الدليل

AL-DALEEL
MAGAZINE

06

مجلّةٌ فصليّةٌ محكّمةٌ تعنى بالدراسات الفكريّة العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة - العدد السادس، السنة الثانية، صيف 2019
ISSN: 2617-6912

- القيمة المعرفيّة عند كنط.. عرضٌ ونقدٌ
- الإلحاد الانفعاليّ.. أسبابه وطرق علاجه
- نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسةٌ نقديّةٌ
- منهج القرآن في مواجهة الإلحاد
- آراء كانط المعرفيّة والفلسفيّة ودورها التأسيسيّ لظاهرة الإلحاد المعاصر
- نقد الملحدين لقانون العلّيّة.. ديفيد هيوم نموذجًا
- مناقشات ريتشارد دوكينز لأدلّة إثبات الوجود الإلهيّ.. تحليلٌ ونقدٌ
- نقد آراء بعض الحداثيّين الإلحاديّة
- فنّ مناظرة الملحدين



06

الدليل

العدد السادس، السنة الثانية، خريف 2019

Issn: 6912 - 2617

مجلّةٌ فصليّةٌ محكّمةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

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

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

مدير التحرير صفاء الدشتي

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة الكوفة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم ـ الدكتور فارس العامر

تصميـم الغـلاف محمدحسن حسين

الإخراج الفنّـــيّ فاضل السوداني

الموقع الإلكترونيّ aldaleel- mag.com

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-mag.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة
2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير - مجاور فندق الفاطميّ - بناية بشائر المهديّ - الطابق الثاني - مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No.: الرقم: ب ت 4 / 2638
Date: التاريخ: 2019/03/20

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ 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 آنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
٢٠١٩/٣/ ..

نسخة منه الى :
- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على أصل مذكرتنا 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 العامّة للمجلّة

1. تتبنى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة الّتي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.
2. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفيّ أو الإثنيّ، بل وكلّ ما فيه إساءةٌ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار الّتي تنشر في المجلّة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر ـ بالضرورة ـ عن رأي المجلّة.
4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.
5. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداء الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتبارات فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلّة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقلّ 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 دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكيّة الفكريّة عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلّة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلّة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيّتها 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 المجلّة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلّة بنسخةٍ معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتيّة بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلّفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلميّ (الدراسة) في مجلّة (الدليل) التابعة لمؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

1 ـ **عنوان البحث** واسم المؤلّف مع تعريفٍ في الهامش لدرجته العلميّة.

2 ـ **الخلاصة:** وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسيّ، مع بيان الطرق والمناهج العلميّة الّتي سلكها الباحث في حلّ هٰذه المشكلة والإجابة على هٰذا السؤال الأساسيّ، وأخيرًا النتائج الّتي توصّل إليها الباحث، كلّ هٰذا من دون ذكر عنوانٍ لأيٍّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمةٍ باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.

3 ـ **الكلمات المفتاحية:** يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّةٍ في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.

4 ـ **المقدّمة أو التمهيد:** صفحةٌ أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوانٍ.

5 ـ **التعريفات:** يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوّريّة للموضوع، وذٰلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشرٍ، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشرٍ، ولٰكنّها ضروريّةٌ، ويُكتب أيضًا بيانٌ مختصرٌ عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهٰذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحةً واحدةً أو صفحتين كحدٍّ أقصى)

6 ـ **محتوى البحث:** وتتضمّن تجميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومةٍ، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلّف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظـةٌ: يمكـن إضافـة هامـشٍ اسـتثنائيٍّ عنـد الـضرورة مـن خـلال وضـع النجمـة (*) في النـصّ، ثـمّ وضـع نجمـةٍ في أسـفل الصفحـة وكتابـة الهامـش.

7 ـ **ذكـر النتائـج والخاتمـة:** في البحـث العلمـيّ يتـمّ بيـان أهـمّ النتائـج ومـا تـمّ التوصـل إليـه الباحـث مـن حلـولٍ، وضرورة إبـداء الـرأي الّـذي يـراه الباحـث صحيحًـا، مـن خـلال التفسـير والمناقشـة وذكـر التوصيـات والاقتراحـات لمـن شـاء إكـمال البحـث في الموضـوع.

8 ـ **ذكـر المصـادر والمراجـع:** ويكـون ترتيـب صفحـة قائمـة المصـادر والمراجـع حسـب أسـماء المؤلّفـين ترتيبًـا أبجديًّا، ويكـون توثيـق المعلومـات وترتيبهـا كـما يـلي:

أ ـ توثيق الكتب

1 ـ المؤلّـف (اللقـب ثـمّ اسـم المؤلّـف). 2 ـ اسـم الكتـاب. 3 ـ مـكان النـشر. 4 ـ دار النـشر. 5 ـ رقـم الطبعـة. 6 ـ سـنة النـشر

ب ـ توثيق الدوريّات (المجلّات)

1 ـ اسـم المؤلّـف. 2 ـ عنـوان المقـال (ويكـون بـين قوسـين). 3 ـ اسـم الدوريّة. 4 ـ الجهـة الّتـي تصـدر عنهـا المجلّـة. 5 ـ مـكان النـشر. 6 ـ عـدد المجـلّة. 7 ـ تأريخ نشر العدد.

جـ ـ توثيق الرسائل العلميّة

1 ـ اسـم المؤلّـف. 2 ـ عنـوان الرسـالة. 3 ـ اسـم الجامعـة أو المركـز العلمـيّ. 4 ـ مكان النشر. 5 ـ رقم الطبعة. 6 ـ سنة النشر.

د ـ مواقع الشبكة العنكبوتيّة

يجـب أن تكـون هٰـذه المواقـع معتـبرةً، مثـل مواقـع الـدول والجامعـات والمراكـز العلميّـة المعتـبرة، مـع ذكـر الرابـط بشـكلٍ كامـلٍ.

محتويات العدد

القيمة المعرفية عند كنط. عرض ونقد
د. صالح محمّد علاوي 09

الإلحاد الانفعالي.. أسبابه وطرق علاجه
السيّد عبد العزيز الصوافي 69

نفي علل ما وراء الطبيعة في نظريّة دوكينز.. دراسةٌ نقديّةٌ
د. فخر الدين الطباطبائي 125

منهج القرآن في مواجهة الإلحاد
د. محمّدعلي محيطي أردكان 161

آراء كنط المعرفيّة والفلسفيّة..
د. حازم عبد الجبار محسن 189

نقد الملحدين لقانون العليّة.. ديفيد هيوم نموذجًا
د. محمد ناصر 233

مناقشات ريتشارد دوكينز لأدلّة إثبات الوجود الإلهي.. تحليلٌ ونقدٌ
د. أيمن عبد الخالق 275

نقد آراء بعض الحداثيّين الإلحادية
كاظم المالكي 315

فنّ مناظرة الملحدين
د. محمد أكديد 361

القيمة المعرفيّة عند كنط.. عرضٌ ونقد

د. صالح محمد علاوي*

الخلاصة

لعلّ أهمّ مبحثٍ شغل ذهن كنط طويلًا هو قيمة المعرفة(**)، ونعني بها مبّرر اتّصاف القضيّة بالصـــدق والكلّيّة على نحو الضرورة(***)؛ ومن أجل ذٰلك فرّق كنط بين المعرفة التحليليّـــة والتأليفيّة؛ لأنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول ـ حســـب ما يرى كنط ـ إمّا تضمنيّةٌ فيكون التصديق بدهيًّا اضطراريًّا، وهي المســـمّاة ـ عنده ـ بالتحليليّة، وإمّا ليســـت تضمنيّةً فيحتاج التصديق إلى واسطةٍ، وهي المسمّاة ـ عنده ـ بالتأليفيّة، والواسطة للتصديق ـ من وجهة نظره ـ هي الزمان والمكان، ولكي تتّصف المعرفة بالكلّيّة والضرورة احتاجت أن تندرج تحـــت مفاهيم محضةٍ أُطلق عليها المقولات. وقد تمّت مناقشـــة مبرّر تقســـيم القضايا إلى تحليليّةٍ وتأليفيّةٍ، ومبرّر صدق القضايا لاتّصافها بالكلّيّة والـــضرورة، وبيان أنّ كنط غفل أو تغافل عن أمرٍ مهـــمٍّ في المنطق، وهو أنّ المحمولات في البرهان لا بدّ أن تكون ذاتيّةً، أو أعراضًا ذاتيّةً.

الكلمات المفتاحيّة: المعرفة، التحليليّة، التأليفيّة، الحَدس، المفهوم، كنط.

(*) الدكتور صالح محمد علاوي، العراق، أســـتاذٌ مساعدٌ في قســـم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة. kaatali@yahoo.com

(**) هذه المقالة مســـتلّةٌ من أطروحتي للدكتوراه الّتي حملت عنوان (دراســـة مقارنة نقدية للإدراك الحسّيّ عند ابن سينا وكنط)، والمشرف على كتابة الرسالة والمقال هو الأستاذ الدكتور علي رضاپور.

(***) سياق كلمات كنط أن المراد من الكلّيّة هي الشموليّة، أي نفس الكلّيّة بمعناها المعروف عند المناطقة السابقين، وهي المفهوم الّذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض، وكذٰلك 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.

مقدّمةٌ

من أجل التعرّف على المسار الّذي سلكه كنط في تحقيق قيمة المعرفة؛ لا بدّ من بحثٍ مقدّميٍّ يقع في محورين مهمّين هما:

الأوّل: تقسيمات المعرفة

لدى كنط تقسيمان أساسيّان للمعرفة، هما:

1ـ المعرفة التحليليّة والتأليفيّة

المعرفة التحليليّة هي ما يكون محمولها متضمّنًا في موضوعها، بينما التأليفيّة هي ما ليست كذٰلك، فالمحمول يأتي من خارج الموضوع؛ ومن هنا كانت الأحكام التحليليّة عند كنط مجرّدَ تحصيلٍ للحاصل؛ لأنّها تفسيرٌ لمفهوم الموضوع ليس أكثر، بينما تمنحنا التأليفيّة وتضيف لمعلوماتنا معرفةً جديدةً. [انظر: بدوي، إمانويل كنت، ص 177 و178]

وقد خطّأ كنط الّذين ظنّوا أنّ علامة كون القضيّة تحليليّةً هو اختصاصها بمبدإ عدم التناقض دون غيرها، منوّهًا إلى أنّ هٰذا المبدأ ضروريٌّ في كلّ أحكامنا، ولا يختصّ بالقضايا التحليليّة، فلا مانع من الاستفادة منه في القضايا التأليفيّة كذٰلك، بل إنّ مخالفة أيّ معرفةٍ كانت لهٰذا المبدإ هدمٌ لها بدون شكٍّ، قال كنط:

«أيًّا كان مضمون معرفتنا، وكيفما كانت صلتها بالموضوع، فإنّ الشرط الكلّيّ وإن السلبيّ وحسب، لجميع أحكامنا بعامّةٍ هو أن لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإنّ هٰذه الأحكام في ذاتها... تكون لا شيء» [كنط، نقد

العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 123].

وقال أيضًا: «لا يمكن لأيّ معرفةٍ أن تعارضه [أي: مبدأ عدم التناقض] من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذٰلك المبدإ الشرط الّذي لا بدّ منه» [المصدر السابق].

ويــرى بعض الباحثين أنّ التمييز في المعرفة بــين التحليليّة والتأليفيّة من إبداعات كنط الّتي لم يســبقه إليها أحدٌ، بل إنّ كنط نفسه أشار إلى أنّه لم يخطر ببــال أحدٍ أن يُطرَح هٰذا التفريــق في المعرفة. [انظر: المصدر السابق، ص 52]، ولعلّ الصحيح هو أنّ هٰذا التقسيم لم يُطرَح بالشكل الّذي طرحه كنط، كما ستعرف.

فالمعرفــة ـ عند كنط ـ تتّصــف بهٰذين القســمين المتقابلين على نحوٍ انحصاريٍّ، وبتعبــيرٍ اصطلاحيٍّ: إنّ بين وصــفَي التحليليّة والتأليفيّة في المعرفة تقابلًا على نحــو القضيّة الشرطيّة الحقيقيّة [انظر: يوئينگ، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه: اسماعیل سعادتی خمسه، ص 38]، فكلّ معرفةٍ ـ عند كنــط ـ لا تخلو من أحد وصفَي التحليليّــة أو التأليفيّة، كما أنّه لا يجتمع فيها الوصفان في حالٍ أيضًا.

ويعتقد كنــط أنّ التفريق في المعرفة بين هٰذيــن الوصفين هو المفتاح الأســاسيّ للتعرّف على كيفيّــة تكوّن المعرفة البشريّة بشــكلٍ عامٍّ، ومنه ننطلق في حلّ إشــكاليّة المبرّر المنطقيّ لاتّصاف القضايا بالكلّيّة والضرورة من جميع العلوم، وقد أعزى ســبب حالة الشــكّ والتناقض والارتباك في المعرفــة الميتافيزيقيّــة إلى عدم حلّ هٰذه الإشــكاليّة، والخلط بين وصفَي التحليليّة والتأليفيّة، حيث قال:

«كيــف يمكــن للأحــكام التأليفيّة القبليّــة أن تكــون؟ وإذا كانت الميتافيزيقــا ما تزال حتّى الآن في حالةٍ من الشــكّ والتناقض قلقةٍ جدًّا، فإنّ الســبب يعود إلى أنّه لم يخطر ببال أحدٍ أن يطرح هٰذه المشــكلة، ولا ربّما حتّى الفــرق بين الأحكام التحليليّة والأحــكام التأليفيّة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 52].

ولأهمّيّــة الموضوع يجــدر بنا التعــرّض لهٰذين القســمين بشيءٍ من التفصيل، فيما يلي:

القســم الأوّل: المعرفــة التحليليّــة (Analytics): وهي المعرفة الّتي يكون محمولهــا متضمّنًا في مفهوم موضوعها، أي تكون العلاقة والاقتران بين المحمول والموضوع فيها من خلال وحدة الهويّة، من قبيل قضيّة: (كلّ جســمٍ ممتدٌّ) فإنّ الامتداد مستَكشَــفٌ من خلال نفس مفهوم الجسم لا من خارجه؛ لأنّه يتضمّنه، فالجســم ليس إلّا شيئًا حقيقته أنّه ممتدٌّ، وكذا في مثل قولنا: (الأربعة زوجٌ)؛ فإنّ الأربعة ليست إلّا عددًا يقبل القسمة على اثنين، وهو معنى الزوج.

ولذا عدّ كنــط هٰذه المعرفة مــن التفســيريّة أو التحليليّة؛ لأنّها لا تتطلّــب أكثر من تحليل الموضوع، فلا تعطــي معرفةً إضافيّةً جديدةً من وجهة نظره. [انظر: ألن و. وود، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص 50].

وهٰــذا النوع مــن المعرفة كان متداولًا على ألســن الســابقين بعنوان (المعرفــة الأوّليّة) الّتي يلزم من نفيها الوقوع بالتناقض، قال ألن و. وود:

«بعض الفلاســفة المعروفين قبل كنط، مثل: ليبنتز وهيوم، كان يأمل

في حـــصر (المعرفة الأوّليّـــة) في القضايا الّتي تعبّر عـــن (هويّاتٍ ضمنيّةٍ) أو (علاقـــاتٍ بين أفـــكارٍ) ـ أي القضايـــا الّتي يؤدّي نفيهـــا إلى تناقضٍ، مثل: (كلّ الأجســـام ممتدّةٌ) و(لكلّ مسبَّبٍ ســـببٌ). أمّا كنط فيسمّي مثل هٰـــذه القضايا بالقضايا (التحليليّـــة)؛ لأنّ صدقها يعتمد على تحليل ـ أو تفكيك ـ مفهوم الموضوع» [المصدر السابق، ص 49].

القســـم الثاني: المعرفـــة التأليفيّـــة (Synthetic): وهي الّتي لا يكون محمولها متضمّنًـــا في مفهوم موضوعها، فالعلاقـــة بين المحمول والموضوع فيها ليســـت هوهويّةً، بمعنى أنّ إدراك الموضوع وفهمه لا يكشـــف عن المحمول، من قبيـــل قضيّة: (كلّ جســـمٍ ثقيلٌ)؛ فإنّ مفهـــوم ثقيلٍ غير متضمّنٍ في مفهوم الجسم، وكذٰلك قضيّة: (زوايا المثلث تساوي قائمتين)؛ فإنّ مفهوم (زوايا المثلث) غير مســـتبطنٍ لمفهوم (تســـاوي قائمتين)، أي تصوّرنـــا لزوايا المثلّث لا يمنحنا مفهوم تســـاوي قائمتين. [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 49، والمنقحة ص 57 - 59، وترجمة: غانم هنا، ص 65 و66؛ جماعةٌ من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، ص 253 و254].

يرى كنط أنّ المعرفة التأليفيّـــة بالخصوص لا تكون معرفةً حقيقيّةً ما لم تعتمد على عنصرين، هما:

العنصر الأوّل: الحـــدوس (Intuitions)، وقد يعبّر عنها بالتمثّلات أو التعيّنات أو الشهود، وهي على قسمين:

أ ـ الحـــدوس القبليّة المحضـــة: وهي الّتي تكون موجـــودةً في القدرة الحسّاســـة للذهن البشريّ، وهي ســـابقةٌ على كلّ تجربـــةٍ، ويرى كنط أنّ

القدرة الحسّاســة تشتمل على حدسين محضين هما: المكان والزمان.

ب ـ الحدوس البَعْديّة التجريبيّة: وهٰذه عبارةٌ عن ظواهر الأشــياء، أو تمثّلاتها تحصل بواســطة تلقّي القدرة الحسّاســة المعطيات الحسّيّة الناتجة عن اصطدام الحواسّ بالموضــوعات الخارجيّة. وهٰذه الحدوس تأتي متفرّقةً مبعــثرةً، ثمّ تتّحد وتتآلف تحت مظلّة الحدس المحض (المكان والزمان).

العنصر الثــاني: المفاهيــم (Concepts): وهي إنتاجٌ وفعــلٌ يقوم به العقــل، ويُطلَق على العقل من هٰذه الحيثيّة "العقــل الفعّال"، والمفاهيم عند كنط ـ على قسمين:

أ ـ المفاهيم البَعْديّة الأمبيريّة: وهي معرفــةٌ تأليفيّةٌ تُنتزَع تحت مظلّة الحدس المحض.

ب ـ المفاهيــم القَبْليّة المحضــة: وهي معرفةٌ تحليليّــةٌ تقتضيها فطرة العقــل البشريّ، فــهي ارتكازيّةٌ غير مكتســبةٍ، ويُعــبّر عنها كنط بـ (المقــولات)، وهي على أصنافٍ أربعةٍ، وكلّ صنفٍ تحتــه ثلاثةٌ، فيكون عددها اثنتي عشرة مقولةً. [كنط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الثانية المنقحة 2017، ص 111]

2ـ المعرفة البَعْديّة والقَبْليّة

ممّا هو واضحٌ أنّنا نحصل على معارفنا من خلال المعطيات الحسّيّة، وهٰذه المعطيات تتحوّل إلى حدوسٍ في الذهن البشريّ ـ كما يرى كنط ـ ويُعبّر عنها "تجريبيّةً بَعْديّةً"، وأمّا المعرفة الّــتي لا تتحقّق عن طريق الحسّ والحدوس، فإنّه يُعبّر عنها بالقَبْليّة.

وقد تساءل كنط عن مدى إمكانيّة وجود معرفةٍ قَبْليّةٍ متعاليةٍ عن التجربة، أي ليست ناشئةً منها، قائلًا:

«ثمّة إذن سؤالٌ ما زال يحتاج على الأقلّ إلى بحثٍ أكثر دقّةً، ولا يُجَاب عنه فورًا من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوعٌ من المعرفة مستقلٌّ عن التجربة وحتّى عن جميع الانطباعات الحسّيّة؟ وتُسمّى مثل هٰذه المعارف قَبْليّةً، وتفرق عن الأمبيريّة الّتي مصدرها بَعْديٌّ، أي في التجربة» [المصدر السابق].

وهٰذا التساؤل والدعوة إلى البحث الأكثر دقّةً، لم يكن ناشئًا من شكّ كنط بوجود مثل هٰذه المعرفة؛ لأنّه بنى عليها كلّ نظريّته المعرفيّة، وإنّما أراد به أن يلفت انتباه القرّاء والمفكّرين إلى أهمّيّة هٰذه المعرفة في البِنية الفكريّة.

كما أنّ مصطلَح المعرفة القَبْليّة كان متداولًا في كلمات التجريبيّين لا سيّما هيوم، بَيْدَ أنّ محتوى هٰذا المصطلَح يغاير ما جاء به كنط؛ فإنّهم كانوا يطلقونها على المفاهيم الّتي نحصل عليها من تجربةٍ سابقةٍ، ونستعملها لاستنتاج معرفةٍ جديدةٍ، من قبيل القياس التالي:

الصغرى: هٰذا البيت بناءٌ سيُهدَم أساسه.

الكبرى: كلّ بناءٍ يهدَم أساسه فإنّه ينهار (معرفةٌ قَبْليّةٌ من تجربةٍ سابقةٍ)

النتيجة: هٰذا البيت بناءٌ سينهار (معرفةٌ بَعْديّةٌ)

هٰذا الفهم للمعرفة القَبْليّة لا يقبله كنط؛ لأنّه يرى أنّ معنى القَبْليّة هو أنّ المعرفة تكون مستقلّةً عن كلّ تجربةٍ كانت، وهي المعبّر عنها بالقَبْليّة المحضة، قال:

«سنفهم إذن... بمعارف قَبْليّةٍ لا تلك المستقلّة عن هٰذه التجربة أو تلك، بل المستقلّة بالتمام عن كلّ تجربةٍ. وتضادّها المعارف الأمبيريّة أو تلك الّتي هي ممكنةٌ بَعْديًّا وحسب، أعني بالتجربة» [المصدر السابق].

ثمّ إنّ كنط أشار ضِمْنًا إلى أنّ المعرفة القَبْليّة المحضة هي ما تُدرَك مع ضرورتها، بيد أنّ هٰذه تارةً تكون على الإطلاق؛ أي أنّها ليست مشتقّةً من معرفةٍ قبلها مطلقًا، فتكون ضروريّة الصدق، وأخرى تكون لا على الإطلاق؛ أي أنّها ليست مشتقّةً من التجربة، ولٰكنّها مشتقّةٌ من معرفةٍ قبْليّةٍ أخرى؛ أي لا تكون بنفسها ضروريّة الصدق، وإنّما ترجع إلى ضروريّةٍ، قال كنط:

«إنْ وُجِدَت قضيّة تفكّر هي وضرورتها معًا فستكون حكمًا قبليًّا، فإن كانت هٰذه القضيّة إلى ذٰلك، غير مشتقّةٍ من قضيّةٍ ضروريّةٍ، هي الأخرى فستكون قبليّةً إطلاقًا» [المصدر السابق، ص 46].

بمعنى أنّه متى ما تحقّقت قضيّةٌ في الذهن بحيث تكون مادّةً للتفكير بصفتها قضيّةً ضروريّةً، فإنّه سيكون حكمها حكمًا قبليًّا، أي ليس تجريبيًّا، فإن كانت هٰذه القضيّة ليست ناشئةً من قضيّةٍ أخرى ضروريّةٍ، فإنّها ستكون قبليّةً على الإطلاق.

ثمّ إنّ المعرفة القبْليّة على الإطلاق هي المعبّر عنها بالمقولات، وعددها اثنتا عشرة مقولةً، وهي صادقةٌ على نحو الكلّيّة والضرورة بذاتها، ولولا هٰذه المقولات ما كان لأيّ قضيّةٍ أخرى أن تتّصف بالكلّيّة والضرورة.

أمّا المعرفة القبليّة لا على الإطلاق فهي من قبيل القضايا الرياضيّة

والفيزيائيّــة والميتافيزيقا، الّتي تفكّر هي وضرورتها في الذهن، لٰكنّها معلّقة الصدق على خضوعهــا للحَدس المحــض، ومعلّقة الكلّيّــة والضرورة على خضوعها للمقولات، وسوف يأتي مزيد توضيحٍ.

الثاني: حدود المعرفة

يــصرّح كنط في موارد متعدّدةٍ من كتبه بأنّ ثمّة واقعًا هو عبارةٌ عن ذات الأشياء في نفسها، ويعبّر عنه بـ(noumenon)، بيد أنّ إدراك هٰذا الواقع غير ممكنٍ بحالٍ من الأحوال؛ لعجز أدواتنا المعرفيّة عن نيله وســبر غوره، فليس بإمكان البشر ـ من وجهة نظر كنط ـ ســوى إدراك الظواهر الّتي يعبّر عنها بـ(Phenomenon)، ويعني بها الأشياء من حيث تظهر لنا وندركها، لا من حيث هي في ذاتها، ووجودها في نفســها، وبهٰذا أوصد كنط الباب تمامًا في وجه الواقع، وهٰذا ما أكّده ألن و. وود (Allen W. Wood) في شرحه لنظريّة كنط المعرفيّة، حيث قال:

«إنّ مــا لدينا من معرفةٍ هي معرفةٌ بالظواهــر (Appearances)، وليس بالأشياء في ذاتها (Things in themselves)، فموضوعات الخِبرة من الناحية التجريبيّة واقعيّةٌ، أمّا ترانسندنتاليًّا فهي مثاليّة» [ألن و. وود، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص 533].

يعتقد كنط أنّ الحَدْس (Intuition) الحسّيّ ليس شيئًا 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 ـ من وجهة نظر كنط ـ نيلها والتعرّف عليها، وبهٰذا تظهر مثاليّة كنط المعرفيّة بجلاءٍ، ففي كتابه (نقد العقل المحض) قال: «إنّ كلّ حدسنا ليس سوى تصوّرٍ للظاهرة،

وإنّ الأشياء الّتي نحدســها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نســخنا ذاتنا أو حتّى مجرّد القوام الذاتيّ للحواسّ بعامّةٍ، فســيختفي كلّ قوام الأشياء، وكلّ علاقاتها في المكان والزمــان، بل المكان والزمان عينهما؛ لأنّهــا بما هي ظاهراتٌ، لا يمكن أن توجد في ذاتها، بل فينا وحســب. أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قدرة تلقّي حسّاسيّتنا فهو ما سيظلّ مجهولًا تمامًا بالنسبة إلينا» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69].

ومن هٰذا النصّ يتّضح جليًّا أنّنا لا ندرك الأشــياء في ذاتها، بل ما ندركه هو الظاهرة ـ عند كنط ـ المتوقّفة على ذات المدرَك (الموضوع) والمدرِك، ومتى انعدم أحدهمــا أو كلاهما انعدمت معه كلّ الظواهــر وعلاقاتها مع بعضها في المكان والزمان، بل وحتّى نفس المكان والزمان يكــون معدومًا أيضًا؛ لأنّها جميعًا لا عينيّة خارجيّةً لها، وإنّما هي ظاهراتٌ في نفس المدرِك وليس غير ذٰلك.

وقد صرّح كنط في أكثر من موضع بأنّ تلقّي قدرتنا الحسّيّة لا يقترب من قوام الأشــياء في ذاتها مهما رفعنا من درجة الوضوح في حَدسنا [انظر: المصدر السابق]، وأنّه «لا عمل لنا في أيّ مكانٍ من عالم الحواسّ إلّا مع الظاهرات حتى في أكثر أبحاثنــا تعمّقًا في موضوعاته» [المصدر السابق]، وقد وصف بُعدَنا عن تلقّي معرفة الموضوع في ذاته، قائلًا: «يُسمّى تلقّي قدرتنا المعرفيّة حساسيّةً، ويبقى بعيــدًا جدًّا عن معرفة الموضوع في ذاته، حــتّى لو أمكننا التوغُّل في الظاهرة إلى قعرها» [المصدر السابق].

من هنا بيّن بعضهم أنّ الإحســاس عند كنط، وإن كان يمثّل الصلة بين عالمنــا الداخليّ والعالم الخارجيّ، إلّا أنّه لا يعــبِّر ـ في الواقع ـ إلّا عن تغيّراتٍ

تحدث للشـــخص نتيجة تأثيرٍ ما، وليس هناك أيّ إشارةٍ إلى العالم الخارجيّ؛ لأنّ الأحاسيس ـ عند كنط ـ ليست خواصَّ للعالم الخارجيّ، وليست الأشياء في العالم الخارجيّ تمثّلاتٍ وحدوسًا لنا، بل إنّ الأحاسيس ـ عنده ـ هي وصف لكيفيّة تغييرٍ أو تأثّرٍ يحدث للشـــخص الحـــاسّ، نتيجة تفاعله مع تجربةٍ ما. [See: Murski, Mind And World In Kant's Theory Of Sensation, 5].

ولعـــلّ من أهمّ أركان النظام المعرفيّ الكنطيّ هو اعتبار "المكان" و"الزمان" أمرين حَدسيّين قبْلِيَّين، ليس لهما صلةٌ وجوديّةٌ بالخارج، فليسا هما ـ عنده ـ موجودَين مطلقين كما ذهب نيوتن، ولا يعبّران عن علاقاتٍ بين الأشياء، كما ذهب ليبنتز وفولف [انظر: بدوي، إمانويل كانت، ص 148]، وبعبارةٍ فلسفيّةٍ نقول إنّ المكان والزمان ـ عند كنط ـ ليســـا من المفاهيم الماهويّة؛ لأنّه ليس لهما ما بإزاءٍ ما في الخارج، وليســـا من المفاهيم الفلســـفيّة؛ لأنّه ليس لهما منشأ انتزاعٍ في الخارج، بل ولا هما من المفاهيم المنطقيّة حتّى؛ لأنّهما مجرّد حدوسٍ، أو تعيّناتٍ محضةٍ من مكوّنات القدرة الحسّـــيّة، وليسا من صنف المفاهيم، فممّا 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 الّذي من دونه لن نقدر على أن نتلقّى حدسًـــا خارجيًّا، أعني أن نتأثّر بالموضوعات، فلن يعني تصوّر المكان شيئًا، ولا يُربَط هٰذا المحمول بالأشـــياء، إلّا من حيث تبدو لنا، أي من حيث هي موضوعاتٌ للحسّاسيّة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 63].

وهٰذه هي المثاليّة الكنطيّة الّتي أشار إليها بدوي، قائلًا:

«لقد تبـــيّن لنا حـــتّى الآن أنّ الزمان والمكان هما الشـــكلان المحضان

للحساسيّة، بينما الإحســـاس هو مادّة المعرفة. وهٰذان الشكلان محيّثان في حسّاســـيّتنا بالضرورة وبصفةٍ مطلقةٍ، مهما تكن أنواع إحساســـاتنا، وهي يمكن أن تكون مـــن أنواعٍ مختلفةٍ جدًّا. ونحن لا نعرف غير طريقة عِياننا، أعني حسّاســـيّتنا الخاضعة دائمًا لشرطَي الزمان والمكان. أمّا الأشياء في ذاتها فلن تُعرَف أبدًا، حـــتّى ولا بأوضح ألوان معرفة ظاهرة هٰذه الأشـــياء. نحن نعرف فقط كيف تؤثّر الأشـــياء في حسّاسيّتنا، أمّا الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقًا» [بدوي، إمانويل كانت، ص 197].

بناءً على هٰذا فإنّ كنط يرى أنّ المعرفة البشريّة محدودةٌ في عالم الظواهر، ولا تتعـــدّاه إلى ما ورائه، وكلّ معرفةٍ تـــدّعي الواقعيّة ما هي ـ من وجهة نظر كنط ـ إلّا وهمٌ غير مبرّرٍ.

ومن خلال هٰذه الرؤية وتركيزه على عالم الإدراك لا المدرَك في ذاته، اتّخذ كنط منهجًا في إثبـــات قيمة المعرفة، مغايرًا لما هو معروف بين الفلاســـفة السابقين عليه، سواءٌ العقليّون منهم أم الحسّيّون، فإنّ معيار الصدق ـ عند هٰؤلاء ـ هو مطابقة القضيّة لنفس الأمر والواقع، واتّصافها بالكلّيّة الضروريّة هو أنّ هٰذه المطابقة لا تختلف ولا تتخلّف.

ومن هنا اعتقد كنط أنّه بمنهجه المختلف قام بثورة كوبرنيكوســـيّةٍ في عالـــم المعرفة، على غِرار ثورة كوبرنيكـــوس (Mikołaj Kopernik) في عالم الطبيعة والأفلاك؛ فإنّ كوبرنيكوس عندما حاول تفســـير حركة الكواكب بناءً على المعتقد الســـائد بأنّ الأرض مركز الكون واجه مشـــكلةً لم يستطع حلّها إلّا بعد افتراض أنّ الأرض ليســـت مركزًا للكون، وأنّها مجرّد كوكبٍ

يدور حول الشـــمس وليس العكس، وقد ادّعى كنط أنّه عمل نفس الشيء بالنســـبة لعالم الفكر؛ فبدلًا من أن يكون معيار الصدق في المعرفة، ومبرّر الكلّيّـــة الضروريّة فيها هو كونها خاضعةً لمطابقة الواقع، جعل معيار الصدق خضوع المعرفة لشروط الإدراك وقوانينه الذهنيّة، قال:

«ويشـــبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس الأولى الّذي بعد أن وجد أنّ العلوم لم تكن تســـير سيرًا حسنًا بالنسبة إلى تفسير التحركات السماويّة حينما اعتقد أنّ جمهرة الكواكب هي الّتي تدور حول المشاهد، فجرّب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحًا أكبر لو أنّه يجعل المشاهد يدور ويَدَع الكواكب وشأنها» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 37](*).

فكلّ ما يريده كنط هو تحريض الفكر الإنسانيّ على الانقلاب والتخلّي عن تبعيّة مدركاته للواقع تمامًا، وجعل الفكر يدور مدار النظام الذهنيّ بدلًا من أن يدور مدار الواقع؛ وذلك من خلال نظريّته الّتي تدعو إلى فهم الأشياء على أساس النظام الذهنيّ للإنسان [انظر: Kant, B ,Reason pure Of Critique The XVI، 133-134] وليس العكس؛ إذ جعل كنط (الواقعيّة الّتي تصنعها القوى الإدراكيّة للإنسان) محلّ (الواقعيّة المستقلّة عن الإدراك) في المعرفة البشريّة [انظر: كنط، نقد العقل المحض، النسخة المنقّحة، ترجمة: موسى وهبة، ص 40].

أمّا حدود المعرفة من حيث الكلّيّة والضرورة، فيرى بعض الباحثين [انظر: بدوي، إمانويل كانت، ص 147] أنّ كنط تنبّه لهذه المشكلة بتأثيرٍ من هيوم؛ حينما

(*) يقصد بالمشاهد الشخص الذّي يراقب الكواكب من على الكرة الأرضيّة، وهذا يعني أنّ الأرض هي الّتي تدور، كذلك كنط قال: "لندع مطابقـــة المعرفة للواقع ولنجرب مطابقتها لشروط الذهن"، وبهذا اعتقد أنّه اســـتطاع حلّ المشـــكلة المعرفيّة، وانتهى من مشـــكلة الميتافيزيقا القلقة عنده.

كان كنط يؤمن بأنّ التجربة كفيلةٌ بأن تعطي الكلّيّة والضرورة، بَيْدَ أنّ شكّ هيوم بذٰلك أثار لديه البحث من جديدٍ حول مبرّر ذٰلك.

ويرى كنط أنّ كلّ معرفةٍ قَبْليّةٍ تنزع بطبيعتها نحو الكلّيّة والضرورة [انظر: المصدر السابق، ص 46]، أمّا المعرفة البَعْديّة التجريبيّة فليس فيها قدرةٌ على الاتّصاف بالكلّيّة فضلًا عن الضرورة؛ ولذا قيّد كنط الكلّيّة بالحقيقيّة؛ لأنّه من الممكن أن تكون هناك كلّيّةٌ افتراضيّةٌ في المعرفة البَعْديّة، قال:

«إنّ التجربة لا تعطي ـ قطّ ـ لأحكامها كلّيّةً حقيقيّةً وصارمةً، بل [تعطي] كلّيّةً مفترَضَةً ومقارنةً (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديدًا: في كلّ ما شاهدناه حتّى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناءٍ لهٰذه القاعدة أو تلك. ينتج إذن أنّ حكمًا يفكّر بكلّيّةٍ صارمةٍ ـ أي على نحوٍ لا يقبل أيّ استثناءٍ ممكنٍ ـ هو حكمٌ لا يُشتَقّ من التجربة، بل يصدق قَبْليًّا إطلاقًا. وما الكلّيّة الأمبيريّة إلّا رفعٌ تعسّفيٌّ لما هو صادقٌ في معظم الحالات إلى ما هو صادقٌ في جميع الحالات، كما في هٰذه القضيّة مثلًا: كلّ الأجسام هي ثقيلةٌ... فالضرورة والكلّيّة الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القَبْليّة، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل» [كنط، نقد العقل المحض، النسخة المنقّحة، ترجمة: موسى وهبة، ص 54].

وبهٰذا يتمُّ الحديث في المقدِّمة، ولنعد إلى أصل الموضوع حول قيمة المعرفة عند كنط.

قيمة المعرفة عند كنط

بما أنّ قيمة أيّ معرفةٍ إنّما تكون بصدقها، وكلّيّتها على نحو الضرورة، فينبغي أن ننقّح مطلبين عند كنط، هما: أوّلًا (معنى صدق المعرفة ومعياره)، وثانيًا: (مبرّر كلّيّة المعرفة وضرورتها):

أوّلًا: صدق المعرفة

معـــنى الصدق ـ عند الســـابقين لكنط من العقليّـــين والتجريبيّين ـ هو مطابقـــة ما يُدرَك لواقع محكيّه؛ بمعنى: إن كان واقعُ محكيِّ المدرَكِ هو الخارج ـ كمـــا في القضيّة الخارجيّة ـ فإنّ معنى الصـــدق هو مطابقة المدرَك لمحكيِّه الخـــارجيّ، وإن كان محكيّه في الذهن ـ كمـــا في القضيّة الذهنيّة ـ كان معنى الصدق هو مطابقته لمحكيِّه الذهـــنيّ، وإن كان أعمّ منهما ـ كما في القضيّة الحقيقيّة ـ كان الصدق مطابقته للأعمّ.

وقد تقدم أن كنط رفض معيـــار المطابقة للواقع جملةً وتفصيلًا، بل دعا إلى نبذه والانقلاب عليه ضمن مفاهيم ثورته الكوبرنيكوســـيّة، وأصرّ على عجز العقـــل البشريّ عن نيل الواقع (النومينو)، ورســـم حدود معرفتنا في ظواهر الأشياء (الفينومينو)؛ أي الموضوعات من حيث ندركها، لا من حيث ذاتها ووجودها في نفس الأمر.

وبناءً على هٰـــذا الفهم، وهٰذه الرؤية المعرفيّة، يحقّ لنا أن نســـأل: كيف يمكن لكنط تفسير معنى الصدق أوّلًا؟ وما هو معيار الصدق عنده ثانيًا؟

1: معنى الصدق عند كنط

تقدم أن كنط يرى صدق المعرفة هو المطابقة، ولٰكن ليس للواقع، وإنّما هو مطابقتها لشروط الذهن وقوانينـــه، فكلّ معرفةٍ لا تخضع لشروط الذهن وقوانينه فهي (ترانسندنتاليّةٌ)، أي متجاوزةٌ للشروط والقوانين الذهنيّة.

2: معيار صدق المعرفة عند كنط

إنّ معيـــار صدق المعرفة ـ عنـــد كنط ـ ومُصحِّـــح اتّصاف الموضوع

بالمحمول، على نحوين:

الأوّل: في المعرفة التحليليّة، وقد تقدّم أنّ معنى التحليليّة هو كون المحمول متضمّنًــا في الموضوع، ويرى كنط أنّ هٰذا هو مبرِّر صدق المعرفة التحليليّة؛ فإنّ المحمول عبارةٌ عن تفسير للموضوع؛ فلم نأتِ بشيءٍ يدعو إلى البحث عن سبب الاتّصاف، وبالتالي تكون المعرفة التحليليّة ذاتيّة الصدق.

الثــاني: في المعرفة التأليفيّة، وقد عرفنا أيضًــا أنّ التأليفيّة هي أن لا يكون المحمــول متضمّنًا في الموضوع، وبالتالي فالمعرفة التأليفيّة ليســت ذاتيّة الصدق، فما هو المُصحِّح لصدقها يا ترى؟

يرى كنط أنَّ المُصحِّح للصدق هــو اتّحاد المحمول والموضوع في إطار المكان والزمان اللذين هما حَدَســان قبليان، ومن شروط القدرة الحسّيّة، فأيّ معرفةٍ لا تخضع لهٰذين الحدســين فهي لا يمكــن وصفها بالصدق أو الكذب، وبالتالي فهي ليست معرفةً في الواقع.

أ: تطبيق معيار الصدق في المعرفة البَعْديّة

تقدم أن المعرفة الحسّــيّة ـ عنــد كنط ـ ناتجةٌ من المعطيات الحسّــيّة، فتحصل في الذهن على شكل حدوسٍ إمبيريّةٍ مُشتّتةٍ متفرّقةٍ لا جامع بينها، ثمّ إنّ قضايا المعرفة الحسّيّة باعتبار أنّها تأليفيّةٌ فإنّ محمولها غير متضمّنٍ معنًى في مفهوم موضوعها، وبالتالي لكي يحصل صدق حمل محمولها على موضوعها، يرى كنط ضرورة خضوعها لشروط الذهن الّتي تعتبر واســطةً توجب الاتّحاد والتآلف، وبدونها تبقى عبارةً عن حُدوسٍ مبعثرةٍ لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، قال زيدان:

«تســتلزم معرفتنا التجريبيّة انطباعاتٍ حسّــيّةً وتصوّراتٍ قبْليّةً معًا؛

ذٰلــك لأنّه ينبغي أن تبدأ معرفتنا من الحواسّ، لٰكن تصلنا انطباعات الحسّ دائمًا مبعثرةً أشــتاتًا، ولمّا كان ينبغي أن يتحقّــق الوحدة في المعرفة، فإنّا في حاجةٍ إلى عنصر الربط، أو التوحيد بين الأشتات، وتقوم التصوّرات القبْليّة بوظيفة الربط» [زيدان، كنط وفلسفته النظريّة، ص 9]، ويعني بالتصوّرات القبليّة الحدوس المحضة، أي المكان والزمان.

ومن الشروط الذهنيّة الحدس المحض المتمثّل بالمكان والزمان، والّذي بواسطته تتّحد وتتآلف الحدوس الحسّيّة، ويُطلَق على هٰذه العمليّة التجربة، قال كنط:

«أعني من التجربة الّتي هي نفســها ربطٌ تأليفيٌّ للحدوس، بعضًا ببعض» [المصدر السابق، ص 49].

وقال الدكتور فتحي: «يرى كنط أنّ كلَّ معطيات الإحساس متنوّعةٌ ومتفرّقةٌ، ولا بدّ وأن نخضع في التجربة لوحدة التأليف فتصبح بذٰلك متجانسةً، ويؤكّد كنط أنّ التجربة هي نقطة البدء في كلّ ما لدينا من معارف؛ لأنّ ما ينبّه الملكة العارفة الكامنة فينا إنّما هو الموضوعات الّتي تؤثّر على حواسّنا، فتولّد في أذهاننا بعض التمثّــلات (Representation) أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط» [فتحي، الجدل بين أرسطو وكنط، ص 209].

وقد أشار كنط إلى أنّ المحمول في المعرفة الحسّيّة التجريبيّة ينتمي إلى الموضوع بنحوٍ عــرَضيٍّ، ومراده من العَرَضيّ أنّ الانتماء يكون بواســطةٍ، هي التجربة، قال: «فعلى التجربة يتأسّــس ـ إذن ـ إمكان تأليف المحمول (الثقل) مع المفهوم (الجسم)؛ لأنّ الواحد من هٰذين المفهومين، على الرغم من أنّه لا يتضمّن الآخر، ينتمي ـ وإن عَرضيًّا ـ إلى الآخر بوصفه جزءًا من كلٍّ، أعني من التجربة الّتي هي نفسها ربطٌ تأليفيٌّ للحدوس، بعضًا ببعضٍ» [كنط، نقد ملكة الحكم، ص 221].

وهٰذا يكشـــف عن أنّ المحمول ثابتٌ للموضوع في مثل هٰذه القضايا، لا بنحو العَرَض الذاتيّ، وبالتالي لا يحتاج إلى واســـطةٍ في الإثبات، وإنّما بنحو العَرَض الغريب، الّذي يحتاج في ثبوته إلى واسطةٍ.

فقضيّة (الجســـم ثقيلٌ) ـ مثلًا ـ تنشـــأ من ائتلاف الحَدســـين الحِسّيّين للجســـم والثقل في إطارٍ حَدسي المـــكان والزمان، ثمّ ينـــتزع العقل منهما مفهومين؛ لتكوين هٰذه القضيّة، التي هي عبارة عن معرفةٍ حسّـــيّةٍ صادقةٍ جزئيًّا، فالّذي صحّح الاتّصاف والتآلـــف بينهما هو إدراكنا لهما في إطاري المـــكان والزمان، وبهما تمّت التجربة، هٰذا في المعرفة التأليفيّة البَعْديّة، أمّا التأليفيّـــة القَبْليّة فإنّها تفتقر إلى عنصر العلاقـــة المفهوميّة بين موضوعاتها ومحمولاتها من جهةٍ؛ لأنّها تأليفيّةٌ، ومن جهة كونها قبْليّةً فإنّها تفتقر أيضًا إلى مصحِّح الصدق والتآلف التجربيّ بينهما، ومن مصاديق المعرفة القبْليّة التأليفيّة مبادئ الهندســـة، من قبيل قضيّة: (الخطّ المستقيم هو الأقصر بين نقطتـــين)، والدليل على أنّ هٰـــذه القضيّة تأليفيّةٌ لا تحليليّـــةٌ هو أنّ مفهوم (الخطّ المســـتقيم) غير متضمّنٍ لمفهوم (الأقصر)؛ فالأقصر مفهومٌ كمّيٌّ غير ملحوظٍ في مفهوم الخطّ المســـتقيم الكيفيّ، ويأتي السؤال هنا لحوحًا: إذا لم تكن القضايا القبْليّة التأليفيّة ناشـــئةً من المعطيات الحسّيّة والحدوس، إذن مـــا هو معيار الصدق فيها؟ وكيف صحّ الاتّصاف؟ والجواب ـ كما يرى كنط ـ أنّ القضايا القبْليّة التأليفيّة الرياضيّة بكلا قِســـمَيها الهندسيّة والجبريّة، وكذا الفيزيائيّة تخضع لشرط الاتّصاف في المعرفة، أي حَدسَي المكان والزمان بطريقة توهم موضوع القضيّة ومحمولها في ضمن مكانٍ ما وزمانٍ ما؛ فيكون شـــاهدًا على صحّة اتّصافها، فمثلًا المبدأ الهندسيّ المستقيم هو الخطّ الأقصر بين نقطتين، لا يمكن الحكم بذٰلك إلّا إذا تصوّرنا الخطّ والنقطتين في مكانٍ

وهميٍّ، والحكـــم في الأعداد الجبريّة لا تكون إلّا بتصـــوّر التدريج في زمانٍ وهميٍّ، والقضايا الفيزيائيّة لا بدّ أن تُتصـــوّر في مكانٍ وزمانٍ وهميٍّ، وبهٰذا يحصـــل كنط على معيارِ مصحّح الاتّصافِ في هٰـــذه القضايا. أمّا الميتافيزيقا فليســـت تُتَوهّم في مكانٍ أو زمانٍ، فهي فاقدةٌ لمصحّح الاتّصاف، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب من وجهة نظر كنط.

ب: تطبيق معيار الصدق في المعرفة القبْليّة

تقدّم أنّ المعرفة القبْليّة متجاوزةٌ للتجربة، فلم تُنتزَع من الحِسّ والحُدوس الإمبيريّـــة، وهي قد تكـــون قبْليّةً على الإطـــلاق؛ أي لا ترجع لأيّ معرفةٍ أخرى، وهٰذه هي الّتي يعبّر عنها كنط بالمقولات، وعددها اثنتا عشرة، وبما أنّها على الإطـــلاق فإنّ صدقها ذاتيٌّ، فلا تحتاج إلى مـــا يبرّر صدقها؛ لأنّها معرفةٌ تحليليّةٌ، محمولها متضمّـــنٌ في موضوعها، فثبوت المحمول لا يتعدّى العلاقة المفهوميّة.

وقد تكون المعرفة قبْليّةً لا على الاطلاق، وهٰذه تأليفيّةٌ، ولا يكون محمولها متضمّنًا في مفهوم موضوعها، وبالتالي فـــإنّ المحمول غريبٌ عن الموضوع؛ ممّا يستدعي وجود مبرّرٍ خارجيٍّ في ثبوته له.

وقد وجد كنط إمكانيّـــة تطبيق نفس معيار الصدق في المعرفة البَعْديّة ـ وهو الحدس المحض ـ على هٰذا بعض هٰذه المعرفة، فاعتمده معيارًا لصدقها، وهٰذه القضايا هي الرياضيّة والفيزيائيّة دون الميتافيزيقا؛ وذٰلك لأنّ القضايا الرياضيّة ـ ســـواءٌ كانت هندســـيّةً أم جبريّةً ـ لا تُتَصوّر إلّا ضمن مكانٍ أو زمانٍ من وجهة نظره، فمثـــلًا المثلّث إنّما نتصوّره في مكان، والعدد نتصوّره في زمان؛ لأنّـــه تدريجيٌّ. أمّا القضايا الميتافيزيقيّة، كوجود الواجب والنفس

وغيرهـــا، فإنّها لا تتصوّر في مكانٍ ولا زمـــانٍ، وبالتالي فإنّ كنط اعتبر مثل هٰذه القضايا غير قابلةٍ لإثبات صدقها ولا كذبها، فهي فاقدةٌ لمعياريّة الصدق عنده [انظر: بدوي، إمانويل كنت، ص 167].

3: مبرّر اتّصاف المعرفة بالكلّيّة والضرورة

ليس بالضرورة أنّه كلّما صدقت معرفة ما، فإنّها لا بدّ أن تتّصف بالكلّيّة والضرورة، وإذا كانت تتّصف بالكلّيّة والضرورة بذاتها، فما هو المبرّر لذٰلك؟

يعتقد كنط أنّ الكلّيّة والضرورة أمران متلازمان، فلا كلّيّة بدون ضرورةٍ، ولا العكس كذٰلك؛ لأنّنا لـــو قلنا (B) ضروريّةٌ لـ (A) فهٰذا يعني أنّه كلّما صدقت (A) صدقت (B) أيضًا، وهٰذا هو معنى الكلّيّة، وكذٰلك لو كان (كلّ B A) قضيّةً كلّيّـــةً فهٰذا يعني ثبوت (B) لكلّ أفـــراد (A) وأحوالها، وهٰذا معنى الضرورة. [انظر: اى. سى. يوئينگ، شرحى كوتاه بر نقد عقل محض كانت، ترجمه: اسماعيل سعادتى خمسه، ص 37].

وقـــد تقدّم أنّ مـــن المميّزات الأساســيّة للمعرفة القبْليّـــة ـ التحليليّة والتأليفيّة ـ نزوعَها الطبيعيّ نحو الكلّيّة والضرورة، قال كنط:

«إنّ حكمًـــا يفكّـــر بكلّيّةٍ صارمـــةٍ ـ أي على نحوٍ لا يقبل أيّ اســـتثناءٍ ممكنٍ ـ هو حكمٌ لا يُشتَقُّ من التجربة، بل يصدق قبْليًّا إطلاقًا... فالضرورة والكلّيّة الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبْليّة، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل» [المصدر السابق].

وأمّا المعرفة البَعديّة (التجريبيّة) الّتي هي نتاج المعطيات الحسّيّة فليست كذٰلك في طبعها؛ وَدَفْعًا لإشـــكالٍ مُقدَّرٍ مفادُهُ أنّه توجد لدينا معرفةٌ تجريبيّةٌ،

وتتّصف بالكلّيّة، قال:

«وما الكلّيّة الأمبيريّة إلّا رفعٌ تعسّــفيٌّ لما هو صادقٌ في معظم الحالات إلى ما هو صادقٌ في جميع الحالات، كما في هٰذه القضيّة مثلًا: كلّ الأجســام هي ثقيلةٌ» [المصدر السابق].

وقــد تقدّم أنّ وظيفة التجربة ـ عند كنط ـ تصحيح اتّصاف الموضوعات الحسّــيّة بمحمولاتها، بنحوٍ جزئيٍّ مورديٍّ، لا على نحوٍ دائمٍ ثابتٍ، وبالتالي ليس من شأنها إعطاء الكلّيّة والضرورة، قال:

«التجربة تعلّمنا حتمًا أنّ شــيئًا ما هو على هٰــذا النحو أو ذاك، لٰكن لا أنّــه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليــه... إنّ التجربة لا تعطي ـ قطّ ـ لأحكامهــا كلّيّةً حقيقيّةً وصارمةً، بل [تعطــي] كلّيّةً مفترضةً ومقارنةً (من خلال الاســتقراء) بما معناه تحديدًا: في كلّ ما شــاهدناه حتّى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناءٍ لهٰذه القاعدة أو تلك» [المصدر السابق].

بعد هٰذا يحقّ لنا أن نســأل كيف إذن تتّصف المعرفــة الأمبيريّة بالكلّيّة والضرورة؟ وما هو مبرّر الاتّصاف بالكلّيّة والضرورة في المعرفة عمومًا؟ ولأجل التعرّف على مبرّر الاتّصاف بالكلّيّة والضرورة في المعرفة وتسويغ ذٰلك؛ لا بدّ من البحث في نقاط ثلاثٍ:

الأولى: مبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة

تقدّم أنّ المعرفة التحليليّة ـ عند كنط ـ هي ما يتّحد فيها المحمول بمفهوم الموضوع دون الحاجة إلى سببٍ خارجٍ عنهما، وبعبارةٍ أخرى: تصوّر الموضوع فيها كافٍ لتصوّر المحمول والحكم بالملازمة بينهما، وعلى هٰذا فهي لا تحتاج

إلى واسطةٍ في إثبات اتّحاد المحمول بموضوعه على نحو الكلّيّة والضرورة، وكأنّه يقول إنّ المحمول ثابتٌ لذات الموضوع بالضرورة والبداهة، وسلبه عنه ممتنعٌ بالضرورة والبداهة أيضًا، فالمبرِّر المنطقيّ لصدقها على نحو الكلّيّة والضرورة أمرٌ ذاتيٌّ هوهويٌّ، وكما يرى كنط أنّ مبرّرها يرجع إلى مبدإ عدم التناقض، بمعنى إن لم نحكم بالملازمة بين موضوع القضيّة التحليليّة ومحمولها نقع في التناقض حتمًا، وهٰذا المبدأ هو من يمنحها صفة الكلّيّة والضرورة واليقين، وبالتالي فالمبرّر للوصف أمرٌ ذاتيٌّ، قال كنط:

«عندما يكون الحكم تحليليًّا، وسواءٌ كان سالبًا أم موجبًا، يجب دائمًا أن يكون بالإمكان التعرّف تعرّفًا وافيًا على صوابه من خلال مبدإ التناقض؛ لأنّنا سننكر دائمًا بحقٍّ نقيض ما يكون قد طُرِح وفكّر، بوصفه أفهومًا، في معرفة الموضوع، في حين أنّنا سنثبِّت الأفهوم (المفهوم) نفسه بالضرورة لهٰذا الموضوع؛ بسبب أنّ ضدّه سيكون مناقضًا لذٰلك الموضوع. وعليه يجب أن نسلّم أيضًا بأنّ مبدأ التناقض يصحّ كمبدإٍ كلّيٍّ وكافٍ تمامًا لكلّ المعرفة التحليليّة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 123].

ومن هنا يرى كنط أنّ شروط الحكم في المعرفة التحليليّة تامّةٌ ومتوفّرةٌ بذاتها وقبل التجربة، حيث يمكن استخراج المحمول من نفس المفهوم على أساس مبدإ عدم التناقض، وبذٰلك تمنحنا المعرفة التحليليّة حكمًا ضروريًّا لا يمكن للتجربة إفادته، قال:

«إنّ (الجسم هو ممتدٌّ) قضيّةٌ واجبةٌ قبْليًّا، وليس حكمًا تجريبيًّا؛ لأنّ لديّ قبل الانتقال إلى التجربة جميع شروط الحكم في الأفهوم؛ حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدإ التناقض وحسب، وأعني بذٰلك ـ في الوقت نفسه ـ ضرورة

الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تفيدني بها» [المصدر السابق، ص 49].

وقد انتقد كنط المبدأ الّذي تمسّك به هيوم (Hume) في حلّ الإشكاليّة، حيث أرجع مبرِّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة إلى السلوك التجريبيّ [انظر: المصدر السابق]، ومفاد مبدإ هيوم هو أنّ تحقّق الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة ناشئٌ من التكرار، ومقارنة ما حدث سابقًا بما يحدث لاحقًا، وربط هٰذه التمثّلات في الذهن حسب العادة [انظر: هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ترجمة: د. محمد محجوب، ص 107]، وقد اعتبر كنط اعتماد مبدإ هيوم ضياعًا لنفس مبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة، وليس مثبِتًا لهما كما يدّعي، مستشهدًا بقضيّة: (كلّ تغيّرٍ يجب أن يكون له سببٌ)، حيث قال:

«في هٰذه القضيّة، يتضمّن أفهومُ السبب بوضوحٍ بالغٍ أفهومَ ضرورة الاقتران بالمسبّب، وبالكلّيّة الصارمة للقاعدة، بحيث إنّه سيضيع تمامًا فيما لو اشتققناه ـ كما فعل هيوم ـ من تكرار اقتران ما يحصل بما يتقدّمه، وممّا يتأتّى من عادة إقران التصوّرات (ومن ثَمَّ من مجرّد ضرورةٍ ذاتيّةٍ)» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 46].

الثانية: مبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التأليفيّة

لا شكّ في أنّ القضايا التأليفيّة الموسّعة لمعرفتنا بحاجةٍ ماسّةٍ إلى بحثٍ جادٍّ حول المبرّر المنطقيّ لليقين بالعلاقة التلازميّة بين موضوعاتها ومحمولاتها؛ وذٰلك لانعدام العلاقة الذاتيّة المفهوميّة بينها كما أسلفنا.

والمعرفة التأليفيّة ـ كما تقدّم ـ قد تكون قبْليّةً، وقد تكون بعْديّةً (المعرفة الحسّيّة)، فما هو المبرِّر المنطقيّ لصدقها على نحو الكلّيّة والضرورة يا ترى؟ وهٰذا السؤال مهمٌّ جدًّا في المنظومة المعرفيّة الكنطيّة، ولست أبالغ لو قلت إنّ بحث

المبرِّر المنطقيّ لصدق القضايا ـ بشـــكلٍ عامٍّ ـ على نحو الكلّيّة والضرورة من أهمّ ما بحثه كنط في كتابه (نقد العقل المحض)، بل أكاد أجزم أنّه الدافع الأساس الّذي يقف وراء تأليفه هٰذا الكتاب، لا سيّما في القضايا الميتافيزيقيّة.

يـــرى كنط أنّ مبرّر الاتّصاف بالكلّيّة والـــضرورة في القضايا التأليفيّة ـ قبْليّةً كانت أم بعْديّةً ـ هو رجوعها لـــ (المقولات)، وهي معرفةٌ تحليليّةٌ لا تضفي مشروعيّة هٰذا الاتّصاف لأيّ قضيّةٍ ما لم تحصل على تأشيرة العبور من قبل سلطة الحدس المحض (المكان والزمان).

قال كنط: «وأوّل شيءٍ يجب أن يُعطَى لنا حتّى تصير معرفة جميع المواضيع ممكنةً قبْليًّـــا، هو متنوّع الحَـــدْس المحض، والثاني، تأليـــف هٰذا المتنوّع بالمخيّلة، لٰكنّه تأليفٌ لا يعطي بعـــدُ أيَّ معرفةٍ، والأفاهيم الّتي تُوحِّد هٰذا التأليف المحض، والّتي تقوم على مجرّد تصوّر هٰذا التوحيد التأليفيّ الضروريّ هي الشيء الثالث الّذي لا غنى عنه لمعرفة موضوعٍ حاضرٍ، وهي تســـتند إلى الفاهمة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحة، ص 110].

فالمعرفة القبْليّة ـ كما تقدّم ـ فيها نـــزوعٌ طبيعيٌّ نحو الاتّصاف بالكلّيّة والضرورة، بَيْدَ أنّ هٰـــذا الاتّصاف ليس له أيّ قيمةٍ معرفيّةٍ بحدّ ذاته، ومن هنـــا تُعتبَر صفة الكلّيّة والـــضرورة ذات قيمةٍ معرفيّـــةٍ في القضايا الرياضيّة والفيزيائيّة؛ ولٰكـــن لا بذات هٰـــذه القضايا، وإنّما برجوعهـــا إلى المعرفة التحليليّة، وتحصيل مشروعيّتها بعـــد خضوعها للحَدْس المحض، بخلاف القضايا الميتافيزيقيّة؛ فإنّها بالرغم من نزوعها الطبيعيّ نحو الكلّيّة والضرورة، فإنّها تبقى لا قيمة لها ـ عند كنط ـ لعدم حصولها على تأشيرة العبور من قبل سلطة الحَدْس المحض، وبالتالي لا تحصل على مشروعيّة كلّيّتها وضرورتها من قبل المقولات؛ لذا كان تجاوزها (ترانســـندنتاليًّا) غير مشروعٍ؛ وبهٰذا تكون

الميتافيزيقيا لا قيمة معرفيّةً لأحكامها الكلّيّة الضروريّة.

وأمّا المعرفة البَعْديّة الأمبيريّة (الحسّـيّة)، فليس لديها مشكلةٌ في تأشيرة العبور؛ لأنّها تتآلف وتتكوّن على أرضيّة القدرة الحسّاسة، وفي دائرة الحَدْس المحـض، ومنها تُنتزَع مفاهيمها المكوّنة للمعرفة الأمبيريّة، بَيْدَ أنّها ـ كما يذهب كنط ـ ليس فيها نزوعٌ طبيعيٌّ نحو الكلّيّة والضرورة، وليس بمقدورها التحوّل ذاتيًّا إليهما؛ ولذا فإنّ (المقولات) تتدخّل؛ لتتوسّط في أن تخلع عليها صفة الكلّيّة والضرورة؛ لأنّ شرط المقولات في إضفاء الصفة الكلّيّة والضرورة هو أنّها اجتازت قنطرة الحَدْس المحض (المكان والزمان) بمشروعيّةٍ.

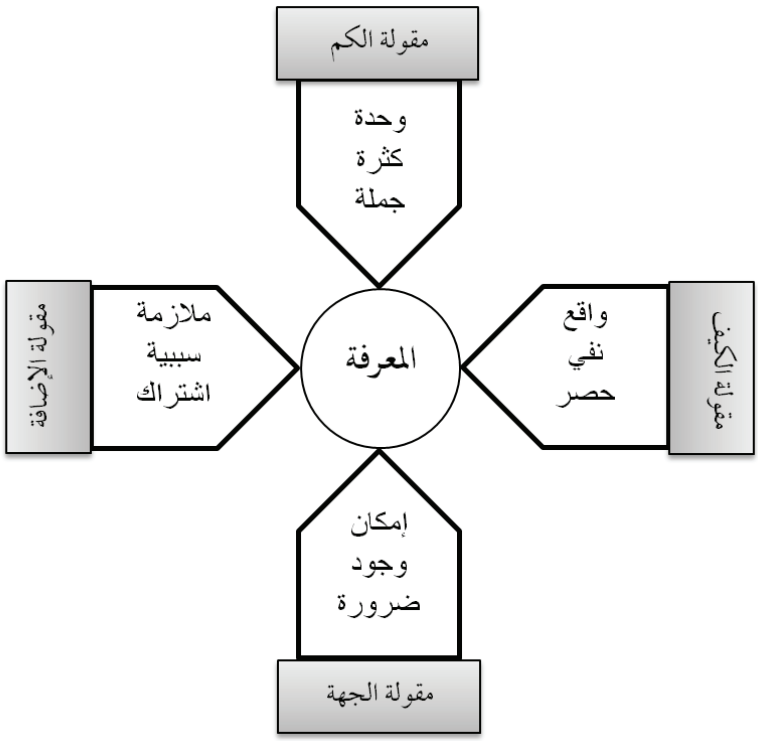
النتيجـة: أنّ المعرفة الحسّـيّة تحصل على مصحّح اتّصـاف موضوعها بمحمولها، بسبب نشوئها من حُدوسٍ تآلفت في ساحة الحَدْس المحض (المكان والزمان)، وتكتسـب صفة كلّيّتها الضروريّة بنحوٍ مشروعٍ دفعةً واحدةً من خلال خضوعها للمعرفة التحليليّة (المقولات). وقد بيّن بدوي كيف يمكن للتجربة أن تكون ناتجًا متّصفًا بالضرورة والكلّيّة، قائلًا:

«تحوّل العِيان الحسّيّ إلى ظاهرةٍ، والظاهرة بدورها تتحوّل إلى مادّةٍ مقدّمةٍ لمقـولات الذهن، وناتج هٰذه العمليّة الثانية الموحّـدة هو التجربة، بطابعها العلميّ، أي المتّصفة بالضرورة والكلّيّة» [بدوي، إمانويل كانت، ص 171].

فهٰذه المقولات ـ مـن وجهة نظر كنط ـ على أربعة أنـواعٍ هي: (الكمّ، الكيـف، الإضافة، الجهة)، وكلّ واحدةٍ منهـا تحتها ثلاثة أصنافٍ، فالكمّ يقـع تحته (وحدةٌ، كثرةٌ، جملةٌ)، والكيف يقـع تحته (واقعٌ، نفيٌ، حصرٌ)، والإضافة يقع تحتها (ملازمةٌ، سـببيّةٌ، اشـتراكٌ) [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحة، ص 111]، والجهة يقع تحتها (إمكانٌ، وجودٌ، ضرورةٌ)، فيكون عددها اثنتي عشرة مقولةً، وكلّ معرفةٍ تأليفيّةٍ بعْديّةً كانت

أم قبْليّةً لا تكون كلّيّةً ضروريّةً ما لم تقع عليها

أربع مقولاتٍ، من كلّ نوعٍ مقولةٌ واحدةٌ، انظر المخطّط التالي:



إذن هٰذه المقــولات هي الّتي تمنح المبرّر المنطقيّ لتعميم القضايا التأليفيّة على نحو الضرورة، وذٰلك من خلال ما يســمّيه كنط وحدة الإبصار (إزكان)، فكلّ قضيّةٍ تأليفيّةٍ تنضوي تحت المقولات تكتســب مبرّر كلّيّتها وضرورتها عنده، ومنها القضايا الحِسّــيّة الأمبيريّة الّــتي لا تمنحها التجربة أكثر من صدق الاتّصاف الآنيّ الجزئيّ، وإذا اتّصفت بالكلّيّة فهي على نحو الافتراض لا الحقيقة، وإنّما تكتسب كلّيّتها وضرورتها ـ على نحو الحقيقة ـ من المقولات،

ومعنى خضوع القضايا الحسّـيّة للمقولات، هو أنّه لو كانت القضيّة تنطوي على حكمٍ كمّيٍّ فإنّها تخضع لمقولات الكمّ، وإذا كانت تثبت أو تسـلب صفةً لشيءٍ فهي تخضع لمقولات الكيف، وإذا تسند محمولًا إلى موضوعٍ أو علاقة شيءٍ بمصـدره فهي تخضع لمقولات الإضافة، مثال ذٰلك: (الشـمس تدفئ الحجـر)، فإن هٰذه قضيّةٌ حِسّـيّةٌ صارت كلّيّةً وضروريّـةً؛ كونها خاضعةً للسببيّة من مقولات الإضافة. [انظر: المصدر السابق، ص 159-161]

الثالثة: مبرّر المسانخة بين الحُدوس الحسّيّة والمقولات المحضة

تبـقى إشـكاليّةٌ يواجهها كنط في مـدى إمكانيّة تطبيـق المقولات على الحُدوس، أو اندراج الحُدوس تحت المقولات، فعلاقة التطبيق أو الاندراج تقتضي وجود مسانخةٍ بين طرفي العلاقة، والحال أنّ الحَدْس أمرٌ حسّيٌّ بَعْديٌّ يتحقّق في القدرة الحسّـيّة، وهي قدرةٌ منفعلةٌ، والمقولة مفهومٌ قبْليٌّ يصدر عن العقل الفعّال، وهو قـدرةٌ تلقائيّةٌ فاعلةٌ خلّاقـةٌ، وعلى هٰذا فالحدس والمقولة أمران متنافران غاية التنافر، قال كنط:

«في كلّ إدراجٍ لموضوعٍ تحت أفهومٍ يجب أن يكون تصوّر الأوّل مجانسًا لتصوّر الثاني، أعني أنّ على الأفهوم أن يتضمّن ما يُتصوّر في الموضوع المطلوب إدراجه. وذاك بالفعل ما نعنيه بالقول: الموضوع ينضوي تحت أفهومٍ، فللأفهوم الأمبيريّ (صحن) شيءٌ مجانسٌ للأفهوم المحض الهندسيّ (دائرة)؛ لأنّ الاستدارة المفكّرة في الأوّل تحـدس في الثاني، والحـال أنّ الأفاهيم الفاهميّة المحضة بالمقارنة مع الحدوس الأمبيريّة ـ بل الحسّيّة بعامّةٍ ـ هي غير مجانسةٍ لها البتّة، ولا يمكن أن توجد في أيّ حَدسٍ، فكيف يكون إذن إدراج هٰذه الحُدوس تحت تلك الأفاهيم؟»

[كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 117].

ثمّ إنّ كنط يحاول إعطاء حلٍّ لهٰذه الإشكاليّة، قائلًا:

«إنّ هٰذا السؤال الطبيعيّ جدًّا، والمهمَّ جدًّا هو ـ بالضبط ـ السبب الّذي يجعل تعليم الحاكمة المجاوز ضروريًّا، بمعنى أنّه يبيّن كيف يمكن للأفاهيم الفاهميّة المحضة أن تطبّق على الظاهرات بعامّةٍ... لٰكنّه من الواضح أنّه يجب أن يكون ثمّة ثالثٌ يجانس من جهةٍ المقولة، ومن جهةٍ أخرى الظاهرة، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكنًا» [المصدر السابق].

وهٰذا الوسط هو الّذي عبّر عنه كنط بالألمانيّة بـ (die Apprehension) وتُرجِم إلى العربيّة بـ (الإزكان)، وقد ترجمها وهبة في النسخة المنقّحَة بـ (اللقْف) [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحَة، ص 137]؛ وبيّنه كنط بقوله:

«أنبّه بدءًا إلى أنّي أفهم بتأليف (الإزكان) تركيب المتنوّع في حَدسٍ أمبيريٍّ تركيبًا بجعل إدراكه ـ أي الوعي الأمبيريّ به (بوصفه ظاهرةً) ـ ممكنًا» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 111].

وقد بيّن صفة الوسط الثالث قائلًا:

«وهٰذا الوسيط يجب أن يكون محضًا (من دون أيّ أمبيريٍّ)، ويكون مع ذٰلك عقليًّا من جهةٍ، وحسّيًّا من جهةٍ أخرى، ومثل هٰذا التصوّر يُدعى الشيمة(*) das Schema المجاوزة» [كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، النسخة المنقّحة، ص 148 و 149].

(*) شيمة: من شام السَّحاب والبرق: نظر إليه؛ يتحقّق أين يكون مطره. وشام مخايل الشيء: تطلّع إليها مترقّبًا، وشام الشيء: حزره وقدّره. (المعجم الوسيط)، والمصدر النوعيّ: شيْم، والمرّة منه: شيْمة، والصناعة: شيامة.

والشيمة كمصطلحٍ كنطيٍّ وضّحه الدكتور زيدان، قائلًا:

«شـــيما Schema بأنّها (رســـمٌ خياليٌّ)؛ لأنّ كنط يـــرى أنّه يصدر عن الخيال، ويصفه كنط [بأنّه] (رســـمٌ ترنسندنتاليٌّ)؛ لأنّه يصدر عن التأليف الترنسندنتاليّ للخيال، أي الخيال في جانبه القبْليّ. ما الرسم؟ إنّه قاعدةٌ تصدر عن الخيال القبْليّ، وظيفتها إيجاد التجانس بين المقولة والحَدس، ويســـتعين كنط في ذٰلك بالإشارة إلى الزمن. ليس الزمن هو الرسم، وإنّما يساعدنا الزمن للوصول إلى الرســـم... ومن ثمّ يمكن القـــول إنّ الزمن هو الشرط القبْليّ لكلّ حَدسٍ، سواءٌ ما وصلنا من خارج، أو من حالاتنا الداخليّة الباطنيّة» [زيدان، كنط وفلسفته النظريّة، ص 162].

تقييم قيمة المعرفة عند كنط ونقدها

تقـــدّم أنّ كنط يـــرى المعرفة البعْديّـــة تبدأ من حصول الإنســـان على انطباعاتٍ حسّيّةٍ تتلقّاها القدرة الحسّاســـيّة لديه على شكل حُدوسٍ أمبيريّةٍ مبعثرةٍ، وتكون بمثابة مادّة الإدراك الحـــسّيّ، ثمّ تأتلف ضمن حَدْسٍ قبْليٍّ محضٍ، يتمثّل في المكان والزمان، وهمـــا بمثابة صورة الإدراك الحسّيّ، ومن ثَمّ تقوم القوّة المتفكّرة بإنتـــاج مفاهيم إمبيريّةٍ من تلك الحُدوس، وتأتلف هٰذه المفاهيـــم تحت مفاهيم قبْليّةٍ محضةٍ يُطلَق عليها المقولات، وأمّا المعرفة القبْليّة التأليفيّـــة فإنّها مفاهيم مؤتلفـــةٌ تتّصف بالكلّيّة والـــضرورة، بَيْدَ أنّ معيـــار صدقها ـ كما يرى كنط ـ هو خضوعهـــا للحَدس المحض، وأمّا مـــبرّر كلّيّتها وضرورتها ـ عنده ـ فهو وقوعها تحت مقولاتٍ أربعٍ مختلفةٍ عن المقولات الاثنتي عشرة.

وفي مقام تقييـــم نظريّة كنط في قيمة المعرفة، نقـــول: إنّ واحدًا من أهمّ الأهداف الّتي سعى كنط إلى تحقيقها هو الفصل التامّ بين البحث الإبستمولوجيّ والبحث الأنطولوجيّ، وكلّ ما جاء في كتابه "نقد العقل المحض" هو عبارةٌ عن عمليّة تنقيةٍ للبحث الإبستمولوجيّ (Epistemology) من شوائب الأنطولوجيا (Ontology)؛ ولهٰذا ميّز بين عالم الظواهر (Phenomena) وعالم الأشـــياء في ذاتها (Noumena)، معتبرًا أنّ المُعطَى لنا الّذي ينبغي لنا التعامل معه هو عالم الظواهر، فنحن ـ من وجهة نظره ـ لا ندرك الموضوع في ذاته، وإنّما ندرك ما يظهر لنا في الذهن، أو القدرة الحسّاسة بتوسط الأدوات الحسّيّة، وهٰذا هو عالم الظواهر (Phenomena)؛ أي ظهور الموضوعات في الوعي نتيجة صدام الحواسّ بالموضوعات الخارجيّة، وتراكم الخبرة البشريّة.

