتافيزيقية.

الإشكالات التي أوردها دوكينز على أدلة الأكويني ومناقشتها

بعد أن فرغنا من استعراض الأدلة الأربعة لتوما الأكويني لإثبات المبدأ الإلهي، وتقريرها بنحو مناسب، وبيان التقريرات الخاطئة والمشوشة لها من جانب دوكينز، نتعرض بالنقد لمناقشاته لهذه الأدلة.

وسنلاحظ من خلال أسلوب مناقشاته النزعة الحسيّة والسطحية الشديدة عنده، بالإضافة إلى جهله بالأصول العقلية الفلسفية.

ويمكن تقسيم إشكالاته إلى أربعة أصنافٍ، الأول: يتعلّق بالأدلة الثلاثة الأولى لبرهان الحركة، والحدوث والإمكان، والثاني: يتعلّق ببرهان النظم، والثالث: يتعلّق بمن خلق هذا المبدأ الإلهي، والرابع: يتعلّق بالصفات الإلهية.

الإشكال الثّول

قال: «كلّ الحُجج الثلاث تعتمد على مبدأ التراجع الزمنيّ، وتفترض الله لإنهاء الدوامّة، والافتراض الذي لا مبرّر له هنا هو أنّ الله منيعٌ على الزمان» [المصدر السابق، ص 72].

أقول: من الواضح جدًّا أنّه لم يفهم معنى حقيقة هذه البراهين الثلاثة لسببين: الأول: أنّه يعبر عن التسلسل العقليّ المحال بعبارة شعريّة، وهي أنّه "دوامّة"، قاصدًا الحيرة والتردد؛ ليوجي للقارئ بأنّ منشأ الاعتقاد بالمبدأ الإلهيّ هو الجهل والتخلّص من الحيرة، مع أنّ المقصود من امتناع التسلسل بكلّ بساطة هو ضرورة أن يرجع كلّ ما بالغير إلى ما بالذات، وهو أمرٌ يدركه كلّ عاقلٍ بلا ترددٍ، وقد أشرنا إليه في المقدّمة.

الثاني: هو أنّه لم يفهم معنى العلة الأولى، التي تنتهي عندها المتحرّكات والحادثات وسائر العلل الطبيعيّة، وضرورة تميّزها الذاتيّ عن سائر العلل والمعلولات، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح، وعدم انقطاع التسلسل، فخالق المادّة لا يمكن أن يكون مادّيًّا، وخالق الزمان لا يمكن أن يكون زمنيًّا أو مكانيًّا، وهو أمرٌ في غاية البدهة.

ثمّ قال: «لنعدّ إلى التراجع الزمنيّ اللانهائيّ، والعبث الناتج من إدخال إليه لحلّ الموضوع؛ لأنّه من الأرخص استحضار شيءٍ ما كنظريّة الانفجار العظيم، أو أيّ مبدأ فيزيائيّ غير مكتشفٍ بعد» [المصدر السابق].

أقول: ها هو مرّةً أخرى يكشف عن جهله بدلالة البراهين، وحقيقة العلة الأولى، حينما يريد أن ينهي التسلسل بعلّة طبيعيّة، غافلاً أو متغافلاً عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكون منها.

وأما طرحه لنظرية الانفجار العظيم (Big Bang Theory)، فهو يعلم جيداً أنّ هذه النظرية حالها كحال نظرية التطور، لا علاقة لها من قريبٍ أو بعيدٍ بنشأة أصل الكون، بل تتعلق بكيفية نشأته، وهذا ما سبق وأن أشرنا إليه من أنّ الفيزيائيّ معنيٌّ ببيان (كيف هو؟) لا (لِمَ هو؟).

ثم إنّ نظرية الانفجار العظيم تقول إنّ العالم نشأ من نقطةٍ منفردةٍ، تنهار عندها قوانين الفيزياء المعروفة، وهي ذات حرارةٍ وكثافةٍ عاليتين جدًّا جدًّا، ثمّ حصل فيها تغييراتٌ أدت إلى انفجارٍ عظيمٍ، وانبعثت طاقة هائلةٍ جدًّا، وأنوية ذريّةٍ وإلكتروناتٍ، ثمّ بدأت تبرّد بالتدرّج، لتتكوّن منها الأجسام الصغيرة ثمّ الكبيرة.

ولم تتعرض النظرية لأصل وجود هذه النقطة المنفردة، وكيف جاءت، وكيف حصلت فيها هذه التطورات الداخلية التي أدت إلى انفجارها؛ إذ يعدّون الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة خارجةً عن نطاق القوانين الطبيعيّة، وعن حدود معرفة الفيزيائيّ؛ وبناءً عليه: كيف يمكن أن تبرّر لنا هذه النظرية أصل بداية العالم، وانقطاع التسلسل؟!

ثمّ هذه المادة الصّماء كيف نشأت منها الحياة على كوكبنا؟ وهل فاقد الشيء يعطيه؟! وكيف يبني الانفجار العشوائيّ التخريريّ كونًا عظيمًا ذا نظامٍ بديعٍ؟!

الإشكال الثاني

قال: «وبفضل داروين، لم يعدّ صحيحًا أنّ كلّ الأشياء التي تبدو لنا وكأنّها مصمّمةً، لا يمكن أن تكون غير ذلك، إن لم تكن فعلاً كذلك، التطور بالانتخاب الطبيعيّ ينتج ما يمكن أن يبدو كأروع تصميمٍ بأعلى درجات التعقيد والأناقة» [المصدر السابق].

هنا يشكل دوكنيز على برهان النظم، بإنكاره وجود مصمّم ذكيّ لهذا النظام، ويرجعه إلى نظريّة التطوّر والانتخاب الطبيعيّ لتشارلز داروين (Charles Darwin).

وهذا الإشكال يتطلّب منا أولاً أن نشير باختصارٍ إلى هذه النظرية، ثمّ بيان أنّها لا علاقة لها بإثبات المبدأ الإلهيّ أو نفيه من قريبٍ أو بعيدٍ.

الأول: معنى الانتخاب الطبيعيّ

ذهب داروين إلى أنّ أصلَ الأنواع كلّها مرجعها إلى خلية حيوانية واحدة، وأنّ هذه الخلية قد حدث فيها - بمرور مئات ملايين السنين، وبسبب تغير الظروف المحيطة في العالم - تغييراتٌ جينيةٌ متميزةٌ بنحوٍ تدريجيّ اتّفاقيّ، بعضها نافعٌ للنوع، بمعنى أنّه أكثر تكيفاً مع الطبيعة المحيطة، وبعضها ضارٌّ به، ثمّ تشرع الطبيعة الحية بطبعها التلقائيّ والاقتضائيّ بالإبقاء على التمايزات النافعة والتخلّص من الضارة، ثمّ يتمّ توارث هذه الجينات الجديدة التي تصبح بدورها مبادئ لأنواع متعدّدة، وهذا هو معنى الانتخاب الطبيعيّ المستلزم لتكثّر الأنواع وتطوّرها على مرّ التاريخ.

قال داروين: «وهذا الحفاظ على الاختلافات، والتمايزات الفردية المواتية، والتدمير للاختلافات والتمايزات الفردية الضارة قد أُطلق عليه مصطلح الانتقاء الطبيعيّ، أو البقاء للأصلح» [داروين، أصل الأنواع، ص 161].

ولم يبيّن لنا داروين العلاقة الذاتية بين تغير الظروف وحدث هذه الطفرات الجينية، وأيضاً توريث هذه الصفات المكتسبة للأجيال اللاحقة بحيث يبقى الأصلح ويفنى غيره.

الثاني: صعوبة التصديق بهذه النظرية باعتراف داروين نفسه

يقرّ داروين بكلّ إنصافٍ أنّه مع إيمانه بصحة فرضيته، إلا أنّ صحّتها تواجه صعوباتٍ كثيرةً في قبولها، بل يعترف بأنّها في كثيرٍ من الموارد تخالف العقل والمنطق.

يقول: «قبل أن يصل القارئ إلى هذا الجزء من العمل الذي أقوم بتقديمه، فإنّ مجموعةً كبيرةً من الصعوبات ستكون قد واجهته، والبعض منه صعوباتٌ في منتهى الجديّة، إلى درجة أنني اليوم أجد صعوبةً في إمعان التفكير فيها، بدون الشعور بدرجةٍ ما من الذهول» [المصدر السابق، ص 276].

ثمّ يضيف قائلاً: «لكي يفترض أنّه من الممكن أن تكون العين بكلّ ما فيها من أجهزةٍ فذّةٍ، من أجل ضبط الطول البؤريّ للمسافات المختلفة، ومن أجل السماح بدخول كمّياتٍ مختلفةٍ من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكرويّ واللونيّ، قد تكوّنت عن طريق الانتقاء الطبيعيّ، فإنّ ذلك يبدو - وأنا أعتقد بذلك - كشيءٍ منافٍ للعقل إلى أعلى درجةٍ» [المصدر السابق، ص 293].

ومن هنا يتبيّن للعاقل أنّ هذه النظرية، هي مجرد فرضيةٍ ظنيّةٍ، تواجه صعوباتٍ جمّةً وثقيلةً، وتكاد - باعتراف صاحبها - أن تخالف العقل إلى أقصى حدّ، فهل يجوز للعاقل أن يتعصّب لها، ويستند إليها في أساس رؤيته للحياة، ويبني عليها كلّ اعتقاداته ومصيره، ويضرب من أجلها كلّ البراهين العقلية، وما جاء به كلّ الأنبياء والمرسلين!؟

الثالث: الاعتقاد الذي تبطله هذه النظرية على فرض صحّتها

وهو أمرٌ مهمٌّ للغاية، إذ إنّ هذه النظرية على فرض صحّتها، إنّما تثبت وحدة أصل الأنواع، وأنّها قد نشأت جميعاً من خليةٍ حيّةٍ واحدةٍ كانت تعيش

في إحدى البحيرات، وبالتالي تُبطل الاعتقاد القائل بخلق الأنواع الكثيرة منذ البداية بنحوٍ ثابتٍ، وغير متطوّرٍ كما كان شائعاً قبل داروين، لا أنها تبطل وجود الخالق، فمحلّ النزاع بين النظريّتين هو في كينيّة الخلق، هل ترجع أنواع الموجودات إلى أصلٍ واحدٍ متطوّرٍ، أو إلى أصولٍ متعدّدةٍ ثابتةٍ، لا في أصل وجود الخالق تعالى، لكن كان هناك دائماً من يصطاد في الماء العكر!

الرابع: عدم التنافي بين صحّة هذه النظريّة ووجود المبدئ الإلهي الحكيم

وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، فهذه النظريّة لاعلاقة لها بكينيّة نشأة أصل الكون، أو الحياة فوق هذا الكون، وهذا ما يؤكّد عليه دارون نفسه في أكثر من موردٍ من كتابه، فيقول: «وأنا لا أرى أيّ سببٍ وجيهٍ في أن تُسبب الآراء التي تمّ تقديمها في هذا الكتاب أيّ صدمةٍ للمشاعر الدينيّة الخاصّة بأيّ فردٍ» [المصدر السابق، ص 766].

بل قد صرّح في مكانٍ آخر على ضرورة وجود خالقٍ لهذا الكون البديع والمعقّد فقال:

«وإنّ هناك شيئاً من الفخامة في هذا المنظور للحياة، بالاشتراك مع قدراتها العديدة المختلفة، في أنّه قد تمّ نفخها بواسطة الخالق بداخل العدد القليل من الأشكال، أو في شكلٍ واحدٍ، وأنّه بينما كان هذا الكوكب يدور بناءً على القانون الثابت للجاذبيّة» [المصدر السابق، ص 777].

الخامس: على فرض التسليم بصحّة هذه الفرضيّة، وأنّ الطبيعة قد تطوّرت بهذا النحو الذي افترضه داروين، نتساءل: من الذي يخرج الأجسام الحيّة من القوّة إلى الفعل؟ إذ لا يمكن تبرير هذا بالتفاعلات البيئيّة، والظفرات الجينيّة؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

لهذا بالإضافة إلى أنّ هذه الفرضية إنّما تبرّر حدوث النظام في عالم الكائنات الحيّة لا غير، ولا علاقة لها باعتراف الجميع - بما فيهم دوكينز - بعالم الجمادات والنباتات.

وفي نهاية الأمر فإنّ تمسك دوكينز بهذه الفرضية لتبرير كلّ النظام الكونيّ ليس في محله أصلاً من جهاتٍ متعدّدة.

الإشكال الثالث

ثمّ قال: «التصميم الذكيّ يعاني من نفس فرضية الصدفة، وببساطةٍ هو ليس حلاً معقولاً لمشكلة الاحتمالية العالية، فكّما علا مستوى الاحتمالية، أصبحت نظرية التصميم أقلّ احتماليةً، بل إنّ سيقوم بمضاعفة المشكلة من الأساس، ومرةً أخرى المشكلة التي يثيرها المصمّم نفسه هي أكبر، وكيف وجد أساساً» [المصدر السابق، ص 120].

305

أقول: قد تبين أن الانتخاب الطبيعيّ هو الذي يعاني من نفس فرضية الصدفة، أمّا التصميم الذكيّ فهو البديل الضروريّ الوحيد للصدفة المحالة، لأنّ المتدينين يقولون به، بل لأنّه هو المطابق الوحيد لأحكام العقل الضرورية القاضية بمحالية خروج الشيء بنفسه من العدم إلى الوجود بالحدوث، أو من القوّة إلى الفعل بالتطور، واحتياجه إلى غيره، واحتياج التصميم العظيم والبدیع الذي نشاهده بأعيننا ويُقرّ به جميع العلماء - بما فيهم دوكينز نفسه - إلى مهندسٍ أعظم منه وأقدر.

أمّا قوله: «كّما علا مستوى الاحتمالية، أصبحت نظرية التصميم أقلّ احتماليةً»، فيقصد منها أنّه كلّما ازداد تعقيد النظام الطبيعيّ، كان المصمّم أكثر تعقيداً، وأصعب تحقّقاً! وأنا لا أدري ما هي المشكلة في ذلك، ولماذا أصعب تحقّقاً؟ بل هذه هي ضرورة عقلية، فصانع السیارة أعظم تفكيراً

من صانع الدراجة، وصانع الطائرة أعظم تفكيرًا من صانع السيارة، وهذا ما يدّعيه المؤمنون، وهو أنّ خالق الكون العظيم يتمتّع بقدرّة مطلقة غير متناهية، لكنّ مشكلة السيّد دوكينز المستعصية على الحلّ في نظرنا، هي نزعتة الحسيّة السطحيّة الشديدة، المانعة له من التعقّل والتفكير المجرد العالي والعميق، فكلّ ما لا يستطيع أن يتخيّله بحسّسه، فهو ممنوع الوجود عنده، وبما أنّ عالم الطبيعة في غاية التعقيد، فمصمّمه لا بدّ وأن يكون في غاية التعقيد، وهو ما لا يتخيّله؛ فلزعتة الحسيّة لا يفهم من التعقيد إلّا التركيب المادّي المعقّد، غافلاً أو متغافلاً عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكون منها، بل وراءها وفوقها، وكما أثبتت البراهين العقليّة أنّه - تعالى - بوصفه علّة العلل والعلّة الأولى، والمحرّك الأوّل، وواجب الوجود، فهو مجرّد عن المادّة، وأنّه ليس كمثله شيءٌ، وإلّا لما امتاز عن سائر الأشياء، وهو في غاية العظمة والقدرة والكمال.

وأما قوله: «ومرّة أخرى المشكلة التي يثيرها المصمّم نفسه هي أكبر، وكيف وُجِدَ أساساً؟» فهو نفس الشبهة الساذجة التي غالبًا ما يسألها الأطفال لآبائهم، والتي يتشّدق بها دائماً السيّد دوكينز، وأمثاله من الملحدّين الذين توارثوها من أسلافهم، كبرتراند رسل وغيره منذ قديم الزمان، وهي أنّ الله - تعالى - إن كان قد خلق العالم، فمن خلق الله؟! والجواب بكلّ بساطة:

أولاً: بقلب السؤال عليهم، وهو أنّكم تقولون إنّ الكون قد خلقنا، فنسألكم: من خلق الكون؟

ثانياً: لقد رددنا على هذه الشبهة في الأصل الخامس من الأصول الفلسفيّة، وهو أنّه واجب الوجود بذاته، وأنّه العلّة الأولى، بمعنى أنّ وجوده عين ذاته، كما أثبت ذلك البراهين العقليّة القطعيّة، وبالتالي لا معنى للسؤال عمّن

خلقه؛ لأنّ الذاتيّ لا يُعلّل، ولأنّ العلة الأولى التي لا علة لها، والتي لولاها للزم التسلسل المحال، كما لا معنى للسؤال عن السبب في كون البياض أبيض؛ لأنّ أبيض بذاته.

ونعود فنؤكد من جديد أنّ المشكلة المزمّنة عند دوكينز هي نزعتة الحسيّة الماديّة، وهي التي تمنعه دائماً من تصوّر حقيقة المبدأ الإلهيّ العظيم، وتجعل أحكامه الغيبيّة دائماً أحكاماً وهميّة محصورةً في عالم الحسّ والمادّة، وغاية ما يمكن أن يدركه عقله الوهميّ الضعيف للموجود الخارق، هي الكائنات الفضائيّة الخرافيّة الهولوديّة، كما يشير إليها كثيراً في مناظراته بديلاً للخالق الإلهيّ العظيم.

الإشكال الرابع

قال: «ليس هناك أيّ سببٍ إطلاقاً لمنح هذا الذي أنهينا به التراجع الزمنيّ أيّاً من المواصفات التي يتّصف بها هذا الإله، مثل القدرة الكلّيّة، والعلم الكلّي، والرحمة، والخلق الذكي، ناهيك عن الصفات الإنسانيّة كإجابة الدعاء، وغفران الذنوب، وقراءة الأفكار».

ثمّ أضاف: «وبالمناسبة فإنّ بعض علماء المنطق لاحظوا عدم إمكانية اجتماع موضوع العلم الكلّي، والقدرة الكلّيّة؛ إذ لو كان الله كلّيّ المعرفة، فهو يعرف بالتأكيد ومسبّقاً كيف سيتدخل بقدرته الكلّيّة ليغيّر مجرى التاريخ، هذا يعني أنّه لا يستطيع تغيير رأيه بهذا الموضوع، فهو بالتالي ليس كلّيّ القدرة؛ لأنّ هناك شيئاً لا يستطيع عمله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

هذا الإشكال في الواقع متوجّه إلى نفس الصفات الإلهيّة التي أثبتتها المؤمنون للمبدأ الإلهيّ، والتي لا تتناسب - في نظر دوكينز - مع المنطق العقليّ والواقع

المشهود، وهو يتضمّن في الواقع عدّة إشكالاتٍ، سنقوم بتحليلها بالتفصيل، ثمّ الردّ عليها بعد ذلك:

1_ استحالة اجتماع العلم الكليّ مع القدرة الكلية

يدّعي دوكينز أنّ فرض المبدأ الإلهي لا متناهي العلم - أي أنّه بكلّ شيءٍ عليمٌ - يتنافى مع فرضه لا متناهي القدرة (أي على كلّ شيءٍ قديرٌ)؛ لأنّ ما علمه في المستقبل إن كان قادرًا على تغييره، فيلزم جهله به، وإن لم يكن قادرًا على تغييره، فيلزم عجزه عنه.

وأقول: إنّ مشكلة دوكينز المستعصية هي نظرتة الحسيّة إلى المبدأ الإلهي؛ إذ يتوقّع أن يكون على فرض وجوده، كأبي إنسانٍ، يفكّر ويتأمّل في أفق الزمان، ويتدارك أخطائه إذا تنبّه إليها، ويعيد حساباته من جديدٍ، ولا يمكن أن يتصوّر موجودًا ثابتًا فوق الزمان والمكان.

ولو كان دوكينز قد ألقى نظرةً عابرةً على كتب الفلسفة الإلهيّة، وتفكّر واعتبر، لأدرك أنّ القدرة على الشيء إنّما تتوقّف أولاً على إمكان وجوده؛ لأنّ القدرة تتعلّق بالأمر الممكن فقط، لا الممتنع؛ لأنّها لو تعلّقت بالمتنع الوجود، لأصبح الشيء ممكن الوجود وغير ممكن الوجود، وهو تناقضٌ محالٌ.

وعلم الباري - تعالى - بالأشياء الثابت من الأزل، هو علمٌ بواقع الأشياء كما هي عليه في نفس الأمر، وكما تعلّقت بها حكمته بالنظام الأصح، ومن المحال أن يكون لهذا النظام على غير ما هو عليه، فكلّ شيءٍ في هذا الوجود هو في مكانه الطبيعي، حتّى كلّ المتغيّرات والحوادث الاتّفاقية، والأفعال الاختيارية للإنسان، فهي جميعًا معلومةٌ له منذ الأزل بأسبابها الذاتية والاتّفاقية، وقد خلقها - تعالى - بقدرته الأزليّة كما علمها، لا كما جهلها؛ إذ إنّ القدرة مشروطة بالعلم، فكيف تخالف قدرته علمه؟!

ومما تقدّم يتبيّن لنا أنّه لا يمكنه أن يغيّر ما علمه سابقًا منذ الأزل، لتوقّف قدرته على علمه الثابت منذ الأزل، ولا يلزم ذلك أيّ محدوديّة لقدرته؛ لكونها متعلّقةً بالممكن لا بالمحال.

2 _ الرحمة المطلقة

يدّعي دوكينز أنّ الرحمة أو الرأفة المطلقة التي ينسبها المؤمنون لهذا المبدأ الإلهي لا تتناسب مع الواقع الأليم الذي تعيشه البشرية، بما فيهم المؤمنون أنفسهم، من الكوارث الطبيعيّة والفقر والظلم والفساد، فأين هي الرحمة الإلهيّة الواسعة التي تخفّف عنّا كل هذه المعاناة؟!

نقول: إنّ رحمته أيضًا ليست انفعاليّةً كرحمة الأمّ بأبنائها، بل تتعلّق بطبيعة نظام الأسباب الذي أنشأه على طبّق حكمته عزّ وجلّ؛ إذ اقتضت حكمته الأزليّة أن تتكامل جميع الكائنات في هذا العالم عن طريق حركاتها الطبيعيّة أو الاختياريّة.

بيان ذلك:

إنّ كلّ المشاكل والمعاناة التي يعاني منها الناس في هذا العالم، إمّا منشؤها الأسباب الطبيعيّة، أو الأفعال الاختياريّة للإنسان.