وقد فرّق كنط ـ وبكلّ دقّةٍ في بحثه حـــول الإدراك الحسّيّ ـ بين قدرتين إدراكيّتين هما: الأولى القدرة على تلقّي الحُدوس الأمبيريّة(*) الّتي أطلق عليها القدرة الحسّاسة، وهي منفعلةٌ غير فاعلةٍ، وهٰذه طريقنا الوحيد لمعرفة الخارج، والثانية القدرة على إنتاج المفاهيم بتلقائيّةٍ، الّتي أطلق عليها القدرة المتفكّرة، أو العقل الفعّال، وهي فاعلـــةٌ غير منفعلةٍ، وهٰذه هي المنتِجة للمعرفة الكلّيّة الضروريّة حقيقةً، وبهٰذا اختلف عن الاتّجـــاه العقليّ الّذي لا يرى في الذهن البشريّ غير مفاهيم تشتدّ وتضعف، وليس للحسّ شيءٌ يستحقّ الاهتمام، كما واختلف عن الاتّجاه الحسّيّ الّذي تنكّر لحصول المفاهيم المحضة، واعتبر

(*) المقصود من الحُدوس الأمبيرية الإثارات التي تحصل بالقدرة الحِســـيّة في النفس الإنســـانية نتيجـــة اصطدام الحـــواسّ بالموضوعات الخارجيّة والتي لا بدّ أن تكـــون في مكان وزمان، في مقابل الحُدوس المحضة التي هي نفس المكان والزمان، ويكون حصولها في النفس الإنســـانيّة قبْليًّا، لا عن طريق التجربة.

أنّ كلّ ما يقع في الذهن عبارةٌ عن انطباعاتٍ حسّيّةٍ ليس إلّا.

ثــمّ إنّه حينما وجد أنّ الحُدوس الأمبيريّــة تتوحّد وتتآلف ـ بالرغم من طبيعتها المتكثّرة المبعثرة بتكثّر الموضوعات الّتي تصطدم بها الحواسّ ـ بحث عن سرّ توحّدها وتآلفها، وقد توصّل إلى أنّ هناك حدسًا قبليًّا لم يكن ناشئًا من التجربة ولا الحسّ، هٰذا هو الســبب الّذي يقــف وراء جعل الحدوس الأمبيريّة متّحدةً ومتآلفةً رغم طبيعتها المتكثّرة، ولولاه ما كان للعقل الفعّال القــدرة على انتزاع المفاهيم من هٰذه الحــدوس، ويتمثّل هٰذا الحَدْس القبْليّ بظرفَي المكان والزمان، فقد ذهب كنط إلى أنّ المكان والزمان ليســا ظرفين موجوديــن في الخارج، ولا علاقــاتٍ خارجيّةً، بل همــا شرطان للإدراك، فبدون هٰذين الشرطين لا تحصل أيّ وحدةٍ لحُدوسنا الأمبيريّة.

ثمّ إنّه واجه نفس التساؤل في مرتبة التفكّر وإنتاج المفاهيم، فقد لاحظ أنّ المفاهيم تتكــثّر كذٰلك بتكثّر الحُدوس الّتي تُنتزَع منها، فتســاءل عن المبرّر لتوحّدها وتآلفها الداعي لإنتــاج المعرفة البشريّة، فالمفاهيم من دون أن تأتلف في قضيّةٍ لها موضوعها ومحمولها، لا يمكن الحديث عن شيءٍ اسمه معرفةٌ، فالمعرفة عند كنط عبــارةٌ عن قضيّةٍ يتّحد فيها المحمول بموضوعه بنحوٍ كلّيٍّ ضروريٍّ.

وتمكن كنط من إيجاد حلٍّ لهٰذه الإشكاليّة من خلال التفريق بين المعرفة التحليليّــة والتأليفيّة، وقيل إنّ هٰــذا من إبداعاته، فقد ذكــر أنّ المعرفة التحليليّــة لا تحتاج إلى أكثر مــن مفهوم الموضوع؛ لأنّــه يتضمّن مفهوم المحمول، فهي معرفةٌ لا تتجاوز المفهوم، وبالتالي لا تحتاج إلى مبرّر ائتلافها؛ لأنّها ببســاطةٍ لم تأتلف من مفاهيم، بــل هي مفهومٌ واحدٌ، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تفســيرٍ، بينما المعرفة التأليفيّة ـ منها الحسّيّة التجريبيّة ـ ليست

كذٰلك، فالمحمول فيها غير مستبطَنٍ في الموضوع؛ ولذا مسّت الحاجة إلى بيان مبرّر ائتلافها، فزعم أنّ هناك مفاهيم قبْليّةً ليست مُستنتجَةً من الحُدوس، وهٰـذه المفاهيم يعبّر عنها بالمقولات، متى ما انضـوت المفاهيم الأمبيريّة أو القبْليّة تحتها توحّدت، بل واتّصفت بالكلّيّة والضرورة؛ لأنّ الكلّيّة والضرورة من شأن المعرفة القبْليّة.

وبهٰذا جعل لِعنصرَي المعرفة (الحُدوس والمفاهيم) مسوّغًا قبْليًّا يعمل على تبرير التأليف والتوحّد فيه، ففي مقام الحُدوس جعل حَدسَي المكان والزمان، وفي مقـام المفاهيم جعل مفاهيم المقولات، وأمّـا ما هو المبرّر لكون المعرفة كلّيّـةً ضروريّةً، فقد ذهب إلى أنّ ذٰلك راجعٌ لطبيعـة المعرفة القبْليّة، فهي بطبيعتها تقتضي ذٰلك، والمقولات مفاهيم قبْليّةٌ، فهي تضفي الكلّيّة والضرورة على المعارف الّتي تنضوي تحتها ضمن شروطٍ معيّنةٍ كما تقدّم.

حاول كنط أن يكون محايدًا في نظرته للإدراك الحسّيّ والإدراك العقليّ؛ ليتميّز عن سابقيه الّذين تحزّبوا وانقسموا إلى عقليّين وحسّيّين؛ لذا فإنّه ذكر في بدايـة كتابه "نقد العقل المحض" أنّ جميع معارفنا تبدأ مع الحسّ، فجعل للحسّ معيّةً، ولم يجعل له تقدّمًا ولا العكس.

أراد كنط أن يتميّز عن الاتّجاهين العقليّ والحسّيّ، ويتّخذ موقفًا وسطًا من الإدراكات الحسّيّة والعقليّة، فمن جهةٍ لم يقلْ كلّ معارفنا حسّيّةٌ، كما ذهب لذٰلك الاتّجاه الحسّيّ، وفي الوقت نفسه لم يعطِ للمعرفة العقليّة الميتافيزيقيّة شهادة اعتمادٍ؛ لكونها لم تُنتزَع من الحُدوس الحسّيّة أوّلًا، فلم تدخل ضمن شرطها (أي المكان والزمـان)، وثانيًا لم تخضع للمفاهيم المحضة المعبّر عنها بالمقولات كما يرى كنط، بَيْدَ أنَّ نتيجته جاءت لصالح الاتّجاه الحسّيّ الّذي

أنكر إمكانيّة العقل على إثبات عالم ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا).

حـــاول كنط إيجاد توأمَةٍ بين الإدراك الحسّيّ والإدراك العقليّ، من خلال جعلهما عنصرين أساســيّين للمعرفة البشريّة بــكلّ أبعادها، واعترف بأنّ التجربة ـ من حيثُ ذاتها ـ غير مؤهّلةٍ لأنْ تعطي الكلّيّة والضرورة، فلا بدّ لها من الخضوع للمعرفة العقليّة القبْليّة من المقولات.

مناقشاتٌ في نظريّة كنط

بالرغم من الدقّة التحليليّة الّتي تميّز بها كنط، وانتظام خريطة بحثه الّتي اعتمدها في ســيره المعرفيّ، بَيْدَ أنّ ما طرحه لا يخلو من ثغراتٍ خطيرةٍ تهدّد نظريّته المعرفيّة برمّتها، نشير إليها في النقاط التالية:

1- الفصل بين البحث الإبستمولوجيّ والأنطولوجيّ

لا شــكّ أنّ السعي لفصل البحث الإبستمولوجيّ عن البحث الأنطولوجيّ مهــمٌّ جدًّا؛ لأنّ الخلط بينهما يوقعنا في مشــاكل معرفيّةٍ لا حدّ لها، بَيْدَ أنّ تغييب الواقع عن البحث الإبستمولوجيّ ـ كما فعل كنط ـ لا يخلو من مبالغةٍ مضرّةٍ، بل ويدخلنا في متاهة المثاليّة، فمن أين لنا بعد ذٰلك أن نقيّم معارفنا؟ وأنّى لنا إدراك مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها؟

فبالرغم من اعتراف كنط المتكرّر بوجــود واقعٍ، بَيْدَ أنّ محاولاته لإبعاده عن دائرة البحث الإبستمولوجيّ جعله يقع في مثاليّةٍ مفرطةٍ، فهو يصرّح ـ كما مرّ ـ بأنّنا ندرك الانطباعات الحسّيّة بصورة انفعالٍ لا فعلٍ، وهٰذه الانطباعات الّتي تشكّل حُدوسًــا متغيّرةً غير ثابتةٍ، ولا أدري كيف ينسجم هٰذا مع قبوله

لهٰذا الأمر دون أن يكون قد حسم مسألة الواقعيّة في مرتبةٍ سابقةٍ؟!

كيف يســلّم بقانون العلّيّة ـ كما صرّح بذٰلك مرارًا ـ وفي الوقت نفسه يتقبّــل حصول انفعالاتٍ بدون أن نعلم بأنّ هناك فاعلًا، أو مؤثّرًا خارجيًّا؟ فإذا لم نجزم بأنّ الحُدوس ناتجةٌ عن متغيّراتٍ في الواقع، وهٰذا بالتالي اعترافٌ ضمنيٌّ بالواقع، فســوف نحتمل أنّها ناشئةٌ من نفس القدرة الحسّاسيّة، وهو خلاف كونها متلقّيةً منفعلةً؛ لأنّه ســيجتمع فيها كونها فاعلًا وقابلًا معًا، وهو محــالٌ؛ للزوم اجتمــاع النقيضين، وكنط يؤمن بمبــدإ عدم اجتماع النقيضين، واعتبره أساسًا لكلّ معرفةٍ، وإنّ أيّ معرفةٍ تخالف هٰذا المبدأ تهدم نفسها بنفسها. فكون الشيء قابلًا يكون فاقدًا، وكونه فاعلًا يكون واجدًا، وإذا فُرِض من حيثيّتين فإنّه يمتنع تتالي المتغيّرات؛ لكون التغيّرات ناتجةً عن ذات الحسّاسيّة حسب الفرض، فينبغي وجودها معًا؛ لأنّ عِلّتها الذات، وهي موجودةٌ فعلًا، أو يقبل أنّها متتاليةٌ فينتج أنّ ذات الحسّاســيّة ليست علّتها، فتحتاج إلى علّةٍ غيرها، وكلاهما خلاف فرضيّته.

2ـ الفصل بين النومين والفينومين

تقــدّم أنّ كنط يرى أنّ هنالــك عالَمَينِ، عالَم الظواهــر، ويُطلَق عليه (فينومين) وهو ما يمكن أن ندركه ـ بوصفنا بشرًا ـ ونتعاطى معه، وآخر هو عالَم ذاتِ الأشياء وواقعها، ويُطلَق عليه (نومين)، وهٰذا عصيٌّ على الإدراك، وليس بإمكاننا ـ نحن البشر ـ الوصول إليه والحكم عليه.

الغريب في رأي كنط هٰذا أنّه متناقضٌ في نفسه، ويتعارض مع مسلَّماته في نظريّة الإدراك الحِسّيّ! أمّا أنّه متناقضٌ في نفســه فقد ذكر أنه ليس لنا أن ندرك شــيئًا إلّا من حيثُ هو ظاهرٌ (الفينومين)، والحال أنّه في كلامه هٰذا

اعــترف بأنّه يدرك ثمّة واقعًا (نومين)، وجزم بــه وحكم عليه بعدم إمكان إدراكه، فكيف أدرك ما ليس بظاهرٍ؟!

وأمّا أنّه يتعارض مع مســلَّمات نظريّتــه في الإدراك الحسّيّ، فقد صرّح أنّ شرط اتّصــاف المعرفة التأليفيّة بالصــدق هو حضورها في حَدسَي المكان والزمــان، فمن غير الممكن الحكم على أيّ معرفــةٍ تأليفيّةٍ بصدقٍ أو كذبٍ بدون ملاحظتهــا ضمن هٰذا الحَدْس، والمعرفــة التأليفيّة الصادقة هي الّتي تحصل على تأشيرة الدخول من ساحة الحَدْس المحض (المكان والزمان)، كما جــاء في مباحث نظريّة الإدراك الحسّيّ عند كنط، وهٰذا لم يطلقه في حكمه بأنّ هنالك واقعًــا لا ندركه هو النومين، فهٰذه قضيّةٌ تأليفيّةٌ قبْليّةٌ ليســت تجريبيّةً، وليســت خاضعةً لحَدْسَي المكان والزمان؛ فــهي إذن ميتافيزيقيّةٌ ترانســندنتاليّةٌ متجاوزةٌ، حســب مبانيه المعرفيّة، وهي من أحكام العقل المحض الّذي طالما صدّع رؤوسنا بعدم صلاحيّته للإدراك والحكم بعيدًا عن حَدسَي المكان والزمان.

والحقّ أنّ اعتقاده بوجود واقعٍ وراء الظواهر نطق به قلمه من غير شعورٍ؛ لأنّه ناشــئٌ من بدهيّةٍ عقليّةٍ فطريّةٍ حاضرةٍ، وهي أنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجــع إلى ما بالذات، فالظواهر (الفينومين) الّــتي ندركها إمّا أن تكون قائمةً بنفسها، وإمّا أن تكون قائمةً بغيرها، فإن كانت قائمةً بنفسها أصبحت هي الذات والواقع (النومين)، وهو يرفض قابليّته للإدراك، وإن كانت قائمةً بغيرها، فذٰلك الغير هو النومين، وإلّا تسلسل، وهٰذا حكمٌ ميتافيزيقيٌّ للعقل المحض بعيدًا عن الحسّ والتجربة الّتي آمن بها كنط، وجعلها ـ تعسّــفًا ـ مبدأً لكلّ معرفةٍ.

3ـ الوقوع في الدوغمائيّة (Dogma)

إنّه بالرغم مـــن انتقاده المتكـــرّر واللاذع للاتّجاه الجـــزميّ، المعبّر عنه بالدوغمائيّ ـ والّذي يُقصَد منه التسليم والجزم بأمورٍ دون دليلٍ حسّيٍّ ـ ابتُلِيَ هو نفســـه بهٰذا الداء أيضًا، فقد جزم بوجود حُدوسٍ ومفاهيم محضةٍ وبوجود واقـــعٍ (نومين) وراء الظواهر (فينومين) دون أن يذكر ما هو مصدرها، ومن أين أتت؟ فهو إذن دوغمائيٌّ بامتيازٍ!

4ـ الثورة الكوبرنيكوسيّة الكنطيّة

يدّعي كنط أنّه اســـتطاع أن يقوم بثورةٍ كوبرنيكوسيّةٍ في مجال الفكر على غِرار ثورة كوبرنيكوس في مجال الفلك، الّتي غيّرت المعتقَد السائد حول مركزيّة الكون من الأرض إلى الشمس؛ وبهٰذا استطاع تفسير حركات الكواكب بشكلٍ مقنعٍ، ويدّعي كنط أنّه استطاع أيضًا تغيير الرأي السائد حول معيار الصدق في القضايا من المطابقة للواقع، إلى المطابقة لشروط الإدراك.

مناقشةٌ: يظهر أنّ كنط فهم من قول السابقين بمطابقة الواقع أنّها مطابقةٌ للخارج، مع أنّ الواقع ـ عندهم ـ أعمّ من الخارج، والتعبير المعهود عندهم هو مطابقة مفـــاد القضيّة لنفس الأمر والواقع، الّذي هو قد يكون الخارج، وقد يكون الذهن، أو الأعمّ منهما، ثُمّ إنّ المطابقة لنفس الأمر والواقع ليست معيارَ صدق القضيّة، بل معنى صدقها، والمعيار هو أن يكون المحمول ذاتيًّا للموضـــوع، أو عرضًا ذاتيًّا، وهٰذا يحصل ضمن شروطٍ وقوانين عقليّةٍ. وعلى هٰذا فإنّ كنط لم يأتِ بشيءٍ جديـــدٍ كما زعم من هٰذه الزاوية، نعم يختلف كنط مع المفكّرين السابقين في أمرين:

الأول: أنّـــه لم يجعل لازم صدق القضيّة أو معناها مطابقتَها لنفس الأمر والواقـــع، بل مطابقتها لـــشروط الإدراك الذهنيّ، وهو أمـــرٌ لا يترتّب عليه

مشكلةٌ معرفيّةٌ حقيقيّةٌ.

الثاني: وهو محور النزاع الحقيقيّ، حيث قيّد كنط صدق المعرفة التأليفيّة بقســـمَيها ـ القبْليّة والبعْديّة ـ بشرط الخضوع للحَـــدْس المحض الّذي هو (المكان والزمان).

وما ينبـــغي الالتفات إليه هو أنّ هٰذا التقييد لم يكن له أيّ مبرّرٍ منطقيٍّ، فهو تحكمٌ وتعسّـــفٌ كنطيٌّ؛ لأنّ قيد المكان والزمان في المعرفة البعْديّة لازمٌ لهـــا، فهو تحصيلٌ للحاصل، وأمّا المعرفـــة القبْليّة فليس المكان والزمان من شروطها، ولا من لوازمها، نعم قد يكون بعض القضايا القبْليّة من الرياضيّة أو الطبيعيّـــة تُتَوهَّم في مكانٍ وزمانٍ، وليس هو شرط لصدقها، وما كان هٰذا التقييد من كنط إلّا للخلاص من البحث الميتافيزيقيّ ـ كما تقدّم ـ وســـوف يأتي مزيدُ توضيحٍ حول هٰذا القيد.

5ـ معيار التفريق بين التحليليّة والتأليفيّة

ما ادّعاه كنـــط ـ من معيارٍ للتفريق بين المعرفـــة التحليليّة والتأليفيّة ـ وهو أنّ التحليليّة يتضمّن موضوعها محمولها، ولا يتضمّن موضوع التأليفيّة محمولها، وبالتالي فإنّ التحليليّة لا تحتاج إلى مبرِّر الصدق والكلّيّة والضرورة، بينمـــا تحتاجه التأليفيّة، هٰذا الفهم ســـطحيٌّ وعامّيٌّ للقضيّة الحمليّة من قِبَل كنـــط، وهٰذا ما اضطرّه إلى عدّ المعرفة التحليليّة قريبةً إلى المعرفة المفهوميّة التصوّريّة، وبالتالي هي بقوّة المفرد لا القضيّة.

كما أنّ لازم هٰذا التفريق يؤدّي إلى ســـلب القضيّـــة التأليفيّة من كونها قضيّـــةً أيضًا؛ لأنّ عدم تضمّـــن موضوعات القضايـــا التأليفيّة لمحمولاتها

بالمطلــق يحوّلها إلى ركامٍ من المفاهيم المفردة، لا يجمعها إلّا كونها في مكانٍ ما أو زمانٍ ما ـ كما يرى كنط ـ فتصبــح العلاقة بين الموضوع والمحمول فيها من قبيل علاقة حجرٍ وضع بجانب حجرٍ آخر، لا اتّحاد وتماهي بينهما، ولعلّ هٰذا أحد أسباب تنكّره للقضيّة الميتافيزيقيّة؛ لأنّه بعد تجاوز المكان والزمان لم يجد فيها أيّ عنصرٍ يبرِّر اتّحاد محمولها بموضوعها.

وهٰذا ـ في الواقــع ـ يعود إلى فهم كنط المشــوّش للقضيّة الحمليّة، وكان الأولى به أن يحقّق هٰذا المطلب أوّلًا كما فعل الفلاسفة من قبله.

ولذا فــإنّ بلانشي (Robert Blanché) بعــد أن اعتبر تفريق كنط بين الأحــكام التحليليّة والتأليفيّة تفريقًا أساســيًّا في علم المنطق وله آثار ثابتة فيه [انظر: بلانشي، المنطق وتأريخه من أرسطو حتّى راسل، ص 335 و 336]، أشــكل عليه قائلًا:

«حتّى في هٰذا المجال المتميّز، غامضةٌ ونســبيّةٌ: فنفــس القول الّذي هو عنــدي توليفيٌّ عندما يُنقَل إليّ علمٌ جديدٌ حــول الموضوع، ألا يصبح، إذا استندنا إلى التعريف الكنطيّ، قولًا تحليليًّا بعدما أكون قد أدخلت المحمول في الموضوع، بوصفه واحدًا من سماته المكونة، إنّ المثنويّة الكنطيّة الظاهريّة تترك جانبًا حالة القضايا التناقضيّة» [المصدر السابق].

هٰذا الإشــكال ـ في الواقــع ـ لا يخلو من الدقّة لو أنّه بيّن منشــأه ما هو؟ والصحيح أن يشكل عليه بأنّ كلّ محمولٍ لا يصحُّ حمله على موضوعٍ ما لم يكن مضّمنًا فيه أو من حيثيّاته.

نعم، قد تكون بعض المحمولات لا تحتاج إلى واســطةٍ في ثبوتها وإثباتها

لموضوعاتها، وبعضها يحتاج إلى واســطةٍ، فالّذي لا يحتاج إلى واسطةٍ يكون بيّنًا؛ لأنّه ثابتٌ بثبوت موضوعه بالضرورة، فيكون السعي لتحصيله من قبيل تحصيل الحاصل، بينما الّذي يحتاج إلى واســطةٍ غائبٌ عن الذهن، والواسطة هي الّتي تكســبنا معرفته، فيكون معرفةً جديدةً، وهٰذا هو مبحث العرض الذاتيّ، والعرض الغريب الّذي سنتحدّث عنه بشيءٍ من التفصّي.

ولا بــدّ من الإشــارة إلى أنّ مصطلح "موضوع" يتغيّر حســب الشروط والظروف، فمثلًا الإنســان بشرط أنّه جســمٌ موضوعٌ للمتحــرّك، ولٰكنّ الإنســان بشرط أنّه ناطقٌ فهو ليس موضــوعًا له، إذن الموضوع دائمًا وأبدًا يتضمّــن المحمول ولا يأتي المحمول بعد تكوّن الموضوع، بل هو من مكوّناته قطعًا، فهما يوجدان معًا. نعــم، في الرتبة العقليّة التحليليّة يتقدّم الموضوع على المحمول تقدّمًا رتبيًّا لا زمانيًّا.

والحقّ أنّ معيار الفرق هو كون العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضيّة التحليليّة علاقةً بسيطةً، بينما تكون في القضيّة التأليفيّة مركّبةً، ولنبيّن هٰذا الفهم المنطقيّ لنمط العلاقة بين المحمول والموضوع في القضيّة، فيما يلي:

القضيّــة حتّى تكون حمليّةً في ظرف الذهــن؛ لا بدّ أن نفترض في مرتبةٍ سابقةٍ ثبوتيّة وجود علاقةٍ اتّحاديّةٍ بين محكيّ محمولها ومحكيّ موضوعها، ونعبّر عــن ذٰلك بظرف الاتّصاف والمطابقة، أو ظرف نفس الأمر والواقع، فبدون هٰذا الافــتراض لا يصحّ وصــف الموضوع بالمحمول من الأســاس، بمعنى أنّ المحمول محــالٌ أن يكون محمولًا، وفي الوقت نفســه لا تكون له علاقةٌ بالموضوع، فإنّ هٰذا يســتلزم تناقضًا، فالموضوعيّة والمحموليّة من الصفات الإضافيّة لا يمكن تصوّر إحداهما دون الآخــر، فلو قلنا: إنّ هٰذا موضوعٌ

فإنّه يعني حاملًا، والحمل لا يكون إلّا لمحمــولٍ، وكذا لو قلنا: هٰذا محمولٌ فإنّه من قبل حاملٍ، وإلّا ما كان محمولًا قطّ، ثُمّ إنّ المحمول ليس ذاتًا أخرى مغايرةً للموضوع، بل هو حيثيّةٌ من حيثيّات الموضوع ثبوتًا وواقعًا، فالمحمول ـ حقيقةً ـ هو عين الموضوع واقعًا، ولٰكــن من حيثيّةٍ ما، لا من كلّ جهةٍ، وهٰذا ما يصحّح الحمل والاتّصاف، ويجعل القضيّة صادقةً.

نعم، قد تكون هٰذه الحيثيّة ـ في مقام الإثبات والعلم ـ مكتَشــفَةً بدون واســطةٍ، فتكون القضيّة أوّليّــةً، وفي تعبير كنط "تحليليّــةً"؛ لأنّ تصوّر الموضــوع كافٍ في تصوّر المحمول والملازمة بينهمــا، وبالتالي يكون الحكم بالصدق ضروريًّا، وقد تكون حيثيّة اتّصــاف الموضوع بالمحمول ـ في مقام الإثبات والعلم ـ غير مكتَشــفَةٍ، وبالتالي تحتاج إلى واســطةٍ أو وســائط لمعرفتها، وتُسمَّى هٰذه "نظريّةً" أو "كســبيّةً"، وبتعبير كنط "تأليفيّةً"، وهٰذه الواســطة هي الدليل والحجّة، فإن كانت يقينيّةً فــهي البرهان، وإن لم تكن يقينيّةً فهي غيره.

فمعيار كون القضيّةً أوّليّةً (تحليليّةً) أو نظريّةً (تأليفيّةً) هو نمط العلاقة بين المحمــول والموضوع، فقد تكــون العلاقة بينهما بســيطةً، أي بدون وســائط، فيتمّ إدراكها بداهةً واضطرارًا، وقد تكــون العلاقة مركّبَةً، أي تُدرَك بوســائط، وكلّما كثرت الوســائط عسر إدراكها، ويسهل كلّما قلّت، ألا ترى أنّ العمليات الحســابيّة كلّما ازدادت الوسائط فيها تعقّدت وصعب تحصيل نتائجها؟ وكذا المبرهَنات الهندسيّة كلّما ازدادت المقدّمات (الوسائط) ارتفع منسوب الصعوبة الاستنتاجية.

فالحمل يعــني الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، والاتّحاد يقتضي أن يكون

محــكيّ الموضوع متّصفًا بمحكيّ المحمول ثبوتًا وواقعًــا، وإن كان خافيًا إثباتًا وعلمًا بسبب وجود وسائط في العلاقة بين الموضوع ومحموله.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: كلُّ محمولِ قضيّةٍ صادقةٍ فإنّه حيثيّةٌ من حيثيّات الموضوع ثبوتًا، وتوجد علاقةٌ تكوينيّةٌ بين محكيّهما، وأمّا في مقام الإثبات والعلم فقد يحتاج إلى واسطةٍ ـ كما في القضايا النظريّة ـ وقد لا يحتاج إلى واسطةٍ ـ كما في القضايا الأوّليّة [انظر: الوائلي، معالم المنطق، ص 62 و 63].

ومن هنا يتّضح أنّ ما ادّعاه كنط من معيار للفرق بين القضايا التحليليّة والتأليفيّة غير منطقيٍّ، وبالتالي ترتيبه مبرّر الصدق الكلّيّ عليه ليس مجديًا.

6ـ تبرير الصدق على نحو الكلّيّة والضرورة

تقدّم أنّ قيمــة أيّ معرفةٍ هو أن تكون صادقةً على نحو الكلّيّة والضرورة، بَيْــدَ أنّ المشــكلة في إثبات الصــدق وتبرير الكلّيّة والــضرورة في القضايا، فالمعروف بين الفلاسفة السابقين هو أنّ معيار الصدق في القضايا هو اتّصاف الموضــوع بالمحمول في نفس الأمر والواقع، وطريــق إثبات ذٰلك في القضايا الجزئيّة الحسّيّة هو المشاهدة الآنيّة، أمّا في القضايا الكلّيّة فإثبات الصدق فيها هو أن تكون محمولاتها أعراضًا ذاتيّةً لمحمولاتها، وهٰذا ما ســوف نوضّحه لاحقًا، وقد خالف كنط ذٰلك؛ حيث قلب صفحة الواقع، ولم يجعل لها أيّ علاقةٍ في إثبات صدق القضايا وكلّيّتها، وادّعى أنّ معيار صدق المعرفة ومبرّر اتّصافها بالكلّيّة والضرورة هو خضوعها لشروط الإدراك الذهنيّ، فصدق أيّ معرفةٍ ـ مــن وجهة نظره ـ هو إمكان تصوّرهــا في الحَدْس المحض (المكان والزمان)، ومــبرّر كلّيّتها هو خضوعها للمعرفة التحليليّة (المقولات)، وقد عدّ معيار الصدق ومبرّر الكلّيّة في المعرفــة التحليليّة (المقولات) أمرًا ذاتيًّا من نفس مفهومها؛ وذٰلك لما ذكرنا ســابقًا مــن أنّ كنط يرى أنّ محمولات

هٰذه المعرفة متضمّنةٌ معــنًى في موضوعاتها، وبالتالي فإنّها ثابتةٌ لها بالضرورة وعلى نحو الكلّيّة، وأمّا غير هٰذه المعرفة فــهي التأليفيّة الّتي تكون محمولاتها غير متضمّنةٍ معــنًى في مفهوم موضوعاتها، فليس لها ميزة الاتّصاف الذاتيّ، وبالتالي تحتاج إلى واسطةٍ لتبرير اتّصافها بالكلّيّة والضرورة، وادّعى كنط أنّ الواسطة لذٰلك هي الخضوع للمعرفة التحليليّة (المقولات)، وإلّا لا تكون لها أيّ قيمةٍ معرفيّةٍ، وقد تقدّم في النقطة الســابقة مناقشة مناط التفريق بين التحليليّة والتأليفيّة، وأرجعنا المسألة إلى وجود وسائط في إثبات المحمولات للموضوعات في التأليفيّة، وعدم وجودها في التحليليّة.

على كلّ حــالٍ فإنّ المعرفة التأليفيّة ـ عند كنط ـ تحتاج في قيمتها المعرفيّة إلى أمرين هما:

تأشــيرة صحّة الاتّصاف بالصدق من ســاحة الحَــدس المحض (المكان والزمــان)، وكلّ معرفــةٍ لا يمكن تصوّرها في ذٰلك فهي غــير قابلةٍ للحكم عليهــا بالصدق أو الكذب، أمّــا المعرفة التأليفيّة البَعْديّــة (التجريبيّة)، فمحلّ تكوّنها ونشوئها الحَدْس المحض (المكان والزمان)، فتكون قابلةً لهٰذا التصــوّر، فيمكن أن تتصف بالصدق أو الكذب، والمعرفة التأليفيّة القَبْليّة من الرياضيات والفيزياء لا تُتَصــوّر إلّا في مكانٍ وزمانٍ موهومين، وبالتالي يمكن الحكم عليها بالصدق والكــذب أيضًا، أمّا الميتافيزيقا فهي متجاوزةٌ المــكان والزمان؛ لعدم إمــكان تصوّرها فيهما، وبالتــالي لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، فتكون فاقدة للقيمة المعرفيّة من الأساس عند كنط.

كســب كليّتها وضرورتها ـ كما في المعرفــة التأليفيّة البَعْديّة ـ أو إضفاء المشروعيّة على كلّيّتهــا وضرورتها ـ كما في المعرفة التأليفيّــة القبْليّة ـ إنّما يكون بواسطة المعرفة التحليليّة (المقولات).

وبدايةً لِنَرَ مدى صمود مبرّر الصدق الكلّيّ الضروريّ، الّذي بناه كنط على ادّعاء مناط الفرق بين القضايا التحليليّة والتأليفيّة ـ من وجهة نظره ـ والّذي يرجع إلى نمط العلاقة بين محمول القضيّة وموضوعها، بأن يكون المحمول في التحليليّة متضمّنًا في الموضوع، وليس متضمّنًا كذٰلك في التأليفيّة، وبالتالي تكون التحليليّة قيمتها المعرفيّة ذاتيّةً، وأمّا التأليفيّة فقيمتها غيريّةٌ مكتَسبَةٌ من التحليليّة.

بعد اتّضاح الحال في معيار الفرق بين القضايا التحليليّة والتأليفيّة في النقطة السابقة، يأتي دور السؤال إذن عمّا هو مصير مبرّر الكلّيّة والضرورة في القضايا التأليفيّة بناءً على نظريّة كنط.

أرى ما طرحه كنط من الأمرين ـ لتبرير الصدق على نحو الكلّيّة الضروريّة ـ خطيرًا جدًّا، ويهدّد كيان المعرفة برمّتها؛ فقد اشتمل طرحه على مجموعة مصادراتٍ وأحكامٍ تعسّفيّةٍ، وإن كان أحيانًا يعود مرغَمًا إلى القواعد العقليّة الفطريّة، والأحكام الميتافيزيقيّة؛ لأنّه مهما كان لا يمكن أن يتجرّد عن عقله الفطريّ، فإرجاع القيمة المعرفيّة في القضايا التأليفيّة في كلّيّتها وضرورتها إلى المعرفة التحليليّة (المقولات)، هو سيرٌ عقليٌّ منطقيٌّ، وكأنّه عاد مرّةً أخرى إلى القاعدة العقليّة الفطريّة: (كلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات)، فالمعرفة التحليليّة ـ حسب نظر كنط ـ قيمتها المعرفيّة ذاتيّةٌ لها من خلال العلاقة التلازميّة البيّنة بين المحمول والموضوع، وهٰذه النتيجة لا نختلف معه عليها، وإن ناقشنا في معيار الفرق بين التحليليّة والتأليفيّة، بَيْدَ أنّ كنط تحكم في جعل الحَدْس المحض (المكان والزمان) شرطًا حاكمًا لإمكان صدق المعرفة التأليفيّة بنوعيها (البَعْديّة والقبْليّة)،

وتحكم أيضًا في جعل الحَــدْس المحض حاكمًا على فاعليّة المعرفة التحليليّة وشرطًا تعسّــفيًّا في منحها مبرّر الكلّيّة والضرورة للمعرفة التأليفيّة، فمع أنّ المعرفة التحليليّة ليست ناشــئةً من الحَدْس المحض باعتبارها معرفةً قبْليّةً ومحضةً، وكلّيّتها وضرورتها ذاتيّةٌ لها، بَيْدَ أنّها ـ من وجهة نظر كنط ـ ليست حرّةً في إضفاء صفة الكلّيّة والضرورة لأيّ معرفةٍ أخرى، بل هي أسيرةٌ وتابعةٌ لسلطة الحَدْس المحض (المكان والزمان)، مدّعيًا أنّه بدون هٰذا التقييد سوف تكون المعرفة متناقضةً.

لا شكّ أنّ إرجاع التعميم على نحو الضرورة في القضايا التأليفيّة إلى القضايا التحليليّة (المقولات) سليمٌ من حيث النتيجة؛ لأنّ كلّ معرفةٍ نظريّةٍ تنتهي ـ بالــضرورة ـ إلى معرفةٍ بدهيّةٍ، وإلّا بطلت، بَيْــدَ أنّ هٰذا الإرجاع مبرّرٌ بالعَرَض لا بالذات، وسوف نوضّح ذٰلك فيما بعدُ.

وأمّــا ما تقدّم من تقييد فاعليّة القضايا التحليليّة في أطار حَدْسي المكان والزمان؛ فإنّه تحكُّمٌ كنطيٌّ لا مبرّر عقليًّا له، وليس وراءه إلّا دوافع نفسيّةٌ للتخلّص من البحث الميتافيزيقيّ، وسلب القيمة المعرفيّة له، وبالتالي إيصاد الباب أمام أيّ تفكيرٍ ميتافيزيقيٍّ، كما تخيّل.

وإنّما وصفت رأي كنط هٰذا بالتحكم الكنطيّ؛ لأنّنا عندما نسأله من أين حصلت على هٰذه النتيجة؟ وهي أنّ العقل البشريّ يفكّر بهٰذه الطريقة، نرى أنّه يتمسّــك بالإجماع البشريّ، أيْ أنّ البشريّة جمعاء تفكّر بنفس الطريقة! ولا نعرف كيف حصلت له هٰذه الخبرة، فالنتيجة واضحةٌ أنّها ليست حسّيّةً، وادّعاؤهــا نوعًا من الدوغمائيّة الجزميّة الّتي يرفضها كنط نفســه، وأيضًا هو حكم ترانسندنتاليٌّ تجاوزيٌّ؛ لأنّه لم يخضع لشروط الإدراك عنده.

ثــمّ إنّ المعرفة التأليفيّة البعْديّة هي نتاج المعطيات الحسّــيّة كما يصرّح بذٰلك، وبالتالي حصولها في المــكان والزمان تحصيلٌ للحاصل. وأمّا التأليفيّة القبْليّة، فإنّ تصوّر بعضها في مكانٍ أو زمانٍ موهومين ـ كالقضايا الهندســيّة أو الفيزيائيّــة ـ لا يجعل منهــا مشروطةً في صدقها لهمــا؛ لأنّ تصوّر هٰذه القضايا فيهما أمرٌ بالعَرَض؛ لأنّ الهندسيّة تتعلّق بالمقدار، والفيزيائيّة تتعلّق بالتغيّرات الطبيعيّــة، وبطبيعة الحال أنّ هٰذه الأمــور مكانيّةٌ أو زمكانيّةٌ، وليس لهٰذا أيّ مدخليّةٍ حقيقيّةٍ في صدق هٰذه القضايا أو كذبها، فمجموع زوايا المثلث تساوي مجموع قائمتين ـ مثلًا ـ نتيجة مبرهَنَة ضمن مقدّماتٍ عقليّــةٍ، وليس للمكان دخل في صدقها على الإطــلاق. نعم، هٰذا أمرٌ عائدٌ للتخيّل والتوهّــم، وهو عدم إمكان تصوّر المثلّــث إلّا في مكانٍ وهميٍّ، فلا بدّ مــن الأخذ بنظر الاعتبار ما هو مشروطٌ حقيقــةً في القضيّة، وما ليس بمشروطٍ، فالمكان والزمان شرطان ضروريّان بالنســبة للأمور الزمكانيّة(*)، فوجــود شيءٍ في مكانٍ ما يمنع وجوده في مكانٍ آخــر؛ للزوم التناقض، وكذا وجوده في زمانٍ ما.

أعتقد أنّ كنط كان قد حسم الأمر نفسيًّا بأنّ الميتافيزيقا لا سبيل معرفيًّا لها، وأنّ المعرفة لا تكون كذٰلك ما لم تكن حِسّيّةً تجريبيّةً، ثُمّ جاء لكي يثبت هٰذه الرؤية نظريًّا، فوجد في نفســه قضايا لا يستطيع التخلّي عنها كاستحالة اجتماع النقيضين، وقانون العِلّيّة، والّــتي عدّها اثنتي عشرة قضيّةً أطلق عليها المقولات كما أسلفنا، فســلّم بها ولم يناقش في مصدرها، وإنّما ذكر أنّ هٰذا من طبيعة العقل وقانونه الفطريّ، أمّا ما دون هٰذا فلا بدّ أن يخضع

(*) الزمكانيّة مصطلحٌ مركّــبٌ من الزمان والمكان، والأمور الزمكانيّــة أي الّتي يعرضها الزمان والمكان.

لحَــدْسي المكان والزمان، ثمّ ارتبك في أمر المــكان والزمان الّذي كان يعتقد وجودهما الخــارجيّ تبعًا لنيوتن، كيف يكونان شرطــين لكلّ معرفةٍ، وهما ليســا زمكانيّين؟ فوجد الحلّ في أنّه يحوّلهما إلى حَدْسَين محضين قبْليّين ليس لهما ما بإزاءٍ، ولا منشــأ انتزاعٍ في الخارج، ثــمّ أدخل بقيّة العلوم من هٰذه النافذة كما ذكرنا، وكلّ ما لا يدخل من هٰذه النافذة لا يســتحقّ ـ من وجهة نظره ـ صفة العلم والمعرفة.

مشــكلة كنط ـ من وجهة نظري ـ تكمن في أنّه غفل أو تغافل عن مبرّر صدق القضايا في كلمات الفلاسفة السابقين أمثال أرسطو، الّذين ساروا على نهجه من الشرق أمثال الفارابيّ وابن سينا وابن رشدٍ وغيرهم، حيث نقّحوا ـ في محلّه ـ مبرّر الصدق في القضايا، وذكروا أنّ مبرّر الصدق الجزئيّ إنّما يكون في القضايا الحِسّــيّة، وما تعلّق بها من القضايا الوهميّة هو محض المشاهدة، ولٰكنّه صدقٌ جزئيٌّ قابلٌ للتغيّر في آنٍ آخرَ، أمّا صدق القضايا على نحو الكلّيّة والــضرورة فالمعيار فيه هو إثبات أنّ المحمــولَ عرضٌ ذاتيٌّ للموضوع وليس عَرَضًا غريبًا، ســواءٌ كانت المعرفة أو القضايا تحليليّــةٌ أم تأليفيّةً بعْديّةً أم قبْليّةً. ولبيان هٰذا المبرِّر المنطقيّ في صدق القضايا الكلّيّة الضروريّة؛ لا بدّ من مقدِّمةٍ توضيحيّةٍ في معنى العَرَض الذاتيّ والعَرَض الغريب.

العرض الذاتيّ والعرض الغريب

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

أ ـ يُســتَعمَل الذاتيّ بمعنى المقوّم للذات كـ (الناطقيّة للإنســان) مقابل العَرَضيّ الخارج عن الذات في باب (الكلّيّات الخمسة).

ب ـ يُستَعمَل الذاتيّ بمعنى ذات الشيء وذاتيّاته بشرط اجتماعها، ويُطلَق عليه (الأوّليّ الذاتيّ) المقابل للشائع الصناعيّ في (باب الحمل)، والفرق بين هٰذا المعنى والمعنى الأوّل هو أنّ الأوّل أعمّ مطلقًا، لأنّ الذاتيّ هنا لا يشمل حمل أحد الذاتيّات، فالحمل في قضيّة (الإنسان ناطقٌ) شائعٌ صناعيٌّ، بخلافه في قضيّة (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ)، فالحمل فيها أوّليٌّ ذاتيٌّ.

ج ـ يُستَعمَل الذاتيّ بمعنى اللازم للذات في قبال المفارق لها، كالزوجيّة للأربعة، ويُسمَّى اللازم الذاتيّ.

د ـ يُستَعمَل الذاتيّ بمعنى التلازم العلّيّ المقابل للوقوع الاتّفاقيّ (الصدفة)، ويُبحَث في باب العِلل، فيُقال مثلًا: إنّ التمدّد في الحديد ذاتيٌّ لحرارته، وليس اتّفاقيًّا.

هـ ـ يُستَعمَل الذاتيّ بمعنى المحمول الّذي يُحمَل على موضوعه حقيقةً لا مجازًا، وهٰذا هو الّذي يُطلَق عليه (ذاتيٌّ في باب البرهان)، وهو يشمل جميع المعاني المتقدّمة للذاتيّ، فإنّها تُحمَل على موضوعاتها حَملًا حقيقيًّا لا مجازيًّا.

ويُعنَى بالحقيقة والمجاز هنا غير ما هما في اللغة، ولبيان معنى الحقيقة والمجاز في المنطق والفلسفة، لا بدّ من توضيح بحث حيثيّات الحمل، أو علاقات الاتّصاف بين الموضوع والمحمول، فالحيثيّة في ارتباط أيّ محمولٍ بموضوعه لا تخلو من أحد حيثيّاتٍ ثلاثٍ هي:

1 ـ الحيثيّة الإطلاقيّة: عدم الواسطة في الحمل مطلقًا، بمعنى أنّ الوصف والمحمول ثابتٌ للموضوع حقيقةً بدون أيّ واسطةٍ كانت، وهٰذا ما يكون في الذاتيّات المقوّمة، واللوازم الذاتيّة الاقتضائيّة واللااقتضائيّة، من قبيل:

(الإنسان ناطقٌ) و(الأربعة زوجٌ) و(الجسم ممكنٌ).

2 ـ الحيثيّة التعليليّة: الواسطةُ في الحمل، ومع وجود الواسطة في هٰذه الحيثيّة يكون الوصف ثابتًا للموضوع حقيقةً، ويُطلَق على هٰذه الواسطة (واسطةٌ في الثبوت)؛ لأنّها سوف تكون عِلّةً في ثبوت المحمول للموضوع، من قبيل: (الإنسان متعجّبٌ)، بواسطة الناطق.

3 ـ الحيثيّة التقييديّة: الواسطةُ في الحمل، ويكون الوصف هنا ثابتًا للواسطة حقيقةً وللموضوع مجازًا فلسفيًّا، فيكون الحمل حملًا مجازيًّا(*)، من قبيل: (الجسم أبيض)، فالأبيضيّة ثابتةٌ للجسم بواسطة السطح، فيكون الوصف (الأبيضيّة) ثابتًا للسطح حقيقةً، وللجسم مجازًا، ويُطلق على هٰذه الواسطة (السطح) في المثال المذكور: (الواسطة في العُروض)، ويُطلق على المحمول (العَرَض الغريب).

وبعد اتّضاح معنى الحقيقيّ والمجازيّ في الاتّصاف الفلسفيّ والمنطقيّ نأتي على تعريف ذاتيّ البرهان، فقد عُرِّف بأنّه «ما كان مأخوذًا في حدّ موضوعه، أو موضوعُه أو أحدُ مقوّمات موضوعِه مأخوذًا في حدّه» [انظر: الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 95؛ ابن سينا، برهان الشفاء، ص 127].

والمراد من الحدّ هنا كلّ ما يدخل في تعريف الشيء حقيقةً لا مجازًا، فالمأخوذ في حدّ موضوعه، مثل: (الإنسان ناطقٌ)، والمأخوذ موضوعه في حدّه من قبيل: (الناطق إنسانٌ)، أو (الشكل مثلّثٌ)، والمأخوذ أحد مقوّمات موضوعه في حدّه، وهو يكون فيما لو كان المحمول من اللوازم الذاتيّة لأحد

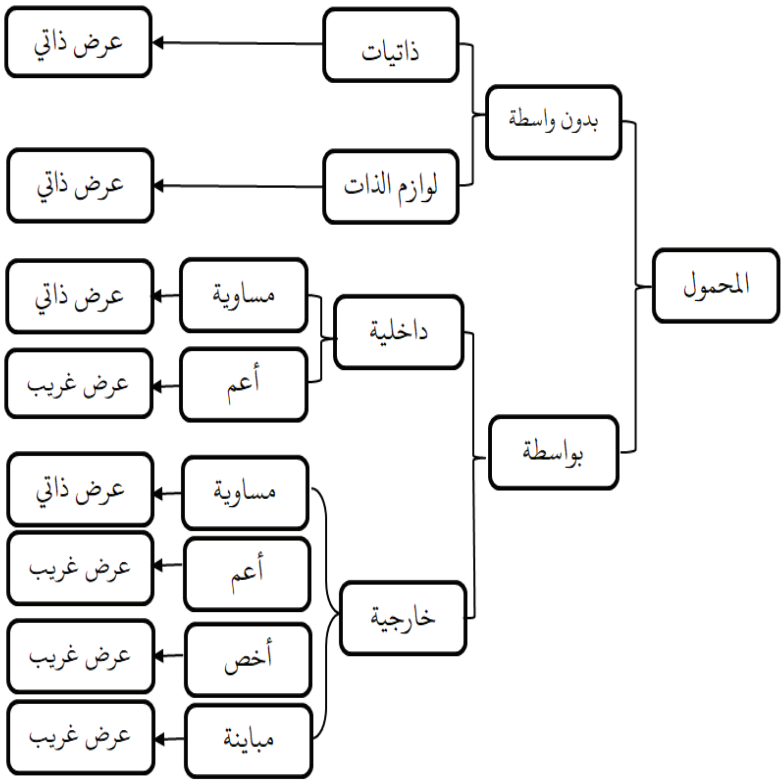
(*) كلّ مجازٍ يحتاج إلى واسطةٍ مصحّحةٍ، والفرق بين المجاز اللغويّ والمجاز الفلسفيّ هو أنّ الأوّل يحتاج إلى واسطةٍ (قرينةٍ) مصحّحةٍ للاستعمال اللغويّ، والثاني يحتاج واسطةٍ مصحّحةٍ للاتّصاف المفهوميّ.

الأجزاء الذاتيّة في الموضوع، مثل: (الإنسانُ متعجّبٌ)، فالمتعجّب لازمٌ لجزءٍ ذاتيٍّ في الإنســان وهو (الناطق)، والناطق مأخوذٌ في حــدّ المتعجّب، أي في تعريفه، فيُقال المتعجّب شيءٌ ناطقٌ ثبت له التعجّب. وهٰذا هو المعنى المقصود بمصطلح (ذاتيّ باب البرهان)، ويشمل ما تقدّم من معاني الذاتيّ.

ثــم إنّ المحمول حتّى يكون حمله حقيقيًّا وبالتــالي يكون ذاتيًّا؛ فإنّه إمّا أن يُحمَل بدون واســطةٍ ويُسمَّى الذاتيّ الأوّليّ، وإمّا أن يُحمَل بواسطةٍ مساويةٍ لموضوعه، ويُسمَّى العَرَض الذاتيّ.

ولتوضيح ذٰلك نقول: إنّ أيّ محمولٍ إمّا يُحمَل بدون واسطةٍ إطلاقًا، وهٰذا لا يكــون إلّا في المحمولات الذاتيّة المقوّمة، من قبيل: (الإنســان ناطقٌ)؛ فحمل الناطق على الإنسان بدون واســطةٍ أصلًا؛ لأنّه مقوّمٌ ذاتيٌّ للإنسان، وإمّا أن يُحمَل بواســطةٍ داخليّةٍ، أيْ من الذاتيّات، أو بواسطةٍ خارجيّةٍ، أيْ من العوارض عامّةً أم خاصّةً، ولكي يكون المحمول عَرَضًا ذاتيًّا فإنّ الواسطة أيًّــا كانت لا بدّ أن تكون مســاويةً للموضوع، كمــا في حمل المتعجّب على الإنسان بواسطةٍ داخليّةٍ مســاويةٍ هي (الناطقيّة)، أو كحمل الضاحك على الإنسان بواسطةٍ خارجيّةٍ مساويةٍ هي (التعجّب). وليس من العَرَض الذاتيّ ما كان بواسطةٍ مباينةٍ مثل (الجسم أبيض)، فالأبيض هو محمولٌ بواسطة عَرَضٍ مباينٍ هو البياض، أو كان بواسطةٍ أعمَّ مثل (الإنسان ماشٍ)، فالماشي يُحمَل على الإنسان بواسطةٍ أعمّ ـ وإن كانت داخليّةً ـ وهي الجنس (الحيوان)، بل ليس من العَرَض الذاتيّ لو كان المحمول يُحمَل بواسطةٍ أخصَّ، مثل (الإنسانُ مريضٌ)، فإنّ (مريضٌ) يُحمَل على الإنســان بواسطةٍ أخصّ هي (المحموم) أو غيره، فهٰذه المحمولات بهٰذه الوسائط يُطلَق عليها أعراضٌ غريبةٌ.

إذن الذاتيّ إمّــا أوّليٌّ وهو ما يُحمَل على موضوعه بدون واســطةٍ، وإمّا غير أوّليٍّ وهو ما يُحمَل على موضوعه بواســطةٍ مســاويةٍ لموضوعه، ســواءٌ كانت داخليّــةً أم خارجيّةً [انظر: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 58-89]. وأمّــا العَرَض الغريب فهو الّذي يُحمَل بواســطةٍ مباينــةٍ، أو أعمّ أو أخصّ. انظر الشكل التالي:



بعــد هٰذا العرض المفصل لبيان معنى العــرض الذاتيّ وفرقه عن العرض الغريــب، نرجع للبحث لمعرفة مدى منطقيّة هٰــذا الشرط (العرض الذاتيّ) وانسجامه في صدق المعرفة على نحو الكلّيّة والضرورة.

والحقّ أنّنا لو فتّشـــنا في القضايا لوجدنـــا أنّ المعرفة التحليليّة لم تتّصف بالصـــدق على نحو الكلّيّة الضروريّة إلّا بهٰـــذا الشرط، أي أن يكون المحمول ذاتيًّا أو عَرَضًا ذاتيًّا، فمحمولات القضايا التحليليّة ثابتةٌ لموضوعاتها حقيقةً وبدون واســـطةٍ، وهو ما انتهى إليه كنط أيضًـــا بدعوى أنّ محمولها متضمّنٌ في موضوعها، وقد ناقشـــناها في النقطة الســـابقة، نعم، النتيجة لا نختلف عليهـــا، وهي أنّ المحمول ثابتٌ لذات الموضـــوع؛ لأنّ المعرفة التحليليّة ـ حسب ما أثبتناه ـ محمولاتها ذاتيّاتٌ، أو أعراضٌ ذاتيّةٌ لموضوعاتها، وبالتالي تســـتحقّ الكلّيّة والضرورة لذاتها وبدون واسطةٍ، من قبيل قضيّة: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعـــان، وقضيّة: لكلّ حادثٍ ســـببٌ؛ لأنّ محمول هاتين القضيّتين ثابتٌ لموضوعهما حقيقةً وبدون أيّ واسطةٍ ثبوتيّةٍ أو إثباتيّةٍ، وكلّ مـــا كان كذٰلك فهو بَدَهيٌّ، وقيمته المعرفيّة ذاتيّـــةٌ لا يحتاج إلى مبرّرٍ خارج نفس تحقّق الموضوع والمحمول.

وأمّا المعرفة التأليفيّة فلها قسمان كما ذكرنا:

أ- **المعرفة البَعْديّة**: ومعيار صدق الاتّصاف فيها هو محض المشاهدة، وأمّا مـــبرّر كلّيّتها على نحو الضرورة، فهو تكرار هٰذه المشـــاهدة بنحوٍ دائمٍ أو كثيرٍ جدًّا، واقتران هٰذا التكرار للمشاهدة بكبرى عقليّةٍ ارتكازيّةٍ مفادها (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، وهٰذه العمليّة التكامليّة بين أحكام الحِسّ والعقل يُطلَق عليها التجربة، فمن خلالها يتمّ اكتشـــاف أنّ المحمـــول عَرَضٌ ذاتيٌّ للموضوع، وبالتالي يحكم العقل يقينًا بالكلّيّة الضروريّة لهٰذه النتيجة.

ب- **المعرفة القَبْليّة**: ومعيار صـــدق الاتّصاف فيها لا يكون إلّا على نحو الكلّيّة الضروريّة؛ وذٰلك بواســـطة البرهان، وبهٰذا تدخل القضايا الرياضيّة

والطبيعيّــة والميتافيزيقيّة، وكلّها تخضع للبرهــان، فمتى أُثبِتَ أنّ محمولاتها أعراضٌ ذاتيّةٌ لموضوعاتها تمّت النتيجة اليقينيّــة بكلّيّتها وضرورتها، وإلّا لم يتحقّق ذٰلك.

هٰذا ما عليه المنهج العقليّ من أرسطو وإلى يومنا هٰذا، وهو مُحكمٌ منطقيًّا، ومنســجمٌ مع العقل وقوانينه الفطريّة الارتكازيّــة، وليس مجرّد ادّعاءاتٍ دوغمائيّةٍ، كما عليه كنط.

7ـ حَدْسَا المكان والزمان

إنّ إقحام كنط مفهومَي المكان والزمان في البحث الإبستمولوجيّ وجعلهما حَدْسين قبْليّين محضين ليس له ما يبرّره حقًّا، فما تحدّث عنه من أنّهما مجرّد شرطــين في الإدراك لا علاقة لهما بالمدرك الخارجيّ مــن حيث وجوده، أي ليس لهما ـ من وجهة نظره ـ ما بإزاءٍ ولا منشــأ انتزاعٍ في الخارج، كلُّ هٰذا خبطٌ ناشئٌ من موقفه السلبيّ المُسبَق إزاء البحث المتافيزيقيّ، وقد أوقعه في المثاليّة المتطرّفة، قال جماعةٌ:

«إنّ قول كنط بكون المكان والزمان صورتين قبْليّتين للإدراك الحِسّيّ هو ضربٌ من المثاليّــة الذاتيّة» [جماعةٌ من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، ص 255].

وقد تمسّك كنط بحججٍ أربعٍ ـ في كتابه "نقد العقل المحض" [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 62] ـ لإثبات قبْليّة المكان والزمان، أفضل ما يُقال عنها إنّها تفكيرٌ عاميٌّ ســاذجٌ، وســوف 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 ـ وهو الظاهر من عبارته ـ أنّ كلّ شخصٍ إذا نُسِب للمكان فإنّه يستلزم تقدّم المكان عليه. وثانيهما ـ وهو تفسير الأستاذ كيمب سميث (Kemp Smith) ـ أنّه مبنيٌّ على فرض علم النفس بأنّ الإحساسات ليست أمورًا مكانيّةً، ولا تختلف بينها إلّا في الكيف، وبالتالي يكون المكان فرضًا ذهنيًّا متقدّمًا على الأشياء [انظر: ای. سی. یوئینگ، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه: سعادتی خمسه، ص 56].

وقد استغرب بعضهم هذا التفسير؛ لأنّه لم يُشِر إليه كنط في أيّ موردٍ من موارد كتابه [انظر: المصدر السابق].

وطبقًا للتفسير الأوّل الظاهر من كلمات كنط، يكون الدليل مصادرةً، وأعمّ من المدّعى؛ فإنّ التلازم في مقام الإثبات والعلم بين شيئين لا يعني بالضرورة أنّ بينهما تقدّمًا أو تأخّرًا، كما لا يعني أنّ أحد اللازمين هو المتقدّم دون الآخر، فلربّما تصوّرنا الملزوم قبل اللازم، أو تصوّرنا اللازم قبل الملزوم، فكوننا لا نتصوّر شيئًا إلّا في مكانٍ إنّما يدلّ على التلازم بينهما، ونحن ندّعي ـ وهو الحقّ العقليّ ـ أنّ ما يدركه العقل أنّ المكان متوقّفٌ على وجود الشيء وليس العكس؛ لأنّ المكان لازمٌ للمكين وعَرَضٌ عليه، فغاية ما يكون عليه حال هذا الدليل هو أنّه دعوى معارضةٌ بدعوى أخرى.

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

المناقشة: هٰذا الادّعاء مصادرة على المطلوب أيضًا، وهو محض توهّم ساذج لو ألتفتَ إليــه لأدرك الخلل فيه؛ لأنّ المكان والمكــين من مقولة الإضافة، وتصوّر أحدهما يســتلزم تصــوّر الآخر بالضرورة، ويبــدو أنّ كنط غفل مجدّدًا بأنّه إن أمكننا تصوّر المكان بدون الأشــياء المكانيّة فقد جاز لنا تصوّر الأشــياء المكانيّة بدون المكان، وعلى كلّ حالٍ فإنّ العقل يحكم باستحالة أن نتصوّر ظرفًا بدون مظروفه، أو مظروفًا بدون ظرفه؛ لما ذكرنا من أنّهما من المفاهيم الإضافيّة. نعم، يمكن أن يكون المظروف شــيئًا غير مرئيٍّ، أو غير مشعورٍ به، فلا شكّ أنّنا يمكننا أن نتصوّر ظرفًا فارغًا من الأجسام الكثيفة لٰكنّه ـ من المؤكّد ـ يكون ممتلئًا بالهواء مثلًا، أو شــيئًا آخر شــفيفًا، وقد أشار ديكارت إلى أنّ العالم ممتلئٌ بالأشــياء، وحتّى ما نراه فراغًا فهو عبارةٌ عن بعض الجُســيمات الرقيقة، يقال لها أثير (Aether) فلا شيء اسمه فراغٌ مطلقٌ، ولا يمكن تصوّر وجوده، فليس هناك مكانٌ بلا أشــياء، ولا أشياء مكانيّةً بلا مــكانٍ [See: Guyer, KANT AND MODERN PHILOSOPHY, 62]، وقد أثبت الفلاســفة السابقون استحالة الخلإ، وأنّه لا يمكن تصوّره إلّا من باب فرض المحال.

ثُمّ إنّه ليس كلّ ما لا يمكن توهّمه فهو باطلٌ، فالوهم ـ مثلًا ـ عاجزٌ عن توّهم انقسامٍ لا متناهٍ في الأجسام، بينما العقل لديه قاعدة كلّ ما له أبعادٌ فهو قابلٌ للقسمة، وبالتالي يكون الجسم ـ عقلًا ـ منقسمًا بالقوّة لا إلى نهايةٍ.

النتيجة أنّ هٰذه الحجّة ـ من وجهة نظرنا وكما ذكر بعضهم [المصدر السابق، ص 56 و 57] ـ لا بدّ من الاعتراف بأنّها حجّةٌ سيّئةٌ بهٰذا التقرير.

الحجّــة الثالثة: فرّق كنط بين أجزاء الكلّيّ وأجزاء المكان، فذكر أنّ أجزاء

الكلّيّ متقدّمةٌ عن نفس الكلّيّ؛ لأنّه يُنتزَع منها، فلا بدّ أن تتقدّم عليه، بينما أجزاء المكان ليســت كذٰلك؛ لأنّ المكان واحدٌ وأجزاءه إنّما هي باعتبار ما يكون فيها من الأشــياء، فيصير هنا جزءًا من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيءٌ ما، ويكون هناك جزءٌ آخر من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيءٌ آخر، وهٰذا يعني ـ حسب رأيه ـ أنّ المكان متقدّمٌ على أجزائه، وبالتالي متقدّم على الأشياء.

المناقشة: في مقام مناقشة هٰذا الدليل لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الظاهر من كلمــات كنط أنّه لا يميّز بين الجزء والجزئيّ، والــكلّ والكلّيّ؛ فالكلّيّ مفهومٌ له جزئيّاتٌ، والكلّ مركّبٌ له أجزاءٌ، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى نسلّم مع كنط أنّ أجزاء المركّب (الكلّ) متقدّمةٌ عليه في الوجود، ولٰكن ليس بالضرورة تكــون متقدّمةً عليه في الذهن، وما يريد أن يثبته كنط هو تقدّم المكان على أجزائه والأشياء الحاصلة فيه، في الذهن باعتباره أمرًا ذهنيًّا محضًا، وليس له تحقّقُ نفسٍ أمريٍّ غير الذهــن حتّى نرى هل هو متقدّمٌ أو أجزاؤه، ومن هنا تكون هٰذه الدعوى مصادرةً أيضًا.

الحجّة الرابعة: يــرى كنط أنّه لولا قبْليّة المــكان والزمان في الإدراكات لأصبح العقــل متناقضًا في أحكامه؛ لأنّ العقل بإمكانه الحكم بأنّ الجســم يقبل القسمة إلى نهايةٍ، وفي نفس الوقت يحكم بأنّه لا يقبل القسمة كذٰلك، أمّا لو شرط القسمة في المكان فإنّه لا يقبل حكم النقيض.

المناقشة: هٰذا في الواقع يكشف عن بُعْد كنط عن المنطق الكلاسيكيّ بشكلٍ كبيرٍ؛ فهو لا يعلم أنّ أحكام العقل لهــا حيثيّاتٌ، وأنّ بعض القضايا موجّهةٌ بجهاتٍ، وبدون هٰذه الجهات لا يصــحّ الحكم، ومن تلك الحيثيّات والجهات (القوّة والفعل)، فقد يصدق حكم ما بالقــوّة ولٰكنّه يكذب بالفعل، فمثلًا

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 القضيّتين؛ أحدهما بالقوّة والثانية بالفعل، فلا تناقض في البين.

هٰذه مناقشاتٌ فيما طرحه كنط من حُججٍ لإثبات قبْليّة المكان، وهي بعينها يطرحها لإثبات قبْليّة الزمان؛ فتَرِدُ عليها نفسُ المناقشات فلا نكرِّر.

ويمكن أن نضيف في مناقشة الزمان نافذةً أخرى هي أنّ كنط يتصوّر كون إدراكنا لحدوث الأشياء يكون بالامتداد الزمانيّ، ويبدو أنّه يجهل تمامًا أنّ الحدوث لا يمكن ـ عقلًا ـ أن يكون في الامتداد الزمانيّ، وكما يذكر الفلاسفة أنّه لا بدّ أن يحدث الشيء في طرف الزمان (الآن) الّذي هو عدم الامتداد، كما في الوصل والفصل، وهٰذه مجرّد إشارةٍ؛ لأنّ البحث في هٰذا الموضوع عميقٌ، وليس محلّه هنا.

وممّا تجدر الإشارة إليه في ختام هٰذه النقطة هو أنّ كنط خلط بين الجسم المحيط وبين المكان، فقد عرّف المكان بأنّه الممتدّ اللامتناهي في الأبعاد، وهٰذا في الواقع تعريفٌ للجسم وليس للمكان، كما أرى أنّه خلط أيضًا بين مقولتَي الأين والمتى، وبين المكان والزمان، ولكي يتّضح هٰذا الخلط نستعرض بشكلٍ سريعٍ رأي السابقين على كنط في المكان والزمان فيما يلي:

لا شكّ أنّ ثَمّةَ اختلافًا قديمًا في حقيقة المكان والزمان خاضها الأوائل، وأشار إليه ـ أي الخلاف ـ ابن سينا في بعض كتبه [راجع: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ج 1 السماع الطبيعيّ، 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 يعبِّران عن علاقاتٍ خارجيّةٍ،

أو أنّهما أمران عدميّان؟ هنالك مذاهـــب، وكلّ فريقٍ من المُثبِتين والنافين ألقــوا بأدلّتهم على طاولة البحث، والخيار للباحث في ذٰلك، ثمّ إنّها مســألةٌ أنطولوجيّةٌ، وليســت إبســتمولوجيّةً، حتّى لو وافقنا كنط أنّهما عبارةٌ عن حَدْس محضٍ وشروطٍ للإدراك، فإقحامها في هٰذا البحث المعرفيّ ـ مع حرص كنط على فصله عن البحث الأنطولوجيّ ـ إقحامٌ غير مُوفَّقٍ.

وأعتقدُ أنّ كلامــه في المكان والزمان جاء نتيجة الخلط بينهما كشرطين خارجيّين للموجود المادّيّ، وبــين مقولَتي الأين والمتى اللتين هما عبارةٌ عن مفهومين مُنتزَعَين من النســبة الحاصلة بين شــيئين مادّيّين، فالأين مقولةٌ تعبِّر عن النســبة الحاصلة بين المكان والمكين، والمتى مقولةٌ تعبِّر عن النسبة الحاصلــة بين الزمان والزمانيّ، فهما ـ على هٰــذا ـ يمكن أن يكونا شرطين للإدراك، فلا يمكــن إدراك موجودٍ حِسّيٍّ ما لم نــدرك معه مقولتَي الأين والمتى، ولا أســتبعد أن يكون مراد كنط هو هاتين المقولتين لا نفس المكان والزمــان، على أنّه حتّى لو كان مراده مقولَــتي الأين والمتى، لا يندفع ما وقع فيه من تحكم، واعتبارهما حَدْســين قَبْليين ليسا مُنتزَعَين عن الخارج، ولا يعبّران عن العلاقة الخارجيّة بين الأشياء.

في الختــام أقول إنّ ضابطة القيمة المعرفيّة عند كنط ليســت منضبطةً، وليس لها ما يبرّرها لا عقلًا ولا حِسًّــا، والحقّ أنّ القيمة المعرفيّة لا يمكن تحصيلهــا إلّا من خلال الرجوع إلى قواعد العقــل البدهيّة، الّتي تنصّ على ضرورة كون القيمة المعرفيّة لأيّ قضيّةٍ لا يمكن تحقيقها إلّا من خلال إثبات كون المحمول ذاتيًّا أو عرضًا ذاتيًّا للموضوع، كما أشرنا إلى ذٰلك 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. يوئينگ، 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. بلانشي، روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: الدكتور خليل أحمد خليل، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ لبنان.
6. جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، موجز تاريخ الفلسفة، الناشر: دار الفارابي، الطبعة الأولى ـ أيار 1989 م.
7. زيدان، محمود، كنط 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 ـ 1995 م.
11. كنط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: مركز

الإنماء القومي، لبنان ـ بيروت.

12. كنط، عمانوئيل، نقــد العقل المحض، طبعة منقحة ومزيده 2015 م، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2017 م.

13. كنط، عمانوئيل، نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر: منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2009 م.

14. هيوم، دايفد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، الناشر: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر) 2008 م.

15. الوائــلي، صالح، معالم المنطق، الناشر: مؤسســة الدليل للدراســات والبحوث العقدية، الطبعة الأولى 2018 م.

16. وود، ألن، كنط 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

السيّد عبد العزيز الصوافي*

الخلاصة

تناولــت هٰذه المقالةُ التعريــف بظاهرة الإلحاد الانفعاليّ، وذكــر أصنافها كبدايةٍ لتشــخيص هٰذا النوع من الإلحاد ومعرفته، كما تطلّــب الدخول في علاجها أن نقوم بتشــخيص أهمّ أسبابها الانفعاليّة، وبيان كيفيّة نشوئها في نفس الإنسان؛ لتفضي إلى الأحــكام الانفعاليّة الملحدة؛ لأنّ علاج أيّ ظاهرةٍ كانت يتوقّف على معرفة أســبابها بهدف العمل على استئصال مناشــئ وجودها وتأثيراتها الضارّة. ولمّا كان علاج الإلحاد الانفعاليّ يتوقّف على تحصيل الإنســان لكماله المعرفيّ والنزوعي معًا؛ فقد اعتمدتُ في علاجه على طريقتين، الأولى: الطريقة الكلّيّــة في علاج الأحكام الانفعاليّة. وتتضمّن هٰذه الطريقة مرحلتين متتاليتين، المرحلة الأولى التصحيح الإدراكيّ لمضمون الأفكار الّتي قادت إلى نشوء المشاعر وأحكامها الانفعاليّة. والمرحلة الثانية التخلّص من أنس النفس بتلك الأفكار، والسعي تدريجيًّا لاستبدالها أفكارًا مضادّةً لها، ومناسبةً للتعقّل 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.

(*) عبد العزيز الصوافي، العراق، طالب دكتوراه في قسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالميّة. a.saffi@gmail.com

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 هٰذا الإنسان العاقل أنّ لحقيقته أبعادًا باطنيّةً مهمّةً، فهنالك بعدٌ نزوعيٌّ انفعاليٌّ متعلّقٌ بالمشاعر والأحاسيس، وهنالك 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 ذٰلك ينبغي عليه أن يبحث عن سبل السلامة والتكامل لهما أيضًا.

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

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

المستوى الثاني: دراسة الأسباب النفسيّة الّتي تُفضي إلى مثل ذٰلك الإلحاد، أو تعزّز موقعه وأثره، وهٰذا ما نعنيه في هٰذا المقال.

(*) الاغتراب هو اضطرابٌ نفسيٌّ يتجسّد بشعور الفرد بأنّه غريبٌ عن هٰذا الكون، فمَن هو؟ ومِن أين أتى؟ ولماذا خُلِق؟ ومَن الّذي خلقه؟ وما المصير؟ وماذا وراء هٰذا الوجود؟ وإلى أين سيذهب؟ ويسبِّب مثل هٰذا التفكير المتواصل اضطرابًا نفسيًّا، يشعر الفرد خلاله بأنّه تائهٌ في هٰذه الحياة وفاقدٌ للمعنى من وجوده فيها.

وهنالك ثمّة اعتقادٌ سائدٌ يروّجه غالبًا دعاة الإلحاد المعاصر بأنّ الموقف الإلحاديّ خيارٌ علميٌّ وموضوعيٌّ محضٌ، وقرارٌ عقلانيٌّ من الطراز الأوّل لا مكان فيه للأهواء الشخصيّة، أو التأثيرات الاجتماعيّة أو السياسيّة، في مقابل ذلك تجدهم يتّهمون الإيمان بالدين الإلٰهيّ والتديّن عمومًا بأنّه مجرّد موقفٍ غير عقلانيٍّ، قد ابتُنِي على دوافع انفعاليّةٍ ذات مناشئ ذاتيّةٍ أو اجتماعيّةٍ أو سياسيّةٍ بحتةٍ، وهٰذا ما روّج ويروّج له كبار دعاتهم، وعلى رأسهم ريتشارد دوكنز (Clinton Richard Dawkins) في كتابه الشهير "وهم الإلٰه". [دوكنز، وهم الإله، ص 187]

وممّا سبق يمكن ترتيب أثرٍ مهمٍّ، ونقطة ارتكازٍ واتّفاقٍ في علاج إلحادٍ كهٰذا، وهو أنّ كلًّا من الملحدين والمؤمنين يقرّون بأنّه لا قيمة للأهواء والأمانيّ والمشاعر في تشخيص الواقع. وهٰذه هي البداية الصحيحة للدخول إلى علاج تلك الأسباب الانفعاليّة لظاهرة الإلحاد. فالملحدون الانفعاليّون يجري عليهم ما يجري على غيرهم؛ بل إنّ هٰذا الأمر يجري في كلّ موقفٍ اعتقاديٍّ، وليس خاصًّا بالاعتقاد الدينيّ.

وتتجلّى أهمّيّة البحث في حقيقة الإلحاد الانفعاليّ، وسبل علاجه، نتيجة شموله لكلّ طبقات المجتمع وشيوعه فيها، وامتداد تأثير أسبابه في التهيئة لنشوء الأنواع الأخرى وانطلاقها 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 شخصيّةٍ أو اجتماعيّةٍ، أو سياسيّةٍ أو طبيعيّةٍ، سبّبت لهم آثارًا وردودَ فعلٍ نفسيّةً، جعلتهم يضيقون ذرعًا من مجرّد فكرة وجود أيّ دورٍ تدبيريٍّ للإلٰه في عالم التكوين والتشريع. أو إنّهم

يضيقــون ذرعًا بالدين؛ لأنّه مظهرٌ مزعومٌ بنظرهــم للتدبير التشريعيّ الّذي ينفون أصل وجوده، أو ينفون حاجتهم إليه.

أوّلًا: معنى الإلحاد وأنواعه

1 ـ تعريف الإلحاد

أصل الإلحاد في اللغة هو: الميل والعدول عن الشيء [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 388]، ومنه سمّي الشقّ الّذي 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 العــامّ هو: الميل عن القصد، والعدول عن الشيء.

وهٰذا يعــني أنّ كلّ تركٍ للدين وهجرٍ لأحكامه هو نــوع إلحادٍ؛ لأنّه ميلٌ وعدولٌ عن الاستقامة، وانحرافٌ عنها، وهٰذا المعنى هو الّذي جاء في كتاب الله المجيد في قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25].

وأمّا الإلحاد بمعناه المتداول في عصرنا الحاضر، فعرّف بأنّه: «ترك الاعتقاد بوجود إلٰهٍ لهٰذا الكون» [ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 27].

وعبارة "ترك الاعتقاد" هنا تشــمل كلّ اعتقاد بعدم وجود إلٰهٍ، وهو ما عُبِّرَ عنه بـ "الإلحاد الإيجابيّ" [انظر: مارتن، الإلحاد.. تعليلٌ فلسفيٌّ، ص 453]، أو الشكّ مع الإعراض عن الاعتقاد بوجود إلٰهٍ، وهو ما عُبِّرَ عنه بـ "الإلحاد الســلبيّ" [انظر: المصدر السابق، ص 58].

2 ـ أنواع الإلحاد

الإلحاد بصورةٍ عامّةٍ ينقسم بحسب طبيعة أسبابه المقوّمة له إلى ثلاثة أنواعٍ هي:

الأوّل: إلحادٌ ذو مناشئ فلسفيّةٍ، ويستند في دعواه على بعض الأصول المادّيّة والميتافيزيقيّة، ومسألة الشرّ، وسؤال "مَن خلق الله".

الثاني: إلحادٌ يستند في تبرير دعواه بالاستغناء بالكلّيّة عن الدور الإلٰهيّ أو الحاجة إلى وجوده، وتفسير دعواه على نتائج بعض الفرضيّات أو النظريّات العلميّة المرتبطة بالعلوم التجريبيّة والطبيعيّة النظريّة والتفسيريّة لما عُلِم من خلال التجارب، كنظريّة الانفجار العظيم (Big Bang) في الفيزياء النظريّة (Theoretical Physics) وعلم فيزياء الكمّ (Quantum physics) ونظريّة التطوّر الداروينيّة (Theory of evolution) بالانتخاب الطبيعيّ (Natural selection) في علم الأحياء النظريّة (Theoretical Biology) وعلمي الفلك والأرض النظريّين (Theoretical Astronomy and Geology)، وغيرها.

الثالث: إلحادٌ سببُهُ الانفعالاتُ والمشاعر النفسيّة. ومثل هٰذا الإلحاد لا يكون مستندًا في واقعه لا إلى دليلٍ، ولا إلى شبهة دليلٍ عقليّةٍ أو علميّةٍ، وإنّما إلى مجموعةٍ من الانفعالات أو الانطباعات الشعوريّة، المتعلّقة بفهم الكون والحياة والنفس، أو بالنظرة إلى الدين وأثره في المجتمع، أو بالضعف الذاتيّ أمام التيّار المادّيّ الجارف، وما شابه ذٰلك. [انظر: البشير، الإلحاد العاطفيّ، ص 1]

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

والتجريبيّة، وهٰذان النوعان يختصّـــان ـ غالبًا ـ بالنخبة في المجتمع، وهما الأقلّ في عالمنا العربيّ والإســـلاميّ نتيجة ضعف الترويج لهما، بل هما الأقلّ انتشارًا في كلّ العالم، مقايسةً بالنوع الثالث؛ نتيجة ضعف المعرفة بالعلوم النظريّة الطبيعيّة المبنيّة على مبادئ فلسفيّةٍ.

وأمّا بخصوص الإلحاد الانفعاليّ فجاءت تســـميته من باب إضافة السبب إلى مُســـبّبه، فسببه هو الانفعالات والمشـــاعر الراسخة، وهي الّتي تقتضي بذاتها الحكم بالموقف الإلحاديّ وهو ذاته الحكم الانفعاليّ الإلحاديّ الناشئ من محاكاةٍ للحالة الانفعاليّة، ومضمونه مناســـبٌ ومسانخٌ للحالة الانفعاليّة المتعلّقة بقضيّةٍ أو مسألةٍ معيّنةٍ.

وأمّا تقييد أســـبابه النفســـيّة بالراسخة فلإخراج المشـــاعر والرغبات المتسلّطة الناشـــئة من وســـاوس النفس الآنيّة بالكفر، فمثل هٰذه المشاعر والرغبات غير ثابتةٍ ومتزلزلةٌ، وقد تعرض حتّى عند المتديّنين أنفسهم، وأمّا تقييدهـــا بالذات لا بالعَرَض، بأن يكون مضمـــون تلك الأحكام الانفعاليّة التلقائيّة مناســـبًا ومنسجمًا مع طبيعة المشـــاعر والأحاسيس المنشئة لها، فبغضي لحدثٍ أو شيءٍ معيّنٍ أو شـــخصٍ يجعلني أســـارع إلى التصديق بكلّ حكمٍ ســـلبيٍّ يرتبط به، فأحكم مثلًا بتكذيب واقعيّـــةٍ أو نفيها؛ لأنّ لديّ رغبةً أو فكرةً مستحوذةً على إسقاطه أو تكذيبه، كما أنّ انبهاري أو تعظيمي لحدثٍ أو شيءٍ أو شـــخصٍ يجعلني أسارع إلى التصديق بكلّ ما يصدر عنه، أو عـــدم تكذيبه نتيجة الرغبة في إجلاله واحترامه، وبذٰلك يكون الانفعال سببًا بذاته للحكم والاعتقاد.

وهٰذه المشـــاعر والانفعالات بعد أن ظهـــرت وتمكّنت من نفس الملحد

أنتجت أحكامًا انفعاليّــةً ملائمةً لها تمخّضت عن نُفرةٍ في نفس الملحد ممّا وصله من الدين، أو ما فهمه عنه، ومن ثمّ كان ذٰلك ســببًا في إلحاده؛ ولذٰلك لا تعدّ تلك المشــاعر الانفعاليّة الطارئة وغير الراسخة من مسبّبات ظاهرة الإلحاد الانفعاليّ الحقيقيّة.

3 ـ تصنيف أسباب الإلحاد الانفعاليّ وبيان قيمتها المعرفيّة

تُعدّ عمليّة تشخيص أســباب الإلحاد الانفعاليّ الأساسيّة ـ ومن ثمّ بيان القيمة المعرفيّة للأحكام الناشئة عنها ـ من أولى الخطوات اللازمة والضروريّة في التمهيد للدخول إلى طرق العلاج الناجعة لها؛ وذٰلك لأنّ علاج أيّ ظاهرةٍ كانت يتوقّف على معرفة أســبابها، أو مناشــئها بهدف العمل على استئصال مناشئ وجودها، أو الحدّ من اتّساع تأثيراتها وآثارها الضارّة.

أ: تصنيف أسباب الإلحاد الانفعاليّ

إنّ المسالة الإلحاديّة عمومًا تتضمّن نفي حكمين رئيسيّين: أحدهما متعلّقٌ بأصل وجود الإلٰه، والثاني متعلّقٌ بكون الإلٰه مدبّرًا للكون بما فيه الإنسان.

وهٰذا يعني أنّ الحكم الانفعاليّ بنفي أيٍّ من هٰذين الأمرين يتبع نوعًا خاصًّا من الانفعالات والمشاعر أوجبت أن يحدث عنها ذٰلك الحكم بخصوصه.

نعم، يمكن أن يكون هناك انفعالٌ يقود إلى نفي الوجود الإلٰهيّ بالعَرَض من جهة أنّ النافي لا يرى الإلٰه إلّا مبدأً مدبّرًا، فبمجرّد أن ينقاد إلى نفي فكرة أنّ هنالك مدبّرًا للطبيعة أو الإنسان، فإنّه سوف ينفي وجود الإلٰه من الأساس.

وما يهمّنا من أســباب الإلحاد الانفعاليّ هو الأسباب الّتي تقود إلى الموقف

الإلحاديّ بالذات وأوّلًا؛ ولذلك سوف يُنظر في الأسباب الانفعاليّة المؤدّية إلى نفي التدبير الإلٰهيّ ورفضه بالأصالة، وستكون نافيةً لأصل وجوده بالتبع.

ونفي التدبير الإلٰهيّ بالأصالة إمّا أن يكون ناشـــئًا من نفي قابليّة الكون أو الإنسان أن يكون طرفًا في علاقةٍ تدبيريّةٍ مع الإلٰه، أو نتيجة نفي واقعيّة وجود ذلك التدبـــير الإلٰهيّ، والحاجة إليه ببيان ما ينـــافي أو يضادّ وجود أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ بين الإلٰه والطبيعة، أو بين الإلٰه والإنسان. [انظر: المصدر السابق، ص 68]

وممّا سبق يمكننا إدراج الأسباب الانفعاليّة المفضية إلى الإلحاد الانفعاليّ ـ وبحسب موضوع المسألة الإلحاديّة ومتعلّق الحكم الانفعاليّ ـ تحت صنفين أساسيّين من الأحكام الانفعاليّة الملحدة:

الصنف الأوّل: الحكم الانفعاليّ النافي لأصل حاجة الإنسان للتدبير التشريعيّ

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

الســـبب الأوّل: الرغبة الشـــديدة بالتحرّر من كلّ فرضٍ أو قيدٍ خارجيٍّ، ومشاعر النفور من النظم المقنّنة والسلطات المتحكّمة بأن يكون تابعًا، وأن يكون مدبّرًا ومحكومًا بمحرَّمٍ وواجبٍ.

وتتحقّق تلك الرغبة نتيجة وجود مناشـــئ ومبـــادئ في النفس، كصفة الأنفة والكبر، والاعتداد والثقة الزائدة بالنفس تجعل المرء يستشـــعر تلك الانفعالات، إذ يكون المرء منساقًا وراء شعوره بالاستقلاليّة. فيرى في فكرة نفي الإلٰه المدبّر فكرةً ملذّةً ومناســـبةً لتلك المشاعر الراسخة لديه، فينساق للتمسّك بها.

إنّ الانسياق التلقائيّ وراء مشـــاعر الرغبة بالاستقلاليّة والتحرّر من كلّ قيـــدٍ أو فرضٍ مقدّمـــةٌ لاعتناق فكرة عدم الحاجة للتدبـــير الإلٰهيّ في حياة الإنسان، وتدعوه إلى عدم الخضوع لإرادة ذٰلك الإلٰه والسير طبقًا لشريعته، وهٰذا ما يقوده أيضًا إلى التشـــبّث بكلّ فكرةٍ نظريّةٍ تنسجم مع تلك الرغبة بالاستقلاليّة، وتتلاءم مع مشاعر النفور من فكرة أنّ هنالك مدبّرًا لحياته؛ فينساق للتمسّك بها لتبرير تلك الرغبة والنزعة لديه دون وعيٍ حقيقيٍّ بمدى صحّة تلك التبريرات. [المصدر السابق، ص 119]

وهٰـــذا ما يمكن ملاحظته عند بعض النمـــاذج الملحدة، الّتي تنطلق في رفضها لحاجتها لأيّ تدبيرٍ إلٰهيٍّ في حياتها من ردّةٍ فعلٍ انفعاليّةٍ وعكســـيّةٍ، ســـببها تعرّضها للحرمان والقهر والتســـلّط والإقصاء؛ إذ ينشأ لديها رغبةٌ متطرّفةٌ بالاســـتقلاليّة لأجل دفع أيّ شيءٍ يريد أن يتسلّط عليها، بعد أن عانت من آثار تســـلّطه الّذي ســـلبها كمالها، أو أعاقها عن تحصيل كمالاتٍ كانت في أمسّ الحاجة إليها، أو قد يكون ســـبب إلحادها رغبةً شديدةً لديها في تقدير ذاتها، أو محاولةً منها لإشباع رغبتها النفسيّة بالتميّز أو الأفضليّة، وأنّ الناس دونها رتبـــةً، وكأنّها بإلحادها هٰذا قد انفردت باكتشـــاف ما لم يكتشفه وينفرد بمعرفته الكثير من أقرانها!

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

ولقد أفصح الملحد توماس هكسلي (Thomas Huxley) عن هٰذه الرغبة المفرطة بالاســـتعلاء عندما تســـاءل 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 اَلْكِبْرَ أَدْنَاهُ» [الكلينيّ، 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 الّتي يجدها المرء في نفسه بين رغباته وأهوائه المادّيّة والحسّيّة المفرطة، فيما يحبّه ويبغضه، أو ما يريده ويكرهه بين واقع الدين والتدبير التشريعيّ الإلٰهيّ.

فممّا لا شكّ فيه أنّ معرفة الله، والاعتقاد به لا ينفكّ عن الالتزام بقيودٍ وحدودٍ في الحياة، كرعاية أصول الأخلاق الشرعيّة، والقيام ببعض الوظائف والمسؤوليّات الفرديّة والاجتماعيّة، وكلّ ذلك ينافي الحرّيّة المطلَقة والإباحيّة الّتي يتوخّاها المادّيّون والمنسلكون في عدادهم، فإنكار الدين والمبدإ ليس إنكارًا لواقعيّتهما فحسب، بل للفرار ممّا يترتّب عليهما من ضماناتٍ والتزاماتٍ، وقيودٍ وحدودٍ.

وهٰذا معناه رفض مبدإ الأمر والنهي الإلٰهيّ؛ نتيجة الرغبة الشديدة في التحلّل من التكاليف الدينيّة والقيود والقيم الأخلاقيّة، وتبرير الجري وراء الشهوات واللذائذ الحسّيّة، وكما قال دوستويفسكي: «إذا كان الإلٰه غيرَ موجودٍ فكلّ شيءٍ مباحٌ» [انظر: دوستويفسكي، الأعمال الأدبيّة الكاملة، ج 16، ص 153].

فما دام لا يوجد إلٰهٌ مدبّرٌ لحياة الإنسان، فإنّ كلّ القيم والأخلاقيّات سوف تسقط من تلقاء نفسها، ويصبح كلّ شيءٍ مباحًا من أصغر الذنوب

حتّى أبشــع الجرائم، فما الضيرُ إذن في أن يندفع الإنســان إلى ممارسة ما يشاء وينغمس في الشــهوات، ويطلق العنان لغرائزه دون رادعٍ من شرعٍ أو خوفٍ من حسابٍ؟!

الصنف الثاني: الحكم الانفعاليّ الرافض لواقعيّة أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ إلٰهيّةٍ في حياة الإنسان

ونفي العلاقة التدبيريّة الإلٰهيّة بين الإلٰه والإنسان عمومًا على مستويين:

المستوى الأوّل: نفي أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ تكوينيّةٍ بين الإلٰه والإنسان

والأسباب الانفعاليّة الّتي تقود إلى رفض العلاقة التدبيريّة التكوينيّة بين الإلٰه والإنسان بالأصالة وعدم وجود إلٰهٍ بالتبع يمكن إرجاعها إلى سببين أساسيّين:

السـبب الأوّل: مشـاعر التألّم والمعاناة والغضب والضياع الناشئة عن وقوع المصائب والمِحَن

وهٰذه المشـاعر هي حاصلةٌ إمّا نتيجة تأثير وقـوع الشرور غير الإراديّة (الطبيعيّة)، وهي النوائب والصعاب الّتي سبّبتها الطبيعة بما تفرضه تقلّباتها وتفاعلاتها مع أجزاء الطبيعة الأخرى من آثارٍ وأضرارٍ مثل السيول والزلازل والأمراض والأوبئة وما شـابهها، أو الّتي تنشأ نتيجة وقوع الشرور الإراديّة (الأخلاقيّة) الّتي تنتج عن سـوء اختيار الإنسـان وانحطاطه الأخلاقيّ فيما يقترفـه من قتلٍ أو نهبٍ أو ظلـمٍ أو سرقةٍ أو غير ذٰلك. [انظر: خسروبناه، تبرير الشرور في الكون، مجلّة العقيدة، العدد 7، ص 266]

والمشاعر والانفعالات الناشئة عن تلك الشرور بلحاظين:

بلحاظ ما يراه الإنسان يحدث معه من مصائب ومحنٍ، ثمّ لا يجد نصيرًا ولا معينًا، فتصير نفسه ممتلئةً بالغيظ والغضب من هٰذا الواقع المرير الّذي يستشعره.

وبلحاظ ما يراه الإنسان يحدث للآخرين من حوله، فيما يصيبهم من كوارث طبيعيّةٍ ونكباتٍ، نتيجة الحروب والفتن والجرائم الإنسانيّة من دون أن يرى علامات التدخّل الإلٰهيّ لإنقاذ الضحايا أو حتّى إعانتهم، فتصير نفسه ممتلئةً بمشاعر التّألّم والغضب الشديدين. [انظر: ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 154]

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

يقوم هٰذا السبب على تخيّل دور الإلٰه، بنحوٍ مماثلٍ لعلاقة البشر فيما بينهم فيما يشوبها من انفعالاتٍ وعواطف ساذجةٍ تؤثّر 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 الشخصيّة مع الدين، بأن وجد أنّ ما يفتقده، أو يحتاجه، أو يطمح إليه موجودٌ عند غيره من غير المتديّنين من مادّيّين وغيرهم.

فهو بعد أن كان معتقدًا بوجود إلٰهٍ يدبّره ويستجيب له، لا يجد أثرًا لتلك العلاقة التدبيريّة في حياته بالرغم من كثرة دعواته وتوسّلاته؛ فتصير نفسه متألّمةً وغاضبةً من هٰذا الواقع المرير الّذي يستشعره. وهٰذا ما قد يقوده إلى رفض

فكرة واقعيّةِ أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ تكوينيّةٍ مزعومةٍ، بين الإنسان وذٰلك الإلٰه؛ باعتبار أنّ الغاية المترتّبة على الأخذ بتعاليمه غير متحقّقةٍ. وهٰذه المسألة هي نقطة البداية في بداية التشـــكيك عند كثيرٍ مـــن الملحدين، وهٰذا 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]

وأمّا التقييم الثـــاني: فهو بلحاظ ما عاينه الفـــرد، يحصل لمن حوله من المتديّنين المعتقدين بوجود إلٰهٍ يرعاهم ويدبّر مصالحهم؛ إذ يلاحَظ أنّه بالرغم من كثرة تضرّعهم واســـتغاثاتهم وتوسّـــلاتهم بذٰلك الإلٰه يعيشون في الشقاء والعذاب الدائـــم. وفي مقابل ذٰلك يرى أنّ نجاح بعض الداعين والمتوسّـــلين والمســـتغيثين في نيل آمالهم ليس بأزيد ـ إن لم نقل أقلّ ـ من نجاح كثيرين ممّن لا يدعون، بل ولا يؤمنون بذٰلك الإلٰه أصلًا. [انظر: ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 127]

المستوى الثاني: نفي أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ تشريعيّةٍ بين الإلٰه والإنسان

والأسباب الانفعاليّة الّتي تقود إلى رفض العلاقة التدبيريّة التشريعيّة بين الإلٰه والإنسان ـ بالأصالة وعدم وجود إلٰهٍ بالتبع ـ يمكن إرجاعها إلى سببين رئيسيّين أيضًا:

السبب الأوّل: مشـــاعر المعاناة والغضب والاشمئزاز من ممارسات بعض المتديّنين المتعصّبين، أو المتخلّفين الخرافيّين، والحاصلة باسم الدين والإلٰه.

ويتمخّض عن تلك المشـــاعر الحكم الانفعـــاليّ التلقائيّ الملائم لها بعدم وجود تدبيرٍ إلٰهيٍّ تشريعيٍّ (الدين الإلٰهيّ)؛ نتيجة المعاناة الناشـــئة عن تأثير

الممارســة الدينيّة الخاطئة، الّتي يقوم بها مجتمعٌ مــا، أو حزبٌ أو طائفةٌ، أو مذهبٌ، أو أيّ جماعةٍ معيّنةٍ منه، أو حتّى كلّ الدنيا باســم الدين والإلٰه، وما أصاب الناس بسببهم من القتل والتشريد وانتهاك الحرمات، وسلب الحقوق. [انظر: المصدر السابق، ص 277]

ولذا نجد لدى بعض الملحدين حسّاســيّةً ونفرةً شديدةً من ظاهرة التديّن الصراعيّ، الّذي يتمُّ توظيفه سياسيًّا وعسكريًّا وإعلاميًّا، والّذي يفرّق البشر إلى مجموعاتٍ متصارعةٍ، ويخلق حالةً من العنصريّة والاســتعلاء والكراهية والإقصاء والنبذ بين أصحاب الديانــات المختلفة، وبما يؤدّي إلى صراعاتٍ وحروبٍ تزهق فيها الأرواح باسم الإلٰه.

السبب الثاني: مشــاعر المعاناة والبغض، والاحتقار واليأس من إصلاح واقع حال المجتمعات الإســلاميّة المتخلّف، ومشــاعر الانبهار والإعجاب الشــديدين، بعظمة النجــاح الإداريّ والاجتماعيّ والســياسيّ والصناعيّ التقنيّ، الحاصل عند بعض المجتمعات المتحرّرة من سطوة السلطة الدينيّة.

ولهٰذه المشــاعر المتضــادّة بالاحتقار والانبهار هي غالبًــا ما تحصل عند الشباب المبتعَث للدراسة، أو المهاجر نتيجة الظروف السياسيّة أو الاقتصاديّة القاهــرة الّتي عانوا منها في بلدانهم الأصليّة، خصوصًا إذا ما عادوا إليها بعد حينٍ؛ لأنّهم ســيصطدمون بواقع التخلّف الموجــود في مجتمعاتهم، والّذي يشــعرون معه بالعجز عن فعــل أيّ شيءٍ إيجابيٍّ، ممّا يــؤدّي بهم في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأنّ الدين قد أعاق ومنع مجتمعاتهم الأصليّة عن اللحاق بركب الحضارة والتطوّر، وأنّ طريق الخلاص الوحيد لتلك المجتمعات يتمثّل بالتحــرّر من كلّ اعتقادٍ بواقعيّة الدين وخيريّتــه، ومن كلّ اعتقادٍ بوجود إلٰهٍ يرعى صالح الإنسان.

وهٰذا النوع من الإلحاد الانفعاليّ هو الأكثر حضورًا في بلادنا الإسلاميّة، وقد أشـــار ابن خلدون إلى ذٰلك المبدإ النفسانيّ بقوله: «إنّ المغلوب مولعٌ أبدًا بالاقتداء بالغالب في زيّه وشـــعاره ونِحلته وسائر أحواله وعوائده» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الفصل الثالث والعشرون من الباب الثاني، ص 184].

وبعد وصـــول الملحد الانفعاليّ إلى ترك الاعتقـــاد بفاعليّة الإلٰه، أو عدم الحاجـــة إلى تدبيره، أو حتى عـــدم وجوده، نتيجة أحد الأســـباب الانفعاليّة السابقة، تبرز الحاجة لديه لستر دافعه الانفعاليّ الباطنيّ هٰذا أمام الآخرين، أو تبريره لنفسه، ويتمّ ذٰلك من خلال اتّباعه أو لجوئه إلى أسلوبين أو ذريعتين:

الأســـلوب الأوّل: محاولة إيجـــاد أدنى مبرّرٍ عقليٍّ، أو علـــميٍّ، أو عمليٍّ للإلحاد الّذي تورّط فيه بدافعٍ انفعاليٍّ محضٍ؛ بهدف إظهار إلحاده الشـــعوريّ والانفعاليّ بمظهر النتيجة المبرهَن عليها؛ ولذٰلك نجد أنّ كثيرًا من الملاحدة يتلقّفون شذراتٍ متناثرةً من النظريّات العلميّة غير المؤكّدة، والاستدلالات العقليّة الضعيفة، ويقدّمونها على أنّها ســـبب إلحادهم في مقام الاحتجاج، من خلال اعتبارهم الأمور المؤيّدة والداعمة لما يتلاءم مع حالتهم الانفعاليّة أمورًا مقبولةً، واعتبارهم الأمور المنافية لما يتلاءم مع مشـــاعرهم الانفعاليّة أمورًا كاذبةً وغير مقبولةٍ.

الأســـلوب الثاني: اتّباع أســـلوب الاستهزاء والســـخرية بفكرة الألوهيّة والربوبيّة والأديان الإلٰهيّة، والتترّس ببذاءة اللسان عندما لا يجد ما يكفيه من أدلّةٍ، ومبرّراتٍ مقنعةٍ لنفسه أو للآخرين؛ للتمويه على ضعف حجّته القائمة على أهواءٍ وانفعالاتٍ نفســـيّةٍ لا قيمة لها في تشـــخيص الواقع أو تقييمه [انظر: تأملاتٌ: أنواع الإلحاد وأسبابه الحقيقية، ص 2]؛ ولذا نجد أنّ بعض هٰؤلاء الملاحدة

يتندّرون كثيرًا بادّعائهم النبوّة ويتسمّون بأسماء الأنبياء استخفافًا وتكبّرًا.

ب: القيمة المعرفيّة للأحكام الانفعاليّة

حتّى يكون أيّ موقفٍ فكريٍّ مطابقًا للواقع بحسب المنهج العقليّ البرهانيّ لا بدّ من استناده إلى المبادئ الصالحة للاستعمال في الممارسة المعرفيّة، وابتعاده عن المبادئ غير الصالحة منها. ولأجل الوصول إلى ذٰلك الهدف قسّم علماء المنطق المبادئ الّتي تبتني عليها المعرفة البشريّة عمومًا إلى صنفين:

الأوّل: ما يصلح استعماله للوصول إلى معرفةٍ صحيحةٍ، وهي الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات.

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

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

الوهميّات: وهي جميع الأحكام الّتي ينشأ الحكم بها اعتمادًا على خيالنا، قدرةً وعجزًا واضطرارًا. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 56]

وبيان ذٰلك:

أمّا قدرةً بأن نحكم بإمكان وجود شيءٍ، أو إمكان اتّصافه بوصفٍ ما، والسبب هو أنّنا 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 ذٰلك هو قدرتنا على التخيّل.

وأمّا عجزًا بأن نحكم بامتناع وجود شيءٍ، أو امتناع اتّصافه بوصفٍ ما،

والسبب هو أنّنا نعجز من تخيّل وجوده، أو تخيّل اتّصافه بتلك الصفة، ومثاله حكمنا بأنّ ما ليس بمحسوسٍ ليس بموجودٍ، لا أنّنا نعجز عن إحضار موجودٍ كهٰذا في خيالاتنا.

وأمّا اضطرارًا، فهو أن نحكم بضرورة وجود شيءٍ، أو ضرورة اتّصافه بوصفٍ ما، والسبب أنّنا مضطرّون في تخيّل وجوده، أو تخيّل اتّصافه بتلك الصفة، سواءٌ كان هو في نفسه متّصفًا، أو لا، كحكمنا بأنّ العالم في مكانٍ، أو أنّه ممتدٌّ إلى ما لا نهاية.

المشهورات: وهي أحكامٌ نصدرها نتيجة اندماجنا المعرفيّ والنفسيّ مع محيطنا، واشتهار تلك الأحكام ورسوخها واستحسانها العامّ، وليس نتيجةً لمعرفتنا بمبرّراتها وأدلّتها، كحكمنا بأنّ من يملك شيئًا فإنّه يملك حرّيّة التصّرف فيه كيف شاء، والحكم بأنّ الدين مسألةٌ شخصيّةٌ وخاصّةٌ بالقلب والشعور. [انظر: المصدر السابق، ص 58]

المقبولات: وهي أحكامٌ نصدّق بها؛ كونها صادرةً ممّن نحبّهم ونجلّهم ونحترمهم، ونطمئنّ بصحّة ما يقولون من دون اختبارهم مُسبَقًا، أو قيام برهان على أنّهم كذٰلك. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 59]

الانفعاليّات: وهي كلُّ الأحكام الّتي نقوم بها؛ استنادًا إلى تناسبها وتناغمها مع الحالات الشعوريّة والانفعاليّة الّتي نعيشها حصرًا. ولذا فالأفكار الّتي نشعر معها بالراحة والرضا والرغبة والانبهار صائبةٌ وتستوجب التصديق بها، والأفكار الّتي نشعر بسببها بالحنق والغضب والمعاناة والألم والنفرة والاشمئزاز هي أفكارٌ خاطئةٌ وتستوجب الإنكار والتكذيب لها؛ لأنها أفكارٌ تتنافي مع مشاعرنا ورغباتنا.

وبطبيعة الحال أنّ هٰذا لا يضمن صحّة هٰذه الأحكام؛ باعتبار أنّ الإدراك قد يصدق وقد يكذب؛ ولذا فإنّ انفعالاتنا قد تكون زائفةً تبعًا لخطإ الإدراك، وقد تكون سليمة تبعًا لصحّته. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 158]

ويجمعها ـ أي المبادئ غير الصالحة ـ أنّ تلقائيّة التصديق بها ناشئةٌ عن خصوصيّات الشـــخص الّذي يقوم بالحكم، لا عن خصوصيّات نفس الشيء الّذي نقوم بالحكم عليه.

ولذا يتمّ نقد صلاحيّة الأحكام الانفعاليّة عمومًا، ومنها الأحكام الانفعاليّة الملحِدة بالخصوص في أن تكون منطلقًـــا للتفكير والحكم، من خلال بيان عدم منطقيّة استنادها إلى الانفعالات والمشاعر في تلقائيّة التصديق بها؛ أي أنّ تلقائيتها لا تلازم واقعيّتها؛ لأنّ هٰذه الأحكام الانفعاليّة تلقائيّتها ناشئةٌ من خصوصيّة فاعل الحكـــم، وبالتالي لا توجب مطابقة الحكم للواقع؛ لأنّ مطابقة الحكم للواقع ليســـت إلّا كونه محاكيًا لحال الشيء كما هو في نفسه. [المصدر السابق، ص 130]

وتوضيح ذٰلك:

إنّ الحكـــم الانفعاليّ يكون ناشـــئًا من كون ما نحكـــم به على الموضوع منسجمًا ومناسبًا بطبيعة مضمونه مع شعورنا تجاه ذٰلك الموضوع، فلا ننظر إلى ذات الموضوع مجرّدًا عمّا اقترن به، بل ننظر إليه بما هو متعلّقٌ لشـــعورنا تجاهه، وبما أنّنا نلحظه كذٰلك، وبما أنّ معرفتنا بما يناســـب شـــعورنا تجاه ذٰلك الموضوع تكون تلقائيّةً، إذن ســـيكون لحاظنا لموضوع حكمنا مقرونًا بشعورنا تجاهه، وبلحاظ ما يناســـب ذٰلك الشعور، ومن ثمّ سيكون لحاظنا للموضـــوع وما يقترن به لحاظًا يتضمّن ما نحكم به عليه؛ لأنّنا نحكم بالأمر

الّذي يناســب الشــعور، وبذٰلك تكون الأحكام الانفعاليّة ناشئةً من علاقةٍ بالعَرَض بين موضوع الحكــم وما حكمنا به عليه. [محمد ناصر، سلسلة كيف أعقل، الحلقة السابعة، ص 3]

كما أنّ الشــعور الّذي ينشــأ عنه الحكم الانفعاليّ ليس بحدّ ذاته معيارًا للحكم على الواقع؛ وذٰلك لأنّنا إذا نظرنا إلى ما نجده من مشــاعر وجدنا أنّها تنشــأ عن معرفتنا وتصوّراتنا، ووجدنا أنّ تصوّراتنا لا تنشأ دائمًا عن الواقع نفســه؛ بل قد نتخيّلها ونخترعها مثل ما نتخيّــل ما نخاف منه مثلًا عندما تنقطع الكهرباء ونصبح في ظلامٍ، فهنا وبملاحظة المعرفة الوجدانيّة بعلاقة المشــاعر بالتصوّرات والمعرفة، وبملاحظة معرفتنــا الوجدانيّة بأنّنا نخترع وننســج أفكارًا وخيالاتٍ، يتّضح لدينا لماذا حكمنا بأنّ المشــاعر لا تصلح معيارًا للحكم على الواقع.

وكمثال: معرفتي بخوفي صحيحةٌ ولٰكــنّ حكمي على الواقع بأنّ هناك ما يخيف فيه هو الّذي تبيّن أنّه معرفةٌ غير صحيحةٍ.

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

فهنالــك خلطٌ يقع بين وجدانيّة كوننا نعتقد بشيءٍ وبين وجدانيّة متعلّق معرفتــه، وهٰذا الخلط يقــود إلى نوعٍ آخر من الأحــكام التلقائيّة يمكن أن نسمّيها بالأحكام الانفعاليّة، فهي تلقائيّةٌ ولٰكنّها فاقدةٌ لضمان صحّتها.

وبعبارةٍ أخــرى: إنّ الانفعال ينطلق في أحكامه الانفعاليّة من تصنيفاتٍ انفعاليّةٍ تلقائيّةٍ للأشياء والأحداث والشخوص؛ وهٰذه التصنيفات التلقائيّة

تنشـــأ فينا بعد أن أدركنا في ذٰلك 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 الّتي تناسب شعورنا، أو نعتقد أنّها بنحوٍ مناسبٍ لما نشعر به نحوها.

ولذٰلك فإنّ التصنيف الّذي ينشـــأ عن ذٰلك الشـــعور ليس بالضرورة أن يكون تصنيفًا مطابقًا لحال الموضوع واقعًا. وبذٰلك يؤثّر الشعور على أحكامنا، فتكون أحكامًا تلقائيّةً غير مترتّبةٍ على دليلٍ وتفكيرٍ، وإنّما مترتّبةٌ على نشوء الشعور واستحكامه.

والخلاصـــة أنّ الأفكار المنافية وغير المناســـبة لحالتنا الشـــعوريّة تثير في النفـــس النفرة والألم والبغض والاشـــمئزاز؛ ولذا ننفر منها ونحكم بكذبها تلقائيًّـــا، وأمّا الأفكار الّتي تكون مناســـبةً ومتلائمةً مع حالتنا الشـــعوريّة فســـتكون موضع رضا وإعجابٍ وإنجذابٍ عندنـــا. فنقبلها ونحكم بصدقها تلقائيًّا، ولٰكنّ هٰذا الأمر وحده لا يضمن واقعيّة الأفكار وصدقها، ولا كذبها وبطلانها؛ لأنّ تعلّق العاطفة والمشـــاعر بموضوعاتها ليس له شـــأن التمييز والفحص لوجوه متعلّقات كلٍّ منها وآثارها.

ثانيًا: كيفية معالجة الأحكام الانفعاليّة

من الواضح أنّ علاج الانفعاليّات عمومًا يرتبط بمعرفة المسار والخريطة الّـــتي يتبعها ذٰلك الحكم في عمليّة نشـــوئه في النفـــس، والغاية من علاج الأحكام الانفعاليّة هو الوصول وبشـــكلٍ صحيحٍ إلى كمالنا المعرفيّ والنزوعيّ،

أي أن تكون مشـــاعرنا سليمةً غير مبنيّةٍ على أفكارٍ خاطئةٍ، وغير شديدةٍ أو خافتةٍ بنحوٍ غير متناسبٍ مع الواقع الّذي نعيشه.

ويقع علاج الأحكام الانفعاليّة ضمن مرحلتين أساسيّتين:

المرحلة الأولى: ويتمّ فيها علاج الأحكام الانفعاليّة عمومًا

وتتضمّن خطوتين متتاليتين، وهما:

الخطوة الأولى: التنبّه والالتفات إلى أنّ المشاعر ليست بحدّ نفسها معيارًا موضوعيًّا للحكم بغضّ النظر عن مضامينها المختلفة، من خلال بيان عدم منطقيّة اســـتناد أحكامنا إلى الانفعالات والمشاعر في تلقائيّة التصديق بها. فقبل تقييم أيّ مشـــاعر هل هي خيرٌ أو شرٌّ؟ وهل هي خاطئةٌ أو صحيحةٌ في أحكامها؟ لا بدّ أن نقرّ بأنّ المشـــاعر عمومًا ليســـت لها مرجعيّةٌ معرفيّةٌ في تشـــخيص أحكام الواقع، وهٰذا ما تمّ إثباته سابقًا عند بحث القيمة المعرفيّة للأحكام الانفعاليّة.

الخطـــوة الثانية: وتتحقّـــق بالتخلّص من اســـتحواذ نظرتنـــا المعياريّة لمشـــاعرنا، أي: جَعْل الحكم بعدم معياريّتها هو المستحوذ، فبعد أن التفتنا وتنبّهنـــا إلى خطإ فكرة معياريّة مشـــاعرنا وانفعالاتنا، نأتي إلى جعل فكرة عدم معياريّتها هي الفكرة المســـتحوذة؛ لأنّه في مقام العمل يستحوذ علينا الشعور بمعياريّتها، ونمضي على وفقها إلى الحكم الانفعاليّ الملائم والمنسجم مع تلك المشاعر التلقائيّة.

ويتمّ إضعاف ثقتنا بانفعالاتنا ومشـــاعرنا، وتعويد أنفسنا على عدم الثقة بها من خلال التلقين المتكرّر لذواتنا عند كلّ انفعالٍ يحدث فينا ـ ومهما كان

بسيطًا ـ بأنّ انفعالاتنا إنّما تنشأ عن إدراكنا وتقييمنا؛ فهي تتبع في سلامتها أو زيفها صدق الإدراك أو كذبه؛ ولذا ما لم نفحص منشـــأها فإنّ التعويل عليها في أحكامنا ومواقفنا لا يكفي. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 174]

المرحلة الثانية: ويتمّ فيها علاج الأحكام الانفعاليّة الخاصّة

وجوهـــر عمليّة علاج الأحكام الانفعاليّة الخاصّـــة لا يمكن تحقيقه من خلال تخطئتها ونقدها بشـــكلٍ مباشرٍ؛ لأنّ هٰذا مثل هٰذا الأحكام منشـــؤها شـــعورٌ مستحوذٌ قد استند إلى تقييمٍ وفهمٍ مســـتحوذٍ أيضًا، بل إنّ معالجتها تنطلق من فكرة علاج مناشـــئها النفسيّة الّتي تشـــكّلت أساسًا من موقفٍ فكريٍّ، تلك المناشـــئ الّتي يقرّ كلّ إنسانٍ بوجدانه أنّها أمورٌ قد حصلت، أو يمكن حصولها معه. والموقّف 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 أساسيّتين، وهما:

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

ولهٰذا التصحيح إنّما ينصبّ على مناشـــئ ذٰلك الانفعال والشعور الحاصل لدينا ومبادئه.

ويتمّ ذٰلــك من خلال أنّ اســتحضارك لفكرة عدم معياريّة المشــاعر والانفعالات عمومًا ســتجعلك تتيقّظ وتتنبّه فعليًّا عند تعرّضك لمشــاعر الأحــكام الانفعاليّة المختلفة؛ بــأن تضع في البال أنّ هٰذا الشــعور أو ذاك بخصوصــه ليس معيارًا للحكم، وهٰذا التنبّــه والتيقّظ الحاصل لديك بعدم معياريّة تلك المشــاعر ســيقودك إلى التروّي والتريّث عــن متابعة انفعالك وشــعورك التلقائيّ، وهٰذا التمهّل والتروّي في الحكــم له آثاره الإيجابيّة على الجانب المعرفيّ؛ إذ إنّه يستلزم التروّي والانتظار لانكشاف الأمور المتشابكة بهدوءٍ وطمأنينةٍ، كما أنّ له أثره في استكمال الجانب النزوعيّ؛ إذ إنّه يساعد على التحكم في النفس وضبطها والسيطرة عليها.

كما ســيقودك هٰذا التمهّل أيضًا إلى ضرورة فحص منشــإ تلك المشاعر للوصول إلى معرفة خطئها من صوابها بــأن نحلّلها ونفكّكها؛ ليتبيّن لديك أنّ هٰذه المشــاعر فاقدةٌ للقيمة المنطقيّة للاســتناد إليها في اتّخاذك موقفك الاعتقاديّ في رفضك فكرة التدبير الإلٰهيّ.

وبعبارةٍ مختــصرةٍ: اعقلْ ثمّ احكمْ؛ ولذا عليــك أن تحلّل تلك الفكرة الخاطئة وتفكّكها، وتكتشف خطأها أو عدم ملازمتها للواقعيّة.

الخطــوة الثانية: وهي تهدف إلى التخلّص من الانســياق وراء انفعالاتك التلقائيّــة، ويتحقّق بالتخلّص عمليًّا من اســتحواذ رؤيتــك، أو تقييمك الشخصيّ الّذي قادك إلى خصوص ذٰلك الانفعال أو الشعور التلقائيّ، ومن ثمّ جعل المضمون المقابل والصحيح هو المستحوذ تدريجيًّا؛ لأنّ للأحكام في النفس أثرين أو حالتين، وهما: أصل الالتفات إليها، وأنسنا بها واستحواذها لدينا.

وهٰذا المســار التكوينيّ للحكم الانفعاليّ يمكننا معالجته بعلاج المبدإ،

والمنطلَــق الأوّل له والمتمثّــل بالأفكار والانطباعات المســتحوذة، الّتي هي تقييماتٌ وفهمٌ للنفس، أو الكون من حولنا انبثق عنها مشــاعر وانفعالاتٌ تلقائيّةٌ ملائمةٌ ومنسجمةٌ معها.

والغرض من هٰذه الخطوة حتّى لا تبقى تلك الأحكام المســتحوذة الخاطئة منشأً للانفعالات والمشــاعر التلقائيّة المنبثقة عنها، ويتمُّ الوصول إلى ذٰلك عمليًّا من خلال اتّباعك الخطوات الآتية:

أوّلًا: الابتعاد عن كلّ ما يدعم أو يــروّج الفكرة الخاطئة بعد أن اتّضح خطؤهــا، أو عدم ضمــان صوابها من خطئها، ويتــمّ ذٰلك من خلال عدم اســتثارتها بالابتعاد عن المثيرات المحفّزة لها؛ حتّى نقلّل من شــدّة الشعور الناشئ عنها، وهٰذا ما يدخل في معالجة استحواذها أيضًا.

ثانيًا: استذكارك لأمثلةٍ متكرّرةٍ لبعض مواقفك، الّتي اعتمدت فيها على أفكارك المستحوذة ومقتضياتها؛ ليتّضح لديك أنّها غالبًا ما تقودك تلقائيًّا إلى ما هو خاطئٌ وغير ملائمٍ للواقع، أو منافٍ لغايتك وكمالك النزوعيّين.

ثالثًا: تكرار تذكير نفسك بخطإ فكرتك السابقة، في أنّ مشاعرك هي معيار الصواب من الخطإ، وبتكرار تطبيق ذٰلك على خصوص المشاعر الحاصلة لدينا، وبذٰلك يصير استعدادنا أكبر لتذكّر فكرة عدم معياريّة المشاعر، وعدم كفاية تلقائيّتها للحكم بالموقف العقديّ. [انظر: المصدر السابق، ص 173]

وهٰذه المراجعة المتكرّرة لعدم معياريّة مشاعرك في تشخيص الصواب من الخطإ، والعود المتكرّر لفحص منشئها، ومراجعته في كلّ مرّةٍ لكشف خطئه من صوابه، ســيجعل لديك القدرة على مراقبة تلك المشاعر التلقائيّة فعليًّا

حينما تعرض لك، بأن تصبح ـ حينما تنشـــأ هٰذه المشاعر ـ ملتفتًا مباشرةً إلى مبادئها ومناشئها الخاطئة، فإذا تكرّر استحضارك لهٰذه القضيّة عند كلّ انفعالٍ، فسينشأ في خيالك اقترانٌ راسخٌ بين حدوث الانفعالات والالتفات إلى عدم موثوقيّتها. [المصدر السابق، ص 129]

رابعًا: محاولة جلب الأفـــكار المضادّة والمنافية للفكرة المســـتحوَذَة بعد معرفة خطئها.

ويتمّ ذٰلـــك بتكرار المراجعة والمراقبة لمشـــاعرك المســـتحوذة، ومن ثمّ سيقودك ذٰلك شيئًا فشيئًا؛ لتعويد نفسك على تخيّل الأشياء والأفكار المنافية والمضادّة لها،.وبتكرار ذٰلك يتمّ جعل المضمون الصحيح والمناســـب لأحكام العقل والغاية الإنسانيّة هو المســـتحوذ. وهٰذا يقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ بعد أن نتخلّص من استحواذ الانفعالات والمشاعر التلقائيّة المفضية إلى الأحكام الانفعاليّة الخاطئة.

وبذٰلـــك تتحقّق الدُّرْبَـــةُ على كيفيّة التعامل مع الانفعالات والمشـــاعر المســـتحوذة، وهٰذا ما ســـيقودنا إلى التمييز عمليًّا بين الأحكام الّتي نقرّ بها لأجل أنّها مناســـبةٌ لمشـــاعرنا وملذّةٌ لنا، عن تلك الّتي نقرّ بها لأنّها تمتلك في نفسها المسوّغ المعرفيّ الضامن لصحّتها وصوابها، وكذٰلك الحال لنميّز بين الأحكام الّتي نرفضها ونقصيها؛ لمجرّد أنّها منافرةٌ لمشاعرنا، ومؤلمةٌ لنا، عن تلك الّتي يكون رفضها وتكذيبها ناشئًا من فقدانها لمسوّغ صحّتها وصوابها وكذبها. [انظر: محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 268]

ثالثًا: تطبيق علاج الأحكام الانفعاليّة على الأسباب الخاصّة للإلحاد الانفعاليّ

لمّا كان الإلحـــاد الانفعاليّ يندرج تحت الأحـــكام الانفعاليّة عامّةً؛ ولذا فإنّ علاجـــه يتحقّق من خلال التطبيق التفصيـــليّ للمرحلتين العلاجيّتين الســـابقتين للأحكام الانفعاليّة وخطواتهمـــا، بإجرائها على أصناف الإلحاد الانفعاليّ وأسبابها الخاصّة، وكالآتي:

الصنف الأوّل: علاج الإلحاد الانفعاليّ النافي للحاجة إلى التدبير الإلٰهيّ

وأهمّ أسبابه الانفعاليّة:

الســـبب الأوّل: الرغبة الشديدة بالاســـتقلاليّة وعدم التقيّد، ومشاعر النفور من حالة العبوديّة والتبعيّة.

ومنشـــأ تلك الرغبة المتطرّفة ومبدؤها هو أنّ تقييمك لنفسك على أنّك محورٌ، والنظرة إلى مشـــاعرك على أنّها معيارٌ ســـتجعل لديك رغبةً شـــديدةً بالاستقلاليّة والنفرة من كلّ فرضٍ أو قيدٍ، ومن ثمّ بمجرّد أن تأتي أو تفرض عليك فكرة التبعيّة للشريعة، الّتي تتنافى وتتصادم مع رغباتك وطموحاتك ومشـــاعرك النفسيّة المستحوذة الداعية إلى التحرّر، وعدم التقيّد بأيّ فرضٍ أو قيدٍ، وأيًّا كان مصدره؛ ستجعلك تنفر وتستنكف من كلّ الشرائع الإلٰهيّة وســـلطاتها التنفيذيّة والقضائيّة، ويترتّب على ذٰلك الشـــعور اتّخاذ الموقف العمليّ الملائم له، المبطل والملغي لحقّها في التنظيم والحكم.

ويتمّ علاج هٰذا الشـــعور وهٰذه الرغبة الموجبة لنـــفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمنشـــإ تلك الرغبة، بالاســـتقلاليّة ورفض كلّ قيدٍ أو فرضٍ، والراجعة إلى اســـتنادك إلى تقييمٍ خاطئٍ في نظرتك

لنفسك بأنّها محورٌ، والنظرة إلى مشـــاعرك على أنّها معيارٌ، وأنّه ليس لأحدٍ سلطانٌ عليك.

وهنا يمكنك التنبّه لخطإ هٰذه الفكرة من خلال استحضارك لفكرة عدم صلاحيّة المشاعر والأحاسيس عمومًا في تشخيص الواقع؛ لأنّ المشاعر تنشأ عن الأفكار، والأفكار قد تكون خاطئةً وقد تكون صائبةً، وهٰذا ما يقودك إلى ضرورة فحص منشإ هٰذا الشعور في إدراكك لكشف الخطإ من الصواب فيه بالرجوع إلى جذور الفكرة الّتي أنشـــأته؛ بتعقّل أنّ حرّيّتك الواقعيّة وغايتك المحقّقة لكمالك الفعليّ ليست منســـجمةً دائمًا مع ما تشعر به؛ لأنّها مجرّد رغبـــةٍ في إبراز الأنا والأنفة عن موافقة الغـــير، أو الخضوع له نتيجة الكبر والاعتداد الزائد بالنفس.

فإذا تنبّهت إلى ذٰلك فحريٌّ بك كطالبٍ للحقيقة أن تتعالى على مثل هٰذه المشاعر والرغبات الساذجة في اتّخاذ أحكامك ومواقفك الاعتقاديّة.

وهٰذا الالتفات والتنبّه سيقودك إلى التمهّل والتروّي في تقييمك لنفسك، وعدم المســـارعة بالانسياق وراء ما ترغب فيه؛ بأن تنظر من أين أتيت بهٰذه النظرة؟ وما هو مصدر هٰذا التقييم؟

أليســـت نظرتك لنفســـك على أنّك محورٌ في هٰذا الكون، وأنّك لا تحتاج إلى مدبّرٍ، وأنّك مستغنٍ عن غيرك، نظرةٌ وهميّةٌ خاطئةٌ تحتاج إلى تصحيحٍ؟

فأنت لســـت محورًا لهٰذا الكون، ولســـت أنت غاية الكـــون، أنت جزءٌ من كلٍّ، وكمال الجزء بكمال الكلّ، وكمال الكلّ بكمال الجزء، وكمال ســـائر الأجزاء بتكاملها بعضها مع البعض الآخر؛ ولذا فأنت محتاجٌ إلى الكلّ، وأنت

مــع الكلّ، فكلّ الكــون محتاجٌ بعضه إلى بعض؛ لأنّــك في خدمة الأجزاء، والأجــزاء الأخرى في خدمتك، لا أنّك أنت المحــور أو غاية الكون؛ فكلّنا لأجل الكلّ والكلُّ من أجلنا.

وبعــد أن يتّضح لديك أنّ أصل الفكرة الّتي انطلقتَ منها في مشــاعرك وأحكامــك هي فكرةٌ خاطئــةٌ، ينبغي عليك الســعي للتخلّص من رؤيتك لنفسك بأنّك محورٌ ورفض تفســيرك لحرّيّتك الضامنة لتحقيق كمالك بأنّها تتحقّق بالتحرّر من الإلٰه وشريعته، فهٰذا مجرّد تفسيرٍ انفعاليٍّ ساذجٍ قادك إلى رفض أو عبوديّةٍ قد تكون ثابتةً أو تركها؛ لتقع في أغلال عبوديّةٍ زائفةٍ وزائلةٍ قطعًا، وهي العبوديّة لأهوائك وشــهواتك ورغباتك المادّيّة، وهٰذا ما تتكفّل بتحقيقه عمليًّا الخطوة اللاحقة.

المرحلة الثانية: قيامك بالســعي للتخلّص ممّا أنس به ذهنك من فكرة أنّــك قادرٌ على تدبير نفســك، وجعل ما ينافيها من أفــكارٍ صحيحةٍ هي المســتحوذة تدريجيًّا، ويتمُّ ذٰلــك من خلال مراجعــة خصوص موقفك الإلحاديّ النافي لحاجتــك للتدبير التشريــعيّ، الّذي اتّخذته انطلاقًا من حالاتك الشــعوريّة بتطبيق المعايير العلاجيّة العامّــة الّتي توصّلت إليها سابقًا عليه، وأهمّ تلك الخطوات:

أوّلًا: إبعاد نفسك عن كلّ ما يثير أو يحفّز لديك فكرة أنّ مشاعرك معيارٌ، أو أنّك قادرٌ على تدبير نفسك، وأنّك غير محتاجٍ إلى أيّ تدبيرٍ، وأيًّا كان مصدره بأن لا تتواجد في المكان، أو الظــرف الّذي يثير لديك فكرة أنّك محور الكون وغايته، أو يدعم نظرتك إلى مشــاعرك على أنّها معيار تلك الأفكار المرتبطة بمشاعر الرغبة بالاستقلاليّة والنفور من كلّ فرضٍ أو قيدٍ؛ حتّى تقلّل من شدّة

الشعور الناشئ عنها، وهٰذا ما يدخل في معالجة استحواذها أيضًا.

ثانيًا: استذكارك أمثلةً متعدّدةً لبعض مواقفك الّتي اعتمدت فيها على رغبتك الشديدة بالاستقلاليّة والتهرّب والنفور من العبوديّة والتبعيّة ومقتضياتهما؛ ليتّضح لديك أنّها غالبًا ما تقودك تلقائيًّا إلى ما هو خاطئٌ وغير ملائمٍ للواقع، أو منافٍ لغايتك وكمالك النزوعيّين، خصوصًا في مرحلتي الطفولة والمراهقة؛ فكثيرًا ما تكون انفعالاتنا الملائمة لرغباتنا في هٰذه المرحلة غير متلائمةٍ ومنسجمةٍ مع الواقع الّذي نعيشه.

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

وهٰذا العود المتكرّر لفحص مبادئ مشاعرك ومراجعتها في كلّ مرّةٍ ـ لكشف خطئها من صوابها ـ سيجعل لديك القدرة على مراقبة تلك المشاعر التلقائيّة فعليًّا حينما تعرض لك، فحينما تنشأ هٰذه المشاعر ستصبح ملتفتًا مباشرةً إلى مبادئها ومناشئها الخاطئة. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 174]. ومن ثَمَّ سيقودك كثرة المحاسبة لمواقفك والمراجعة لمشاعرك شيئًا فشيئًا؛ لتعويد نفسك على مراقبة تلك المشاعر فعليًّا، ذٰلك شيئًا فشيئًا لتعويد نفسك على تخيّل الأشياء والأفكار المنافية والمضادّة لها، وبذٰلك نتوصّل إلى جعل المضمون الصحيح والمناسب لأحكام العقل والغاية الإنسانيّة هو المستحوذ، أي الحكم بعدم قدرتنا على تدبير شؤوننا بشكلٍ كاملٍ؛ وهٰذا ما يقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ، بعد أن نتخلّص من استحواذ الانفعالات والمشاعر التلقائيّة المفضية إلى الأحكام الانفعاليّة الخاطئة، أي

أن نتخلّص من الحكم الانفعــاليّ بعدم حاجتنا إلى التدبير التشريعيّ، ونفي وجود المدبّر الإلٰهيّ بالتبع.

الســبب الثاني: مشاعر المعاناة والنفور الّتي تجدها في نفسك نتيجة التنافي بين رغبتك المفرطة بممارسة رغباتك وشهواتك ولذائذها الحسّيّة بعيدًا عن كلّ فرضٍ أو قيدٍ، وبين واقع الدين والتدبير التشريعيّ الإلٰهيّ المقيِّد والمقنِّن لها.

ويُعَدُّ هوى النفس بالجري وراء اللذائذ والشــهوات الحسّيّة والمادّيّة مبدأ الشعور الأساسيّ لتلك المشاعر النافرة، الّتي ستقودك تلقائيًّا إلى نفي حاجتك إلى التدبــير التشريعيّ، بأن يندفع صاحب تلــك الرغبة المفرطة، فرارًا من الالتزام بمقتضيــات الطاعة والعبادة، والقيــم الأخلاقيّة والتعاليم الدينيّة المنافية، لتحقيق لذائذه وشهواته الحسّيّة إلى نفي الحاجة إلى الشريعة، والتدبير التشريعيّ الإلٰهيّ؛ ولذا فإنّه يجد تلقائيًّا في فكرة بطلان الدين، وعدم الحاجة إلى التدبير التشريعيّ فكرةً ملذّةً ومريحةً؛ تخلي عاتقه من المسؤوليّة الشرعيّة والتعرّض للمحاســبة عليها، ويرى في وجود الدين والتدبير التشريعيّ للإلٰه فكــرةً منفّرةً؛ ولذا فهو ينفي حاجته إلى التدبــير التشريعيّ الإلٰهيّ؛ لمنافاته لذٰلك الشعور الناشــئ على طبق هٰذه الفكرة، فيرجّح إنكار حاجته إلى مثل ذٰلك التدبــير الإلٰهيّ على الاعتراف بخطئه، وتحمّل العواقب المعنويّة والمادّيّة المترتّبة على مخالفة الشريعة؛ لأجل أنّ ذٰلك مناسبٌ أكثر لحالته النزوعيّة.

ومِن ثمّ بمجــرّد أن تأتي أو تفرض عليه فكــرة التبعيّة للدين والشريعة ســينفر، ويتألّم منها مباشرةً وتلقائيًّا، كما أنّه ســيتلقّف كلّ ما يتلاءم مع أهوائه ورغباته الرافضة للشريعة من أفكارٍ نظريّةٍ؛ لتبرير ذٰلك التقييم بعدم

حاجته لأيّ تدبيرٍ خارجيٍّ.

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

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمنشإ تلك الانفعالات، والمشاعر النافرة والمتألّمة من واقع الدين والتدبير التشريعيّ المنافي لرغباتك وشهواتك، ولهذا ما يتطلّب أوّلًا الكشف عن عدم صوابيّة متابعة هوى النفس، والتعلّق بالشهوات واللذائذ في تبرير المواقف والاعتقادات؛ ببيان أنّها مجرّد تقييمٍ وفهمٍ انفعاليٍّ للنفس، وليست معيارًا لتعيين الصواب من الخطإ في مواقفك الاعتقاديّة؛ لأنّ المشاعر تنشأ عادةً عن الأفكار، والأفكار المرتبطة باللذائذ والشهوات المادّيّة قد تكون خاطئةً، وقد تكون صائبة. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 168]

فمتابعة ما تمليه عليك شهواتك ولذّاتك فرارًا من الالتزام بمقتضيات العبادة والطاعة لا تسوّغ لك القول بنفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ، ومجرّد كون فكرة بطلان الدين، وانعدام التدبير التشريعيّ فكرةً ملذّةً ومريحةً لك لكونها مناسبةً لرغباتك، ولحالتك النزوعيّة لا تخلي عاتقك من المسؤوليّة الشرعيّة وعدم التعرّض للمحاسبة عليها، ولا ترجِّح لك إنكار حاجة الإنسان إلى مثل ذٰلك التدبير الإلٰهيّ، وتلقّفك لكلّ ما يتلاءم مع أهوائك ورغباتك من أفكارٍ نظريّةٍ؛ لتبرير ذٰلك الموقف والاعتقاد الملحد.

وحريٌّ بالإنسان ـ بوصفه طالبًا للحقيقة من أجل الحقيقة ـ أن يتعالى على مثل هٰذه المشاعر والرغبات المادّيّة الساذجة في تحديد معيار المواقف الاعتقاديّة الخطيرة؛ لأنّ ما نتمنّاه أو نبغضه ليس له أيّ تأثيرٍ على ما هو

موجودٌ فعلًا؛ إذ كيف يمكن للرغبات والأمانيّ أن تبرِّر الآراء المتّفقة معها، أو تبطل الاعتقادات المتنافية معها.

ولذا ينبغي عليك تصحيح ذٰلك الخطإ الفكريّ من خلال التمهّل والتروّي في اعتماد فكرة كفاية متابعة هوى النفس باللذائذ والشـــهوات الحسّـــيّة، والجري وراءها في تدبير أنفسنا والحياة من حولنا.

وبعد أن اتّضـــح لديك أنّ أصل الفكرة ـ الّتي انطلقتَ منها في شـــعورك المفرط بمتابعة رغباتك وشـــهواتك المادّيّة والحسّيّة ـ فكرةٌ غير صائبةٍ؛ لأنّها راجعةٌ إلى تأثير الرغبة بتحصيل اللذائذ الحسّيّة، والشهوات الماديّة على الجانب المعرفيّ؛ لذا ينبغي عليك السعي لتصحيح مضمون تلك الفكرة الخاطئة بكفاية متابعة رغباتك المادّيّة والحسّيّة في تدبير نفسك والحياة من حولك، واستبدالها مضمونًا صحيحًا منافيًا لتلك الفكرة، أي فكرة عدم كفايتها في تدبير أنفسنا وما حولنا، وهٰذا ما تتكفّل بتحقيقه عمليًّا الخطوة الثانية.

المرحلة الثانية: وتتمثّل بالسعي لإزالة استحواذ فكرة كفاية متابعة هوى النفس باللذائذ والشهوات المادّيّة في تدبير نفسك والحياة من حولك، وجعل ما يضادّها وينافيها من أفكارٍ صحيحةٍ هي المســـتحوذة، وهٰذا ما يتمّ تحقيقه باتّباع الخطوات الآتية:

أوّلًا: السعي لإبعاد نفســـك عن كلّ ما يغذّي ويروِّج لديك فكرة كفاية متابعة رغباتك المادّيّة والحسّـــيّة في تدبير نفسك، والحياة من حولك بعد أن اتّضح لديك عدم صوابها، أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضورًا لديك هي الأفكار المرتبطة بما يحقّق اللذائذ والجانب الشهويّ فيك.

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

ثانيًا: استذكارك لبعض مواقفك الحياتيّة الّتي اعتمدتَ فيها على رغبتك الشديدة في تبرئة ذاتك من المسؤوليّة الشرعيّة والأخلاقيّة، أو رغبتك المفرطة في متابعة الجري وراء شهواتك ولذائذك المادّيّة؛ ليتّضح لديك أنّها غالبًا ما تقودك تلقائيًّا إلى ما هو خاطئٌ وغير ملائمٍ في معرفة الواقع، أو منافٍ للغاية والكمال النزوعيّين، خصوصًا في مرحلتي الطفولة والمراهقة؛ باعتبار أنّه في هٰذه المرحلة كثيرًا ما كنّا قد نشتهي شيئًا ويكون في واقعه مضرًّا لنا، أو ننفر ونشمئزّ من شيءٍ ويكون تحصيله في الواقع ضروريًّا لنا، فليست رغبتنا بالشيء دليلًا على صلاحه، ولا نفورنا دليلًا على ضرره. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 206]

ثالثًا: تكرار مراجعة خطإ فكرتك المستحوذة، الّتي ترى أنّ استكمالك لنفسك إنّما يحصل من خلال متابعة شهواتك ولذائذك المادّيّة فحسب، وأنّ غايتك الإنسانيّة إنّما تتحقّق من خلال ما تحصل عليه من لذائذ وشهواتٍ حسّيّةٍ، والّتي تعوّد الذهن على تخيّلها واستحضارها، فهٰذه الفكرة هي الّتي قادتك إلى حكمك الانفعاليّ بنفي الحاجة إلى التدبير التشريعيّ.

وهٰذا الاستحضار المتكرّر ـ لخطإ تلك الفكرة بمراجعة خطئها في كلّ مرّةٍ، من خلال وضع أهوائك ورغباتك في سوح الفحص ـ سيجعلك

شيئًا فشـــيئًا قادرًا على مراقبة مشاعرك التلقائيّة، ورغبتك بمتابعة شهواتك ولذائذك الحسّـــيّة حينما تعرض لك بشكلٍ فعليٍّ؛ بأن تصبح حينما تنشأ هٰذه المشـــاعر ملتفتًا مباشرةً إلى خطإ الإدراك الّذي نشأ عنه ذٰلك الشعور وتلك الرغبة، وتســـتطيع تدارك تلك المشـــاعر التلقائيّة مباشرةً؛ نتيجة اليقظة العقليّة بأن تصير عندك يقظةٌ فعليّةٌ بعد أن تمارس المراجعة بكثرةٍ.

إنّ تكرار المراجعة والفحص لمنشـــإ الشعور، ولخطإ فكرة كفاية متابعة رغباتك المادّيّة والحسّـــيّة في تدبير نفســـك والحياة من حولك، والالتفات إلى خطئها، نتيجةَ اليقظـــة الفعليّة الحاصلة لديك عند حضور الانفعالات المناســـبة والملائمة لها؛ سيقودك شيئًا فشـــيئًا إلى إضعاف استحواذ الحكم والتقييـــم الخاطئ الحاصل في النفس، كما أنّه ســـيمهّد الطريق إلى تحصيل المعرفة الصحيحة والمضمـــون الصحيح في الحكم، وبمـــا يمهّد إلى إمكانيّة اســـتبدالها بما يقابلها أو يضادّها من أفكارٍ وأحكامٍ صحيحةٍ وملائمةٍ للغاية الإنســـانيّة، وعدم صلاحيّة اعتماد رغباتنا وشهواتنا في الحكم بقدرتنا على تدبير أنفسنا والحياة من حولنا.

وبذٰلك نتوصّـــل إلى جعل المضمون الصحيح المقابل والمناســـب لأحكام العقل هو المستحوذ لا غير، أي الحكم بعدم قدرتنا على تدبير شؤوننا بشكلٍ كاملٍ، وهٰذا ما سيقودنا إلى انفعالاتٍ مستحوذةٍ بديلةٍ مناسبةٍ وملائمةٍ للغاية الإنسانيّة وحكم العقل، بعد أن تخلّصنا من الانفعالات والمشاعر التلقائيّة، ومِن ثمَّ الحكم بحاجتنا إلى التدبير التشريعيّ ووجود المدبِّر الإلٰهيّ.

الصنف الثاني: الإلحاد الانفعاليّ بنفي التدبير الإلٰهيّ في حياة الإنسان

وينقسم إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: رفض التدبير التكوينيّ الإلٰهيّ في حياة الإنسان:

وأهمّ أسبابه الانفعاليّة:

السبب الأوّل: مشاعر المعاناة والغضب والتفرّد والاغتراب، نتيجة التعرّض إلى موقفٍ انفعاليٍّ طارئٍ أملته الظروفُ الحياتيّة الصعبة الناشئة عن الشرور الطبيعيّة (غير الإراديّة)، أو الإنسانيّة (الإراديّة).

وعندما نحلّل تلك المشاعر الّتي تحدث فينا ـ نتيجة تلك الأحداث المريرة الّتي لا تخلو منها الحياة عادةً ـ نجد أنّ منشأها فكرةٌ مفادها أنّ هنالك شرًّا في الكون يمكن أن يرتفع، وأنّ من حقّنا أن يرتفع، ولم يقم بذٰلك الإلٰه، لم يهبّ أيّ أحدٍ بإنقاذنا، أو إنقاذ ضحايا مَن أصابهم ذٰلك الشرّ، وهٰذا ما يقودنا إلى استشعار الألم والغضب والنفرة من فكرة وجود تدبيرٍ إلٰهيٍّ تكوينيٍّ في حياة الإنسان.

وهنا سيرفض مثل هٰذا الشخص الإقرار بفكرة أنّ هنالك إلٰهًا يدبّر أمره، أو يدبِّر صالح الإنسانيّة جمعاء؛ لأنّه لم يجده حينما احتاج إليه؛ ولذا سيتّخذ موقفه الانفعاليّ الرافض لوجود تدبيرٍ إلٰهيٍّ في حياة الإنسان ويحكم بانعدام الأثر في العلاقة مع ذٰلك الإلٰه الّذي يُزعَم مدبّريّته للإنسان؛ منقادًا لانفعالاته ومشاعره المستحكمة.

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

ومنشأ ذٰلك الشعور لدى هٰؤلاء ينطلق من أنّ هنالك شرًّا وضررًا قد أصابهم في حياتهم، وهم في حاجةٍ ماسّةٍ لدفعه، أو أنّهم بحاجةٍ ماسّةٍ لتحقّق

أمورٍ يعتقدون أنّها مهمّةٌ في حياتهم، أو تحقّق كمالهم بتصوّرهم.

وبالرغم مـــن أنّ تلك الأمور هي من الأمور الممكـــن وقوعها إلّا أنّها لم تقع، فلو كان هنالك إلٰهٌ فإمّا أنّ هٰـــذا الإلٰه شرّير؛ لأنّه لم يقم بإعانتهم، أو إعانة غيرهم ممن هو يستحقُّ أن يغاث أو يستجاب له، وإمّا أنّ ذٰلك الإلٰه غير موجودٍ أصلًا؛ بدليل أنّه لم يســـتجب لهم ولغيرهم؛ بالرغم من أنهّم وغيرهم مستحقّون لذٰلك.

ولذا فإنّ مسألة عدم استجابة الدعاء ـ بالرغم من كثرة الإلحاح والتوسّل ـ قد تقود نتيجة استشـــعار الغضب والتألّم والشعور بالتفرّد في هٰذا الكون إلى نفي التدبير التكوينيّ، بدعوى عدم وجدان الأثر، أو الفائدة في العلاقة مع ذٰلـــك الإلٰه، فأين هو ذٰلـــك التدبير المزعوم؟ وأين هي آثـــاره في قبال ما يستشعرونه من مشاعر المعاناة والألم؟

وبذٰلك يصير كلُّ حكمٍ ومعرفةٍ منافيين لذٰلك التقييم والشعور المستحوذ في أنفســـنا أمرًا مرفوضًا وباطلًا، كما يصير كلّ حكمٍ أو معرفةٍ بعدم وجدان أيّ أثرٍ أو فائدةٍ للعلاقة مع ذٰلـــك الإلٰه المزعوم أمرًا مقبولًا وصحيحًا؛ لأنّه يتلاءم وينسجم مع مشاعرنا النافرة الناشئة من عدم استجابه الدعاء؛ فمثلًا أنّ غاية الداعي أن يُشـــفَى، فيصبح عدمُ حصول الاســـتجابة له ـ مع إمكانها في ذاتها ـ منشـــأً لشعوره بالغضب والألم والتفرّد نحو كلّ فكرةٍ منافيةٍ لتلك المشاعر، فاســـتحواذ ذٰلك التقييم هو الأساس لبقاء ذٰلك الشعور النافر من فكرة وجود تدبيرٍ، أو مدبِّرٍ له. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 126]

ونتيجة للتعارض ـ المنافاة بين مشـــاعرهم وفكرة أنّ هنالك مدبّرًا يرعى مصلحة الداعـــين له ـ فإنّه بمجرّد أن تأتي، أو تفـــرض عليهم فكرة وجود

التدبير التكوينيّ الإلٰهيّ، فإنّهم سيرفضونها وينفونها تلقائيًّا، كما أنّهم سيتلقّفون كلّ ما يتلاءم مع مشاعرهم النافرة؛ لتبرير تلك النظرة والتقييم المستحوذ في النفس، كادعاء وجود ما يدلّ على انعدام التدبير، وما يدلّ على العبث والفوضى في هٰذا الكون، أي النظر إلى الأحكام التدبيريّة الإلٰهيّة المنافية لمشاعرهم نظرة رفضٍ واستهجانٍ، وتقييم الأحكام الملائمة لنفي التدبير الإلٰهي والمنسجمة مع تقيمهم ومشاعرهم المستحوذ بنفي الأثر في العلاقة مع ذٰلك الإلٰه نظرة استصوابٍ أو استحسانٍ.

ويتمُّ علاج كلا السببين الانفعاليّين الأوّل والثاني، واللذين يشتركان بأنّ منشأهما استحواذ فكرة عدم وجدان أيّ أثرٍ، أو فائدةٍ في العلاقة مع ذٰلك الإلٰه المدبِّر ـ نتيجة التأثّر بالشرور المختلفة، أو نتيجة عدم استجابة الدعاء ـ من خلال مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: بالتصحيح الإدراكيّ لمضمون تلك الفكرة المستحوذة والمتمثّلة بأنّ هنالك شرًّا وعبثًا وفوضى في هٰذا الكون يمكن ارتفاعها، وأنّه بالرغم من أنّ المفروض ارتفاعها، بل وأنّ من حقّنا أن ترتفع، ولٰكنّها لم ترتفع.

ويتمُّ التنبّه والالتفات لوجوب فحص منشإ الشعور لتلك الفكرة المستحوذة، وبيان خطئها من صوابها من خلال استذكارك واستحضارك لفكرة عدم موثوقيّة متابعتك انفعالاتك ومشاعرك التلقائيّة الغاضبة والنافرة من فكرة وجود تدبيرٍ إلٰهيٍّ في حياتنا؛ لأنّ انفعالك النافر من فكرة أنّ هنالك مدبِّرًا يرعاك لا يُعَدُّ معيارًا موضوعيًّا لتحديد خيارك المعرفيّ برفض هٰكذا مدبّرٍ؛ لأنّ المشاعر تنشأ عادةً عن الأفكار، والأفكار قد تكون خاطئةً وقد تكون صائبةً؛ ولذا لا يمكنك التعويل عليها.

فالنافي للتدبير التكوينيّ الإلٰهيّ نتيجة مشاعر المعاناة والغضب الناجمة

عن مصاعب الحياة والشرور المختلفة في هٰذه الدنيا، وعدم اســتجابة الدعاء يفــترض إمكانيّة وجود هٰذا الكون، لا بهٰذه الــشرور، وليس هٰذا ببيّنٍ ولا مبيّنٍ. [المصدر السابق، ص 129]

ليس ببــيّنٍ؛ لعدم بداهة ذٰلك الحكم في نفســه، فهٰذا الحكم ليس من الأوّليّات العقليّة، وليس مبيّنًا؛ لأنّه لا يفتَرَض بالإنســان الّذي لا يمتلك التخصُّص الكافي في نظريّــة المعرفة والمنطق البرهانيّ أن يقوم بسرد تعليلاتٍ وتبريراتٍ كهٰذه لإبطال واقعيّة العلاقة التدبيريّة التكوينيّة؛ لأنّ حسم مثل هٰذه الأمور لا يتمُّ من خلال اعتماد العواطف والانفعالات فحسب.

وبعــد أن اتّضح لديــك أنّ أصل الفكرة الّتي انطلقتَ منها في شــعورك التلقائيّ فكرةٌ غير صائبةٍ؛ ينبغي عليك تصحيح رؤيتك وتقييمك، وهٰذا ما يمكنك تحصيله بالتأمّل في فهم فلســفة ما أصابك من مصائب ومصاعب، بفهمها فهمًا واقعيًّا بعيدًا عن تأثيرات مشــاعر المعاناة والحرمان، الحاصلة بســبب الشرور الطبيعيّة والإراديّة، بأن تنظر إلى تلك المصائب على أنّها من لوازم الكون والطبيعة، وأنّ من وراء وقوعها حكمةً، وأنّ هنالك تكاملًا ما بين النعم والمصائب في حياة الإنسان، من جملتها أنّك بحصول تلك المصائب والمصاعب ستتعرّف أكثر فأكثر على قدر نعمة الإلٰه عليك في الرخاء والغنى، والوفرة والسلامة بشكلٍ أوضح وأجلى، فتدعوه وترتبط به أكثر فأكثر. وإنّ ما ظننته شرًّا قد يكون في طيّاته خيرًا كثيرًا مستترًا، وما أشبه ذٰلك من الأجوبة. [انظر: د. البشير عصام، الإلحاد العاطفيّ، ص 3]

المرحلــة الثانية: وفيهــا يتمّ العمل على التخلّص من اســتحواذ تقييمك للشرور أنّهــا كان ينبغي أن لا تحدث، وأنّ الخــير في أن لا تحدث، أو عدم

وجدانك لأيّ أثرٍ أو فائدةٍ في العلاقة مع ذٰلك الإلٰه المدبِّر، والناتجة عن التأثّر بالشرور المختلفة، أو نتيجة عدم استجابة الدعاء.

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

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

ثانيًا: استذكارك لأمثلةٍ متعدّدةٍ في حياتك تظهر بوضوحٍ عدم الملازمة بين شعورك وانطباعاتك المستحوَذة، 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 بخطإ تقييمك للأحداث، والأشياء بأنّها كان ينبغي أن لا تحدث، وأنّ الخير في أن لا تحدث، والّتي تعوّد الذهن على تخيّلها واستحضارها أسرع من غيرها.

وهٰذه المراجعة لمشـــاعرك والمحاســـبة لمواقفك بالعود إلى خطإ مبادئها في كلّ مرّةٍ من خلال فحص مناشـــئ مشاعرك ومدى واقعيّتها سيجعلك قادرًا تدريجيًّا على مراقبة مشـــاعرك، بمجرّد أن تعرض لديك بالالتفات إلى خطإ الإدراك الّذي نشأ عنه ذٰلك الشعور.