أمّا الأسباب الطبيعيّة كالبراكين والزلازل والأمراض و...، فهي نتيجة طبيعيّة للتغيّرات التي تطرأ على المادّة المتشكّل منها نظام الطبيعة، وهذه المادّة المتغيّرة كما أنّها منشأ للكثير من الخيرات والبركات في هذا العالم كالرياح والأمطار وسائر التغيّرات المناخيّة، فإنّها أيضًا تكون منشأ للكثير من الكوارث الطبيعيّة الأقلّ وقوعًا كالسيول والزلازل والبراكين، نتيجة

تداخل الأنظمة الطبيعيّة بحركاتها التكامليّة، وتصادمها فيما بينها في هذا العالم المحدود.

فإذا أراد الباري - تعالى - أن يمنع وقوع هذه الحركات الطبيعيّة الضارّة، فيجب أن ينتزع مبدأها، وهو المادّة المتشكّل منها نظام الطبيعة، ممّا يستلزم انعدامه، وضياع الخير الأكثر، وهذا ما لا يفعله الحكيم، حيث يكون حاله كحال من أراد أن يمنع وقوع بعض حوادث السيّارات، فألغى نزول السيّارات إلى الطرقات، فأوقع الناس في ضائقة ومشكلة أكبر.

أمّا المشاكل الناجمة من الأفعال الاختياريّة للإنسان، فقد اقتضت إرادته وحكمته منذ البداية أن يتكامل الإنسان باختياره؛ حتّى يكون مسؤولاً عن أفعاله في الدنيا والآخرة، وذلك بعد أن أعطاه العقل الذي يميّز به بين الحقّ والباطل، والحسن والقبيح، وبالتالي فلا يمكن للباري - تعالى - أن يتدخّل دائماً، أو في أكثر الأحيان ليجبره على فعل الخير والعدل والإحسان؛ لأنّه يناقض حكمته وإرادته. نعم، قد يتدخّل الباري - تعالى - بلطفه ورحمته في بعض الأحيان؛ ليرفع هذا الظلم والعدوان كما نشاهد ذلك كثيراً، وكما يحكي لنا التاريخ في دفاعه عن رسله وأوليائه.

هذا بالإضافة إلى أنّ مثل هذه الابتلاءات والمعاناة لها مدخليّة في تكامل الإنسان؛ إذ إنّ اكتساب أكثر الفضائل الإنسانيّة لا يكون إلّا عن طريق تحمّل أعباء هذه المشاكل، كالصبر والحلم والإيثار والإحسان، ومقاومة الظلم والفساد، وسائر أعمال البرّ والإحسان، وهي جميعها من مظاهر حكمته ورحمته الواسعة.

3 _ عدم إجابة الدعاء

يدّعى دوكينز أنّ المؤمنين يؤمنون بأنّ إلههم مجيب الدعاء، قاضي الحاجات، مفرّج الهمّ، وكاشف الغمّ، والحال أنّنا نرى الكثير من المؤمنين يدعون ليلاً ونهاراً، فلا يُستجاب لهم، ولا تُقضى حوائجهم، وهو أمرٌ يناقض هذا الاعتقاد.

والجواب:

أولاً: أنّ نفس الدعاء له موضوعيّةٌ كبيرةٌ في ذاته؛ فهو في الواقع من أعظم مظاهر العبادة الروحيّة التي يرتبط بها المؤمن برّبّه بمقتضى إيمانه؛ إذ يشعر بوجود موجودٍ عليمٍ قديرٍ يمكن أن يلتجئ إليه في أوقات الشدّة؛ ليحلّ له مشاكله، أو يهوّن عليه مصائبه، ومجرّد الشعور بهذه الحالة النفسيّة من المواساة له آثارٌ إيجابيّةٌ كثيرةٌ على روح الإنسان في خضمّ مشاكل هذه الحياة المعقّدة، حتّى لو لم يُستجب طلبه مباشرةً.

وهذا ليس مجرد ادّعاء فارغ، بل أقول للسيد دوكينز - الذي لا يؤمن إلاّ بالعلم وقول العلماء - إنّ عليه أن ينصت لما يقوله كبار الأطباء النفسانيين في أمريكا في الوقت الحاضر، بأنّ التديّن والدعاء له أكبر الأثر في مقاومة الأمراض، وسرعة شفاء المرضى، وهو أمرٌ لم يعرفوه إلاّ بعد تجارب علميّةٍ طويلةٍ، وليس عن طريق القصص والحكايات.

ثانياً: أنّ فلسفة الدعاء لمن فهمها هي أعمق بكثيرٍ من التي توهمها دوكينز، وهو أنّ الدعاء في حقيقته ليس علّة تامّةً لتحقيق المطلوب، بل جعله البارى - تعالى - سبباً من الأسباب، مثل الدواء للمريض، فكما أنّه ليس كلّ من تناول الدواء حصل له الشفاء، كذلك ليس كلّ من قام بالدعاء يُستجاب له

بالشفاء، بل إنَّ الله ﷻ قد أخبرنا على لسان أنبيائه، بأنَّ الدعاء قد يُجاب بصورٍ مختلفةٍ، إمَّا في صورة قضاء حاجة المؤمن التي طلبها، وهذا كثيرًا ما يحصل، لا دائمًا، وإمَّا أن يؤخَّرها زمانًا ما، وإمَّا أن يدفع عنه بلاءً آخر، أو أن يرفع درجته في الآخرة، أو غير ذلك من صور الاستجابة.

النتائج

توصّلنا من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

- 1 - المنهج العقليّ البرهانيّ هو المنهج المعرفيّ الصحيح والوحيد الذي يمكن الاستناد إليه في مثل هذه المباحث الفلسفيّة الغيبية.
- 2 - عدم الصلاحيّة العلميّة للمنهج التجريبيّ الذي اعتمده "دوكينز" لمناقشة أدلّة الوجود الإلهيّ.
- 3 - بيان أهميّة الأصول العقليّة الفلسفيّة الأولى في إثبات المبدإ الإلهيّ، كأصل السببية، والقوّة والفعل، والوجوب والإمكان.
- 4 - عدم اطلاق رموز الملاحظة على المبادئ العلميّة الأولى لقوانين التفكير العقليّ، وعجزهم عن الخوض في مثل هذه المباحث الفلسفيّة.
- 5 - تماميّة الأدلّة الفلسفيّة المثبتة لوجود المبدإ الإلهيّ، واندفاع الشبهات الوهميّة التي أوردها "دوكينز" عليها.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين، برهان الشفاء، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ.
2. ابن مطهر الحلبي، الحسن بن يوسف، شرح الجواهر النضيد، انتشارات بيدار، قم.
3. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الخوري بولس عواد، بيروت، 1887 م.
4. داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، مصر، 2004 م.
5. دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة بسام البغدادي، 2009 م.
6. الطوسي، الخواجه نصير الدين، الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، 2012 م.
7. عمرو شريف، رحلة عقل، مكتبة الشروق، القاهرة، 2011 م.

نقد آراء بعض الحدائيين الإلحادية

كاظم المالكي

الخلاصة

غرض المقالة بيانُ ونقدُ مختَصَرٌ للأفكار الإلحادية المعاصرة، وتحديدًا أدلة سامي لبيب ومبانيه، فسامي لبيب من الذين حصروا المعرفة والواقعية بالعالم المادّي؛ لذلك أنكر كل ما لا يخضع للتجربة، فأنكر البدهيات العقلية، وأنكر وجود عالم المجردات بما في ذلك الإله الذي خلق الكون. فيدعي أنّ الاعتقاد بوجود إله مجرد أو هامٍ وتصوّراتٍ أبدعها ذهن البشري؛ نتيجة جهله أو خوفه من أسباب الظواهر الكونية، وأنّ الأديان صناعةٌ بشريةٌ خالصةٌ، مستدلًّا على مدّعياته ببعض المغالطات، والنظريات العلمية، وبالسلوكيات المتطرّفة والمنحرفة التي تحصل في المجتمعات الدينية. فبعد أن بيّنّا تاريخ الإلحاد المعاصر والمراحل التي مرّ بها، وكيف تطوّر مفهوم الإلحاد، وكيف حصلت له الأقسام الأربعة من الإلحاد، وملاك القسمة، بيّنّا الأفكار والمباني التي اعتمدها سامي لبيب في إنكار وجود إله خالقٍ للكون في كلّ قسمٍ من أقسام الإلحاد، بعد ذلك ذكرنا النقود الواردة على تلك المباني والآراء، وبيّنّا وهنها وتناقضها في نفسها، ومخالفتها للبدهيات العقلية، وأخيرًا ذكرنا النتائج التي توصلنا إليها في هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: الإلحاد، الإلحاد الحديث، الإله، المباني، العلية، سامي لبيب.

Critique of atheistic views of some Modernists

Abstract:

The purpose of the article is the brief explanation and critique of the contemporary atheistic ideas, and particularly the intellectual bases and arguments of Sami Labib. He is among those who limit the knowledge and reality in the realm of the material world. Therefore, he denied everything beyond the grasp of the experiment. So he rejected the self-evident principles of reason and the realm of abstract realities including God the creator. He claims that the belief in the existence of an abstract deity is just a delusion and perception created by the human mind as a result of ignorance, and fear caused by natural phenomena and that the religions are man-made. To substantiate these claims, he has relied on some fallacies, some scientific theories, and the deviant and extremist behaviors in religious societies. After explaining the history of contemporary atheism and its stages, and showing how the concept of atheism has been evolved, and how it has been divided into four types and on which criterion, we have discussed the ideas and grounds on which Sami Labib has denied the existence of a creator god in every type of atheism. After discussing these points, we have stated the criticism of those grounds and opinions, and we have shown their weakness and contradiction in themselves, and their contradiction to the self-evident principles of reason.

Keywords: atheism, new atheism, god, intellectual grounds, causality, Sami Labib.

المقدمة

الإلحاد مذهبٌ فكريٌّ قديمٌ، يقوم على إنكار وجود خالقٍ للكون، وينشأ من أسبابٍ متعدّدة، بعضها فكريّةٌ وبعضها اجتماعيّةٌ، وبعضها نفسيّةٌ، ويمكن أن ترجع جميعها إلى أمرين رئيسيين هما الجهل^(*)، والهروب من التكاليف والالتزامات الدينيّة^(**)، فكلّما وُجِدَت الظروف الملائمة للاديّنيّة، ظهر الإلحاد بصورةٍ جديدةٍ تتفق مع سابقتها في المضمون، وإن خالفها في بعض التفاصيل، فالإلحاد القديم والمعاصر يتفقان في إنكار وجود إله، وإن اختلفا في خصوصيّات الإله الذي ينكرون وجوده، فالإلحاد القديم ينكر وجود مطلق الإله، بخلاف الإلحاد المعاصر فهو يركّز على إنكار وجود الإله المدبّر، كما هو ظاهرٌ من خلال الشبهات والأدلة التي يقيمها الملحدون المعاصرون لإثبات مدّعاهم، وفي كلّ فترةٍ زمنيّةٍ يظهر مجموعةٌ من الأشخاص يأخذون على عاتقهم نشر الأفكار الإلحاديّة وترويجها بين الناس، ومن هؤلاء شخصٌ يدعى سامي لبيب.

317

وقد استعملنا المنهج التحليلي في هذه المقالة، فبعد تحليل أفكار سامي لبيب ومبانيه الإلحاديّة نقوم بنقد تلك المباني. وتظهر أهميّة البحث من الموضوع الذي يتناوله، فالإلحاد أصبح اليوم ظاهرةً علنيّةً، فما لم يجد هذا الفكر المنحرف فكرًا يقف بوجهه ويكشف زيفه فسوف يعلو صوته في كلّ مكان، وأمّا سبب اختيار أفكار سامي لبيب موضوعًا للنقد، فكونه الأكثر حضورًا في مواقع التواصل الاجتماعيّ؛ وذلك لكثرة ما له من كتاباتٍ؛ فقد بلغت

(*) من أبرز مصاديق الجهل الاعتقاد بالمادّة، واعتبارها مصدر المعرفة الوحيد.

(**) كثيرٌ من الملحدين لم يكن إلحادهم في بادئ الأمر ناشئًا من شبهاتٍ أو مغالطاتٍ، بل هو ناشئٌ من عواملٍ نفسيّةٍ كالفرار من التكاليف الدينيّة ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ﴿﴾، ثم بعد ذلك يقوم الملحد بالبحث عن الأدلة التي تؤيد وتبرّر له إلحاده.

مقالاته 696 مقالة، ولكثرة متابعيه. وستتناول في هذه المقالة مباني سامي لبيب وآراءه ونقدها بعد بيان خصائص الإلحاد المعاصر ومسيرته التاريخيّة.

1 - خصائص الإلحاد المعاصر

الإلحاد يمكن تعريفه بأنه «كل موقف أو مذهب ينفي وجود إله، سواءً أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً، نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً» [طرابيشي، هرطقات 2. عن العلمانيّة كإشكاليّة إسلاميّة. إسلاميّة، ص227].

هذا التعريف شاملٌ لكلّ أقسام الإلحاد، فتعريف الإلحاد بأنه موقف أو مذهبٌ للدلالة على الإلحاد العملي والنظري، فالإلحاد العملي هو موقف كلّ مَنْ يتصرّف في هذه الحياة وكأنّ الإله غير موجود، أمّا الإلحاد النظري فهو مذهب كلّ مَنْ يسلب عن الإله صفة الوجود، أو لا يقرّ له بها [المصدر السابق، ص277]، والإلحاد النظري ينقسم إلى إلحادٍ يدّعي وجود أدلّة على نفي وجود إله، وإلحادٍ لا يمتلك دليلاً على نفي وجود إله، فهو لا يقرّ للإله بصفة الوجود، ولا يمتلك دليلاً على نفيها عنه، وهو ما يُسمّى باللاأدري. [راجع: العجيري، ميليشيا الإلحاد.. مدخلٌ لفهم الإلحاد الجديد، ص21. 22]

ويتميّز الإلحاد القديم عن الإلحاد المعاصر من خلال خصائص الإلحاد الحديث بالنقاط التالية:

أ - أنّ مذاهب الإلحاد المعاصر تتفق غالبها على أنّ المادّة والطبيعة أصل الوجود [فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلاميّة، ص7]؛ لذلك تُعدّ النظريّات العلميّة أبرز الأدلّة التي يتمسك بها الإلحاد المعاصر، وقد احتجّ سامي لبيب بالنظريّات العلميّة - مثل الانفجار الكبير وأزليّة المادّة - في نفي وجود إله.

ب- الإلحاد المعاصر الحاد يدعي أنه يمتلك أدلة على نفي وجود إله، بخلاف الإلحاد القديم، فهو يقوم على الشك في وجود إله، وهذا ما يتضح من خلال كتب الملحدين ومقالاتهم، فقد ادعى سامي لبيب أنه يمتلك مئة دليل أو أكثر على نفي وجود الله [راجع: الحوار المتمدن، الصفحة الخاصة بسامي لبيب^(*)؛ لذلك فالإلحاد المعاصر يدعي العلم بعدم وجود إله، بخلاف القديم فهو يدعي عدم العلم؛ لذلك يبقى الملحد القديم شاكاً ولا أدرياً.

ج- الرؤية النقدية للأديان: من خلال متابعة كتب الملحدين ومقالاتهم نجد أنّ النقد للأديان أبرز خصائص تلك الكتابات، فعبارة "الدين أفيون الشعوب"، وكتاب (جوهر المسيحية) لفيورباخ (Ludwig Feuerbach)، و(الدين عندما ينتهك إنسانيتنا) لسامي لبيب خير شاهد على ذلك.

2 - السير التاريخي للإلحاد المعاصر

الإلحاد المعاصر يصعب تحديد بدايات ظهوره؛ لأسباب:

السبب الأول: العقاب الذي يطال من يدعي الإلحاد، فقد تصل إلى الإعدام، كما فعل مع جيوفروي قاليه أحد نبلاء فرنسا، نشر كتاباً ادّعى أنه أنكر فيها وجود إله، فأعدم عام 1574 م، وأُحرق جسده مع النبذة. [راجع: عوض، الإلحاد في الغرب، ص 14]

السبب الثاني: عدم الاتفاق على مفهوم الإلحاد، وأمثله كثيرة، فاتهام قاليه بالإلحاد، مع أنه لا ينكر وجود إله، بل كان يقول: "لا يمكن لعاقلي أن يشك في وجود إله"، ويغضب على من يقول له: "إنك تنكر وجود إله"، لكنه

(*) لم تطبع كتبٌ تذكر آراء سامي لبيب، فكل كتاباته توجد على المواقع الإلكترونية كموقع الحوار المتمدن.

أُتهم بالإلحاد، وكذلك يتم الخلط بين الإلحاد والشرك، فحكم بالإلحاد على مَنْ يقول بتعدد القدماء، وأُتهم بالإلحاد مَنْ يقول بتناقض تعاليم الكنيسة، ومَنْ ينكر خلود الروح. [راجع: المصدر السابق، ص 18]

السبب الثالث: الاختلاف في الأسباب التي دعت إلى الإلحاد، فالبعض يعتقد أنّ الإلحاد المعاصر كان ردّة فعلٍ لسلوك الكنيسة، ولكن مع ظهور الثورة الصناعيّة في أوربّا، وتعارض معطيات العلم مع تعاليم الكنيسة التي نقم الناس منها. [انظر: حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 90]

ويرى آخر أنّ سبب الإلحاد المعاصر هو التناقض في تصوّر الإله في الفكر اليوناني، وتصوره في الفكر الكتابي، ونتيجة ذلك التعارض نشأ تصوّرٌ يخالف التّصوّرين السابقين، والفكر الثالث يقوم على جعل الإنسان هو المحور ورفض فكرة الألوهيّة، فاعتبروا فكرة الألوهيّة فكرةً إنسانيّةً، فالإله انعكاس صورة الإنسان، وهذا ما يسمّى بأنسة الإله، ويعدّ فيورباخ مؤسس هذا المذهب. [انظر: مشير، نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ المعاصر، ص 7]

ومع ذلك يمكن القول إنّ الإلحاد المعاصر بدأ مع حصر مناهج المعرفة بالحسّ والتجربة، فكلّ شيءٍ لا يمكن إثباته بالتجربة يصحّ إنكاره؛ لذلك أنكر ديفيد هيوم (David Hume) قانون العليّة كونه لا يثبت بالتجربة، بل ثبوته سابقٌ على التجربة. [هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشري، ص 98]

وبعد ذلك صار الإلحاد ظاهرةً علنيّةً؛ لذلك يمكن أن نقسّم الإلحاد المعاصر إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى التي لا يمكن تحديد بدايتها للأسباب التي تقدّمت، ولكن يمكن تحديد نهايتها بظهور الاكتشافات الصناعيّة، وظهور

شخصياتٍ رفعت شعار الإلحاد علناً؛ لذلك تبدأ المرحلة الثانية والعلنية التي مرّت بأدوارٍ متعدّدة، فالدور الأول يبدأ بظهور أفكار فيورباخ [1804 - 1872] الذي اعتبر الأديان والآله صناعاتٍ بشريّةٍ كما تقدّم، فظهر الإلحاد الإنسانيّ، ويبدأ الدور الثاني للإلحاد بظهور الإلحاد العلميّ بأفكار داروين (Charles Robert Darwin) [1809 - 1882] ونظريّة التطوّر التي تقول: إنّ جميع الكائنات الحيّة نشأت تدريجيّاً من خليةٍ واحدةٍ، وكان للمصادفة وتوافر بعض العوامل الفيزيائية من هواءٍ وحرارةٍ ورطوبةٍ سبباً في تكاثر تلك الخلايا، لتتولّد من سلسلةٍ من المخلوقات، من إنسانٍ ونباتٍ وحيوانٍ. [الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج 2، ص 926]

ويتحوّل الإلحاد في الدور الثالث من حالة النقد والنقض للأدلة الدينية إلى مرحلة العداء للدين، ويمكن تقسيم هذا الدور إلى الفترات التالية:

الفترة الأولى: ظهور الفكر الشيوعي الماركسيّ (1818. 1883)

ظهرت الشيوعية الماركسيّة على يد كارل ماركس (Karl Marx) في القرن التاسع عشر الميلاديّ، فقد كتب ماركس مبادئ الشيوعيّة، وساعده في ذلك صديقه إنجلز (Friedrich Engels)، الذي تابع ذلك من بعده.

وتتميّز هذه الفترة بسعة مساحة الإلحاد؛ إذ لم يقتصر على النقد والمحاربة النظرية الكلامية والكتابية في المجال الفكريّ، بل اتّسع النقد ليشمل المجال السياسي والاقتصاديّ، وتحوّل المواجهة إلى مواجهةٍ فعليةٍ، فالنقد الماركسيّ للدين ليس نقداً فلسفياً فحسب، وإنّما نقداً فلسفيّاً سياسياً.

في النقد الفلسفيّ يرى ماركس أنّ الدين يصنعه الإنسان، فالإنسان لجهله بالطبيعة، وللتغلّب على مخاوفه منها، اخترع الدين ليكون وسيلةً تخلّصه من

العوامل الطبيعية، ثم أعطى الإنسان جميع صفاته للدين، فالدين استلب من الإنسان جوهره، فماركس يقلد فيورباخ في هذا الجانب.

وفي النقد السياسي يعدّ الدين وسيلةً تستخدمها الطبقة المتسلّطة للسيطرة على الطبقة المستضعفة، بإضفاء الشرعية على السلطة، واعتبار الطاعة من صميم الدين، وعصيانها مخالفةً للدين، فالدين وسيلةٌ لإسكات صوت المطالبين بحقوقهم، فأطلق ماركس كلمته المشهورة "الدين أفيون الشعوب"، فاعتبرت الماركسية الدين وسيلةً لتخدير الشعوب، وخادمًا للرأسمالية في استغلال الفقراء. [انظر: عون، نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ الحديث، ص 53]

ولم يقف الإلحاد الماركسيّ عند حدود النقد الفلسفيّ والسياسي، وإنما تحوّل إلى المحاربة والمواجهة المسلّحة، يقول ستالين (Joseph Stalin): «لا يستطيع الحزب أن يقف من الدين موقف الحياد، إنّ الحزب يشنّ حملةً ضدّ أيّ انحيازٍ للدين؛ لأنّ الحزب يؤمن بالعلم، بينما العلم يتعارض مع الانحياز للدين؛ لأنّ الدين كلّ شيءٍ مناوئٍ للعلم» [الحمد، الشيوعية، ص 56].