وهٰذا ما سيقودك شيئًا فشـــيئًا لتعويد نفسك على تخيّل الأشياء والأفكار المنافيـــة والمضادّة لهـــا، كالاقتناع بفكرة عظيم فضـــل الإلٰه عليك في أمورٍ كثيرةٍ، تتضاءل معها أهمّيّة هٰذه المصيبة الواقعة الّتي تستشعر مرارتها [انظر: د. البشير عصام، الإلحاد العاطفيّ، ص 3] ، وهٰـــذا ما يتمّ تحقيقه بترســـيخ حكم العقل بوجوب شـــكر المنعم بالالتفات إلى أقرب النعم إلى الإنسان وألصقها باحتياجاته؛ بأن يوظّف ذٰلك الحكم الراسخ في الطبيعة الإنسانيّة من خلال التأمّـــل في واقعك، وما يحيط بك من نعمٍ ظاهرةٍ وباطنةٍ لا تُعَدُّ ولا تُحصَى، وبالتفاتك واســـتذكارك المتكرّر للنعم الكثيرة الحاصلـــة عندك في الحاضر والماضي، وســـابق كرم الإلٰه بإيجادها، بالرغم من كثرة أخطائك وتقصيرك، وعندئذٍ فإنّك ستستشـــعر الحياء من ذٰلك الإلٰه الواضحـــة آثاره، والظاهرة والباطنة ألطافه؛ لما تراه في نفســـك وواقعك مـــن التقصير في حقّه. وهٰذا ما يقتضي الحكم بوجوب شكره بدلًا من الغضب؛ لعدم وجدان آثاره، ومن ثَمَّ نفي تدبيره أو حتّى وجوده.

وقد ركّز القرآن الكريم على تصوير هٰذا الأسلوب التربويّ المهمّ وتوظيفه، فهنالك آياتٌ كثيرةٌ تشـــير إلى هٰذا المعنى، وتلفت النظر إلى نعم الله الكثيرة على عباده بما سخّره لهم من أنواع الطيّبات والملذّات والاستقرار؛ ليستمتعوا بها، ويشـــكروا ربّهم عليها، ومن هٰذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَـــخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْـــبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [سورة لقمان: 20]

ولذا علينا أن نديم استحضار فكرة عظيم فضل الإله علينا، في كلّ الموارد الحاصلة عندنا؛ حتّى ترسخ ونأنس بها من خلال تكرار تخيّلها أو تعقّلها، ونقيس أنفسنا بأصحاب البلايا والمآسي والمعدومين؛ لنشكر نعم الله علينا. [المصريّ، الصحّة العقليّة، ص 122]

فإذا كان الأنس بمثل تلك الأحكام ـ المضادّة لحكمنا بفكرة العبثيّة، وانعدام الخير والتدبير في الكون ـ 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 ﷻ المترتّب على صبرك وتجلّدك، وكَبْتِكَ لمشاعرك على تلك المصائب والشدائد.

وكلّما زاد تكرار الاستحضار لتلك الأفكار المضادّة، زاد القرب من تحصيل خُلقٍ أو سجيّةٍ مناسبةٍ للغاية والكمال الإنسانيّين.

وبذلك نتخلّص من استحواذ الأفكار والمشاعر التي تؤدي إلى اتخاذ لمواقفك الإلحاديّة بنفي التدبير الإلٰهيّ التكوينيّ، وجعل المضمون الصحيح والمناسب للرؤية العقليّة، والغاية الإنسانيّة هو المستحوذ لا غير، وهٰذا ما يمهّد الطريق لقبول الأدلّة الدالّة على ثبوت التدبير التكوينيّ الإلٰهيّ في حياة الإنسان، أو قبول أدلّة ثبوت أصل وجود المدبِّر الإلٰهيّ في حياة الإنسان.

القسم الثاني: رفض التدبير الإلٰهيّ التشريعيّ في حياة الإنسان

وأهمّ أسبابه الشعوريّة:

السبب الأوّل: مشاعر الغضب والاشمئزاز من ممارسات بعض المتديِّنين المتطرِّفة، أو المتخلّفة الخرافيّة، وأثرهما التطبيقيّ الضارّ على الحياة البشريّة جمعاء.

وهٰذه المشـــاعر الغاضبة والنافرة قد يكون سببها إمّا التأثّر بخطابهم الدينيّ التحريضيّ والإقصائيّ، أو اللاعقلانيّ، وقد يكون منشؤها التأثّر بسلوكهم العمليّ الخاطئ، الضارّ بأنفسهم أو بالآخرين بسبب معاناة البشريّة من ممارساتهم.

وبذٰلك تصير ممارســـات مثل هٰؤلاء المتديّنين ـ السالبة لكمالات الناس، والمتشـــبِّثة بالأمور الشكليّة الفارغة، والّتي لا تثبت أمام نقد المنطق والعقل الســـليم ـ منشئًا لتبنّي بعض الأشخاص للأحكام الانفعاليّة؛ برفض التدبير الإلٰهيّ كردّة فعلٍ غاضبةٍ منهم، أو نفروا من هٰذه النسخة المشوّهة والفظيعة الّتي يُراد تقديمها عن الإسلام والدين عمومًا.

فنحن قد يكون لدينا في البداية فكرةٌ وتقييمٌ ســـلبيٌّ مســـتحوذٌ عن هٰؤلاء المتديّنين أو المتلبّســـين بالدين، ومن جهةٍ أخرى نحـــن نملك غاياتٍ ورغباتٍ وتطلّعاتٍ وأحلامًا وحاجاتٍ تتصـــادم مع أفعالهم وأقوالهم، فتتولّد لدينا نتيجةً لذٰلك مشاعر الاشمئزاز والنفور والغضب من ممارساتهم، الّتي تقودك إلى تكذيب كلّ ما يصدر عنهم والرغبة بمخالفتهم؛ بغضّ النظر عن صدق ما يطرحونه.

ويتمّ علاج هٰذا السبب الخاصّ للإلحاد الانفعاليّ من خلال مرحلتين:

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

وهٰـــذا يتحقّق بعد التنبّه لضرورة فحص منشـــإ الشـــعور لديك؛ نتيجة اســـتحضارك لفكرة عدم الوثوق بالانفعالات والمشـــاعر عمومًا، والتنبّه لمنافاتها في الغالب لأحكام العقل.

فمشـــاعرك المشمئزّة والنافرة والمتألّمة من ســـلوك بعض المتديّنين لا تُعَدُّ

معيارًا صحيحًا لموقفك الإلحاديّ برفض الدين؛ لأنّ مشـــاعرك تنشـــأ عن أفكارك، وأفكارك قد تكون خاطئةً، وقـــد تكون صائبةً؛ فتبعًا لذٰلك تكون المشاعر الناشـــئة عنها إمّا زائفةً أو ســـليمةً. [انظر: محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، ص 158]

وهٰذا التنبّه لضرورة مراجعة أفكارك وأحكامك ومحاســـبتها ســـيقودك إلى الســـعي لتحليل تلك الفكرة القائلة بأنّ الدين منشأ الفساد، وتفكيكها بأن تنظر في مدى صوابيّة فكرة أنّ الدين سالبٌ لكمالنا وسعادتنا؛ ليتّضح لك أنّها مجرّد فهمٍ انفعاليٍّ لما قاســـيته وعانيته من ممارسات بعض الجهلة بحقيقة الدين وجوهره، أو المتظاهرين بالقدسيّة الدينيّة لمصالحهم وأهدافهم الضيّقة؛ وواضحٌ أنّ هٰذا الحكم مبتنٍ على تحكيم مشاعر انفعاليّةٍ أجنبيّةٍ في معرفة الواقع؛ تتمثّل بالاشمئزاز والنفور والغضب والمعاناة من ســـلوك أمثال هٰؤلاء، وهي مشاعر انفعاليّةٌ تتحرّك عن إحساساتنا وخيالاتنا لا عن عقولنا، فلا قيمة منطقيّةً لها في تشخيص الواقع؛ لذا لا يصحّ الركون إليها في معرفة واقع الدين.

والعقل البرهانيّ يعلم بعدم وجود ملازمةٍ بين فســـاد الممارســـة الدينيّة ـ حتّى لو شملت كلّ الدنيا ـ ووهميّة أو عدم واقعيّة فكرة وجود التدبير الإلٰهيّ التشريعيّ (الدين الإلٰهيّ) [محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 270]؛ ولذا فهو يميّز الخلط الحاصل لديك ما بين السلوك الدينيّ الضارّ بالإنسانيّة، ومـــا بين نفي وجود المنهـــج الكامل، أو صحّة أصل النظريّـــة، فالدين شيءٌ والتديّن شيءٌ آخر، وليس بينهما تطابقٌ دائمًا؛ لأنّ ســـوء فهم الدين يسبّب ســـوء العمل به، كما أنّ تلبيس الفساد والظلم البشريّ لباس الدين تدليسٌ وإخفاءٌ للمنشـــإ الحقيقيّ للشرّ؛ لأنّ التديّن في النهاية هو ســـلوكٌ بشريٌّ، له

دوافعه ومحدّداته المعرفيّة والنفسيّة المختلفة.

وعلى فرض ثبوت خللٍ سلوكيٍّ أو تطبيقيٍّ في دينٍ معيّنٍ، فلا يلزم من ذٰلك نفي فكرة الديـــن الإلٰهيّ أو وجود الإلٰه المدبِّر، فهما أمران مختلفان، وإنّما الواجب البحثُ عن الدين الحقّ الّذي اصطفاه الله ﷻ لعباده، وهو ـ بلا شـــكٍّ ـ سالمٌ من كلّ نقصٍ، ومبرّأٌ من كلّ عيبٍ، وصالحٌ لقيادة البشريّة وتدبيرها جمعاء.

فهٰذا "الموقف الإلحاديّ" إنّما هو موقفٌ شعوريٌّ انفعاليٌّ في الأساس، وليس موقفًا فكريًّا وعقلانيًّا بالأحرى، وهٰذه الذرائع القائلة بأنّ الدين منشأ الفساد تتجاهل مثلًا أنّ معظم المسلمين المتديّنين ينبذون "داعش"، علاوةً على أنّهم أبرز ضحاياه، كما أنّ جماعات التشدّد الدينيّ في كلّ طوائف المسلمين لا تحظى بغطـــاء الأغلبيّة المتديّنة منها غالبًا. كما أنّه يتجاهل مســـألةً أنّه لماذا لا ننظر إلى الســـلوكيّات الطيّبة الصالحة الّتي تصدر من أغلب المخلصين المتديّنين، ونستنتج أنّ الدين الصحيح هو المربّي الحقيقيّ لهٰذه السلوكيّات الطيّبة.

والخلاصة أنّ أخطاء المتديّنين ســـواءٌ ما تعلّق منها بشرور أنفســـهم، أو نتيجة خللهم في تطبيق الدين نتيجة فهمهم الخاطئ له (عدم مطابقة الممارسة الدينيّـــة مع واقع الدين وجوهره)، همـــا وإن وُجِدا معًا في صفوف الكثير من المتديّنين، ولٰكن لا يلزم من ذٰلك أن يُحسَب على الدين أدنى خللٍ، أو عيبٍ من تصرّفات المنتسبين إليه، أو المطبّقين له.

وبذٰلك يتمّ نقض فكرة تسرية الحكم في فســـاد الممارســـة الدينيّة عند بعـــض المتديّنين إلى ما يعتنقونه من منهـــجٍ ورؤيةٍ، أو لا أقلّ زعزعة الثقة بصدقها، وبما ســـيقودنا إلى عـــدم التسرّع في الحكـــم على الدين بصورةٍ تلقائيّةٍ. وتعقّل عدم اعتبارها في المجتمعات المســـلمة مقياسًا ومعيارًا لواقع

الدين، وهٰذا مـــا له الأثر البالغ في التخلّص مـــن تلقائيّة الحكم الانفعاليّ بعدم التدبير التشريعي للإلٰه.

المرحلة الثانية: ويتمّ فيها العمل على تخليص نفســـك من استحواذ فكرة أنّ الدين ســـالبٌ لكمالاتك بجعل ما ينافيها، أو يضادّها من أفكارٍ صحيحةٍ هي المســـتحوذة، ويتمّ الوصـــول إلى ذٰلك عمليًّا من خـــلال تكرار مراجعة مواقفـــك الإلحاديّة، النافية للتدبـــير التشريعيّ الّتي اتخذتهـــا انطلاقًا من حالاتك الشعوريّة؛ بتطبيقك للمعايير العامّة الّتي ذكرتها سابقًا لمعالجة تلك المشاعر، وأهمّها الخطوات التالية:

1- الابتعـــاد عن كلّ ما يثير أو يحفّز لديك فكرة أنّ ســـلوك المتديّنين بما هم متديّنون هو منشـــأ الفســـاد، وهٰذا ما يمكنك تحصيله، بأن لا تلتفت لســـلوكهم الّذي يثير لديك تخيّلًا وتوهّمًا أنّ الدين منشأ الفساد؛ حتّى تقلّل من شدّة الشعور الناشـــئ عن تلك الفكرة، وهٰذا ما يدخل في معالجة شدّة استحواذها أيضًا.

2- اســـتذكارك لبعض الأمثلة المتكرّرة في حياتك، والّتي اتّضح لك فيها عدم الملازمة بين مشـــاعرك النافرة والمشمئزّة من سلوك بعض الأشخاص، وبين واقع حالهم؛ ليتّضح لديك أنّ مشـــاعرك المنبثقة عن تقييمك ورؤيتك لمسألة أنّ الدين منشـــأ الفساد، نتيجة مشاعرك النافرة من بعض المنتسبين اليه، والّتي تقودك إلى تكذيب كلّ ما يصدر عنهم، هي غالبًا ما تقودك تلقائيًّا إلى ما هو غير صائبٍ، وغير ملائمٍ للواقع، أو أحكام العقل، أو ما هو منافٍ لغايتنا وكمالنا النزوعيّ.

3- تكرار مراجعة خطإ فكرة أنّ الدين منشـــأ الفساد في حياة الإنسان،

أو أنّه سـالبٌ لكمالاتنا، تلك الفكرة الّتي أفضت بك إلى حكمك الانفعاليّ بنفي التدبير التشريعيّ.

إنّ تكرار استحضار خطإ هٰذه الفكرة ومراجعتها في كلّ مرّةٍ سيجعلك قادرًا تدريجيًّا على التنبُّه، ومراقبة مشاعرك التلقائيّة، حينما تعرض لديك بأن تصبح ـ بمجرّد أن تنشأ هٰذه المشاعر لديك ـ ملتفتًا مباشرةً إلى خطإ مناشئها.

وبتكرار المراجعة والمراقبة لتلك المشاعر الناشئة عن تلك الفكرة المستحوذة، يمكنك التخلّص تدريجيًّا من أنسك بفكرة أنّ الدين والالتزام الدينيّ سالبٌ لكمالاتنا، من خلال الالتفات إلى خطإ الإدراك الّذي نشأ عنه ذٰلك الشعور في كلّ مرّةٍ، وتستطيع التدارك مباشرةً لتلك المشاعر التلقائيّة باليقظة العقليّة؛ بأن تصير عندك يقظةٌ فعليّةٌ، بعد أن تمارس المراجعة والفحص لمناشئ تلك المشاعر بكثرةٍ.

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

وهٰذا الإبطال لاستحواذ تلك الفكرة المستحوذة، وإضعاف أثرها في النفس سيمهّد الطريق إلى تحصيل المعرفة الصحيحة المقابلة والمناقضة لها ، وهٰذا ما له الأثر البالغ في التخلّص من تلقائيّة الحكم الانفعاليّ بعدم التدبير التشريعيّ للإلٰه لدى أفراد هٰؤلاء المنبهرين بالحضاة الغربيّة والمحتقرين لواقع مجتمعاتهم الدينيّة.

السبب الثاني: مشاعر الاحتقار والنفور من واقع حال المجتمعات المسلمة الحـــاليّ، المليء بالمفاســـد الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياســـيّة وغيرها، وما يقابلها من مشاعر الانبهار والإعجاب، الناشئة من معاينة نجاحات العلوم التجريبيّة الحاصلة في المجتمعات المتحرّرة من سلطة الدين، أو غير المتديّنة.

ومنشـــأ تلك المشـــاعر المتضادّة بالاحتقار والانبهـــار ـ أو ما عُبِّر عنها اختصارًا: ثنائيّة الانبهار والاحتقار [العوضيّ، الذات وثنائيّة الانبهار والاحتقار، ص 1] ـ هو اعتقادُ الملحدين بوجود تأثيرٍ ســـلبيٍّ لطبيعة الأحكام، الّتي تقرّها تلك المجتمعات على المتديّنين أنفسهم؛ إذ إنّ هٰذه الشرائع قد أعاقتهم أو منعتهم من تحقيق كمالهم المنشـــود بأن سبّبت شيوع الفســـاد بين الناس، وانقسام البشريّـــة وتناحرها، كما أنّها مكّنت الكثير مـــن الدجّالين من التحكم في رقاب الناس، وقيادتهم كقطعانٍ باســـم الديـــن، وهٰذا ما قاد أيضًا إلى جعل عامّة الناس فاقدين لحســـن التدبير لشـــؤنهم الحياتيّة، بينما تحرّر من تخلّى عن الالتزام بتلك الشرائع، أو الخضوع لسلطتها بزعمهم، من تلك العوائق المانعـــة لتطوّر مجتمعاتهم، بدليل تطوّر تلـــك المجتمعات بعد أن تخلّت عن الدين وسلطته. [محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 153]

وبذٰلك تغدو فكرة أنّ هنالك تدبيرًا إلٰهيًّا تشريعيًّا لحياة الناس منافيةً وغير مناسبة لحالتنا الشعوريّة النافرة، والمشمئزّة من أثر التديّن في حصول الفساد والإعاقة عن التطوّر في حياة الناس؛ ولذا ننفر من فكرة وجود تدبيرٍ كهٰذا، ونكذّب خيريّته بتلقائيّةٍ، بينما ســـتكون فكرة نـــفي واقعيّة التدبير الإلٰهيّ وخيريّته مناسبةً وملائمةً لحالتنا الشعوريّة؛ باعتبار أنّ الأحوال الشعوريّة لا تقود إلى رفض كلّ منافٍ لها من أحكام وأفكار وتكذيبه وحسب؛ بل هي تقود أيضًا إلى قبول ما يناسبها من أحكامٍ وأفكارٍ ملائمةٍ لها أيضًا.

ولذا ستكون فكرة نفي التدبير التشريعيّ الإلٰهيّ موضع إعجابٍ وانجذابٍ عندنا، فنقبلها ونصدّقها بتلقائيّةٍ؛ لأنّها تثير في أنفسنا انفعالًا تلقائيًّا ملذًّا، ممّا يقود إلى ما يناسب ذٰلك الشعور من أحكامٍ، خصوصًا مع وجود معاناةٍ مريرةٍ تعيشها المجتمعات الدينيّة، بحيث يؤدّي ذٰلك إلى اعتبار أنّ طريق الخلاص هو بالتحرّر من كلّ اعتقادٍ بواقعيّة الدين وخيريّته، ومن كلّ اعتقادٍ بوجود إلٰهٍ يرعى صالح الإنسان. [المصدر السابق، ص 154]

ويمكن علاج هٰذا السبب الخاصّ للإلحاد الانفعاليّ من خلال مرحلتين:

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

وهنا يتمّ التنبّه لخطإ هٰذه الفكرة المستحوذة في النفس، من خلال استحضارك لفكرة عدم الوثوق بالانفعالات والمشاعر عمومًا، والتنبّه لمنافاتها في الغالب لأحكام العقل.

كما أنّه يمكنك الالتفات والتنبّه لخطإ تلك المشاعر، من خلال الالتفات إلى لوازم الموقف العمليّ المترتّب على احتقارك لواقع المسلمين، وانبهارك بواقع المجتمعات الكافرة؛ لما لذٰلك من أثرٍ في واقع الحياة الّتي تعيشها، والمتمثّل بالمخاطر والمزالق الفرديّة والاجتماعيّة الناشئة عنهما؛ كالانحرافات الأخلاقيّة والنفسيّة والفكريّة، والتبعيّة لأصحاب الأغراض والمصالح المشبوهة، ومسخ الهويّة، وغيرها من السلبيّات.

ومن الواضح أنّ استدلالك على نفي التدبير التشريعيّ للإلٰه بتخلّف المسلمين، وواقع مجتمعاتهم ليس له أيّ مسوّغٍ منطقيٍّ يبرّره؛ لأنّه يلغي أيّ دورٍ للبشر في تحقيق تكاملهم، ويعتبر أنّ الشرائع الترياق السحريّ الوحيد، وهٰذا وهمٌ محضٌ، وتغافلٌ منك عن مسألة أنّ الهداية أو الضلالة إنّما هي بسبب ما في النفوس البشريّة من إرادة الحقّ والسعي إليه، أو إرادة الباطل

والاستكبار في الأرض بما كسبت قلوب البشر باختيارها الحرّ.

والعقل البرهانيّ يقضي بانفكاك جهة المنهج (الدين الإلٰهيّ وشريعته) عن مساوئ المنتسبين إليه، والّذين قد تحكمهم عوامل مختلفةٌ أخرى، كطبيعة النفس الإنسانيّة الميّالة لاستغلال الغير، والأمّارة بالسوء والهوى والشهوة، هٰذا في حال كانت تلك الممارسة المنتقدة فعلًا تحاول تطبيق المنهج من غير حيادٍ عنه، وإلّا فالمنهج بريءٌ ممّن يحيدون عنه، ومن أخطائهم الّتي تخالفه.

ولذا فإنّ شعورك النافر ـ من فكرة أنّ هنالك مدبِّرًا لحياة الإنسان نتيجة استشراء الفساد في المجتمعات المنتسبة إلى التشريع الإلٰهيّ ـ غير مبرّرٍ؛ لأنّ الفساد الحاصل في مثل تلك المجتمعات قد يكون ناتجًا من أحد ثلاثة أمورٍ: انعدام التدبير، أو انعدام التطبيق، أو تدريجيّة حصول أثر التدبير، فحصر الفساد بعدم التدبير الإلٰهيّ لازمٌ أعمّ، ويحتاج إلى معيِّنٍ [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 واقعيّة هٰذه الفكرة النقض أيضًا بقيام حضاراتٍ كثيرةٍ وعريقةٍ قبل الحضارة الغربيّة الحديثة، بالرغم من تمسّكها بالدين وفكرة وجود الإلٰه؛ كما أنّ بعض الدول الملحدة تعاني اليوم من درجات التخلّف الحضاريّ والفكريّ!

كما يمكن النقض لفكرة أنّ الدين عائقٌ عن الاستكمال والتطوّر، بما عليه واقع بعض المسلمين المعاصر في الغرب حاليًّا؛ إذ إنّهم يمثّلون نخبةً مثقّفةً ومتعلّمةً في أغلب الدول الغربيّة غير المسلمة، وهٰذا بحدّ ذاته يثبت

أنّ الواقع المتخلّف عند الكثير من المسلمين في بلدانهم الأصليّة إنّما سببه تراكماتٌ تاريخيّةٌ قد تعود لأسبابٍ سياسيّةٍ أو اجتماعيّةٍ أو اقتصاديّةٍ لا علاقة لها بالدين والشريعة.

ويؤيّد ذٰلك أيضًا كثرة اعتناق الإسلام في الأوساط العلميّة والأكاديميّة، وأنّ التفكير في الإسلام فريضةٌ وليس ترفًا عقليًّا، بدليل تكرّر مشتقّاته في القرآن قرابة خمسين مرّةً. [انظر: د. هيثم طلعت، شفاءٌ لما في الصدور، ص 201 و202]

يقول المؤرّخ الفرنسيّ غوستاف لوبون (Gustave Le Bon): «الإسلام من أكثر الديانات ملائمةً لاكتشافات العلم» [لوبون، حضارة العرب، ص132.]

ومن ثَمَّ لا يحقُّ لك التذرُّع بتطوّر المجتمعات المتحرّرة من الدين، في مجال العلوم التجريبيّة والتقنيّة لتسويغ قبول منهجهم الفكريّ، فمثلًا نجد أنّه غالبًا ما يقلّد المنبهر النموذج المتحضّر الغالب حتّى في أخطائه وانحرافاته العقديّة وكلّ شيءٍ؛ لأنّه مبهورٌ بعطائه.

ومن الواضح أنّ المعيار الصحيح للحكم على صلاح المنهج من عدمه، إنّما يتمّ بتحليل ما ورد فيه أحكامٍ ومفاهيم ونقدها، بأن يُفهم بقواعد الفهم العقليّة المعتبَرة الّتي ترشد إلى التطبيق السليم للمنهج، الّذي يصحُّ أن يُحكم به عليه بعدها، وبذٰلك يُتوصَّل إلى اكتشاف الخلط الحاصل بين كمال المبادئ والنقص الحاصل في تطبيقها وأسلوب ممارستها، فمنشأ ارتكاب الشرّ وحصول المفاسد يرجع إلى نفوس البشر؛ نتيجة لعوامل تكوّنِهم أو نشوئهم وبيئتهم، أو نتيجة ظروفهم الطارئة الضاغطة، ولا علاقة له بفكرة اعتناقهم الدين الإلٰهيّ أو التزامهم به.

والخلاصة أنّ الاستدلال على زيف الأديان وكذبها، أو حتّى صدقها وصلاحها بسلوكيّاتٍ وعاداتٍ اجتماعيّةٍ متوارثةٍ لأفرادها، مبنيّةٍ على ظروفٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ واقتصاديّةٍ مختلفةٍ، يُعَدُّ مخالفةً للمنهج العقليّ البرهانيّ، الّذي يُفترَض أن يحاكم الأسس لا الظواهر، وأن لا ينطلق من السلوكيّات والتطبيقات في نقد العقائد والتشريعات قبل بحثها منهجيًّا بذاتها. [انظر: علي

حمزة زكريا، أنواع الإلحاد.. نظرةٌ مجملةٌ، ص 18]

وبذٰلك يتّضح لزوم المساءلة العقليّة لتلك الفكرة، بتعقّل أنّ انفعالك المحتقِر لواقع المسلمين، والمنبهر بواقع غيرهم لا يُعَدُّ معيارًا موضوعيًّا لتحديد خيارك بنفي التدبير التشريعيّ وخيريّته؛ لكونه مجرّد فهمٍ انفعاليٍّ لما قاسيته وعاينته من مجتمعك؛ نتيجة قلّة الخير وسيطرة الشرّ المتفشّي فيه؛ فليس كلّ ما انقبضت نفسك عنه خاطئًا، ولا كلّ ما حرّك مشاعرك وانجذبتَ إليه حقًّا؛ وهٰذا التيقّظ والمساءلة لمشاعرك ستقودك إلى التروّي والتمهّل عن متابعة مواقفك الانفعاليّة، وعدم التسرّع في الحكم على تلك المشاعر والانفعالات، بأن تفحص بميزان عقلك وتسأل: أواقع حال المجتمعات الإسلاميّة يستلزم رفض التدبير التشريعيّ للإلٰه؟!

أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضورًا لأفكارَ المرتبطةَ بمشاعر الاحتقار لواقع المسلمين، ومجتمعاتهم والانبهار بواقع المجتمعات البعيدة عن الدين.

المرحلة الثانية: وتتحقّق بالتخلّص من استحواذ فكرة أنّ الدين منشأ الفساد، وأنّه عائقٌ عن التطوّر أو الاستكمال، أي عدم جعل الأفكار الأسرع حضورًا الأفكارَ المرتبطةَ بمشاعر الاحتقار لواقع المسلمين، والعمل تدريجيًّا على جعل ما ينافيها أو يضادّها من أفكارٍ صحيحةٍ وملائمةٍ للغاية الإنسانيّة شيئًا فشيئًا هي المستحوذة.

ويتمّ ذٰلك من خلال الخطوات التالية:

1- إبعاد نفسك عن كلّ ما يدعم استحواذ فكرتك الخاطئة؛ بمانعيّة الدين عن التطوّر والاستكمال بالابتعاد عن المثيرات المحفّزة لها، حتّى تقلّل من شدّة الشعور الناشئ عنها؛ باعتبار أنّك لا يمكنك أن تتخلّص من استحواذ تلك الفكرة، وأنت موجودٌ في المكان أو الظرف الّذي يعزّز من وجودها، وليس بالضرورة أنّ مجرّد عدم التواجد كافٍ، بل تخلّصك منها يعتمد على طبيعة تقييمك لدور الدين ومحوريّته في الحياة.

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

كمـــا أنّ لإمعان التبصّر والتأمّل بما تتضمّنه المجتمعات الإســـلاميّة من بعض الآثـــار المشرقة، وبعض نقاط القوّة والمنعـــة والخير، وفي مقابل ذٰلك العمل على إدامة الاعتبار والتأمّل بما تعانيه الحضارة الغربيّة من مشكلاتٍ وأزماتٍ نفســـيّةٍ واجتماعيّةٍ، من أهمّها فقدان معنى الحياة، وطغيان الحياة المادّيّة وانتشـــار التفكّك الأسريّ والتحلّل الأخلاقيّ، وجميعها عوامل لها تأثيرٌ كبيرٌ في إضعاف مشاعر الانبهار والإعجاب المفرط بمنجزات الحضارة الغربيّة التقنيّة والمادّيّة، خصوصًا إذا كان تصوير مشـــاكل تلك المجتمعات بأقلام مفكّري الغرب الكبار أنفسهم.

3- تكرار تذكير نفســـك بخطإ فكرة أنّ الدين عائقٌ عن التطوّر والرقيّ، الّتي تعوّد الذهن على تخيّلها بمراجعة المشـــاعر المنبثقة عنها، والعود لمبادئ تلك المشاعر، واكتشاف خطئها، أو عدم ملازمتها للواقعيّة في كلّ مرّةٍ.

وبتكرار هٰـــذه المراجعة والعود لخطـــإ فكرة مانعيّة الديـــن عن التطوّر والاستكمال في كلّ مرّةٍ، تكون قادرًا تدريجيًّا على مراقبة مشاعرك التلقائيّة، باحتقار المجتمعات المسلمة، أو التعظيم والانبهار لمن حاد عن الدين.

كما أنّ تلك المراجعة المتكرّرة للنفس بخطإ فكرة أنّ الدين منشأ الفساد، والمراقبة للمشـــاعر المنبثقة عنها ستقودك شـــيئًا فشيئًا؛ لتعويد نفسك على تخيّل عدم عائقيّة الدين عن التطوّر والاســـتكمال المعرفيّ والنزوعيّ، وعندئذٍ يقترب الإنسان شيئًا فشـــيئًا من استحواذ هٰذه الفكرة الصحيحة من خلال تكرار تذكير النفس بها.

الخاتمة

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

1 ـ الإلحاد الانفعاليّ هو إلحادٌ ناشئٌ عن أسبابٍ انفعاليّةٍ، مصدرها رؤيةٌ تقييميّــةٌ للنفس أو الكون من حولنا، تقــود إلى نفي فاعليّة الإله، أو إنكار أصل وجوده من خلال شرعنة ذلك بمقولاتٍ تبريريّةٍ.

2 ـ الغرض الأساسيّ والأوحد للملحدين الانفعاليّين يكمن في نفي الدور التدبيريّ للإله، أو نفي الحاجة إليه، وليس غرضهم الحقيقيّ نفي أصل وجود الإله، إلّا من جهة أنّه يخدم في تحقيق ذلك الغرض الأســاس على طريقة نفي العلاقة التدبيريّة بنفي طرفها الأساس.

3 ـ أنّ الدافــع لاعتنــاق الإلحاد في عصرنا الحاضر هــو في الأغلب دافعٌ انفعاليٌّ، لا صلــة له بقوّة الأدلّة أو موضوعيّة المنهــج، وكأنّ أكثر الملاحدة لديهم مشكلةٌ شخصيّةٌ مع واقعيّة الدين ولوازمها.

4 ـ جميع الأسباب الانفعاليّة أو الشعوريّة للأحكام الانفعاليّة الملحدة هي في الحقيقة أســبابٌ غريبةٌ وطارئةٌ عن جوهر مسألة إثبات المبدإ وفاعليّته، وأحكامهــا فاقدةٌ للقيمة المنطقيّة للاســتناد إليها في نــفي أصل وجود الإله وفاعليّته في حياة الإنسان.

5 ـ الملحــد الانفعاليّ وبســبب الطابع الانفعاليّ لإلحــاده لا تجدي معه المناقشــة والنقد والمحاورة العقليّة البحتة؛ لأنّها لا تلاقي لديه اســتعدادًا نفسيًّا كافيًا، بل قد تستفزّه وتحفّزه على اجترار مغالطاتٍ، أو شبهاتٍ جديدةٍ لم تخطر على باله ســابقًا، وما يحتاجه هٰذا النوع من الملاحدة عمومًا هو بذل النصح والتوجيه وترقيق القلب.

6 ـ الأســلوب الأمثل والصحيح في علاج الملحــد الانفعاليّ يتمّ بلوغه بتصحيح مبدإ شــعوره وأحكامه الانفعاليّة المتمثّلة بنظرته إلى نفسه، أو إلى الواقع الخارجيّ من حوله وتقييمه لهما، أي تغيير ذلك التقييم وتصحيح تلك النظرة، وترسيخ ما صحّ منها، بحيث عندما تعرض عليه فكرة واقعيّة التدبير الإلهيّ أو الحاجة إليه ستكون فكرةً متلائمةً ومتوافقةً جدًّا مع تقييمه لواقع نفسه أو ما يحيط به، وهٰذا ما يقوده إلى التراجع عن إلحاده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن خـــلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدإ والخـــبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الســـلطان الأكـــبر (تاريخ ابن خلدون)، ط دار الفكر، بيروت، 2001 م.

2. ابـــن منظور، محمد بن مكرم، لســـان العرب، تحقيـــق وتصحيح: أحمد فارس صاحـــب الجوائب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1414 هـ.

3. دوستويفسكي، فيودور، الأعمال الأدبية الكاملة، ترجمة: د. سامي الدروبي، ط 2، دار ابن رشد، بيروت، 1985 م.

4. ريتشارد دوكنز، كلينتون، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، 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 مجملة، شبكة الفكر، 2016 م.

8. الفراهيدي، الخليل بن أحمـــد، كتاب العين، تحقيق وتصحيح: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، نشر الهجرة، قم ـ إيران، 1410 هـ.

9. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

10. لوبون، غوســـتاف، حضارة العـــرب، ترجمة: عادل زعيتر، الناشر: مؤسســـة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013 م.

11. مارتن، مايكل، الإلحاد.. تعليل فلسفيّ، 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 العقدية، 2017 م.

14. نـــاصر، محمد، القانون العقلي للســـلوك.. المبادئ – الأســـس، 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، شـــفاء لما في الصدور، ط 1، 2012 م.

http://www.anti_il7ad.com

18. خسروبناه، د. عبد الحســـين، 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 نظريّة دوكينز.. دراسةٌ نقديّةٌ

د. فخر الدين الطباطبائي*

الخلاصة

مضى حوالي قرن ونصف القرن على طرح داروين (Charles Darwin) نظريّته الشـهيرة، وربّما لم يكن لأحدٍ أن يتصوّر ـ حتّى داروين نفسـه ـ أن تـترك نظريّته هٰذه كلّ هٰذا التأثير في مختلف مجالات المعارف الإنسـانيّة، وأن تتحوّل إلى بحثٍ واسعٍ في مختلف الفروع، ومنها فلسفة الدين والإلٰهيّات. فمـع أنّ نظريّة التطوّر قد لا تكون نظريّةً إلحاديّةً بنفسـها، إلّا أنّها أصبحت شمّاعةً لكثيرٍ من الملحِدين والشكّاكين لإنكار وجود الله وما وراء الطبيعة، ومن هٰؤلاء الملحدين ريتشـارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins) الّذي اسـتطاع من خلال تحديث نظريّة التطوّر أن يُصبح أبرز المُنكرين لوجود الله في العالم، وقد اتّسـع نطـاق آراء هٰذا الملحِد لتصل البلدان الإسـلاميّة أيضًا. ولا بدّ أن يكون الاختلاف الأساسيّ بين الفلاسفة والعلمانيّين مثل دوكينز هو في فهم "قاعـدة العلّيّة"، فدوكينز مع أنّه لم يهتمّ بهٰذه القاعدة مثل الفلاسـفة، ولٰكنّ نهج هٰذا الأحيائي في تفسـير العالم التطوّريّ يبيّن أنّ تلقّيه لهٰذه القاعدة هو ماديٌّ بالكامل، ولا يعتقد إلّا بالعلل الّتي يطلق عليها الفلاسـفة "العلّة المادّيّة" و"العلّة الإعداديّة"، أمّا الفلاسـفة المسلمون فيعتـبرون هٰذه النظرة غير صائبةٍ، ويعتقدون أنّ العلّـة المادّيّة ما هي إلّا إحدى العلل الحقيقيّة الأربع ـ الفاعليّة والصوريّة والغائيّة والمادّيّة ـ في عالم الطبيعة.

الكلمـات المفتاحيّـة: الداروينيّـة الجديـدة؛ الإلحـاد؛ ريتشـارد دوكيـنز؛ قاعـدة العلّيّـة؛ النظـام الطـوليّ.

(*) الدكتور فخر الدين الطباطبائيّ، إيران، مدرس في فلسـفة الدين ومسـؤول في القسم الثقافيّ لجامعة شريف الصناعيّة. sft313@gmail.com

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.

المقدّمة

إنّ نظريّة التطوّر حتّى في نسختها الدوكنزيّة وبغضّ النظر عن استنباطات دوكنز ما وراء الأحيائيّة الخاطئة، هي في الأصل ليست في حدّ ذاتها نظريّةً إلحاديّةً منافيةً لقواعد الفلسفة الإســلاميّة، وأشخاصٌ من قبل دوكنز "مخطئون"؛ إذ يتصوّرون أنّ نظريّة التطوّر إلحاديّةٌ بنفسها، وباختيارهم لهٰذا المسلك الضيّق الزائف يكونون قد أمضوا على استمراريّة لزوم الاختيار بين العلم والدين. وعلى هٰذا فإنّه بناءً حتّى على أكثر الافتراضات تفاؤلًا بأنّ نظريّة التطوّر ستصبح يومًا ما أمرًا قطعيًّا وبدهيًّا من الناحية العلميّة، إلّا أنّه يمكن الإيمان بعالمٍ تطوّريٍّ قائمٍ على التدبير الإلٰهيّ؛ ومن هنا نجد الكثير من العلماء يعتقدون بأنّ الإيمان بالله لا يتنافى بذاته مع العلم، لٰكنّه يتعارض مع الميتافيزيقا المادّيّة لأشخاص مثل دوكنز. [Ian Barbour, Religion and Science, p 82]

لقد خرج دوكينز عن نطاق علم الأحياء من خلال تعرّضه لبيان نظريّات تتجاوز دائرة هٰــذا العلم، وتدخّل في علمٍ لا يمتلــك فيه خبرةً ولا مهارةً. ومن هنا فــإنّ كلام دوكنز في مجالات الأخلاق والدين والفلســفة في غاية السـذاجة وعدم النضج، والحقيقة أنّ دوكنز وأتباعه فشــلوا في التمييز بين الأسئلة العلميّة والأسئلة الفلسفيّة، واستعملوا المفاهيم العلميّة في رؤيتهم الميتافيزيقيّة أوسع ممّا يقتضيه استعمالها العلميّ.

أوّلًا: ريتشارد دوكينز والداروينيّة الجديدة المتمحورة حول الجين

مع أنّ نظريّة داروين مدعومةٌ بالكثير من الشــواهد والأدلّة، وأحدثت زلزالًا في المحافل العلميّة، وأبهرت الكثير من العلماء؛ لٰكنّها لم تســتطع ـ حالها حال ســائر النظريّات العلميّة ـ الإجابة عن الكثير من الأسئلة، ومن

تلك الأســـئلة عمليّة وراثة الصفات من الوالدين إلى الأبناء، ومن هنا حظي التمايز بين "الوراثة المزجيّة" و"الوراثة الذرّيّة" بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في تاريخ نظريّات التطوّر.

في القرن التاسع عشر تقريبًا كان الجميع يعتقد أنّ الوراثة عمليّة امتزاجٍ، وعلى أســـاس نظريّة الوراثة المزجيّة، ليس الأبنـــاء وحدهم من يكونون حدًّا وسطًا بين والديهم في الصفات الظاهريّة والخلقيّة، بل إنّ تلك العوامل الوراثيّة الّـــتي ينقلونها إلى أبنائهم أيضًا تمتزج بحيـــث لا يمكن التفكيك بينها. لٰكنّ تكنولوجيا معلومات الجينات الرقميّة الّتي اكتشفها غريغور مندل في الماضي ـ ورغم أنّه لم يبيّنها بهٰذه الصورة ـ أثبتت أنّ ما نرثه من أبينا وأمّنا لا نمزجه مع بعضه، وإنّما نتلقى إرثنا بصورة ذرّيّةٍ منفصلةٍ عن بعضها البعض. وكلّ ذرّةٍ إمّا أن يصلنا إرثها، أو لا يصل. [Dawkins, The Blind watchmaker, P 113]

وقد اشتهرت هٰذه النظريّة بـ"الوراثة الذرّيّة". بعد داروين أدرك "الداروينيون" ـ هو الاســـم الّذي اشتهر به أتباع نظريّة التطوّر ـ قيمة هٰذا الاكتشاف، وسعوا من خلال تكثيف البحـــوث إلى أن يجيبوا عن الغموض الّذي يكتنف نظريّة التطوّر، ففي بداية القرن العشرين أصبحت البحوث الجينيّة أكثر سعةً وعمقًا، وبهٰذا قام الكثير من الداروينيّين بمزج علمَي الجينات وعلم المستحاثّات ـ أو علم الأحافير (paleontology) ـ مع نظريّة التطوّر، وأنشؤوا بذٰلك "الداروينيّة الجديدة". كان رائد هٰذه النظريّة كما يذكر ريتشـــارد دوكينز هو رونالد فيشر (Ronald Fisher) عالم الأحياء والإحصائيّ البريطانيّ، وقد هبّ علم الجينات لمساعدة نظريّة التطوّر، وأنار الزوايا المظلمة فيها، وبعد ذٰلك بلغ هٰذا الفرع العلميّ قمّته مع الاكتشـــافات الجديدة في علم الأحياء الذرّيّ، وأطلق عليه جوليان هكســـلي (Julian Huxley) "الاصطناع التطوّريّ الحديث"، وكذٰلك

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

إنّ ريتشـــارد دوكينز هو أحد علماء الأحياء الّذيـــن واصلوا بحوثهم على أســـاس هٰذه التعاليم، وهو المولود في 26 آذار 1941، عالـــم أحياءٍ تطوّريٌّ، وداروينيٌّ بتمام معنى الكلمـــة [Dawkins, The Blind watchmaker. P 308]، وأستاذٌ متقاعدٌ من جامعة أوكسفورد، وملحدٌ شهيرٌ.

وقد ركّز دوكينز جهـــوده على تبيين نظريّة التطوّر للجميع، وألّف في هٰذا السياق كتابه الأوّل الّذي حمل عنوان (الجين الأنانيّ)، وقد أصبح هٰذا الكتاب شهيرًا ومؤثّرًا إلى حدٍّ كبيرٍ، وأحدث قفزةً جديدةً في علم الأحياء التطوّريّ. يعتقد دوكينز بأنّ «نظريّـــة الجين الأنانيّ هي نظريّة داروينـــن موضّحةً بلغةٍ أخرى، ولو كان داروين حيًّا لكان اكتشف سريعًا هٰذا التقارب والانسجام، وكان سيعجبه ذٰلك على الأقلّ حسب ما أظنّ».

في هٰذا الكتاب جرى الحديث عن "الميم" أيضًا، وبحسب رؤية دوكينز كما أنّ "الجـــين" هو محور التطوّر الحياتيّ للموجودات، فإنّ "الميم" أيضًا هو محور تكامل الخصائص الثقافيّة. وقد رافق نشر هٰذا الكتاب موجةٌ من التشـــجيع والانتقاد للكاتب، وقد تحدّث عن هٰذا الكتاب أنطوني فلو في آخر ما كتبه قائلًا:

«كتاب "الجين الأنانيّ" لدوكينز تمرينٌ كبيرٌ لتعقيد أمرٍ واضحٍ مشـــهورٍ... في رأي دوكينز، الأداة الوحيدة لإبراز السلوكات الإنسانيّة هي نسبة خصائص الأفراد الواضحة جدًّا إلى الجينات... الجينات ليســـت موجِدَةً للسلوك، ولا يمكنها أن تلعب مثل هٰذا الدور، بالإضافـــة إلى ذٰلك هي لا تمتلك القدرة على التصميم؛

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

وبعد هٰذا الكتاب، ألّف دوكينز كتابًا آخر هو "صانع الساعات الأعمى" الّذي لاقى إقبالًا عامًّا كبيرًا، وقد اهتمّ في هٰذا الكتاب بالبحوث الإلٰهيّة أيضًا، وقد كان الهدف الأساسيّ من هٰذا الكتاب ـ كما هو واضحٌ من عنوانه ـ استبدال الاصطفاء الطبيعيّ وصانع الساعات الأعمى بالإلٰه وصانع الساعات الإلٰهيّ في برهان النظم، الّذي أولاه الإلٰهيّون والمؤمنون اهتمامهم باستمرارٍ. ويُعلن في هٰذا الكتاب قائلًا: «الرؤية الداروينيّة وحدها تستطيع أن تزيل الحجاب عن سرّ الوجود، وتوضّح الحياة بشكلٍ أساسيٍّ» [Dawkins, The Blind watchmaker. P 12]، وحتّى الآن لا توجد نظريّةٌ أخرى يمكنها توضيح الحياة [Ibid. p 288].

أخذ دوكينز يلج شيئًا فشيئًا إلى مجال الإلٰهيّات، وكان كلّ كتابٍ يؤلّفه يتوسّع في هٰذا المجال أكثر من سابقه، وقام بتخطئة الإيمان بالدين والإلٰه بشكلٍ صريحٍ، ويمكن ملاحظة قمّة هجومه على الدين في كتابه "وهم الإلٰه"، فقد تجاوز في هٰذا الكتاب، وخلافًا لتشارلز داروين الّذي اجتنب الدخول في النقاشات الإلٰهيّة [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة محمود سيد أحمد، ص 154] حدود علم الأحياء. فتجاوز دوكينز حدود علم الأحياء، وسعى بقوّةٍ لتبديل نظريّة التطوّر الأحيائيّة إلى رؤيةٍ كونيّةٍ إلحاديّةٍ بتمام المعنى [Dawkins, A Devil's Chaplain. "Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth". PP 78 - 90]. يعلن دوكينز بصراحةٍ أنّ هدف هٰذا الكتاب هو:

1ـ أنّ الإلحاد [عدم الإيمان بالإلٰه] مطلبٌ واقعيٌّ.

2ـ الاصطفاء الطبيعيّ الداروينيّ يُبعد توهّم وجود مصمِّمٍ للعالَم.

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

4ـ الإلحاد [عدم الإيمان بالإلٰه] مصدر فخرٍ؛ لأنّ عدم الإيمان بالإلٰه يدلّ بنحوٍ ما على الاستقلال الذهنيّ، وفي الحقيقة يكشف عن الذهن السليم.

ومن هنا نراه يصرّح في هٰذا الكتاب قائلًا: «الاحتمال القريب من اليقين أنّه لا يوجد إلٰهٌ لهٰذا العالم» [Ibid. P 112].

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

اهتمّ دوكينز في كتابه "وهم الإلٰه" بنفي وجود الإلٰه بشكلٍ صريحٍ، وينفي أيّ نوعٍ من علل ما وراء الطبيعة، لٰكن يجب أن نعلم أنّ الاعتقاد بالنظام "العلّيّ والمعلوليّ" من جملة المفاهيم الأساسيّة الّتي يعتقد بها الفلاسفة والعلمويّون، ويبنون على أساسها نظامهم الفكريّ. ودوكينز كذٰلك غير مستثنًى من هٰذه القاعدة، فمع أنّه لم يقم قطّ بتخصيص ـ حتّى قسمٍ من مؤلّفاته ـ لهٰذا الموضوع كما فعل الفلاسفة، إلّا أنّ نظريّته مؤسّسة على قاعدة التوالي الطوليّ للعلل والمعاليل المادّيّة، وهٰذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ أحد المباني الخفيّة لهٰذا العالم البيولوجيّ هو قبوله لنظام العِلّيّة في العالم. ولٰكن يجب الانتباه لهٰذه النقطة، وهي أنّ المنهج الطبيعيّ لدوكينز قد ألقى بظلاله على فهمه لهٰذا النظام، ومن هنا كان فهمه لقاعدة العِلّيّة وفروعاتها يختلف اختلافًا جذريًّا عمّا يطرحه الحكماء المسلمون من أفكارٍ. وسنلقي هنا نظرةً على معنى العلّة ومصاديقها من وِجهة نظر دوكينز، ثمّ ننتقل بعد ذٰلك إلى نقد وتحليل هٰذا الرأي بناءً على آراء الحكماء المسلمين.

1ـ معنى العلّة ومصاديقها في نظر دوكينز

مــع ظهور العلــوم التجريبيّة وتطوّرهــا ظهر تصــوّر للعلاقة بين الإلٰه والطبيعة، فقد لاقى تمثيل روبرت بويل (Robert Boyle) رواجًا هائلًا، فقد صوّر الإلٰه على أنّه "صانع ســاعاتٍ لاهوتيٌّ"، وشبّه في هٰذه الصورة العالم بأنّه ساعةٌ معقّدة تمّ صنعها وِفقَ تصميمٍ مسبقٍ، «ولٰكنّ مشكلة هٰذا التمثيل أنّه لا يــترك مجالًا لأيّ فاعليّةٍ حاليّةٍ للّٰه؛ لأنّ الســاعة بعد أن تشرع في العمل فإنّها تستمرّ في حركتها الآليّة بشكلٍ مســتقلٍّ، وهٰذا الأمر كان هو القاعدة الّتي مهّدت للفكر الإلحــاديّ (الألوهيّة الطبيعانيّة) في القرن الثامن عشر» [Ian Barbour, Religion and science. P 22].

اســتمرّ مذهب الألوهيّة الطبيعيّة في عصر داروين كذٰلك؛ إلى درجة أنّه أثّر كثيرًا حتّى على داروين نفســه، فبنى على أساسه نظريّته التطوّريّة، وبناءً على هٰذا الفكر «أعلن داروين رفضه الصريح للاعتقاد بهٰذه القوى الغيبيّة، وتكلّــم بكلّ صراحةٍ ودون أيّ غموضٍ عن أفكارٍ جديدةٍ بدل تلك الأفكار، الّتي تكون وفقهــا حركة العالم منحصرةً في القــوى الفيزيائيّة والكيميائيّة والميكانيكيّــة» [Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Finalism), p 82] وحســب رأي داروين فإنّ الطبيعة مكتفيةٌ ذاتيًّا ولا وجود لأيّ خللٍ فيهــا؛ ولهٰذا لن تكون هناك حاجةٌ للعوامل غير الطبيعيّة لتبيين الظواهر الطبيعيّة، ومن هنا، فإنّ التغيرات الحيويّة الّتي تطرأ على الموجودات الحيّة تحدث على ســبيل "الصدفة" و"الاتّفاق"، و"الاصطفاء الطبيعيّ" ينتقي أنسب التغيّرات مع الظروف المحيطة.

بالنظر إلى عبــارات دوكينز يتّضح أنّه مثل دارويــن أيضًا، إذ يؤكّد على

الاكتفاء الذاتيّ لعالَم الطبيعة، مع وجود اختلافٍ، هو أنّ دوكينز على عكس داروين، يوغل أكثر فيها بنفيه الصريح لما وراء الطبيعة. على هٰذا الأساس حصر دوكينز علّة الظواهر الطبيعيّة فقط في التوالي الطوليّ للظواهر المادّيّة الأخرى، ولا يعتقد بأيّ علّة غير مادّيّة، ويعتبر أنّ الفضل في هٰذه النظريّة يعود إلى جهود داروين:

«مَن كان يستطيع أن يخمِّن قبل داروين أنّ نموذج جناح اليعسوب، أو عين العقاب الّتي يبدو أنّها خُلِقت بهٰذا الشكل، يمكن أن يكون حقًّا نتيجة توالٍ طوليٍّ من العلل غير الاتّفاقيّة ولٰكنّه طبيعيٌّ كلّيًّا؟» [Dawkins. The God Delusion. P 114].

وحسب نظره فإنّ الاصطفاء الطبيعيّ هو الّذي سبّب هٰذا التوالي من العلل المادّيّة؛ ولهٰذا السبب فإنّه على مستوى الأجهزة العضويّة الحيّة «يكون الانتخاب الطبيعيّ تفسيرًا كافيًا لمراحل التطوّر». [Dawkins. The blind Watchmaker. P 14]

أورد دوكينز دليلًا آخر كذٰلك لـ "الاكتفاء الذاتيّ للطبيعة" ونفى عِلّيّة الإلٰه، ففي نظره قبول علّيّة الإلٰه موازٍ للتدخّل المحسوس والدائم لهٰذا الموجود غير المادّيّ في الطبيعة، وتعطيلٌ للقوانين والوسائط الطبيعيّة، ولمّا كانت الوسائط الطبيعيّة موجودةً ـ ولا أثر لهٰذه التدخّلات في النظام الطبيعيّ ـ لهٰذا فإنّه لا علّيّة تُتَصوّر من الإلٰه، ولا إلٰه موجودٌ أصلًا! وبأخذه الجدّيّ لهٰذا الاستدلال بعين الاعتبار، قام بمهاجمة بعض المؤمنين بالإلٰه، الّذين يعدّون التطوّر هو "الأسلوب الإلٰهيّ في الخلق" واتّهمهم بمصادرة نظريّة التطوّر بنفع مذهب الإيمان بالإلٰه. وحسب رأيه فإنّ الإلٰه الّذي خلق العالم المادّيّ ودبّره

عــن طريق العلل المادّيّة، هو «إلهٌ مترَفٌ، غير مبالٍ، بلا عملٍ ولا فائدة منه بأتمّ معنى الكلمة» [Dawkins. The God Delusion. P 11] وفي نظره أنّ الاعتقاد بــإلٰهٍ كهٰذا لا تفصله إلّا قدمٌ واحدةٌ عن الإلحــاد. وبناءً على اعتقاده بحتميّة هٰــذه المباني فيما يخصّ الإلٰه، وصل دوكينز إلى هٰذه النتيجة؛ وهي أنّ النظرة التفســيريّة للإلٰه أمرٌ زائدٌ، وليس له أيّ فائــدةٍ وظيفيّةٍ يمكن أن تظهر في التفســيرات العلميّة. [Alister McGrath. Dawkins' God : Genes , Memes , and the meaning of life. P 57]

ومن أجل نــفي الإلٰه والعلّيّــة في هٰذا العالم يُشــكل دوكينز كذٰلك على الاســتدلال الّذي طرحه علماء اللاهوت، وهو أنّه حسب نظره إذا أردنا أن نعــدّ الإلٰه موجودًا معقّدًا كما يعتقد المؤمنون، فإنّنا نكون قد وقعنا في الدور الباطل؛ لأنّه حســب الفرض المســبَق لدوكينز، كلّ موجودٍ معقّدٍ هو نتيجةٌ لعمليّــةٍ تطوّريّةٍ، في حين أنّ نفس هٰذه العمليّة التطوّريّة حســب افتراض المؤمنين هي معلولٌ لهٰذا الموجود المعقّد، ومن أجل تخلّصهم من هٰذا المشكل، اعتــبر المؤمنون الدور غــير صحيحٍ، ويفترضون أنّ الإلٰه أمرٌ مســلّمٌ وغير معلولٍ؛ غير أنّــه من أجل اجتناب الدور كان يمكــن الافتراض أنّ عمليّة التطوّر أمرٌ مسلّمٌ.

إذا أردنا أن نسلّم بوجود معبودٍ لديه القدرة على تنظيم كلّ هٰذه التعقيدات المنسجمة للعالم ـ سواءً الآنيّة منها أو تلك الّتي تتمّ بطريقة تطوّريّةٍ موجّهةٍ ـ يجب في أوّل خطوةٍ أن يكون هو في نفســه معقّدًا بلا نهايةٍ... فالمعتقد بالخلق ـ بناءً على هٰذا ـ يجوّز بسهولةٍ أن يكون هناك موجودٌ من قبلُ ذو علمٍ وتعقيدٍ جدّ عجيبين، فإذا قلنا: إنّ لدينا الرخصة لأن نجعل فرض وجود مُعقّد منظّمٍ أمرًا مسلّمًا بدون إعطاء أيّ تفسير لذٰلك؛ أمكن كذٰلك بنفس هٰذه الطريقة

أن نعتبر بكلّ سهولةٍ أنّ وجود الحياة بالصورة الّتي نعرفها أمرٌ مسلّمٌ كذٰلك.
[Dawkins. The blind Watchmaker. P 13]

2 ـ تقييم نظريّة دوكينز حول علّيّة الموجودات المادّيّة ونقدها

عنـــد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على أهمّ ما كتبه دوكينز في هٰذا الصدد، يمكن أن نســـتنتج المنطلقات العقليّة والفلسفيّة لأفكاره حول العِلّيّة وتبيينها فلسفيًّا في صورة البرهان التالي:

م 1: تحتاج الموجودات الحيّة إلى علّة؛ لكي تتكوّن؛ (= قاعدة العِلّيّة)

م 2: علّة أيّ موجودٍ حيٍّ هي موجودٌ مادّيٌّ؛

م 3: نســـتنتج من المقدّمة الثانية أنّ تبيين ظهـــور الموجودات الحيّة عن طريق تسلســـل الحوادث الطبيعيّة تبيينٌ علميٌّ ومقبولٌ؛ (= اكتفاء الطبيعة ذاتيًّا وكفاية التفسير العلميّ)

النتيجة 1: الإلٰه غير موجودٍ.

النتيجة 2: تفســـير الفعـــل الإلٰهيّ عن طريق النظام العـــلّيّ الطوليّ غير صحيحٍ؛ لأنّه يقودنا إلى إلٰهٍ كسولٍ، ولا فائدة منه.

تقييم المقدّمة الأولى: اشتراك الفلاسفة ودوكينز في أصل العِلّيّة واختلافهم في ماهيّتها

من الناحية التاريخيّة، تعدّ مســـألة العلّة والمعلول أوّل مســـألةٍ انجذب إليها الفكر الإنســـانيّ، وأجبرته على الفكر والتأمّل؛ من أجل كشـــف لغز الوجـــود [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 643 - 646]، وهي أســـاس كلّ الجهود

العلميّة؛ فالعالم التجريبيّ الأحيائيّ كان يقضي ســـنواتٍ طويلةً من عمره في المختبر مشـــغولًا بعلم الجينات، ويبحث عن الظاهرة الّتي يمكن أن يكون جينٌ معيّنٌ معلولًا لها، عن طبيعة الآثار الّتي يمكن أن يكون هٰذا الجين علّة لها في الموجود الحيّ. وبالنظر إلى هٰذه النقطة يعتقد العلماء ـ قبل أن يشرعوا في بحوثهـــم العلميّة ـ أنّ لكلّ ظاهرةٍ مادّيّةٍ علّةً، ويعتقد الملّا صدرا أنّه «إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث، ومـــع القدرة العبثيّة الجزافيّة لا يبقى للباحث كلامٌ، ولا يثبت معها معقولٌ أصلًا» [الملّا صدرا، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 163].

ومن هنا عدّ البعض قانون العِلّيّة بدهيًّا وواضحًا [الطوسيّ، تلخيص المحصّل، ص 235] و"أصلًا فطريًّا" [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 1 - 3، ص 161]، وبدل أن يقوموا بإثباته، اهتمّوا أكثر بفروعه.

ولم يشذّ دوكينز كذٰلك عن الفلاسفة المسلمين والكثير من العلمانيّين؛ إذ كان يركّز على قانون العلّيّة وأسّـــس رؤيته في علم الأحياء التطوّريّ وِفقًا لها، وعلى غرار الفلاســـفة المســـلمين عدّ قاعدة العلّيّة واضحةً جدًّا، وفتح باعتقاده هٰذا بابًا للفلســـفة وما بعد الطبيعـــة – ذات المنهج العقلاني وغير التجربي – إلى جانب مذهبه الطبيعانيّ دون أن ينتبه؛ لأنّ البحث عن قانون العلّيّة يدخل في مجال الفلســـفة والأمور العقليّة، ولا يمكن نقضه وإثباته وفق وجهة النظـــر التجربيّة والطبيعانيّة. ولٰكن لمـــاذا يُعتبَر البحث في هٰذا القانون أمرًا فلسفيًّا وغير تجربيٍّ؟

عُرضت إجاباتٌ مختلفةٌ لهٰذا الســـؤال، الجـــواب الأوّل: كان من طرف الفلاسفة المســـلمين، حيث افترضوا باستنادهم إلى برهان الخُلف أنّ قانون

العِلّيّــة ليس عقليًّا وفلســفيًّا، ويمكن إثباته عن طريــق المنهج التجربيّ والحِــسّيّ. واعتقادهم هٰذا يعــني أنّ العالِم التجربيّ قبــل أن يخضع ظاهرةً ما للتجربة ويكتشــف آثارها وأســبابها، لا يعتقد بأيّ علاقةٍ بين الأشياء الخارجيّة، وبناءً على هٰذا فهو بالإضافة إلى أنّه لا يستطيع أن يقوم بأيّ تجربةٍ أو تحليلٍ، لا يستطيع حتّى إدراك وجود الأشياء الخارجيّة عن طريق الظواهر الإدراكيّة؛ لأنّ التجربة والتحليل يكون لهما معنًى عندما يهدف الإنســان إلى الوصول إلى علّة تلك الظاهرة عن طريق التجربة، أو كشــف آثارها أو معلولاتها، فكيف يمكن لشــخصٍ الادّعاء أنّ هٰذا الإدراك معلولٌ لمشاهدة تلك الظاهرة الخارجيّة ما دام قانون العِلّيّة لم يثبت لديه؟!

بالإضافة إلى هٰذا يواجه المنهج الحسّيّ في دراسته لقانون العِلّيّة تحدّيًا آخر، وهو أنّه كيف يمكن إثبات أنّ هناك رابطةً كهٰذه بين جميع الظواهر المشابهة لتلك الظاهرة الّتي أخضِعت للتجربة؟ لأنّه «مهما تكرّرت التجربة الحسّــيّة لا يمكنها نفي إمكان تخلّف المعلول عن العلّة، أي يبقى دائمًا الاحتمال قائمًا أنّه في الحالات الّتي لم تخضع للتجربة يمكن أن يتحقّق معلولٌ دون علّة، أو أن توجد العلّة ولا يوجد معلولها، فالتجربة الحسّيّة قاصرةٌ عن إثبات الرابطة الكلّيّة والضروريّة بين ظاهرتين، فما بالك بإثبات كلّيّة قانون العِلّيّة في جميع العلل والمعلولات» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 24].

وللتخلّص من هٰذه الإشــكالات يجب القول إنّ قانون العلّيّة أمرٌ فلسفيٌّ وعقلانيٌّ، وكون أصل العلّيّة ليس تجربيًّا لا يعني عدم الاستناد إلى التجربة حتّى في فروع بحث العلّيّة، فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّه بعد إثبات هٰذا القانون عن طريق العقل، يمكن للتجربة على الأقلّ تقديم مساعدةٍ معتبرَةٍ

للعلم بتعيينها لبعض مصاديق العلّة والمعلول في عالم المادّة، ومن هنا يمكن القول إنّ «البرهان العقليّ المبتني على المقدّمات التجريبيّة فيما يخصّ العلل والمعلولات المادّيّة» [المصدر السابق، ص 39] أحد الطرق لتشخيص بعض العلل والمعاليل.

وبعد كلّ هٰذا يجب الانتباه إلى هٰذه النقطة كذٰلك، وهي أنّ التجربة لا يمكنها أن تثبت انحصار العلّة المكتشفة، ومن هنا يبقى الاحتمال قائمًا دائمًا أنّ هناك علّةً أخرى لهٰذا المعلول لم تُكتشف بعد.

من الصعب كثيرًا إثبات أنّ العلّة المؤثّرة في ظهور ظاهرةٍ هي نفسها تلك العوامل المكتشَفة في محيط التجربة، وأنّه ليس هناك عاملٌ غيرُ محسوسٍ وغيرُ مكتشفٍ دخيلٌ فيها، وأصعب منه إثبات انحصار ذٰلك العامل، وعدم إمكان تعويضه بآخر؛ لأنّ هناك احتمالًا دائمًا أن تتحقّق الظاهرة المدروسة ضمن شرائط أخرى، وعن طريق عوامل أخرى؛ وهٰذا ما تؤيّده الاكتشافات الجديدة في علوم الفيزياء والكيمياء. [انظر: المصدر السابق، ص 51]

ولهٰذا السبب لا يمكن أبدًا نفي العلّة المادّيّة، أو غير المادّيّة غير المكتشفة وخاصّة في العلل غير المادّيّة، وما وراء الطبيعة الّتي «يُعتبَر إجراء تجربةٍ حولها أمرًا غير ممكنٍ، ولا يمكن إثبات وجودها أو عدمها أو ردّه إلّا بالبرهان العقليّ المحض» [المصدر السابق، ص 52 و38].

حقيقة قاعدة العلّيّة

إنّ أصل الكثير من النزاعات والاختلافات الّتي حدثت بين الفلاسفة المسلمين والعلمويّين؛ أمثال دوكينز هو في فهم وبيان معنى العلّة وحقيقتها؛

لهٰذا يُعتبَر البحث في هٰذا الأمر مفيدًا لحلّ الكثير من إشكالات هٰذه المسألة. يعتقد أتباع المذهب العلميّ أنّ العلّة أمرٌ مؤثّرٌ في المعلول بشكلٍ من الأشكال، ولها دخلٌ في تحقّقه؛ ولهٰذا السبب كان البروتين علّة الجين، والجين علّة الخليّة، والخليّة علّة الأعضاء، والأعضاء علّة الأجهزة العضويّة، والأجهزة العضوية علّة تشكّل الأنواع في نظر علماء مثل دوكينز، أمّا عند الفلاسفة المسلمين فهٰذا التحليل لا يعدو أن يكون تحليلًا للعلّية بمعناها العامّ، في هٰذا النوع من العلّية يقوم العلمويّ: «بإطلاق مفهوم المعلول على أيّ شيءٍ يرتبط بشكلٍ ما مع شيءٍ آخر، ويعمّم مفهوم العلّة كذٰلك على أيّ شيءٍ يرتبط بنحوٍ ما مع طرفٍ آخر» [المصدر السابق، ص 37]. أمّا الغور الفلسفيّ فيبيّن لنا بشكلٍ عامٍّ أنّنا نواجه قسمين من الظواهر في عالم الطبيعة:

1. ظهور الموجودات.

2. التغيّرات والتنوّع الذي يحصل فيها.

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

1. العلّة المُوجِدة: في كلّ لحظةٍ في عالم الطبيعة يختفي موجودٌ، ويظهر موجودٌ آخر، وحسب اعتقاد الفلاسفة أنّ ظهور الموجودات هي أهمّ الحوادث في عالم الطبيعة، ويعتقدون كذٰلك أنّ العديد من الظواهر الجديدة في الطبيعة ما هي إلّا صورٌ جديدةٌ، وتركيباتٌ ناتجةٌ عن الأجزاء السابقة لها، وبلا شكٍّ لا بدّ لهٰذا التركيب الجديد والصورة الفلسفيّة من علّة. في نظر الفلاسفة، لا ينحصر إيجاد العلّة فقط في الظهور الأوّل؛ بل لمّا كانت الموجودات في حال تجدّدٍ دائمٍ في كلّ لحظةٍ، كان استمرار حياة المعلول مرتبطًا بالكامل بالعلّة

الموجدة. وأفضل طريقة لفهم هٰذا النوع من العلّيّة بشكلٍ أفضل تحليل علاقة الإنسان وتصوّراته، فالإنسان يقوم بخلق تصوّراتٍ في فضائه الذهنيّ كالطائر الغول ذي القرن الّذي قد لا يكون له وجودٌ خارجيٌّ، حتّى استمرار حياة هٰذا الطائر الخياليّ كذٰلك مرتبطٌ بالإنســـان؛ ولهٰذا السبب ففي أيّ لحظةٍ يصرف الإنسان انبتاهه عن ذٰلك الطائر لن يصبح له وجودٌ في ذهنه.

2. علّة التغيّر أو فاعل الحركة أو الفاعل الطبيعيّ: تتعرّض الموجودات خلال فترة حياتهـــا الطويلة إلى تغيّراتٍ كثيرةٍ في بنيتها، وقوع هٰذا التغيير أمر بدهيٌّ وواضحٌ، يلاحظه أيّ شخصٍ بقليلٍ من التأمّل في عالم الطبيعة. يطلق الفلاسفة على هٰذا النوع من التغيّرات اســـم "الحركة" وخصّصوا قســـمًا مهمًّا من كتبهم الفلســـفيّة لتبيينها؛ فقد اتّضح لهم أنّ دوام هٰذه التغيّرات يزيد من الحاجة إلى هٰذه العلّة المدروسة، ومن هنا كانت مرافقة العلّة للتغيّرات المستمرّة ضروريًّا، وفي غير هٰذه الحالة لن يكون هناك تغيّرٌ. يطلق الفلاســـفة المسلمون على هٰذه العلّة الّتي تؤدّي إلى تغيّر الموجودات وتحوّلها اسم "الفاعل الطبيعي"؛ لأنّه «يبحث في العلوم الطبيعيّة، وهو الّذي يؤدّي إلى التحريك، التسكين، التغيير، وأمثال ذٰلك في الطبيعة» [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

3. العلّة المُعدّة أو العلّة المُعِينة [ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة السادسة، الفصل الأوّل، ص 266؛ وكذٰلك : التعليقات، ص 41، 43 و48]: يعتقد الفلاســـفة أنّ هناك علّةً، هي الّتي تمهّد الأرضيّة للعلّتين سابقتي الذكر، في هٰذا النوع من التأثير، العلّة هي الأرضيّة الممهّدة لظهور المعلول أو حركته، أمّا المعلول فهو لا يحتاج أبدًا لتلك العلّـــة، لا في أصل وجوده ولا لإدامة حياته [للتوسّع أكثر راجع: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 158]. يتّضح لنـــا جليًّا ـ من خلال التعمّق في دراســـة الظواهر وعللها كتلك الّتي تُبحث في العلوم التجريبيّة على غرار

علـــم الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلم الجِينـــات ـ أنّ الكثير من علاقات الظواهـــر المادّيّة الّتي تُدرَس من طرف هٰذه العلـــوم، ومن بينها الكثير من تلك الّتي ذكرها دوكينز، تدخل ضمن هٰذا النوع؛ فعلى سبيل المثال، الموجود الـــحيّ الذكر عندما يتكاثر فإنّ ما يقوم به هو مشـــاركة خليّةٍ منه مع زوجه، وبهٰذا فهو ليس إلّا أرضيّةً ممهّدةً لتشكّل الخليّة الأولى لولده؛ مع أنّه قد يختفي بعد ذٰلك أو يزول، وكذٰلك الجين في عمليّة الاستنســـاخ؛ فهو ليس إلّا معدًّا لظهـــور جينٍ آخر مثله يحمل معلوماتٍ مشـــابهةً، ومع ذٰلك قد يختفي ذٰلك الجين الأوّل.

وكما بيّنّا العلّة الموجدة، وعلّة الحركة هي على خلاف العلّة المعدّة، فالمعلول يكون لصيقًا بالعلّة، وهي شرطٌ لاستمرار حياته؛ ومن هنا فقد أعطى الفلاسفة المســـلمون معنًى خاصًّا لقاعدة العلّيّة في مقابل المعنى العامّ والكلّيّ الّذي قدّمه أصحاب المذهب العلميّ لهٰذا القانون، هٰذا المعنى الخاصّ يشمل العلل المُعدّة كذٰلك، ففي نظرهم "العِلّية الخاصّة" هي عندما يكون المعلول مرتبطًا ارتباطًا حقيقيًّا مع علّته، بحيث يســـتحيل انفصال المعلول عن علّته، وبوجود العلّة يكون وجود المعلول كذٰلك ضروريًّا وحتميًّا. يطلق على هٰذا النوع من العلل في الفلسفة الإسلاميّة "العلل الحقيقيّة" وعلى العلل المُعدّة "العلل المجازيّة". [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13]

من جهةٍ أخرى تشـــتهر هٰذه العلـــل الحقيقيّة الّتي لهـــا فاعليّةٌ في إيجاد الموجودات، أو تغييرها باســـم "العلّة الفاعليّة" كذٰلك، وبهٰذا تنقسم العلل الفاعليّة على أساس وظيفتيها الإيجاد والتغيير إلى قسمين:

1. بعض العلل الفاعليّة "تغيّر الشيء بالتدريج من حالٍ إلى حالٍ آخر عن

طريق بعث الحركة فيه" [عبوديت، هستيشناسى، ص 321]؛ ولهٰذا فهي تدفع إلى تحريك الموجودات وتغييرها.

2. بعضها الآخر "العلّة الّتي يكون وجود المعلول مرتبطًا بها". [للمطالعة أكثر راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة 6، ص 257]

بقليلٍ من التدقيق والمقايسة في تقسيمات العلّة يجب عدم الخلط، واعتبار الفاعل الطبيعيّ نفسه الفاعل المُعدّ؛ لأنّ «العلّة الطبيعيّة هي فاعلٌ حقيقيٌّ، وتقوم بنفس ما تقوم به العلّة الفاعليّة، ولٰكنّ العلّة المُعدّة هي متمّمٌ لقابليّة القابل، وليس لها أيّ فعل إيجادٍ، فهي تمهّد الأرضيّة للقبول، وتزيل المانع، وبعد رفعها للمانع تقوم العلّة الفاعليّة بعملها» [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

بضمّ النقاط السابقة إلى جانب بعضها يمكننا الوصول إلى هٰذه النتيجة، وهي أنّ جميع الأجهزة العضويّة الحيّة المدروسة في نظريّة التطوّر تابعةٌ لقانون العِلّيّة؛ ولهٰذا فهناك اشتراكٌ في الرؤية بين دوكينز والفلاسفة المسلمين؛ فحتّى دوكينز نفسه لا يعدّ ظواهر العالم المادّيّ بدون علّةٍ، ولا يزعم أنّها تلقائيّةٌ، ولٰكن بما أنّ أتباع المذهب العلميّ مثل دوكينز «يعتبرون العلّة منحصرةً في المادّة» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 193]، فهناك شرخٌ كبيرٌ جدًّا بين هٰذين الفكرين؛ هٰؤلاء العلمويّون يفسّرون قانون العِلّيّة فقط بشكله المادّيّ؛ ولهٰذا السبب فهم يعتقدون بالعلّة المادّيّة والإعداديّة فقط، أمّا في نظر الفلاسفة المسلمين فليست العلّة المادّيّة إلّا قسمًا واحدًا من أقسام العلل الحقيقيّة، وتعمل في عالم الطبيعة إلى جانب العلّة الفاعليّة والعلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة، بالإضافة إلى هٰذا لم يتوقّف هٰؤلاء الفلاسفة المسلمون عند

عالم الطبيعة، بل وعطفوا بحثهم على الفواعل المُوجِدة لنظام الخلق كذٰلك.

تقييم المقدّمة الثانية: مادّيّة علّة الموجودات الحيّة وعدمها

أحد أهمّ المباني الّتي يســـتند إليها دوكينز هو ذٰلك المأخوذ من الطبيعانيّة الوجوديّـــة؛ ومفاده أنّ علّة أيّ ظاهـــرةٍ مادّيّةٍ هي موجودٌ مـــادّيّ آخر. هٰذه المقدّمة تقوده إلى القول بأنّـــه لا يمكن تبيين الموجودات الحيّة إلّا عن طريق توالي الظواهر المادّيّة الأخرى.

وللإجابة على هٰذا المبنى، والفهم الصحيح لرأي الفلاســـفة المســـلمين فيما يخصّ مكانة العلل المادّيّة في النظام العلّيّ؛ نحتاج إلى فهم بعض الأقسام الأخرى للعلّة، ولٰكن قبل تبيين نظرة الفلاسفة حول الإلٰه والطبيعة، يجدر بنا أن نجعل الجين محورًا لبحثنا كما قام به دوكينز؛ ولهٰذا ســـنأخذ أوّلًا جينًا بعين الاعتبار؛ وحســـب نظريّة دوكينز المتمحورة حول الجين؛ من أجل أن تتحوّل الخليّة الأولى الحاوية لهٰذا الجين إلى شكل من أشكال الموجودات الحيّة، لا بدّ لها أن تمرّ بالعمليّة التالية:

1. في البداية تلتحق خليّتان بدائيّتا النواة ببعضهما البعض، فتتولّد خليّةٌ حقيقيّة النواة .

2. يكون لدى جين الخليّة حقيقيّة النواة القدرة على استنساخ مثيله، هٰذا الجين بعد مدّةٍ وبمروره بعمليّةٍ دقيقةٍ – قد تكون فيها بعض الأخطاء أحيانًا ولٰكنّها قليلةٌ جدًّا – يتحوّل إلى جِينَين.

3. بتولّد الجِينَين، تتهيّأ الأرضيّة لإيجاد خليّتين.

4. يتـــولّد في هٰذه العمليّة نوعان من الخلايـــا، النوع الأوّل: خليّةٌ بنفس

عدد كروموســـومات الخليّة الأولى، والنوع الثاني: خليّةٌ تحوي نصف عدد كروموســـومات الخليّة الأولى. يُطلق على الخلايا من النوع الثاني "المشيج" أو "العِرس" أو "الجاميت".

5. تتكاثر كلٌّ من أمشـــاج النوع الأوّل وخلاياه وتتزايد بتكرارها لعمليّة الاستنساخ الجِينيّ، مع وجود فارقٍ بينهما، وهو أنّ الأمشاج وبسبب كونها خلايا خاصّةً لاستنساخ الموجودات يمكنها أن تتكاثر أيضًا بطريقةٍ أخرى؛ بتزاوج أمشاج الكائن الذكري والأنثويّ، تتشكّل خليّةٌ ناشئةٌ لديها كروموسومٌ كاملٌ، وعن طريق هٰذه الجينات تتكاثر الأمشاج كذٰلك.

6. بتكاثر الخلايا من النوع الأوّل تتشكّل أعضاء الموجود الحيّ وجوارحه، وبمحاذاة جميع هٰذه الخلايـــا بعضها البعض تضع آلة بقاء الجِين، أو الموجود الحيّ قدمها في عالم الوجود، وعن طريق تكاثر هٰذا الموجود الحيّ تظهر بعدها الأنواع الطبيعيّة. [للتفصيل أكثر راجع: ريدلي، التطوّر، ص37]

ولمّا كانت كلّ الأقســـام السابقة من عناصر شجرة الحياة من وجهة النظر التطوّريّة؛ يمكـــن الادّعاء أنّ جميعها مـــادّةٌ أو مادّيّةٌ، وهٰـــذا الأمر يؤيّده الفلاسفة المســـلمون كذٰلك. بالإضافة إلى هٰذا، يشاطر الفلاسفة المسلمين دوكينز في كون الأجهزة العضويّة أو الموجودات الحيّة أشياءَ مركّبَةً ومعقّدةً، ويعتقدون كذٰلك استنادًا إلى التجربة والعلوم التجريبيّة أنّ حيوانًا أو إنسانًا مثلًا يتشـــكّل من أجزاءٍ مثل العين والأذن والمـــخّ والجهاز التنفّسيّ والجهاز الهضميّ و...، ويتشـــكّل كلّ جزءٍ من هٰذه الأجزاء بدوره من خلايا، والخلايا من أجزاءٍ أصغر، مثـــل جزيئات DNA وهي كذٰلك من البروتينات؛ ولٰكن ـ كما بيّنّا ســـابقًا ـ هناك اختلافٌ واضحٌ بين دوكينز والفلاســـفة في موضعٍ

ما؛ وهو أنّ الفلاســفة المسلمين لا يعتبرون أنّ الأعضاء والأجهزة العضويّة تنحــصر في كونها مجموعةً متكاثفــةً من الجِينات، بل يعتقــدون أنّ محاذاة الجِينات بعضها البعض بمفردهــا لا يكفي لظهور موجودٍ جديدٍ؛ لهٰذا لا بدّ من وجود جزءٍ جديدٍ ناشئٍ في تركيبها، هو الّذي يجعل جميع الجينات منظّمةً ومنســجمةً على شكل موجودٍ حيٍّ، هٰذا الجزء كذٰلك ماديٌّ في نظر الفلاسفة، وبالتحاق هٰذا الجزء المهمّ بالأجزاء الســابقة، يظهر موجودٌ جديدٌ – عضويٌّ – إلى ساحة الوجود؛ لأنّ آثاره ليســت أثرَ أيّ جزءٍ من الأجزاء ولا محصّلةَ هٰذه الآثار، وهٰذا يدلّ على ظهور موجودٍ جديدٍ في عالم الوجود؛ ولهٰذا السبب تختلف آثار حيوانٍ مثل الأرنب عن آثار أجزائه مثل القلب والمعدة والقلب واليــد والرجل، وكذٰلك تختلف آثار القلــب والمعدة و... عن آثار خلايا كلّ واحــدٍ منها، وهٰكذا تختلف آثار الخلايا عن آثار نواتها أو غشــائها، وآثار الجِين عن آثار الأحماض والأسس والبروتينات المشكّلة لها، ويطلق الفلاسفة على هٰذا الجزء الذي ظهر حديثًا "الصورة" وعلى الأجزاء المنسجمة الّتي تكون مشمولةً للصورة "المادّة". ويرى الفلاســفة أنّه وبسبب اختلاف الموجودات الحيّــة في الطبيعة نواجه صــورًا متنوّعةً في العالم، مثــل الصورة العنصريّة والنباتيّة والمعدنيّة والحيوانيّة والإنســانيّة، كلٌّ منها له أثرٌ من الآثار الخاصّة في عالم الطبيعة.

وللصورة اســتعمالاتٌ مختلفةٌ في التبيين الفلسفيّ لنظام الطبيعة؛ ولهٰذا أطلق عليها الفلاســفة أســماءً أخرى، من بينها الصورة الفلسفيّة و"العلّة الصوريّــة" كذٰلك؛ لأنّ العلّة في نظرهم ـ وكما بيّنّا ســابقًا ـ أمرٌ يرتبط به المعلول بشــكلٍ ما؛ ولهٰذا فما لم يتهيّأ أحدُ أنواع الصورة لن يتشكّل العضو أو الجهاز العضويّ، ولا يمكن للأجــزاء المادّيّة أن تنتظم بمفردها وتتحوّل

إلى موجــودٍ حيٍّ جديدٍ، ويقال لهٰذه الأجزاء "العلّة المادّيّة" كذٰلك؛ لأنّه ما لم تتوفّر هٰذه الأجزاء لن يكون للموجود الحيّ المادّيّ معنًى؛ ولا يمكن للصورة أن تؤدّي إلى ظهور موجودٍ جديدٍ.

الصورة الفلسفيّة ـ بالإضافة إلى كونها علّةً صوريّةً للجهاز العضويّ ـ هي "فاعــل الحركة" أو علّة التغييرات والتحوّلات البَعديّة له كذٰلك. في الفصول المتعلّقة بالحركة ـ وهي الاصطلاح الفلسفيّ للتغيّر والتحوّل ـ يقسّم الفلاسفة التغيّرات والحركات المشاهَدة في الطبيعة إلى تغيّراتٍ مكانيّةٍ (الحركة المكانيّة)، وتغيّراتٍ في الوضع (الحركة الوضعيّة)، وتغيّراتٍ في الكيف (الحركة الكيفيّة)، وتغيّراتٍ في الكمّ (الحركة الكمّيّة)، ثــمّ يؤكّدون على هٰذه النقطة، وهي أنّ جميع التغيّرات الّتي تحصل للموجود الحيّ في عالم التطوّر ناتجةٌ عن صورتها، وعلى هٰذا الأساس ـ في نظر الفلسفة ـ لا بدّ أن تُفسّر جميع التغيّرات الحاصلة للموجودات الحيّة على أســاس "صورة" الأشياء؛ ولهٰذا السبب يرى الفلاسفة أنّ لــ "صورة" كلّ شيءٍ نوعًا مــن العلّيّة والفاعليّــة الحقيقيّة، ويعتقدون كذٰلك أنّه بعد ظهور الصورة تُنسَــب كلّ التغيّرات الحاصلة للموجود الجديد إلى صورته، بل وأكثر من ذٰلك، جميع حركات الشيء وسكناته وخصوصيّاته هي نتاجٌ لتلك الصورة. [عبوديت، هستيشناسى، ص 322]

بالنظر إلى الكلام السابق يمكن أن نفهم لماذا يطلق الفلاسفة على الصورة الفلســفيّة اســم "الفاعل الطبيعيّ"؛ لأنّها من جهةٍ علّــةٌ لجميع التغيّرات الحاصلــة للشيء، ومن جهةٍ أخرى أمرٌ مــادّيٌّ وطبيعيٌّ، بالإضافة إلى هٰذا فإنّ الصــورة هي الموجود الجديد بكامله، أو جزءٌ مــن وجوده؛ ولهٰذا لا بدّ أن يُبحَث عن ســبب تغيّرات الأجهزة العضويّة داخل الموجودات. «فالفاعل الطبيعيّ لكلّ إلكترونٍ داخل ذٰلك الإلكترون، والفاعل الطبيعيّ لكلّ شــجرةٍ داخل تلك الشجرة و..» [المصدر السابق، ص321].

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

تقييم المقدّمة الثالثة: تفسير الموجودات الحيّة عن طريق توالي الأمور الطبيعيّة لازمٌ، ولٰكنّه ليس كافيًا

مع أنّ الفلاسفة المسلمين يوافقون على تفسير الطبيعة عن طريق العلل الطبيعيّة القريبة، إلّا أنّهم يعدّون الاكتفاء بالعامل الطبيعيّ ناقصًا وغير كافٍ لتفسيرٍ جامعٍ وكاملٍ للعالم التطوّريّ، ويرون أنّه بالاعتماد على هٰذا التفسير تبقى أسئلةٌ مختلفةٌ دون إجابةٍ، ومن بين هٰذه الأسئلة:

1. إذا كانت علّة التغيّرات في الطبيعة هي الموجود المادّيّ ـ الصورة ـ فما هي علّة نفس صورة الموجودات الطبيعيّة؟

2. صحيحٌ أنّه يمكن بالاستناد إلى "الصورة الفلسفيّة" تقديم تفسيرٍ مقبولٍ لكلّ سلسلة التغيّرات في الطبيعة مهما رجعنا إلى الوراء، ولكن هل هٰذا التفسير كافٍ لهٰذه السلسلة اللامتناهية؟

3. هــل هٰذه الموجــودات ما فوق المادّيّــة ومــا وراء الطبيعيّة علّة صور الموجودات المادّيّة؟

من أجل إجابتهم عن الســؤال الأوّل يعتقد الفلاســفة المسلمون أنّه لا يمكن اعتبار علّة الصورة أو طبيعة الموجودات مادّيّةً؛ لأنّ العلّة – حســب قاعدةٍ بســيطةٍ ومفهومةٍ للجميع وهي أنّ فاقــد الشيء لا يعطيه– يجب أن تعطي معلولها ما تملكه، ولمّا كانت المادّة القبليّة لا تتضمّن الصورة البَعْديّة وخصائصها جديدة الظهور، فيمكن أن نســتنتج أنّ علّة الصورة لن تكون أمرًا مادّيًّا، وحســب هٰؤلاء الفلاسفة مثل ابن ســينا فإنّ العوامل الطبيعيّة بســبب محدوديّتها ليس لديها قدرة الإيجاد من العدم، فهي ليست إلّا منشأ الحركات والتغيّرات في الأشياء. [لمطالعة هٰذا الاستدلال راجع: ابن سينا، الإشارات، النمط 6، الفصل 36]

يتمسّــك الملّا صدرا كذٰلك بهٰذه القاعدة مثل ابن سينا، ويعتقد كذٰلك أنّ الأمــور المادّيّة ليس لها القدرة على الإيجاد؛ ومن أجل إثبات كلامه هٰذا أقام القياس الاستثنائيّ التالي:

م 1: إذا كان للأمــور المادّيّــة والطبيعيّــة دورٌ في الفاعليّــة الإيجاديّة والحقيقيّة، يلزم أن يكون للعدم والأمور العدميّة دورٌ مؤثّرٌ في الإيجاب.

م 2: التــالي غير صحيحٍ، لأنّ العدم والأمور العدميّة لا يمكن أن يكون لها تأثيرٌ في الإيجاب.

النتيجة: فالمقدّم باطلٌ كذٰلك. [الملّا صدرا، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 213]

دليل الملازمة هو أنّ الجسم يحوي المادّة الأولى [الهيولى الأولى] والصورة،

والمادّة الأولى ليســت إلّا صرف القوّة والاحتياج؛ ولهٰذا السبب لا يمكن أن تكون سببًا في الوجود، والصورة كذٰلك لا يمكن أن توجَد دون المادّة الأولى. إذن فالفقدان والمعنى العدميّ كامنٌ في داخل الجســم، والشيء الّذي يكون الفقــدانُ والمعنى العدميّ كامنًا فيه لا يمكن أن يكون منشــأً لأثرٍ وجوديٍّ، فالجســم لا يمكن أن يكون منشــأً لأثرٍ وجوديٍّ وفاعلًا حقيقيًّا. [لمزيد من المطالعة راجع: جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 2-4، ص 32]

وهٰذا الكلام مخالفٌ لنظر العلمانيّين أمثال دوكينز، فهم «يعتبرون العلّة منحصرةً في المــادّة» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 193]. ومن هنا يتمسّــكون بالمادّة في تفسيرهم لأيّ شيءٍ؛ غير أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون ـ وفقًا لهٰذه الأدلّة ـ أنّ المادّة موجِدةٌ.

وهناك ســؤالٌ جديدٌ يطرح نفسه هنا، وهو: إذا كانت علّة وجود صورة الموجودات بنفس الشــكل الّذي يعتقده العلمانيّون، ليســت هي الأجزاء الســابقة والأمور المادّيّة الأخــرى، فما هي فائدتهــا وتأثيرها على الصورة جديدة الظهور؟

حســب الفلاســفة هناك الكثير من الأمور المادّيّة الّتي يبدو أنّ لها دورًا في تشــكّل الظاهرة الجديدة، في حين أنّها ليســت إلّا أمورًا إعداديّةً لتأثير العلّة الفاعليّة، هٰــذه الأمور تقوم في الحقيقة بتهيئة الأرضيّة لتأثير الفاعل الحقيقيّ، على ســبيل المثال؛ من أجل استنساخ جينٍ لا بدّ من توفير العديد من الظروف مثل الحرارة المناسبة، والطاقة الكافية، والأنزيمات المناسبة و...، هٰذه الأمور ـ كما أوضحنا ســابقًا ـ تُعرَف في الفلسفة بـ "العلّة الإعداديّة"، ولٰكنّ الأجزاء القَبليّــة للتركيب الجديد تحمل على عاتقها دورًا أكثر أهمّيّةً،

فهٰذه الأجزاء هي في الحقيقة على غرار القواعد والأركان المساعدة على قبول وحلول الصورة الجديدة؛ ولهٰذا السبب كان وجود الأجزاء القَبْليّة وبقاؤها على عكس العلل الإعداديّة، ضروريًّا للتركيب الجديد، وبزوال أيّ جزءٍ من هٰذه الأجزاء تزول الصورة كذٰلك، وسينهدم بناء التركيب الجديد، من هنا كانت الأجزاء القبْليّة تُعرَف في الفلسفة بـ "العلّة الماديّة" أو "العلّة القابلة"، هٰذه الأخيرة مع أنّها من العلل الحقيقيّة ولٰكن بالنظر إلى الأدلّة السابقة لا تختلف عن العلل الإعداديّة؛ إذ لا يمكنها أن تكون وحدها تبيينًا كافيًا لوجود المعلول المادّيّ، بل تحتاج في الإيجاد إلى "عِلّةٍ فاعليّةٍ".

لهٰذا لا بدّ أن نبحث عن العِلّة الحقيقيّة لظهور الصورة والتركيب الجديد، أو الأعضاء الحيّة خارج المادّة، وهٰذا 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 مادّيٍّ أن يكون مبدعًا ويهب الوجود، الشيء الوحيد الّذي يمكن أن يتمّ على مستوى الطبيعة التحريك والتغيير، أي أنّ الأمر الوحيد الّذي يمكن للشيء المادّيّ القيام به في شيءٍ آخر موجودٍ في الخارج هو إيجاد الحركة والتغيّر. [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 1-5، ص 540]

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

1 ـ النظام العَرضيّ

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

2 ـ النظام الطوليّ

يوجد هٰذا النظام في مستوًى أعلى من عالم الطبيعة والنظام العرضيّ، ويشمل العلل الموجِدة لعالم الطبيعة بالنسبة للعلل الطوليّة، كما يمكن أن ننسب الفعل إلى الفاعل القريب يمكن كذٰلك نسبته إلى الفاعل المتوسّط أو البعيد، ويُسمّى الفاعل القريب "الفاعل التسخيريّ" كذٰلك؛ وهٰذا لأنّه يُستعمَل أداةً في يد الفاعل الأعلى منه لإعمال فاعليّته [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 96]؛ لهٰذا نسمّي فعل هضم الغذاء الّذي يتمّ عن طريق القوى البدنيّة [في المستوى الأوّل] ولٰكن بتدبيرٍ من النفس [في مستوًى أعلى] بالفعل التسخيريّ [المصدر السابق، ص 97].

وأمّا الإجابة عن السؤال القائل: عند تشكّل عضوٍ حيٍّ، في أيّ نقطةٍ يتّصل هٰذان النظامان مع بعضهما، وما هو نوع ارتباطهما؟ فيعتقد الفلاسفة أنّه يجب البحث عن مكان ارتباط هٰذين الاثنين في الصور الجديدة لهٰذا العضو،

وبتعبيرٍ آخر بعض الأمور المادّيّة تستقرّ إلى جانب بعضها في برهةٍ من الزمان والمكان المناسب حسب النظام العرضيّ، وتهيّئ الأرضيّة لإيجاد الصور، أو طبيعة العضو محلّ الدراسة، وبتهيّؤ هٰذه الظروف المساعدة يبدأ النظام الطوليّ بالعمل، ويُوجِد الصورة المناسبة لتلك الظروف المادّيّة وتحلّ في الأجزاء المادّيّة، وعندما تحلّ هٰذه الصورة الّتي تكون لديها قابليّة التغيير والتأثير في المادّة، يظهر عضوٌ جديدٌ بمميّزاتٍ جديدةٍ في مجال الطبيعة. وبتعبيرٍ آخر، العلّة ما وراء الطبيعة بإيجادها لهٰذه الصورة تكون قد أوجدت عضوًا حيًّا في عالم لديه ميزة التغيّر الذاتيّ، لا أنّها تبدع العضو الحيّ في البداية، ثمّ تجبره على التغيّر بالتدخّل في كلّ لحظةٍ، وهٰذا هو معنى العِلّيّة الّذي يُعمِله النظام الطوليّ في الطبيعة.

عندما يقول فلاسفةٌ مسلمون مثل ابن سينا والملّا صدرا إنّ ما وراء الطبيعة علّة حركة الطبيعة، فهٰذا لا يعني أنّ حركة الطبيعة حقيقةٌ خارجةٌ 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. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 11، ص167]

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

تتّضــح أهمّيّة هٰذه المكانــة عندما نعلم أنّ الفلاســفة يعتبرون الصورة وطبيعة الأعضاء الحيّة ـ بالإضافة إلى كونها الفاعل المباشر ودون واسطةٍ في "الحركة الطبعيّة" للموجــودات الحيّة ـ هي كذٰلك الفاعل المباشر في "الحركة القسريّة"، توضيح ذٰلك: أنّ التغيّرات الطبيعيّة للأعضاء الحيّة تكون أحيانًا فعل الصورة نفســها وتظهر في الحقيقة على أساس الخصائص الذاتيّة للطبيعة المنســجمة، والمتوافقة مع الطينــة الموجودة، وتكون أحيانًــا ردّة فعلٍ تجاه العوامل الخارجيّة، ومفروضةً عليها بشكلٍ ما، يطلق الفلاسفة على الحركات من النوع الأوّل "الحركة الطبعيّة" وعلى النوع الثاني "الحركة القسريّة"، وعلى هٰذا المنوال يتشــكّل اصطلاحًا "الفاعل بالطبع" و"الفاعل بالقسر" بالنسبة للعلّة. بهٰذا التوضيح تعدّ الكثير من أفعال الأعضاء الحيّة مثل النموّ والتكاثر والتغذية و... الّتي تتمّ دون ضغطٍ وإجبارٍ من العوامل الخارجيّة حركةً طبعيّةً، بينما تعدّ الكثير من أفعالها الأخرى مثل الطفرات الجينيّة أو أنواع التغيّرات التطوّريّة الّتي تنتج عن ضغطٍ وإجبارٍ مــن المحيط الخارجيّ حركةً قسريّةً، والفاعل المباشر لها جميعًا هو طبيعة الموجود العضويّ.

3 ـ التوالي الطوليّ واللامتناهي للعلل المادّيّة للموجودات وإنكار الإلٰه

كما أشرنا ســابقًا، فإنّ الفلاسفة المسلمين ينســبون كلّ التغيّرات الّتي تحدث على مســتوى الكائنات الحيّة إلى المادّة وطبيعــة الموجودات، ومن هنا يعتقــدون بأنّ الطبيعة المادّيّة مكتفيةٌ ذاتًــا في النظام العرضيّ مثلما يعتقد دوكينز والعلمانيّون؛ وعلى هٰذا الأساس كان الفلاسفة السابقون يعتقدون أنّ "كلّ حادثٍ مســبوقٌ بمادّة ومدّةٍ"؛ ولهٰذا يعدّ ـ حسب رأيهم ـ وجود الموجود المادّيّ من العدم أمرًا غير ممكنٍ. [المصدر السابق، ص 284]

هٰذا الكلام يمكن أن يصبح دافعًا لإيراد إشكالٍ آخر على الفلاسفة، فأفرادٌ مثل دوكينز سيطرحون هٰذا السؤال؛ إذا وافقنا على هٰذه القاعدة يكون تفسير الموجــودات المادّيّة ممكنًا كلّما رجعنا إلى الــوراء، أي أنّه إذا ثبت كون الموادّ والأجزاء الأوّليّة أزليًّا وقديمًا لن يعود هناك معنًى للسؤال عن علّته – مادّيّةً كانت أم غير مادّيّةٍ ـ وبناءً على هٰذا لن يصبح باســتطاعة الفلاسفة التمسّك بالعلل الماورائيّة من أجل تبيين علّة المادّة الأولى للعالم، وأن يعتقدوا بخلقها. من أجل التخلّص من هٰذا الإشكال قدّم الفلاسفة ثلاثة أجوبةٍ على الأقلّ:

الجواب الأوّل: علّة الإيجاد والخلق المستمرّ للموجودات الجديدة في الطبيعة

كما أوضحنا في موضعٍ ســابقٍ، فــإنّ علّيّة الفواعــل الماورائيّة الموجِدة ليس منحصرًا في الموادّ الأولى للعالم فقط؛ لأنّه بالنظر إلى الوجود المســتمرّ للموجودات المادّيّة في عالم الطبيعة، ســتكون صورهــا كذٰلك متواصلةً في الإيجاد والخلق، ومن هنا ســتكون فاعليّة العلل الماورائيّة بواســطة النظام الطوليّ قابلةً للمشاهدة والمتابعة لحظةً تلو الأخرى.

الجواب الثاني: علّة إيجاد كلّ موجودٍ من الموجودات وتغييره وتجديده

بالإضافــة إلى الخلق المتواصــل للصور الكثيرة في الطبيعــة تقوم العلل الموجِــدة في كلّ لحظةٍ بتجديد كلّ موجودٍ من الموجــودات المخلوقة وتغييره؛ إذ يعتقد الفلاســفة أنّ للموجودات ـ بالإضافة إلى التغييرات المشاهدة الّتي تسبّبها الصور ـ تغييراتٍ غير محسوسةٍ وجوهريّةً لا يمكن إدراكها وإثباتها إلّا بالعقل والبراهين العقليّة، وهٰذه التغييرات معروفةٌ في الاصطلاح الفلسفيّ بـ"الحركة الجوهريّة". يعتقد الفلاســفة أنّ للأجســام والموجــودات المادّيّة

ـ بالإضافــة إلى الأبعاد المكانيّة الثلاثة: الطول والعــرض والارتفاع ـ بعدًا رابعًا هو "الزمان"؛ ولهٰذا يشــغل كلّ موجودٍ مــادّيٍّ قطعةً من الزمان بنفس الشــكل الّذي يملأ به قطعةً من المكان باعتبــار حجمه، وبهٰذا يكون وجود كلّ موجودٍ منبســطًا في ظرف الزمان، ونحن لا نشاهد في الحقيقة إلّا المقاطع من وجوده الّتي نتزامن معهــا، وبتعبيرٍ آخر كلّ جزءٍ من أجزاء الطبيعة يبقى مســتمرًّا في كونه موجودًا ومخلوقًا في كلّ لحظة، ويمكن القول في النتيجة إنّ كلّ واحــدٍ منها في حال إيجادٍ وخلقٍ من قبل الله في كلّ لحظةٍ؛ لأنّه حســب الحركة الجوهريّة كلّ جسمٍ هو في حالة تجدّدٍ ووجودٍ مستمرٍّ مع جميع عوارضه ولواحقه في كلّ لحظةٍ. [عبوديت، تحليل وبررسى انديشه ساعت ساز لاهوتى، ص 50]

الجــواب الثالــث: مــلاك الحاجــة إلى العلّــة هــو الربــط الحقيــقيّ والإمــكان لا الحــدوث الزمــانيّ

يعتقد الفلاســفة المسلمون أنّ الملاك في الحاجة إلى العلّة ليس "الحدوث الزمــانيّ" للمعلول؛ حتّى لا يحكــم بعدم حاجته إلى العلّــة إذا كان أزليًّا، وبتعبير آخر ليس السبب الأصليّ لمعلوليّة شيءٍ هو مجرّد عدم وجوده في زمانٍ ما ثمّ وُجوده بعد ذٰلك؛ بل وحسب التعريف الّذي طُرِح للعلّة والمعلول، فإنّ التعلّق الوجوديّ للشيء هو الملاك في حاجته إلى العلّة، ومن أجل توضيح هٰذا الكلام يجب أن نتمعّن بدقّةٍ في تقسيمات الموجودات من وجهة نظر الفلاسفة. فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّ الموجودات تندرج ضمن قسمين لا أكثر: إمّا أن تكون متعلّقةً في وجودها بشيءٍ آخر ـ سواء مادّيًّا كان أو غير مادّيٍّ ـ أو لا تكون متعلّقةً. يُطلق على الموجودات الّتي يكون لها تعلّقٌ ما "الموجودات الممكنة" وعلى القســم الثاني "واجب الوجود"، ويعتقد هٰؤلاء الفلاســفة أنّ الأجســام والأمور المادّيّة من بين الأمثلة الواضحة على ممكنات الوجود؛ لأنّ

الأمور المادّيّة بلا استثناءٍ تتشـــكّل من مادّةٍ وصورةٍ فلسفيّةٍ، وبالإضافة إلى تعلّقها الواضـــح والملحوظ بالمادّة والأجزاء القبْليّة تســـتند كذٰلك إلى إيجاد الصورة والجزء الجديد من طرف علّةٍ فاعليّةٍ من وراء الطبيعة، والاســـتناد إلى هٰذه العلّة ليس منحصرًا بلحظة الإيجاد فقط، بل ولأنّ الفاعليّة في هٰذه العلّة هي فاعليّةٌ حقيقيّـــةٌ، فالمعلول متعلّقٌ بعلّته الفاعليّة في كلّ لحظةٍ من لحظـــات حياته؛ ولهٰذا كلّما ازداد عمر الموجود المادّيّ أكثر في ظرف الزمان، ســـيكون هٰذا التعلّق أشدّ وأقوى، ولا تُستثنَى المادّة الأولى للعالم ـ أي المادّة الّتي يعتبرها العلمويّون أزليّةً ـ من هٰذه القاعدة، حتّى وإن توُهّم أنّها أزليّةٌ، فحاجتها إلى العلّة الفاعليّة ليســـت غير زائلةٍ وحســـب، بل ستتزايد أكثر. يمكن بيان الدليل الّذي أقامه الفلاسفة في الشكل التالي:

المقدّمة 1: كلّ الموجودات المادّيّة ممكنة الوجود.

المقدّمة 2: كلّ ممكن الوجود ـ ســـواءٌ كان حادثًا أو أزليًّا ـ يحتاج إلى علّةٍ فاعليّةٍ موجِدةٍ.

النتيجة 1 والمقدّمة 3: الموجودات المادّيّة تحتاج إلى علّةٍ فاعليّةٍ موجِدةٍ.

المقدّمة 4: المادّة ليس لها القدرة على الإيجاد.

النتيجة 2: العلّة الفاعليّة الموجِدة غير مادّيّةٍ.

تقييم نتائج البرهان واستخلاص النتيجة

من أجل أن نعرف إلى أيّ مدًى يقبل الفلاسفة المسلمون نتائج الاستدلال الّذي أورده دوكيـــنز، فيما يخصّ عِلّيّة الموجـــودات المادّيّة، يجدر بنا أن نلقي نظرةً أخرى على المشتركات والمفترقات بين النظريّتين في مقدّمات الاستدلال:

المقدّمة الأولى: مع أنّ الفلاســفة المسلمين يتّفقون مع دوكينز في المقدّمة الأولى وبالدقّة في أصل العِلّيّة، ولٰكنّهم يختلفون معه في ماهيّتها ومفهومها، فدوكينز بســبب نزعته المادّيّة يختصر هٰذا الأصــل في العلّة المادّيّة فقط، في حين أنّ الفهم الصحيح لقاعدة العِلّيّة يوسّع مجال هٰذه القاعدة؛ لتشمل عللًا أخــرى كالعلّة الفاعليّة، الصوريّة والغائيّــة، بالإضافة إلى ذٰلك تحوّل نزعة دوكينز المادّيّة ـ دون إدراكه ـ للفاعل الموجِد، وهو من بين العلل الفاعليّة.

المقدّمة الثانية: يتّفق كذٰلك الفلاســفة المسلمون في كون عامل الحركات والتغيّرات في عالــم المادّة مادّيًّا وطبيعيًّا، ولٰكنّ الأدلّــة العقليّة تبيّن أنّ هٰذا العامل ليس نفسه ذٰلك الّذي يؤكّد عليه دوكينز، فالفلاسفة المسلمون يرون أنّ تفسيرات دوكينز محدودةٌ فقط بالعلّة المادّيّة أو الإعداديّة في الفلسفة، والحال أنّه يجب البحــث عن العامل الأصليّ في العلّة الصوريّــة، هٰذه العلّة تتكفّل بتغيير الموجودات بمساندة من العلل الحقيقيّة الأخرى مثل العِلة المادّيّة.

المقدّمة الثالثة: قام الفلاســفة في هٰذه المقدّمة بتقسيم أنظمة العالم إلى عرضيّةٍ وطوليّةٍ، ووضّحوا من خلال ذٰلك أنّ "تفسير ظهور الموجودات الحيّة عن طريق توالي الحوادث الطبيعيّة" مع أنّه تفســيرٌ لازمٌ وعلميٌّ، ولٰكنّه غير كافٍ وشاملٍ، فهو ليس كافيًا لأنّ الكلام في هٰذا التفسير لا يدور حول العِلّة الأصليّة للحوادث الطبيعيّة – أي الصور الفلســفيّة للموجودات ـ في حين أنّ هٰــذه العلّة أمرٌ مادّيٌّ مختصٌّ بهٰذا العالم، ولا بدّ أن يُلاحَظ في التفســير العلميّ؛ وهو ليس شــاملًا لأنّه لم يذكر أيّ كلامٍ عن النظام الطوليّ والعلل الموجِدة للطبيعة.

بالنظر إلى النقاط السابقة يمكن أن نفهم لماذا طعن الحكماء المسلمون في نتائج دوكينز في هٰذا الباب واعتبروها غير صحيحةٍ، فدوكينز في الحقيقة توصّل إلى نتائج خاطئةٍ انطلاقًا من مقدّماتٍ خاطئةٍ في النتيجة الأولى بتسليمه بتفسير الكائنات الحيّة عن طريق الحوادث الطبيعيّة، إذ اعتبر وجود الإلٰه في هٰذا التفسير زائدًا؛ ولهٰذا أنكره، وهٰذا في الحقيقة خلطٌ بين المنهج الطبيعانيّ في المعرفة والنزعة الطبيعانيّة في دراسة الوجود، وفي هٰذا الخلط جعل كون الشيء زائدًا في التفسيرات المادّيّة دليلًا على عدم وجوده، بالإضافة إلى ذٰلك يؤكّد الفلاسفة المسلمون على هٰذه النقطة، وهي أنّ هٰذه التفسيرات المادّيّة حتّى وإن أحدثت خللًا في برهان وجود الإلٰه المقابل، فهٰذا الأمر لا يدلّ إلّا على عدم صحّة هٰذا البرهان، وليس دليلًا على نفي وجود الإلٰه، وعدم صحّة جميع براهين وجود الإلٰه.

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

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

1 ـ يهب الإلٰه صورةً وشكلًا للموجودات الجديدة الّتي تظهر.

2 ـ لمّا كانت جميع الموجودات المادّيّة تخضع للحركة الجوهريّة، فالإلٰه يقوم

بمنحها الوجود في كلّ لحظةٍ.

3ـ مع أنّ جميع التغيّرات في النظام العرضيّ لعالم الطبيعة تحدث بالاستناد إلى الصور، إلّا أنّ الإلٰه هو علّة تغيّرات العالم في مستوًى أعلى؛ وذٰلك بإيجاد الصور.

4ـ حتّى وإن كانت مادّة العالم الأولى أزليّةً ـ ولٰكنّها ممكنة الوجود ـ تحتاج في كلّ لحظةٍ إلى تلقّي الوجود من عند الإلٰه.

بوجود هٰذه الوظائف الأربع، لا يمكن توصيف الإلٰه بالكسل إلّا جهلًا بمعنى الإيجاد في العلل الحقيقيّة، وتفضيلًا للعلل الإعداديّة العرضيّة على العلل الحقيقيّة الطوليّة.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، قم: انتشارات آيت الله مرعشى نجفى، 1405 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الطبيعيات، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404 هـ.
3. جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم در شرح اسفار اربعه ملا صدرا، قم: نشر اسراء، 1389 ش.
4. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث، 1410 هـ.
5. الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، المركز الجامعيّ للنشر، 1360 ش.
6. الطباطبائي، محمدحسين، نهايه الحكمة، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1417 هـ.
7. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت: دار الأضواء، 1405 هـ.
8. عبوديت، عبدالرسول، تحليل وبررسى انديشه ساعت ساز لاهوتى، مجله معرفت فلسفى، شماره 5، پاييز 1383 ش.
9. عبوديت، عبدالرسول، هستى‌شناسى، قم: انتشارات موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، 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 الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

12. مطهری، مرتضی، 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). Adevil'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 EdOxford 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. محمّدعلي محيطي أردكان*

الخلاصة

المجتمع الإنسـانيّ في بعده المعرفيّ عبارةٌ عن مزيجٍ من أفكارٍ ومعتقداتٍ مختلفةٍ، بـل متعارضةٌ أحيانًا. وتعدّ مفردة الإلحاد وما يرادفها من مصطلحاتٍ إحدى المفاهيم المهمّة في شبكة المعارف القرآنيّة. ومن الضروريّ اتّباع الأسلوب الصحيح في التعامل مـع الناس الّذين يحملـون عقائد تخالف عقائدنا وعلى الضـدّ منها؛ وذلك من أجل الوصول إلى علاقاتٍ صحيحةٍ وحياةٍ سليمةٍ في المجتمع الإسلاميّ وفي الساحة الدوليّة. وقـد نزل القرآن الكريم ـ وهو الكتاب السـماويّ الّذي لم يتعرّض للتحريف ـ من أجل هداية الناس وتلبية احتياجاتهم في كلّ عصرٍ، وبخاصّةٍ في عصرنا الراهن. وبما أنّ التفكير الإلحاديّ في العصر الحديث تسبّب بنتائج فكريّةٍ وسلوكيّةٍ وخيمةٍ في الساحة الاجتماعيّـة، وبخاصّةٍ في عقائد الجيل الجديـد، وأدّى إلى خلط الحقّ بالباطل، فقد سعينا في هذا المقال ـ الّذي يتّبع المنهج الوصفيّ التحليليّ ـ إلى أن نبيّن أساليب القرآن الكريم في التعامل مع ظاهرة الإلحاد في ضوء آياته في البُعد العلميّ والعمليّ، وتوصّلنا إلى أنّ نهـج القرآن في التعامل مع المخالفين والملحدين في البعد العلميّ هو عبارةٌ عن الحوار والسلوك، والدعوة إلى الإسلام، والتعريف بالحقائق، والتفكّر في نظام الخلقة، والإنذار، وفي البعد العمليّ هو التعامل بالحسـنى، والمداراة، والتهديد، والإعراض، والنهي عن الموالاة والصداقة، والحرمان من المشاركة في المجالات الاجتماعيّة والجهاد.

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

(*) الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، أسـتاذٌ مساعدٌ في قسـم الفلسفة، مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث. hekmatquestion@gmail.com

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.

المقدّمة

كان الاعتقاد بالإلٰه ـ على امتداد التاريخ ـ معرضًا لمختلف الآراء والأفكار المختلفة والمتناقضة. وقد اعترف البعض بوجود الإلٰه وصاروا موحّدين، واعتنق بعضٌ وبأنحاءٍ مختلفةٍ عقائد ملوّثةً بالشرك أو برؤًى كفريّةٍ إمّا في أصل التوحيد، أو في الصفات الإلٰهيّة. وقد دعا الأنبياء جميعًا طول تاريخ البشريّة إلى عبادة الله واجتناب الطاغوت، وبُعثوا بذٰلك: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36].

إنّ القرآن الكريم معجزة النبيّ الخاتم، وهو الكتاب الّذي لم يُصب بالتحريف، وإنّما نزل من أجل هداية الناس وتلبية احتياجاتهم في كلّ عصرٍ، وقد تعرّض في مستوًى واسعٍ من آياته لمسألة التوحيد الأساسيّة. وقد تسبّب التفكير الإلحاديّ في العصر الحديث بآثارٍ وخيمةٍ في حياة الناس، وفي الساحة الاجتماعيّة والعالميّة وبخاصّةٍ في عقائد الجيل الجديد، وأدّى إلى خلط الحقّ بالباطل، وهٰذا ما يمنح البحث في الموضوع الراهن أهمّيّته ويجعله ضروريًّا. ومع أنّ العلماء والباحثين أشاروا في طيّات بعض مؤلّفاتهم الكلاميّة والتفسيريّة إلى أساليب القرآن في مواجهة الملحدين، لٰكن لم يدوَّن نتاجٌ مستقلٌّ ومنسجمٌ في هٰذا الموضوع على حدّ اطّلاعي، وكمثالٍ على ذٰلك نذكر بعض البحوث المؤلّفة في هٰذا 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 النبيّ تجاه المخالفين برواية القرآن] لعلي محمد يزدي، و"أساليب القرآن الكريم في الردّ على الحملات الإعلاميّة"، د. نعيم رزق الدردساوي، و"الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه"، ماجد محمد علي أحمد شبالة، وغيرها.

يتّبع المقـــال الحاليّ المنهج الوصفيّ التحليليّ في معالجة موضوع أســـاليب مواجهة القرآن للتفكير الإلحاديّ، ومن هنا فإنّ الســـؤال الأساسيّ في هٰذا البحث هو: ما أســـاليب القرآن الكريم في مواجهة الإلحاد والملحدين؟ ومن أجـــل الإجابة عن هٰذا الســـؤال يلزم في البدء بيان المـــراد من الإلحاد، وما الفرق بين الإلحاد والكفر والـــشرك؟ وهل هٰذه الثلاثة تمثّل أمرًا واحدًا، أم أنّ بينها علاقةً خاصّةً؟ وما طريقة تعامل القرآن ومواجهته للآراء المخالفة؟ وهل اســـتخدم القرآن أسلوبًا واحدًا، أم أساليب متنوّعةً؟ وما هي الأساليب العلميّة والعمليّة الّتي اتّخذها القرآن في مواجهة الإلحاد؟ هٰذه هي الأســـئلة الّتي ســـنجيب عنها ضمن البحوث الآتية. وفي البدء نتعرّض لبحث الإلحاد مفهومًا، ثمّ نتعرّض بعد ذٰلك لبعض أساليب مواجهة القرآن للإلحاد.

مفهوم الإلحاد

1 ـ الإلحاد لغةً

الإلحاد مأخوذٌ من مادّة "لحد"، «اللَّحْد: ما حُفِرَ في عُرْضِ القَبْر» [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 3، ص 182]، «اللحد حفرةٌ مائلةٌ عن الوسط» [الأصفهانيّ، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 737]، «اللُّحْد الشَّـــقُّ الّذي يكون في جانب القبر» [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 بلســـانه إلى كذا مال، قال تعالى: ﴿لِسَـــانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾ [سورة النحل: 103]» [الأصفهانيّ، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 737]. وعليـــه يكـــون الإلحـــاد في اللغة بمعنى العدول، ومنه اللحد وهو الشـــقّ الجانبيّ في القبر، ويعني أيّ نوعٍ من

الانحراف عن الصراط المستقيم باتّجاه الكفر والشرك وما إلى ذٰلك.

2 ـ الإلحاد في الاصطلاح

يعتقد الراغب الأصفهانيّ أنّ الإلحاد ضربان: «[الأول]: إلحادٌ إلى الشرك بالله، و[الثاني]: إلحادٌ إلى الشرك بالأسباب، فالأوّل ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عراه ولا يبطله» [الأصفهانيّ، 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 المتأخّرين بمعنى إنكار وجود الإله، ولازمه يعني إنكار الأديان، والأمور الغيبيّة. [شبالة، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 44]

يظهر ممّا تقدّم أنّ الإلحاد مستعملٌ في معنيين، عامٍّ خاصٍّ:

1. الإلحاد في المعنى الخاصّ يشمل إنكار وجود الإلٰه الواحد، وهو أخصّ معاني الإلحاد وأشهرها. وعلى هٰذا الأساس فإنّ الملحد هو الشخص الّذي لا يؤمن بوجود الإلٰه الواحد، وعلى هٰذا الأساس عدّوا الملحد دهريًّا، وهو الّذي ينسب الحوادث كلّها إلى الدهر، ويؤمن بأنّ الدهر هو المبدأ الأزليّ الأبديّ بدلًا عن الإلٰه الواحد.

2. الإلحاد في المعنى العامّ، يطلق على عدم الاعتقاد بأيٍّ من أصول العقائد الإسلاميّة، وعلى الرجوع عن الطريق الصواب، والسقوط في الضلال والضياع. وعليه فلو آمن شخصٌ بوجود الإلٰه الواحد، لٰكنّه أنكر أصلًا من أصول الإسلام، أو أنكر اعتقادًا من الاعتقادات أو الآراء المقبولة في

الإســـلام، فإنّه يُتَّهمُ بالإلحاد، ويُدعى ملحدًا [موسوى بجنوردى، دائرةالمعارف بزرگ اسلامى، مدخل "الحاد"]، وهٰذا المعنى من الإلحاد مرادفٌ للمعنى اللغويّ.

3ـ الإلحاد ومشتقّاته في القرآن

ورد الإلحاد ومشـــتقّاته ســـتّ مرّاتٍ في القرآن الكريم. حيث استُعمِلت كلمة "يُلحِدُون" ثلاث مرّاتٍ في القـــرآن بمعنى الانحراف في الآيات الإلٰهيّة والعدول عن الاستقامة:

أ ـ ورد في ســـورة فصّلت، الآية 40 ذِكرُ الّذيـــن انحرفوا عن آيات الله، وعدلوا عن الاســـتقامة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِـــدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾، يرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ مصطلحي "يُلحِدون" و"آياتنا" في الآية الشريفة مطلقان إذ يقول: «وإطلاق قوله: "يلحدون" وقوله: "آياتنا" يشـــمل كلّ إلحادٍ في كلّ آيةٍ، فيشـــمل الإلحاد في الآيات التكوينيّة كالشمس والقمر وغيرهما، فيعدّونها آياتٍ لله سبحانه، ثمّ يعودون فيعبدونها، ويشمل آيات الوحي والنبوّة، فيعـــدّون القرآن افتراءً على الله وتقـــوّلًا من النبيّ ﷺ، أو يلغون فيه لتختلّ تلاوته فلا يسمعه سامعٌ، أو يفسّرونه من عند أنفسهم أو يؤوّلونه ابتغاء الفتنة، فكلّ ذٰلك إلحادٌ في آيات الله بوضعها في غير موضعها، والميل بها إلى غير مستقرّها» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 397].

ب ـ ورد في سورة الأعراف، الآية 180 ذكر الّذين يحرّفون في أسماء الله في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾.

ج ـ ورد في الآية 103 من ســـورة النحل "يلحدون" بمعنى الميل، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهٰذا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

وكذٰلك استُعمِل مصطلح "مُلْتَحَدًا" مرتين في القرآن بمعنى الملجإ، ومحلّ المَيل، من قبيل الآية 22 من سورة الجنّ: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾، وكذٰلك في سورة الكهف، الآية 27: ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾.

وأمّا مصطلح "الإلحاد" فقد استُعمِل مرّةً واحدةً في القرآن في معنى الانحراف: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25].

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

أ ـ المقصود من هٰذا الفريق هم الّذين كانوا ينكرون أصل المبدإ، وكانوا يتواجدون بعددٍ ما في الحجاز إبّان العصر الجاهليّ.

ب ـ الآية بصدد الحديث عن عقيدة بعض جهّال العرب في إنكار المعاد. [جوادی آملی، توحید در قرآن، ص 604؛ الرازيّ، 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 مطلقًا لكي نقول إنّ هٰذه الآية راجعةٌ إليهم. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 174]

4ـ المصطلحات المشابهة للإلحاد في الاستعمال القرآنيّ

أكــثر المصطلحــات قربًا في المعنى مــن مصطلح "الإلحــاد" مصطلحا "الكفــر" و"الشرك"؛ ومن أجل إيضاح معنى هٰذيــن المصطلحين نتحدّث باختصارٍ عن معناهما:

أ. الكفر

الكفر في الأصل بمعنى ســتر الشيء وتغطيتــه. [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 144؛ الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ص 714]. ويطلَق على الليل، والفــلّاح، والّذي يُغطّي نعمة الله، كافرٌ [الأصفهانيّ، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 714؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص191]. الكفر ضد الإيمان؛ لأنّه يُغطّي الحقّ. وقد ورد في بعض الروايات استعمال الكفر في أربعة معانٍ:

1 ـ إنكار المبدإ والمعاد.

2 ـ إنكار الحقّ عن علمٍ.

3 ـ كفران النعمة.

4 ـ ترك الواجبات. [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 389].

وأمّا رؤية العلماء في معنى الكفر الاصطلاحيّ فهي ليست واحدةً. فبعض العلمــاء جعله بمعنى عدم الإيمــان، وآخرون بمعنى إنــكار الربوبيّة، أو الوحدانيّة، أو الرســالة، أو الحكم الشرعيّ قولًا أو فعلًا [علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، ص 534؛ الطوسيّ، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 227؛ شبالة، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 44].

العلّامة الطباطبائيّ يبيّن في ذيل تفســير الآية 70 من ســورة آل عمران

أنّ: «الكفر بآيات الله غير الكفر بـــالله تعالى، وأنّ الكفر بالله هو الالتزام بنفي التوحيد صريحًـــا كالوثنية والدهريّة، والكفر بآيات الله إنكار شيءٍ من المعارف الإلٰهيّة بعد ورود البيان ووضـــوح الحقّ» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 255]. ومع أنّ له مصاديق عديدةً لٰكنّ المراد من الكفر في هٰذا البحث هو الكفر بمعنى نفي الله وإنكار وحدانيّته.

ب ـ الشِرك

يقول الراغب الأصفهانيّ: «شرك: الشركة والمشاركة خلط الملكين، وقيل هو أن يوجد شيءٌ لاثنين فصاعدًا عينًا كان ذٰلك الشيء أو معنًى، كمشاركة الإنسان والفرس في الحيوانيّة...، وشرك الإنسان في الدين ضربان. أحدهما: الشرك العظيم وهو إثبات شريكٍ لله تعـــالى...، والثاني: الشرك الصغير وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور وهو الرياء والنفاق» [الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ص 451 و452]. ويقالُ مشركٌ لمن جعل لله شريكًا.

ذهـــب البعض في التفرقة بين مصطلحي الإلحـــاد والكفر والشرك إلى أنّ الكفـــر أعمّ من الإلحاد، والإلحاد أحدُ شُـــعَب الكفـــر، وهو كفر الجحود، والفـــرق بين الإلحاد والشرك هو أنّ المشرك يعتقد بأنّ للعالم خالقًا، لٰكنّه لا يراه واحـــدًا، ويعبد معبودين آخرين مع الله، لٰكنّ الإلحاد ينكر وجود الله، والملحد هو الّذي ينكر وجود الله، وينســـب الخلقة إلى غير الله، وكذٰلك لا يعتقد بيوم القيامة [شبالة، الشرك بالله تعالى.. أنواعه وأحكامه، ص 45].

بناءً على هٰذا يكون المراد من الإلحاد معناه الخاصّ يعني إنكار وجود الإلٰه، وعليه فإنّ الملحد هو الشـــخص الّذي لا يؤمن بـــالله الواحد، وكذٰلك يقال ملحدٌ للدهريّ من جهة أنّه يقبل بالمبدإ الأزليّ والأبديّ للعالم بدلًا عن الإلٰه الواحد، وينسب الأحداث إلى الدهر.

أساليب مواجهة القرآن للملحدين

اتّخذت آيات القرآن أساليب مختلفةً 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 مودّة الكفّار، والأمر بالإعراض عنهم، وفي آياتٍ أخرى وردت الدعوة إلى جهاد الأعداء والمعاندين، وأمر المسلمين بالتشدّد معهم. وهٰذه الأساليب المختلفة للتعامل ناشئةٌ من اختلاف الظروف، والأوضاع الزمانيّة والمكانيّة، ونوع المخاطَب من كفّارٍ، ومشركين، ومنافقين، وأهل الكتاب. وهنا نشير إلى أهمّ أساليب مواجهة القرآن الكريم للملحدين في البُعدين العلميّ والعمليّ:

1 ـ أساليب مواجهة القرآن للملحدين في البعد العلميّ

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

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

أحدُ الأساليب القرآنيّة في التعامل مع غير المؤمنين هي دعوتهم إلى الإسلام. وهو ما نجده في الآية 125 من سورة النحل؛ إذ يأمر الله ـ سبحانه ـ نبيّه ﷺ بدعوة الناس إلى الحقّ قائلًا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. ولأنّ مخاطبي النبيّ ﷺ مختلفون، فأساليب التعامل معهم مختلفةٌ أيضًا. وقوله: "بالحكمة" يعني ادعُ إلى ربّك بالكلام المُتقن والمحكم الّذي لا يمكن الخدش ولا التشكيك فيه. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن،

ج 12، ص 371 و372؛ الرازيّ، مفاتيح الغيب، ج 20، ص287] وبالموعظة الحسنة أي ادعُ الناس من خلال النصيحة المحبّبة إلى قلوبهم. والحكمة تتعامل مع العقل والفكر، والموعظة مع القلب. والجدال بالّتي هي أحسن هو الجدال القائم على أفضل أساليب المناظرة والمجادلة مع الرفق والمداراة واللين في الكلام من أجل تهدئة الخصومة معهم. [الآلوسيّ، روح المعاني، ج 7، ص 487]

ب. التعريف بالحقائق

من الأساليب الّتي اتّخذها القرآن في مواجهة الملحدين والجهّال، التعريفُ بالحقائق. وتعدّ معرفة الله من أرقى المعارف وأعظمها: «معرفة الله أعلى المعارف» [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 712]؛ إذ إنّ أساس الدين وحياة الناس قائمٌ على أساس هٰذه القاعدة. «إنّ أساس الدين التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ص 96]، وكلّ معارف الدين وتعاليمه وأصول الدين كالاعتقاد بالوحي، ونبوّة الأنبياء، والمعاد و... تنشعب عن هٰذه المعرفة. ومع ذٰلك فقد ضلّ بعض الناس، واتّجهوا نحو اللادينيّة والشرك والكفر. وأهمّ دليلٍ للملحدين هو أنّهم لا يحسّون بالإلٰه، وما لا يكون محسوسًا لا يكون مقبولًا عندهم ولا يؤمنون به. وقد تصدى القرآن لهٰذه الرؤية من خلال زيادة المعرفة وتبيين الحقيقة، ونبّه إلى أنّ الملحدين غفلوا عن هٰذه النقطة، وهي أنّ إنسانيّة الإنسان ليست بجسده فقط، والإنسان يمتلك حقيقةً أخرى ـ بالإضافة إلى الجسم ـ وهي الروح، وبها يرتبط وجوده وحياته وموته. وبما أنّ الناس عاجزون عن معرفة الروح، فهم أشدّ عجزًا عن معرفة حقيقة الله ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103]، والأدلّة العقليّة وكذٰلك النقليّة تدلّ على أنّ الله لا يمكن أن يُرى بالعين؛

لأنّ الله ليس موجودًا محدودًا له مــكانٌ وجهةٌ ومادّةٌ لكي يُرى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وكذٰلك ورد التصريح بعدم إمكانيّة رؤية الله بعد طلب بني إسرائيل ذٰلك: ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ [سورة الأعراف: 143].

وقد تصدّى القرآن أحيانًا إلى التعريف بأصل مبدإ الوجود من قبيل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الطور: 35-36]، يطرح القرآن هٰذه الأســئلة ليثير فطرة الانسان؛ لكي يصل إلى الجواب الصحيح من خلال التدقيق والتأمّل فيها. وإذا خلق الإنسان نفسه، فمن خلق الســماوات والأرض الموجودتين قبل وجود الإنســان؟ فهل الإنسان هو من خلقهما؟ وهل للإنســان علّةٌ فاعليّةٌ أم لا؟ وإذا كان له علّةٌ فاعليةٌ، فهل هٰذه العلّة هي ذاته أم غيره؟ وإذا كان الإنســان هو العلّة الفاعليّة لذاته، فهل هو أيضًا العلّة الفاعليّة للأجرام الســماويّة؟ والقرآن من خلال طرحه لهٰذه الأسئلة يريد إيقاظ فطرة الإنسان ووجدانه، وأن يدفعه إلى الإقرار لكي يقول في الجواب بأنّ الإنسان له علّةٌ فاعليّةٌ، لٰكنّ هٰذه العلّة ليست ذاته؛ لأنّ الإنسان بما أنّه مخلوقٌ فإنّ له خالقًا حتمًا ، ولا يمكن أنّه هو من خلق نفســه، بل إنّ أيّ ظاهرةٍ لا يمكنها أن تخلق ذاتها، وإنّما هي بحاجةٍ إلى مبدإٍ موجودٍ دائمًا. وكذٰلك يعترف الإنســان بأنّه لا دور له في خلق الســماوات والأرض. [راجع: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 20؛ جوادى آملى، توحيد در قرآن، ص 27 و28]

ج. تنبيه العقل إلى براهين إثبات الوجود الإلٰهيّ وأدلّته

تقديم البراهين على إثبات الأصول الاعتقاديّة، هو أحد أساليب القرآن في مواجهة الملحدين. وقد استفاد القرآن الكريم من هٰذا الأسلوب بأنحاءٍ مختلفةٍ

في تقديم العقائد الصحيحة للمخالفين. وقد احتجّ بهٰذا الأسلوب أحيانًا من أجل إثبات أصل وجود الإلٰه، وأحيانًا من أجل وحدانيّة الحقّ تعالى، وأحيانًا من أجل إبطال ما يعبده المشركون، وفي موضعٍ آخر في الاحتجاج على منكري المعاد والردّ عليهم وغير ذٰلك. وهنا نشير إلى بعض الاحتجاجات القرآنيّة:

تحدّث القرآن في آياتٍ كثيرةٍ مع منكـــري التوحيد، واحتجّ عليهم عبر الحوار. فمثلًا في الآيات 31 – 35 من ســـورة يونس، بعد الحديث عن آيات وجود الله، واســـتحقاقه العبادة يقول تعـــالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّـــماءِ والْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّـــمْعَ والْأَبْصارَ ومَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ويُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ومَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ ۞ فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [سورة يونس: 31 و32]، وتستمرّ هٰذه الآيات لتعـــود للحديث عن المبدإ والمعاد، وتأمر النبيّ مرّةً أخرى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ ثمّ يجيب القرآن عن هٰذا السؤال قائلًا: ﴿قُلِ اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[سورة يونس: 34]، وللمرّة الثالثة يأمر النبيّ قائلًا: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾. [سورة يونس: 35]

ومـــن الواضح أنّ الذين يعبدونهم المشركـــون لا يقدرون على هداية أحدٍ إلى الحقّ؛ لأنّ الهداية إلى الحقّ بحاجةٍ إلى العصمة والصيانة من الخطإ، وهٰذا لا يمكن تحققه إلّا بهداية الله وبتوفيقـــه، وعليه فإنّ الله وحده هو الهادي الى الحقّ: ﴿قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾، وفي الختام يبيّن استدلالًا محكمًا: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾.

ومن أجل إثبات توحيد إلٰه العالم استدلّ ببرهان التمانع، وهو من البراهين المتقنـــة في التوحيد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَـــدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]،

والشـــكل المنطقيّ لبرهان التمانع باختصارٍ هو: أنّ فرض تعدّد الآلهة مســـاوٍ لفرض انهيار نظام الوجود، واللازم الذاتيّ للآلهة المتعدّدة هو انهيار انسجام العالـــم ونظمه، وهٰذا الأمر ممتنعٌ، والنتيجـــة هي أنّ تعدّد الآلهة والشرك في ربوبيّة الحقّ أمرٌ ممتنعٌ أيضًا.

ويُستند إلى برهان الخلق والإيجاد: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾ [سورة النحل: 17]، وفي هٰذه الآية طُرح المسألة بصورة استفهامٍ، وتمّ إيكال الجواب عنها إلى الوجدان الحيّ. وعليه فإذا كان الله ـ سبحانه ـ هو من خلق الموجودات كلّها، إذن لا يصحّ أن نجعله أحد المخلوقات وفي مستوى شريكٍ لها. وهناك براهين أخرى من قبيل برهان المحبّة، والحركـــة، والنظم، والحياة والموت، والولاية وغيرها، أقيمت لإثبات واجب الوجود، وتوحيد الواجب، نترك التعرّض لها؛ تجنّبًا للإطالة في هٰذا المقال. [راجع: جوادى آملى، توحيد در قرآن، فصل اوّل]

وفي مقام الاحتجاج مع الّذين يعتقدون بأنّ لله ولدًا يقول: ﴿لَوْ أَرادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفى مِمَّا يَخْلُقُ ما يَشاءُ سُبْحانَهُ هُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الزمر: 4]، «والبنوّة كيفما كانت تقتضي شركـــةً ما بين الابن والأب والولد والوالد، فإن كانت بنوّةً حقيقيّةً ـ وهي اشـــتقاق شيءٍ من شيءٍ وانفصاله منه ـ اقتضت الشركة في حقيقة الذات والخواصّ والآثار المنبعثة من الذات، كبنوّة إنســـانٍ لإنســـانٍ المقتضية لشركة الابن لأبيه في الإنسانيّة ولوازمها، وإن كانت بنوّةً اعتباريّةً كالبنوّة الاجتماعيّة ـ وهو التبنّي ـ اقتضت الاشتراك في الشؤونات الخاصّة بالأب، كالســـؤدد والملك والشرف والتقـــدّم والوراثة وبعض أحكام النسب، والحجّة المسوقة في الآية تدلّ على استحالة اتّخاذ الولد عليه ـ تعالى ـ بكلا المعنيين» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، 236].

د. التفكّر في خلق العالم

أحد أســـاليب القرآن في التعامل مع الملحدين، هي دعوتهم وتشجيعهم على التفكّر في نظام الخلق. وبما أنّ الملحدين ينكرون دور الله في خلق نظام العالم، فقد ورد في عددٍ من الآيات الدعوة إلى التفكّر في خلق الســـماوات والأرض والنجـــوم والمياه والســـفن والناس والنباتـــات والحيوانات والجبال والبحار والأشـــجار وغيرها، وكذلك التفكير في الصفات الإلهية. مثلًا يبيّن القرآن في بعض الآيات أنّ لكلّ موجودٍ من الموجوداتِ إلٰهًا، وأنّ إلٰه الموجودات كلّها واحدٌ. ففي سورة البقرة، الآية 146 نقرأ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّـــماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهـــا وَبَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾.

وهنـــاك آياتٍ أخرى تذكـــر منكري العامل الإلٰهيّ في خلق الســـماوات والأرض، وتطالبهم بالتأمّل في خالق العالم من خلال طرح الأسئلة عليهم، وتدعوهم إلى التأمّل، ثمّ تجيب موضّحةً لهم من هو الأفضل، هل الله القويّ القادر، أم ما صنعته أيديكم من أصنامٍ لا حول لها ولا قوّة؟! والآيات 60ـ64 من ســـورة النمل تعرّضت لأوضح أدلّة التوحيـــد في خمس آياتٍ، من خلال طرح هٰذه الأســـئلة: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّماواتِ والْأَرْضَ وأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ ما كانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَـــجَرَها أَإِلٰهٌ مَعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ۞ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرارًا وجَعَـــلَ خِلالَها أَنْهارًا وجَعَلَ لَها رَواسِيَ وجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حاجِزًا أَإِلٰهٌ مَـــعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ۞ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ ويَكْشِفُ السُّوءَ ويَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلًا ما تَذَكَّرُونَ ۞ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُماتِ الْبَرِّ والْبَحْرِ ومَنْ يُرْسِـــلُ الرِّياحَ بُـــشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلٰهٌ مَعَ

اللهِ تَعالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ومَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ والْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللهِ قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ [انظر: الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 7، ص 358؛ الرازيّ، الفخر، مفاتيح الغيب، ج 24، ص 563؛ مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، ج 15، ص 513]. وهناك آياتٌ آخر من قبيل: الأنعام: 95ـ 99؛ الرعد: 2ـ4؛ الواقعة: 57ـ62، 68ـ70، 71ـ74 تشير إلى هٰذا المعنى.

2ـ أساليب مواجهة القرآن للملحدين في البعد العمليّ

أ. التعامل الحسن ورعاية الأدب

تشتمل التعاليم القرآنيّة أسلوب التعامل مع الكفّار والملحدين، وأنّه يجب أن يكون بأفضل أسلوبٍ ممكنٍ. ودفع السوء بالّتي هي أحسن هو من أساليب القرآن في مواجهة السوء، وأنّه في مقابل الأمر السيئ يجب تقديم الأمر الحَسَن، وهٰذا السلوك ينتهي إلى تحويل العدو إلى وليّ حميم: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصّلت: 34]، وكذٰلك يقول النبيّ الأكرم ﷺ في هٰذا المضمار: «اصْنَعِ الْخَيْرَ إِلَى أَهْلِهِ وَإِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ فَكُنْ أَنْتَ أَهْلَه» [ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 213].

رعاية الأدب أمرٌ ملحوظٌ في سيرة الأنبياء الإلٰهيّين في تعاملهم مع الأعداء. ومن نماذج ذٰلك ما ورد في سورة الآية 46 من سورة مريم، حيث كان آزر يتحدّث مع إبراهيم عليه السلام بلغة التهديد، لٰكنّ إبراهيم عليه السلام كان يردّ عليه بكلّ أدبٍ. وحينما نصح إبراهيم عليه السلام آزر بالكفّ عن عبادة الأوثان الّتي لا تسمع ولا ترى، لا نجد أيّ تأثيرٍ لكلام إبراهيم عليه السلام في آزر، بل على العكس

أثارته تلك النصائح فردّ عليه قائلًا: ﴿قالَ أَراغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يا إِبْراهيمُ﴾، ثمّ يهدّد إبراهيم عليه السلام بالرجم ويطلب منه أن يرحل عنه قائلًا له: ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾، لٰكنّ إبراهيم يجيب عن هٰذه الخشونة والحدّة بكلّ عطفٍ: ﴿قالَ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا﴾ [سورة مريم: 47]. طبيعيٌ أنّ هٰذا التعامل اللّين أمرٌ مطلوبٌ ما لم يؤدِّ 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 عليهما السلام حينما ذهبا إلى فرعون أن يتحدّثا مع عدوّهما اللدود بلينٍ؛ لعلّ نافذةً تُفتح في قلبه نحو الله والاهتداء إلى الحق: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [سورة طٰهٰ: 44]. ومن آداب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يتمّ ذٰلك بمنتهى اللين واللطف؛ حتّى يتقبّل الناس الدعوة بأسرع ما يمكن [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 7، ص 20؛ الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 154]، و«اللين ضدّ الخشونة، ويستعمل ذٰلك في الأجسام، ثمّ يستعار للخلق وغيره من المعاني» [الأصفهانيّ، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 752].

وفي آيةٍ أخرى يأمرنا الله ـ سبحانه ـ بالتحدّث مع الناس بالحسنى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة: 83]. وفي روايةٍ مرويّةٍ في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام في ذيل هٰذه الآية: «﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ﴾ كلّهم ﴿حُسْنًا﴾ مؤمنهم ومخالفهم؛ أمّا المخالفون فيكلّمهم بالمداراة لاجتذابهم إلى الإيمان، فإن ييأس من ذٰلك يكفّ شرورهم عن نفسه، وعن إخوانه

المؤمنـــين» [العسكريّ، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام، ص 353 و354؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 266].

ولم يقتصر الأمر على أوامر الله بمداراة المخالفين والتعامل معهم باللين، بل في بعض الموارد وردت التوصية إلى المؤمنين بالإحسان إلى من لم يحاربوهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة: 8]. نعم هٰذا الأمر في التعامل مع من لا يعادي الإســـلام، وأمّا الّذين يعادون المسلمين، فيجب عدم مودّتهم: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُـــمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: 9].

ج. التهديد الأخرويّ

أسلوب التهديد الأخرويّ هو أســـلوبٌ قرآنيٌّ آخر في مواجهة الملحدين، وغالبًـــا ما يكون تهديدًا بالعذاب الإلٰهيّ. يذكّر الله ســـبحانه في الآية 40 من سورة فصّلت فريقًا من المتمرّدين عن الإيمان بالآيات الإلٰهيّة والملحدين بها قائلًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِـــدُونَ فِي آياتِنا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنا﴾، وهٰذا نوعٌ من التهديد بالعـــذاب [الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 9، ص 129؛ الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 9، ص 22؛ الحجازيّ، التفسير الواضح، ج 3، ص 344]. ذهـــب بعـــض المفسّرين ومنهم ابن عبّاسٍ إلى أنّ المراد من الآيات هي أدلّة التوحيد، والمراد من الإلحاد هو الانحراف عن التوحيد، وترك الاستدلال عليه [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 9، ص 22]. ثـــمّ يقرّع الله الملحدين ويخاطبهم مُهدّدًا: ﴿أَفَمَنْ يُلْقى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾، وهذا الاستفهام التقريريّ في الآية الشريفة يعني أنّ

هٰذين الفريقين لا يتســـاويان مطلقًا. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 397] ثمّ يرفع وتيرة التهديد والوعيد قائلًا: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾، و"اعملوا" أمرٌ لٰكنّه بمعنى التهديـــد والوعيد [درويش، إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 569؛ الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، ج 9، ص 309]، يعني بعد أن علمتم أنّ هٰذين الفريقين لا يتساويان مطلقًا، فكلّ واحدٍ منكم حرٌّ في اختيار الأمر الّذي يريده من هٰذيـــن الأمرين. ومن الواضح أنّ الانســـان العاقل لا يختار السقوط في النار، وعليه سوف يؤمن بالآيات الإلٰهيّة، ولا يُلحد قِبال القرآن [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 9، ص 23؛ الفخر الرازيّ، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 568]. وفي بعضٍ آخر مـــن الآيات يذكر كفّارًا كذّبوا بالتوحيد ويوم القيامة، فيخاطبهم القرآن قائلًا: ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا﴾ [سورة المزّمّل: 11]، ومهّلهم قليلًا يعني أنّ حســـابهم وعقابهم عندي [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 10، ص 573؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 67]. أو في الآية 26 من سورة القمر، نجد تهديدًا بنحوٍ آخر للمكذّبين برسالة صالحٍ عليه السلام قائلًا: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَـــنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ﴾، يعني سريعًا وفي يـــوم القيامة حينما ينزل عليهم العذاب ســـيعلمون من كان كذّابًا، أصالـــحٌ عليه السلام أم هم؟! وهل هو الّذي كان متكبّرًا أم هـــم؟ [الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 9، ص، 453؛ الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 9، ص 289؛ الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 80].

فالإنذار بالعقوبة الإلٰهيّة أحد أســـاليب القـــرآن العامّة في تربية الناس وهدايتهم، والقـــرآن في مواجهة الملحدين والكفّار اســـتفاد أيضًا من هٰذا الأســـلوب، مثلًا في الآية 124 من سورة الأنعام يقول: ﴿وَإِذا جاءَتْهُمْ آيَةٌ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ سَيُصيبُ الَّذينَ أَجْرَمُوا صَغارٌ عِنْدَ اللهِ وعَذابٌ شَديدٌ بِما كانُوا يَمْكُرُونَ﴾. هٰذا الإنذار شديدٌ إلى

مســـتوى أنّه يهدّد الكفّار بأنّه لا ينفع في الخلاص منه يوم القيامة أيّ فديةٍ مهما عظُمت: ﴿إِنَّ الَّذينَ كفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَميعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 36].

د. الإعراض واليأس من الملحدين

هو أسلوبٌ آخر من أساليب القرآن في التعامل مع المنكرين والكفّار بعد اليأس منهم وجحودهم، وهو أمر المســـلمين بالإعراض عنهم والنفور منهم. وهٰـــذا ما تمّ بيانه بصراحـــةٍ في بعض الآيات: ﴿إِنَّ الَّذينَ كفَرُوا سَـــواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُـــمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُـــونَ﴾ [سورة البقرة: 6]. وقد ورد هٰذا المضمون نفســـه في الآية 10 من سورة يس؛ لأنّ الله ختم على قلوبهم وسمعهم، ووضع على أعينهم غشـــاوةً. ويطلب الله ﷻ من نبيّه ﷺ ألّا يحزن لعدم إيمانهم: ﴿وَمَـــنْ كفَرَ فَلا يَحْزُنْكَ كُفْـــرُهُ﴾، ويأمره بأن يبلّغ علانيةً مـــا أُمِر بتبليغه، وألّا يتأثّر بضجيج المشركين، وليس ذٰلك فحســـب، بـــل أن يُعرض عنهم ويتجاهلهم: ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكينَ﴾ [سورة الحجر: 94]. وفي هٰذا المضمون نفســـه وردت آياتٌ أخرى تطالب النبيّ ﷺ بصراحةٍ أن يتّبع التوحيد وأصول شرائع الدين الّتي أوحيت إليه، وأن يُعرض عن المستكبرين والمشركين، وألّا يبالي بعـــدم خضوعهم لكلمة الحقّ وبتهمهم الباطلة: ﴿اتَّبِعْ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة الأنعام: 106]. وقد ورد الإعراض عن المشركين في الســـور المكّيّة والمدنيّة أيضًا، لٰكنّ أكثر أوامر الإعراض واردةٌ في بعض آيات الســـور المكّيّة، منها: ســـورة السجدة: 30، سورة الصافّات: 174 و178، سورة الحجر: 3 و94، سورة الكافرون: 6، سورة الأنعام: 68.

وهناك آياتٌ أخرى تأمر النبيّ ﷺ بالإعراض عن استهزاء المشركين وترك مجالسهم: ﴿وَإِذا رَأَيْتَ الَّذينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَديثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: 68]. يقول السيوطيّ: «كان المشركون يجلسون إلى النبيّ ﷺ يحبّون أن يسمعوا منه، فإذا سمعوا استهزؤوا، فنزلت: ﴿وَإِذا رَأَيْتَ الَّذينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾» [السيوطيّ، الدرّ 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 لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۞ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَياةَ الدُّنْيا﴾، والإعراض عن المنافقين في الآية 95 من سورة التوبة: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾.

هـ. النهي عن موالاة ومودّة الملحدين والكفّار

ورد في القرآن الكريم نهي المؤمنين عن مولاة ومودّة الكفّار والمشركين مرّاتٍ عديدةً. منها الآية 28 من سورة آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ﴾. وسبب النهي عن موالاة الكفّار هو أنّها تؤدّي إلى الامتزاج الروحيّ «بحيث يؤدّي إلى مطاوعتهم والتأثّر منهم في الأخلاق، وسائر شؤون الحياة وتصرّفهم في ذٰلك» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 151].

وفي أوائل آيات سورة الممتحنة حيث ورد نهي الله للمؤمنين عن اتّخاذ الكفّار أولياء، وطلب المعونة منهم: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي

وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهِ رَبِّكُمْ﴾ [سورة الممتحنة: 1]. وسبب هٰذا المطلب هو كفرهم بما جاءكم من الحقّ [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 9، ص 405؛ الطبرسيّ، تفسير جوامع الجامع، ج 4، ص 277؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 121]. «إنّهم يخالفونكم في العقيدة، كما أنّهم شنّوا عليكم الحرب عمليًّا، ويعتبرون إيمانكم بالله ـ الّذي هو أكبر فخرٍ لكم وأعظم قداسة تجلّلكم ـ غاية الجرم وأعظم الذنب؛ ولهٰذا السبب قاموا بإخراجكم من دياركم وشتّتوكم من بلادكم. ومع هٰذه الأعمال الّتي مارسوها معكم، هل من المناسب إظهار المودّة لهم» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 18، ص 233]. نعم، لم يرد نهيٌ عن الإحسان ورعاية العدل مع أولٰئك الكفّار الّذين لم يؤذوا المؤمنين، ولم يخرجوهم من ديارهم. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 234]

و. الحرمان من المشاركة في المجالات الاجتماعيّة

من الأساليب الّتي اتّخذها القرآن في مواجهة الكفّار والملحدين الحرمان من ممارسة بعض النشاطات الاجتماعيّة والدينيّة. وهٰذا التعامل يرتبط بالمشركين الّذين يتصوّرون أنّهم من خلال الاعتقاد بالله ﷻ يمكنهم الحفاظ على هويّتهم من خلال تسنّم مناصب من قبيل عمارة بيت الله أو سقاية الحجّاج. لٰكنّ الله ﷻ من خلال إعلان منع المشركين من الوصول إلى مناصب دينيّةٍ وإلٰهيّةٍ يكون قد حرمهم من المشاركة في المجالات الاجتماعيّة: ﴿مَا كانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَساجِدَ اللهِ شاهِدِينَ عَلى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خالِدُونَ﴾ [سورة التوبة: 17]. وعليه فإنّه: «لا يحقّ وَلا يجوز للمشركين أن يرموا ما استرمّ من المسجد الحرام» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 200؛ الزمخشريّ، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج 2، ص 253].