الفترة الثانية: ظهور أفكار نيتشه (1844 - 1900)

من مميّزات هذه الفترة

1- إعلان موت الإله، وولادة الإنسان المتفوّق. [نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 98]

2- ظهور الإلحاد في الرواية والشعر. [المصدر السابق]

فالفترة الثانية من تاريخ الإلحاد المعاصر تبدأ مع ظهور فلسفة نيتشه (Friedrich Nietzsche)، ونقده للدين المسيحيّ والكنيسة، متأثرًا بأفكار

فيورباخ في نقد الدين ورفضه، وبأفكار دارون في التطور، ولكن نيتشه ذهب إلى أكثر من ذلك، فلم يكتفِ بالقول إنَّ البقاء للأصلح، بل قال بموت الإله. [انظر: عون، نظرات في الفكر الإلحادي المعاصر، ص 8]

تميّزت فترة نيتشه الإلحاديّة بمحاربة الدين فضلاً عن نقده، ففي محاربته للدين صنّف كتاباً سمّاه "نقيض المسيح"، هدّم نيتشه فيه العمارات والتصوّرات الدينيّة المسيحيّة، حتّى لقّب بالكسّار، وصنّف نيتشه أيضاً كتاباً سمّاه "عدو المسيح"، يصرّح فيه بأنّه العدو اللدود للدين، وفي النقد انتقد نيتشه الدين نقداً أدبيّاً شديداً في كتابه "هكذا تكلم زرادشت". [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28]

الفترة الثالثة: الوجوديّة السارترية (الإلحاد الأدبي) (1900 - 1978)

تقوم الفلسفة الوجوديّة على الحرّيّة المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه، ويتخذ موقفه كما يبدو له تحقيقاً لوجوده الكامل، فهذا المذهب لا يقبل بالموجّه للإنسان، بل الإنسان هو الأصل؛ لذلك ألف سارتر (Jean-Paul Sartre) كتاباً باسم "الوجوديّة مذهب إنسانيّ". [الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج 2، ص 888]

من مميّزات هذه المرحلة:

1 - صياغة نظريّات الإلحاد بأسلوبٍ قصصيٍّ وروائيٍّ ومسرحيٍّ، بعد أن كانت مطروحةً بأسلوبٍ فلسفيٍّ، فعُرِضت الأفكار الإلحاديّة عن طريق المسرح، فأصبح الإلحاد أكثر رواجاً بعد أن كان محصوراً بين المختصّين بالفلسفة، ورغم أنّ ظهور الوجوديّة كان زمن الألمانيّ هيدغر (Martin Heidegger)، ولكنّ التحوّل الصريح للإلحاد في المذهب الوجوديّ ظهر في

زمن ساتر؛ لذلك اشتهرت الوجودية باسم ساتر؛ كون ساتر صاغ النظريات الوجودية بـقالبٍ روائيٍّ، ونصّ مسرحيٍّ. [بندلي، إله الإلحاد المعاصر، ص 137]

2 - عدم الاقتصار على إنكار وجود إله، بل التركيز على رفضه، والعِداء له كشرطٍ لتحقيق حرّية الإنسان واسترجاعها. فالاعتقاد بالإله يمنع الإنسان من نيل حرّيته. [المصدر السابق، ص 138]

الفترة الرابعة: تحوّل الإلحاد من فكرٍ فرديٍّ إلى فكرٍ مؤسّساتيٍّ

وتبدأ من قيام الاتحاد السوفيتي، وتطبيق الشيوعية منهجًا. حكمت الشيوعية السوفيتية عام 1917 بعد أن أطاح الشيوعيون بحكم القياصرة في روسيا، وأسّسوا الاتحاد السوفيتي الذي يجمع جمهورياتٍ عديدةً، صار الاتحاد السوفيتي المقرّ الرئيسي للشيوعية الإلحادية في العالم، فانتشرت الشيوعية والإلحاد في العالم، فأصبح الإلحاد دولةً، وليس مجرد منظمة، أو حزب، أو جماعة، أو أفرادٍ متفرّقين.

324

تميّزت هذه الفترة بالتصريح بمحاربة الدين، وتطبيق تلك التصريحات على أرض الواقع، وصار الترويج للإلحاد من المناهج الدراسية، التي يلزم على المعلمين بيانها للتلاميذ.

فقد جاء ضمن تعليمات الحزب الشيوعي الموجهة إلى جميع المعلمين في الاتحاد السوفيتي ما نصّه: «إنّ المعلم الذي يؤتمن على تعليم النشء لا يمكنه، ولا يجب أن يكون محايدًا في موقفه من الدين، إنّ عليه أن لا يتخلّص من الإيمان فحسب، بل عليه أن يقوم بدورٍ إيجابيٍّ في الدعوة إلى عدم الإيمان بوجود إله، وأن يكون داعيةً متحمّسًا للإلحاد» [الحمد، الشيوعية، ص 56]. وأمّا عن محاربة الشيوعية العسكرية للدين فهي أشهر من أن تُنكر. [راجع: القمص، رحلة إلى قلب الإلحاد، ص: 66 .67].

ومع قيام الاتحاد السوفيتي انتشر الإلحاد في العالم مع امتداد الشيوعية، فغزا دولاً عديدة عُرفت بالمعسكر الاشتراكي، والصين.

الفترة الخامسة المعاصرة: الدارونية الجديدة، ريتشارد دوكنيز (Clinton Richard Dawkins)

تتميز هذه المرحلة من الإلحاد باجتماع خصائص المراحل المتقدمة للإلحاد فيها، وكذلك تميّزت بالعداء للإسلام بصورة خاصة دون سائر الأديان، فالعداء والنقد للإسلام يشغل مساحةً واسعةً من كتابات المحلدين المعاصرين، بخلاف الأديان السماوية الأخرى، فالنقد الموجّه إليها يكون بدرجةٍ ضعيفةٍ، وأصبح التجاهر بالإلحاد في بعض الدول الإسلامية مسألةً شبيهةً اعتياديةً، وتميّزت هذه الفترة ب بروز الإلحاديين العلمي والاجتماعي أكثر من أنواع الإلحاد الأخرى، فنظرية داروين هي الأصل الذي يعتمد عليه الملحدون المعاصرون، كما أنّ ظهور الجماعات الإسلامية المتطرّفة في عصرنا ساعد على التحوّل من الإسلام إلى الإلحاد، فقد ظهرت الموجة الجديدة من الإلحاد بقوة بعد أحداث 11 أيلول.

ويُعَدُّ دوكنيز عالم البيولوجيا البريطانيّ أبرز الملحدين المعاصرين، فقد صنّف عدّة مصنّفاتٍ في نفي الإله، أبرزها "الجين الأناني"، "صانع الساعات الأعمى"، "وهم الإله"، وقد أثّرت كتابات دوكنيز في الكثير من الملحدين المعاصرين، وأصبحت كتاباته كالمرجع والأصل الذي يرجع إليه الملحد المعاصر.

وتميّزت الفترة المعاصرة من الإلحاد بأمورٍ نذكر منها:

1 - وجود مواقع للتواصل الاجتماعيّ باسم الإلحاد، وكذلك طباعة مجلّاتٍ وصحفٍ باسم الملحدين، فأصبح الإلحاد خطرًا يهدّد الناس في بيوتهم، ووسّع دائرة الإلحاد وانتشر، فصار الملحد يتحدّى ويطلب المناظرة، ويدّعي

أدلةً على نفي وجود إله، بخلاف المراحل السابقة؛ فلم يكن ذلك موجوداً، بل كان غالبهم لا أدريين.

2- تأسيس جمعيات، أو منظماتٍ تحمل اسم الإلحاد، وتروج له.

وفي البلاد الإسلامية ظهرت بؤر للإلحاد المعاصر، لكنها لم تستمر طويلاً، فالمد الشيوعي وإن وصل إلى البلاد الإسلامية لكنه واجهه بردود فعل قوية؛ ولذلك بقي الإلحاد ظاهرةً فرديةً تظهر على يد أفراد، ومن هؤلاء الملحدون سامي لبيب.

شخصية سامي لبيب

سامي لبيب الذي تدور هذه المقالة حول أفكاره ومبانيه شخصيةً مجهولةً من حيث السيرة الذاتية، فلم يصرح بالبلد الذي ينتمي إليه، ولا بالديانة التي كان عليها قبل إلحاده، ولا يعرف تحصيله الدراسي، فكل ما يكتب عنه في مواقع التواصل بأنه مفكر يساري، وباحث في الشأن الديني، وإن كان يظهر من خلال كتاباته أنه مصري الجنسية، مسيحي الديانة. ورغم الجهل بشخصية سامي لبيب إلا أنه الأبرز حضوراً في مواقع التواصل الاجتماعي من بين الملحدون العرب؛ لكثرة كتاباته، فقد تجاوزت 690 مقالةً، في نقد الدين وإبطاله.

أفكاره

تتركز أفكاره الإلحادية على نفي وجود إله، وعلى نقد الدين، مستنداً على كتب التوراة والأنجيل المحرقة والأحاديث الضعيفة والموضوعة.

والإلحاد الذي يتبناه سامي لبيب إلحادٌ يدعي وجود دليلٍ على نفي وجود إله، فسامي لبيب يدعي أنّ لديه أدلةً مختلفةً على نفي وجود إله، بعضها يعتمد

على مقدّماتٍ عقليةٍ، وبعضها يعتمد على أدلّةٍ حسّيةٍ تجريبيةٍ، وبعضها إنثروبولوجيةٍ، وبعضها أدلّةً اجتماعيةً.

لذلك سوف يكون كلامنا ذكر هذه الأدلّة، ونقدها بعد تقسيم البحث على أساس نوع تلك الأدلّة.

مباني سامي لبيب المعرفية

1 - أصالة الحسّ والتجربة: يبتني هذا المنهج على أنّ المعرفة مجرد نتاج للتجارب والإحساس، ولا وجود لأيّ معرفةٍ خارج نطاقهما، أي أننا لا نتيقّن من حقيقة الشيء إلا من خلال التجربة، أو الإحساس به، ويقلّل المذهب التجريبيّ من دور العقل في المعرفة، فلا يعتبره أداة معرفةٍ تكشف عن الواقع. [راجع: الخاقاني، نقد المذهب التجريبيّ، ص 65]

327

ويعتقد سامي لبيب كسائر الملحدّين بأنّ الحسّ والتجربة هما الأصل لكلّ معرفةٍ، فالمعرفة لا بدّ أن تتعلّق بمعلومٍ، والمعلوم لا بدّ أن يكون موجوداً محسوساً، والموجود يساوي المحسوس، ونتيجةً لاعتقاده بأصالة الحسّ أنكر سامي لبيب البدهيات العقلية، فأنكر العليّة المطلقة، واعتبرها قانوناً تجريبياً، وأنكر وجود المجردات، كالروح والملائكة.

2 - نسبية المعرفة: ينكر سامي لبيب وجود معرفةٍ ثابتةٍ مطلقةٍ، فجميع المعارف البشرية لا تتصف بالثبات، بل هي متغيّرةٌ متبدّلةٌ، وهذا الاعتقاد مترتّبٌ على الاعتقاد بأصالة الحسّ، فالمعرفة الحسّية متغيّرةٌ وقابلةٌ للخطأ.

3 - إنكار الحسّن والقبح العقليّين: ينكر سامي لبيب كسائر الملحدّين المعاصرين الحسّن والقبح العقليّين، فالحسن عندهم يخضع للمنافع والمصالح

الشخصية، فلا يوجد لديهم شيء يتّصف بالحسن مطلقاً، ولا شيء يتّصف بالقبح مطلقاً؛ لذلك رتب على هذا الاعتقاد أنّ الإنسان محور الكون، وأنّه لا توجد حاجة إلى تشريعات أخلاقية، بل لا حاجة للأديان، وأنّ الأخلاق أمرٌ نسبيّ يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

مباني الإلحاد الفلسفي عند سامي لبيب وأدلتها ونقدها

الإلحاد الفلسفي: هو الإلحاد الذي «مادته الأساسية مصطلحات الفلسفة والمنطق، وساحته هي المباحث الفلسفية والمنطقية المتعلقة بالعلل والمعلولات، والسبب والسببية، والخير والشر» [حمزة، أنواع الإلحاد: نظرةً مجملّة، ص 22].

وبما أنّ غرض الفلسفة إدراك الواقعية، بالاعتماد على البدهيات العقلية، فعلى هذا يكون الإلحاد الفلسفي ناشئاً من الفهم الخاطئ للواقعية، أو حصرها في دائرة ضيقة، وهذا كلّ ناتج من حصر مناهج المعرفة بالمنهج الحسيّ التجريبيّ الذي لا يمكنه إثبات العقليّات المحضة والمجردات أو نفيها؛ لذلك أنكر سامي لبيب البدهيات، فالحاده الفلسفي ناشئ من إنكار البدهيات، وهذا ما نجده في مبانيه التالية.

أولاً: أصالة الحسّ

إنّ حصر المنهج المعرفيّ الكاشف عن الواقع بالحسّ والتجربة مذهبٌ قديمٌ، فالقرآن يذكر ذلك في قصة قوم موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمْ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]، فالبعض لا يؤمن إلا بما يدركه بحواسّه، وينكر ما سواه، فالحسّ عنده هو المقياس الفاصل بين الواقع والوهم.

ويترتب على الاعتقاد بأصالة الحسّ الأمور التالية:

1 - إنكار وجود ما ليس بمحسوس، وحصر الواقعية بالوجود المادّي

بعد حصر المعرفة والواقعية بالعالم المادّي المحسوس يصبح وجود العوالم الأخرى أمرًا مستحيلًا، وإن وُجدت فلا تكون أكثر من فكرة ذهنيّة، وقد تبني سامي لبيب - كسائر الملحدّين - هذا المبنى قائلاً: «لا وجود بدون ملامح وتكويناتٍ ومحتوياتٍ مادّيّة، فيستحيل أن يتواجد وجودٌ بدون أن تتحدّد ملامحه المادّيّة، فشفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تستوعب إلاّ الوجود المادّي؛ ليقفز السؤال عن ماهيّة الله. الإله بالنسبة للإنسان لن يخرج عن معطيّين لا ثالث لهما، إمّا وجودٌ، وإمّا فكرةٌ، الوجود يستلزم أن يكون وجودًا مادّيًا مستقلًّا، يمكن إدراكه بالحواس المادّيّة، وما يسعّفها من تقنيّة ووسائل مساعدة، تُعين على الإدراك، أو يكون الله في إطار فكرةٍ، كمنتج من منتجات الذهن البشري» [لبيب، أسألك: كيف ترى الله؟ قضايا فلسفيّة 2، الحوار

المتمدّن - العدد: 4979 - 8/11/2015 - 21:09]

النقد

أ - أوّل إشكالٍ يردُّ على أصالة الحسّ هو أنّ الحسّ لا ينال إلاّ الجزئيات، وهذا الكلام واضحٌ، وبناءً على القول بأصالة الحسّ لا يمكن تحصيل قانونٍ كليّ، فالقانون الكليّ إمّا أن يحصل من خلال الاستقراء التامّ، أو بالاعتماد على معارف قبليّة سابقةٍ على التجربة، مثل الأشياء المتماثلة لها نفس الأحكام، والاستقراء التامّ لا يمكن تحصيله في غالب الموارد؛ إذ إنّ بعض الأشياء لم تكن موجودةً بالفعل في زمن التجربة، وأمّا الاعتماد على المعارف القبليّة السابقة على التجربة فلا يقبل بها المنهج التجريبيّ؛ إذ إنّها لم تحصل عن

طريق الحسّ فلم توجد، فلا يمكن الحصول على قضيّة يقينيّة، يقول السيّد الطباطبائي: «ادعى التجريبيّون أنّ الذهن يسير على الدوام من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية، ونحن نقول لهم: لِمَ وما هو المسوّغ الذي نمتلكه لتعميم الأحكام على غير المصاديق المجربة، فنطوي صعودياً من الجزئيّ إلى الكليّ؟ فهل الذهن يدّعي بأنّ كلّ حكمٍ ثبت لبعض أفراد الكليّ لا بدّ أن يثبت لجميع الأفراد؟ فإذا كان الذهن لا يدّعي بذلك؛ إذن فالتجارب التي أجريت على التطبيقات المحدودة لا يمكن أن تكون أساساً لتعميم الحكم على الأفراد التي لم تخضع للتجربة؛ وإلاّ يضحى الأمر كما لو أصدر الذهن حكماً ابتدائياً على الأفراد التي لم تخضع للتجربة قبل التجربة، وبيّنا وبالضرورة وباعتراف التجريبيين أنفسهم لا يملك الذهن حكماً قبل التجربة» [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 1، ص 437]. فبناءً على مباني المنهج التجريبي لا يمكن وجود قضيّة كليّة، بينما نرى ساي لبيب يحكم بقضيّة كليّة بقوله: «لا وجود بدون ملامح وتكويناتٍ ومحتوياتٍ مادّية» فمن أين له إدراك هذه القضيّة الكلية، والحكم بها؛ إذ كانت شفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تتعامل إلاّ مع الوجود المادّي؟

ب - بناءً على أصالة الحسّ يجب إنكار المسائل الرياضيّة، فهي مسائل لا يمكن إدراكها بالحسّ، وإتّما هي قضايا ذهنيّة، ولكتّنا نجد القائلين بأصالة الحسّ يؤمنون بالمسائل والقوانين الرياضيّة، وهذا من أهمّ الإشكالات الواردة على المنهج الحسيّ، يقول الشيخ مصباح يزدي: «إنّ أهمّ إشكالٍ يواجهه الوضعيون هو أنّهم يتورّطون في طريقٍ مسدودٍ بالنسبة للمسائل الرياضيّة التي تُشرّح بوساطة المفاهيم العقلية... ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ اعتبار القضايا الرياضيّة لا معنى لها أو غير علميّة فضيحةٌ لا يجرؤ أيّ عالمٍ على التفوّه بها. ومن هنا فقد اضطرتّ مجموعةٌ من الوضعيين المحدثين للاعتراف بلونٍ من

المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية، وحاولت إلحاق المفاهيم الرياضية بها» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 217].

ج- القول بأن التجربة والحس هما المصدر الوحيد للمعرفة قضية لا يمكن البرهنة على صدقها على مباني التجريبيين؛ لأنه إما أن يُبرهن على صدقها بالتجربة أو بغيرها، فإن بُرهن على صدقها بغير التجربة فقد ثبت وجود طريق آخر للمعرفة، وكذبت تلك القضية، وإن بُرهن على صدقها بالتجربة، فهذا يستلزم الدور أو التسلسل، وبالتالي يستلزم عدم الجزم بصدقها، فكل تجربة نبرهن بها على صدق هذه القضية تحتاج إلى تجربة أخرى، والأخرى تحتاج إلى تجربة أخرى وهكذا، وجميع أفراد السلسلة فاقدة للصدق. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 118]

د- أن المنهج التجريبي كما لا يمكنه إثبات صدق نفسه، لا يمكنه إثبات صدق أي قضية أخرى، فصدق أي قضية أو كذبها يعتمد على مبدأ التناقض، فالقضية الواحدة يستحيل أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد ومن جهة واحدة، والتجربة عاجزة عن إثبات تلك الاستحالة، ومع انتفاء الاستحالة، يثبت إمكان النقيضين وارتفاعهما، فيبطل قانون التناقض؛ لذلك لا يمكن الجزم بكل قضية وفق المنهج التجريبي، يقول الشهيد الصدر: «إن الفكر لو كان محبوباً في حدود التجربة، ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً؛ لأن الاستحالة - بمعنى عدم إمكان وجود الشيء - ليس ممّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه» [المصدر السابق، ص 120]. فجميع إشكالات سامي لبيب وأدلتها المزعومة فاقدة للصدق.

2_ إنكار قانون العلية

قال ابن كمونة: «العلّة هي ما يتوقّف عليه وجود المعلول إن كانت علّة لوجوده، أو عدمه إن كانت علّة لعدمه» [ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ص 83].

من خلال هذا التعريف نجد أنّ بين العلة والمعلول ارتباطاً ضرورياً، يلزم منه انتفاء وجود المعلول عند انتفاء العلة، وكذلك يلزم وجوده عند وجود العلة، وهذا الارتباط يُدرك من خلال تحليل حقيقة المعلول الذي لا يملك لنفسه وجوداً ولا عدماً، فهو شيءٌ ممكن الوجود، أي متساوي النسبة للوجود والعدم، فيحتاج إلى علة ترجّح وجوده على عدمه.