ز. التعامل الشديد الحازم مع الكفّار والمنافقين

رغم أنّنا نجد في القرآن الكريم آياتٍ دعت المسلمين إلى ترك القتال، وتحمّل كلّ أنواع الأذى في سبيل الله، من قبيل: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ * لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ * ... لَكُمْ دينُكُمْ وَلِيَ دينِ﴾ [سورة الكافرون: 1-6] وكذلك قوله: ﴿فَاصْبِرْ عَلى ما يَقُولُونَ﴾ [سورة المزّمّل: 10]. لكن مع ذلك هناك آياتٌ أخرى تنهى المسلمين عن التسامح مع الكفّار والمنافقين، وقد أُمروا بالتعامل الشديد مع مشركي مكّة. مثلًا في الآية 190 من سورة البقرة يأمر الله بقتال مشركي مكّة مع توفّر ظروف القتال: ﴿وَقاتِلُوا في سَبيلِ اللهِ الَّذينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدينَ﴾ [سورة البقرة: 190]. «عبارة "الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ" تدلّ بصراحةٍ على أنّ هٰذا الحكم الشرعيّ يختّص بمن شهروا السلاح ضدّ المسلمين، فلا تجوز مقاتلة العدوّ ما لم يشهر سيفًا ولم يبدأ بقتالٍ باستثناء موارد خاصّةٍ» [مكارم الشيرازيّ، تفسير الأمثل، ج 2، ص 18؛ القاسميّ، محاسن التأويل، ج 2، ص 57]. ولٰكنّ هٰذا لا يعني إطلاقًا إنكار الجهاد الابتدائيّ.

وحينما لا تنفع النصيحة معهم، ولم يكفّ مثيرو الفتنة عن أعمالهم، واستمرّوا في إشاعة الاضطراب في المجتمع، فهنا يكون المجتمع الإسلاميّ مضطرًّا للتعامل الشديد مع مثل هٰؤلاء الأشخاص؛ لكيلا تتحوّل الساحة الاجتماعيّة إلى ساحة اضطرابٍ وفتنةٍ. [راجع: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 64] والقرآن الكريم في هٰذه المرحلة من الفتنة يُصدر أمرًا بقتال مثيريها قائلًا: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة: 191]، ويقول أيضًا: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [سورة

البقرة: 193]. وقــد ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ الفتنــة في هٰذه الآية يراد منها الشرك أو الكفر [الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 146؛ الفخر الرازيّ، مفاتيح الغيب، ج 5، ص 289؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 354].

وعليه فإذا وصلت إثارة الفتنة إلى مرحلة ســلب الأمن والاستقرار، فقد أمر الله ـ ســبحانه ـ بقتال مثيري الفتنة والتصدّي لهم، وإطفاء الفتنة في هٰذه المرحلة مسؤوليّة الجميع، بل عدم التصدّي لمثيري الفتنة أمرٌ غير جائزٍ، وعصيانٌ لأمر الله تعالى.

وفي ســورة الآية 73 من سورة التوبة، والآية 9 من سورة التحريم ورد أمرٌ للنبيّ بأن يتشدّد مع الكفّار والمنافقين: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾. «جهاد القوم ومجاهدتهم بذل غاية الجهد في مقاومتهم، وهو يكون باللســان وباليد حتّى ينتهي إلى القتال، وشاع استعماله في الكتاب في القتال...، واســتعماله في قتال الكفّار على رسله لكونهم متجاهرين بالخلاف والشــقاق» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 339]. وأمّا المنافقون فإنّ «المراد بجهادهم مطلق ما تقتضيه المصلحة من بذل غاية الجهد في مقاومتهم، فإن اقتضت المصلحة هجروا ولم يخالطوا ولم يعاشروا، وإن اقتضت وعظوا باللســان، وإن اقتضت أخرجوا وشرّدوا إلى غــير الأرض، أو قتلوا إذا أخذ عليهم الردّة، أو غير ذٰلك» [المصدر السابق].

النتيجة

تصدّى هٰذا البحث لدراسة الأســاليب العلميّة والعمليّة في التعامل مع الملحدين في الرؤية القرآنيّة، وتوصّل إلى هٰذه النتائج:

أســـلوب القرآن في مواجهـــة المخالفين في البُعد العلـــميّ هو الدعوة إلى الإســـلام عن طريق الحكمة والموعظة الحســـنة والجدال بالّتي هي أحسن، وبيان الحقائق، والتفكّر في خلـــق العالم، والاحتجاج على منكري التوحيد والمعاد وإنذارهم. وفي البُعد العمليّ فالأصل هو السلوك الحسن ورعاية الأدب، وعند الإصرار على إنكارهم فيتمّ الإعراض عنهم، والمنع من موالاتهم وأخيرًا إذا كانوا محاربين فيجب جهادهم والتعامـــل القاطع معهم. ومن الطبيعيّ أنّ اختلاف أساليب القرآن في التعامل العلميّ والعمليّ مع المخالفين والملحدين يرجع إلى الظروف ونوع سلوك المخاطبين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابــن بابويه (صدوق)، محمد بن علي، التوحيد، جامعة المدرســين، قم، ط 1، 1398 هـ.
2. ابن عاشــور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، [بدون محل الطباعة]، بدون تأريخ.
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 ـ دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
5. الأندلسي، محمد بن يوســف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
6. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفســير القرآن، مؤسسه بعثت، قم، ط1، 1374 هـ. ش.
7. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمــد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط 2، 1410 هـ.
8. جوادي آملي، عبدالله، تفســير موضوعى قرآن (توحيــد در قرآن)، مركز نشر اسراء، قم، ط 2، 1385 هـ. ش.
9. الحجازي، محمد محمود، التفســير الواضح، دار الجيــل 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، ط3،

1420 هـ.

12. الراغب الأصفهاني، حســين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن، دار العلم الدار الشامية، دمشق بيروت، ط1، 1412 هـ.

13. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407 هـ.

14. شــبالة، ماجد محمد علي، الشرك بالله تعالى.. أنواعــه وأحكامه، دار الإيمان، الإسكندرية، 2005 م.

15. الطباطبائي، محمدحســين، الميزان في تفســير القرآن، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ط 5، 1417 هـ.

16. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه طهران و مديريت حوزه علميه قم، طهران، ط 1، 1377 هـ ش.

17. الطبرسي، الفضل بن الحســن، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ط 3، 1372 هـ ش.

18. الطوسي، محمد بن الحســن، الاقتصاد فيما يتعلــق بالاعتقاد، بيروت، ط 2، 1406 هـ.

19. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تأريخ.

20. العسكري، الحسن بن علي، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم، ط 1، 1409 هـ.

21. علم الهدى، على بن الحسين الموســوي البغدادي [السيد المرتضى]، الذخيرة في علم الكلام، قم، 1411 هـ.

22. علم الهدى، على بن الحسين، أمالي المرتضى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1998 م.

23. الفراهيـــدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشـــارات هجرت، قم، ط 2، 1410 هـ.

24. فضل الله، محمدحسين، الحوار في القرآن، [بدون محل الطباعة]، ط 1، 1399 هـ.

25. القاســـمي، محمد جمال الدين، محاســـن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ.

26. القرطبي، محمد بن أحمـــد، الجامع لأحكام القرآن، انتشـــارات ناصر خسرو، طهران، ط 1، 1364 هـ ش.

27. الكليني، محمد بن يعقوب بن إســـحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 4، 1407 هـ.

28. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قم، ط 1، 1421 هـ.

29. مكارم الشـــيرازي، ناصر، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 1، 1374 هـ ش.

30. موســـوى بجنوردى، [بإشراف:] كاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامى، طهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ط 1، 1384 هـ ش.

آراء كانط المعرفية والفلسفية

حازم عبد الجبار حسن

الخلاصة

نسعى في هٰذه المقالة إلى إلقاء الضوء على أفكارٍ شخصيّةٍ ذاع صيتُها في القرون السابقة، وسرى تأثيرها إلى يومنا هٰذا، بعد أن قامت بإقصاء العقل، وحدّدته بحدودٍ شاقّةٍ جعلته يدور مدار الحواسّ، فكانت المعرفةُ ـ كما ترى هٰذه الشخصيّة ـ حصيلةَ التعاطي ما بين معطيات الحسّ والمعارف القَبْليّة، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلّا على ظواهر الأشياء المؤطّرة بالزمان والمكان دون ذاتها وذاتيّاتها. ومن هنا كانت لهٰذه الأفكار وغيرها أحداثٌ مبعثرةٌ لها لوازم خطيرةٌ على العقيدة الدينيّة، وعلى البعد الإلٰهيّ في الفلسفة الحقّة؛ ولهٰذا انبرى الباحث لربط مجريات أحداث هٰذه الأفكار، وبيان دورها التأصيليّ لظاهرة الإلحاد المعاصر.

فالمقالة ترتكز على أمرين رئيسين: الأوّل: الربط ما بين حلقات الأسس المعرفيّة الّتي صاغتها هٰذه الشخصيّة. والثاني: بيان تأثيرها في البحث الفلسفيّ، وبالخصوص البعد الإلٰهيّ والغَيبيّ.

الكلمات المفتاحيّة: إيمانويل كانط؛ الإلحاد؛ العقل؛ نظريّة المعرفة؛ الفلسفة.

(*) حازم عبد الجبار حسن، العراق، مدرّس في قسم الفلسفة، كلّيّة الشهيد الصدر.
hazem.1975@yahoo.com

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.

مقدّمةٌ

الصفـــة الغالبة على البشريّـــة جمعاء هي التديّن، والانتمـــاء إلى الإلٰه أو الآلهة، والطقوس والشـــعائر الدينيّة هي ديدن الشعوب، فلم تخلُ مرحلةٌ من مراحل الإنسانيّة إلّا ولازمتها هٰذه الاعتقادات؛ ولهٰذا يقول المؤرِّخ الإغريقيّ فلوطرخـــس(*) (Πλούταρχος): «لقد وُجدت في التاريخ مدنٌ بلا حصونٍ، ومـــدنٌ بلا قصورٍ، ومدنٌ بلا مدارسَ، ولٰكن لم توجَد قطّ مدنٌ بلا معابد» [البغداديّ، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، ص 21]؛ وذٰلك لإحساس الإنسان دائمًا بالقصور، وعدم الكمال والاستغناء، والشعور بالانتماء أو الاعتماد على مبدإٍ أعلى يتجاوز حدود الطبيعة، وهٰذا الشـــعور مهما كان غامضًا، ومهما بدت صورٌ كثـــيرةٌ تخفيه أو تحجبه، فإنّه يظلّ النبع الأصليّ، والخلفيّة الأساســـيّة للدين والتديّن معًا، وهٰذا ما قد يُعْرف بالجِبِلَّةِ أو الفِطرة. وهو ما أشـــار إليه الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَـــهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

لهٰذا كان الاعتقاد بوجود خالقٍ للكون لا يعدّ أمرًا طارئًا ولا مكتسَبًا، بل إنّه مغروزٌ في طبيعة النفس الإنســـانيّة، فالإنسان طُبِع على التديّن والاعتقاد بوجود إلٰهٍ؛ ولذا فإنّ معرفة الله كانت واجبةً، وعبادته ﷻ وتعظيمه فرضٌ على كلّ إنسانٍ. [المنياويّ، جمهوريّة أفلاطون، ص 178]

(*) فلوطرخس أو بلوتارك (45 - 125) (Plutarch م) فيلسوفٌ ومؤرّخٌ يونانيٌّ، ولد في مدينة خيرونيا، وتلقّى تعليمه في أثينا حيث أخذ عن الفيلســـوف الأفلاطونيّ أمونيوس. ومؤلّفاته في التاريخ وفيرةٌ ومشـــهورةٌ، لعلّ أهمّها كتاب (الســـير المقارنة لعظماء اليونان والرومان)، وكتاب (الأخلاق).

ولٰكــنّ هٰذا لا ينفي وجود جذورٍ للإلحاد من هنا أو هناك، وإلّا لِمَ أوجب الحكيم أفلاطون (427ـ347 ق. م.) في جمهوريّته(*) الاعتقاد بالألوهيّة؟ فالإلحاد هــو الكفر بالإله، والملحِد هو المنكر لوجود الإله [انظر: الحنفيّ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 89]. وهٰذا المعنى لكلمة (إلحاد) هو المستعمل في اللغات الأوربّيّــة، وهو مأخوذٌ من اللغة اليونانيّــة، وهي كلمةٌ مركّبةٌ من مقطعين، سلبٌ أو نفيٌ بإضافة كلمةٍ تساوي إلٰه؛ ولهٰذا صار معناها الاشتقاقيّ: نفي الله [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص 219]. وهٰكذا اســتُعمِل مفهوم الإلحاد في موسوعة (أونيفرساليس) الفرنســيّة، بمعنى أنَّ الملحِد هو مَن لا يعترف بوجــود الإله، وينكر وجوده، أو بمعنى عدم الإيمان بقوًى فعّالةٍ خارج مجال المادّة المحدودة الّتي يراها، أو بوجود قوًى أعلى من الطبيعة البشريّة. [نقلًا عن: زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه.. الصفحة السوداء للكنيسة، ص 7]

والإلحــاد بهٰذا المعنى هو ما نَصبُو إليــه في هٰذه الصفحات؛ تمييزًا له عن باقي المفاهيم ذات العلاقة، كالربوبيّة، واللا أدريّة، فإنّ بينهما جهةَ اشتراكٍ وثيقةً، وهي اتّفاق كلمتهم على إنكار الدين.

وإذا ما أردنا أن نتحسّــس تاريخ الإلحاد وجذوره لا بدّ أن نسلك طريق معرفة نشــوء المنظومة التشــكيكيّة والماديّة؛ لأنّ الإلحــاد ليس ظاهرةً مغلقــةً، وإنّما هو ركيزةٌ أولى لهٰذه المنظومة، أو من نتائجها الطبيعيّة. وذٰلك يرجع إلى الموقف الســلبيّ التشــكيكيّ الّذي اتّخذته ضــدّ العقل البرهانيّ، الّذي هو الأداة المعرفيّة الّتي يمكن أن يتّكئ عليها الإنسان في طلب الواقع ومعرفته، كما يمكن بواســطته أن تُصحّح العقائد، وتُبنى الرؤية الكونيّة الصحيحة للفرد والمجتمع.

(*) "الجمهوريّة" كتابٌ ألّفه أفلاطون وهو أهمّ ما سطّره، وفيه أبحاثٌ متشعّبةٌ.

فالعقل قوّة نظرٍ، وطاقة تفكيرٍ، وجهاز تحليلٍ وتركيبٍ، وبه يُعرف الحقّ لا بالرجال.

فما كان للسفسطائيّين إلّا أن سلّطوا سيف نقدهم غير الموضوعيّ، وشكّهم غير المبرّر بهٰذه الأداة المعرفيّة، وهي ملكة العقل، الّتي مَن ركِبها نجا من معاول الشكّ والسفسطة، ورسا على اليقين، ومَن تخلّف عنها هلك وأهلك غيره. وقد تجسّد هٰذا التوجّه في القول المأثور عن بروتاغوراس(*) (Πρωταγόρας) (487ـ420 ق. م.): «الإنسان معيار الأشياء جميعًا، هو معيار وجود ما يوجَد منها، ومعيار لا وجود ما لا يوجَد» [انظر: وِليم ديورَانت، 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 الّذي نحسّه، وما ليس في حسّنا فهو غير موجودٍ، وعلى ذٰلك تبطل الحقيقة المطلقة، لتحلّ محلّها حقائق متعدّدةٌ بتعدّد الأشخاص، وتعدّد حالات الشخص الواحد». [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 63 و64]

ولبروتاغوراس كتابٌ اسمه (حول الآلهة)، تظهر فيه لغة الشكّ وعدم الاستقرار المعرفيّ والعقديّ، فيقول: بالنسبة للآلهة لا يمكنني الجزم بأنّها موجودةٌ أو غير موجودةٍ، أو الجزم بهيئتها أو شكلها؛ لأنّ هناك أشياء كثيرةً تقف في سبيل المعرفة اليقينيّة، وهي غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانيّة [انظر: وِليم ديورَانت، قصّة الحضارة، ج 7، ص 214].

والأمر اللافت للنظر ها هنا أنّ بروتاغوراس لم يقل إنّ الآلهة موجودةٌ

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

بالنسبة إلى من هو مؤمنٌ بها، وغير موجودةٍ بالنسبة إلى مَن ينكرها!

السفسطائيّون هم نموذجٌ من الشخصيّات الّتي ذكرتها كتب التاريخ في هٰذا السياق، فكانوا بذرةً غير صالحةٍ غُرست في المجتمع من ذٰلك الحين، وبغضّ النظر عن أنّ هٰؤلاء كانوا ملحدين أو ليسوا كذٰلك، إلّا أنّهم ـ ولمكانتهم في المجتمع ـ أسّسوا لظاهرة الإلحاد من خلال أقوالهم وأفعالهم، وتوهينهم العقل، وبيان عجزه عن معرفة الواقع.

من هنا جاءت هٰذه المقالة لتقف عند نموذجٍ آخر وشخصيّةٍ أخرى في نفس السياق، وهو المفكّر الغربيّ إمانويل كانط (Immanuel Kant)(*)؛ لتسلِّط الضوء على آرائه المعرفيّة والفلسفيّة، وبيان دورها التأسيسيّ لظاهرة الإلحاد المعاصر، بعد أن ألقت بظلالها على العقل وحدّدته بحدود الظواهر العينيّة والتجربة الحسّيّة، وحكمت عليه بأحكامٍ أنزلت من قيمته العلميّة، وهٰذا ممّا ولّد لغطًا كبيرًا في البحث الفلسفيّ، وأخذ يأخذ أبعادًا تمسّ جوهر العقيدة الدينيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المقالة ليست في مقام التقييم لآراء هٰذا المفكّر، وإنّما انعقدت الكلماتُ فيها من أجل بيان أحد الأسباب المهمّة لظاهرة الإلحاد المعاصر، وهي مرحلةٌ لا تقلّ أهمّيّةً عن مرحلة التقييم والنقد الموضوعيّ، بل

(*) مفكّرٌ ألمانيٌّ وُلد في مدينة كونجسبرج (Konigsberg) الواقعة على الحدود الشمالّية في بروسيا الشرقيّة، في الشهر الرابع من سنة 1724، من أبوين فقيرين، كما يذكر أنّ والده كانت مهنته سرّاجًا، وأمّه من عائلةٍ متواضعةٍ تنتمي إلى حركةٍ دينيّةٍ مسيحيّةٍ محافظةٍ تُدعى (التقويّ)، ولهٰذه النزعة الموروثة أثر 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.

نستطيع القول إنّ مرحلة تشخيص الأسباب والدوافع لظاهرةٍ ما تعدّ الشروع الفعليّ لعلاجها.

أوّلًا: نظريّة المعرفة وتأثيرها في البحث الفلسفيّ

الفلسفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ علمٌ يُبْحَثُ فيه عن أحوال الموجود بما هو موجودٌ على وجهٍ كلّيٍّ، كما أُطلق عليها أيضًا (العلم الإلٰهيّ أو الأعلى)؛ لأنّ أهمّ مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأوّل، والعلّة الأولى للوجود [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6 و7].

وأمّا نظريّة المعرفة فهي من المباحث المختبريّة المهمّة الّتي يعوَّل عليها في رسم خريطةٍ لمباحث أخرى؛ إذ يُراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق، وأن يطمئنّ إلى صدق إدراكه وصحّة معلوماته، أم أنّ قدرته على معرفة الأشياء مثارٌ للشكّ؟ وإذا كانت المعرفة البشريّة ممكنةً وليست موضعًا للشكّ فما حدود المعرفة؟ أهي احتماليّةٌ ترجيحيّةٌ أم أنّها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ثمّ ما منابع هٰذه المعرفة؟ وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحسّ أم الحدس؟ ثمّ ما طبيعة هٰذه المعرفة وما حقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدرَكة بالقُوى الّتي تدركها؟ [الطويل، أسس الفلسفة، ص 71]

هٰذه الأسئلة تقع على عهدة نظريّة المعرفة، وبعد عمليّة التنقيب الفكريّ والبحث والتدقيق، يتمّ الإجابة عنها سلبًا أو إيجابًا، صدقًا أو كذبًا. فهي تواجه مشكلة الشكّ في الحقيقة، أو اليقين بها، كما أنّها تواجه مسألة أدوات المعرفة الّتي هي واسطةٌ في العلم بالأشياء، فتسعى لبيان حدود هٰذه الأدوات واختصاصها.

فالإنســـان العاقل ـ مثلًا ـ لا يســـتطيع التنصّل عن الأسئلة المصيريّة(*) في حياته، والإجابة عنها هي ما يحدّد ســـلوكه العامّ والخاصّ، ومن هنا يأتي البحث المعـــرفيّ ليأخذ دوره الحقيقيّ من خلال عمليّة تنقيب أدوات المعرفة بحسب حدودها ومنابعها وقيمتها، وحصيلة ما يتمّ التوصّل إليه هناك، منها بيان المنهج الصالح للاســـتعمال في كلّ علمٍ، ومنها علم الفلســـفة. وفي هٰذا الســـياق عبارةٌ قيّمةٌ للعلّامة مرتضى مطهـــري، وهي: «مَن لا يعرف تشريح الذهن لا يعرف الفلســـفة» [نقلًا عن: إبراهيميان، نظريّة المعرفة، ص 15]، وفيها إشارةٌ إلى أهمّيّة دراسة بحث المعرفة، وتحليل الذهن من أجل فهم موضوعات مسائل الفلسفة.

ومن هٰذه النقطة الحسّاسة تســـابق بعض المفكّرين لتغيير معالم البحث الفلسفيّ من خلال الرجوع إلى البحث المعرفيّ.

الفلاسفة والحكماء اعتمدوا على العقل البرهانيّ، واعتبروه الأداة الرئيسة في كشف الواقع كما هو عليه [انظر: الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص47]، وأمّا سائر المناهج فتستمدّ مشروعيّتها منه، وتعمل تحت إشرافه.

أمّا المادّيّـــون فاعتمدوا على الحسّ والتجربة الحسّـــيّة، واعتبروها الأداة الوحيدة لكشف الواقع، ولم يعتبروا أيّ شيءٍ خارجٍ عن حريم التجربة.

وأمّا أهل الملل والنحل كابن تيميّة (661 ـ 728 هـ) وأتباعه فاعتمدوا على النقل والأخبار في معرفة الواقع وتوقّفوا عليها.

ومن هنا كان لنتائج البحث المعرفيّة أهمّيّةٌ قصوى من حيث تأثيره المباشر

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

في تحديد معالم البحث الفلسفيّ ونتائجه، فمن اختار العقل البرهانيّ منهجًا وطريقًا للأجوبة عن هٰذه الأسئلة الوجوديّة كانت له نتائجه الخاصّة، وكذا من اختار المنهج الحسّيّ منهجًـــا وأداةً لمعرفة الواقع؛ ولهٰذا يقول صاحب كتاب (أصـــول المعرفة والمنهج العقليّ): «تبتني الرؤية الكونيّة بصورةٍ رئيســـةٍ على المنهج المعرفيّ، المستعمَل في الكشف عن الواقع ومعرفة الخطإ من الصواب، فالمنهج الّذي يختاره الإنســـان له عظيم الأثر في اختيـــار الرؤية الكونيّة الّتي تســـانخه، والّتي من خلالها تنطلق الأيديولوجيّات العمليّة المؤثّرة في تكوين السلوك الاختياريّ القائم على هٰذه الرؤية سلبًا وإيجابًا» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 22].

وكان إمانويل كانط من الّذين تسابقوا على تغيير البحث الفلسفيّ وتفريغه من نتائجه الإلٰهيّة، وبُعدُه الغيبيّ من خلال عمليّة إقصاء العقل، بعد أن اتّخذ الحسّ والتجربة مطيّةً لكشـــف الواقع، وحصر المعرفة بالأشـــياء المحسوسة فقط، وعندها لا يمكن الانتقـــال إلى بحثٍ موضوعه (الموجود من حيث هو موجودٌ). وعليه فلا موضع للقول إنّ هناك علمًا يقينيًّا يمكن أن نسمّيه باسم علم (ما بعد الطبيعة).

ثانيًا: تقلّبات كانط الفكريّة

1 ـ كانط ما قبل النقديّة

لم يكن كانط من الّذين اســـتقرّ فكرهم من أوّل الأمر، بل ظلّ في حركةٍ دؤوبةٍ يبحث عن كلّ ما يُشـــبع به غريزتـــه الفطريّة، حيث يتقلّب ما بين الماضي والحاضر، ما بين ارتكاز فكره على مبادئ العقل الأوّليّة وبين التخلّي

عنها واللجوء إلى الحسّ والتجربة، ومـــا بين قبول أدلّة الوجود الإلٰهيّ وما بين رفضها؛ ولهٰذا نجد في كتابه الموســـوم (إيضـــاحٌ جديدٌ للمبادئ الأولى للمعرفة البشريّـــة) يتبنّى أهمّ المعارف العقليّـــة الأوّليّة، كمبدإ التناقض والهويّة ومبدإ العلّيّة. فكانت النزعة الســـائدة في هٰـــذا الكتاب هي النزعة العقليّة، سواءٌ في المنهج أو الغاية، والهدف من ذٰلك تقرير نسقٍ من الحقائق العقليّـــة الضروريّة، فيتصوّر نظامًا هرميًّا رأســـه فكرة الله تعالى، بوصفه ينبوع الحقائق. كما أنّـــه اعتبر قانون العلّيّة من القوانين المهمّة والضروريّة لمعرفة الحقائق، على أنّ الموجود الممكن لا يرى نور الوجود إلّا بســـببٍ سابقٍ عنـــه، ولا بدّ للسلســـلة أن تقف عند العلّة الأولى الّـــتي هي علّة العلل.

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

كما أنّه يقسّـــم العلّة إلى قسمين: علّة المعرفة، وعلة الوجود الفعليّ [انظر: بدوي، إمانويل كانط، ص 135]. والمقصـــود من علّة المعرفة ما يؤمن بها المذهب العقليّ بقيام علاقة السببيّة في المعرفة البشريّة بين بعض المعلومات وبعضها الآخر؛ فـــإنّ كلّ معرفةٍ إنّما تتولّد عن معرفةٍ ســـابقةٍ، وهٰكذا تلك المعرفة حتّى ينتهي التسلســـل الصاعد إلى المعارف العقليّة الأوّليّة الّتي لم تنشأ عن معارف سابقةٍ، وتعتبر العلل الأولى للمعرفة.

من هٰذه العبارات وغيرها في ذٰلك السِفر من أسفار كانط، يتّضح لنا جليًّا انتماؤه إلى المنهج العقليّ الأصيل، من خلال اعتماده على المعلومات العقليّة الأوّليّة البدهيّة، وكذٰلك في استدلاله على الوجود الإلٰهيّ بالدليل المشهور بين الحكماء والفلاسفة ،المسمّى ببرهان (الإمكان والوجوب).

2 ـ كانط ما بعد النقديّة

وفي ســـنة 1766 م صدّر كانط للمكتبة كتابًا جديدًا أطلق عليه (أحلام صاحب رؤًى مفسَّرةٍ بأحلامٍ ميتافيزيقيّةٍ) وفيه من التلميع والرفعة للتجربة على كرسيّ العرش المعرفيّ، كما فيه أيضًا أسئلةٌ حول النظام الصوريّ وقانون عدم التناقض في التصوّرات، وهل هي الّـــتي تميّز الوجود الواعي عن الحُلم؟ وهل العقل يحتوي على أحلامٍ كما في الخيال؟ من هٰذه الأسئلة وغيرها يتّضح كيف بدأ كانط بتقييد العقل والاســـتهانة به وبقدراته، فكانت أجوبته على هٰذه الأسئلة أجوبةً لم تكن في فلسفته من ذي قبل؛ إذ أعلن أنّ التجربة هي الّتي تفيد المعرفة بالواقـــع، دون البراهين العقليّة والمبادئ الأوّليّة، وبالتالي إذا ما أردنا الصدق الموضوعيّ فلا ســـبيل إليه إلّا عن طريق التجربة والحسّ. ومن هنـــا يدخل في موردٍ آخر، وهو أن نقيّم الأخلاق على أســـاس إدراكات النفس القويّة على نحو الترقّب لعالَمٍ آخر، لا أن نقيّم حسن سلوك النفس على قيام عالَمٍ آخر قادمٍ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

كما هو واضحٌ انتقل كانط من المعرفة وفلســـفة الذهن، إلى فلسفة الواقع والوجود، ومنها إلى فلســـفة الأخلاق وأُسُســـها، وهي انتقالاتٌ لها دلالاتٌ على التغيـــير الجذريّ لفكره، كما ســـوف يتجلّى ذٰلـــك في مؤلّفاته القادمة وبالخصوص كتابه المشهور بـ (نقد العقل المحض)، الّذي أسّس فيه مذهبه الفكـــريّ الجديد، إذ يصف فيه هٰـــذه المرحلة بالثـــورة الكوبرنيكيّة(*) في

(*) الثورة الكوبرنيكيّة: تُوصف «الفلســـفة النقديّة» لكانـــط بالثورة الكوبرنيكيّة كالّتي أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك؛ إذ اكتشـــف عام 1520 أنّ الأرض كوكبٌ يدور حول الشمس كالكواكـــب الأخرى، خلافًا للفكرة القديمة عن الأفلاك ـ منذ عصر بطليموس ـ القائلة: إنّ الأرض مركز الكون.

الفلســـفة؛ إذ جاء بآراءٍ جديدةٍ في نظريّة المعرفة، وبالأخصّ ما يترتّب على موقفـــه من الميتافيزيقا؛ إذ أنكر الفكرة التقليديّة عن الميتافيزيقا، فقد كان يرى أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو معرفةٌ تأمّليّةٌ، لٰكنّها محالةٌ.

إنّ مشروع كانط النقديّ لم يقف عند نقد العقل النظريّ، بل أردفه بنقدٍ آخر، وهو نقد العقل العمليّ، وبنقدٍ ثالثٍ هو نقد ملَكَة الحكم، ولٰكنّ الّذي كان سببًا رئيسيًّا في شـــهرته هو النقد الأوّل؛ إذ لم تأتِ شهرته من النقدين الثاني والثالث، رغم أهمّيّتهما، بل قد يُقال هما أهمّ من النقد الأوّل(*).

اعتكـــف كانط في منزله منفردًا بفكره، يكتـــب بقلمه ما تبلورت عليه آراؤه من خلال تأمّله في العقل، فدام غيابه شـــهورًا وســـنين، فجدّ واجتهد باحثًا عن مصادر المعرفة البشريّة، محاولًا أن يحدّد قدرات الذهن البشريّ، ونتيجة كلّ ذٰلك بزغ مذهبه الجديد عام 1781 م، فســـطّره في كتابه العميق (نقـــد العقل المحض)، فأقام فيه محكمةً للعقـــل، فيها حاكمٌ ومحكومٌ عليه دون مدافعٍ عن الأخير، والمدّعي هو كانط وفي الوقت نفســـه، هو حاكمٌ! فلم يســـلم عندها العقل حتّى من رفع راية النصرة له، فكيف من جَحَد قدره، وأهان رفعته، فكان وحيدًا بين حُكّام الجَور!

هنا وفي هٰذا الكتاب اســـتقرّ فكر كانط المعرفيّ، حتّى أنّه وبعد سنين من صدور الطبعة الثانية سنة 1787 م، أضاف عليه إضافاتٍ بسيطةً على ما ذكره في الطبعة الأولى لم تمسّ جوهر بحثه.

(*) أهمّ إنجازات كانـــط العلميّة ثلاثة كتبٍ نقديّةٍ، وهي: "نقـــد العقل المحض" (1781 م)، و"نقـــد العقل العمليّ" (1787 م)، و"نقد ملكة الحكـــم" (1790 م)، بالإضافة إلى كتابٍ آخر أطلق عليه "الدين في حدود مجرّد العقل" (1793 م)، يريد كانط في هٰذا الأخير تأسيس دينٍ عقليٍّ كونيٍّ غير خاصٍّ بشـــعبٍ دون آخر، بل دين الطبيعة البشريّة، على أن يكون خاليًا من الطقوس والشعائر.

وعلى هٰذا الأساس سنسلّط الضوء على آخر أفكاره وما وصل إليه في المعرفة من خلال هٰذا الكتاب، الّذي يُعتبر دستورًا للعقل النظريّ، وفلسفة المعرفة عند كانط وغيره من مفكّري الغرب.

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

ثالثًا: كتاب نقد العقل المحض

1 ـ طبيعة الكتاب

بعد الانقطاع عن الجامعة والتأليف لوقتٍ من الزمن يقدّر بسنين ـ حتّى ظنّ بعض الأستاذة من زملائه أنّ كانط أخذ منحًى آخر وترك طريق الجامعة والتأليف ـ ظهر صاحبنا بكتابه الجديد الموسوم بـ (نقد العقل المحض)، فيه خلاصة أفكاره ومذهبه الجديد، الّذي يحمل في طيّاته نتائجه المعرفيّة والفلسفيّة. ويبدو أنّ صاحبه عمد إلى كتابته بطريقةٍ معقّدةٍ جدًّا، حتّى أنّه لم يكلّف نفسه بسوق أمثلةٍ تبيّن مطالبه غير الواضحة، زاعمًا الاختصار وعدم جدوى الإطالة، وأنّه كتبه إلى خصوص الناس من الفلاسفة المحترفين. كما ذُكِرَ أنّ كانط أرسل كتابه هٰذا بنسخته الخطّيّة إلى أحد زملائه المتمرّسين بعلم الفلسفة اسمه (Herz) ليطّلع عليه قبل أن يُطبَع، وبعد فترةٍ وجيزةٍ أرجع صديقه الكتاب إليه معتذرًا عن إكمال قراءته؛ خوفًا من الجنون الّذي قد يصيبه لو واصل القراءة فيه [انظر: زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 250]. ومن هنا ينبغي على الباحث وغيره الحذر واليقظة في فهم مطالبه.

2 ـ بيان مفرداته: نقد، عقل، محض

أ- معنى "نقد" عند كانط

كلمة "نقد" اســـتعملها كانط في صدر عنوان كتابه، ولم يقصد منها نقدًا لمذهبٍ معيّنٍ أو فلسفةٍ أو فكرٍ خاصٍّ، وإنّما أراد بها توجيه سهامه إلى العقل فقط، أي أنّـــه أراد من كلمة (نقد) امتحانَ العقل مـــن أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو فحص قدرة العقـــل على المعرفة، أو الحكم على قيمة المعرفة العقليّة ومصدرها وحدودها؛ ولهٰذا يقول كانط: «إلّا أنّني لا أقصد بهٰذا نقدًا للكُتب والمذاهب، بل أقصد نقد مَلَكة العقل عمومًا، وذٰلك بالنظر إلى كلّ المعارف الّتي يمكن أن يســـعى إلى تحصيلها مستقلًّا عن كلّ تجربةٍ، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقـــا بوجهٍ عامٍّ، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، ولٰكـــن على أن يتمّ هٰذا كلّه على أســـاس مبادئ» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20]. وبصريـــح العبارة أقول إنّ كانط أراد تحديد مصير الميتافيزيقا العلميّ من خلال عمليّة امتحان العقل ومحاكمته.

ب - معنى "العقل" عند كانط

أمّا "العقل" فهو كامل القدرة العليا على المعرفة [المصدر السابق، ص 804]، أو هو تلك القـــدرة الّتي تمدّنا بمبادئ المعرفة قبليًّا [المصدر السابق، ص 78]. ويُقصَد من القَبـــليّ ها هنا هو أنّ العقل فيه من المعرفـــة والعلم ما هو قبل الاتّصال بالحسّ والتجربة. ولا تفســـير غير أنّهـــا تصوّراتٌ فطريّةٌ فينا، ولا تُشتقّ من الخبرة الحسّيّة.

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

كلمة "مَحْض" يُقصَد منهـــا: المَحْضُ من التجربة والملاحظة، أي اعتماد العقل على نفســـه وذاته فقط دون الاســـتعانة بالتجربة والملاحظة. وبحسب عبارة كانـــط، العقل المحض هو ذٰلك العقـــل الّذي يحتوي على المبادئ الّتي تســـاعدنا على معرفة أيّ شيءٍ قبليًّا على الإطـــلاق [المصدر السابق، ص 78]. فيقصد منه الفكر والتفكير غير المستعين بالتجربة.

د- المعنى العامّ للكتاب والغاية من تأليفه

وأمّـــا معنى عنوان كتابه على وجـــه العموم (نقد العقـــل المحض) فهو الفحص عن نظام الأسس القَبليّة ومقتضيات العلم السابقة، الّتي بفضلها تتمّ المعرفة العلميّة، وذٰلك ببيان استعمال هٰذه الأسس القبليّة والمقتضيات الســـابقة في التجربة، وتحديد قيمتها لضمان صحّة التجربة؛ ولهٰذا يقول كانط: «فإنّ العلم الّذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده، فهو بمثابـــة علمٍ تحضـــيريٍّ لمنظومة العقل المحض، ومثـــل هٰذا العلم لا يجب أن يسمّى مذهبًا، بل يجب أن نكتفي بتســـميته "نقد العقل المحض"، ولن تكون فائدته بالنسبة للتأمّل إلّا فائدةً سلبيّةً، إذ إنّه لن يستخدم للتوسيع، بل ســـيُقتصر على تطهير عقلنا ووقايته من الأخطاء، وهو ما يعدّ في الواقع كسبًا كبيرًا» [المصدر السابق، ص 79].

وخلاصة القول إنّ كانط ســـعى في كتابه هٰذا أن يُحمّل العقل مســـؤوليّةً أخرى ـ غير تلك الّتي كان على عُهدته من معرفة الوجود على وجهٍ كلّيٍّ ـ وهي أن يَنقد العقل الخالص نفســـه بنفسه، وعندها يتمُّ صرف أخطاء الماضي منه وتحصينه فيما بعد عن كلّ ما هو خارج عن قدرته. وبعبارة صريحة أنّ المهمّة

الجديدة التي أوكِلت إلى العقل (بعد عمليّة اختباره) هو أن يصرف النظر عن القضايا الميتافيزيقيّة ولا يلتفت إليهـــا؛ لأنّها من أخطاء الماضي الّتي ينبغي رفعها عنه وتطهيره منها، وهي في حقيقة الأمر كانت تشـــكّل عبئًا ثقيلًا على كاهله (بحسب ما يرى كانط).

ولٰكنّ الحقّ ـ كما يراه العقليّون ـ هو أنّ العقل يعرف حدوده ولا يحتاج إلى مَـــن يختبره، وأنّ المحاكمة الّتي أقيمـــت في هٰذا الكتاب لم تكن منصفةً قطّ؛ لأنّ العقل لو خلّي ونفســـه لما تغيّر من الأمر شيئًا، وذٰلك لكونه يتّكئ على مبادئ أوّليّةٍ بدهيّةٍ لا تحتاج إلى واسطةٍ في إيضاحها، بل هي اللبنة الأولى للمعرفة والواسطة في معرفةِ كلّ ما هو غير معروفٍ.

إنّ مـــا جرى من أحداثٍ على العقل في هٰذا الكتاب في حقيقة الأمر ليس عمليّة اختبارٍ للعقل بنفســـه لنفسه، وإنّما كانط هو مَن حاكم العقل بحسب ميولاته (الإيمانيّة) وحرفَ مســـار النتائج ومجرياتهـــا لصالح ما يميل إليه؛ وذٰلك عندما نصّب نفســـه مدافعًا عن العلم والدين، بعد أن شـــاع في ذٰلك الحين العقل المـــادّيّ الملحد، ومن هنا صرّح أنّه لا بدّ من تنحية الميتافيزيقا جانبًا؛ حتّى يتســـنّى له أن يجد للإيمان مكانًا آمنًـــا. كما أنه اتّهم الميتافيزيقا بأنّها مصدر الإلحاد؛ ولهٰذا يقـــول في مقدّمة كتابه: «لقد كان عليّ أن أضع العلـــم جانبًا؛ لكي أحصل على مكانٍ آمنٍ للإيمان، وإنّ دوغمائيّة الميتافيزيقا ـ أعـــني غرورها ـ الّتي تدفعها إلى الاعتقاد بأنّها قادرةٌ على تحقيق تقدّمٍ فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، فهي المصدر الحقيقيّ لكلّ إلحادٍ مُعادٍ للأخلاقيّة» [المصدر السابق، ص 46].

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

ولازم كلامه تبرئة ساحة المعارف الّتي تأسّست على التجربة، فلا يطالها النقد الكانطيّ.

ومن هنا أدعو القارئ الكريم أن يتأمّل جيّدًا بهٰذه العبارة الكانطيّة «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانبًا؛ 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.

رابعًا: الأسس المعرفيّة الّتي حصدها كانط في نقده للعقل

هنــا نحاول أن نذكر أهمّ النتائج ـ ذات العلاقة ببحثنا ـ الّتي وصل إليها كانط من خلال نقده للعقل المحض أو النظريّ، على أن نشير فيما بعدُ كيف لهٰــذه النتائج المعرفيّة أن يكون لهــا الدور الرئيسيّ لظاهرة الإلحاد، بعد أن جعلها بقوالب أدبيّةٍ ومصطلحاتٍ مبهمةٍ.

وقبل الشروع لا بدّ من الإشــارة إلى أمرٍ مهمٍّ، وهــو أنّنا لا نعتبر كانط عدوًّا للإيمــان، أو أنّه ليس بمؤمنٍ، وإنّما نحمّله مســؤوليّة آرائه المعرفيّة والفلســفيّة، والنتائج الّتي وصل إليها من خلال محاكمة العقل غير العادلة. بل يمكن القول إنّ ما قام به كانط من نقدٍ للعقل كانت دوافعه إيمانيّةً محضةً، بمعنى أنّها كانت من أجل الدفاع عن الإيمان، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير إيمانيّةٍ؛ ولهٰذا نؤيّد مَن قال في هٰذا الســياق: إنّ (ما وقع لم يُقصد، وما

قُصِد لم يقع)، أي أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانيّة، ولٰكنّه بدلًا من ذٰلك جرّد الإيمان من دعامته العقليّة.

1ـ أهم الأسس

وأمّا أهمّ الأســس المعرفيّة ـ الّتي وصــل إليها كانط في كتابه (نقد العقل المحض) ـ فهي كالتالي:

الأساس الأوّل: تركيب المعرفة من الخارج والذهن

إنّ التجربة والعيّنات الحسّيّة هي نقطة البدء في كلّ ما لدينا من معارف، وأمّا صور الحسّاسيّة فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة الّتي لا يصبح لها معنى إلّا إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب.

بمعنى أنّ الإنسان تبدأ عنده المعرفة بالواقع الخارجيّ، من خلال الارتباط الحسّيّ بالواقع المحســوس؛ لأنّ قوانا المعرفيّــة لا تنهض للعمل الّذي ينبغي عليهــا، إلّا أن تُنبّه ويُطرَق بابُها، ولهٰذا لا يكــون إلّا عن طريق الحواسّ؛ حيث هي الّتي تقوم بإيقاظ تلك القوى، كالمرئيّات والمســموعات وغيرها من الأمور المحسوسة الّتي تُعطَى للإنسان [كانط، نقد العقل المحض، ص 45]. ولٰكنّ هٰذا لا يعــني أنّ كلّ عناصرها من التجربة، بل هي مركّبةٌ منها ومن غيرها؛ إذ إنّ الإنسان يمتلك في مرتبةٍ ســابقةٍ عن أيّ تجربةٍ معارف تُضاف إلى ما اعتبرها كانط المــادّة الأوّليّة الّتي انبثقت من التجربة؛ ولهٰذا أطلق على هٰذا النوع من المعارف "المعارف القَبْليّة"، فيقول: «غير أنّه إذا كانت كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة، فهٰذا لا يعني أبــدًا أنّها تنجم كلّها عن التجربة؛ لأنّه من الممكن جدًّا أن تكون حتّى معرفتنا التجريبيّــة مركّبًا مؤلّفًا ممّا نتلقّاه من

طريق الانطباعات الحسّـيّة، وممّا تقدّمه قدرتنـا الخاصّة على المعرفة من عندها نفسها» [المصدر السابق، ص 57]

الأساس الثاني: حصر المعرفة بظواهر الأشياء

إنّ العقل النظريّ الخالص له حـدودٌ لا يمكن أن يتجاوزها، فهو مختصٌّ بالحكم على ظواهر الأشـياء. وأمّا حقائق الأشياء في ذاتها فلا يستطيع الحكم عليها والتدخّل في شؤونها؛ لأنّها ليست من اختصاصه، كما أنّ العين ليس من اختصاصها سـمع 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 الإشـارة إلى أمرٍ مهمٍّ كذٰلك، وهو أنّ مصطلح "الأشـياء في ذاتها" يسـتعمله كانط في موردَين، وكلاهما لا يمكن للعقل أن يدركهما. أحدهما: يتعلّق بعالَم المادّة الّذي نأنس به بواسـطة حواسّـنا، والّذي أطلق عليه "عالَم الظواهـر"، أي أنّ هٰذا العالم كمـا أنّ له ظاهرًا كذٰلك له ذاتٌ وحقيقةٌ غير ظاهـرةٍ (أي: شيءٌ في ذاته) ولا يمكن إدراكها ومعرفتها. وهنا عندما يتحدّث كانط عن "شيءٍ ظاهرٍ" و"شيءٍ في ذاته" لا يتحدّث عن عالمين متميّزيـن، وإنّما يتكلّم عن عالَمٍ واحدٍ له وجهان، وجهٌ يمكننا إدراكه ـ وهو الظاهر منـه ـ ومعرفته، ووجهٌ لنفس العالـم لا يمكننا إدراكه أو معرفته (أي: حقيقتـه وذاته). وثانيهما: يتعلّق بعالمٍ آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات، وهي أشـياء في ذاتها [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظريّة، ص 234] ولا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائناتٌ معقولةٌ، ولٰكنّه يتمسّـك بقاعدةٍ لا استثناء فيها، وهي أنّنا لا نعلم شـيئًا معيّنًا عن (تلك) الكائنات المعقولـة الخالصة، ولا يمكن معرفـة 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 التصوّرات تفقد كلّ دلالتها. [انظر: كانط، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ، ص 86]

والعالَم الّذي وراء عالم المادّة هو المؤلّف من تلك الموجودات، أو المعاني المتضمّنة في أسئلةٍ ميتافيزيقيّةٍ مثل: هل الله موجودٌ؟ ما طبيعة النفس الإنسانيّة؟ هل هي خالدةٌ بعد موت الجسد؟

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

رغم أنّ هٰذه الصفحات ليست في مقام التقييم لآراء كانط، إلّا أنّه يوجد كلامٌ يجب أن لا نمرّ عليه مرور الكرام والوقوف عنده، منه ما ذكره آنفًا من أنّنا نسلّم بوجود كائناتٍ معقولةٍ، وهي أشياء في ذاتها، ثمّ يقول لا نعلم عنها شيئًا!، وهٰذا الكلام يتضمّن تناقضًا صريحًا؛ إذ إنّه في بداية عبارته يسلّم بوجود الكائنات المعقولة، وهٰذا علمٌ بالوجود، وإيجابٌ في نفسه، ومن ثمّ يقول: «ولٰكن لا نعلم عنها شيئًا»، وهٰذا سلب العلم بالوجود، وهو عين التناقض.

وإذا ما أردنا أن نوجّه كلامه هٰذا ـ من أجل إيجاد حلٍّ لهٰذا التناقض

الصريح ـ نقــول: إنّ الإيجاب يتعلّق بالعلم بالوجود، وأمّا الســلب فيتعلّق بالعلــم بأحوال الوجود لا نفس الوجود، وبعبارةٍ ثانيــةٍ: العلم الأوّل يتعلّق بمفاد الهلّيّة البســيطة، وهو إيجابٌ بالوجود، والثاني وهو عدم العلم فيتعلّق بمفاد الهلّيّة المركّبة، وعندها لا يقع التناقض، ولٰكنّ هٰذا لا يحلّ المشــكلة، ونقع في تناقضٍ آخر؛ لأنّه يجوز لنا أن نسأل كانط عن العلم بوجود الكائنات المعقولــة الّذي أقرّ به، أليس هو من نوع معرفة الشيء في ذاته والعلم بها أم لا؟! فكيف تقول: لا يمكن لنا العلم بالأشياء في ذاتها؟!

الأساس الثالث: ذهنيّة الزمان والمكان

يؤكّد كانط على أنّ الزمان والمكان صورتان قبْليّتان، يسقطهما الذهن على الحدوس الحسّــيّة الّتي تأتي إلينا مبعثرةً من الخارج. بمعنى أنّ أســاس نظام العقل المحض قائمٌ على صورَتي الزمان والمكان الحاكمين عليه، بحيث كلّ ما يُسلَب أو يُوجَب فيما بعد عيالٌ على هٰذين المفهومين القَبْليين، ومن هنا فكلّ موجودٍ يُدرَك ويُحكم عليه فهو في زمانٍ ومكانٍ.

فالزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحسّاسيّة؛ بينما الإحساس هو مادّة المعرفة. وهٰذان الشكلان محيّثان في حسّاسيّتنا بالضرورة وبصفةٍ مطلقةٍ ـ مهما تكن أنواع إحساساتنا ـ وهي يمكن أن تكون من أنواعٍ مختلفةٍ جدًّا. ونحن لا نعرف غير طريقة حسّاسيّتنا الخاضعة دائمًا لشرطي الزمان والمكان، أمّا الأشياء في ذاتها فلن نعرفها أبدًا. نعم، نعرف فقط كيف تؤثّر الأشياء في أعضائنا الحاسّة، أمّا الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقًا. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 112]

الأساس الرابع: ذهنيّة المقولات

المقولات أيضًا هي عبارةٌ عن بنياتٍ ذهنيّةٍ سابقةٍ على كلّ تجربةٍ وحَدْسٍ، وهي شروطٌ ذاتيّةٌ للفكر؛ ولذلك فالإبصار للأشـــياء في الخارج في إطار من هٰذه المقولات الّتي 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، قضيّةٍ تحليليّةٍ وقضيّةٍ تركيبيّةٍ تأليفيّةٍ.

أ - **التحليليّـــة**: هي مـــا كان المحمول فيها ذاتيًّـــا مقوّمًا للموضوع، وهي أحكامٌ تفسيريّةٌ في حقيقتها، ولا تضيف شيئًا إلى مضمون المعرفة، وهي كلّها أحكامٌ قَبْليّةٌ، ولا نحتاج إلى التجربة في هٰذه الأحكام إلّا مجرّد تصوّر الموضوع. ومن ثَمَّ لا يمكن إنكار محمولها دون الوقوع بالتناقض.

ب- **التركيبيّـــة**: هي ما كان المحمول فيها غـــير ذاتيٍّ للموضوع ويجوز أن يفارقـــه. أي لا تكون النســـبة بين المحمول والموضـــوع ـ في هٰذا النوع من القضايا ـ نسبةً ذاتيّةً، ولا العلاقة بينهما تكون علاقة الهويّة والاتّحاد، كما أنّها لا تتضمّن تعريفًا، ونتيجة ذٰلك هي عدم حدوث أيّ تناقضٍ فيما لو أُنكر مضمونها؛ وذٰلك لعدم تضمّنها ضرورةً منطقيّةً [انظر:كانط، نقد العقل المحض، ص 65 وما يليها]. وهي أحكامٌ مفيدةٌ من شـــأنها أن تكسبنا معلوماتٍ جديدةً بلحاظ الواقع والحكاية عنه؛ ولهٰذا فهي تمتاز أيضًا بميزتين رئيسيّتين، هما: أوّلًا: أنّ محمولها ليـــس عنصرًا من عناصر الموضوع، بـــل المحمول إضافةٌ جديدةٌ له. ثانيًا: أنّ سلب محمولها لا يلزم منه اجتماع النقيضين.

الأحكام التركيبيّة تنقسم إلى قســمين: أحكامٍ تركيبيّةٍ بَعْديّةٍ، مصدرها التجربة، وأحــكامٍ تركيبيّةٍ قَبْليّةٍ في الذهن والعقل المجرّد [انظر: كانط، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ، ص 6]. وبالنظرة المختبريّة الدقيقة لهٰذا التقســيم نجد أنّ كانط قد اســتبعد العــرض الذاتيّ من العلوم؛ ولهٰــذا أصبحت الميتافيزيقا مسرحًا تتداول عليه الآراء المتناقضة، وبقي الجدل حول مشروعيّتها العلميّة قائمًــا إلى الآن، باعتبار عدم انطباق أوصــاف موضوعاتها أنّها متضمّنةٌ في معناها (فهي ليست من القضايا التحليليّة)، ولا أنّها أوصافٌ تُشاهَد وتُعايَن مضافةً مركّبةً معها (فهي ليســت قضايا تركيبيّةً) [انظر: ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 160 - 162].

الأساس السادس: تقييد قانون العلّيّة بالمحسوسات

وأمّــا قانون العلّيّة في فكر كانط ـ الّذي يُعَدّ من أهمّ القوانين الّتي تركتز عليهــا ظاهرة التديّن ـ فقد أصبح من القوالب الذهنيّة الترتّبيّة القَبْليّة التي لا تستند إلى التجربة في إثباتها؛ ولهٰذا فهو لا يُعمّم على غير الظواهر الخارجة عن إطار التجربة.

وبعبارةٍ أوضح: إنّ عالــم الظواهر يخضع لمبدإ العلّيّة الّذي يمكن التعبير عنه بقولنا: «لكلّ حادثٍ علّةٌ»، ولٰكنّ هٰذا القانون ليس موجودًا في الطبيعة نفسها، أي ليس للعالم الطبيعيّ قوانين خاصّةٌ به يسير بمقتضاها غير القوانين الّتي يعمل بها العقل، فقوانين الأشياء هي نفسها قوانين الفكر. والعلاقة الّتي تربط أفكارنا بعضها ببعضٍ هي نفســها العلاقة الّتي تربط الأشياء في الواقع الخارجيّ بعضها ببعضٍ. فإذا كنت ترى الأشــياء مرتبطةً برابطة الســببيّة، فذٰلك لأنّ الســببيّة مقولةٌ عقليّةٌ مفطورةٌ فينــا. ولا غرابة، فنحن لا نعلم

الأشياء الخارجيّة إلّا بمعونة الفكر وقوانينه، فبدهيٌّ أن تكون تلك القوانين العقليّة هي نفسها ندركها في الطبيعة. [زكي نجيب محمود، نظريّة المعرفة، ص 93]

2- خلاصة تكوين المعرفة عند كانط

إنّ المعرفة تبدأ بالمعطيات الحسّيّة، ثمّ تنتقل لتكوّن مفاهيم أو تصوّراتٍ ذهنيّـــةً؛ لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبـــادئ العقليّة. وهٰذه العناصر الثلاثة تقع في قوى النفس الإنسانيّة على نحو التعاقب: قوّة الحسّاسيّة، وقوّة الذهن، وقوّة العقل. وكلّ واحدةٍ مـــن هٰذه القوى تمثّل وحدة ترابطٍ؛ أي لها وظيفةٌ تأليفيّةٌ محضةٌ.

الحسّاســـيّة تســـتقبل المعطيات الخارجيّة الكثيرة المتناثرة، ويسمّيها كانط بالحدوس الحسّيّة. ثمّ هٰذه الحدوس المشـــتّتة الّتي أتت من الخارج، تقوّم قوّة الحسّاسيّة بفرض صورٍ قبليّةٍ عليها، (وهما صورتا الزمان والمكان)، وهٰذه أوّل عمليّة توحيدٍ وتأليفٍ للحدوس المشتّتة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 165].

ومن ثمّ الحدوس الحسّـــيّة في قوّة الحسّاســـيّة تصبح ظواهر الأشياء لنا؛ أي الـــشيء كما يبدو لنا، ثمّ هٰذه الظواهـــر في قوّة الذهن أو الفاهمة تفرض عليها درجةً من الوحدة والتأليف أعلى من ســـابقتها، وهي مرحلة المقولات الأوّليّـــة القبليّة المجرّدة عن التجربـــة، وظيفتها وحدة التجربة [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 152]، ثـــمّ يأتي دور العقل الّذي علاقته بالذهن ومقولاته، وعمله إضفاء وحدةٍ أوّليّةٍ على المعارف المتنوّعة، وأداته في ذٰلك هو الاستدلال والقياس. [انظر: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 84 - 86]

خامسًا: النتائج المترتّبة على أسس المعرفة الكانطيّة ودورها التأسيسيّ لظاهرة الإلحاد

1 ـ تمهيدٌ

قبل الدخول في ما يترتّب من نتائج على النقد الكانطيّ للعقل النظريّ لا بدّ من بيان أمرٍ مهمٍّ، وهو: ما هي حقيقة الإنسان الّتي تميّزه عن باقي الحيوانات الأخرى؟

الجواب هو أنّ الإنسان يمتاز عن باقي الحيوانات بمرتبة العقل، وهي الّتي صار بها إنسانًا، ولا يمكن رفع هٰذه الحيثيّة الإدراكيّة عنه أبدًا؛ وذٰلك لكونها ذاتيّةً له، والذاتيّ لا يمكن سلبه عن ذي الذاتيّ.

قوّة العقل لها وظائف تنقسم بانقسام العلم إلى وظائف تصوّريّةٍ وأخرى تصديقيّةٍ.

الوظائف التصوّريّة تتمثّل بإدراك المعاني الكلّيّة الّتي هي فوق الإشارات الحسّيّة، وأيضًا تمييز المعاني الذاتيّة عن المعاني العرضيّة وانتزاع المفاهيم الاعتباريّة، بالإضافة إلى عمليّة التحليل والتركيب.

وأهمّ وظيفةٍ تصديقيّةٍ للعقل هي الحكم، فالعقل هو الحاكم المطلَق في مملكة الإنسان، وهٰذا يكون إمّا بنفسه وإمّا بغيره، وهو الاستعانة بالأدوات المعرفيّة(*).

(*) ممكنٌ أن يتعرّف القارئ الكريم على تفصيل هٰذه الوظائف من خلال دراسة علم المنطق ونظريّة المعرفة.

ذهب الفلاسفة المسلمون ما قبل صدر الدين الشيرازيّ تبعًا لفلاسفة اليونان إلى أنّ القوّة العاقلة وحدها مجرّدةٌ عن المادّة، والبراهين الّتي أقاموها لإثبات تجرّد النفس تنصبّ على القوّة العاقلة. لٰكنّ صدر الدين الشيرازيّ اتّجه إلى القول بأنّ القوّة الخياليّة، بل كلّ القوى الباطنيّة مجرّدةٌ من المادّة، وأثبت تجرّدها عن طريق عدم تطابق ميزاتها مع ميزات المادّة [الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، ص 142]. فتكون الصور العلميّة ـ أو الإدراك والعلم كلاهما ـ مجرّدةً عن المادّة وأحكامها أيضًا؛ ولهٰذا عرّفوا العلم بأنّه حضور أمرٍ مجرّدٍ من المادّة عند مجرّد. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 259]

وأمّا كانط ـ بحسب ما هو ظاهرٌ من عباراته ـ 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 أبدًا.

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.

إنّ الإنسان في طبيعته كائنٌ مدراكٌ، والإدراك عبارةٌ عن الحسّ والعقل، فلا ينبغي رفع العقل والبقاء على الحسّ ورفعه على العرش. وهٰذا ما فعله صاحبنا من خلال نقده للعقل النظريّ، حينما جعل العقل مساويًا للحسّ والإدراك الحسّيّ.

النتائج الّتي وصل إليها كانط من نقده للعقل، ترتّبت عليها نتائج غير متوقّعةٍ لكانط نفسه، باعتبار أنّ مشروعه النقديّ كان دافعه إيمانيًّا دينيًّا كما هو صرّح بذٰلك؛ إذ أراد من خلاله الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذه من العابثين، إلّا أنّ ما حصل هو خلاف ذٰلك، 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 الأشـــياء، 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 الأشـــياء فمن أين أُخِذت معطياته الحسّيّة؟ وإن كان شيئًا في ذاتـــه، فكيف لك أن تقيم محكمةً 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، ويقيم محكمةً عليه؟!

2ـ النتائج

وأمّا النتائج التي ترتّبت على الأسس المعرفيّة الّتي استفادها كانط من نقده للعقل، والّتي كان لها الدور في التبرير والتحذير لظاهرة الإلحاد، فهي كالتالي:

النتيجة الأولى: مادّيّة النفس والمعرفة

تغييب البُعد الروحيّ عن حقيقة الإنســـان في فلسفة كانط، والنظر إليه نظـــرةً مادّيّةً من جميـــع الجهات، وهٰذا ممّا ألقى بظـــلاله على طبيعة المعرفة والحكم عليها بالحدود الشاقّة(*).

(*) هٰذه النتيجة استخلصناها من عدّة أمورٍ، منها: تركيب المعرفة والصور عند كانط.

النتيجة الثانية: عدم اعتبار العقل الميتافيزيقيّ

إسقاط منهج العقل البرهانيّ من الاعتبار والعلميّة، وذٰلك ليس على نحو التعطيل والخروج التخصيصيّ عن المعرفة، بـــل تمّ إخراجه عنها لأنّه غير صالحٍ لمعرفة الحقائق الغيبيّة غير المادّيّة، كما أنّ العين ليس من اختصاصها الســـمع، فالعقل كذٰلك ليس مـــن اختصاصه أن يخـــوض في أمور ما وراء الطبيعة، فهو ـ أي العقـــل ـ خارجٌ تخصّصًا لا تخصيصًا(*)؛ ولهٰذا لم يعتبر كانط المذهب العقليّ التأمّليّ (الميتافيزيقيّ) ذا أســـاسٍ مكينٍ؛ ولذا فهو ليس علمًا.

وبالتالي يتعذّر على العلمـــاء والباحثين وغيرهم الخوض في معرفة حقائق الأشياء، والمسائل المصيريّة للإنسان، والإجابة عن الأسئلة الوجوديّة الّتي لا يمكن لأيّ شخصٍ التنصّل عنها.

من هنا اســـتغلّ الأعداء مســـألة إقصاء العقل، وعمدوا إلى ضرب هٰذا المـــيزان المهمّ، والقائد الفطـــريّ والمائز، والضابط الوحيـــد لصدق الواقع، والّذي بإقصائه وســـقوطه يفقد كلّ أمرٍ قطعيّته، ويمكن أن يصحّ كلُّ شيءٍ، أو يكون شيءٌ ما أيَّ شيءٍ، ومن ثَمَّ الفوضى المعرفيّة والسفســـطة الفكريّة، فتتحـــوّل الحياة إلى غابة، ويبقى الصراع للأقوى، فتنتصر الكثرة المأنوس بها وهي الشهرة والوهم.

ولهٰـــذا اعتبر بعض الباحثين إقصـــاءَ العقل عن الاعتبـــار المعرفيّ أحد

(*) نقصد من التخصيص والتخصّص ها هنا هو إن كان للعقل قدرة المعرفة والحكم على القضايا الميتافيزيقيّة ســـلبًا أو إيجابًا، ثمّ لعلّةٍ ما نخرجه من هٰذا الحكم ونستثنيه، فهٰذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصيصيّ، وإن لم يكن للعقل القدرة على هٰذا النوع من المعرفة بحسب طبيعته، فهٰذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصّصيّ.

الأسباب الرئيسة للإلحاد واللادينيّة؛ وذلك لأنّه بسقوط هٰذا الحاكم الفطريّ تسـقط جميع المبادئ الأوّليّة، وعندها ترتفع راية الصدفة والاتّفاق؛ لتكون هي مَن يجيب عن الأسئلة الوجوديّة [الغري، إقصاء العقل عن الحياة، ص 97].

النتيجة الثالثة: تقييد المبادئ العقليّة

بعد النقد الكانطيّ للعقل النظريّ لا يوجد مبادئ وأوّليّاتٌ عقليّةٌ مطلقة الصدق بحيث تكون مسـتقلّةً عن التجربة الحسّـيّة. ومثال ذٰلك هو قانون السـببيّة الّذي صوّره كانـط على أنّه لا ينطبق إلّا على عالَم ظواهر الأشـياء المحسوسـة، وبالتالي لا يصلح أن يكون واسـطةً أو مقدّمـةً في دليلٍ على وجوداتٍ ما وراء عالم المادّة.

ومن هنا نسـتطيع القول إنّ التمييز ما بين الفيلسوف الإلٰهيّ وغيره من الفلاسـفة المادّيّين، يكون من خلال الاعتقاد بـ قانون السـببيّة وإطلاقه، فمَن يعتقد بوجود هٰذا القانون البدهيّ، وانطباقه على جميع الموجودات سـواء المادّيّة منها أو المجرّدة فهو فيلسـوفٌ إلٰهيٌّ، ومَن ينكر ذٰلك أو يحدّده بعالم المادّة فهو من الفلاسفة المادّيّين.

وأمّا كانط فلا يمكن لأحدٍ أن يُنكر إيمانه بالوجود الإلٰهيّ، إلّا أنّه اكتسب إيمانه وعقيدته عن طريقٍ آخر، غير طريق العقل النظريّ والاعتقاد بقانون السببيّة والمبادئ العقليّة الأخرى، وإنّما عن طريق العقل العمليّ الأخلاقيّ.

وعلى هٰذا الأساس نجد الفيلسوف البريطانيّ أنطوني فلو (Antony Flew)(*)

(*) أنطوني ريتشارد فلو (1923ـ2010) كان واحدًا من أكبر الملاحدة في العصر الحالّي. وبالتالي فإنّ تجربة "فلو" الّتي اسـتمرّت أكثر من خمسين سنةً في الإلحاد، وكتابته العديد من الكُتُب الّتي تؤيّد الموقف الإلحاديّ، وخوضه العديد من المناظرات الّتي تدافع عن الإلحاد، ثمّ تحوّله

ـ الذي يُعَدّ ســابقًا من أشهر الملحِدين والمنظّرين لمنظومة الإلحاد المعاصر في الغرب ـ يصرّح بأنّ مــن الأمور الّتي غيّرت وِجهة نظره تجاه الإلحاد البحثَ والتحقيقَ في مسألة قانون السببيّة، وأنّها ليست كما صوّرها هيوم في كتابه (تحقيقٌ في الفهم الإنســانيّ)، وكان ذٰلك في كتابٍ أطلق عليه "فلو" (فلسفة هيــوم والاعتقاد)، حيث اعتــبر ديفيد هيوم فيلســوفًا مضلّلًا عندما قام بتحليل قانون العلّيّة بشكلٍ ســاذجٍ وضعيفٍ، فيقول: «ونتيجةً لخطإ هيوم هٰــذا، تمّ تضليل أجيــالٍ من أتباع هيوم، بتقديم تحليــلٍ في غاية الضعف للســببيّةِ والقانون الطبيعيّ؛ لأنّه لم يكن هناك أســاسٌ إمّا للقبول بوجود السبب والنتيجة أو بوجود قوانين الطبيعة. وفي الوقت نفسه، فإنّ هيوم ذاته في فصل (في الحرّيّة والضرورة)، وفي فصل (في المعجزات) كان يسعى للكشف عن أفكارٍ تتعلّق بأســبابٍ تأتي بنتائج أقوى من تلك الّتي كان هيوم مستعدًّا لاعتبارها مشروعةً» [فلو، هناك إلٰهٌ، ص 80]

هنا يقصد "فلو" من كلامه أنّ هيوم رغم أنّه رفض قانون الســببيّة، إلّا أنّه يبحث في هٰذين الفصلين من كتابه عن أفكارٍ ســببيّةٍ! أي أنّه أنكر هٰذا القانون نظريًّا، وعمل به عمليًّا، وهي مفارقةٌ واضحةٌ وعجيبةٌ.

والشــاهد في كلام أنطوني فلو هو أهمّيّة قانــون العلّيّة من حيث الوجود والعدم، وتأثيره على العقيدة الدينيّة والإيمان بوجود خالقٍ لهٰذا الكون، فنرى هٰذا الفيلســوف الّذي مرّ بحالةٍ يُرثى لها من حيث عدم الاستقرار في العقيدة والمعرفة، وعاش التقلّب الفكريّ ـ وبســبب هٰذا القانون العقليّ البدهيّ ـ

بعد كلّ تلك السنين إلى الإيمان بالله تعالى؛ لا بدّ أن يضيف مصداقيّةً كبيرةً لما يقوله.

يخرج من الإيمان إلى الإلحاد، ومن الإلحاد يعــود إلى الإيمان، ويقرّ بوجود كائنٍ أسمى!

النتيجة الرابعة: كلّ معرفةٍ واقعيّةٍ في زمانٍ ومكانٍ

إنّ كانط جعــل نظام العقل قائمًــا على مفهومي الزمــان والمكان، وهما حاكمان على العقل المحض ســلبًا وإيجابًا، ومن هنا يتمّ التخلّي بشكلٍ مطلقٍ عن معرفة ما وراء الطبيعة؛ لكون كلّ ما نعرفه ضمن دائرتي الزمان والمكان والمعقولات الميتافيزيقيّة خارجًا عن هاتين الدائرتين.

وعندها تبقى الســاحة المعرفيّة للفيزياء بدون منافــسٍ، بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو كون موضوعاتها تقع تحت سطوة الحواسّ الخمس.

ولهٰــذا يعدّ كانط الحديث عن الموضــوعات الميتافيزيقيّة ضربًا من الوهم والخيــال الباطل الّذي 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 ويعرّضها لهجماته، وخير شاهدٍ على ذٰلك الوضعيّة المنطقيّة، فقد اعتبرت الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها، ولا يصحّ أن نصفها بالصحّ أو الخطإ، بالصــدق أو الكذب، فهي قضايا مهملةٌ. [انظر: زكي نجيب محمود، موقفٌ من الميتافيزيقا، ص 1]

النتيجة الخامسة: إسقاط الأدلّة العقليّة على إثبات الواجب من الاعتبار

لا مجال لإثبات الأدلّة الفلسفيّة على وجود الواجب ـ تعالى ـ في الفلسفة

الكانطيّة؛ وذٰلك بسبب الأســس المعرفيّة التي أسّسها كانط من خلال نقده للعقل المحض؛ لكــون الله ﷻ ليس جزءًا من العالم المادّيّ، فلا يمكن أن يقع موضوعًا للمعرفة. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 121]

من هنا حصر كانط الأدلّــة العقليّة على وجود الله ﷻ في ثلاثة أنواعٍ من الأدلّة، وهي:

الأوّل: الفيزيائيّ اللاهوتيّ (دليل النظم).

الثاني: الكوزمولوجيّ (دليل الإمكان والوجوب).

الثالث: الأنطولوجيّ (الدليل المفهوميّ).

ومن ثمّ يحاول كانط أن يبرهن على أنّ العقل لا يحرز أيّ تقدّمٍ باتّخاذه هٰذا البرهــان أو ذاك من هٰذه البراهين الثلاثة. والبرهان الأوّل والثاني يســمّيهما تجريبيّينِ، والثالث يسمّيه ترانســندنتاليًّا أو متعاليًا؛ ولهٰذا السبب يفحص كلّ واحدٍ من هٰذه البراهين الثلاثــة مبتدئًا بالبرهان الأنطولوجيّ، أو الحجّة الوجوديّة لإثبات وجود الله، وهٰذا الدليل الأخير من وِجهة نظر كانط المنطقيّة هو الشرط لجميع الأدلّة الأخرى؛ ولهٰذا سيكون أوّل اهتمامه به. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 618]

بدأ من الدليل الأنطولوجيّ وسجّل عليه أربعة إشكالاتٍ، منها: أنّ فكرة الله فكرةٌ عقليّةٌ محضةٌ، وليس بالضرورة أن يشــير إلى وجودٍ فعليٍّ في الواقع الخارجيّ [انظر: كانط، المصدر السابق، ص619]. هٰــذا باعتبار أنّه لم يتوفّر لديه حدسٌ حــسّيٌّ يقابل هٰذا التصوّر، فلا نســتطيع التحدّث عن إمكان وجودٍ واقعيٍّ لشيءٍ ما اعتمادًا على إمكان تصوّره إمكانًا منطقيًّا فقط.

ومن ثمّ يسجّل ثلاثة إشكالاتٍ على الدليل الكوزمولوجيّ، منها: أنّ الدليل الكوزمولوجيّ يستمدّ قوّته من مبدإ العلّيّة، وهو مشتقٌّ من المقولة القَبْليّة للعلّيّة الكلّيّة في عالم الظواهر، لٰكن من الخطإ تطبيق هٰذه المقولة على أيّ شيءٍ وراء هٰذا العالم المحسوس. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 633]

وأمّا الدليل الفيزيائيّ رغم ثناء كانط عليه، إلّا أنّ حاله لا يختلف عن تلك الأدلّة من حيث الإشكالات، فقد سجّل عليه أربعة إشكالاتٍ أيضًا. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 641 وما يليها]

وتحليل هٰذه الإشكالات عن قربٍ، والنظر إليها بموضوعيّةٍ يستطيع كلّ مَن له أدنى تأمّلٍ أن يصل إلى يقينٍ بأنّ هٰذه الإشكالات لم تكن لو لم يكن بحثه المعرفيّ، وما هي إلّا نتائج طبيعيّةٌ ترتّبت على منهجه الحسّيّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ما غرسه كانط في واحة البحث المعرفيّ من أسسٍ معرفيّةٍ فقد حصده، وقطف ثماره في البحث الفلسفيّ، وعندها تمّ إسقاط جميع الأدلّة الفلسفيّة على إثبات واجب الوجود من الاعتبار العلميّ!

هٰكذا وقعت فلسفة كانط على عَتبَة الفكر الحديث وقد اتّسمت بالشكّ، وفقدان الإيمان في الدين والميتافيزيقا، من خلال تحديد المعرفة والتصريحات الّتي تُفضي إلى الشكّ والحيرة، فيقول: لو قلنا: "ليس الله بكائنٍ..." فلا يحدث أيّ تناقضٍ في هٰذه الفكرة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 297].