وينتج من قانون العلية مبدآن آخران، هما الحتمية والتناسب، فالحتمية تعني أنّ العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقةٌ ضروريةٌ، فلا يمكن أن تنفصل النتائج عن أسبابها، وأمّا التناسب فيعني أنّ النتائج يجب أن تكون متّفقةً مع الأسباب، فكلّ معلول له علةٌ خاصّةٌ لا يصدر من غيرها. [راجع: الصدر، فلسفتنا، ص 353]

وقد اختلف أتباع المنهج العقليّ وأتباع التجريبيّ في إدراك هذه العلاقة، هل هي قضيّةٌ بديهيةٌ يدركها العقل بأدنى تأمّلٍ، ومن دون الحاجة إلى برهان، أم أنّها قضيّةٌ نظريةٌ تجريبيةٌ تُدرك من خلال المشاهدة والتكرار؟

قال العقليّون إنّها قضيّةٌ بديهيةٌ لا تحتاج إلى برهانٍ، بل لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها ولا على نفيها؛ لأنّ الاستدلال على إثبات قانون العلية أو نفيه يتوقّف على قانون العلية، فالبرهان الذي يثبت أو ينفي قانون العلية لا بدّ أن يتألّف من مقدّمتين تحصل من خلالهما النتيجة، والمقدّمتان علّةٌ للنتيجة، فنفي قانون العلية أو إثباته لا بدّ أن يمرّ من

خلال قانون العلية، وهذا يستلزم التسلسل أو الدور، وكلاهما محالاً.
[آمل، انتظار بشر از دين، ص 95 و 96]

وقال التجريبيون إن العلية والمعلولية قانون تجريبي، وأنكروا الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول [انظر: هيوم، تحقيق في ذهن البشري، ص 98]، فافتى سامي لبيب أثر ديفيد هيوم في إنكار قانون العلية؛ لإنكار وجود إله خالقٍ ومسببٍ للكون، فيقول: «إن قانون السببية أصلاً قانون تجريبي، وليس عقلياً مطلقاً، أي أنه جزءٌ مكتسبٌ من قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة، واستنتاج الروابط والعلاقات من ذهنيةٍ محكومةٍ بحدود معارفها... لذا فالسببية ليست مطلقة، فكيف يتم استخدامها في الاستدلال على الله الذي يصفه المتدينون بالمطلق» [لبيب، مغالطات بالجملة في مفهوم السببية، خواطر إلحادية (8)، الحوار المتمدن-العدد: 5183 - 2016 / 6 / 4 - 21:41]

أ- لو كان قانون السببية قانوناً تجريبياً يثبت من الملاحظة، لم يكن باستطاعة أي شخص استنتاج أي قانونٍ في أي مجالٍ علميٍّ، فلو لم يكن بين الأسباب والنتائج علاقةٌ ضروريةٌ وتناسبٌ، لا يستطيع الباحث أن يطمئن للنتائج التي وصل إليها، ولو لاحظ النتائج والأسباب 1000 مرة، فلن يعطي قانوناً كلياً، فالقانون العلمي تعبيرٌ عن قضيةٍ كليةٍ، والقضية الكلية لا تثبت بالتجربة والحس؛ إذ الحس يعطي أحكاماً جزئيةً، لا يمكن أن تكون حقيقةً علميةً من دون الاعتماد على أصلٍ عقليٍّ، فإذا لم يكن بين الحرارة وغليان الماء ارتباطٌ ضروريٌّ وتناسبٌ، لا يستطيع الباحث أن يقول إن الحرارة علةٌ غليان الماء، وكلّ غليانٍ للماء ناتجٌ عن حرارةٍ؛ إذ إن الباحث لم يستقرئ كلّ

حالات العَلْيَان للماء وإنما شاهد حالاتٍ معيَّنة، يقول الشهيد الصدر: «إنَّ النظريَّات التجريبيَّة لا تكتسب صفة العمليَّة ما لم تعمم لمجالاتٍ أوسع من حدود التجربة الخاصَّة، وتقدِّم كحقيقةٍ عامَّة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلَّا على مبدأ العليَّة وقوانينها، فلا بدَّ للعلوم عامَّة أن تعتبر مبدأ العليَّة وما إليها من قانوني الحتميَّة والتناسب مسلَّمتٍ أساسيَّة، وتسلَّم بها بصورةٍ سابقةٍ على جميع نظريَّاتها وقوانينها التجريبيَّة» [الصدر، فلسفتنا، ص 355]. فقول سامي لبيب إنَّ السببيَّة قانونٌ تجريبيٌّ، إمَّا أن يكون قضيةً كليَّةً أو قضيةً جزئيةً؛ فإن كان قضيةً جزئيةً، فهو ليس قانونًا علميًا، وإن كان قانونًا كليًّا، فلا بدَّ أن يعتمد على قانونٍ يعتمد على قواعد فطريَّة كليَّةٍ ومنها مبدأ السببيَّة.

ب - هناك فرقٌ بين مبدأ العليَّة والسببيَّة وبين العلاقات العليَّة، فمبدأ السببيَّة يقول: إنَّ لكلِّ سببٍ مُسبَّبًا، وعلاقات العلة والمعلولات تعني أنَّ هذا المعلول ناشئٌ من هذه العلة، وهذه العلة سببٌ لهذا المعلول، فمبدأ العلة قضيةٌ عقليَّة لا يمكن إدراكها بالتجربة، فهي قضيةٌ كليَّةٌ ذهنيَّة، والقضايا الذهنيَّة لا تخضع للتجربة، بينما العلاقات العليَّة أمورٌ جزئيةٌ لا تُدرك بالعقل، بل تُدرك بالتجربة. [انظر: الصدر، الأسس المنطقيَّة للاستقراء، ص 106]

فقول سامي لبيب إنَّ قانون السببيَّة نسبيٌّ تجريبيٌّ وليس مطلقًا، فإذا قُصد به العلاقة العليَّة، فهذا الكلام صحيحٌ، ف"هذه الحرارة سببٌ لجليان لهذا الماء" قضيةٌ تُدرك بالحسِّ لا بالعقل، وإن كان يُقصد به مبدأ العليَّة، فالكلام ليس بصحيحٍ، فالقول إنَّ السببيَّة قانونٌ نسبيٌّ تجريبيٌّ حكمٌ وقضيةٌ كليَّةٌ، وقد تقدِّم في الفقرة السابقة أنَّ التجربة لا يمكن أن تثبت حكمًا كليًّا.

ج - يوجد فرقٌ بين عدم العلم بالشيء وبين العلم بعدمه، فالأوَّل لا يعطي نتيجةً يقينيَّةً، فاحتمال وجود النقيض يبقى موجودًا؛ لأنَّ عدم العلم

يفيد الظنّ، بخلاف العلم بالعدم فيفيد اليقين بعدم الشيء، والتجربة لا تدلّ العلم بالعدم، بل أقصى ما تدلّ عليه هو عدم العلم، فإذا قبلنا التجربة مقياسًا مستقلًا للأدراك، فهي لا تنفي مبدأ العليّة مطلقًا، بل أقصى ما تدلّ عليه التجربة عدم العلم بحقيقة السببية، فعدم إدراك التجربة للحتمية والتناسب بين السبب والمسبّب، لا يعني عدم وجود هذه العلاقات، وإنّما أقصى ما تدلّ عليه عدم العلم بتلك العلاقات، فتبقى محتملة الوجود ومحتملة العدم. [راجع: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 300]

3 - التمسك بشبهة الشرّ

قبل بيان شبهة الشرور نرى من الضروريّ تعريف الخير والشرّ بشكلٍ مختصرٍ، فقد عرّف الخير بأنّه «ما يتشوّقه كلّ شيءٍ ويتوخّاه، ويتمّ به قسطه من الكمال الممكن في حقّه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 58]، وعرّف الشرّ بأنّه «فقد ذات الشيء، أو فقد كمالٍ من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه» [المصدر السابق، ص 58] والشرّ أمرٌ عدوّيٌّ [المصدر السابق، ص 58]

يستدلّ سامي لبيب بشبهة الشرّ على نفي وجود إله من خلال نفي صفاته الكمالية، فالإله يجب أن يتّصف بالكمال المطلق من القدرة والعلم، وغيرهما من صفات الكمال، فمن فقد صفةً من تلك الصفات فلا يستحقّ الألوهية، ووجود الشرّ ينفي الكمال المطلق عن الإله المدبّر والخالق للكون، فالإله لا يمكن أن يكون خالق الكون، فيقول: «بداية وجود الشرّ ينفي تمامًا كلّ الخير والصلاح. دعونا نتناول حجة أبيقور التي أطلقها في أسئلته، ولم يستطع أحدٌ أن يتصدّى لها! هل يريد الإله أن يمنع الشرّ لکنّه لا يقدر؟ حينئذٍ ليس هو كلّ القدرة! هل يقدر ولکنّه لا يريد؟ حينئذٍ هو شريرٌ! هل

يقدر ويريد؟... فمن أين يأتي الشر إذن؟! هل هو لا يقدر ولا يريد؟ فلماذا نطلق عليه الإله إذن؟! ثم ألا يوحي وجود الشرّ في العالم أنّ الإله لا يمكن أن يكون كليّ القدرة، وكليّ الصلاح في ذات الوقت؟ وإذا كان الله عاجزاً أو يخطئ أو يسمح فكيف يُعدُّ إلهاً؟» [البیب، خمسون حجّةً تفنّد وجود الإله، جزء ثان 6 إلى 20 من 50 الحوار المتمدن- العدد: 4672 - 2014 / 12 / 25 - 14:33]

النقد

أ- الإيجاد والخلق لم يقتصر على العالم المادّي، حتّى يقول المستشكل: لو كان هناك إلهٌ لخلّق عالمًا خاليًا من الشرور، فالله خلق ثلاثة عوالم، عالم المجرّدات أو العقل، وعالم المثل أو البرزخ، وعالم المادّة، فالشرّ يقع في العالم المادّي كونه عالم تزاحمٍ وتضادٍّ، ولكن في العوالم الأخرى غير المادّيّة لا يوجد تزاحمٌ وتضادٌّ، فلا يقع الشرّ، فالله قادرٌ على خلق عالمٍ خالٍ من الشرّ، قال ابن سينا: «الأمر الممكنة في الوجود منها أمورٌ يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمورٌ لا يمكن أن تكون فاضلةً فضيلتها إلّا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات، ومصادمات المتحرّكات» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 133]

ب- من خلال التعريف المتقدّم للشرّ يتبيّن أنّ الشرّ أمرٌ عدميّ، فالشرّ ليس صفةً تثبت للموجود بعد وجوده، بل صفةٌ تُسلب عن الموجود، والقدرة الإلهيّة تتعلّق بالممكنات دون ممتنع الوجود، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 106]، وبما أنّ الشرّ عدمٌ ممتنع الوجود، والعدم ليس بشيءٍ، فلا تتعلّق به القدرة، فالله قادرٌ على كلّ شيءٍ، والشرّ ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة الإلهيّة، فالعدم لا يحتاج إلى علةٍ، والشرّ عدمٌ، فالشرّ لا يحتاج إلى علةٍ؛ فلا يُستدلّ من خلاله على عدم وجود إلهٍ مدبّرٍ

للكون، قال الشيخ سبحاني: «لو تناولنا بالتحليل أي ظاهرة من الظواهر التي تتصف بالشر لتبين لنا أن تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم. فالمرض - على سبيل المثال - إنما يكون شرّاً غير مرغوب فيه؛ لأن المريض حال مرضه يكون فاقداً للصحة والعافية... ومن ملاحظة هذه النقطة ومقايسة كل الأمور والموارد المعدودة من الشرور مع المثال المذكور يتبين لنا أن الشر ملازمٌ لنوع من العدم الذي لا يحتاج إلى موجدٍ وفاعلٍ، بل هو عين ذلك الفقدان» [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 1، ص 125 و126].

ج - أن الصفات على قسمين، صفاتٍ حقيقيّةٍ وصفاتٍ نسبيّةٍ، الحقيقية تثبت للشيء بذاته مثل ثبوت السمع لزيد، فيقال: "زيدٌ سميع" من دون اعتبار شيءٍ آخر، أما صفة ثبوت البنوة والأبوة لزيد فهي صفاتٌ تثبت لزيد من خلال قياسه إلى غيره، فهو ابنٌ نسبةً لأبيه، وأبٌ نسبةً لابنه، فلو لم يتحقّق أحد أطراف المقايسة والنسبة ينتفي وجود تلك الصفات، والشر ليس صفةً مطلقةً، وإنما هي حقيقةٌ نسبيّةٌ، ينتزعاها العقل من خلال المقايسة بين الأشياء، فلا يوصف شيءٌ بأنه شرٌّ مطلقاً، وإنما يكون شرّاً نسبةً لموجودٍ دون آخر. يقول الشهيد مطهري: «إنّ الشرور على نوعين: العدميات بذاتها، والأمور الوجوديّة التي تكون شروراً؛ لأنها تسبّب مجموعةً من الأمور العدميّة. فشرّيّة شرور النوع الأوّل مثل الجهل والعجز والفقر من الصفات الحقيقيّة غير النسبيّة، لكنّها صفاتٌ عدميّةٌ، أما شرّيّة النوع الثاني مثل السيول والزلازل والحيوانات اللاذعة والمفترسة والجراثيم المرضيّة التي هي شرورٌ وجوديّةٌ، لكنّها منشأٌ لأموٍ عدميّةٍ، فما لا شكّ فيه أنّها شرّيّةٌ نسبيّةٌ، فشرّها هو بالنسبة إلى شيءٍ أو أشياء معيّنة؛ لأنّ سمّ الحيّة ليس شرّاً للحيّة نفسها، بل هو شرٌّ للإنسان والموجودات التي تتضرّر منه، والذئب هو شرٌّ للخروف، لكنّه ليس شرّاً بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى النبات، كما أنّ

الحروف شرٌّ على النبات الذي يعتلفه، لكنّه ليس شرّاً نسبةً إلى نفسه أو نسبةً للإنسان أو الذئب» [مطهري، العدل، ص 209].

ثانياً: مباني الإلحاد الإثنروبولوجي عند سامي لبيب وأدلتها ونقدتها

تُعرف حقيقة الإلحاد الإنساني أو الإثنروبولوجي من خلال بيان معنى الإنسانية، فقد عرفها أندريه لالاند (André Lalande) بأنها «مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه؛ واستبعاد كل ما من شأنه تعريبه عن ذاته، سواءً بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 569].

فيظهر من خلال التعريف أن الإنسانية تركّز على محورية ومركزية الإنسان للكون، فلا توجد قوى غيبية ترسم له طريقه، وتحدّد له التشريعات التي يجب أن يسير عليها، فلا توجد غاية وراء وجود الإنسان، فالإنسان هو الغاية، والإنسانية تقوم على إنكار كل ما هو خارج الطبيعة، أو تشكّ فيه، فالإنساني لا يخرج عن أحد احتمالين، كما يقول ستيفن لو «الإنسانيون إمّا ملحدون وإمّا على الأقل لا أذريون، إنهم يتشكّون في الزعم بوجود إله أو آلهة، وكذلك يتشكّون في وجود الملائكة والشياطين وغيرها من مثل هذه الكيانات فوق الطبيعة» [لو، الإنسانية مقدّمة قصيرة جداً، ص 10].

فمن خلال ما تقدّم يمكن تعريف الإلحاد الإثنروبولوجي (الإنساني): بأنه إلحاد يركّز على أن الإنسان هو محور كل شيء، وهو الذي يخلق الإله، والأديان صناعة بشرية. وقد تمسّك بهذه المباني سامي لبيب؛ لنفي وجود الإله مدبر الكون، كما سيّضح من خلال بيان مبانيه التالية.

إنكار الحُسن والقبح العقليّ

قاعدة الحُسن والقبح العقليّ مفادها «أنّ هناك أفعالاً يحكم العقل بحسنها؛ كالعدل والصدق، والوفاء بالوعد، وأداء الأمانة، وجزاء الإحسان بالإحسان ونحوها، كما أنّ هناك أفعالاً يحكم العقل بقبحها؛ كالظلم والكذب، وخلف الوعد، والخيانة في الأمانة، وجزاء الإحسان بالإساءة ونحوها» [الكلبيّاني، القواعد الكلاميّة، ص 9].

والحُسن والقبح العقليّ من المبادئ البدهيّة الّتي يدركها العقل العمليّ بأدنى تأمّلٍ، فكلّ إنسانٍ لو خيّي وطبعه لحكم بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها [انظر: الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 82]، فـ "الظلم قبيحٌ" و"العدل حسنٌ" قضيتان مطلقتان يحكم بهما العقل السليم بأدنى تأمّلٍ، فقبح الظلم لا يتبدّل مع الاعتبارات والإضافات؛ فلا يمكن أن ترى ظلماً يتّصف بالحُسن، ولا عدلاً يتّصف بالقبح، ومسألة الحُسن والقبح العقليّين، يتوقّف عليهما إثبات أصول الدين، والحكم على أفعال الإنسان بالحُسن والقبح، فهذه القاعدة ضابطةٌ وميزانٌ يرجع إليها الناس عند تقييم أخلاقهم وسلوكهم، فهي لا تختصّ بقومٍ دون قومٍ، ولا دينٍ دون دينٍ، ولا زمانٍ دون زمانٍ، ولا بتغيّر الثقافة والدين.

فمن نتائج حصر المعرفة بالمعرفة الحسيّة إنكار هذه القاعدة، وإنكار ما يترتّب عليها، واعتبار الإنسان مقياس كلّ شيء^(*)، فما يستحسنه فهو الحُسن، وما يستقبحه فهو القبيح، فتصبح مسألة الحُسن والقبح والأخلاق أموراً نسبيّةً تابعةً لمصالح الشخص، وليس حقائق مطلقة، وبانهدام هذه القاعدة لا يبقى ميزانٌ ومقياسٌ ثابتٌ يكون ضابطةً ومرجعاً إليه الناس

(*) المقصود بالإنسان الإنسان الشخصي، وليس الإنسان النوعي.

لمعرفة صحّة سلوكهم من قبحه، يقول الشيخ علي الرّباني: «لقاعدة التحسين والتقيح صلةً وثيقةٌ بعلم الأخلاق؛ إذ الأخلاق مبنيةٌ على أسسٍ وقواعد تبنى عليها فضائله ووزائله، وإلا لانهدم بنيانه، وتسربت إليه التطور والنسبية، فحياة الأخلاق وقوامه رهن الاعتقاد بأنّ هناك أصولاً خلقيةً ثابتةً لا تعترتها يد التطور والتغيّر» [الرّباني الكلبايگاني، القواعد الكلامية، ص 9].

ويترتب على إنكار الحسن والقبح العقليّ الأمور التالية:

1. اعتبار الإنسان محور الكون، والأديان صناعةً بشريةً

تتركز أفكار أتباع المذهب الإنسانيّ على جعل الإنسان محور الكون، وأنّه مقياس الصدق والكذب: «الإنسان مقياسٌ لكلّ الأشياء» [لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ج 2، ص 567]، فالحقيقة عندهم تابعةٌ لمصلحة الإنسان بغض النظر عن الواقع، وعلى هذا الأساس يقول أتباع المذهب الإنسانيّ: يجب على الإنسان أن يعرف الأمور التي تحقّق إنسانيّته، فإنسانيّة الإنسان تتحقّق في ظلّ الحرّيّة والاختيار، ورفض الخرافات والأساطير، فكلّ ما يسلب الإنسان إنسانيّته يجب رفضه، ووضعه في سلّة الأوهام والخرافات، وتعدّد الأديان والآلهة أبرز تلك الأمور التي تتعارض مع إنسانيّة الإنسان، وتحاول إلغائها، فالدين يسلب الإنسان الصدق ويعلمه النفاق، عندما يفرض عليه الإيمان والتصديق والتسليم بما لا يمكن رؤيته، فهذه نهاية عقل الإنسان، وأولى خطوات عدم مصداقية الإنسان عندما تفرض الأديان على الإنسان القبول بالتناقض بين لسانه وعقله، وهنا يفقد الإنسان إنسانيّته، فيكتب سامي لبيب مجموعةً من المقالات تحت عنوان "الدين عندما ينتهك إنسانيتنا"، وخلاصة هذه المقالات هي: أنّ الدين ينتهك إنسانيّة الإنسان من خلال

فرض الإيمان بما لا دليل عليه، والتصديق بما لا يدعي موجوداً مشاهدته، والتسليم للأوهام والخرافة والأساطير التي اخترعها الإنسان، وخادع بها نفسه وكذب عليها، وفرض هذه الخرافات على الإنسان لم يأت من فراغ، وإنما جاء من أجل تحقيق التسلُّط والاستبداد لولاة الأمور، والنتيجة التي يريد أن يصل إليها سامي لبيب أن الأديان لا تمثل سوى مجموعة من الأساطير والخرافات، اخترعها الإنسان للوصول إلى غايات، يقول سامي لبيب: «الأديان منذ البدء هي تعبيرٌ عن هويّاتٍ اجتماعيةٍ لجماعاتٍ بشريةٍ؛ لخلق حالةٍ خصوصيةٍ وتمايزٍ ومفارقةٍ، وبتتبّع تاريخيةٍ أيّ دينٍ ومعتقدٍ، نجدّه يرتبط بالبيئة الحاضنة لها معبراً عن رؤى تلك البيئة وهويّتها وسماتها» [البيب، الفكر الدينيّ كسببٍ للتخلّف، ومقوِّضٍ لتطوّر المجتمعات العربية، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

341

أ- يوجد تناقضٌ واضحٌ في كلام سامي لبيب ونقده للإديان، واعتبارها سبب التخلّف، وذلك أنّ سامي لبيب ومن خلال ما تقدّم يعتقد أنّ الإنسان قادرٌ على إصلاح نفسه باعتباره يملك الحرّية والاختيار والعقل، وهذه الأمور في الحقيقة أساسيات التغيير في الإنسان، ولا نخالفه في ذلك، لكنّ سامي لبيب كسائر أصحاب الإلحاد الإنسانيّ يعتبرون الإنسان مجبراً على أفعاله؛ إذ إنّه لا يمثّل سوى مجموعةٍ من التفاعلات الكيميائية والفيزيائية؛ يقول سامي لبيب: «عندما ندرك أنّ السلوك الإنسانيّ نتاج ظرفٍ ماديٍّ موضوعيّ، وأنّ السلوك حالةٌ كيميائيةٌ ماديةٌ خالصةٌ خاصّةً، فمن القسوة أن نعاقب البشر على ظروفهم المادية وكيمياء أجسادهم، أليس كذلك؟... من العبث تصوّر أنّ أخطاءنا وتصرفاتنا هي نتاجُ حرْمنا، بل هي فعل الطبيعة المادية فينا، وإذا

اعتبر البعض أنّ هذا غير معقولٍ، فهل يجوز محاسبة الإنسان على طول ولونه وجنسه وبيئته وثقافته؟» [البب، مقطع من مقال تأملات في الإنسان- جزء أول الحوار

المتمدن-العدد: 5642 - 17 / 9 / 2017 - 00:22]

فهل وجود الأديان أو عدمها له تأثيرٌ على سلوك الإنسان؟ فكما أنّه من غير المعقول محاسبة الإنسان على لونه وثقافته، كذلك من غير المعقول تصوّر تأثير الأديان في شخصيّة الإنسان، فالإنسان خاضعٌ لفعل الطبيعة لا للمنظومات الفكرية.

ب - القول بأنّ الأديان تمثل هويّاتٍ اجتماعيةً لجماعاتٍ بشريةٍ تفرض على الإنسان التسليم من غير دليلٍ، قضيةٌ صادقةٌ بنحو الموجبة الجزئية؛ إذ الأديان على قسمين إلهيةٍ سماويةٍ، وبشريةٍ، والأديان السماوية لم تفرض على الإنسان التسليم من غير دليلٍ، بل جاءت بالدليل، وطلبت من البشر الإتيان بمثل دليل السماء، وبما هو رائجٌ عندهم فلم يستطيعوا، فلما عجزوا أن يأتوا بمثله عرفوا أنّ ما جاء به الأنبياء لم يكن من فعل البشر واخترعاتهم، فصدّقوا وسلّموا للدليل. وأمّا الأديان البشرية فهي لا تمتلك الدليل، بل الدليل عندهم تقليد الأبناء الآباء، وجمع الأمرين المتضادين بحكمٍ واحدٍ لا يقبل به أيّ عاقلٍ.