وبناءً على هٰذا فقد أسّس كانط مدرسةً أخذت على عاتقها التفكيك ما بين الدين والإيمان من جهةٍ، وما بيّن العقل النظريّ من جهةٍ أخرى، وصلت إلى حدّ التنافر بينهما في الثقافة الغربيّة؛ لأنّه اعتبر الجمع بينهما يوقع الضرر دائمًا على الدين والإيمان، فجميع من ينقدهما يدخل من أبواب العقل

والســـهام تنطلق من قوس العقل؛ ولهٰذا ذهب كانـــط إلى القول بالتفكيك بينهما. [غفاري، نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل، مجلّة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

فيكون بهٰذا قد ســـبق ســـورين كير كجـــارد (Søren Kierkegaard)(*) (1813ـ1855 م) صاحب الفلســـفة الوجوديّة الإيمانيّة في هٰذا التفكيك ما بين العقل والإيمان، الّذي اعتبر بناء الإيمان على العقل النظريّ خطأً كبيرًا. وربّما تكون لنظرة كانط التفكيكيّة تأثيراتٌ على ملامح إيمانيّة كير كجارد.

وبعد كلّ هٰذه التأمّلات الفكريّة والمعرفيّة الّتي قام بها كانط، تمّ توظيف فلســـفته لخدمة الأفكار الإلحاديّة؛ ليجعلوا منها أساسًـــا للإلحاد المعاصر. واســـتنادهم في ذٰلك على ما قدّمه من عجز العقل عن البرهنة على وجود الله ـ تعالى ـ عن طريق الأدلّة التي اعتمد عليها الحكماء؛ ولهٰذا قالوا عنه بأنّه أسّس لمقولة موت الإلٰه قبل نيتشه (Friedrich Nietzsche)(**) وما تبعه من طرحٍ في الإلحاد المعاصر؛ ولهٰذا نجد الفيلســـوف الألمانيّ شوبنهاور (1788 ـ 1860 م) المعروف بإلحاده، يقرّر أنّ أكبر خدمةٍ أسداها كانط للفكر الفلسفيّ هي التفرقـــة الّتي أقامها بين الظاهرة والـــشيء في ذاته. [زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 243]

ولٰكنّ الحقّ أن لا نقول تمّ توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحاديّة وحســـب، بل هي في الواقع كذٰلك، فهي عبارةٌ عن تأســـيسٍ معرفيٍّ فلسفيٍّ للإلحاد؛ لأنّ صاحبنا ماذا يأمل عندما أســـقط العقل البرهانيّ ومبادئَه من

(*) فيلسوف دانماركي تنسب اليه مدرسة الفلسفة الوجودية المؤمنة.

(**) فريدريش فيلهيلم نيتشه (1844ـ1900 م) فيلسوفٌ ألمانيٌّ، وشاعرٌ وملحّنٌ لغويٌّ، وناقدٌ ثقافيٌّ. وصاحب المقولة الشـــهيرة بـ(موت الإلٰه)، وهو من المتأثّرين بفلسفة كانط، وبعد أن أعلن موت الإلٰه أصيب بحزنٍ أوصله إلى حدّ الجنون حزنًا على إلٰهه الذي أعلن موته.

الاعتبار العلميّ؟! وماذا يأمل من تركِهِ رسـالةً فلسـفيّةً للأجيال الّتي تليه مفادُها لا دليل عقليًّا على وجود الله تعالى؟!

يقول أحد الباحثـين الغربيّين المعاصرين عن النتائـج الّتي وصل إليها كانط بعد نقده للعقل النظريّ: «بالرغم من أنّ الموقف المعرفيّ الّذي قام كانط بتطويره في (نقد العقل المحض) يدّعي أنّ وجود الله سؤالٌ مفتوحٌ، إلّا أنّ هٰذا الموقف ـ بالأخصّ إذا تناولناه بشـكلٍ منفصلٍ عن مؤلّفات كانط الأخرى ـ يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديّةً متأصّلةً. إنّ إصراره الجازم بعدم إمكانيّة الوصول إلى المعرفـة العلميّة بوجود الله من خلال مناهج العلـوم الطبيعيّة المادّيّة، يبدو أقلّ ضررًا من الناحية الفلسفيّة حين ننظر إليه في ضوء التأكيد على أنّ المعرفة العلميّة الوحيدة بالوجود الموضوعيّ هي تلك الّتي يؤمّنها العلم المادّيّ» [ماسترسُن، الإلحاد والاغتراب، ص 46 و47].

وبعد أسـطرٍ قليلةٍ يصرّح ماسترسُن بأنَّ كانط صار مصدرًا مهمًّا تتغذّى على مبانيـه المذاهب الإلحاديّة من خـلال إصراره على تحجيم العقل؛ ولهٰذا يقول: «قد أثبتت نظريّة كانط حـول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام لأشكالٍ مختلفةٍ من مذهبي الطبيعة والوضعيّة الإلحاديّين» [المصدر السابق].

هٰكذا تعزّز الحال وتقهقر الفكر الغـربيّ برمّته بإقدام كانط على تحجيم أحكام العقل، وجعلها غير معبّرةٍ عن حقيقة الأشياء وواقعها.

سادسًا: قراءةٌ تحليليّةٌ لمجريات الأحداث الكانطيّة

سقط الفكر الغربيّ ـ بعد أحداث كانط النقديّة ـ في أزمةٍ عميقةٍ، حيث لـم يُعَد بعدها للرموز والعلاقات الإدراكيّة فائدةٌ تُذكَر؛ وذٰلك لأنّ صاحبنا لم يكن نقده لفكرةٍ معيّنةٍ أو لمفكّرٍ بعينه أو لكتابٍ فكريٍّ معيّنٍ، أو لمذهبٍ ما، بل إنّه نقض الأساس الّذي تنهض به الأمم.

إنّ قوّة العقل ومبادئَها الّتي اكتشف أرسطو طاليس رموزها، واعتنى بها خير اعتناءٍ، وقدّمها على طَبَقٍ من ذهبٍ للبشريّةِ جمعاء، ومن ثمّ تمّ توثيقها وتوجيهها من قبل الفلاسفة المسلمين على نحو التأسيس والتوسيع والممارسة؛ كانت هي المـــيزان الّذي تحْتَكِم إليه الخصوم، وهو المنهج الّذي يســـتند إليه طلّاب الحقيقة، ومن ذٰلك العصر كان للعقلِ الســـيادة المعرفيّة على الوجود، وبالخصوص المحجوب منه عن أنظار الإنســـان، حتّى جاء وقت كانط وأفقد إمكان المعرفة العقليّة السند، وقلب الارتكازات والأسس الّتي انطلق منها الفكر الأرسطي رأسًا على عقبٍ، وأصبح الفكر هو الّذي يصنع العالم، بعد أن كان العالم هو الّذي يصنع الفكر. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 37]

ولا يتحمّل كانط المســـؤوليّة كاملةً لما آلـــت إليه أمور المعرفة في الغرب وحسب، وإنّما كان دوره منقطع النظير؛ وذٰلك بعد أن وجد الأرضيّة مهيّأةً أمامه لقلب المفاهيم، عندها قام بمعوله بدفن الفلســـفة والعقل البرهانيّ، ورفع رايةً كتب عليها: الآن بدأ عصر العقل والتنوير. ولٰكن أيّ عقلٍ؟ إنّه العقل التابع وليس المتبوع، العقل المُنقاد للحسّ والتجربة. أدّى ذٰلك إلى فتح الباب على مصراعيه للإلحاد واللادينيّة والعلمانيّة بشكلٍ من الأشكال. فلم تكن المذاهب الفلسفيّة الّتي ظهرت بعد كانط في القرن التاسع عشر، والّتي نادى بها شوبنهاور ونيتشه إلّا موجاتٍ سطحيّةً يتدفّق من تحتها تيّارٌ قويٌّ مكينٌ هو تيّار الفلســـفة الكانطيّة الّذي ما يزال يزداد عمقًا واتّســـاعًا حتّى يومنا هٰذا.

وما نريد الإشـــارة إليه هنا هو أنّ الملحدين ليسوا على مستوًى واحدٍ من الإدراك المنطقيّ، بل عقولهم متفاوتةٌ شدّةً وضعفًا، وأغلبهم لم يدرس قواعد التفكير الصحيح، ولم يعرف ماهيّة التفكـــير وحقيقته، وكيف تتمّ عمليّة

الانتقال من الأشـــياء إلى الأفكار، أو من الأفــكار إلى أفكارٍ أخرى. وعليه لا يمكن لكلّ مَن هبّ ودبّ الاطّلاع على فلسفة كانط الّتي كلّها تعقيدٌ وغموضٌ. نعم، أهل الاختصاص الّذين يأنســون بالمعقول هم مَن يستطيعون الغَوْرَ في هٰذه المفاهيم والأحكام، والتمييز بين الجيّد والرديء منها.

إذن لماذا نتّهم كانط بأنَّ آراءه هي الســبب الرئيس وراء انتشــار ظاهرة الإلحاد المعاصر، إذ كانت كلّها ألغــازًا، ولا تُفهم إلّا من أهل الاختصاص، وهم فئةٌ قليلةٌ بطبيعة الحال؟

الجواب عن ذٰلك هو أنّ تصريح كانط بعدم وجود دليلٍ عقليٍّ على وجود الله ـ تعالى ـ يكفي لإلحاد جموعٍ من البسطاء الّذين لم يتربّوا تربيةً دينيّةً إيمانيّةً عقليّةً، حيث لا تحتاج هٰذه المقولة إلى جهدٍ فكريٍّ، ومعرفة قواعد التفكير لفهمها. وعندها يكون التقليد في مســألة الإلحاد ســيّد الموقف. ولمّا كانت منزلة كانط وشهرته بعد كتابه (نقد العقل المحض) كشــهرة غاليلو أو نيوتن في الفيزياء، وكشــهرة داروين في علم الأحياء، كان كثيرٌ من الناس يقرؤون ولا يناقشــون، ومن الطلبة أيضًا يدرسون ولا يشكلون. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أغلب الملحدين ســلّموا بالنتائج دون الرجوع إلى مناقشة المقدّمات؛ ولهٰذا يقول أحــد المفكّرين: إنّ غير المتخصّصين في الفلســفة والمنطق والفيزياء مثلًا حينما يعتقــدون بانهدام كلّ الأدلّة على الوجود الإلٰهيّ، فهم في الحقيقة يعتمدون حصرًا على أقوال أشخاصٍ يطمئنّون لأحكامهم، ويثقون بأفكارهم، دون أن يكون لديهم المعرفة التخصّصيّة الكافية لفحص هٰذه المقولة ومعرفة حقيقتها؛ ولهٰذا فإنّ عامّة الملحدين لا يملكون المؤهّلات التي تخوّلهم البتّ بذٰلك؛ لأنّها تتوقّف على امتلاك المعرفة المنطقيّة والفلســفيّة بالقدر الكافي.

[ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 73 و74]

والنتيجة الأخرى الّتي صرّح بها كانط ـ وكانت سهلة المؤنة والمعرفة عند الجميع ـ أنّ الإنسان يملك الحسّ والتجربة لمعرفة الواقع، وليس العقل إلّا أداة تنظيمٍ وترتيبٍ وتحليلٍ، وهو محدودٌ بحدود العالم الحسّيّ.

هٰـذه النتيجة فيما بعدُ صار يتلقّفها الجميع ـ سـواءٌ الملحد أو المؤمن ـ في المدارس والجامعـات لقرونٍ من الزمن، ومن هنا تمّ تشـكيل المنظومة الفكريّة والسـلوكيّة المادّيّة القائمة على رفض قابليّة أيّ قضيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ للإثبـات والتصحيح العلميّين؛ لأنّ معنى العلم أصبح هو كلّ ما يرتكز على الحسّ والتجربة. [انظر: ناصر، تجاذب العقلانيّة بين الملحدين والمتديّنين، ص 37]

الأمر الآخر الّذي لا بدّ من الإشـارة إليـه في هٰذه الصفحات وتحت هٰذه الفقرة بالخصوص، هي مسألة التفكيك بين العقل والدين الّتي قام بها كانط، فهي مسـألةٌ مشـابهةٌ للتفكيك ما بين الدين من جهةٍ وما بين إدارة الدولة والمجتمع من جهةٍ أخرى، فإنّ العَلمانيّة(*) سعت بكلّ قوّة لإقصاء الدين من محافل الحياة، وحصرته في زاويةٍ ضيّقةٍ، وبعد أن أقامت الحياة على غير دينٍ، أي أنّها فصلت الدين عن الحياة، جعلت الناس تلهث وراء الدنيا، وصرفتهم عن الاهتمام بالآخرة، وبالتالي ضعف الإيمان ـ إذا لم نقل مات ـ في نفوس الناس؛ لذا قامت الحياة الأوربّيّة المعاصرة على عبادة الهوى وتحكيمه من دون الرجوع إلى الله تعالى، فلم تعُد حاجة إلى الإلٰه في حياتهم.

النتيجة المترتّبة على التفكيك ما بين الديـن وإدارة المجتمع، هي اندثار العقيدة الدينيّة بمرور الوقت، وعندها أصبح الإنسان بين أن يكون ملحدًا أو منكرًا للأديان.

(*) انظر تفصيل المصطلح: الحوالّي، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة، ص 21.

كذٰلك الحال لا يختلف من حيث النتائج الّتي حصدها المجتمع بسبب التفكيك ما بين الدين والعقل، بعد أن قدّم لنا كانط نموذجًا من الإيمان الضعيف الهزيل، كالطفل اليتيم الّذي لا حول ولا قوّة له، حيث جعله فقير البِنية لا يتّكئ على دِعامةٍ تسنده أمام الشبهات والإيرادات الّتي يمكن أن ترد عليه من العابثين والمشكّكين.

وإذا ما تأمّلنا جيّدًا نجد أنّ التفكيك ما بين الدين وإدارة المجتمع، يرجع في حقيقة الأمر والواقع إلى التفكيك ما بين العقل والدين!

بعد كلّ هٰذه المآسي الّتي جرت، والويلات الّتي وقعت على العقل والدين، والنتائج الّتي وصل إليها كانط في نقده الأوّل من كتابه الضخم العميق الّذي حيّر العقول في فهمه، فضلًا عن التصديق به، نسأل هل تحقّق حُلم صاحبه، وهو إنقاذ العلم والإيمان من معاول الشكّ والحيرة؟

يجيب وِليم ديورَانت في قصّته عن الفلسفة، فيقول: «لقد حدّد كانط العلمَ وحصره في عالم الظواهر، فإن تغلغل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زلّ وأخطأ، فهٰكذا أنقذ العلم! ثمّ زعم أنّ حرّيّة الروح وخلودها، وأنّ وجود إلٰهٍ خالقٍ ممّا يستعصي على العقل أن يقيم عليه الدليل، وبهٰذا أنقذ الدين! ولا عجب أنّ رجال الدين في ألمانيا رفضوا الانقاذ (المزعوم) واحتجّوا عليه، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف (أي: من كانط)، فأطلق كلٌّ منهم على كلبِهِ اسم (إمانويل كانط)» [وِليم ديورَانت، قصّة الفلسفة، ص 347]. ثمّ يقول: «ولا غرابة إن أقام هيني (Heini) مقارنةً ما بين كانط النحيل البِنية الضعيف، وبين روبسبير المروّع المخيف، فقال: إنَّ روبسبير لم يقتل إلّا ملكًا واحدًا، وبضعة آلافٍ قليلةٍ من الفرنسيّين ـ وهي جريمةٌ

قد يتســـامح فيها الرجل الألمانيّ ـ أمّا كانط فقد قتـــل الله (تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا)، وقوّض أعظم الأركان والدعائم الّتي يقوم عليها بناء اللاهوت» [المصدر السابق، ص 347].

وفي قصّةٍ أخرى مشابهةٍ لتلك، يتكلّم أحد المفكّرين عن خطر أفكار كانط على العقيدة الدينيّة، إذ بيّن أنّ الخلاف كبيرٌ ما بين حياة هٰذا الرجل ـ ويقصد كانـــط ـ الخارجيّة، وبين أفـــكاره الهدّامة الّتي زلزلت العالـــم ! فلو كان أهل كونســـبرج (المدينة التي ولد ومات فيها كانط) قد قدّروا كلّ ما يستتبع أفكاره مـــن خطرٍ، لارتاعوا (أي لَفزِعوا خوفًا وهلعًـــا) لوجود هٰذا الرجل بينهم أكثر من خوفهم سفاكًا لا يقتل إلّا الكائنات البشريّة، ولٰكن كان الناس من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلّا أستاذًا للفلسفة، إذا ما خرج في ساعته المحدودة هزّوا له رؤوسهم يحيّونه تحيّة الصداقة. [زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 296]

نعم، كلّ ما ذُكِر صحيحٌ وفي غاية الدقّة، فإنّ خطر الأفكار أشدّ من خطر الطغـــاة؛ فلهٰؤلاء وقتٌ يزولون فيه، ويزول معهم الـــشرّ المحدِقُ بأهل قريةٍ ما أو مدينـــةٍ، وأمّا الأفكار فهي الخطر الباقي الّذي لا حدود جغرافيةً له، ولا ينحصر في زمانٍ ما، بل هي عابرةٌ للحدود والأزمان، والشـــاهد على ذٰلك هو كتابـــة هٰذا البحث المتواضع الّذي بين أيديكم؛ إذ جاء في ســـياق التصدّي لأفكار شخصٍ لم نرَهُ من قبلُ، وإنّما أفكاره وبعد قرونٍ من الزمن وصلت إلينا على الرغم من بُعد المسافة الّتي بيننا!

إنّ نظريّة المعرفة الّتي تفرضها الاهتمامات المادّيّة علينا، تحمل في طيّاتها نتائج أخلاقيّةً خطيرةً جدًّا، وأُرجِع الفضل في ذٰلك للفيلسوف كانط أيضًا في ملاحظة الثمن الّذي لا مفـــرّ من دفعه لهٰذا الشرّ لمّا اعتبر المعرفة الحقيقيّة.

إنّ حصر الإدراك الصحيح بالأمور العمليّة يستتبع تأثيره الأخلاقيّ الضمنيّ، وهو تجريد الإنســـان من صفاته الإنســـانيّة. إنّ ثمن ما أُطلِق عليه "المعرفة الحقيقيّة" هو أنّ رؤيتنا وفهمنا للأشـــياء لم يعودا يضمنان لنا هويّتنا وحرّيّتنا ونظم حياتنا. بل على العكس حُكم علينـــا أن نعاني من التوتّر الداخليّ بين الإدراك والهويّة. [انظر: سميث، لماذا الدين ضرورةٌ حتميّةٌ؟ ص 16]

يبـــدو أنّ صاحب الكلام أعلاه كان متشـــائمًا ممّا جرى على الناس من تلاعبٍ في أفكارهم؛ بســـبب ما أُطلِق عليه (المعرفـــة الحقيقيّة)، وذٰلك من خلال الترويج للمعرفة الحسّيّة ورفعها على العرش، وحصر إمكان المعرفة بها واعتبارهاي مصدر الحقيقة، ومن ثمّ تمّ إبعاد الإنســـان عن حقيقته وبُعده الإنســـانيّ الروحيّ، كما حمّل المتكلّم المسؤوليّة على عاتق كانط، وهم يدفعون ثمن خطوته هٰذه حتّى الساعة.

إلى هنا نرجو من الباري ﷻ أن نكون قد أوصلنا ما نريد إيصاله إلى طالب الحقّ والحقيقة، وأن لا يخضع إلى الأسس المعرفيّة لفلاسفة الغرب بسهولةٍ، بل لا بدّ عليه من الفحص الدقيق، والتقييم الصحيح.

خاتمةٌ

الإلحاد آفـــةٌ تنخر عقول الأمـــم، وتنهك قواهم، فهي مشـــكلةٌ خطيرةٌ تســـتدعي التصدّي لها والوقوف أمام انتشارها، وذٰلك يكون بحسب الوسائل المتاحة لكلّ شخصٍ يجدُ في نفسهِ القدرة على الذبّ عن حياض الدين والإيمان بخالق الكون. وعلى هٰذا الأســـاس جاءت هٰـــذه المقالة، وفي خطوةٍ أولى ذات أهمّيّةٍ ارتكازيّةٍ، وهي بيان أهمّ الأســـباب الّتي صرفت كثيرًا من الناس عن

بعدهم المعنويّ والغيبيّ، وبالتالي التأثير على سلوكهم الفرديّ والمجتمعيّ.

وقد اتّضح أنّ الأسباب المعرفيّة والفلسفيّة الّتي تمثّلت بآراء المفكّر الغربيّ إمانويل كانط كان لها السبق في هٰذا السياق، ودورها المهمّ في تشكيل المنظومة الإلحاديّة الخاوية بطبيعة الحال، من خلال عمليّة تعطيلٍ وتحديدٍ ممنهجةٍ للعقل البرهانيّ، وإبعاده عن الرئاسة والقيادة في المعرفة، وإعطاء البديل القاصر عن ذٰلك(*). كما اتّضح أيضًا كيف قيّدت هٰذه الآراء أهمّ مبادئ العقل النظريّ، كقانون العليّة وسلبته الإطلاق في الصدق، وجعلته مختصًّا بعالم الظواهر والأشياء المحسوسة، والّذي يعدّ من أهمّ القوانين الّتي ترتكز عليها ظاهرة التديّن والمعرفة الميتافيزيقيّة. فلا يمكن لهٰذا القانون البدهيّ في فلسفة كانط أن يكون واسطةً، لا في الإثبات العلميّ، ولا في الثبوت الواقعيّ في الفلسفة الأولى وما وراء الطبيعة.

إنّ محاولة كانط أغلقت الباب نظريًّا أمام أيّ محاولة إثبات عقلي للوجود الإلٰهيّ، فدعمت موقف الملاحدة وأصحاب الدين الطبيعيّ. ومن هنا ينبغي أن تكون هٰذه الصفحات مقدّمةً لتقييمٍ عامٍّ وشاملٍ لكلّ المحاولة الكانطيّة في الميتافيزيقا، بنحوٍ يكشف السبب الكامن وراء الاتّجاه الّذي نحّاه كانط، وتمهّد الطريق لمعالجة الالتباسات الّتي تحيط بدور العقل وقيمته وأحكامه.

(*) المنهج الحسّيّ التجريبيّ.

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 القربى، الطبعة الثانية، 1429هـ.
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 وزراة 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 رأيه)، 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 مقبلةٍ يمكن أن تصير علما، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، الجزائر، موفم للنشر، الطبعة الأولى، 1991 م.

26. كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2013 م.

27. كنت، إمانويل، 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 والاغتراب (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 الملحدين 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 الملحدين لقانون العلّية.. ديفيد هيوم نموذجًا

د. محمد ناصر

الخلاصة

تُشــكّل هٰذه المقالةُ محاولةً غيرَ مألوفةٍ نوعًا ما، في الكشف عن الاختلال المنطقيّ والعقليّ، الّذي تُمنَى به أيّ محاولةٍ لنقد قانون العلّيّة وللتساؤل عن صحّته أو عدمها، وقــد كان محطّ التركيز في هٰذا المقال على محاولة ديفيد هيوم؛ لما لها من تأثيرٍ على عموم الملحديــن والمادّيّين، ولكونها تختــصر كلّ الكلام الّذي قِيلَ ويُقــالُ في مقام النقد الظاهريّ لهٰذه القاعدة، وما يترتّب عليه من رفضٍ، أو تشكيكٍ بأدلّة الوجود الإلٰهيّ. وقد كشف هٰذا المقال عن أنّ تطبيق قانون العلّيّة يشكّل مُنطلَقًا وأساسًا ليس للمعرفة وحسب، بل للشكّ والالتفات إلى الجهل أيضًا، ومَن يدّع ظاهرًا وباللفظ فقط أنّه لا يعتقد بهٰذه القاعدة، فلن يمكنه أن يشــكّ، أو أن يقول بأنّه يجهل، وأنّ إقراره بذٰلك لا يمكن أن يكون إلّا من خلال تطبيقها، وبالتالي لا يمكن منطقيًّا للإلحاد ـ أو حتّى للّاأدريّة ـ أن يكون موقفًا صحيحًا.

الكلمات المفتاحيّة: السببيّة، الأحكام الوهميّة، الأحكام الأوّليّة.

(*) الدكتور محمد ناصر، لبنان، باحثٌ في العلوم العقليّة. mhna1984@gmail.com

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.

مقدّمةٌ

إنّ جوهر كلّ المحاولات المادّيّة للتخلّي عن ضرورة الاعتقاد بالمبدإ الأوّل الموجود بالفعل بذاته، هو التشكيكُ بقانون العلّيّة، وقد كانت محاولاتُ ديفيد هيوم الحجرَ الأساس ـ بل البناء بأكمله ـ لهٰذا التشكيك؛ ولذٰلك لم يكن أمام الملحدين 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 هٰذا الرجل نتيجة التخلّف الفلسفيّ الّذي تعيشه البشريّة منذ قرونٍ، قد استدعى مزيدًا من البسط في الكلام حول محاولاته، ولٰكن هٰذه 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 الّتي طرحها، وبدلًا من التوجّه المباشر نحو نقد أجوبته الّتي قدّمها، قمت أوّلًا بالرجوع خطواتٍ إلى الوراء، وفحص نفس الأسئلة الّتي طرحها.

وكشفت أنّ نفس هٰذه الأسئلة لم تكن لتقومَ لها قائمةٌ إلّا من خلال البناء الصريح والمباشرِ على عين مضمونها ومتعلَّقها الّذي وضعته موضع شكٍّ وتساؤلٍ؛ الأمر الّذي أدّى لا محالة إلى جعلها محضَ أسئلةٍ صوريّةٍ وظاهريّةٍ لا معنى لها أزيد من معاني ألفاظها. ثمّ وبعد أن بيّنت اختلال نفس عمليّة السؤال الّتي قام بها، انتقلت إلى الكشف عن التناقض الّذي يعتري كلّ محاولات هيوم للإجابة عنها، وإرجاعها إلى مبادئها الّتي انطلق منها، واستخلاص الأسباب الجوهريّة الّتي قادته إلى كلّ ذٰلك.

وينبغي أن يكون واضحًا ـ قبل الدخول في الكلام ـ أنّه ليس المراد من

كلّ هٰذا إثباتُ قانون العلّيّة أو دعمه؛ لأنّ العلّيّة قاعدةٌ صادقةٌ بذاتها بنحوٍ أوّليٍّ؛ وذٰلك لانطباق معايير الحكـــم الأوّليّ عليها، وهو أنّ محمولها متضمّنٌ بالذات وبالمباشرة في تعقّل موضوعها، كما ســـيظهر خـــلال الكلام، وأنّها إذا ما صيغت على شـــكل قضيّةٍ كلّيّة فإنّ ســـلب محمولها ســـيكون جمعًا بين النقيضين بالمباشرة، أي خرقًا للقاعدة الأوّليّة الأخرى الّتي إنّما كانت أوّليّةً لأجل انطباق معيار الأوّليّـــة عليها، وهو التضمّن المباشر لمحمولها في تصوّر موضوعها. وبهٰذا المعنى كانت سائر القواعد راجعةً لقانون امتناع التناقض؛ أي أنّ رفضهـــا في مقام القيام بالحكم الكلّيّ بها يتضمّن الجمع بين النقيضين؛ لأنّ رفضها ســـلبٌ للشيء عن نفســـه، طالما أنّنا لا نحكم بها بنحوٍ أوّليٍّ إلّا لأنّنا نجد محمولها في تصوّر ذات موضوعها، وليس رفضها إلّا سلب موضوعها عن نفســـه؛ أي الجمع بين النقيضين، وبالتالي يكون رفضها مجرّد ألفاظٍ لا معنى لها وراء معانيها المفردة.

عرض نقض ديفيد هيوم لقانون العلّيّة:

يتلخّص نقض ديفيد هيوم لقانون العلّيّة في دعويين أساسيّتين:

الأولى: يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجَد بعد أن لم يكن، دون أن يوجِده شيءٌ آخر.

الثانية: يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجَد من أيّ شيءٍ.

أمّا فيما يخـــصّ دعواه الأولى فقد قال في كتابـــه (Treatise of Human Nature) مـــا ترجمته: «لا يمكننا على الإطـــلاق أن نبرهن على ضرورة وجود ســـببٍ لكلّ ما يوجَد بعد أن لم يكن، أو لكلّ تغيّرٍ في موجودٍ ما، من دون أن نبيّن في الوقت نفســـه الاســـتحالة الكامنة في وجود شيءٍ ما بعد أن لم يكن، بلا مبدإٍ فاعلٍ أوجده؛ وبما أنّه لا يمكن إثبات صحّة المســـألة الأخيرة، فلا

مناصَ أمامنا مـــن أن نيأس من قدرتنا على إثبات صحّـــة الأولى. أمّا أنّه لا يمكـــن على الإطلاق إيجاد دليلٍ برهانيٍّ على القضيّة الأخيرة، فهٰذا ما يكفينا فيه أن نلاحظ كيف أنّ الأفكار المتميّزة عن بعضها البعض في أذهاننا، يمكن أن نتصوّر كلًّا منها بدون الآخر، وبما أنّ فكرتي السبب والنتيجة متمايزتان بشـــكلٍ واضحٍ، فمن الســـهل لنا إذن أن نتصوّر أيَّ شيءٍ غير موجودٍ في هٰذه اللحظة، ثـــمّ يوجد في اللحظة التالية، دون أن نضـــمّ إليه الفكرة الأخرى المتميّزة عندنا حول السبب، أو المبدأ الفاعل. وهٰذا يعني أن مسألة انفصال فكرة السبب عن فكرة وجود الشيء بعد أن لم يكن، ممكنةٌ بوضوحٍ بالنسبة إلى خيالنا، وهٰذا ما ينتج عنه أنّ الانفصال الواقعيّ بين هٰذين الشيئين ممكنٌ هـــو الآخر على حدٍّ ســـواءٍ، وهٰذا ما يعني ضمنًا أنّه لا يوجـــد أيّ تناقضٍ أو ســـخافةٍ في ادّعاء ذٰلك، وبالتالي عدم إمكان رفض هٰذا الإمكان بتوسّط أيّ نوعٍ من أنواع الاستدلال؛ اعتمادًا على محض الأفكار، والّذي بدونه لا يمكن البرهنة على ضرورة وجود السبب».

وقد أجاد بـــروس رايشـــنباخ (Bruce Reichenbach) في كتابه «الحجّة الكونيّة» (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 ـ كلّ الأمور المتمـــيّزة عن بعضها البعض يمكن أن نتصوّر أحدها دون تصوّر الآخر.

2 ـ السبب والنتيجة متميّزان.

3 ـ إذن كلٌّ من السبب والنتيجة يمكن تصوّر أحدهما دون تصوّر الآخر.

4 ـ كلّ ما يمكن تصوّره فهو ممكنٌ في نفسه واقعًا.

5 ـ إذن كلٌّ من السـبب والنتيجة يمكن واقعًا أن يوجد أحدهما دون أن يوجَدَ الآخر.

وإذا كانت المقدّمة الخامسة صحيحةً، فهٰذا يعني أنّ مبدأ العلّيّة لا يمكن البرهان عليه فحسب، بل من المتيقّن حينها أنّه لن يكون ضروريًّا؛ فلا شيء من الآثار يحتاج إلى سبب»(*).

أمّا فيما يخصّ دعواه الثانية، فقد قال ما ترجمته:

«كلّ الأحداث تبدو خاليةً بالكلّيّة مـن أيّ ارتباطٍ بينها، ومنفصلةً عن بعضها البعض. فالأحداث تتلو بعضهـا البعض، ولٰكن لا يمكننا أن نبصر أيّ ارتباطٍ بينها، فهي فقط تبـدو منضمّةً إلى بعضها، ولٰكنّها غير مرتبطةٍ أصـلًا، وحيث إنّنا لا نقـدر على امتلاك أيّ فكرةٍ عـن أيّ شيءٍ لم يظهر لحواسّنا الخارجيّة أو الداخليّة، فإنّ النتيجة الضروريّة لذٰلك هي أنّنا لا نملك أيّ فكرةٍ عن الارتباط، أو القـوّة الفاعلة على الإطلاق، ممّا يعني أنّ هٰذه الألفاظ خاليةٌ من المعنى بالكلّيّة، سـواء استعملناها في التفكير الفلسفيّ أو الحياة العاديّة» [An Enquiry Concerning Human Understanding. P. 54].

وقال أيضًا ما ترجمتـه: «إنّ النتيجة هي أنّ وجود أيٍّ شيءٍ إنمّا يمكن أن يثبت عبر استدلالاتٍ من سـببه إلى نتيجته، ومثل هٰذه الاستدلالات يتمّ تأسيسـها بشكلٍ كلّيٍّ عبر التجربة؛ وإذا فكّرنا بنحوٍ قبْليٍّ فإنّ أيّ شيءٍ سوف يبدو لنا قابلًا لإنتاج أيّ شيءٍ، فسـقوط الحصاة قد يطفئ نور الشمس على حدٍّ علمنا، وأمنيّة الرجل قد تتحكـم بالكواكب في مداراتها، إنّها وحدها

(*) بل لن يكون هناك سببيّةٌ أصلاً ـ كما سيتّضح خلال الكلام اللاحق ـ بتغيير معاني الألفاظ، وصيرورة الكلام عن شيءٍ آخر غير السببيّة، ولٰكنّنا نسميّه سببيّة.

التجربـــة الّتي تعلّمنا طبيعة الســـبب والنتيجة وحدودهمـــا، وتمكّننا من استنتاج وجود شيءٍ من وجود شيءٍ آخر» [المصدر السابق، ص 119].

وقال ضمن حواشـــيه على النصّ ما ترجمته: «وفقًا لفلسفتنا هٰذه لا يوجد مبدأٌ كذاك المبدإ الفاســـد الّذي احتفت به الفلسفة القديمة، والقائل إنّه لا شيء يأتي من لا شيءٍ، والّذي على أساسه تمّ منع خلق المادّة؛ بل ليست إرادة الموجود الأكمل وحدها يمكنها أن تخلق المادّة، بل وِفقًا لمعرفتنا القبْليّة فإنّ إرادة أيّ شيءٍ آخر أو أيّ ســـببٍ آخر قد يفرضه أغرب الخيالات، يمكنه أن يخلقها» [المصدر السابق، ص 131].

إنّ اعتماد هيوم على حال الأفكار في الذهن والانتقال منه إلى إضفاء ذٰلك الحال على الأشياء أنفسها، يشـــكّل جوهر كلا الدعوَيين، فكما كانت فكرة السبب متميّزةً في الذهن عن فكرة النتيجة، بحيث سمح هٰذا التميّز بملاحظة أحدهما بنحوٍ مستقلٍّ عن الآخر «دون أيّ تناقضٍ»، فكذٰلك الحال في فكرتنا عن أيّ سببٍ ونتيجةٍ معيّنين، فإنّ تميّز تصوّرنا لأحدها عن الآخر، وقدرتنا على ملاحظـــة كلّ واحدٍ منهما بمعزلٍ عن الآخر، يســـمح لنا بربط أيّ شيءٍ بـــأيّ شيءٍ آخر، بحيث يتلوه ويوجـــد تبعًا له؛ ليكون الأوّل ســـببًا والآخر نتيجةً. وكما كانت القدرة الذهنيّة على الفصل طريقًا بحســـب هيوم للحكم بالإمكان الواقعيّ لاســـتقلال النتيجة عن السبب في الوجود، فكذٰلك كانت القدرة الذهنيّة على الربط بين أيّ سببٍ ونتيجةٍ طريقًا بحسب هيوم للحكم بالإمكان الواقعيّ؛ لكون أيّ شيءٍ سببًا لأيّ شيءٍ.

تقييم كلام هيوم

يمكننا أن نلاحظ كيف أنّ كلا دعويي هيوم تشـــكّلان الجواب المقترَح من قبله على سؤالين اثنين: الأوّل: هل كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن، يجب أن يوجد بتوسّط موجودٍ فعليٍّ، أو لا بحيث يمكن أن يوجد الشيء بعد العدم دون أن يوجـــده موجودٌ فعليٌّ آخر؟ والثاني، هل كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن، يجب أن يوجـــد عن شيءٍ بعينه محدّدٍ، أو لا بحيـــث يمكن أن يوجد عن أيّ شيءٍ مهما كان؟ وكما رأينا، فإنّ الإجابة الّتي اقترحها هيوم على كلا الســـؤالين قد استندت بالكلّيّة على قدرته الذهنيّة على فرض الجزء الآخر في كلا السؤالين، بحجّة أنّنا لا نجـــد في أذهاننا أيّ تناقضٍ. وحتّى نكون على دراية بما يجري في البـــين، لا نحتاج ابتداءً إلى أن نشرع بمحاولة الإجابة على هٰذين الســـؤالين فحســـب لنرى إن كانت الإجابة الّتي نصل إليهـــا موافقةً لتلك الّتي اقترحها هيوم أو لا؟ ولا إلى أن ننظر في إجابة هيوم نفســـها لنرى إن كانت صحيحةً أو لا، بل علينا أن نشرع من مرحلةٍ ســـابقةٍ على كلّ ذٰلك، وهي أصل طرح هٰذين السؤالين، فما هو معنى السؤال عن هٰذين الأمرين؟ وما الّذي يقود إلى طرحهما؟ وما الّذي يعنيه طلب الإجابة عنهما؟

والســـبب في ذٰلك هو أنّ عمليّة الســـؤال تتمّ من خلال الألفاظ، سواءٌ بالتخيّل لها أو بالنطق الخارجيّ بها، واستعمال الألفاظ نفسه لا يواجه فقط مشـــكلة تحديد المعنى المستعمل فيه، بل يواجه أيضًا مشكلة عدم استحضار المعاني الّتي تدلّ عليها استحضارًا كاملًا، فيُقتصَر في الاستحضار على أجزاءٍ مجملةٍ من المعنى، ويُعتمَد على ما يتبادر ويحضر بسرعةٍ إلى الذهن من معانيها، أو أجزاء معانيها، دون أن يتمّ ضبط عمليّة التصوّر لتلك المعاني؛ لتشـــمل كلّ ما يدلّ عليه اللفظ. بل يوجد في البين مشـــكلةٌ أكثر خفاءً وتأثيرًا هي أنّ

السؤال ليس مجرّد استعمال لفظٍ ما في معنًى، بل تركيبٌ للألفاظ بما لها من دلالةٍ على معانيها، بحيث يصير لها من خلال هٰذا التركيب معنًى مؤلّفًا يربط بين المعاني المفردة لألفاظه، بحيث يصير مدلول السؤال ككلٍّ مركّبٍ محتويًا على أمرٍ زائدٍ على المدلول المفرد لكلّ واحدٍ من أجزائه، وهٰذا الأمر يفترض مسبقًا أنّ المعاني المفردة قابلةٌ للتركيب والتأليف على هٰذا النحو، بحيث تصير لها دلالةٌ على ذٰلك الأمر الزائد، مع أنّ المعرفة بقابليّة المعاني للتأليف والتركيب تفترض مسبقًا أيضًا المعرفة التفصيليّة بتلك المعاني، رغم أنّ الألفاظ بما هي ألفاظٌ قابلةٌ للربط والتأليف بنحوٍ مطلقٍ، حتّى لو لم يكن لها معانٍ أصلًا؛ وذٰلك لأنّها لا تحتوي في نفسها على شيءٍ بالمقدار المعلوم عنها، بنحوٍ بيّنٍ بمعرفةٍ وجدانيّةٍ. وكيفما كان، وبغضّ النظر عن التفاصيل العديدة الّتي ترتبط بهٰذه النقطة، الّتي ذكرتها في مواضع أخرى، فإنّ ما نحن بصدده الآن هو فحص نفس هٰذه الأسئلة، ومعرفة ما إذا كانت أسئلةً حقيقيّةً أم مجرّد تركيبٍ لفظيٍّ لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه. فإذا فرغنا عن ذٰلك، ووجدنا أنّ الأسئلة حقيقيّةٌ أمكننا حينها أن ننظر في الإجابة عنها، ومقارنة الإجابة الّتي نصل إليها مع الإجابة المقترحَة من قِبَل ديفيد هيوم، والّتي أسّست للعقيدة السائدة منذ قرونٍ بأنّه لا يمكن الاستدلال اليقينيّ على وجود الله.

تقييم السؤال الأوّل

يفيد السؤال الأوّل التالي: هل كلّ ما يُوجَد بعد أن لم يكن يجب أن يُوجَد بتوسّط موجودٍ آخر أو لا؟ ومن الواضح أنّ السؤال المطروح من نوع أسئلة (هل)؛ أي السؤال عن الوجود، في قبال أسئلة (ما) الّتي تختصّ بتحديد

خصوصيّــة ما فُرِغ عن فرض وجوده. والمراد من هٰذا التقســيم بيان الفارق المعنويّ بين نوعَي الأســئلة، وليس بيان الاســتعمال اللفظــيّ في لغةٍ دون أخــرى. فعندما تقول هل الكتاب على الطاولة؟ فإنّه ســؤالٌ يختلف جوهريًّا عن قولك ما الكتاب؟ أو ما معنى أن يُوجَد الكتاب على الطاولة؟ فالســؤالان مختلفان جوهريًّا من حيث المتعلّق، ولٰكنّهما يشتركان في أنّهما سؤالان؛ أي يأتيان تعبيرًا عن الجهل، وعن طلب المعرفة بما يُجهَل. فالمجهول في الأوَّل هو الوجود، والمجهول في الثاني هو الخصوصيّة والطبيعة التي يحملها ما فُرِض أو عُلِم أنّه موجودٌ ما.

ولمّا كان السؤال الّذي نفحص عنه هنا من نوع سؤال (هل)، فلننظر إذن ما الّذي يعنيه ذٰلك بالتفصيل. فعندما تســأل عن أخيك هل هو في الغرفة أو لا، فأنت تنطلق من معرفتك بأنّ لــك أخًا، وبأنّ هناك غرفةً، وبأنّ أخاك باعتباره جســمًا من الأجســام يمكنه أن يكون في الغرفة باعتبار أنّ حجم الغرفة يســع جسمًا كجسم أخيك، ولٰكنّ ســؤالك لم ينشأ إلّا لعلمك بأنّ أخاك يمكنه أن يكــون في غير الغرفة، كما يمكنــه أن يكون في الغرفة، ولمعرفتــك بإمكان هٰذا الأمر كنتَ تجد جهلــك بتعيين ما إذا كان أخوك في الغرفــة أو لا، وبالتفاتك إلى جهلك انطلاقًا من هٰــذه المعارف كلّها كنت تطلب وتسأل بينك وبين نفسك هل أخي في الغرفة أو لا. فسؤالك ومن قبله التفاتك إلى جهلك لم يكن لينشأ إلّا من مجموعةٍ من المعارف السابقة. ولٰكن ما الّذي تطلبه بالتحديد من خلال ســؤالٍ كهٰذا، هل أنت تطلب محض أن يوجد في ذهنك حكمٌ بأن تقول لنفسك أخي في الغرفة؟ إذ في هٰذه الحال أنت لا تطلــب المعرفة؛ لأنّ محض الفعل الذهنيّ ليــس معرفةً وعلمًا ما لم يكن فعلًا ذهنيًّا مرتبطًا بالواقع نفســه. بل أنت تطلب بسؤالك أن تحصل على أمرٍ

يكون الحصول عليه منشـــأً لقيامك في ذهنك بالحكم، بالنحو الّذي يكون فيه ذٰلك الحكم معرفـــةً وعلمًا. فإذا ما ذهبـــت إلى الغرفة، وفتحت الباب ونظرت، ووجدت من خلال نظرك أنّ أخـــاك في الغرفة فعند ذٰلك ترى أنّه قد تمّت الإجابة على ســـؤالك؛ لأنّك امتلكت الأمر الّذي يربط بينك وبين أحوال أخيك وهو الإحساس، فالإحساس أنشأ فيك حكمًا علميًّا ومعرفيًّا، وليس محض فعلٍ ذهنيٍّ اعتباطيٍّ. وهٰذا يعني أنّ ســـؤالك بهل في جوهره ليس إلّا سؤالًا عن أمرٍ يُوجِب المعرفةَ حقيقةً بأنّ أخاك في الغرفة؛ أي عمّا يتوسّط حصوله عندك لحصول المعرفة. ولأجل ذٰلك إذا قيل لك: لماذا قلت إنّ أخاك في الغرفة ؟ أو ما السبب الّذي جعلك تقول بأنّ أخاك في الغرفة؟ فإنّ جوابك ســـيكون هو أنّني رأيته فيها، فامتلاكك للرؤية والإحساس هو الّذي جعل حكمـــك علمًا ومعرفةً؛ انطلاقًا من معرفتك بارتباط الإحســـاس بالمعرفة والعلم. وأنت ما كنت لتذهب وتنظر، ومن سألك عن سبب قولك، لم يكن ليســـألك إلّا انطلاقًا من أنّ فعل الحكم نفسه بما هو محض فعلٍ ذهنيٍّ فاقدٌ في ذاته لما يجعله علمًا ومعرفةً، فالعلم والمعرفة خصوصيّةٌ زائدةٌ يكتســـبها الحكم والفعل الذهنيّ، ولا يملكها في حدّ نفسه، أمّا لو كان الحكم في نفسه مالكًا لذٰلك لما كنت لتســـأل؛ لأنّك تملكه كمعرفـــة فعليّة، ولا معنًى على الإطلاق لقول قائلٍ مثلًا إنّ الحكم نفسه يصير علمًا ومعرفةً هٰكذا، بعد أن لم يكن فقط؛ لأنّ معـــنى العلم والمعرفة هو ارتباط الحكم بالواقع، والحكم نفسه في نفســـه فاقدٌ لهٰذا الارتباط؛ ولأجل ذٰلك كان فرض صيرورته علمًا ومعرفة من تلقائه، هٰكذا هو عين القول بأنّه لم يَعُدْ هو، بل صار حكمًا آخر مالكًا في نفسه للارتباط بالواقع.

وانطلاقًا من هٰذا الأمر نجد أنّ أصل القيام بسؤالٍ هل يتضمّن مسبقًا أنّ

الحكم الّذي نسأل عنه فاقدٌ ـ بما هو محض حكم ـ لما يجعله مرتبطًا بالواقع، وقابــلٌ لأن ينضمّ إلى ذهننا ما يجعل قيامنا به علمًا ومعرفةً؛ ولذٰلك لم يكن الســؤال بهل إلّا سؤالًا عن السبب والمنشإ، والأمر الّذي إذا انضمّ إلى الحكم الّذي نسأل عنه جعله بذاته علمًا ومعرفةً؛ لأنّه مبدأٌ بذاته؛ لاكتساب ذٰلك الحكم صفة العلم، أو لصيرورته علمًا، وليس محض فعلٍ ذهنيٍّ اعتباطيٍّ أو فرضيٍّ. ولولا هٰذه المعارف المســبَقة بعلاقة سؤال هل بمنشإ المعرفة، وما به قوام جعل الفعل الذهنيّ معرفةً، لما أمكن لسؤال هل أن يُوجَد، ولما كان هناك أيّ معنًى له.

وهنا نجد أنّ الســؤال بهل يتأسّس ويتشكّل ويصير سؤالًا بهل من خلال تطبيــق معرفتنا بأنّ كلّ ما لا يكون له بذاته أمرٌ مــا، ولٰكنّه قابلٌ بذاته أن يكون له، فهو يكون له بأن يتشــكّل ممّا له ذٰلك الأمر بذاته. فالفعل الذهني فاقدٌ بذاته لكونه علمًا ومعرفةً، وقابلٌ بذاته أن يكون علمًا ومعرفةً، ولٰكنّه إنّما يصير علمًا ومعرفةً بالفعل بأن يكون تشكيله والقيام به من خلال أمرٍ آخر واجدٍ بذاتــه لصفة العلم والمعرفة، وهو الحــسّ مثلًا، أو ذات معانيه وطبيعتها؛ أي بأن يكون حكمًا ناشئًا على وفق ذات المعاني الّتي يفعل الذهن فعله عليها وطبيعتها، مثل النقيضان لا يجتمعان، ومثل هٰذا الحكم نفسه، وهو أنّ ما لا يكون للشيء بذاته، فهو لا يكون له إلّا بأن يتشــكّل بما هو له ذٰلك الشيء بذاته.

وبالجملة نقول إنّ جوهر السؤال بهل لا يكمن بطلب صرف الفعل الذهنيّ والحكم الســاذج، فهٰذا الأمر مفروغٌ عن وجوده في نفس السؤال؛ إذ تعلّق بالحكــم المفروض. ثمّ لأنّ الحكم المفروض فاقدٌ بذاته لما يجعله حكمًا علميًّا ومعرفيًّا، كان الســؤال عنه بهل ســؤالًا عمّا يجعله علمًا ومعرفةً؛ أي عمّا

يتوسّـــط بصيرورته علمًا ومعرفةً، وهٰذا الأمر المتوسّط ليس أيّ شيءٍ كان، بل شيءٌ مخصوصٌ يكون بذاته ـ أي بحســـب خصوصيّاته الّتي بها هو ذٰلك الشيء بعينه ـ مبدأً لإنشـــاء الحكم وإيجاده، بنحوٍ يكون فيه علمًا ومعرفةً. أمّـــا لو كان يكفي أيّ شيءٍ لجعل الحكم الناشـــئ علمًا ومعرفةً، لكان يكفي فرضه، ولكان يكفي ضمّ أيّ شيءٍ آخر، ولٰكن لأنّنا نعلم أنّ المبدأ لأيّ شيءٍ مبدأٌ بذاته لذٰلك الشيء؛ أي بما هو ذٰلك الشيء بعينه، وبما أنّ كلّ شيءٍ بما هـــو ذٰلك الشيء بعينه يغاير ما عداه، فهٰذا يعني أنّ المبدأ مبدأٌ بعينه وليس أيّ شيءٍ آخر عداه؛ ولأجل ذٰلك كنّا في مقام البحث عمّا يجيب عن السؤال لا نقبـــل بأيّ دليلٍ يُطرَح، أو أيّ احتجاج يصرَّح به، بل كنّا نتوخّى تحصيل أمرٍ يتوسّط بذاته، بحيث يجعل أحكامنا معرفة بحقٍّ، وليس بمحض الفرض أو الاتّفاق والتعاهد، أو التمـــنّي، أو الخداع أو غير ذٰلك. ومن هٰذا المنطلق لم نكن لنقبل قول كلّ من يقول ويدّعي شـــيئًا ما، بل كنّا إذا سألنا بهل عن أيّ شيءٍ، وأخذنا جوابًا من أحدٍ، فإنّنا ننظر إلى مدى وثاقته؛ لأنّ وثاقته لا تعني إلّا امتلاكه للمعرفة بذٰلك الأمر الّذي يتوسّـــط 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 مبدأٌ بذاته له، فهٰذا يعني أنّ أيّ صياغةٍ لفظيّةٍ لسؤال هلْ، بحيث يكون متعلّقها هٰذا المبدأ نفسه، أو

(*) يمكن للقارئ أن براجع كتـــاب هيـــوم (An Enquiry Concerning Human Understanding) الصفحـــة 25 وما بعدها؛ ليرى أنّ كلّ كلام هيوم قد ارتكز على البحث عمّا يكون متوسّـــطًا 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.

شـــيئًا من مصاديقه الّتي 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.

بيد أنّ المسألة ليســـت محض عجزٍ خاصٍّ بنا يمنعنا أن نكتشف حقيقة ما يجري في ذهننا؛ إذ نفس هٰذا الفرض استعمالٌ لهٰذا المبدإ، بل المسألة هي أنّ مبادئ الســـؤال 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 نشـــوء الحكم والفعل الذهنيّ على وفقهـــا، بحيث لا توجب صدقه الـــضروريّ والدائم فقط، بل اعتماد كلّ ما يجري من أحكامٍ فيما بعدُ عليها، واكتسابها لصفة العلم والمعرفة بتوسّطها بأن تتشكّل منها، ليس في امتلاك المعرفة بها وحســـب، بل في أصل الالتفات إلى الجهل بها، وممارســـة الطلب والســـؤال للمعرفة بها. وهٰذا يعني أنّ مبادئ الســـؤال بهل إنمّا انطبقت على سؤال هل، وكانت أساسًا لتشكّله؛ لأنّها مبادئ تحكي حال الموجودات بما هي موجوداتٌ، ومن هٰذه الموجودات الحكم نفسه والفعل الذهنيّ الّذي نقوم به.

والآن، وبعـــد أن عرفنا ما عرفناه عن ســـؤال هل، فلنأتِ إلى الســـؤال المطروح، وننظر ما الّذي تعلّق به، وما هو مضمونه.

يقول السؤال الّذي نحن بصدده: هل كلّ ما يُوجَد بعد أن لم يكن يجب أن يوجد بتوسّـــط موجودٍ غيره أو لا؟ ولنضع كلّ واحدةٍ من عناصر السؤال على حـــدةٍ؛ لنحدّد معناها وما يُراد بها. ولنبدأ بـــ «يُوجَد بعد أن لم يكن»، فهو الموضوع للحكم المفروض في الســـؤال، ولفظة «كلّ» للدلالة على عدم خروج

أيّ مــوردٍ من موارد «الوجود بعد أن لم يكــن» عن الكلام(*). فقولنا: «يوجد بعــد أن لم يكن» يعني أنّ هناك حالةً لا يكــون فيها الشيء، وعندما نقول بأنّه لا يكون فيها الشيء، فذٰلك يعني أنّه لا شيء حتّى لو بقي في ذهننا صورةٌ وفكرةٌ، فمحكيّ تلك الصورة والفكــرة منتفٍ، أي لا شيء على الإطلاق، وإنّما يمكن لنــا أن نجعل الصورة والفكرة موضــوعًا، ويكون الكلام عن وجودها يعــني صدقها؛ أي أن يكون لها محكيٌّ بالفعل. أمّا إذا لاحظنا الشيء نفســه فحيث إنّنا نفرضه غير موجودٍ، فذٰلك يعني أنّه ليس في البين شيءٌ. والآن، بمــا أنّه وُجِد بعد أن لم يكن، فذٰلك يعــني أنّ ذات هٰذا الّذي وُجِد وطبيعته فاقدةٌ لما يجعلها تُوجَــد، وإلّا كيف لم تكن موجودةً؟ فكلّ شيءٍ هو ذاته بخصائصه ومضمونه وطبيعته، وإذا كانت طبيعته وذاته تتضمّن فعليّتها وصيرورتها، فكيف يمكن ألّا تكون ؟ فهٰذا تناقضٌ صريحٌ. والآن أنت ترى كيف أنّ موضوع السؤال هو عين موضوع المبدإ الّذي يتشكّل ويتأسّس منه سؤال هل، أي عين موضوع المبدإ الأوّليّ القاضي بأنّ ما لا يكون بذاته، فهو يكون بكون ذات غيره، كمبدإٍ لكونه بذاته. وبالتالي فإنّه من المعلوم عندنا مســبقًا أنّ ما يوجَد بعد أن لم يكن يُوجَد بتوسّــط موجودٍ غيره مبدأٌ بذاته لوجوده. ولٰكن دعونا ننظر في الجزء الثاني من السؤال.

(*) وهــو يعني، إذا لم نكن في مقام الإحصاء والتتبّع أنّ «كلّ» تدلّ على كون الموضوع (الوجود بعد أن لم يكن) بذاته بما هو هٰذا المعنى وهٰذا الموضوع؛ لأنّ شمول كلّ موارد وجوده ـ بغضّ النظر عن كلّ ما ينضمّ وينفصل من أمورٍ أخرى ـ لا يعني إلّا أنّ المقصود ذاته بما هي بنفسها؛ لأنّها هي فقــط الّتي تبقى محفوظةً في كلّ الموارد؛ إذ ليس المقصود بالموارد إلّا الحالات المختلفة الّتي يكــون فيها مع الموضوع أمورٌ مغايرةٌ منضمّةٌ إليه. وفهم هٰذا الأمر يعني أنّه لا يمكن امتلاك المعرفة بقضيّةٍ كلّيّةٍ غير إحصائيّةٍ، إلّا إذا كان ذات أطرافها وطبيعتها ترتبط ببعضها، بحيث يكون فرض عدم الارتبــاط فرضًا لكون الشيء هو، وليس هــو، ولكون أطرافها هي هٰذه وليست هٰذه.

إذا أتينا إلى الجزء الثاني من السـؤال، وهو أن «يوجد بتوسّـط غيره، أو لا» نجـد أنّه مركّبٌ من جزئَـين، الجزء الأوّل هو الإيجـاب، والجزء الثاني هو السـلب الّذي اختاره ديفيـد هيوم. أمّا قولنا: «يجـب» فهو للدلالة على الضرورة، والضرورة تعني أنّ ذات الموضوع بما هو بذاته يقود دائمًا إلى الحكم بالمحمول، بحيث لو لم يُحكم عليه لكان الموضوع ليس هو الموضوع؛ ولأجل ذٰلـك كان معنى الضرورة متضمّنًا في ذاته للنشـوء عن ذات طرفيها، أي أنّ معنى الضرورة هو الضرورة الذاتيّة، وقولنا: «ذاتيٌّ» ليس للدلالة على أنّ هناك ضرورةً غيرَ ذاتيّةٍ، إنّما لتميّزها عن اسـتعمال لفظ الضرورة بالحياة العاديّة، أي لتمييزها عن الضرورة العمليّة الّتي تعني الاضطرار؛ حفاظًا على الغايات الّتي يتمسّـك بها العامل، أو لتمييزها عن الضرورة الوهميّة الّتي تعني العجز الذهنيّ عن تخيّل الأمر بخلاف ذٰلك، أو لتمييزها عن الدوام الاتّفاقيّ في ظرفٍ وحالٍ ما، وليس مطلقًا.

وكيفما كان، فإنّ قولنا: «يجب» مجرّد تعبيرٍ عن كون ذات الموضوع ـ وهو «ما يوجد بعد أن لم يكن» ـ يتضمّن بذاته دوام الجزء الإيجابيّ من الجزء الثاني من السؤال؛ وهو ما عرفنا مسبقًا أنّه كذٰلك، وعلى أساسه نشأ السؤال.

والآن إذا لاحظنـا مضمون كلّ واحدٍ من الجزأيـن، نجد أنّ الجزء الأوّل ـ وهو الإيجاب ـ ليس إلّا عين ما نعلمه مسـبقًا، وبالتالي كيف يمكن أن يتعلّق به السؤال، وهو غير مجهولٍ إلّا نتيجة عدم استحضار معاني الألفاظ؟ أي إلّا بأن لا يكون سـؤالًا حقيقيًّا، بل لفظيًّا وصوريًّا فقط. أمّا الجزء الثاني فهو مناقضٌ لما يتشـكّل السـؤال من خلاله، ولا تقوم له قائمةٌ إلّا به، وهٰذا يعني أنّ السـؤال المطروح ليس سؤالًا حقيقيًّا، بل مجرّد جمع ألفاظٍ وتركيبها لفظيًّا فقط على شاكلة سـؤالٍ، فهو سؤالٌ صوريٌّ ولفظيٌّ فقط، ولا معنى له

وراء المعاني المفردة لألفاظه. وفي النتيجة أن ما يسأل عنه هيوم لا يسأل عنه حقيقةً، بل يعلـــم ويقرّ به علمًا ضروريًّا أوّليًّا؛ ولأجل ذٰلك كان الإنســـان يجري عليه منذ أن بدأ بممارسة الفكر. وإدراكنا لهٰذا الأمر الأوّليّ حاله حال ســـائر الأوّليّات لا يكون أوّل كونه كلّيًّا ومجرّدًا عن الموضوعات الجزئيّة، بل يكون ضمنيًّا في كلّ موردٍ بخصوصه، ولا يتعمّد المرء التوجّه إليها بكلّيّته إلّا إذا كان في البين ما يدعو إلى ذٰلك.

وإذا كان كذٰلـــك، يظهر جليًّا أنّ كلّ ما قاله هيوم حول هٰذا الأمر في مقام دعم دعواه، لم يكن إلّا من قبيل ذاك الّذي يقوم بإلقاء خطبةٍ طويلةٍ عريضةٍ أمام الجمهور، لا لشيءٍ سوى أنّه يقنعهم بأنّه لا يقول شيئًا.

وقد يحلو للمرء هنا أن يتملّص ممّا لا يمكن التملّص منه، فيحوّل التنافي النظريّ والامتناع الواقعيّ لأصل السؤال ولدعوى هيوم إلى مجرّد تنافٍ عمليٍّ، وامتناعٍ غائيٍّ، على طريقة من ينهى عن القبيح ويمارسه؛ فإنّ ممارسة الناهي للقبيح الّذي ينـــهى عنه لا تدلّ على عدم قبحه، فكذٰلك هنا قد يحلو التغنّي بأنّ استعمال هيوم لعين ما رفضه ليس إلّا عملًا بما لا يقرّه. هٰذا مع أنّ التنافي العمليّ يتعلّق بالأمور العمليّة الّتي هي نفســـها من الأشياء الّتي يمكن لها أن توجَد وألّا توجَد، فالإرادة تتعلّـــق بما يمكن لا بما لا يمكن، والناهي ينهى عن إرادة ما هو ممكنٌ، ويقوم بفعل ما هو ممكنٌ، وهٰذا الأمر نفســـه إمّا أن يكون لأنّه يكذب ولا يرى فيما يفعل قبحًا، وإنّما يريد منع مَن ينهاه فقط؛ لأجل حاجةٍ في نفسه، وإمّا لأنّه عاجزٌ عن منع نفسه عن متابعة رغبته بفعل ما يدرك أنّه قبيحٌ، وعلى هٰذا الثاني لا يوجد أيّ تنافٍ بين المعرفتين، بل تنافٍ بـــين المعرفة والعمل. أمّا هنا، فإنّنا نتكلّم عن أصل إمكان أن يُوجَد شيءٌ بعد

أن لم يكن دون ما يتوسّـــط بتكوينه، وعِلْمُنا بامتناعه لا لأجل أنّنا لا مفرّ لنا من البناء عليه واستعماله، بل لأن ذلك الامتناع نابعٌ من نفس مضمونه الّذي نطبّقه حتّى في هٰذا الاعتراض، بل بنيناه على أساســه(*). أضف إلى أنّ ما نحن فيه ليس حول موافقة العمل لما نعتقده، بل حول إمكان أصل العمل في نفســه، فنتيجة الكلام الّذي تقدّم هي أنّه لا يمكن أن ينشأ السؤال، ولا وجودَ للســؤال إلّا من خلال تطبيق مبدإ: تقوّم ما ليس بذاته بما هو بذاته، فهيــوم لا يخالف ما يعتقد به، بل لم يقم بمخالفته أصلًا؛ لأنّه لم يســأل، وإنّما ركّب ألفاظًا شكلها وصورتها من حيث اللغة شكل سؤالٍ وصورتهِ.

وقد يحلو أيضًا ـ من باب التغنّي بِالْعَتَــهِ والتفاخر بِالْبَلَهِ ـ أن يقال بأنّ تطبيق هٰذا الأمر على الممارســة الذهنيّة يختلــف عن تطبيقه على الموجودات أنفســها، وبالتالي يجد هٰذا المتغنّي نفســه أمام لعبة صــكّ الاصطلاحات المنتحَلة، وتكثير الألفــاظ بداعي التمويه؛ بأن يميّز بــين العلّيّة الواقعيّة والعلّيّة المعرفيّة، مُخرجًا بذٰلك الأفعال الذهنيّة والممارســة الفكريّة عن أن تكــون نوعًا من أنواع الموجودات، أو جاعلًا لهــا نوعًا خاصًّا من الموجودات الّتي لا نتكلّم عنها، بل نتكلّم عن الموجودات الّتي خارج الذهن، وكأنّ المسألة هي مســألة خارجٍ وداخلٍ، مع أنّنا نحن أنفسنا بأحاسيسنا وأفكارنا، وكلّ ما يحدث فينا ومنّا مجرّد أجزاءٍ مع الأجزاء الأخرى من الموجود الكلّ، فنشكّل مع الموجودات الّتي حولنا ما نسميه بالكون.

(*) فالاعتراض بأنّ هٰذا التنافي عمليٌّ وليس نظريًّا، وبالتالي لا يدلّ على امتناع ما استعمله، ليس إلّا قولًا بأنّ الحكم في ذاته فاقدٌ لما يدلّنا على كذبه أو صدقه، وأنّ الحكم الّذي نقوم به فاقدٌ في ذاته لما يجعله معرفةً وعلمًا، وأنّ هٰذا التنافي العمليّ ليس مبدأً بذاته، لســلب المعرفة والعلم عن ذٰلك الحكم، بأنّه بحسب مضمونه وخصوصيّته لا يوجب العلم بأنّ الحكم بالإمكان عبارةٌ عن علمٍ ومعرفةٍ.

فأفعالنا الذهنيّة موجوداتٌ، كما أنّ الأحجار موجوداتٌ، وقيامنا بفعل الحكم حدثٌ واقعيٌّ كما أنّ اصطدام حجرٍ بحجرٍ حدثٌ واقعيٌّ، وحدوث الحكم بعد أن لم يكن، هو وجودٌ لشيءٍ بعد أن لم يكن، تمامًا كما أنّ الطفل يُولَد ويتكوّن، والنبتة 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 كائنةً بالفعل ـ وإلّا لما سبق أو لحق أو أمكن انتفاؤها ـ 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. فالعِلّة ذُوّتَتْ وصُيِّرت وشُكِّلت وفقًا لخصوصيّة ذاتها، ولا نسمّي ما تشكّل وصار على أنّه موجودٌ إلّا من حيثُ إنّه متشكّلٌ وصائرٌ ومتذوّتٌ عمّا هو مبدأٌ بذاته لذلك، وقولنا موجودٌ يعني أنّه متشكّلٌ ومتذوّتٌ، لا أنّ شيئًا انضاف إليه ولحقه من غيره، بل هو نفسه بقوام ذاته فعل غيره، وقطعه عن غيره إلغاءٌ له، فلا شيء في البين أصلًا، تمامًا كما اللفظ المقطوع عن المتلَفَّظ به، فقوام اللفظ بأنّه فعل اللافظ، وقوام المتكوَّن أنّه فعل المكوِّن. وسيأتي عمّا قريبٍ بيان ما الّذي دعا هيوم إلى طرح التعليل الّذي ذكره لدعواه المخالفة لهذا الأمر الواضح باعترافه وتصريحه هو. أمّا الآن فلننتقل إلى تقييم السؤال الثاني لنرى ما الّذي يظهر لنا فيه.

تقييم السؤال الثاني

لقد علمتَ أنّ مفاد السؤال الثاني هو: هل كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن يجب أن يوجد عن شيءٍ بعينه أو لا؟ وقد عرفتَ أيضًا أنّ قوام السؤال بهل هو طلب المعرفة بالشيء الّذي يكون بحسب خصوصيّة ذاته ـ أي بعينه ـ مبدأً

ومنشأً لجعل الحكم الناشئ حكمًا علميًّا، ومعرفةً حقيقيّةً، ولولا هٰذا البناء على كـــون الجواب إنّما يُعلَم بأن يُعثَر على وســـطٍ خاصٍّ، وشيءٍ محدّدٍ يملك بحســـب خصوصيّة ذاته أن يجعل ذٰلك الحكم معرفةً؛ لما كان معنًى للسؤال، بـــل لما كان معنًى لرفـــض أيّ دليلٍ يُدّعى طالما أنه حصّـــل القناعة في نفس مدّعيه، ولولا أنّ البناء بين الســـائل والمجيـــب، أو بين المتحاورَين، أو بين الإنســـان ونفسه على أنّ المتوسّط في تحصيل المعرفة يمتلك خصوصيّةً خاصّةً بهـــا كان هو، وبها كان مبدأً للمعرفة، لما كان هناك أيّ معنًى للبحث والحوار والجدال. فالبحث عن الجواب بحثٌ عن شيءٍ خاصٍّ، والســـؤال نفسه طلبٌ لـــشيءٍ خاصٍّ، لا لأيّ شيءٍ كان، ولا لمحض أيّ شيءٍ يجده المرء قد ســـبّب قناعةً عند أحدٍ، بل لما يكون بذاته منشـــأً للصـــدق، بحيث يجعل القناعة حقيقيّةً وواقعيّةً، أي يقينًا(*).

ومن هنا، إذا أتينا إلى أجزاء الســـؤال، فإنّ الجـــزء الأوّل ـ وهو «كلّ ما يوجد بعد أن لم يكن» ـ يعني كلَّ ذاتٍ مهما كانت خصوصيّاتها، ومهما كانت طبيعتها الفاقدة لما يجعلها متشكّلةً وصائرةً في نفسها. وبمجرّد أن نتصوّر هٰذا الجزء فإنّنا نجد أنّنا نعلم عنه أنّه لا يكون هو، ولا يتشكّل ويصير تلك الذات بعينها ـ أي بتلك الخصوصيّات ـ إلّا بما هو حاصل خصوصيّات ذاتٍ بعينها تُشـــكّل وتُصيِّر ذٰلك الشيء بعينه. وعلى هٰذا الأساس طرحنا السؤال بهل بحثًا عن شيءٍ يوجب بذاته تشـــكيل الحكم بالنحـــو الّذي يكون به معرفةً، أي بحثًا عن الســـبب؛ لأنّ الشيء لا يكون سببًا إلّا بذاته، وكونه سببًا لا يعني إلّا أنّه مشـــكّلٌ لذاتٍ أخرى بخصوصيّاتٍ محدّدةٍ، وفقًا لخصوصيّاته المحدّدة

(*) وقد أكثر هيوم نفســـه من الكلام حول هٰذا الأمر، واستفاض في إبراز نواياه الخالصة بالبحث عن أدلّةٍ حقيقيّةٍ، معتبرًا أنّ كلّ ما قدّم لا يوجب بذاته القناعة بصدق دعاوى خصومه.

لخصوصيّاتها. وبما أنّنا نعلم هٰذا الأمر، وننطلق منه في طرح السؤال بهل، فلا يمكن أن يكون عين هٰذا الأمر نفسه أو شيئًا من الأمور الّتي ينطبق عليها متعلّقًا للسؤال إلّا بتشكيل 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 لهٰذا الجزء جزئَين؛ أمّا الجزء الأوّل الإيجابيّ فنجد أنّه عين المعلوم عن الموضوع، وعين ما تشكّل السؤال من خلاله، فليس مجهولًا حتّى يُسأل عنه، وإذا كان مجهولًا لم يمكن أن ينشأ هٰذا السؤال ولا أيّ سؤالٍ غيره؛ ونجد الجزء الثاني السلبيّ، يعني أنّه مهما كانت الخصوصيّات والطبيعة الّتي بها يكون الشيء شيئًا بعينه، فإنّه يكون سببًا لذٰلك الشيء بعينه، وهٰذا نقيض المعلوم مسبقًا، والّذي نعلم أنّه يشكّل أساسًا لتشكّلِ أصل السؤال؛ وادّعاء الجهل به يُلغي السؤالَ من أساسه، فلا يعود السؤال حقيقيًّا، وإنّما صياغةٌ لفظيّةٌ لصورة سؤالٍ لا يحمل معنًى أزيد من معاني ألفاظه المفردة الّتي لم تتعقّل وتُدرك إلّا مجملًا.

وبالجملة نحن نعلم مُسبقًا أنّ الشيء شيءٌ بعينه، بخصوصيّات ذاته الّتي بها كان هو موجودًا بعينه، وذات بعينها؛ وكونه سببًا يعني أنّ هناك شيئًا آخر لا يكون شيئًا بعينه، ولا يصير هو إلّا به، أي إلّا بما له من خصوصيّاتٍ؛ أي أنّ خصوصيّات السبب بما هي بعينها هي الّتي تشكّل وتصيّر خصوصيّات ذٰلك الشيء، أي تجعله هو وموجودًا بعينه، وهٰذا ما يعني من جهةٍ أخرى أنّ ذٰلك الشيء المسبّب عنه ليس إلّا تلك الخصوصيّات المتشكّلة عن خصوصيّات سببه بما هي بعينها؛ ولذٰلك كان هو بعينه سببًا له دون غيره، ولا يمكن أن يكون غيره، تمامًا كما كانت ذات نصف الثمانية وطبيعتها أنّها متشكّلةٌ

من تقسيم الثمانية بأربعةٍ، فلم يكن لنصف الثمانية ذاتٌ وطبيعةٌ إلّا تلك الذات والطبيعة الناشئة عن تقسيم الثمانية بالأربعة، والأمر عينه ينطبق على ما نسمّيه مسبّبًا ونتيجةً؛ إذ ليست ذات المسبّب وطبيعته إلّا تلك الناشئة عن شيءٍ بعينه بما له من ذاتٍ وخصوصيّاتٍ، وكما أنّ فرض نصف الثمانية حاصلًا عن تقسّم الثمانية بأيّ عددٍ من الأعداد غير الأربعة، لا يعني إلّا نفيًا لنصف الثمانية، وأنّه لم يوجد نصف ثمانية، فكذٰلك فرض الشيء مسبّبًا عن أيّ شيءٍ مهما كان، لا يعني إلّا نفيًا لذٰلك الشيء، وأنّه ليس بشيءٍ، إلّا أنّ الفرق الوحيد بين علاقة نصف الثمانية بتقسّم الثمانية بالأربعة، وعلاقة الآثار والنتائج والمسبّبات في الأمور المحسوسة بأسبابها، هو أنّنا نعلم مسبَقًا خصائص الأعداد وطبائعها؛ ولذٰلك يمكننا دون اللجوء إلى الحسّ أن نستحضر تفصيلًا جميع خصائصها عندما نتصوّر ألفاظها، وأن نحرص على استحضارها حتّى نعرف أحكامها، أمّا في الأمور المحسوسة، فإنّنا نجهل الكثير من خصائصها وأحوالها الّتي أوجدت الأحاسيس فينا، ولا نعلم منها ابتداءً إلّا أنّها مبادئ لموجوداتٍ أخرى هي أحاسيسنا المباشرة، أو لموجوداتٍ أخرى نعلمها أيضًا من خلال أحاسيسنا المباشرة عنها؛ ولأجل ذٰلك لم يكن بالإمكان أن نحدّد ونشخّص الأسباب والنتائج بالذات لأيّ شيءٍ من المحسوسات إلّا بالممارسة التجريبيّة الّتي تقصي ما ليس سببًا، انطلاقًا من معرفتنا بأنّ الشيء لا يكون سببًا إلّا بذاته، ووفقًا لخصوصيّاته الّتي بها كان هو بعينه، وأنّ سببيّته تستوجب أن يكون موجودًا بنحوٍ مخصوصٍ مغايرٍ لما ليس سببًا؛ ولأجل ذٰلك كان أصل القيام بالممارسة التجريبيّة على المحسوسات، وأساس التحرّك نحو تحقيقيها هو البناء المسبَق على أنّ لكلّ موجودٍ منها ذاتًا وخصوصيّاتٍ بها كان هو بعينه، وأنّه يتشكّل وفقًا لخصائص

أســبابه ـ أي خصائص ما يشكّله ويجعله ما هو عليه ـ وليست التجربة إلّا بحثًا عن ذٰلك.