ج - عندما ينتقد سامي لبيب الأديان ويصفها بأنها تحجّم تفكير الإنسان؛ لكونها تركز العصبية والعداوة، متمسّكةً ببعض النصوص المحرّفة من الأناجيل والتوراة، والأحاديث الموضوعة، فهذا دليلٌ على عدم موضوعية سامي لبيب، وعدم تحرّره من العصبية والحقّد على الأديان، فالكاتب والناقد المتحرّر لا يحكم بأيّ حكمٍ إلا بعد الاطلاع الكافي على ما يريد نقده، ولم يذكر سامي لبيب أيّ محاسن للأديان، بل اكتفى بالأوصاف السيئة والكاذبة متعمّدًا على ما لا واقع له.

د- إذا كانت الأديان تُحجّم تفكير الإنسان، كما يقول سامي لبيب، فالإلحاد الأنثروبولوجي يجعل الإنسان في فوضى فكرية وتشريعية؛ إذ يترك الإنسان يفعل ما يحلو له.

2. نسبية الأخلاق

ينتج عن إنكار الحسن والقبح العقلي الذاتي القول بنسبية الأخلاق وتبدّلها وتغيّرها مع الزمان والمكان والمصالح البشرية، فتصبح الأخلاق متغيّرة ومتبدّلة تبعاً لمصلحة الفرد أو المجتمع، فما يكون حسناً لفردٍ أو لمجتمعٍ يمكن أن يكون سيئاً بالنسبة لشخصٍ آخر، فيصبح قبح الظلم أمراً نسبياً يخضع للاعتبارات، فكلّ شخصٍ يشكّل برنامجاً أخلاقياً بما يحفظ به مصالحه، وهذا ما نجده في كلام سامي لبيب؛ إذ يقول: «لا يوجد سلوكٌ خارجٌ عن الفكر والإبداع البشريّ، فالأخلاق لا تسقط من السماء، بل نحن من نشكّلها ونصيغها وفقاً لمصالحنا وأهوائنا... ولا يكون الدين خارجاً عن هذه الرؤية، فهو إنتاجٌ بشريٌّ ملكٌ لظرفه الموضوعي، والذي صاغ منظومته وفقاً لمصالح وغاياتٍ معيّنة» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 53، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا (15)]. كيف تكون مزدوجاً فاقداً للمصداقية.

النقد

أ- التناقض الأوّل واضحٌ في كلام سامي لبيب، فما دامت الأخلاق تابعةً لمصالح البشر، فلا توجد ضوابط يمكن على أساسها تقييم الحسن من القبيح، والصحيح من الخطأ، فيما أنّ المصالح مختلفةٌ، فالأخلاق مختلفةٌ، فكلّ فردٍ أو مجتمعٍ يحكم بحسن الأخلاق وقبحها على أساس ما يناله منه من ضررٍ أو نفعٍ،

وكل جماعة تدّعي أنها على الصواب، فيكون الناس مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 53]، فلماذا يقوم سامي لبيب وسائر الملحدون بنقد الأديان؟ فكما يؤسّس الملحدون الأخلاق وفق مصالحهم، يؤسّس أصحاب الأديان الأخلاق وفق مصالحهم، فلا توجد قواعد مشتركة تضبط سلوك البشر وأخلاقهم، ويتميّز من خلالها القبيح من الحسن، ولكننا نجد سامي لبيب يمتلك قواعد يميّز على أساسها أخلاق الشعوب، فيكتب: إننا لو بحثنا في التراث «سنجد تراثاً رائعاً من القيم الأخلاقية التي تعاملت معها شعوب أرض الرافدين والنيل والصين والهند، تتفوق في مفرداتها عن أخلاق البداوة» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 104]

ب - التناقض الثاني: يقول سامي لبيب: «فلم تتواجد الحاجة للأخلاق لدى الإنسان إلا مع أول تجمع بشريّ ينتسب إليه؛ لتكون الأخلاق حللاً لإشكالية معادلة الأمان والصراع في ذات الوقت، فيتحقق الأمان من خلال ملاذٍ يحتضنه ويحميه من قوى الطبيعة، ولا سبيل سوى الانسجام معه» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 103]. فإذا كانت الأخلاق أول إبداع للإنسان؛ ليجتبه الصراع ويتحقق له الأمان، فلا بدّ أن تكون الأخلاق حقيقةً ثابتةً مطلقةً، لم تختلف باختلاف منافع البشر، ولا من جماعةٍ إلى أخرى، فلا بدّ أن تكون الأخلاق قانوناً جزائياً يتضمّن الحساب.

ج - التناقض الثالث: يدّعي سامي لبيب أنّ مفهوم الأخلاق في الدين يدور بين البرغماتية والنفعية والازدواجية. يقول سامي لبيب: «الأخلاق في الأديان ليست رؤيةً سلوكيةً واحدةً وشاملةً ومتماسكةً، فهي ازدواجية التعامل والفكر والهوى... فهي تطلب من أتباعها ممارسة سلوكياتٍ طيبةٍ في إطار

الجماعة المؤمنة الواحدة، ولكن هم في حلٍّ من هذه الممارسات مع الآخر... والقتل فعلٌ غير أخلاقيٍّ ومُدانٌ في إطار الجماعة البشرية الواحدة، ولكنّه غير مدان عندما يتّجه نحو تصفية الآخر وقتله» [البیب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص107]. ولكنّ ازدواجيةً لازمٌ دائيٌّ للنسبية الأخلاقية التي يؤمن بها المذهب الإنساني، فالغرب أول من استخدم أسلحة الدمار الشامل؛ لأنّ مصلحته تطلّبت ذلك، ويحارب الدول التي تريد بناء مفاعل نوويٍّ ولو لأغراضٍ سلميةٍ؛ لأنّ ذلك ليس في مصلحته، فالحقُّ أنّ ازدواجية الأخلاق من خصائص المذهب الإنساني، وليس من خصائص الأديان السماوية.

د- لم يدع أصحاب الأديان حصر الأخلاق بالدين، بل توجد الفطرة والضمير الإنساني الذي يدرك حسن الأشياء وقبحها، بغض النظر عن اعتقاد الإنسان بدينٍ أو عدم اعتقاده بأيّ دين، فما لم تتصف الأشياء بالحسن والقبح في ذاتها، لا يمكننا الحكم على حسن الدين أو قبحه.

345

هـ- نتيجة ما تقدّم: إذا كان أصحاب الإلحاد الأنثربولوجي، ينادون ويؤكّدون على قيمة الإنسان ويدعون أنّ الأديان سلّبت كرامته، وانتهكت إنسانيته، فإنّ المذهب الإنساني قد جرّد الإنسان من إنسانيته وأنزله إلى مرتبة الحيوان الذي لا يهّمه إلا مصلحته، فلا يشارك أخاه مصاعب الحياة، فحقيقة الإنسان تتجسّد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «أَفْتَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونَ أَسْوَأَ لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ، فَمَا خُلِقْتُ لِيَشْعَلَنِي أَكُلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ، هَمُّهَا عَلْفُهَا، أَوْ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقْمُّهَا، تَكَثَّرِشُ مِنْ أَعْلَافِهَا، وَتَلْهُو عَمَّا يَرَادُ بِهَا» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 358].

ثالثاً: مباني الإلحاد العلمي عند سامي لبيب وأدلتها ونقدها

الإلحاد تقدّم تعريفه، وأمّا العلم (science) فهو «دراسة العالم المحسوس الذي يخضع - أو يمكن أن يخضع - لتجاربنا ومشاهداتنا» [خان، الدين في مواجهة العلم، ص 63].

فالإلحاد العلمي: هو الفكر القائم على إنكار وجود إله خالق ومدبّر للكون اعتماداً على الأدلة العلمية والتجريبية؛ لذلك يقول أوغست كونت (Auguste Comte): «إنّ الاعتقاد في إرادات أو ذوات عاقلة لم يكن إلّا تصوّراً باطلاً نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعيّة. أمّا الآن وكلّ المتعلّمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأنّ كلّ الحوادث العالميّة والظواهر الطبيعيّة لا بدّ أن تعود إلى سببٍ طبيعيّ، وأتّه من المستطاع تحليلها تعليلاً علمياً، مبناه العلم الطبيعيّ، فلم يبق ثمة من فراغ يسدّه الاعتقاد في وجود الإله، ولم يبق من سببٍ يسوقنا إلى الإيمان به» [مظهر، ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، ص 67 و68].

346

من خلال كلام أوغست كونت يتبيّن أنّ الإلحاد العلمي ناشئ عن قناعاتٍ علميّة معيّنة تتناقض مع مقولات الدين، كالاعتقاد بأنّ العلم التجريبيّ يغني عن الحاجة لوجود إله أو الاعتقاد به، وأنّ العلم الطبيعيّ يفسّر أسباب جميع الظواهر تفسيراً علمياً، وأنّ لكلّ ظاهرة سبباً طبيعياً، فلا حاجة للاعتقاد بوجود إله.

وأما المباني والأدلة العلميّة التي اعتمدها سامي لبيب في إنكار وجود إله عاقلٍ مدبّر للكون، فترجع جميعها إلى اعتبار الحسّ والتجربة المصدر الوحيد للمعرفة؛ لذلك يترتب على هذا الاعتقاد الأمور التالية:

أولاً: عدم إمكان إثبات وجود الإله علمياً (عدم الوجدان دليل على عدم الوجود)

نتيجةً لحصر الحسّيين المعرفة في حدود المادّة، استحالت معرفة ما وراء الطبيعة عندهم؛ لذلك أنكروا كلّ شيءٍ لا يمكن إدراكه وإثباته بواسطة الحسّ، كالروح والملائكة والشياطين، فيقول الملحد: إنّ وجود إله غير ثابتٍ علمياً، وكلّ الأدلّة التي تقام لإثباته فهي لا تتجاوز الظنّ والحدس. ثمّ يقول الملحد: إنّ المؤمن يغالط نفسه، عندما يقول إنّ الإله موجودٌ، ولم يدركه بالحسّ، ولم يستطع إثباته علمياً، يقول سامي لبيب: «في الحقيقة عدم إمكان إثبات الله علمياً دليل على عدم وجوده في الحقيقة، لا يستطيع المؤمن إثبات وجود إله علمياً فكلّ إيمانه مبنيّ على الظنّ والاستنتاج والتخمين الناتج من حالة عجزٍ وجهلٍ في فهم الطبيعة؛ لذا يلجأ للمنطق القائل إنّ كلّ صنعةٍ لها صانعٌ مصمّمٌ» [لبيب، هي صدقٌ وعشوائيةٌ فقط، الحوار المتمدن-العدد: 5581 - 2017 / 7 / 14 - 21:43].

النقد

أ- المغالطة الأولى أنّ الملحدين بصورةٍ عامّةٍ، وسامي لبيب بصورةٍ خاصّةٍ لا يفرّقون بين اليقين والظنّ، فعدم العلم دليلٌ ظنيٌّ فيه إمكانٌ لصحة الاحتمال المخالف، بينما العلم بالعدم دليلٌ قطعيٌّ يقينيٌّ لا يحتمل الخلاف، فعدم العلم بوجود شيءٍ لا يدلّ على عدم وجوده، فعدم علم الإنسان بالذرة في الأزمنة القديمة لا يدلّ على عدم وجودها في الكون، بل يدلّ على محدودية المعرفة الإنسانية في ذلك الوقت، والأمر نفسه يُقال في أصالة الحسّ، فعدم إمكان إثبات إله علمياً لا يدلّ على عدم وجوده خارج مجال العلم، وإنّما يدلّ على محدودية العلم الحديث، الذي يكتشف يوماً بعد يوم أشياء لم يتمكن من معرفتها قبل تطوّره.

ب- المغالطة الثانية: لو سلّمنا أنّ عدم الوجدان يساوي عدم الوجود، لنصل إلى اليقين بعدم وجود الإله كما يدّعي سامي لبيب، لكنّ اليقين أمرٌ ممتنعٌ ومستحيلٌ التحقق عند سامي لبيب، كما صرّح بذلك مراراً «آفة العقل البشريّ الذي يعرقل كثيراً من مسيرة تطوّره الفكريّ هي ظهور فكرة الحقيقة واليقين، والتشبّث والتعنّت مع من يخالفها، فلا يوجد في عالمٍ نسبيٍّ محكومٍ بالزمكان هراء الحقيقة والحقيقة المطلقة واليقين» [لبيب، مقطع من مقال تأملات، في الإنسان - ج3. الحوار المتمدن-العدد: 5702 - 18 / 11 / 2017 - 18:37]

ثانياً: وجود أدلة علمية تنفي وجود الإله

فالأدلة العلمية التي تفسّر وجود الكون، وإن كانت تثبت ضرورة حتمية لوجود سببٍ صدر منه الكون، ولكنّها تنفي أن يكون ذلك السبب عاقلاً، فوجود العشوائية في الكون دليلٌ على عدم وجود منظّمٍ عاقلٍ يستند إليه صدور العالم، وهذه الأدلة العلمية تتمثل في:

348

1- نظرية الانفجار العظيم

تفترض نظرية الانفجار العظيم أنّ انفجاراً عظيماً حدث قبل 13.7 مليار سنةٍ أدّى إلى ولادة الكون بشكله الحاليّ بكلّ ما فيه، وبدأ معه الزمان والمكان، وأنّ مادّة الكون كلّها محتزلةٌ في حالةٍ كثيفةٍ للغاية، حالةٍ كان فيها الكون بحجم البروتون، نجم عنها انفجارٌ كبيرٌ أدّى إلى ولادة الكون. [راجع: كراوس، كوّن من لا شيء، ص 31 و49]

فيستدلّ الملحدون بهذه النظرية على كيفية حدوث الكون، يقول سامي لبيب: «إنّ وجود العشوائية أقوى الأدلة العلمية على عدم وجود مدبّرٍ وخالقٍ

للكون، فالكون وُجد نتيجة الانفجار العظيم الذي جاء منه الكون يصرخ بالعشوائية، حيث إننا أمام انفجار، ولكنّه في الوقت نفسه يخضع لسببية وحتمية عندما ندرسه كحالة ناتجة من ضغط هائل لمادّة شديدة الكثافة، أدّى إلى هذا الانفجار الهائل، ولكن يُرجى الانتباه إلى أنّ السببية والحتمية دومًا تعبيرٌ عن دراسة اللحظة والقوى المؤثرة» [الببب، في العشوائية والحتمية والسببية- نحو فهم الوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4819 - 27 / 5 / 2015 - 16:03].

النقد

أ- الانفجار الكبير نظريّة فيزيائيّة، والنظريّات الفيزيائيّة فرضيّاتٌ، فالانفجار الكبير لا يتجاوز كونه فرضيّة، أمّا كون الانفجار الكبير نظريّة فيزياءٍ فهذا أمرٌ بدهيّ، وأمّا كون جميع نظريّات الفيزياء فرضيّاتٍ، فيصرّح به هوكينج (Stephen Hawking): «أيّ نظريّة فيزيائيّة هي دائمًا مؤقتة، بمعنى أنّها فرضيّة فحسب: فأنت لا تستطيع مطلقًا أن تبرهن عليها، ومهما زادت مرّات اتّفاق نتائج التجارب مع نظريّة ما، فإنّك لا تستطيع البتّة أن تتيقّن من أنّه في المرّة التالية لن تتناقض النتيجة مع النظريّة» [هوكينج، تاريخ موجزٌ للزمان من الانفجار الكبير حتّى الثقوب السوداء، ص 33].

ب- النظريّة تثبت أنّ للكون بدايةً، وكلّ ما له بدايةً يكون حادثًا، وبذلك لا بدّ له من محدثٍ. يقول لورنس كراوس (Lawrence Krauss): «إنّ اكتشاف أنّ الكون ليس استاتيكيًّا، بل على الأحرى في حالة تمددٍ، له دلالةٌ فلسفيّةٌ ودينيّةٌ عميقة؛ لأنّه يطرح أنّ لكوننا بدايةً تنطوي على الخلق، والخلق يثير العواطف» [كراوس، كونٌ من لا شيء، ص 30].

ج - نظريّة الانفجار الكبير لا تستطيع وصف الكون قبل الانفجار، ولا يمكنها التنبؤ بمستقبل الكون، فحدود معرفتها وتفسيرها للكون لو صحّت، تكون قاصرةً وغير تامّة. [راجع: الرفاعي، العيد، موسوعة أهل البيت الكونيّة، ج 1، ص 267]

د - نظريّة الانفجار تتعارض مع أزلية المادّة، فالانفجار يؤكّد على عدم وجود الكون قبل الانفجار، وأزلية المادّة تقول: إنّ المادّة لا تأتي من العدم، يقول سامي لبيب: «المادّة لا تتخلّق من العدم، ولا تفتني إلى عدم، إنّما يمكن أن تتحوّل إلى طاقة، وعليه لا يوجد شيء اسمه خلق» [لبيب، مقطع من مقال وهم الخلق والخالق(1)- تأملات إلهاديّة، الحوار المتمدن- العدد: 5148 - 2016 / 4 / 29 - 22:31]. فالمادّة موجودةٌ قبل الانفجار، وتحوّلت بعد الانفجار إلى صورةٍ ثانية.

2 - أزلية المادّة تنفي الحاجة للموجود المطلق الأزلي

يستند سامي لبيب في أزلية المادّة على استغناء عالم الكون عن وجود الخالق العاقل، فيستدلّ على أزلية المادّة بقوله: «طالما المادّة أزلية الوجود فهذا يعني أنّ قوانينها أزليةٌ أيضًا؛ فلا تكون بحاجةٍ لقوّةٍ خارجيّةٍ أن تُحدثها في المادّة، بمعنى أنّ القانون الطبيعيّ للمادّة هو هويّة المادّة وكيونتها وطبيعتها وسماتها وسلوكها، فلا تستطيع أن تنزع القانون الطبيعيّ عن المادّة، فهو المادّة ذاتها» [لبيب، في القانون الطبيعيّ والرياضيات والنظام- نحو فهم للوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4694 - 2015 / 1 / 19 - 16:49]

النقد

أ - فرضية أزلية المادة معارضةً بنظرياتٍ علميةٍ، مثل نظرية الانفجار الكبير التي تشير إلى لحظة خلق الكون.

يقول إدريس شيخ جعفر: «إنَّ الإلحاد الحديث اعتمد - قبل مقدم الفيزياء الحديثة - على دعووين اثنتين، هما أزلية المادة، وطول المدّة التي جعلت من الممكن أن يتكوّن منها - بمحض الصدفة - هذه الكائنات التي نشهدها. ثم جاءت نظرية الانفجار العظيم، فأبطلت هاتين الحجّتين الأساسيتين اللتين اعتمد عليهما الإلحاد الحديث؛ إذ إنّها تقتضي أنّ هذا الكون - بما فيه الزمان والمكان - له بدايةً مطلقةً» [شيخ جعفر، الفيزياء ووجود الخالق، ص 91].

ب - القوانين العلمية تنفي أزلية المادة، لاستلزامها لوازم باطلة، نذكر منها:
الأول: لو كان الكون أزلياً لم نكن لنرى أيّ نجمٍ، أو شيءٍ في السماء.

351

وبيانه حسب قانون هابل الذي ينصّ على أنّ السرعة الظاهرية لأيّ مجرّة أخذتُ بالابتعاد عن الراصد تتناسب طردياً مع المسافة التي تفصل بينهما [كولز، علم الكونيات.. مقدّمة قصيرة جداً، ص 43]. فإذا صحّ تباعد المجرات والأفلاك عن بعضها البعض بسرعةٍ كبيرةٍ، كما بدأ إثباته منذ ملاحظات إدوين هابل (Edwin Powell Hubble) عام 1929 وإلى اليوم: «فلو كان الزمن لا نهائيّاً في الماضي، لكان من المفترض ألاّ نرى أيّ نجمٍ أو شيءٍ في السماء؛ لأنّها ستكون ابتعدت تماماً بمسافةٍ لا نهائيةٍ، لا تترك معها أثراً! وهذا لم ولا يحدث، إذن للكون بدايةً».

الثاني: لو كان الكون أزلياً لكان مات، واستقرّ ببرودة الصفر المطلق!

وفقاً لقوانين الديناميكا الحرارية أنّ الأشياء تفقد طاقتها (حرارتها) إلى

أن تستقرّ وتوزّع عشوائياً في تساوٍ لكل الأجزاء (أنثروبي عالية) - بمعنى: إذا تركت كوباً ساخناً في الحجرة فإنه سيفقد طاقته في الحجرة إلى أن تتساوى درجته مع درجة حرارة الغرفة وهكذا الكون أيضاً إذا كان أزلماً، فإنه من المفترض أن تكون كل النجوم قد فقدت طاقتها تماماً وحرارتها، واستقرت في حالة موتٍ حراريٍّ يعمّ الكون في الصفر المطلق! وهذا لم ولا يحدث، إذن للكون بدايةً. [انظر: نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلّى في عصر العلم، ص 14].

كما تنفي القوانين العلميّة أزلية المادة؛ فقد أثبتت أزلية الله.

أنّ الأزلية ليست أمراً مادياً يخضع للتجربة وقوانين الفيزياء والكيمياء، بل هو قانون يثبت العقل من خلال البدهيات العقلية، مثل نفي الدور أو التسلسل.

رابعاً: مباني وأدلة الإلحاد الاجتماعي عند سامي لبيب ونقدها

الإلحاد الاجتماعي

352

الإلحاد الناشئ من ردة الفعل تجاه الدين نتيجة المشاكل التي توجد في المجتمع الديني، فهذا الإلحاد ناتج من خلفيّة اجتماعيّة، بالمعنى الواسع للمجتمع، فهو ليس إلحاداً عقلياً، بل أقرب ما يكون عامله نفسياً؛ لذلك لا يقوم الإلحاد الاجتماعي على أدلّة عقليّة أو عمليّة، بل يقوم على المقارنة بين المجتمع الديني والمجتمع غير الديني، والنظر في سلبيات المجتمع الديني، ثمّ إصاق تلك السلبيات بالدين؛ ليجعل الحلّ من كلّ هذه المآسي بالتخلّص من الدين ورفضه. فيستدلّ على وهم الدين بأنّه لو كان حقاً لما حصلت بسببه كلّ هذه المآسي، فالإله والدين أوهاّم؛ لذلك نجد مبنى سامي لبيب في الإلحاد الاجتماعي يتمثّل بالمبنى التالي:

الأديان سبب مآسي الناس والحروب والتخلف!

ينظر سامي لبيب كسائر الملحدين إلى الأديان بأنها السبب الرئيسي لمآسي الإنسانية خصوصاً في العصر الراهن، فالمجتمعات غير الدينية، أو التي فصلت الدين عن الحياة السياسية، وجعلته مقصوراً على دور العبادة وأداء الطقوس، تعيش حالة من الرفاه والأمان، وعدم التمييز والعنصرية، خلافاً للمجتمعات الدينية، فالقتل والتشريد والطائفية والعنف هي الصفة السائدة في المجتمعات الدينية، فالدين في هذه المجتمعات هو الذي يتحكم بسلوك الناس، فلو كان الدين يدعو إلى التسامح والتآخي، لما وجدنا المجتمعات الدينية تتقاتل فيما بينها، فالكتب السماوية كالتوراة والإنجيل والقرآن ملئيةً بالنصوص المحرّضة على القتال والعنف والتطرف، واحتقار المخالفين في المعتقد، فهذه النصوص تحوّل الإنسان إلى وحشٍ كاسرٍ يحاول افتراس أخيه، ونهب ماله واغتصاب نسائه، وقد كتب سامي لبيب في هذا المجال مقالاتٍ متعدّدةً جمّعت في كتاب اسمه "الدين عندما ينتهك إنسانيتنا"، فاعتبر فيها الدين السبب في تعاسة الإنسان ومآسيه بتسلّط الحكّام الفاسدين على رقاب الناس، بأخذ الرشوة وما إلى ذلك من مفاصد اجتماعية. فجميع التعاليم الدينية والسلوكيات تعبيرٌ عن انفعالات الإنسان القديم، الذي يتميّز بالقسوة والغلظة.

فالدين صناعةٌ بشريةٌ، اخترعه الإنسان وفق تصوّراته وتخيّلاته، وشرّعه على أساس دوافعه وميوله، ثم خلق الإنسان إلهاً، ونسب إليه الدين؛ ومن هنا نجد أنّ الدين والاعتقاد بمشرّعه هما السبب في التخلف والحروب والصراعات، والسبيل الوحيد للخلاص من المشاكل يكمن في ترك الدين وترك الاعتقاد بالإله، فالإلحاد هو السبيل للخلاص. يقول سامي لبيب: «إنّ أيّ محاولة للإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي ستذهب أدراج

الرياح، وتكون بمثابة حرثٍ في الماء، طالما أغفلنا شفرة تحلّف المجتمع وجهوده، المتمثّل في تصاعد الثقافة الدينيّة، وهيمنتها على منظومة التفكير والسلوكيّات للبشر» [البب، الفكر الدينيّ كسببٍ للتخلّف ومقوّضٍ لتطوّر المجتمعات العربيّة"، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

المستشکل لم يفرّق بين السبب الكافي والشرط الضروريّ، والشرط المساعد، فالشرط الضروريّ ما يتوقّف عليه وجود غيره، وإن لم يكن علة وجوده، مثل وجود الماء على الأرض، وأمّا السبب الكافي ما يكون وحده سبباً كافياً لوجود شيءٍ آخر، مثل وجود النبات ووجود الأوكسجين، فالنبات هو العلة لوجود الأوكسجين في الكون، وأمّا العامل المساعد هو ما يزيد من حدة الشيء وقوّته، مثل صبّ الزيت على النار المشتعلة، فالزيت يزيد من سرعة الاشتعال أو قوّة الاشتعال، ولكن لا يلزم من وجوده وجود النار ولا من عدمه عدمها، وهنا نفرض الفروض الثلاثة:

1 - الدين سببٌ كافٍ لوجود العنف.

2 - الدين شرطٌ ضروريٌّ لوجود العنف.

3 - الدين عاملٌ مساعدٌ لوجود العنف.

أ - دعوى أنّ الدين سببٌ كافٍ للصراعات والعنف يلزم منه أن تكون المجتمعات اللادينيّة خاليةً من الصراعات والقتل والعنف، لكنّنا نجد العكس، فالعرب الوثنيون كانوا يتقاتلون من أجل الماء والنبات والأشياء الحقيرة، وحرب البسوس التي دامت أربعين عاماً خير شاهدٍ على إبطال تلك الدعوى. [انظر: علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 10، ص 27]

ب- أن أكثر الحروب وأعظمها دموية كانت أسبابها غير دينية، فالحرب العالمية الأولى والثانية لم تحمل أي طابع ديني، وإنما كانت الدوافع اقتصادية وسياسية، ولم يكن للكنيسة أي دور يذكر فيها، والحرب الإيطالية التي استمرت أكثر من نصف قرن لم تكن بدوافع دينية، وإنما كانت دوافعها اقتصادية وسياسية، وكذا حرب الثلاثين عامًا 1840 - 1863 في أوروبا. [انظر: عبد العزيز، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، ص 85 و445 و454]

ج- أن الأشخاص الأكثر عنفًا في العالم كانوا علمانيين وملحدين، فالشيوعيون الروس والصينيون، والنازيون قد أبادوا عشرات الملايين من البشر لم يكونوا مؤمنين. [انظر: القمص، رحلة إلى قلب الإلحاد ص 66 و67 و200]

د- أن الأديان السماوية لم تمنع من وقوع الحروب والقتال بين الناس فقط، بل اتخذت العفو والتسامح مع أشد أعدائها، فالنبي محمد ﷺ حاربه أهل مكة وأخرجوه منها، ولكنه عندما فتح مكة، وأصبح أهلها تحت سيطرته، ساءحهم، وقال لهم: «يا معشر قريش ويا أهل مكة، ما ترون أي فاعل بكم؟ قالوا: خيرًا، أخ كريم، وابن أخ كريم. ثم قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء» [الطبري، تاريخ الأمم والرسل والملوك، ج 2، ص 161].

ه- وأما ادعاؤه أن الدين سبب التخلف، فهذا كلام خالٍ من الدليل، بل الدليل يقوم على خلافه، فالدين جاء بمنظومات أخلاقية واقتصادية وسياسية وثقافية متكاملة، فعلى ساي لبيب أن يعرف معنى الثقافة والاقتصاد والسياسة، ثم يطبق تلك المعاني على تعاليم الإسلام، فإن وجد نظامًا أفضل منها فليات به، فالنظام الرأسمالي والنظام الماركسي قد فشلا، وقسما الناس إلى قسمين غني قد قتله الشعب والترف، وفقير يكاد يقتله الفقر.

النتائج

1- أنّ الأدلة التي اعتمدها سامي لبيب لا توصل إلى اليقين والقطع، بل لو صحّت فأقصى ما توصل إليه هو عدم العلم، وعدم العلم أوسع من العلم بالعدم؛ إذ يشمل حتى الظنّ، فعدم تمكن التجربة من اكتشاف ما وراء الحسّ، لا يدلّ على عدم وجود موجوداتٍ خارج نطاقه، فعدم الوجودان لا يدلّ على عدم الوجود، فعدم اطلاعنا على كائناتٍ مادّيةٍ أو غير مادّيةٍ لا يدلّ على عدم وجودها واقعاً، وإنّما يدلّ على عدم إحاطتنا بها، فالواقع أعمّ من مدرّكات الإنسان.

2- الأدلة العلميّة التي يعتمدها سامي لبيب لنفي وجود إلهٍ خالقٍ ومدبّرٍ للكون، إمّا أنّها معارضةٌ بأدلةٍ علميّةٍ أقوى منها كما في تعارض أزليّة المادّة مع الانفجار العظيم، أو أنّها تثبت خلاف ما يدّعيه سامي لبيب، كما في قوانين الديناميكا الحراريّة، واكتشافات هابل التي تثبت عدم أزليّة الكون.

3- ينكر سامي لبيب المعارف التي لا تحصل من التجربة والإدراك الحسيّ، ولكنّه يعتمد على الأدلة العقليّة في مدّعاته، كادّعاءه في الأزليّة للمادّة، واستحالة وجود إدراك غير حسيّ، فالأزليّة والاستحالة مفاهيم عقليّة، لا يمكن للتجربة إثباتها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن كمونة، سعد بن منصور، الجديد في الحكمة، تقديم وتحقيق وتعليق حميد مرعيد الكبيسي، منشورات جامعة بغداد، 1402 هـ.
2. آل شبير الخاقاني، محمد، نقد المذهب التجريبي، دار الزهراء، بيروت - لبنان، 1403 هـ - 1983 م.
3. الآملي، عبدالله جوادي، انتظار بشر از دين (فارسي)، مؤسسة الإسرائ العالمية للعلوم الوحيانية، - قم، ، الطبعة السادسة، 1389 ش.
4. بندلي كوستي، إله الإلحاد المعاصر ماركس سارتر، منشورات النور، بيروت، 1968 م.
5. حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 2009 م.
6. الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1982 م.
7. الحمد، إبراهيم محمد، الشيوعية، دار ابن خزيمة، الرياض، 2002 م.
8. خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار النفائس - بيروت، 1987 م.
9. الرباني الكلبايگاني، علي، القواعد الكلامية، قم - إيران، 1418 هـ.
10. الرفاعي، عبد السلام و...، موسوعة أهل البيت الكونية، مؤسسة السحر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1423 هـ - 2002 م.
11. زكريا، علي، أنواع الإلحاد... نظرة مجملية، بلا تا، بلا مكا.
12. سبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1425 هـ.

13. الشبكة العنكبوتية - الحوار المتمدن، صفحة سامي لبيب الخاصة.
14. الشبكة العنكبوتية - منتديات سودانيزاونلاين .
15. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، قم - إيران، 1414 هـ.
16. شيخ جعفر، إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1422هـ - 2001 م.
17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.
18. الصدر، محمداقبر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1986 م.
19. الصدر، محمداقبر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 2009 م.
20. الطباطبائي، محمداقبر، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان - بيروت، 1421 هـ.
21. الطباطبائي، محمداقبر، الميزان في تفسير القرآن، مكتبة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1417 هـ.
22. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والرسول والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، 1407 هـ.
23. طرابيشي، جورج، هرقطات 2 - عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2008 م.
24. العجيري، عبدالله، ميليشيا الإلحاد... مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث لندن، 2014 م.

25. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، 2001 م - 1422 هـ.
26. عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، 1997 م.
27. فرغل، هاشم حسن، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998 م.
28. القمص حلمي، يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد، الإسكندرية، كنيسة القديسين.
29. كراوس، لورنس، كون من لا شيء، ترجمة غادة الحلواني، منشورات الرمل، القاهرة، مصر، 2015 م.
30. كولز، بيتر، علم الكونيات.. مقدمة قصيرة جداً، ترجمة محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2015 م.
31. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 2001 م.
32. لو، ستيفن، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء وراذ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2016 م.
33. مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003 م.
34. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، 1407 هـ.
35. مطهري، مرتضى، العدل، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2007 م.
36. مظهر، إسماعيل، ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2014 م.
37. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية

للطباعة والنشر والتوزيع، 1420 هـ.

38. نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، دار وحي القلم، دمشق - سوريا، 1434 هـ - 2013 م.

39. نوار، عبد العزيز و...، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999 م.

40. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2014 م.

41. هيوم، ديفيد، تحقيق في ذهن البشري، ترجمة الدكتور محمد محبوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2008 م.

فنّ مناظرة الملحدّين

د. محمّد أكديد

الخلاصة

يبلغ عدد المُلحدّين حسب آخر الإحصائيّات حوالي 850 مليوناً^(*)، ويشمل هذا العدد كلّاً من المنكرين لوجود الله، وغير المؤمنين بالدين، واللادأريّين، وتبلغ نسبتهم بالقياس إلى مجموع سكان العالم تقريباً 14%. وبالرغم من أنّ هذا العدد يبدو صغيراً نسبياً بالمقارنة مع عدد المتديّنين فقد بات الإلحاد خلال الفترة الأخيرة يشكّل تحديّاً كبيراً داخل معظم الدول والمجتمعات خاصّة المتديّنة منها، وأخصّ هنا بالذكر المجتمعات الإسلاميّة، التي اكتوت بتنامي موجات التطرّف، وتصاعد العنف الذي كرسّه الجماعات المرتبطة بالتيارات الدينيّة المتطرّفة، التي تحاول تنزيل رؤيتها الشوفيّنية على أرض الواقع، الشيء الذي انعكس سلبيّاً على مواقف الكثير من العوامّ وقناعاتهم السطحيّة في ظلّ تفتّشي الأُمّيّة، وانحسار دور الفقهاء والعلماء في عددٍ من الدول الإسلاميّة، إضافةً إلى عوامل أخرى ذاتيّة وموضوعيّة لا يتّسع المجال لتفصيلها في هذا البحث الذي سنركّز فيه على مناهج مناظرة المُلحدّين وآدابها - خاصّةً منهم منكري الوجود الإلهي (مع الإشارة إلى أصناف أخرى من المُلحدّين عند تعريف الإلحاد) - وكذا على أهمّ الشروط والأخلاقيّات التي يتعيّن على المناظر التقيّد بها، والمسائل التي يتوجّب عليه تجنّبها لإنجاح المناظرة، كما سنعمل على طرح بعض أهمّ شبهاتهم ومناقشتها باختصارٍ.

الكلمات المفتاحيّة: المناظرة؛ الإلحاد؛ آداب الحوار؛ الوعي الذاتي؛ التراث الديني؛ المنهج العقليّ.

(*) انظر الرابط : <http://com.atheistempire/index/stats.php>

The art of debating atheists

Abstract:

Atheism in the recent period has become a major challenge in most countries and societies, especially in religious societies, and in particular Muslim societies that have been subjected to the growing waves of extremism, and increasing violence enshrined by groups related to extremist religious movements. The groups trying to put their chauvinistic vision in practice, adversely affecting on the attitudes of masses and their superficial convictions in midst of prevailing ignorance and decline in the role of jurists and scholars in some of the Muslim countries. This, in addition to other essential and objective factors that cannot be covered in this study that concentrates only on the manners and methods of debating atheists, including those who deny the divine existence and others. Similarly, the conditions and ethics compulsory for debater, and matters to be avoided in a debate would be discussed. We will also address some significant suspicious inquiries in this regard.

Keywords: debate, atheism, manners of dialogue, self-awareness, religious heritage, rational method.

المقدّمة

في خضمّ الصراع الطائفيّ الذي أنهك المسلمين في الماضي والحاضر، يتقدّم الإلحاد بحظّي ثابتة لاستقطاب المزيد من الأتباع في بلاد المسلمين، مستغلّاً ضياع الشباب المسلم بين عددٍ من القراءات والأطروحات التقليديّة الجامدة للإسلام، والتي يطغى عليها الخرافة والغلوّ في الكثير من الأحيان، في ظلّ غياب التحقيق الرصين، والموضوعيّة اللازمّة للتعاطي مع الكثير من الأحداث والمفاهيم والحقائق التي تمّ التلاعب بمضمونها حسب أهواء الساسة، وفقهاء الحشويّة والمنافقين خلال العصور الأولى التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ، إذ يتلاعب آباء الإلحاد بعددٍ من النصوص والتفسير المنحرّفة؛ لتبيان بطلان الرسالة المحمّديّة، وادّعاء فرية القرآن والحديث، من خلال عددٍ من الشبهات التي يبرعون في إثارتها، والتي تستقطب عادةً الشباب الغرّ ممّن ليس لهم باعٌ في التحقيق، أو حتّى درايةً كافيةً بعلم القرآن والحديث، والسياقات التاريخيّة المختلفة التي مرّ بها المسلمون، وما تخلّل ذلك من محالّفات واجتهاداتٍ منحرفةٍ عن المنهج الذي تركهم عليه الرسول ﷺ.

لقد عرف المسلمون الإلحاد مبكّراً خلال العصور الذهبيّة للحضارة الإسلاميّة؛ وذلك من خلال بعض الحالات الفرديّة التي كانت بين الفترة والأخرى تتمرّد على عقائد المسلمين، لكنّه اليوم يعود كظاهرة ارتبطت بالعديد من التحوّلات التي عرفتها الفترة الحديثة والمعاصرة، حيث ستتطوّر الأطروحات الإلحاديّة في تفكير الغرب الحديث، عبّر مراحل خصوصاً بعد الثورة الفكرية والعلمية التي عرفتها خلال عصر الأنوار. إذ سعى الأفراد بعد استعادة ذواتهم وعقولهم من هيمنة الكنيسة، إلى رفض كلّ ما له علاقة بالمقدّس، في مقابل الإقبال على واقع دنيويّ جديد، خاصّةً بعد التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الكبرى التي عرفتها أوربّا خلال تلك الفترة، بالتمسك بعالم الموجودات الحسيّة، مبتعدين عن كلّ ما له علاقةً باليقينيّات القلبيّة والتمثّلات التي جاءت بها الأديان حول الخالق.

لقد كان لهذه الصيرورة انعكاسات عميقة على المجتمعات الإسلامية، التي تأثرت بدورها بتداعيات الإلحاد الغربي، خاصة في ظل تصاعد موجات التطرف والإرهاب المرتبط بالدين خصوصاً بعد ظهور داعش، والجماعات التكفيرية خلال المرحلة الراهنة، والتي أصبحت تهدد استقرار عددٍ من الأوطان بأجنداتها التخريبية، إلى عزوف الكثير من الشباب المسلم عن نمطٍ منغلقٍ من التدين، ارتبط أساساً بتغول الأيديولوجيا السلفية الوهابية لعقودٍ شهدت على تخلف المسلمين، وانحسارهم عن مواكبة مستجدات الحضارة الإنسانية، بفقهياتٍ ومواقفٍ تعود إلى القرون الوسطى.

وهكذا كان، فلا بد من التوقف في هذه الدراسة على ظاهرة الإلحاد؛ بتعريفه أولاً، ومناقشة أهم الأسباب والدوافع الكامنة وراء تنامي هذه الظاهرة، خاصة في المجتمعات العربية والإسلامية، مع الإشارة إلى توظيف مناهج البحث في هذه الظاهرة؛ لمواجهة أطروحات المُلحدين، وسنستعرض باقتضابٍ في هذا الإطار كلاً من المنهج الفلسفي العقلي، والمنهج الحسي التجريبي بالإضافة إلى المنهج القرآني؛ لنختتم بحثنا بمجموعةٍ من النتائج والخلاصات حول ظاهرة الإلحاد وسبل مواجهة تداعياتها، خاصة في العالم الإسلامي.

تعريف

1_ الإلحاد

الإلحاد لغةً هو الميل عن القصد، مأخوذاً من اللحد، وهو الشقّ يكون في جانب القبر، سمي بذلك لأنه أميل عن وسط القبر إلى جانبه، ومن معاني الحد: طعن وجادل وجار، وكلها لا تخلو من بعض الميل؛ فلا يطعن أحدٌ في شيءٍ، أو يجادل فيه، إلا إذا مال عنه، أو عما يعتقد خصمه أنه الحق، ولحد في الدين وألحد مال وعدل.

يقول ابن السكّيت: الملحد العادل عن الحقّ، المدخل فيه ما ليس منه، يُقال قد أُلحد في الدين، أي حاد عنه، وأُلحد الرجل أي ظلم في الحرم، وأصله من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25] أيّ الحادًا بظلمٍ [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 388، "لحد" (بتصرّف)].

والإلحاد كما يقول الراغب الأصفهانيّ إلحادٌ إلى الشرك بالله، وإلحادٌ إلى الشرك بالأسباب: فالأوّل: ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عُراه ولا يبطله. ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نَذِفُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25] وقوله: ﴿وَدَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 180]. والإلحاد في أسماءه على وجهين: «أحدهما أن يُوصَف بما لا يصحّ وصفه به، والثاني أن يتأول أوصافه على ما لا يليق به» [الراغب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ص 448].

والإلحاد يُطلق على نوعين:

أحدهما: يتمثّل في إنكار وجود الله تعالى، والقول بأزليّة المادّة وإثبات أصل الكون، ومن ثمّ القول بأنّ الكون وُجد بلا خالق، بل إنّ المادّة في زعم أصحاب هذه المقولة هي الخالق والمخلوق معًا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية: 24]. والنوع الثاني: يتمثّل في اتّخاذ شركاء مع الله تعالى، أو التكذيب بالرسالات الإلهيّة، وإنكار البعث وما فيه من حسابٍ ونعيمٍ وعذابٍ، وهذا النوع من الإلحاد لا يلزم القول به الكفر التامّ بموجد الكون. [طعيمة، الإلحاد الدينيّ في مجتمعات المسلمين، ص 10]

وبينهما تأتي طائفة تسمى "اللاأدرية"، وهو مذهب الشك القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها، أو يشك في الوصول إليها. وقد ظهر هذا المذهب في عصورٍ مختلفةٍ في تاريخ الفلسفة. فقد رأيناه عند السوفسطائيين، حيث كان غورغياس (Gorgias) أحد زعماء السوفسطائية يقول: إننا نشك في وجود الأشياء، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها. وفي العصور الحديثة كان زعيم الشكّك ديفيد هيوم (David Hume) قد أبان أن وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب، والجوهر والعرض ونحو ذلك، ليست إلا وهمًا وخداعًا، ومن ثم لا تمكن المعرفة. [نجيب محمود، قصة الفلسفة، ص 187].

ولسان حال الإنسان اللاأدرية: لا أدري هل الإله موجودٌ؟ أو غير موجودٍ؟ لا أدري، هل هناك عالمٌ آخر؟ هل هناك أرواحٌ؟ هل هناك ثوابٌ وعقابٌ؟ لا أدري.

فالقيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية عند هؤلاء غير محدّدة، وغير ذات معنى؛ لأنّها من نوع المعنويات والغيبيات غير المنظورة، وغير الخاضعة للمقياس العلمي الحسي المعروف.

وسنركّز عملنا في هذه الدراسة على النوع الأول الذي ينكر وجود الخالق جملةً وتفصيلاً.

2 - المناظرة

يقول الراغب في (المفردات): «المناظرة: المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كلّ ما يراه ببصيرته، والنظر: البحث، وهو أعمّ من القياس؛ لأنّ كلّ قياسٍ نظرٌ، وليس كلّ نظرٍ قياساً» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 644].

واصطلاحاً، يقول المناويّ في "التوقيف على مهمّات التعاريف":
 «هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئيين إظهاراً للصواب»
 [المناويّ، التوقيف على مهمّات التعاريف، ص 316]. وقيل هي: تردّد الكلام بين
 شخصين يقصد كلّ منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه مع رغبة كلّ
 منهما في ظهور الحقّ. [الألمعي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص 30]

ويظهر لنا معنى الترابط بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للمناظرة
 في كون المناظرة يحصل فيها التدبّر والتفكّر والبحث، كما أنّ فيها معنى
 التقابل بين المتناظرين وبين أدلّتهما وقوليتهما على شكل حوارٍ حول قضيةٍ
 مطروحةٍ للنقاش، وفيها معنى الانتظار؛ لكون كلّ من المتناظرين ينتظر
 صاحبه حتّى يتمّ كلامه، ثمّ يجيب عنه وينظره فيه، كما أنّ فيها معنى النظر
 الحسيّ؛ فكلّ من المتناظرين غالباً ينظر في مناظره؛ ليسمع كلامه ويستوعب
 قوله وحجّته .

367

وتقوم المناظرة على أساس وجود طرفٍ مؤيّدٍ للقضيّة، وطرفٍ آخر
 معارضٍ، أو لديه رأيٍ مخالفٍ في أحد النقاط المطروحة ضمن إطار القضيّة،
 حيث يقوم كلّ طرفٍ بمحاولة إثبات صحّة رأيه، والدفاع عنه باستخدام
 الحجج والبراهين العلميّة؛ لإقناع الجماهير برأيه وحججه، كما يحاول كلّ
 طرفٍ إثبات خطأ موقف الطرف الآخر ورأيه؛ وذلك من أجل الفوز في
 المناظرة. وتُدار المناظرة ضمن قواعد وضوابط وشروطٍ معيّنةٍ تختلف حسب
 المكان المستضيف للمناظرة، وحسب نوع القضيّة المطروحة. [سلامي، المدخل
 إلى فنّ المناظرة، ص 43 و 44 (بتصرّف)]

ولا بدّ للمناظرة من موضوع، ولا بدّ لها من متناظرين، وهما ركنا
 المناظرة، كما لا بدّ لها من شروطٍ تكمّل هذه الأركان وتوضّحها. ومن بين

أهمّ هذه الشروط: علم المتناظرين بموضوع التناظر، والتزامهما بقوانين المناظرة وأخلاقتها، وكذا احترام عرف المناظرة؛ فإذا كان الكلام على عرف الفقهاء (مثلاً)، فلا يلجأ الطرف الثاني إلى عرف النحاة أو الفلاسفة ونحو ذلك. [جريشة، آداب الحوار والمناظرة، ص 65 و66]

وتنبثق أهميّة المناظرة بكونها تفتح السبل للوقوف على الثغرات التي قد تعترى أطروحة أحد المتناظرين من ثغراتٍ، ويساهم في تطوير سبل الدفاع عن الأطروحة المثلّي.

ومن بين أبرز وجوه المناظرة في العالم الإسلاميّ نذكر الشيخ أحمد ديدات الذي سطع نجمه بعد إفحامه للقسّ جيبي سواجارات أمام أنصاره في شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 2000، في مناظرة بعنوان "هل الكتاب المقدّس كلمة الله". وخلال الفترة الراهنة يمكن اعتبار الداعية والخطيب الهنديّ ذاكر نايت - وهو تلميذٌ لأحمد ديدات - من أهمّ وجوه المناظرة في العصر الحاليّ، خاصّةً بعد تفوّقه على عالم الأحياء والمنصّر ويليام كامبل (William Campbell) - الذي ادّعى وجود أخطاءٍ في القرآن الكريم(*) - وذلك في محاضرته المشهورة "الإنجيل والقرآن في ضوء العلم"، التي أجاب من خلالها ذاكر نايت على العديد من الإشكالات التي طرحها كامبل حول علم الأجنّة ومراحل تطوّر الإنسان في رحم الأمّ، وبعض الظواهر الفلكيّة التي وردت في القرآن، بالإضافة إلى عددٍ من الأحكام التي تبناها الإسلام.

[ذاكر نايت، ديدات الأكبر، ص 51 و56]

(*) تعلّم ويليام كامبل اللغة العربيّة وألّف كتاباً ردّ فيه على موريس بوكاي (Maurice Bu-caille) الطبيب والجراح الفرنسيّ وعضو الأكاديمية الطّبيّة العلميّة الفرنسيّة، ومؤلف كتاب «الإنجيل والقرآن والعلم» الذي تُرجم إلى عدّة لغاتٍ عالميّة.

آداب المناظرة

1 - اتّباع الأُفلاق الحسنة

أخلاقياً، يُستحسن تفادي الطعن المباشر في شخص المُلحد، والتعريض به أو مصادرة رأيه مهما كان؛ وذلك احتراماً لآداب الحوار والمناظرة، وامتنثالاً لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: 125].

كما لا بدّ للمناظر أن يتفادى الغضب الذي يمكن أن ينتابه؛ نتيجة استفزاز الخصم مع تجنب إيذاء هذا الخصم والسخرية منه، أو إبداء الفحش والكلام البذيء، وأن يتحلّى بالحلم والروية والهدوء مع الثقة بالنفس وتقبّل الرأي الآخر من حيث إنّ الاختلاف لا يجب أن يفسد للودّ قضيةً. ومن هنا لا بأس من افتراض صحّة الجانب الآخر أو مجاراته؛ وصولاً إلى تبكيته وإلزامه بالأدلة. [الشيخلي، أخلاقيات الحوار، ص 67 و68]

369

فالاختلاف في الرأي ظاهرة صحّية تعرفها كلّ المجتمعات (المتحضرة) إلاّ أنّها تنقلب إلى مأساة عندما يتحوّل الاختلاف إلى درجة العدا، والتحرّز الضيق، والخروج عن مصالح الأمة. وتبقى المرونة في طرح الأفكار، وحسن الكلام من أهمّ مميّزات المناظر اللبيب.

كما يُستحسن تجنّب الحوار العقيم الذي لا جدوى منه، والذي يجري عادةً مع الجهلاء والمتعصّبين الذين يرفض تفكيرهم كلّ جديدٍ ومنطقيٍّ، حيث يحمل المتعصّب جملةً من الأفكار والحقائق يعتبرها مطلقةً، ولا يمكن إلّا التسليم بها بالكامل. [المصدر السابق، ص 24]

ولا بدّ من توقّف بعض المقوّمات لنجاح أيّ حوارٍ، ومنها الإقرار بحقيقتين:

الأولى: رغبة فريقٍ سياسيٍّ أو فكريٍّ بالعيش سلمياً وطوعياً مع الفريق الآخر، دون إلغاء الشخصيات الأيديولوجية للفريق الآخر.

الثانية: اعتراف كل فريق بأن الآخر يمتلك فكراً أو عقيدةً من الضرورة احترامها لمبدأ حرية الفكر. [المصدر السابق، ص 16]

كما لا بدّ من التحلي بالتواضع، وتبني حسن الإصغاء؛ للوقوف على المزالق والاختلافات التي قد تطال أطروحة الخصم، وتعتور فهمه وخطته للوصول إلى الحقيقة عوض الاغترار والسقوط بالتالي في مزالق الأنانية والتكبر.

2 - الاستعداد العلمي والفكري

قد يكون الملحد شخصاً ذكياً ومثقفاً يحاول استثمار قدراته الذهنية ومعارفه لإثارة الشكوك لدى محاوره، خاصةً وأنه عادةً ما يكون متحرراً من كل القيم والعقائد المرجعية التي يعتقد بها المسلم؛ لذلك لا بدّ أن تتوفر في من يريد التصدي لمواجهته مجموعةً من الشروط يمكن إجمالها في الوعي بأسباب الإلحاد، واستيعاب شبهات الملحد، وفق رؤية شمولية تأخذ بعين الاعتبار شخصية المناظر، ومستواه الفكري.

وكذا الاطلاع على تفاصيل القضايا العقديّة والفكرية القديمة والمعاصرة، واستثمار أدوات التحليل الفلسفي، ومناهج العلوم الاجتماعية، مع الوقوف على مستجدات النظريات العلميّة في الفيزياء والفلك وعلمي الأرض والأحياء وغيرها؛ حتى يتم الاستفادة منها في ردّ شبهات الملحد، بالإضافة إلى محاولة رصد الأفكار التي يبتها هؤلاء في مواقع التواصل الاجتماعي والكتب ومعالجتها قبل الدخول في المناظرة.

3. الحذر المنهجيّ

إلى جانب حمل المناظر للثقافة الفكرية والعلمية التي يجب التسلّح بها لمواجهة شبهات الملحدّين، لا بدّ من تبني منهجية حذرة خلال المناظرة معهم، ويُستحسن أوّلاً تأسيس الحوار على أرضية مشتركة، مع استعمال الطريقة الحوارية (السقراطية) التي تعتمد أساساً على استدراج المحاور للوصول إلى الخلاصة التي ننوي إقناعه بها؛ وذلك باحترام العقل والمنطق في طرح المسائل والأفكار.

من جهةٍ أخرى لا بدّ للمناظر أن يتوخّى الحذر من المصطلحات؛ فيتجنّب غريب الألفاظ ممّا يستعصي عن الفهم، وكذا الأدلّة التي يعرضها الخصم، وألاّ يتسرّع في نقض أطروحته قبل إفساح المجال لمحاورة؛ كي يعرض كلّ أدلّته حول الموضوع المطروح للنقاش، أو تأويل كلامه وتحريفه عن المسار الذي يقصده صاحبه.

371

4. معوّقات المناظرة الفاشلة

من بين أبرز الأسباب التي قد تؤدّي إلى فشل الحوار وعدم تحقيق أهداف المناظرة التعصّب للتمثّلات والأفكار التي نحملها عن الأشياء عادةً دون تمحيص، وعدم الوضوح في طرح الأفكار، الذي قد ينتج أيضاً عن وجود لبس لدى المناظر نفسه.

ومن ذلك الإطناب والاسترسال في الكلام (الثرثرة)؛ ممّا يفقد المناظر هيئته، ويجعله عرضةً للوقوع في التناقضات والأخطاء، أو غياب الأدلّة والبراهين المناسبة لكلّ مسألة. [المصدر السابق، ص 38-43].

من جهةٍ أخرى يتوجّب على المناظر التركيز بموضوعية على الفكرة،

وتجنّب الرؤية الذاتية في معالجة المسائل، أو احتقار الخصم، والأخذ بعين الاعتبار اختلاف السياقات والتمثيلات والأفكار التي دفعت كل طرفٍ إلى التصديق بما يعتقدُه والدفاع عنه باستماتةٍ.

وهنا تكمن خطورة التعصّب الشديد الذي يعدّ من أكبر عوائق التوافق القائمة في عالم الحوار، فالحوار مع متعصّبٍ أعمى لا يحرز أيّ تقدّم، وإذا اضطرت إليه فمن الواجب عليك التحلّي بالصبر ورباطة الجأش، أما إذا استمرّ في تعصّبه وفكره المتزمت فمن الأجدر إنهاء الحوار معه. [المصدر السابق، ص 47].

وختاماً فإنّ الاستعداد الفكريّ، والسموّ الأخلاقيّ للمناظر يلعبان دوراً كبيراً في استمالة الملحد إلى أفكار خصمه المؤمن، خاصّةً وإنّ طابع العنف قد أصبح يشكّل صفةً لصيقةً بالمتديّنين، تركّيزها ممارسات بعض الجماعات المتطرّفة، بالإضافة إلى صورةٍ نمطيّةٍ أخرى تتمثّل في غياب المنطق لدى المتديّنين؛ نتيجة ارتباطهم بالوحي والغيب.

من شبهات الملحدين

قبل مناقشة الأدلة العقلية على وجود الخالق لا بدّ من الوقوف على أهمّ المسائل التي يثيرها الملحدون في مواجهة المؤمنين، ممّا يجب أن يستوعبها المناظر، ويستعدّ لها سلفاً؛ حتّى لا يكون لقمةً سائغةً لخصمه. والآن نشير إلى أبرزها باقتضابٍ مع أهمّ الردود التي عالجت كلّ شبهةٍ على حدة:

1 - الإيمان بالغيب

يرى الملحدون أنّ جوهر العالم مادّيّ، وأنّ حقيقة الوجود أو العالم هي المادّة؛ فالمادّة هي الأصل الأوّل الذي يشكّل وجود الكون، وهي منبع المعارف

والوعي والعقل، وبالتالي فمن العبث الإيمان بما لا تقف عليه الحواس، ولا تدركه من الغيبات التي ذُكرت في كلّ الكتب السماوية ومنها القرآن. فالعقل لا يمكنه أن يتصوّر إلهاً ليس كمثله شيء. وعجزه عن ذلك هو الذي يدفعه إلى إنكار خالق لهذا الكون والإنسان. ومنه يأتي إنكار كلّ ما يتّصل بهذا الخالق من مخلوقات ذكرها كالملائكة والجنّ، وكذا صلته بالأنبياء والمرسلين، وحساب الناس في اليوم الآخر بعد بعثهم من جديد.

من جهةٍ أخرى وحسب قاعدة السببية فإنّ لكلّ حادثٍ محدثاً وعلةً لظهوره، وهكذا فلم يَقم هذا الكون دون سبب. وفي ردّ الأعرابيّ الشهير على مَنْ سأله: كيف عرفت الخالق؟ - فقال: إذا كانت البعرة تدلّ على البعير، والأثر يدلّ على المسير، فليلّ دايج، ونهارٌ ساج، وسماءٌ ذات أبراج، أفلا تدلّ على الصانع الخبير؟ - لدليلٌ بدهيٍّ على وجود الخالق؛ وذلك من خلال بديع صنعه عزّ وجلّ ممّا تتجلى آثاره في الكون والطبيعة والإنسان، إذ وضع قوانين دقيقة لهذا الكون ما فتى الإنسان يكشف عن جوانبها في كلّ حين، خاصّةً بعد تطوّر العلوم التجريبية التي عملت على حلّ الكثير من الألغاز التي كان فهمها يستعصي على العقول. وإذا كان الملحدون - غالباً - لا ينكرون قانون السببية بنحوٍ مطلق، فإنّهم ينكرون السبب الغيبي وراء الطبيعة، ويرجعون تصميم النظام إلى أسبابٍ طبيعيةٍ من داخل العالم.

2 - قانون الصدفة

إنّ من بين الأفكار التي سادت لفترةٍ طويلةٍ من الزمن لدى الملاحدة ونشروها بين الناس: أنّ الكون وما فيه قد نتج بالصدفة والعشوائية (وهو تفكيرٌ متوقّع

بالطبع ممن ينكر الخالق الحكيم العليم القدير)، وقد كانوا يتفننون في وضع تصوراتهم الخيالية حول ذلك، لكنهم أُصيبوا بضربتين قويتين:

الأولى: كانت الأدلة التي رجّحت كفة نظرية (الانفجار الكبير) أخيراً في مقابل نظرية (الكون المستقرّ أو المستمرّ)؛ إذ نسب العلماء الظهور المفاجئ لأغلب شعب الحياة في وقتٍ قصيرٍ جداً إلى (الانفجار الكبير).

والثانية: أتت مكملّة لها، وهي الاكتشافات المتتالية لدقّة القوانين والشواهد التي قادت هذا الانفجار إلى الكون الذي نعرفه الآن بنجومه وكواكبه وبنائه المحكم، والأرض التي نعرفها وما فيها من كائنات حيّة بما فيها الإنسان، وهو الأمر الذي حير علماء الفيزياء والفلك.

هذا الاتساع الدقيق جداً الذي جرى في الكون منذ اللحظات الأولى وإلى الآن، يصفه أحد أشهر الملاحدة الفيزيائيين معترفاً بهذه الدقّة، وهو ستيفن هوكينج (Stephen William Hawking) في كتابه "مختصر تاريخ الزمن" وهو يصف معدّل التمدّد الكوني: «إذا كان معدّل التمدّد بعد ثانية واحدة من الانفجار الكبير أصغر بمقدار حتى جزء واحدٍ من مئة ألف مليون بليون، فالكون سينهار ثانيةً على نفسه قبل أن يصل إلى حجمه الحاليّ». [Stephen Hawking, A brief History of time, p.121].

فإنّ هذا الاتساع والتمدّد رغم أنّه من المفترض أن يتباطأ بسبب تأثيره بالجاذبية منذ لحظة الانفجار، إلّا أنّه إلى اللحظة لا زال مستمرّاً، وهو ما جعلهم يفترضون وجود ما يُسمّى بالطاقة المظلمة التي تعمل على جذب الكون؛ ليتّسع في اتجاهٍ مضافاً لاتّجاه انضغاطه على نفسه بفعل الجاذبية [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 79].

3 - معضلة الشرّ عند الملحدّين

وتُعرّف أيضًا بنظريّة المعاناة أو الشرّ المجانيّ وغير المبرّر. فوجود الشرّ في الحياة البشريّة يتعارض مع الإرادة المطلقة التي تتحاith مع الوجود الإلهيّ، وكذلك يتعارض مع الاعتقاد بأنّ الإله قادرٌ ومريدٌ وخيرٌ مُطلق، الاعتقاد بذلك يفترض أن ينتهي إلى غياب الأشكال القائمة من الشرّ، فالزلازل على سبيل المثال، وما يترتب عليها من كوارث، يدفع بعض البشر إلى الاعتقاد في عبثيّة الحياة، وغياب الحكمة في المنظومة الكونيّة، التي تتجلّى في بعض مظاهر الإلحاد عند الغرب.

ومن أبرز الاحتمالات العقليّة التي سيقت في هذا الإطار لتبرير وجود الشرّ غير المبرّر ما يلي:

أ- إمّا الخالق يجهل بوجود الشرّ (وذلك مرفوضٌ لتعارضه مع الكمال).

ب- وإمّا أنّه يعلم بالشرّ، ولكن لا يستطيع إيقافه (وهذا ضعفٌ ونقصٌ مرفوضٌ).

ج- وإمّا أنّه أصلًا شرّيرٌ، (والشرّ نقصٌ يتعارض مع الكمال).

د- وإمّا أنّه يسمح بالشرّ؛ لحكمة الابتلاء والامتحان (وهذا الوحيد المقبول دينيًّا).

من جانبٍ آخر، فإنّ الحكماء الإسلاميين قد حلّوا معضلة الشرّ باعتبار أنّ مفهوم الشرّ نفسه نسبيٌّ، ويفسّر بما يجلب العدم، فنحن نعتبر كلّ ما يسبّب الهلاك والموت شرًّا، بينما بعض ما نعتبره شرورًا، وهو يتمتّع بالوجود له باعتباراتٍ أخرى؛ نحو وجود خيرٍ كاستغلال السمّ في إنتاج الترياق. فالشرور لا توجد حقيقةً، بل هي عدمٌ، وهي قضيّة اعتباريّة، حيث سنجد هذه

الحقيقة ماثلةً عند حكماء كثيرٍ، مثل صدر المتألهين الشيرازي في (الأسفار) و(الشواهد) وغيرها من الأعمال، كما نجدُها عند تلامذته وأتباعه كالحكيم السيزوري في المنظومة وما شابه.

4- إشكالية العلاقة بين العلم والدين وتناقضات التراث الديني

يحاول الملحدون أيضًا استثمار التطور العلمي والاكتشافات الحديثة في الطبيعة والإنسان؛ لإبراز ما يرونه متناقضًا فيما جاءت به بعض الكتب السماوية كالقرآن الكريم، وهو أمرٌ يمكن إرجاعه إلى قصور بعض الفقهاء والدعاة (في الإسلام) عن فهم بعض الآيات التي يقدمونها كنوعٍ من الإعجاز العلمي في القرآن، بالإضافة إلى هيمنة الإسرائيليات المرتبطة بالخرافة والأسطورة (خاصةً في المتون السنّية) أو ما يُسمى بالتفسير بالمأثور عند القدماء.

كما يركّز دعاة الإلحاد عادةً على عددٍ من المتناقضات التي تحفل بها بعض النصوص المنقولة عن الأديان بما في ذلك الإسلام، فيقدّمون عادةً بعض الأدلة التي تتوزّع بين تأويلاتٍ خاطئةٍ لبعض رجال الدين، أو منحرفةٍ عن سياق النصوص الأصلية.

ونورد هنا أمثلةً لأسباب نزول عددٍ من الآيات القرآنية التي اختلف حولها فقهاء الإسلام، وكذا الكثير من الأحاديث التي جاءت في المتون السنّية، والتي تناقض عادةً حتى ما جاء في القرآن الكريم، كحدّ الردّة، وحدّ الرجم.

بالإضافة إلى تقديمهم لعددٍ من الأخطاء التي وقع فيها الجيل الأوّل من الصحابة والتابعين وكرّسها الفقهاء فيما بعد، بواسطة اجتهاداتٍ حملت طابع الإلزام بفعل تدخل السلطات التاريخية التي عرفت أيضًا تورّط الكثير من حكام المسلمين في أخطاءٍ ومزالقٍ شوّهت رسالة الإسلام، وعمل بعض فقهاء السلطان أيضًا على تبريرها بناءً على نصوصٍ وتأويلاتٍ فاسدةٍ.

ومن ذلك نذكر ارتباط العنف بالدين، بالرغم من أنّ الأديان تتفق في جوهرها على نشر السلام والتسامح من خلال دعوات كلّ الأنبياء، إلا أنّ الأتباع عادةً ما كانوا يخالفون هذا الطرح، بحيث إنّ معظم الحروب ووقائع الاضطهاد والإبادة التي عرفها التاريخ خاصّةً خلال العصور القديمة والوسطى كانت لأسبابٍ دينيّةٍ، وما زال الكثير من الجماعات الدينيّة المتطرّفة حول العالم تقصّ أمن الدول والمجموعات باسم الانتصار لبعض الأيديولوجيات الدينيّة أو الطائفيّة المتزمتة، ولعلّ داعش أقرب نموذج يمكن استحضاره في هذا المقام.

بعض المناهج المتّبعة في المناظرة لإقناع الملحدّين وتوظيفها

1- المنهج العقليّ

لا ريب في أنّ العقل وحده يعدّ آيةً في الإعجاز؛ بتكوينه وتفاعله العجيب مع ذاته ومحيطه، وإذا كان العقل خلال الفترة الحديثة قد توصل إلى الكثير من الأجوبة العلميّة حول عددٍ من الظواهر الطبيعيّة - التي كان يعزو تفسيرها قديماً إلى الخرافة والأسطورة، مثل خسوف القمر الذي كان يفسّره بنشاط بعض العفاريت المخيفة، التي كان على الإنسان طردها بالطرق على أواني المطبخ لتهرب! - فإنّه من جانبٍ آخر قد أُغرق في فهم آليات عمل الكون دون أن يفكّر في مصدر هذا الكون نفسه، بل إنّ بعض العقول تبادت في إنكار خالقٍ لهذا الكون، وعزّوا أمر تصميمه ونشوئه وتطوّره إلى الطبيعة نفسها، فيما سمّاه بعضهم بالتولّد الذاتي، سواءً كانوا من القدماء كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية: 24]، أو من المُحدّثين كما

جاء في بعض الفلسفات والمذاهب الفكرية والعلمية الحديثة كالداروينية والوجودية؛ وهو ما يشكل مغالطةً منطقيّةً كبيرةً يمكن شرحها بمثالٍ بسيطٍ: لنأخذ سيارة من موديل فورد، بحيث إذا رآها شخصٌ أميٌّ لأول مرةٍ، لا يدرك شيئاً في ميكانيكا السيارات ومحركاتها، فسوف يخيل إليه بأنّ هذا السيد "فورد" إنّما هو إلهٌ داخل محرك السيارة يجعلها تسير أو تتوقّف حسب مزاجه، لكن إذا درس هندسة المحرك وطريقة عمله، فسوف يدرك حتماً بأنّ السيد فورد (Henry Ford) مصمّم هذا المحرك، فهو أوّلاً رجلاً خارج السيارة، وثانياً هو من صنع المحرك وفق قوانين فيزيائيةٍ معيّنةٍ توصل إليها بعد دراسةٍ معمّقةٍ وظّفها في النهاية لعمل السيارة.

وهكذا فإنّ دعاة الإلحاد الجُدد - بيتر ويليام أتكينز (Peter William Atkins) وريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) وغيرهما - قد جرى لهم مثل حال الرجل الأميِّ وسيارة فورد؛ إذ لم يفرّقوا بين الآلية ومنشئها. وفي المقابل نجد إسحاق نيوتن (Isaac Newton) عندما اكتشف القانون العامّ للجاذبية لم ينكر وجود إلهٍ قد صمّم آلية عمل الكواكب، بل على العكس من ذلك وجد نفسه أكثر إيماناً بوجوده، وأكثر تقديساً له بعد أن وقف على بعض أسرار خلقه.

وفي هذا الإطار يذكر مايكل بول في مناظرته الشهيرة مع ريتشارد دوكينز ما يلي:

«لا يوجد تعارضٌ منطقيٌّ بين التفسيرات التي يقدمها المنطق للآليات، وبين التفسيرات التي تتعلّق بالخطط والغايات للفاعل، سواءً كان إنسانياً أو إلهياً، وهي مسألةٌ منطقيّةٌ لا علاقة لها بموقف الشخص من الإيمان

باللّٰه من عدمه» [حسن، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري وجود الخالق، ص 75 و76].

في السياق نفسه، ووفق ما يُصطلح عليه بقانون السببيّة فإنّ لكلّ حادثٍ محدثًا، وإذا كان الكون حادثًا فلا بدّ له من مُحدِّث. فإذا كان الكون واجب الوجود، ووجوده ذاتيًا، لا لعارضٍ منحه إياه، بل هو الذي أعطى الممكنات وجودها، وإذا قلت فمن أوجد الله؟ فهذا يؤدّي إلى سلسلةٍ من الآلهة خلق بعضها بعضًا إلى أن تصل إلى الله الموجود بذاته الذي يصدر عنه الوجود، ولا يفتقر لغيره. [شيخاني، الله يتحدّى الملحدّين، ص 8]

يقول ديكارت (René Descartes): «أنا موجودٌ، فمن أوجدني؟ ومن خلقتني؟ إنني لم أخلق نفسي، فلا بدّ لي من خالقٍ، وهذا الخالق لا بدّ أن يكون (واجب الوجود)، وغير مفتقرٍ إلى من يُوجِّده، أو يحفظ له وجوده، ولا بدّ أن يكون متّصفًا بكلّ صفات الكمال، وهذا الخالق هو الله باري كلّ شيءٍ» [الجسر، قصّة الإيمان، ص 109].

إنّ نظام الخلق البديع والمتناسق لا بدّ أن يكون من ورائه صانعٌ قويٌّ، بديعٌ، متعالٍ عن أيّ قوّةٍ أخرى توجد في الطبيعة. يقول أناكساغوراس (Anaxagoras): «من المحال أن تبعد هذا الجمال وهذا النظام اللذين يتجلّيان في هذا العالم؛ لأنّ القوّة العمياء لا تنتج إلاّ الفوضى، فالذي يحرك المادّة هو عقلٌ رشيدٌ، بصيرٌ حكيمٌ» [المصدر السابق، ص 29].

وإذا حاول كانط في كتابه "نقد العقل النظريّ" تقويض الدليل الأنطولوجيّ، وبالتالي تقويض فكرة "الله" - حيث بدأ أكثر تحقّقًا من يقينيّات النهضة، وأكثر رفضًا لرسوم فلسفات اللاهوت المسيحيّ - فإنّه سيعود ليثبت ذلك - في كتابه "نقد العقل العمليّ" - وفق ما يمكن أن نسمّيه بـ"الدليل الأخلاقيّ".

وإذا كان الدليل الأنطولوجي يثبت المطلق خارج الذات ومطلقاتها، فإنّ الدليل الأخلاقي القائم على الإرادة المطلقة المتعالية - حسب كانط - يجعل المطلق هو الذات، وفكرة "الله" متفرّعة عنها أو صنيعاً لها، ليس على نحو الحقيقة، بل على نحو ما يمكننا اعتباره تجوّزاً؛ ضرباً من الوعي المتخيّل بالإله، وعياً يفرزه العقل العملي، ويؤيّد العقل النظري. [هاني، أخلاقنا، ص 51 و52]

من جهةٍ أخرى، فإنّ القول بأنّ الحياة تتولّد تلقائياً من الموادّ الجامدة، إمّا لعفونتها كتولّد الحشرات من القذارة، وإمّا لتركيب أجزاء الجسم الحيّ على شكلٍ خاصّ كالأجهزة العلميّة، هو مجرد احتمالٍ بلا دليل.

ففي كتاب "الطبيعة وما بعد الطبيعة" ليوستف كرم: «أثبت باستور (Louis Pasteur) بالتجربة القاطعة أنّ دودة العفونة وحشرة القذارة تتولّد من جراثيم حيّة لا يخالها البصر المجرد، وأنّ كلّ حيّ فهو من حيّ». [يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 46] وينقل العلامة مغنية في كتابه "شبهات الملحدين والإجابة عنها" عن كتاب "الله يتجلّى في عصر العلم" يقول رسل تشارلز: «جميع الجهود التي بُذلت للحصول على المادّة الحيّة من غير الحيّ قد باءت بخذلانٍ وفشلٍ ذريعين». ممّا يؤكّد أنّ المادّة لا طاقة لها بتوليد القوّة الحيويّة. [مغنية، شبهات الملحدين والإجابة عنها، ص 51]

حالياً، هناك تطوّر في مفهوم العقل نفسه؛ ممّا يمكن توظيفه لردّ كلّ الأدلّة التي أقامها المنكرون على أسسٍ يمكن استعمال أدلّة النقص لدحضها. فأحكام العقل عامّة ولا يمكن أن نستعملها في دحض قضية هنا والتسليم بقضية هناك، وإلا سقطنا في نوعٍ من السفسطة.

فلا شكّ بأنّ الحُجَج العقليّة التي يسوقها المنكرون تشكّك في الوجود من

دون منح أيّ اعتبارٍ لأحكام القيمة التي يقدّمونها، والتي هي غير مكتملةٍ بدليل أنّ نقد العقل لا زال يتواصل مع الفلسفات الحديثة.

لكن أيّاً كانت هذه الحجج فهي أيضاً غير قادرةٍ أن تثبت العكس، وهكذا يمكن مواجهة المنكرين بأدلتهم نفسها، وهذا حتّى في الحدّ الأدنى سيجعل الأمر وسطاً، فتبدأ الحيرة وضغط الحاجة التي يفرضها الفقر الوجوديّ كما في برهان الصديقين، وهو ما يؤكّد أنّ هذا الإحساس بالفقر الوجوديّ يتعدّى العقل إلى الحدس والوجدان، ويجعل الحاجة إلى الخالق حاجةً وجوديّةً قبل كلّ شيءٍ.

2 - المنهج الحسّي والتجريبيّ

بدايةً نقول إنّ واضعي أسس العلم التجريبيّ نفسه كانوا مؤمنين بخالقٍ، ولم يروا هناك تعارضاً بين رصد الظواهر الطبيعيّة وسنن الكون وقوانينه، وبين وجود المقتنّ نفسه الذي اختار هذه السنن على ما هي عليه بكلّ حكمةٍ ودقّة سبحانه (فالصنعة لا بدّ لها من صانع)، ونخصّ بالذكر منهم: جابر بن حيّان، والحوارزمي والرازي، وابن الهيثم، وابن النفيس، وغيرهم ممّن أبهروا العالم في شتّى المجالات من الطبّ والكيمياء والهندسة والفلك والتسيير الذاتي والميكانيكي.

وقد أخذ عنهم التجريبيّون الأوائل خلال عصر النهضة والأنوار بعد أن درسوا أفكارهم وأعمالهم، يقول الباحث روبرت بريفولت (Robert Briffault) في كتابه الشهير "صناعة الإنسانيّة":

«إنّ روجر بيكون (Roger Bacon) درس اللغة العربيّة والعلم التجريبيّ في مدرسة أكسفورد على يد خلفاء معلّمي العرب والمسلمين في إسبانيا، وليس لروجر بيكون، ولا لسُمّيّه الذي جاء بعده الحقّ في أن يُنسب إليهما

الفضل في ابتكار المنهج التجريبي» [حسن، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري وجود الخالق، ص 81].

من جهةٍ أخرى يبقى العلم التجريبيّ عاجزًا عن رصد الكثير من الأشياء (المفترضة) في العلم، والتي لم يجربها أو يرصدها أحدٌ، وإنما استدلّ عليها العلماء بآثارها، مثل جسيمات القوى الأربع (القويّة والضعيفة والكهرومغناطيسيّة والجاذبيّة) أو ما يستجدّ منها، والمادّة السوداء والطاقة المظلمة (سواءً صحّت أم لا) والأوتار الفائقة، ولا التناظر الفائق ولا الأكوان المتعدّدة... إلخ.

فتطوّر مفهوم المادّة فيزيائيًا أدّى إلى تهافت الحجج التي ساقها المنكرون خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديّين؛ ليفتح المجال أمام تصوّراتٍ تدحض كلّ الحجج القديمة للمنكرين، لا سيّما أمام حقيقة امتداد العالم غير المحسّ والمرئيّ، وحتى غير القابل للقياس، وبروز فيزياء الكوانتوم، وقبل ذلك النسبيّة التي أعادت السؤّال حول مفهوم المادّة والحركة والزمن. يقول عالم الفيزياء الألمانيّ الشهير ماكس بلانك (Max Planck) أحد الفائزين بجائزة نوبل في الفيزياء عام 1918، ومن مؤسّسي نظريّة الكمّ في كتابه "إلى أين يذهب العلم": «العلم الطبيعيّ لا يستطيع حلّ اللغز المطلق للطبيعة؛ وذلك لأنّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفسنا جزءًا من الطبيعة، وبالتالي جزءًا من اللغز الذي نحاول حلّه» [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 75].

وهكذا بدأت حجج المنكرين تواجه حقائق العلم الجديد، وهو أمرٌ يمكن توظيفه أيضًا لبيان تخلف حجج الملحدّين. فمفهوم المادّة اليوم تكتنفه

أسراراً فيزيائيّةً، تقترب به من مفهوم الغيب الذي لا نكاد نتعرّف عليه إلا من خلال آثارٍ طبيعيّةٍ تؤكّد وجود أشياء غير مرئيّةٍ إلا من آثارها.

ومن أدلّة قصور العلم التجريبيّ أيضاً عدم امتلاكه الأدوات التي يصف بها ويستشعر بها الجمال، سواءً الجمال الذي نجده في قصّةٍ أو روايةٍ أو تجسيمٍ أو حتّى لوحةٍ أو رسميّةٍ صغيرةٍ!

تصوّر أنّنا وضعنا بين يديك مجموعةً من القصاصات الورقيّة مختلفة الألوان والأشكال والمساحات، وأنّنا أعطينا نفس هذه المجموعة إلى طفلٍ رضيعٍ في عمر العام، ثمّ شرع كلّ منكما في عمل تشكيلٍ بها أمامه، فأما نتيجتك فكانت لوحةً رائعةً الجمال متناسقة الخطوط والألوان والمساحات، وأما نتيجة الطفل الرضيع فكانت تداخلاتٍ عشوائيّةٍ غير ذات تنسيقٍ أو معنىٍ محدّدٍ.

383

والسؤال: إذا كان أيّ إنسانٍ يستطيع معرفة الفرق بين نتيجة التجريبتين من جمالٍ وقبحٍ واستشعاره، فهل يستطيع العلم التجريبيّ ترجمة ذلك؟ وهل يستطيع وضع مقياسٍ لدرجة الجمال؟

إنّ بداخل كلّ منّا (أنا) ذاتيّةً تستشعر الأشياء، وتعطيها انطباعاتٍ لا يمكن رصدها ولا تمثيلها بالعلم التجريبيّ. إنّها شيءٌ خارج نطاق القياس الذي يظنّ المادّيون أنّهم يخرجون به من المخّ أو الدماغ، والوصف الكيميائيّ أو الفيزيائيّ أو الكهربيّ لما يجري فيه استجابةً لبعض الأشياء؛ إنّها (انفعالاً) خاصٌّ يعرفه كلّ واحدٍ، حتّى ولو لم يجد العبارات المناسبة لوصفه!

وإنّ من أبرز أوجه القصور في العلم التجريبيّ أو المنهج التجريبيّ - الذي يزعم الملحدون أنّه (الطريق الوحيد) لإدراك

كُلَّ شيءٍ في الوجود والكون ومعرفته - ما يسمّى بـ "مشكلة الوعي الصعبة" The hard problem of consciousness، فرغم ما يحاول الملاحظة وأصحاب المنهج المادّي تقديمه لم يستطيعوا تفسير الكثير من الأشياء التي لا تخضع لأدوات العلم التجريبيّ؛ كمحاولتهم مثلاً تفسير التفكير بأنّه عمليات كيميائيّة وفيزيائيّة وكهربيّة في المخ فقط.

فمثلاً، نريد من الحاسوب إجراء رسميّة معيّنة بأحد برامج الرسم، وبالفعل يصمّم المبرمج لهذا البرنامج، ثمّ يبدع هو أو غيره من المستخدمين فيه؛ ليخرج لنا بلوحةٍ خلاّيةٍ ومعبرةٍ، والسؤال: هل هناك أيّ عاقلٍ يقول: إنّ الذي أبدع اللوحة هو (التفاعلات) الكهربيّة والكيميائيّة والفيزيائيّة التي جرت داخل أسلاك الحاسوب، أو الهاتف المحمول؟

بالطبع هذا لن يوصف بالعقل أبداً!

يقول الباحث دانيال بور (Daniel Bor) واصفاً مدى معضلة هذه النتيجة على العلم التجريبيّ والمنهج المادّي: «هناك الكثير من المشاكل الصعبة في العالم، ولكنّ هناك مشكلةً واحدةً فقط تستحقّ أن تسمّى نفسها بـ "المشكلة الصعبة". تلك المشكلة هي مشكلة الوعي الصعبة؛ كيف لـ (1300 جرام) من الخلايا العصبية أن تستحضر ذلك الخليط من الأحاسيس والأفكار، والذكريات والمشاعر التي تشغلنا في كلّ لحظةٍ من لحظات يقظتنا... المشكلة الصعبة لا تزال بدون حلّ» [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 60 و61 com.res-muslims.www].

ويندرج في هذا الإطار موضوع التفكير في المستقبل، ومعه الخيال أو التخيل للأشياء التي لم تقع لنسأل: هل يخضع ذلك منطقياً للعلم التجريبيّ والمادّي؟

فعندما يتحدّث الملاحدة والمادّيّون عن التفكير والوعي والعقل، ويصوّرونها على أنّها لا تتعدّى النشاط (المادّي) الناتج من تفاعل الذرّات في الحدود الزمكانيّة الخاصّة بها، ثمّ نجد شيئاً بسيطاً جدّاً يفعلهُ كلُّ منّا (حتّى أصغر طفلٍ) وهو القدرة على (تخيّل ما ليس موجوداً)؛ إذ لدينا القدرة على تخيّل ملايين الأشياء غير الموجودة على أرض الواقع، أو غير المرصودة على أرض الواقع، أو حتّى لم يعاينها أحدٌ بحواسّه!

موقّف واحدٌ من مثل هذه المواقف كان كفيلاً بإعادة شخصٍ مادّيٍّ إلى الإيمان بالغيبّيّات وما وراء الطبيعة مرّةً أخرى، وهو ما وقع مع الدكتور مصطفى محمود، وكما يحكي في هذا مقطع فيديو من برنامجهِ الشهير (العلم والإيمان) وقصّته العجيبة مع رؤيا مناميّةٍ وقعت له، وكانت من أسباب إفاقتهِ من وهم (الإلحاد والماديّة). [شاهد: <https://www.youtube.com/watch?v=m2oFo4A4dRA>].

[m2oFo4A4dRA=v?watch

نتائج وخلاصات

لا ريب أن ظاهرة الإلحاد قد أصبحت مؤخرًا الهاجس الأكبر لدى المتديّنين خاصة داخل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة التي تأثرت كثيرًا بالفلسفات الغربيّة من جهة، ومن تنامي موجات التطرّف والإرهاب التكفيري المرتبط أساسًا بالأيدولوجيا السلفيّة الوهابيّة من جهةٍ أخرى.

يمكن تقسيم الملحدّين إلى نوعين؛ المنكرون لوجود الله الخالق، واللادأريون الذين لا يكثرثون للقضايا الدينيّة الغيبية، ولا يعينهم كلُّ هذا الجدل الدائر حول الله والأديان.

يستعرض الملحدون عادة الكثير من الشبهات؛ كالعزف على وتر الصُدفة في الخلق، وإنكار الإيمان بالغيب، وطرح معضلة الشرّ التي تشكك في قدرة الله ورحمته بعباده، بالإضافة إلى تقديم الكثير من التناقضات التي تعجّ بها مختلف الأديان على مستوى النصوص من جهة، وبين النصوص وممارسات المتديّنين من جهةٍ أخرى، والتي تعكس عادة هيمنة العنف الديني لفترات من التاريخ القديم والحديث، بل المعاصر الذي ارتبط أساسًا بالجماعات التكفيرية التي شوّهت صورة الإسلام شرقًا وغربًا؛ لضرب الأطروحات الدينيّة التي ترتبط عادة بأفهام البشر، ولا تعبّر بالضرورة عن جوهر الأديان التي تدعو إلى السلم والسلام.

تقتضي مناظرة الملحدّين الاستعداد الفكري والعلمي، إلى جانب المرونة والتحلّي بالأخلاق الحسنة، مع تجنّب الاستفزاز والحذر المنهجي في مناقشة الأفكار والمواقف المقدّمة، دون التعالي على الخصم، كما يُستحسن التأسيس للحوار بالوقوف على أرضيّة عقلائيّة مشتركة بين الطرفين، باستخدام المنهج الفلسفي العقلي خصوصًا.

وبذلك فإنّ مواجهة ظاهرة الإلحاد تقتضي الوعي بكلّ مقتضيات السابقة، مع الاطلاع كفايةً على الشبهات التي لا يتوقّف الملحدون عن طرحها، بتحليلها وفهمها؛ تمهيداً لإعداد الردود المناسبة الكفيلة بدحضها، مع الارتكاز أساساً على المنهج العقليّ والمنطق الذي يستند إليه - عادةً - الملحدون للتشكيك في عقائد المؤمنين. وفي هذا الإطار لا بدّ من تحقيق التراث الدينيّ المُفعم بالتناقضات التي كرّستها بعض التأويلات والاجتهادات المنحرفة أو المتطرّفة لرجال الدين، بالإضافة إلى عددٍ من المتون الموضوعية في سياقاتٍ مختلفةٍ داخل تاريخ تطوّر الأديان، دون إغفال ممارسات بعض المتديّنين التي لا تعبر بالضرورة عن جوهر الأديان وغاياتها السامية.

ويبقى المنهج والدليل العقليّ هو العمدة في المقام؛ لأنّه في المناظرة لا بدّ من الوقوف على قاعدةٍ مشتركةٍ، وتكون أحكام العقل وقواعده العامّة مشتركةً بين المتناظرين، ومثل ذلك في ردّ شبهة المنكرين خاصّةً بخصوص الصدفة، حيث يعتبرها ابن سينا غير قابلةٍ للتكرار أكثرثياً ودائماً. وسيكون من الخطأ الاستدلال بقواعد وأصولٍ لا يؤمن بها الطرف الآخر، ومن هنا فإنّ شرط قيام مناظرةٍ حقيقيّةٍ هو وجود هذه القاعدة المشتركة، وهذه القاعدة المشتركة هي جملة الأحكام والقواعد العقلية العامّة التي يشترك في القبول بحجّيتها العقلاء، يعضده في ذلك المنهج التجريبيّ الحسيّ (العلميّ) الذي يرتبط أساساً بما قدّمته العلوم التجريبية للإنسان، أو ما توقّفت عنده ممّا لم يصل بعد إلى إدراكات العقل البشريّ.

قائمة المصادر

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1400 هـ.
2. الألمعي، زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الرابعة، 1404 هـ.
3. باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد (مجموعة مقالات) www.muslims-res.com
4. جريشة، علي، أدب الحوار والمناظرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر- المنصورة، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1989 م.
5. الجسر، نديم، قصة الإيمان، دار الكتب العلمية، لبنان، 2008 م.
6. حسن، أحمد، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى، 1437 هـ.
7. د. صابر عبد الرحمن طعيمة، الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى 2004 م.
8. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز.
9. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، الطبعة الثانية، 2008 م.
10. زكي نجيب محمود و...، قصة الفلسفة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2018 م.
11. سلامي، عبد اللطيف، المدخل إلى فن المناظرة، دار بلومزبري، قطر، الطبعة الأولى، 2014 م.
12. شيخاني، محمد، الله يتحدى الملحدين، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.

13. الشيخلي، عبد القادر، أخلاقيات الحوار، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1993 م.
14. الصفار، حسن، الحوار والانفتاح على الآخر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، 1433 هـ - 2012 م.
15. محروس، صالح، خرافة الإلحاد، دار الإمام الرازي، القاهرة - 2018 م.
16. مغنية، محمدجواد، شبهات الملحدّين والإجابة عنها، دار الجواد، بيروت - لبنان، 1986 م.
17. المناوي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق عبد الحميد صاح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990 م.
18. نايت، ذاكر، ديدات الأكبر، ترجمة أحمد سامح شعبان، طبعة الثانية، دار سما للنشر والتوزيع، الكويت.
19. هاني، إدريس، أخلاقنا (في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة)، سلسلة الدراسات الحضارية الصادرة عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد (35).
20. Stephen Hawking, A brief History of time, Bantame press, london:1988