أمّا لو ألغينا أيّ ارتباطٍ ذاتيٍّ بين الأشياء وما يتشكّل من خلالها كما يقوم هيوم بالتعامل معها في خياله ـواســتعمال الخيال جاء بتصريحٍ منه، وليس منّي أنا فقط ـ فإنّ ذٰلك يلغي أيّ نحوٍ من أنحاء المعرفة بها بما في ذٰلك المعرفة بمحض أنّها أمورٌ تتعاقب علينا أحاسيســنا بها لتتشكّل لدينا أفكارٌ متتاليةٌ عنهــا ـ الأمر الّذي يذهب إليه هيوم ويعدّه المقدار الوحيد الّذي نعلمه ـ إذ مع نفي الارتباط الذاتيّ بين ما يحدث ويقع، سوف نفقد حتّى ما يجعلنا نحكم بأنّ هناك تعاقبًا وتتاليًا بين الأشــياء المحسوســة، بل سوف نفقد ما يجعلنا نحكم بأنّنا نحسّ بالموجودات، بل حتّى المعرفة الرياضيّة والهندســيّة ستكون مفقودةً؛ لأنّها ليســت إلّا تطبيقًا لهٰذه القاعدة، وإذا ما قبلنا بذٰلك وسلّمنا به ـ وهو ما حاول هيوم الهروب منه باختراعه لما سمّاه الشكّ المعتدل ـ فذٰلك يعــني أنّنا قد جعلنا معرفتنا بهٰذه الأمور ســببًا للحكم بعدم إمكان المعرفة بــأيّ شيءٍ، بما في ذٰلــك المعرفة بأنّ هناك موجوداتٍ محسوســةً وغيرها من الأحكام؛ وهٰذا يعني أنّنا قد اتّخذنا من مضمون هٰذه المعرفة وطبيعتها سبيلًا للشكّ بكلّ حكمٍ نمارســه على الموجودات، أي جعلناها مبدأً بذاتها للشكّ بكلّ حكمٍ ما عدا حكمنا هٰذا الّذي أنشــأناه نتيجةً لاجتماع هٰذه الأحكام عندنا، وبالتالي نكون حاكمين بضرورة الشكّ انطلاقًا من أنّنا نملك أفكارًا توجب بذاتها الشــكّ بـ«ضرورة أن تكون النســبة بين الأسباب والمسبّبات نسبةً ذاتيّةً»، فنكون في شكّنا جامعين بين النقيضين، وحاكمين بضرورة ما نفينــا ضرورته، وحاكمين بلزوم ما نرى أنّه غير لازمٍ في الحين الّذي نرى أنّه غــير لازمٍ، فنكون بذٰلك مجرّد متلفّظين بألفاظٍ لا نفقه معانيها، ولا نعي ما

تدلّ عليه. بل حتّى لو تأتّى للمرء أن يقنع بذٰلك، فســوف لا يتأتّى له أن يعمّم ذٰلك إلى أوسع من نفسه؛ لأنّ تعميمه سيكون تطبيقًا لعين القاعدة الّتي بنى على نفيها، بــل لن يكون لديه معرفةٌ بأنّ هناك من يحاوره، وإذا قبل بذٰلك، فسيكون مرّةً أخرى قابلًا بأنّ شكّه ناتجٌ عن سببٍ موجبٍ له بذاته، فيكون متمسّكًا برفض ما يتمسّك بعدم رفضه، فيكون متناقضًا؛ أي لا يقول شيئًا ســوى ألفاظٍ لا معنى لها وراء معانيها المفردة. أمّا ما يحلو التغنّي به من أمورٍ أخرى فقد ذكرناها حين تقييم السؤال الأوّل، فقد عُرِف جوابها هناك، ولا داعي للإعادة.

وبالجملة، لقــد أصبح حاضرًا بالفعل أمام أذهاننــا، أنّ معرفتنا الكلّيّة الأوّليّة ـ الّتي لا تحتاج إلى المعرفة بشيءٍ من النقوض الســابقة؛ لأنّها بذاتها بيّنــةٌ، وما بذاته لا يكون بغيره، وإلّا تناقــض ـ بأنّ لكلّ ما لا يكون بذاته سببًا بالذات لكونه، هي الّتي تســمح بأصل التحرّك نحو البحث عن المعرفة بالأشياء، وهي الّتي توجّه عمليّة البحث عن الأشياء بأن نعثر من بين الأشياء على ما يملك خصوصيّة الســبب؛ أي ما يكون بحسب خصوصيّة ذاته مبدإ لذٰلــك الشيء الّذي نبحث عن ســببه؛ ولأجل ذٰلك كنّــا لا نعتبر أيّ شيءٍ يوجد عند وجود الشيء الّذي نبحث عن ســببه بأنّه هو الســبب، بل ننظر في خصوصيّــات ذواتها المعلومة عندنا، فإن لم تكن كافيةً عمدنا إلى عمليّة الاســتبعاد لواحدٍ واحــدٍ منها؛ لنرى إن كان ذٰلك الــشيء يبقى أو لا، فإن وجدنا أنّه يبقى علمنا أنّ ما اســتبعدناه لم يكن مرتبطًا بذاته بذٰلك الشيء، فضلًا عن أن يكون سببًا، ونســتمرّ بهٰذا النحو حتّى نحدّد الأمور المرتبطة بالذات، ثمّ نميّز من بين هٰذه الأمور المرتبطة بالذات، ما هو سببٌ وما ليس بســببٍ، ثمّ من بين الأسباب ما هو ســببٌ أوّليٌّ، وما هو سببٌ غير أوّليٍّ إلى

مـــا هنالك من تفاصيل ليس محلّها هنا، ولٰكنّنا نمارســـها ليل نهارٍ في جميع شـــؤوننا، وعليها قامت جميع العلوم التجريبيّـــة والاختراعات والصناعات. فليس البحث الحسّيّ والممارسة الحسّيّة إلّا طريقًا لكشف ذٰلك السبب الّذي هو سببٌ بذاته، والحسّ يكشـــف لنا ذٰلك؛ لأنّنا ننطلق في ممارستنا للحسّ من الأســـاس القاضي بأنّ السبب سببٌ بذاته، وأنّ هناك سببًا بذاته لتكوّن وصيرورة كلّ ما يوجـــد بعد أن لم يكن، وكلّ ما يوجـــد ويمكن ألّا يكون، وهٰذا يعني أنّ ما نجهله هو تعيين الأسباب الذاتيّة، وليس أصل وجود أسبابٍ ذاتيّـــةٍ. تمامًا كما كنّا نعلم بأنّ هناك أعدادًا محدّدة ومعيّنة بخصوصها يكون كلٌّ منها بعينه مكعّبًا لمجموعةٍ من الأعداد الأخرى، وإن كنّا نجهل فعلًا أيّ عـــددٍ ذاك الّذي هو مكعّبٌ لهٰذا العدد، وأيّهـــا مكعّب ذاك، كما أنّنا نعلم بأنّ نتيجة تقســـيم أيّ عددٍ بأيّ عددٍ هي نتيجةٌ خاصّةٌ ومعينةٌ بالذات، وإن كنّا نجهلها بعينها، فالجهل بالمصـــداق شيءٌ، والجهل بأصل القاعدة الكلّيّة شيءٌ آخر. وقدرتنا على تخيّل أيّ شيءٍ ليكون هو حاصل التقســـيم يرجع إلى عدم الاستحضار التفصيليّ لخصوصيّات المعاني، وعدم الاستحضار التفصيليّ قد يكون لأجل الغفلة أو التكاســـل، وقد يكون لأجل الجهل وعدم امتلاك المعرفة بتلك الخصائص، وكلا الأمرين لا يغيّر شيئًا من الارتباط الذاتيّ بين تقسيم أيّ عددين، ونتيجة محدّدة تكون حاصلةً بالذات عن ذٰلك التقسيم.

والأمر عينه ينطبق على معرفتنا بأنّ لكلّ شيءٍ ذاتًا وطبيعةً وخصوصياتٍ بها كان هو ذٰلك الشيء بعينه، سواءٌ علمناها تفصيلًا أم لم نعلمها، وجهلنا بها لا يعني أنّه يمكن للشيء المعيّن نفســـه أن يكون له أيّ خصوصيّةٍ، وأيّ طبيعةٍ، فإنّ ذٰلك يعني أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون جميع الأشـــياء؛ إذ

ليس الشيء شـــيئًا بعينه إلّا بما له من خصوصيّاتٍ بها كان هو وبها غاير ما عداه. وعلمنا أو عدم علمنا بها تفصيلًا لا يغيّر شيئًا من المعرفة الكلّيّة الأوّليّة بأنّ كلّ شيءٍ إنّما يكون هو بعينه لما له من ذاتٍ وخصوصيّةٍ بها كان هو، وهٰذا هو معنى أنّ كلّ شيءٍ هو عين ذاته، وهو هو. وكون شيءٍ ما سببًا، لا يعني إلّا أنّ ذاته بخصوصيّاتها هي الّتي تجعل منه سببًا، وأنّ هٰذه الخصوصيات هي الّتي تشكّل نســـبته إلى مسببّه؛ أيْ هي الّتي تجعل حاصل ونتاج خصوصيّاته شيئًا خاصًّا بعينه، وهٰذا يعني أنّ الأشياء الأخرى المغايرة له بذواتها وخصوصيّاتها لا يمكن أن تكون ســـببًا لذٰلك الشيء، وإلّا لما كان الأوّل ســـببًا، ولما كان موجودًا وشـــيئًا مغايرًا لها. وهٰذا يعني أنّ القول بامتلاك جميع الأشياء للنسبة السببيّة مع جميع الأشـــياء رغم اختلاف ذواتها وخصوصيّاتها، أي تعدّدها، هو عين القول بأنّها جميعًا تفتقد للنســـبة الســـببيّة. فنفي ارتباط النســـبة السببيّة بخصائص الأشياء وطبائعها نفيٌ للسببيّة من الأساس، ونفي السببيّة نفيٌ لوجود أيّ شيءٍ ليس وجوده بالذات وبحســـب طبيعة ذاته، وبالتالي نفيٌ لوجود أيّ شيءٍ بعد أن لم يكن، ونفيٌ لإمكان انتفاء أيّ شيءٍ موجودٍ فعلًا.

وبالجملة إنّ القول بتعدّد الأســـباب، وإمكان أن يكون أيّ شيءٍ ســـببًا لشيءٍ ما، إمّا أن يرجع إلى أنّ السبب على الحقيقة هو خصوصيّةٌ مشتركةٌ بين خصوصيّاتها يكون لها بذاتها تلك النسبة السببيّة دون سائر الخصوصيّات، وهٰذا ما يجعلها جميعًا أســـبابًا لأجل امتلاكها للخصوصيّة الّتي هي ســـببٌ بذاتها، فيرجع ذٰلك إلى القول بأنّ سبب أيّ شيءٍ هو سببٌ بذاته وبخصوصه له، وهٰذا ما يختصّ بالأمور الّتي بينها اشـــتراكٌ بهٰـــذه الخصوصيّة، ويوجب وجود المسبّب عند وجود أيّ منها، وبالتالي لا يعمّ الأمر جميع الأشياء؛ لعدم وجود خصوصيّةٍ مشـــتركةٍ بينها جميعًا، كما أدرك هيوم نفســـه ذٰلك، وعلى

أساسه نفى أن تكون الســببيّة خصوصيّةً من خصوصيّات الأشياء، بل تعبّر عن علاقةٍ بينها. وإمّا أن يرجع إلى أنهّا جميعًا فاقدةٌ للنسبة السببيّة، وليست أســبابًا أصلًا، بل الســبب شيءٌ آخر غيرها بخصوصيّاتٍ أخرى بها كان هو وبها غايرها جميعًا، ممّا يعني أنّ بعضها فاقدٌ لذٰلك وليس كلّها، فلا يكون كلّ شيءٍ ممكنًا أن يوجد بســبب أيّ شيءٍ كما ادّعى هيوم. وفي جميع الأحوال لن يكون هناك أيّ معنًى لهٰذه الدعوى، ولن يكون الحكم بها إلّا حكمًا صوريًّا لا يتعدّى تركيبه تركيب الألفاظ فقط.

تقييم محاولة هيوم

والآن، وبعد أن تبيّن أنّ أصل السؤال عمّا تساءل عنه هيوم يمتنع قيامه قيامًا حقيقيًّا إلّا بالتركيب اللفظيّ الساذج، علينا فيما يلي أن ننظر في محاولة هيوم نفســها للإجابة عن تلك الأســئلة، وذٰلك إمعانًا منّي في بيان مقدار اختلال جميع ما قدّمــه. وقد عرفت في بداية المقــال أنّ جوهر كلام هيوم وأساســه يقوم على الانتقال من القدرة على الفصل والعزل للأفكار والمفاهيم «دون تناقضٍ» ـ كما يقول ـ إلى الإمــكان الواقعيّ للانفصال في الوجود بين الأشياء الّتي تحكي عنها هٰذه الأفكار.

إلّا أنّ الحقيقة هي أنّ هيوم نفســه لم يلتزم بهٰــذا الأمر إلّا في خصوص الأفــكار المتعلّقة بالموجودات المحسوســة، وإلّا فإنّه جعل الأحكام الرياضيّة والهندســيّة اســتثناءً من ذٰلك؛ بحجّة أنّ أحكامنا فيها تختلف عن أحكامنا عن الموجودات؛ ولذٰلك قام بصكّ اصطلاحين جديدين فيما يتعلّق بالأحكام الّتي يمارســها الذهن: الأوّل هــو أحكام العلاقات، والثــاني أحكام الوقائع والوجود، مدّعيًــا أنّ الأولى يقع فيها البرهان، أمّــا الثانية فلا، وحجّته في

ذٰلك هي نفســـها، 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 اســـتلزام التناقض لخلافها [An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press (2007) P 25]. وتعليلـــه لذٰلك ـ كما عرفت ـ هو أنّ الأفكار متميّزةٌ ومنفصلةٌ، وكلّ ما يتميّز ويمكن فرضه منفصـــلًا في الذهن عن غيره يمكن له أن ينفصل في الواقع. والحال أنّ هٰذا التميّز والانفصال ينطبق حرفًا بحرفٍ على الأفكار الرياضيّة والهندسيّة، ويمكـــن لنا بنفس الدرجة أن نفرض أيّ عـــددٍ حاصل جمع أيّ عددين، أو ضربهما أو تقسيمهما؛ لأنّها أفكارٌ متميّزةٌ، ويمكن أن نفرض أيًّا منها بمعزلٍ عـــن الآخر دون أيّ تناقضٍ نجده، إلّا إذا قمنـــا بملاحظة تفاصيل معانيها، ولاحظنا خصوصيّاتها الذاتيّة. أمّا عدم قدرتنا على ذٰلك في الأعداد البسيطة فذٰلك لأنّنا لا نســـتحضرها إلّا بمعانيها التفصيليّة، وبما لها من خصائص، نتيجةً لشـــدّة وضوحها وأنس ذهننا بها. فأيّ تناقضٍ ســـيجده المرء في تصوّر مجموع زوايا المثلث المســـتقيم الخطوط أقلّ أو أكثر مـــن زاويتين قائمتين، فكلا الفكرتين متميّزتين، ويمكن تصـــوّر كلٍّ منهما بمعزلٍ عن الأخرى، «دون أن نجد أنفســـنا متناقضين»، إلّا إذا قمنا باستحضار خصوصيّات ذات كلٍّ مـــن الأمرين، ونزلنا تفصيـــلًا إلى ما يعنيه المثلّث، ومـــا تعنيه الزوايا ومجموعهـــا وما تعنيه الزاوية القائمة، ولاحظنا كلًّا منها بخصوصيّاته الذاتيّة بالنســـبة إلى الآخر، فعند ذٰلك سوف نجد أنفسنا متناقضين إذا ما فرضنا أنّ مجموعة الزوايا لا يســـاوي قائمتين. وأيّ فرقٍ بين الأمور الرياضيّة والهندسيّة والأمور المحسوسة ســـوى أنّ الأولى معلومة الذات والماهيّة دون الحاجة إلى الفحص الحسّيّ، بخلاف الثانية، وكما كان عدم النزول التفصيليّ إلى معاني

الأمور الرياضيّة والهندسيّة لا يلغي قيام علاقاتها، استنادًا إلى الارتباط الذاتيّ بينها، وفقًا لخصائصها واستلزام فرض خلافها للتناقض، رغم قدرتنا على فرض أمورٍ لا حدّ لها، فكذٰلك الحال في الأمور المحسوسة، فإنّ جهلنا بخصائصها من جهةٍ، وقدرتنا على التخيّل والفرض من جهةٍ أخرى «دون أن نجد تناقضًا» ـ طالما أنّنا لا نقوم باستحضار معانيها وخصائصها؛ وذٰلك لجهلنا بها ـ لا تعني أنّه لا يوجد أيّ ارتباطٍ ذاتيٍّ بينها، وأنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد عن أيّ شيءٍ «دون أيّ تناقضٍ».

وبعدُ، فإنّه وكما كانت الأحكام الثابتة لأيّ موضوعٍ رياضيٍّ ثابتةً له في نفسه في ظلّ فعليّته، فكذٰلك الحال بالنسبة إلى أيّ موضوعٍ حِسّيٍّ. 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 غدًا؛ لأنّها في نفسها يمكن أن تنفجر وتتلاشى، فذٰلك لا يعني أنّها يمكن أن لا تشرق غدًا في ظلّ وجود سبب تشكّلها واستمرارها، وجهلنا بما إذا كانت ستشرق غدًا أو لا، إنّما يرجع إلى جهلنا بسبب وجودها، وبما إذا كان سبب وجودها سيبقى موجودًا أو لا، وهٰذا 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 موجودًا ولا يزول أصلًا، سيكون فرض زوالها متناقضًا، والقول بخلاف ذٰلك يرجع إلى الخلط بين الإمكان الذاتيّ والامتناع بالغير، فالإمكان الذاتي لا ينفي الامتناع بالغير، وهٰذا الانتقال من الإمكان الذاتيّ إلى عدم الامتناع أصلًا ولو بالغير، لا يسوّغه إلّا ادّعاء الإمكان الذاتيّ لجميع الأسباب، والقول بالإمكان الذاتيّ لجميع الأسباب قولٌ بعدم امتلاك أيٍّ من الموجودات لما يجعلها بذاتها موجودةً، وبالتالي قولٌ بعدم وجودها في

نفســـها، وبأنّها في حدّ نفســـها لا شيء، وبالتالي لا يوجد شيءٌ؛ لأنّ ما هو فاقدٌ بذاته لما يجعله موجودًا بالفعل يمتنع وجوده لامتناع ما يشكّله ويذوّته، وامتناعـــه بالغير لا ينافي إمكانه في ذاته، كما لم يكـــن إمكانه في ذاته ينافي ضرورة وجوده بالغير، بل يقتضيه ويتضمّنه.

وحتّى يكون الكلام أكثر وضوحًـــا هاك مثالًا آخر غير المثال الّذي ضربه هيوم حول شروق الشمس، فلو أخذنا مثلًا ذبح الحيوان الّذي هو سبب لموته، فإنّ فعل الذبح نفســـه ممكنٌ، وموت الحيوان نفســـه ممكنٌ، إلّا أنّ الإمكان الذاتيّ لموت الحيوان لا يعني أنّنا لا نعلم بما إذا كان الموت ســـيترتّب غدًا على ذبحه كما ترتّب ســـابقًا، بل نعلم يقينًا وبالضرورة أنّ ذبحه غدًا كما ذبحه في الماضي ســـيؤدّي إلى موته، ولٰكنّ الذبح نفســـه قد يقع وقد لا يقع، وإمكان وقـــوع الذبح أو عـــدم وقوعه لا علاقة له بضرورة ترتّـــب الموت على الذبح، تمامًا كما أنّ تقســـيم الأربعة بالاثنين سيؤدّي إلى وجود قسمين متساويين، وســـيكون الأمر كذٰلك غدًا كما كان في الماضي، حتّى لـــو لم يَعُدْ هناك أيّ أربعةٍ، ولم يَعُدْ هناك أيّ شيءٍ على الإطلاق، فالعلاقة الذاتيّة بين تقســـيم الأربعة بالاثنين كالعلاقة الذاتيّة بين ذبح الحيوان وموته، ولا علاقة للزمان في ذٰلـــك أصلًا، وكما كان من الممكن أن لا توجد أيّ أربعةٍ، ولا في أيّ ذهنٍ من الأذهان، دون أن يضرّ ذٰلـــك في أنّ الأربعة تنصّف بالاثنين بالضرورة، فكذٰلك لم يكن إمكان أن لا يموت الحيوان في نفسه ليضرّ بالعلاقة الضروريّة بينه وبين الذبح فيما إذا وُجِـــد الذبح. ومن هنا فنحن نعلم أنّ ما يحدث إنّما يحدث عن أسبابٍ ذاتيّةٍ، وأنّ الأسباب الذاتيّة للأشياء تحتّم أن تترتّب عليها نتائجها، ولا علاقة لذٰلك بالزمان أصلًا.

ثمّ إنّ الســـببيّة الذاتيّـــة لا تعني الضرورة؛ لأنّ من الأســـباب الذاتيّة ما يتكوّن ويستكمل، واســـتكماله على درجاتٍ مترتّبةٍ، وهو يفعل فعله في ظلّ

ممانعاته وفقًا لدرجة كماله، ودرجة كماله هي الّتي تحدّد ما إذا كانت مضادّاته ـ أي المعيقـــات والممانعات ـ تؤثّر على فعله أو لا، فكلّما زاد كماله قلّ تأثير مضادّاتـــه وفعلّيّة إعاقته، وكلّما قلّ كمـــاله زادت إعاقته، وهو لا يتكوّن إلّا في ظلِّ غلبت مبادئ تكوّنـــه على مضادّاتها الّتي تصير معيقاتٍ بعد تكوّنه، وكلّما قلّت مضادّاته حين تكوّنه كان مكتسبًا لكمالٍ أزيد، وكلّما زادت قلّ، فـــإذا لم تَعُدْ مبادؤه غالبةً لم يتكوّن أصلًا، وإذا ما كانت غالبة كان متكوّنًا، ويفعل فعله على الأكثر بالذات، وكلّما زاد كماله كلّما قلّت معيقاته وازدادت غلبتـــه. وبالجملة أقول إنّ العلّيّة لا تعني الضرورة، وإنّما تقوم على النســـبة الذاتيّة، والنسبة الذاتيّة إمّا ضروريّةٌ وإمّا أكثريّةٌ، وهٰذا ما يتحدّد وفقًا لذات الموجود المتكوّن الّذي يملك النسبة الذاتيّة، وطبيعته.

وأخيرًا نقول إنّ من الموجودات ما هو جســـمٌ، وبالتالي يتكوّن ويستكمل من خلال التغيّر المكانيّ والموضعيّ لمبادئـــه، والتغيّر الموضعيّ تدريجيٌّ بذاته؛ لأنّ المســـافة بذاتها ممتدّةٌ، والمتحرّك على المســـافة وهو أصغر امتدادًا منها، يكون بذاته متدرّجًـــا في قطعها؛ ولأجل ذٰلك لم تكن العلّيّة تقتضي الدفعيّة في تذوّت المعلول، بل الأمر رهن بالخصوصيّات الذاتيّة للموجود المســـبّب، فإن كان من الأجســـام فالأجســـام ممتدّةٌ ولها تغيّرٌ تدريجيٌّ بذاتها، ممّا يعني بالضرورة أنّ آثار الأســـباب تتشكّل بالتدريج بذاتها، وأنّ لكلّ مرحلةٍ تُفرَض من مراحل تدرّجها أســـبابًا خاصّةً بتلك المرحلـــة. ولا علاقة للزمان بكلّ هٰذا الأمر، فالزمان مجرّد تكميمٍ للحركة مـــن حيث ملاحظة القَبْلِ والبَعْدِ فيها، ونسبة الأشـــياء الأخرى إليها، وهو أمرٌ أجنبيٌّ عن السببيّة ولا علاقة له به، وإنّما يقارنها بأن تلحظ بالنســـبة إلى حركةٍ ما تكمّم فعلها من حيث ما هو قَبْلٌ وبَعْدٌ في تلك الحركة، وتفصيل الكلام في الفلسفة الثانية المسمّاة بالفلسفة الطبيعيّة.

المشكلة الرئيسة في كلام هيوم

بعد كلّ ما تقدّم يمكننا أن ننظر بوضوح إلى كلمات هيوم لنرى أنّ المشكلة الأساسيّة ـ مضافًا إلى ضعف التمييز الواضح والجليّ في كيفيّة معالجته للأمور(*) ـ تكمن في أمرين:

الأوّل: أنّه أهمل ظاهريًّا وباللفظ فقط أيّ كلامٍ عن المعقولات، والأفكار الّتي تعقل وتدرك دون أن تكون هي نفسها نسخًا عن أحاسيسنا المباشرة(**)، بل أنكر ظاهرًا وباللفظ فقط أن يكون هناك إدراكٌ مجرّدٌ للمعاني في حدّ نفسها. فهو شرع في مشروعه من خلال البتّ المسبَق بأنّ كلّ أفكارنا ليست إلّا نسخًا باهتةً عن أحاسيسنا الداخليّة والخارجيّة، وأنّه لا يوجد أيّ فكرةٍ إلّا وهي تعود إلى ذٰلك. إلّا أنّه غفل عن أنّه في نفس قوله لذٰلك، يقوم باستعمال أفكارٍ ليست من هٰذا النوع، فأفكار النشوء والتبعيّة والترتّب والتقدّم والتأخّر الّتي وصف فيها علاقة الأفكار بالأحاسيس، ليست نفسها من الأحاسيس الداخليّة والخارجيّة، بل نفس الأفكار الّتي استعملها فيما بعد وجعلها أساسًا لمشروعه مثل الغيريّة والتشابه والتضادّ والتقابل، والبساطة والتركيب، والوحدة والكثرة والاجتماع والتفرّق، بل نفس فكرة الوجود وعدم الوجود، بل نفس فكرة الإمكان وعدم الإمكان، والكفاية وعدم الكفاية، والتمييز بين ما هو جوهريٌّ وما ليس بجوهريٍّ، واعتبار العادة هي السبب الجوهريّ

270

(*) لقد مرّ فيما سبق بعض مظاهر هٰذا الضعف، وسيأتي مظاهر أخرى له خلال الأمرين التاليين، وتبقى مجموعةٌ أخرى منها، كنت أشرت إليها في كتاب «الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج»، الفصل الثالث، المفاتيح الثلاثة الأول.

(**) (صفحة 12ـ13 من كتابه

An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press (Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Section I) وأيضا (2007)

وراء حكمنا بالضرورة، إلى ما هنالك من أمورٍ، قد شــكّلت عصب الممارسة الفكريّــة الّتي قــام بها هيــوم. إنّ عجز هيوم عن التميــيز بين المعقولات الوجوديّة والمعقولات الماهويّــة والمعقولات المعرفيّة وحصرها في نوعٍ واحدٍ، مُدخــلًا المعقولات المعرفيّة ضمن المعقــولات المأخوذة عن الحسّ الباطن، غافلًا عن تمايز الجهتين الوجدانيّة والمعرفيّــة، وعن تمايز الجهتين الماهويّة والوجوديّة؛ هو الّذي سمح له ظاهرًا بالتعامل مع الأفكار وكأنّها أمورٌ منفصلةٌ عن بعضها البعض، لا يربطها إلّا ما نجده خلال الإحســاس من تلاحقٍ أو تشابهٍ أو تجاورٍ كما سيأتي في الأمر الثاني. إلّا أنّ الأمر الأكثر غرابةً في كلام هيوم، هو إنكاره للإدراك المجرّد رغم تشديده على أهمّيّة التشابه الّذي ندركه بين الأفكار، واتّخاذه من التشابه ســبيلًا؛ لتأسيس عدّة أمورٍ في مشروعه، ثمّ تجده يعقد بحثًا يســتدلّ به على المذهب الاســميّ الرافض لواقعيّة الكلّيّات والإدراك المجــرّد لها، مؤيّدًا في ذٰلك ومثنيًــا على باركلي، ومعتبرًا هٰذا القول ثورةً بالغة الأهمّيّة في الفلســفة الحديثة [Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Section IV]، والحال أنّ التشــابه نفسه لا معنى له إلّا بالقول بوجود الكلّيّات والإدراك المجرّد لها؛ إذ لو لم تكن الصفة الّتي بها تشــابهت الأشياء معقولةً في حدّ نفســها ومتميّزةً عند العقل عن كلّ الحدود ومستغرقًا فيها في حدّ نفســها، ومن ثمّ مدركةً في حدّ نفسها في هٰذا وذاك، لما أمكن أن يحكم بتشابه شيءٍ مع أيّ شيءٍ آخر. لقد خلط هيوم بين الإدراك الاستغراقيّ المعبّر عنه بإدراك الماهيّة أو المعنى بلا شرطٍ من خلال الاستغراق في إدراكها، دون تعمّد إخراج ســائر ما عداها من القيود والشروط واستبعاده؛ ولذٰلك كانت ممكنة الاجتماع مع كلّ الشروط. وبــين الإدراك الإقصائيّ المعبّر عنه بإدراك المعنى والماهيّة بشرط لا، الّذي يتمّ فيه تعمّد اســتبعاد كلّ ما عدا الماهيّة أو

المعنى، وانتقل من امتناع صدق الثاني وواقعيّته فيما يخصّ الأمور المحسوسة إلى امتناع الأوّل المبنيّ على واقعيّة التميّز والمغايرة الّتي شكّلت أساسًا للحكم بالمشـــابهة، والّذي لا يعني إلّا وجود تلك الخصوصيّة المشتركة في حدّ نفسها ضمن الأشخاص بلا انفصالٍ أو استقلالٍ، بل يمتنع عليها ذٰلك بنفس قول القائلين بالإدراك المجرّد للكلّيّات وواقعيّتها ضمن الأشخاص والأفراد.

إنّ قيـــام هيوم بهٰذين الخلطين هو الّذي ســـمح بالإعراض الظاهريّ عن الأحكام الأوّليّة المدركـــة بنحوٍ كلّيٍّ ومجرّدٍ حتّى عن الأفـــكار الماهويّة، وعن الحكم عليها وفقًا لخصوصيّاتها الذاتيّة الّتي تعبّر عن العلاقات والنسب بين الموجـــودات بما هي موجوداتٌ. وهٰذا ما مكّنه من التعامل مع الأفكار الماهويّة المتعلّقة بالموجودات المحسوسة، وكأنّها مجرّد قطعٍ موجودةٍ على شاشة حاسوبٍ، جاءت إلينا بترتيبٍ خاصٍّ من الحسّ، ولٰكن يمكن أن تترتّب بشـــكلٍ آخر «دون تناقضٍ»؛ إذ عدم التناقض حينهـــا لن يعني إلّا انعدام ملاحظة ما إذا كان هناك تناقضٌ أو لا؛ لأنّه قائمٌ على انعدام ملاحظة النســـب والعلاقات الواقعيّة القائمة بين الموجودات بما هي موجوداتٌ، وليس على ملاحظتها مع عدم وجدان أيّ تناقضٍ، فالتناقض في أيّ قضيّةٍ ليس إلّا ســـلب الشيء عن نفســـه، ولا يمكن الكلام عن سلب الشيء عن نفسه إلّا إذا لُوحِظ الشيء بمـــا هو بعينه، بخصوصيّاته الّتي بها كان هو بعينـــه، وهو غيرٌ لما عداه، أي في ظلّ تعقّله من خـــلال المعقولات الوجوديّة. [Treatise of Human Nature, An Enquiry Concerning Human Understanding؛ Book I, Part I, Section IV Oxford University Press؛ ص18-24 و55 وما بعدها]

الثـــاني: هو خلطـــه بين التعقّل والتخيّـــل(*)، فقد صّرح هيـــوم باعتبار التخيّـــل وقدرته العجيبـــة على التصرّف بحرّيّةٍ بالأفـــكار العنصرَ الثانيَ من عناصر مشروعه، بعد أن كان العنـــصر الأوّل لمشروعه اعتبار جميع الأفكار الّتي نملكها مجرّد نسخٍ عن الإحساســـات المباشرة. فالتخيّل يقوم على محض اســـتحضار الصور والتركيب والفصل بينهـــا، بالاقتصار على محض ما تظهر عليه في الخيال وفقًا لما أعطتنا إيّاه الإحساســـات الداخليّة والخارجيّة عنها، والأفكار والصور في التخيّل منفصلةٌ مســـتقلّةٌ متحرّرةٌ من بعضها البعض، ولا يوجـــد أيّ شيءٍ يلزم بأن تبقى أيٌّ منها مع أخرى، أو عقيب أخرى، أو في أخـــرى أو غير ذٰلك، وكلّ واحدٍ منها يمكن بنحـــوٍ حرٍّ وبلا أيّ مانعٍ أن نقـــول عنها إنهّا موجودةٌ، وإنّها غير موجـــودةٍ دون أن نلاحظ أيّ تناقضٍ في البين. ولا يوجد في الخيال ما يربط بينه وبين وجود الأشـــياء أنفســـها بمعزل عن تخيّلها؛ ولأجل ذٰلك راح هيوم يفتّـــش عمّا يجعلنا نقوم بالحكم بوجود شيءٍ انطلاقًا من وجود شيءٍ آخر عرفنا وجوده عبر الحسّ، ولأجل أنّه اعتبر ممارســـة التفكير إنمّا تتمّ من خلال التخيّل، لم يجد أمامه إلّا ثلاث ســـبلٍ للانتقال من المعرفة الحسّـــيّة بوجـــود شيءٍ إلى المعرفة الفكريّة بوجود شيءٍ آخر لم نحسّـــه، وهٰذه السبل الثلاث هي التشابه والتجاور والسببيّة؛ ولٰكنّ منشأ هٰذه الســـبل الثلاث هو التكرار الّذي يحدث في الخيال للأفكار نتيجة الإحساس، بحيث إنّ اقتران شيءٍ بشيءٍ من خلال الإحساس المتكرّر، يقود إلى الحكم بوجود ذٰلك المقارن عندما نحسّ بشيءٍ شـــبيهٍ بذٰلك الشيء الّذي كان يقارنـــه، فيحضر في الخيال مقارنه، ونتوقّع وجـــوده كما كنّا قد اعتدنا

(*) لقد تكلّمـــتُ مفصلاً عن الفرق بين التعقّل والتخيّل في كتـــاب «كيف أعقل»، وفي كتاب «الإلحاد.. أســـبابه ومفاتيح العلاج» مع إبراز كيفيّة ممارســـة هيوم لهذا الخلط بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ، فلا أعيد هنا.

على وجوده مع شـــبيهه. فالحكم بوجود شيءٍ مـــن خلال التفكير بما يوجد ـ أي التخيّل بضميمة الحسّ، نشـــأ من علاقة التشـــابه الّتي أوجبت حضور مقارن الشـــبيه عند الإحساس بشـــبيهه، فنحكم بوجود المقارن معه، كما اعتدنا على ذٰلك. وهٰذا ما يطلـــق عليه في المنطق بالتمثيل أو قياس التمثيل. وبمـــا أنّنا لا نملك ما يحســـم لنا هٰذا التقارن إلّا محـــض العادة، كانت هٰذه المعرفـــة مجرّد احتمالٍ. أمّا الطريقة الثانية، أو الســـبيل الثاني فهو المجاورة، فإنّ اعتيادنا الحسّيّ على الإحساس بالأشياء على نحوٍ متجاور زمانًا أو مكانًا، هو الّذي يقودنا إلى التفكير بوجود أحد المتجاورين بحســـب ما اعتدنا عليه عند إحساسنا بوجود الآخر. فيكون الانتقال من وجود أحد الشيئين في حال الإحساس به معتمدًا على حضوره في خيالنا عند حضور ذاك، فنحكم حكمًا احتماليًّا بأنّ الآخر موجودٌ معه وإن كنّا لم نحسّه.

وبالوصول إلى السبيل الثالث، وهو علاقة السبب والنتيجة، فإنّ التفكير والحكم بوجود شيءٍ ما انطلاقًا منها يعتمد ـ بحســـب هيوم ـ على أنّنا اعتدنا أن نحسّ بوجود الأشـــياء على نحو متتالٍ، بحيث نحسّ بهٰذا عقيب إحساسنا بهٰـــذا، ممّا يقودنا إلى الأنس به نتيجة التكـــرار، فنصير نحكم عندما نعلم بالحسّ بوجود شيءٍ ما اعتدنا رؤيته تاليًا أو ســـابقًا لـــشيءٍ آخر، بأنّ ذٰلك الشيء الآخر الســـابق موجودٌ أيضًا بنحوٍ ســـابقٍ، أو أنّ ذٰلك الشيء الآخر اللاحق ســـيوجد بعده؛ ولأجل ذٰلك خلص هيوم إلى أنّ السببيّة لا تعني إلّا التتالي والتلاحق، والســـبب هو السابق، والنتيجة هي التالي. وبما أنّنا نعتمد بذٰلك على محض الأنس الذهنيّ فهٰذا يعني أنّ الحكم مجرّد احتمالٍ، ولا يقين في البـــين. بما أنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يوجد أو لا يوجد على حدٍّ ســـواءٍ، فهٰذا يعني أنّ وجود أيّ شيءٍ نســـمّيه سببًا بالمعنى الّذي اختاره هيوم، سوف يكون

من الممكن ألّا يوجد بعده نتيجته، وكذٰلك العكس يمكن للنتيجة أن توجد بحســـب المعنى الّذي اقترحه هيوم دون أن يكون السبب موجودًا. وبناءً عليه لا يمكننا أن نعلم أنّ ما اعتدنا على جريانه ســـوف يجري بنفس المجرى وما اعتدنا عليه من أســـبابٍ ونتائج سوف يبقى على حاله، بل يمكن أن يتلو أيّ شيءٍ لأيّ شيءٍ، والتتالي هو السببيّة، وليست شيئًا آخر.

إلّا أنّك قد علمت أنّ أساس هٰذا الفهم للعلّيّة، هو ملاحظة حال الأفكار في الخيال، فهي مستقلّةٌ، ونقدر على أن نفعل معها أيّ شيءٍ، فوجودها وعدم وجودها كلاهما متســـاويان، وبما أنّها منفصلةٌ، فوجودها بنحوٍ متتالٍ، أي بعلاقة السببيّة بحسب معنى هيوم للفظ السبب، سيكون حرًّا طليقًا بلا أيّ قيدٍ أو شرطٍ، سوى أنّ الإحساس عوّدنا على نمطٍ معيّنٍ ليس أكثر. فاستقلال الأفكار من جهةٍ، وإمكان وجود وعدم وجود أيٍّ منها مســـتقلًّا على حدٍّ سواءٍ من جهةٍ أخرى، هو الّذي شكّل أساسًـــا لكلّ ما قاله هيوم حول العلّيّة، وهو الّذي جعل لفظ العلّيّة والسببيّة يُستخدَم بمعنًى مختلِفٍ كلّيًّا عن معناه الّذي تستعمله الفلسفة الّتي جاء هيوم بمشروعه بداعي هدمها.

ولٰكـــنّ انطلاق هيوم من هاتين الجهتـــين في ملاحظته للأفكار يقوم على شيءٍ ســـابقٍ عليهما، هو اعتباره أنّ الأشـــياء أنفســـها لا تمثّل إلّا ما نحسّه عنها، إلى الحدّ الّذي لم يجد فيه سبيلًا للهروب من إسناد النتائج إلى أسبابها، انطلاقًا من علاقاتها الذاتيّة الناشئة عن خصائصها، إلّا بالقول إنّ خصائص الأشياء نفسها قد تتغيّر مع بقائها محسوسةً بنفس الصور الحسّيّة [An Enquiry Concerning Human Understanding Oxford University Press ص27]، وبالتالي لم تَعُدْ فكرة الخصائص الجوهريّة لتعني شـــيئًا، تمامًا كما قرّر لوك (Locke John) من قبل، وبذٰلك لم يعد معنى الموجود ليعني شـــيئًا ســـوى

ذٰلك الشيء الفارغ كلّيًّا من أيّ خصوصيّةٍ سوى أنّه يعطي إحساساتٍ معيّنةً تصير أفكارًا عنه. فلم يَعُدْ الموجود ذاتًا لها خصائص بها كانت هي بعينها، بل مجرّد شيءٍ فارغٍ نحسّــه بإحساساتٍ معيّنةٍ، وعندما نشير إليه فإنّنا نشير إلى مجموعة هٰذه الإحساسات.

إلّا أنّه قد فات هيوم مرّةً أخرى أن يلاحظ أنّ الإحساسات نفسها موجوداتٌ، وأنّها توجد فينا، وأنّ أفكارنا نفسها موجوداتٌ، وأنّها توجد في ذهننا، وأنّ كلّ واحدٍ منها إنّما يتميّز عن الآخر بخصوصيّة ذاته الّتي بها كان هو، وهيوم نفسه لم ينطلق إلّا من الفرض المسبق للتمايز والتغاير والتعدّد بين الأفكار فيما بينها وبين الإحساسات فيما بينها وبين الإحساسات والأفكار، وبين الإحساسات والموجــودات. وهٰذا التغاير والتمايز لا يعــني إلّا أنّ كلّ واحدٍ من المتمايزات هو عينه، وفقًا لخصوصيّته وطبيعته، بســيطةً كانت أو مركّبةً، كما قسّــمها هــو إلى ذٰلك. وبالتالي لا معنى للكلام عن أيّ تميّزٍ أو تغايرٍ أو اختلافٍ، ولا معنى للكلام عن التشــابه الّذي لعب دورًا أساسيًّا في مشروعه، إلّا انطلاقًا من القول بالخصائص الجوهريّة الّتي بهــا كان هٰذا هو هٰذا، وغير ذاك، وبها كان الإحســاس غير الأفكار وبها كان الإحساس البصريّ غير السمعيّ وغير الذوقيّ، وهٰكذا البواقي. وبالتالي كما كانت الإحساســات غير بعضها البعض بخصائصها، وكانت الأفكار غير الإحساسات بخصائصها، وكانت الأفكار غير بعضها البعض بخصائصها، وكما كان تغيير خصائص ما نحسّه يعني أنّنا نحسّ إحساسًــا آخر، وليس أنّ الإحساس هو نفسه باقٍ، وإنّما تغيّرت خصائصه، وكمــا كان تغيّر مضمون الفكرة يعني أنّ هناك فكرةً أخرى هي الّتي وُجِدَت، وليس أنّ الفكرة نفســها لا زالت، وإنّما تغيّرت خصائصها؛ فكذٰلك الحال

في الموجودات أنفســها، فإنّ تغيّر الخصائص يعني موجــوداتٍ أخرى، لا أنّ الموجود عينه قد تغيّرت خصائصه. وإذا كان كذٰلك، فإنّ فرض تغيّر الخصائص يعني أنّ شــيئًا آخر قد وُجِد، وليس عين ذٰلــك الشيء، وفي هٰذه الحال، فإنّ بقاء الإحساســات على حالها يعني أنّنا نقول بأنّ الإحساسات الّتي هي نفسها موجوداتٌ أخرى، توجد فينا من خلال الارتباط الحسّيّ بالموجودات، لا توجد وفقًا لخصائص الأشــياء الّتي نحسّــها، وبالتالي لن نعلم إن كنّا نحسّ الشيء نفســه أو لا، بل كلّ ما نعلمه هو أنّنا نملك إحساساتٍ، ولٰكن في هٰذه الحال سيكون البناء على عدم تبعيّة الإحساسات لخصائص الموجودات قد اتُّخِذ من قبل هيوم منطلقًا لنفي تبعيّة النتائج للأسباب وفقًا لخصائصها، فيكون عين الأمــر الّذي كان هيوم بصدد نفيه، قد اتُّخِذ منطلقًا وأساسًــا لعمليّة النفي، وهٰذا مصادرةٌ على المطلوب، ونفي للشيء من خلال محض ادّعاء أنّه منتفٍ، وبالتالي لم نَعُدْ أمام دليلٍ، وإنّما أمام مجرّد دعوى بلا دليلٍ، وبالتالي إذا أراد هيوم من هٰذه الدعوى أن تكون ســببًا لصدقها فهو يطبّق بذٰلك نقيض مفاد دعواه، ويعتبر مجرّد الدعوى سببًا بذاته لصدقها، وإذا اعترف بأنّ مجرّد ادّعائها لا يوجب صدقها كما كان يكرّر دائمًا، فهو يدرك إذن دون أن يشــعر وبنحوٍ أوّليٍّ وتلقائيٍّ أنّه لا بدّ من سببٍ بخصوصيّةٍ محدّدةٍ توجب بذاتها أن يصير هٰذا الحكم صادقًا، وليس أيّ شيءٍ كان.

النتيجة النهائيّة

والآن، وبعد كلّ ما تقدّم، يظهر جليًّا كيف أنّ هيوم قام بالتظاهر برفض مــا يعلمه ويطبقه، بل ما لا يمكنه أن يكتب حرفًا واحدًا، ســؤالًا كان أو

حكمًا، إلّا انطلاقًا من البناء عليه ضمنًا، إلّا أنّه كان محقًّا في شيءٍ واحدٍ، وهو حينما قال عن نفســـه: [An Enquiry Concerning Human Understanding, Oxford University Press ص29]: «إذا كنـــت مخطئًا فيما قلت [وهٰذا ما ثبت بما لا شكّ فيه] فعليّ أن أعترف بأنّي حقًّا طالبٌ متخلّفٌ جدًّا، بحيث إنّني لم أستطع اكتشاف دليلٍ كان فيما يبدو مألوفًا عندي بشكلٍ كاملٍ، ومنذ وقتٍ طويلٍ، حتّى قبل أن أغادر المهد»(*).

إلّا أنّ الحقيقة هي أنّ هيوم قد احترف أســـلوب التمســـكن هٰذا مضفيًا على كلامه مســـحة تعاطفٍ ولطفٍ خادعٍ؛ موحيًا للقارئ بجدّيّته وصدقه، والحال أنّه «مجرّد سفســـطائيٍّ بـــارعٍ» كما وصفتـــه (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]. وبالجملـــة، لقد رأينا أنّ جوهر مشروع هيـــوم يقوم على الخلط بين الأحكام الوهميّـــة والأوّليّة، وقد اتّخذ من مصدر الأحكام الوهميّة وهو الخيال منطلقًا لتأسيس مشروعه؛ ولذٰلك يمكن عدّه مؤسّسًـــا للفلسفة الوهميّة في العصر

(*) ولٰكنّ هيوم لم يكن يعرف حينما كتب هٰذا الكلام أنّ أجيالاً من الطلبة أمثاله ســـوف يأتون بعـــده ويحتفون به، بل ووفقًـــا لـــ (S. N. HAMPSHIRE) في مقالة تحـــت عنوان «موقع هيوم في الفلســـفة» (HUME'S PLACE IN PHILOSOPHY) في كتاب (DAVID HUME A Sympo-sium) صفحـــة (3-6): لم تكن كتابات هيوم لتتمتّع بالمعايير العلميّة الصارمة الّتي من شـــأن العلماء والمفكّرين أن يراعوها... بل جاءت كتاباته أشـــبه بالكتب الشعبيّة والعامّيّة المليئة بالأســـاليب الخطابيّة والإقناعيّة... ولأجل ذٰلك لم تكن تؤخـــذ بجدّيّة من قبل المتخصّصين، بل كانت تُعدّ نوعًا من الإفراط والتهوّر في ممارسة الشكّ، وقد اعتبرت مقدّمة (T. H. Green's) الإبطـــال الأخير لكلامه؛ ولٰكن فجأةً، ومع مطلع الثلاثينات بدأ كلّ شيءٍ بالتغيّر على الأقلّ في بريطانيا. وهي الفترة الّتي ســـطع فيها نجم الوضعيّين الجدد و(Wittgenstein)، وانتشـــار ما يُسمّى بما بعد الحداثة.

الحديث، والّتي بسطت سيطرتها على أغلب المراكز الأكاديميّة، الّتي جاءت لمضادّة الفلسفة البرهانيّة الّتي لم يَعُدْ لها ذكرٌ أو أثرٌ إلى وقتٍ قريبٍ، قبل أن تعود الأجيال الجديدة بإعادة فتح الملفّات المغلقة، وكشف الزيف والتضليل والكذب الّذي تمّ ترويجه إلى حدّ الاستغراب من الاعتراض عليه؛ وللكلام تتمّةٌ ليس هٰذا موضعها(*).

وهٰـــذا كلّه يعني ـ خصوصًا إذا أُضِيف إليه ما ذكرته في الفصل الثالث من كتاب الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج ـ أنّ كلّ عمليات الاستنجاد بمقالات هيوم لدعم الموقف الإلحادي، ورفض ضروريّة موجودٍ بالفعل بذاته، ومبدأ بذاته لسائر الموجودات المتغيّرة لا تعدو كونها تعلُّقَ غريقٍ بظلّ أمواج المعرفة

(*) يمكن لمن يريد الاســـتزادة حول هٰذا الأمر أن يرجع إلى مقالةٍ نُشرت في العدد السابق للمجلّة تحت عنوان: «تطوّر المادّيّة والإلحاد»، وإلى كتاب «الفلســـفة.. تأسيســـها تلويثها تحريفها»، ويمكن أيضًا التوسّـــع للتعرّف على الحركة الجديدة الّتي تســـعى لوضع الأمور في نصابها تحت عنوان: «الأرسطوطاليّة الجديدة»، والتعرّف من كثبٍ على كمّ الزيف والخداع الّذي 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.

البيّنة الصدق بذاتها؛ لينقذ نفسه من الغرق في قاع الجهل والتناقض.

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 Reassessment, Thomas (1972).
6. محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل، (2017).

مناقشات دوكينز لأدلّة إثبات الوجود الإلهي.. تحليلٌ ونقدٌ

د. أيمن عبد الخالق

الخلاصة

تتناول هٰذه المقالة بالنقد والتحليل العقليّ الإشكالات الّتي أوردها زعيم الملحِدين الجُدُد ريتشـــارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins)، على أدلّـــة الوجود الإلٰهيّ الّتي أقامها المتكلّم المسيحيّ الشهير توما الأكوينيّ في كتابه "الخلاصة الإلٰهيّة". وقد اعتمدنا في تفنيد هٰذه الشـــبهات المنقولة من كتابة المشهور "وهم الإلٰه" المنهجَ العقليَّ البرهانيَّ، الّذي يضمـــن لنا النقد والتحليل العلميّ الموضوعيّ في مثل هٰذه مســـائل. ومن خلال البحـــث يتبيّن تهافـــت منهج دوكينز المعـــرفيّ الحسّيّ مع موضـــوع البحث الإلٰهيّ، وهشاشـــة إشـــكالاته الفلســـفيّة الّتي أوردها على أدلّة إثبات الوجود الإلٰهيّ وصفاته الذاتيّة والفعليّة، والّتي كان منشـــؤها جميعًا نزعته الحسّـــيّة المادّيّة الشديدة، وغلبة قوّته الوهميّة على قوّته العقليّة، ورؤيته السطحيّة للأمور، وعدم اطّلاعه على الأصول الفلسفيّة الأوّليّة الضروريّة الّتي قامت أدلّة إثبات المبدإ الإلٰهيّ عليها. وباندفاع هٰذه الإشـــكالات تتنقّح هٰذه الأدلّة الفلســـفيّة، ويبرز وجهها الناصع الّذي أراد دوكينز أن يشوّهه بمغالطاته وشبهاته.

الكلمات المفتاحيّة: دوكينز؛ المبدأ الإلٰهيّ؛ توما الأكوينيّ؛ المنهج المعرفيّ.

(*) الدكتور أيمن عبد الخالق، مصر، أستاذٌ في الفسلفة الإسلاميّة. almahya@yahoo.com

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.

مقدّمة

يدور هٰذا البحث حول تفنيد الشبهات الفلسفيّة الّتي أوردها دوكينز على أدلّة إثبات الوجود الإلٰهيّ وصفاته الذاتيّة والفعليّة.

ولا يخــفى على أحدٍ الأهمّيّــة العقديّة الكبيرة الّــتي يتمخّض عنها هٰذا البحث في إثبات الأصل الأوّل من الدين الإسلاميّ المبين، وهو التوحيد، وهو الركن الّذي جعله الملاحدة على مرّ التاريخ مرمًى لسهامهم؛ من أجل الترويج لرؤيتهم المادّيّة الّتي تنتفي معها جميع القيم الإلٰهيّة والإنسانيّة الحقيقيّة.

وقد شرعــتُ في البداية في تحقيق المنهج المعــرفيّ الّذي ينبغي اعتماده في تحقيق هٰذه المسألة الفلســفيّة التجريديّة، وهو المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي يضمّــن لنا اليقين العلميَّ الموضــوعيَّ، ثمّ تعرّضت ثانيًــا بالنقد والتحليل للمنهــج المعرفيّ الّذي اعتمده دوكينز في إشــكالاته على أدلّة الوجود الإلٰهيّ، وبيّنت عدم صلاحيّته العلميّة.

وانتقلــتُ بعد ذٰلك لبيان الأصول العقليّة الفلســفيّة الضروريّة لإثبات وجود المبدإ الإلٰهيّ، ثمّ انتقلت على إثرها لبيان الأدلّة الأربعة المشهورة الّتي أقامها توما الأكوينيّ على إثبات الوجود الإلٰهيّ، والّتي كانت محطّ نظر دوكينز وإشكالاته، وذٰلك بعد أن وفّقنا بتقريرها بنحوٍ أفضل، وكشفنا عن عدم فهم دوكينز لها، وتزييفه لصورتها.

وفي النهاية اســتعرضتُ شُــبُهات دوكينز على هٰذه الأدلّة الفلسفيّة، ثم تعرّضت لها بالنقد والتحليل، وكشفتُ عن موارد الخلل المنطقيّ فيها.

المنهج المعرفيّ الصحيح لإثبات المبدإ الإلٰهيّ

إنّ موضـــوع البحث العلميّ هو الّذي يحـــدّد منهجه المعرفيّ الباحث عن عوارضه الذاتيّة، والّذي من خلاله يتمّ تحقيق مســـائل العلم بنحوٍ واقعيٍّ أو قريبٍ من الواقع.

فموضوع البحث التاريخيّ ـ مثلًا ـ المتعلّق بالحوادث التاريخيّة، يستلزم المنهج النقليّ لتحقيق مســـائله، وموضوع البحث الفيزيائيّ المتعلّق بأجسام الطبيعـــة من حيث أفعالها وانفعالاتها يســـتلزم المنهج الحـــسّيّ التجريبيّ، وموضوع البحث الرياضيّ المتعلّق بالمقادير والأعداد يســـتلزم المنهج الحسّيّ التحليليّ، وأمّا موضوع البحث الفلســـفيّ الميتافيزيـــقيّ، فلا يمكن تحقيق مســـائله إلّا من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ المسانخ لموضوعات مسائله المعقولة غير المحسوسة.

وممّا تقدّم، يتبيّن لنا أنّ بحثنا حول وجود المبدإ الإلٰهيّ الخالق لهذا الكون، لا يمكن إلّا أن يكون بحثًا فلســـفيًّا ميتافيزيقيًّا؛ لأنّ خالق الكون لا يمكن أن يكون جزءًا منه، وبالتالي فهو جزءٌ من عالم ما وراء الطبيعة، وبالتالي فلا يمكن البحث عنه إلّا من خلال المنهج العقـــليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ، الّذي يضمن لنا النتائج اليقينيّة الصادقة بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ.

قال العلّامة الحلّيّ: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ، ينتج يقينًا بالذات اضطـــرارًا، والقياس صورته، واليقينيّات مادّته، واليقين المســـتفاد غايته» [الحلّيّ، الجوهر النضيد، ص 199].

والجدير بالذكر أنّ البرهان العقـــليَّ الميتافيزيقيَّ ينطلق فقط من القضايا البدهيّة الأوّليّة المجرّدة وغير المحسوسة، كأصل امتناع اجتماع النقيضين

أو ارتفاعهما، وأصل الهويّة، وامتناع سلب الشيء عن نفسه، وأصل السببيّة، وامتناع الدور والتسلسل، وهي كلّها مبادئ غير خاضعةٍ للحسّ، أو التجربة العلميّة، بل الأمر بالعكس تمامًا؛ إذ يفتقر الحسّ والتجربة إليها كما سنبيّن ذٰلك لاحقًا.

المنهج المعرفيّ الّذي اعتمده دوكينز لنفي المبدإ الإلٰهيّ

عندما يعتمد دوكينز باعتباره عالم أحياءٍ على المنهج الحسّيّ التجريبيّ في بحوثه العلميّة، فهٰذا أمرٌ صحيحٌ وطبيعيٌّ، إذ إنّ موضوع بحثه هو الأجسام الحيّة، ولٰكن عندما نراه يطبّق هٰذا المنهج نفسه في بحثه عن المبدإ الإلٰهيّ للكون، فهٰذا أمرٌ مرفوضٌ علميًّا، ومثيرٌ للتعجب والاستغراب.

فليس عيبًا أن يجهل الإنسان منهجًا معيّنًا أو علمًا ما، ولٰكنّ العيب كلّ العيب أن يقحم نفسه فيما لا يعلم، ويسخر من أصحاب التخصّص الآخر، وسوف نشير هنا إلى بعض مقتطفات من كلامه تثبت ما قلناه من تخبّطه ومغالطاته، ولٰكن بعد أن نشير أوّلًا وباختصارٍ لحقيقة المنهج الحسّيّ التجريبي وصلاحيّته العلميّة، وحدوده المعرفيّة، فأقول:

عندما نتكلّم عن التجربة الحسّيّة بوصفها مصدرًا معرفيًّا، فإنّنا نعني بها المعرفة اليقينيّة الحاصلة لنا من تكرّر المشاهدات الحسّيّة؛ لصدور الأثر عن المؤثّر لجزئيّاتٍ متماثلةٍ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقيّة، وإحراز التلازم الذاتيّ بين الأثر وطبيعة المؤثّر.

ومن أجل التعرّف على الصلاحيّة العلميّة للتجربة، ينبغي الإشارة إلى عدّة أمورٍ:

الأوّل: أنّ التجربة ليست مجرّد اســـتقراءٍ وتتبّعٍ ساذجٍ لصدور الأثر عن المؤثّر، وإلّا لأوجبت الظنّ لا اليقين، بل هي تتبّعٌ هادفٌ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأســـباب الاتّفاقيّة العرضيّة الّتي يمكن أن يكون لها مدخليّةٌ في صدور الأثر عن المؤثّر.

الثاني: أنّ تكرار المشاهدات ليس مجّرد تكرارٍ كمّيٍّ يخضع مقداره لحساب الاحتمالات ـ كما قد يتوهّمه البعض ـ بل تكرارٌ كيفيٌّ يخضع لتحليل العقل لكلّ ما يمكن أن يكون له مدخليّةٌ من الأسباب الاتّفاقيّة، بحيث يتعيّن عدد مرّات المشـــاهدة بعدد ما يحتمل العقل مدخليّته العرضيّة في صدور الأثر، فعلى ســـبيل المثال: لو احتمل العقل مدخليّة الزمان والمكان ودرجة الحرارة لا غير في صدور الأثر، فعلى المجرّب أن يكرّر مشـــاهداته ثلاث مرّاتٍ على الأقلّ في زمانٍ ومكانٍ آخر، ودرجة حرارةٍ مغايرةٍ، ليســـتبعد كلّ المداخلات العرضيّة المحتملـــة في صدور الأثر، وليطمئنّ بعـــده أنّ الأثر لازمٌ لطبيعة المؤثّر، لا لأمرٍ أخصّ.

الثالـــث: أنّ التجربة تنقّح لنا صغرى قياسٍ اقـــترانيٍّ، بأنّ «الأثر يصدر دائميًّا أو أكثريًّا عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفةٍ»، ثمّ تنضمّ إليها كبرى عقليّةٌ بدهيّـــةٌ، بأنّ «كلّ ما كان كذٰلك فهو ذاتيٌّ لطبيعـــة المؤثّر»، وهو على خلاف الاستقراء الّذي كان ينقّح كبرى القياس، وتنضمّ إليه صغرى عقليّةٌ.

ثمّ ينعقد قياسٌ آخر استثنائيٌّ، مقدّمٌ شرطيّته من نتيجة القياس الأوّل، وهو: (لو كان الأثر ذاتيًّا لطبيعة المؤثّـــر) وتاليه لازمٌ ضروريٌّ للمقدّم بناءً على أصل العلّيّة، وهـــو: (لكان كلّ أفراد المؤثّر يصـــدر عنها هٰذا الأثر)، لنســـتنتج بعد اســـتثناء عين المقدّم نتيجةً كلّيّةً يقينيّةً: بأنّ كلّ أفراد المؤثّر يصدر عنها هٰذا الأثر.

وينبغي التأكّد من أنّ موضوع الحكم التجريبيّ ليس بأوسع ممّا تمّ تجربته؛ لئلّا نأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، قال ابن سينا: «واعلم أنّ التجربة ليست تفيد إلّا في الحوادث الّتي على هٰذا السبيل وإلى هٰذا الحدّ، وإذا اعتبرت هٰذا القانون الّذي أعطيناه، سهّل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان، وولادتهم السود، وبالجملة فإنّ الولادة إذا أُخِذت من حيث هي ولادةٌ عن ناسٍ سودٍ، أو عن ناسٍ في بلاد كذا، صحّ منه التجربة، وأمّا إن أُخِذت من حيث هي ولادةٌ عن ناسٍ فقط، فليس التجربة متأتيّةً باعتبار الجزئيّات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناسٍ سودٍ، والناس المطلَقون غير الناس السود». ثمّ قال: «ولهٰذا فإنّ التجربة كثيرًا ما تغلّط أيضًا إذا أُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنًّا ليس يقينًا» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص277].

فالحاصل أنّ التجربة تفيدنا حكمًا يقينيًّا كلّيًّا ولٰكن مقيّدًا، لا مطلقًا، وهي بهٰذا الاعتبار لا غير، تعدّ من مبادئ البرهان العقليّ.

أمّا بالنسبة لحدودها المعرفيّة، فهي لاعتمادها على المشاهدات الحسّيّة لا تتجاوز حدودها حدود الحسّ؛ وبالتالي فهي لا تدرك سوى الأحكام الكلّيّة للظواهر الطبيعيّة المادّيّة لا غير.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أنّ المنهج الحسّيّ التجريبيّ لا يرقى إلى مستوى المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، بالإضافة إلى أنّه يعتمد في صلاحيّته العلميّة على المبادئ العقليّة غير المحسوسة، والّتي سبق وأن أشرنا إليها في المنهج العقليّ الميتافيزيقيّ.

وبناءً عليه فلا ينبغي لأيّ إنســانٍ أن يحــصر المعرفة البشريّة العلميّة في المنهج الحسّيّ التجريبيّ، أو أن يقحمــه فيما ليس من صلاحيّته، كما فعل دوكينز في كتبه، وسنشير الآن إلى ما صدر منه من كلماتٍ تكشف عن جهله بكلّ هٰذه المبادئ المنطقيّة الأولى.

تحت عنوان "هل يستطيع العلم أن ينفي وجود الله"، وفي نقده الساخر لكلام عالم الأحياء اللاأدري (Agnostic) ستيفان جاي غولد (Stephen Jay Gould) لقوله: «أقولها لكلّ الزملاء وللمرّة المليون، العلم بكلّ بساطةٍ لا يستطيع الحكم في قضيّةٍ إذا مــا كان الله قائمًا على الطبيعة، فلا نؤكّــده ولا ننفيه، بل بكلّ بساطةٍ نقول: إنّه ليس لدينا كعلماء القدرة للتعليق على هٰذا الموضوع». وهٰذا في الواقع كلام العالم الّذي يعرف قدر نفسه، ولٰكن للأسف نجد دوكينز يتبجّح قائلًا: «لمــاذا لا يحقّ لنا التعليق على الله كعلماء... فإنّ كونًا مع خالقٍ مشرفٍ عليه سيكون حتمًا نوعًا مغايرًا للكون بدون خالقٍ، لماذا الحكم بأنّ هٰذا ليس سؤالًا علميًّا؟» [دوكينز، وهم الإله، ص57].

نعم، صحيحٌ إنّ الاعتقاد بكونٍ له خالقٌ سيختلف جوهريًّا عن الاعتقاد بكــونٍ بلا خالقٍ، فهي مســألةٌ مهمّةٌ ومصيريّةٌ، ولٰكــنّ الكلام في كيفيّة البحث عنه. وهٰذا الجواب من دوكينز يكشــف عن جهله الشــديد بأصول مناهــج البحث العلــميّ، فإمّا أن يكــون دوكينز جاهــلًا بموضوع علمه ومنهجه، أو يكون باحثًا عن إلٰهٍ مادّيٍّ وهميٍّ في ذهنه... وكيف يكون خالق الطبيعة من الطبيعة؟!

نعم، يمكن لأيّ إنسانٍ عاقلٍ أن يتأمّل في الطبيعة، وفي هٰذا النظام البديع المطّرد، والقوانــين الطبيعيّة الثابتة، والعناية الفائقة بالكون والإنســان؛

ليستنتج بكلّ سهولةٍ وجود مهندسٍ ذكيٍّ وخالقٍ عظيم لهٰذا العالم، وهٰذا نوعٌ من التأمّل الفلسفيّ الكلّيّ في الطبيعة؛ للتعرّف على حقيقتها ومبدئها البعيد، وليس تأمّلًا فيزيائيًّا سطحيًّا للبحث عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعيّة.

ثمّ يروي دوكينز في الكتاب نفسه كلمات الفيزيائيّ المعروف في جامعة كامبريدج مارتن ريس (Martin Rees) عندما يقول: «السؤال البارز والغامض عن سبب الوجود بشكلٍ عامٍّ، وعمّا ينفخ الحياة في المعادلة الكونيّة، ويجعلها حقيقةً، سؤال كهٰذا لا يقع في نطاق العلم، بل هو في مجال الفلاسفة وعلماء الدين».

ويعلّق دوكينز بصلافةٍ على هٰذا الكلام العلميّ المتين بقوله: ولٰكن أنا أفضّل القول إنّه لو كان خارج نطاق العلم، فهو بالتأكيد خارج نطاق الدين... وشيءٌ ما يدفعني لأن أعجب من السبب الحقيقيّ الّذي يعطي الحقّ لرجال الدين، بأن يكون لديهم نطاقٌ أساسًا... ماهي مجالات الخبرة الّتي يقدّمها علماء الدين في الدراسات الكونيّة العميقة، الّتي لا يستطيع العلماء الإجابة عنها» [المصدر السابق، ص 58].

وهٰذا يكشف عن جهله أيضًا بحقيقة الدين والعلوم الدينيّة، فالدين ليس ـ كما يتوهّم دوكينز ـ مجرّد القصص والأساطير الخرافيّة الّتي يرويها عامّة الناس، حيث إنّها بهٰذا النحو ليست علمًا، بل هي شعوذةٌ وخرافةٌ، بل الدين الأصيل هو الّذي يبتني على الرؤية الكونيّة الفلسفيّة التفصيليّة الواقعيّة، ومنظومة القيم الأخلاقيّة الإنسانيّة الّتي جاء بها وحي السماء، وأثبت أصولها الفلاسفة بالبراهين العقليّة في علم الفلسفة وعلم الأخلاق الفلسفيّ. فالدين الأصيل والعلوم الدينيّة الحقيقيّة قائمةٌ على أصولٍ ومبادئ عقليّةٍ فلسفيّةٍ واقعيّةٍ ومتينةٍ.

ثمّ نجده يعود ويكرّر في الكتاب نفســه أيضًا النغمة السابقة الكاشفة عن غفلته بأصــول العلم ومبادئه الأوّليّة، عندما يــدّعي أنّ العلم يبحث عن حقائق الكون العميقة.

فيقول: «الكليشة المتكرّرة بملٍ الّتي تقول إنّ العلم يبحث في أسئلةٍ من نوع كيف، بينما الدين هو المجال الوحيــد المهيّأ للإجابة عن لماذا، وما هو تعريف (السؤال لماذا) بحقّ الســماء؟ لا يمكن اعتبار كلّ عبارةٍ تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالًا شرعيًّا» [المصدر السابق].

أقول: إنّ الفرق الفارق بين العلم من جهةٍ، والفلســفة والدين من جهةٍ أخرى، هو أنّ العلم يبحث عن العِلل الطبيعيّة القريبة للظواهر الطبيعيّة في هٰذا العالم، أو بعبارةٍ أخرى عن كيفيّة نشــوئها، بالمنهج الحسّيّ التجريبيّ، كالبحث عن أسباب الزلازل والبراكين، وكيفيّة نشوء الأمراض من أسبابها القريبة، وهٰذا هو أســاس ما يسمّونه بالمنهج العلميّ الّذي اكتفوا به، وروّج له فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، ولوك (John Locke)، وبرتراند رسل (Bertrand Russell) والوضعيّــة المنطقيّة في القرون الأخيرة، وســدّوا باب البحث عمّا وراء الأســباب الطبيعيّة القريبة، واعتبروا البحث عن العِلَل الفاعليّــة الميتافيزيقيّــة والعِلل الغائيّة من المباحــث الخرافيّة الّتي هي من مخلّفات القرون الوســطى، وهٰذا أمرٌ يعرفه دوكينز جيّدًا، ويقرّه في أكثر من مورد في كتابه هٰذا.

أمّا الفلســفة العقليّة الإلٰهيّــة والدين الصحيح التابع لهــا فهما معنيّان بالبحث عن عالــم الغيب والميتافيزيقا، ويبحث الفيلســوف عنها بالمنهج العقــليّ البرهانيّ التجريديّ، حيث يبحث عن الأســباب البعيدة الّتي تمثّل المبــادئ الأولى لأصل هٰذا العالم، ولأصل الحياة فيه، وعن حقائق الأشــياء

في نفســـها، وهي كلّها أمورٌ غير خاضعةٍ للبحث العلميّ التجريبيّ القائم على المشاهدة الحسّيّة السـطحيّة، الّتي تبقى سطحيّةً وإن نفذت إلى أعماق الذرّة أو نهاية العالم بالأجهزة الحديثة.

وممّا تقدّم يتّضح المقصود من أنّ العلم يبحث عن كيف هو؟ أي الأسباب الطبيعيّة القريبة، وأنّ الفلســفة والدين يبحثان عن لماذا هو؟ أي الأسباب غير الطبيعيّة البعيدة.

أمّا قوله: «إنّه لا يمكن اعتبار كلّ عبارة تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالًا شرعيًا» فــكلامٌ صحيحٌ، ولٰكنّ طبيعة المقصود من الســؤال بـ "لماذا" هو الّذي يعيّن كونه علميًّا أو فلســفيًّا دينيًّا، فإن كان يسأل عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعيّة، فهو سؤالٌ علميٌّ لا علاقة له بالدين أو الفلسفة، وأمّا إن كان يسأل عن الأسباب البعيدة الميتافيزيقيّة، فهو سؤالٌ فلسفيٌّ دينيٌّ لاعلاقة له بالعلم ولا بعلماء الطبيعة.

ولا بأس أن نشــير هنا إلى كلمــات زعيم الملحِدين الجُــدُد في منتصف القرن العشرين الســير أنطوني فلو (Antony Flew) وهو أستاذ دوكينز، كما نقلها عنه الدكتــور عمرو شريف حيث قال: «عندما ندرس بناء الذرّة، من جُسيماتٍ تحت الذرّيّة من إلكتروناتٍ، وبروتوناتٍ، ونيتروناتٍ، وكواركاتٍ، فنحن نتحدّث في العلم، أمّا عندما نســأل كيف نشــأت هٰذه الجُســيمات من عدم؟ ولماذا؟ فنحن نتحدّث في الفلســفة». ثمّ يقول: «فالفيلســوف هو الّذي يخــرج من المعلومات العلميّة باســتنتاجاتٍ معرفيّةٍ، وربّما لا يعرف الكثيرون مــن علماء الأحياء عن هٰذه الاســتنتاجات أكثر ممّا يعرف بائع البوظة عن القواعد الّتي تحكم البورصة وقوانين الســوق الحرّة». ثمّ يضيف: «أنا لا أعترض على أن يخوض العلماء في الفلســفة، لٰكن عليهم أن يحصّلوا

الخلفيّة الفلسفيّة المناسبة، وعلى كلٍّ، فإنّ العلماء فلاسفةٌ ضعافٌ كما يقول أينشتاين» [عمرو شريف، رحلة عقل، ص 76].

ثمّ يعود دوكينز متخبّطًا ومناقضًا نفسه، ويعترف في الكتاب نفسه بعدم أهليّة العلم في بيان القيم الأخلاقيّة!

يقــول: «نتّفق جميعًا على الأقلّ على أنّ أهليّة العلــم لِنُصْحِنا فيما يتعلّق بالقيم الأخلاقيّة فيه مشكلةٌ أيضًا، ولٰكن هل يريد غولد حقًّا أن يعطي الحقّ للدين ؛ للفصل بين الجيّد والســيئ؟ وأيّ دين سنصغي إليه في هٰذه الحالة؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 59].

وأقول: إنّ اعترافه بعجز العلم عــن بيان القيم الأخلاقيّة يجعله أعجز عن بيان الرؤية الكونيّة الكلّيّة عن حقيقة المبدإ والمعاد، وحقيقة الإنسان.

أمّا ســؤاله عن أيّ دينٍ يمكن أن نرجع إليه، فهو الدين الموافق في أصوله ومبادئه للأصول العقليّة الّتي ثبتت في الفلســفة الإلٰهيّة، وليس أيّ دينٍ أو مذهبٍ، أو قراءةٍ يدّعيها أصحابها على خلاف العقل؛ فإنّها في حكم الخرافة.

الأصول الفلسفيّة الضروريّة لإثبات المبدإ الإلٰهيّ

بعــد أن فرغنا من بيان عــدم صلاحيّة المنهج الحــسّيّ التجريبيّ الّذي اعتمد عليه دوكينز في بحثه عن المبدإ الإلٰهيّ، وإثبات صلاحيّة المنهج العقليّ البرهــانيّ التجريديّ في الخوض في هٰذا البحث، ينبغي الإشــارة إلى الأصول العقليّة الفلسفيّة الّتي أثبتها هٰذا العقل البرهانيّ، والّتي يبتني عليها البحث الفلســفيّ عند المبدإ الإلٰهيّ للكون، حيث إنّ الجهل بها ـ كما وقع لدوكينز ـ يؤدّي إلى إنكار هٰذا المبدإ، وهي:

1. أصل السببيّة

يشير أصل السببيّة إلى أنّ أيّ شيءٍ حادثٍ في الوجود ـ بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان ـ يستحيل أن يخرج من العدم إلى الوجود بنفسه، بل يفتقر إلى سببٍ غيره، يخرجه من العدم إلى الوجود.

ويعدّ هٰذا الأصل من الأصول العقليّة البدهيّة ـ كما سبق وأن أشرنا ـ لأنّ إنكاره يستلزم اجتماع النقيضين مباشرةً؛ لأنّنا نقول: إنّ وجود الحادث إمّا أن يكون قد أخرجه غيرُه من العدم إلى الوجود، وهو المطلوب، وإمّا أن يكون قد خرج وجودُه من العدم تلقائيًّا، والحال أنّ العدم لا يتضمّن الوجود، أو يكون قد أخرج نفسه من كتم العدم، والحال أنّه معدومٌ وفاقدٌ للوجود، وفاقد الشيء لا يعطيه.

وكلّ مَن أنكر قانون العلّيّة من أمثال ديفيد هيوم (David Hume)، أو غيره من المادّيّين والملحدين كتشارلز دوكينز، أو ستيفن هوكنج (Stephen Hawking)، أو سام هاريس (Sam Harris)، فهو لجهلهم بمعناه وحقيقته؛ ولذٰلك نراهم يعيشون حالةً من التخبّط والتناقض، حيث نجدهم في بحوثهم العلميّة والفكريّة يبحثون عن عِللِ الظواهر الطبيعيّة وأسبابها، أو أسباب نشأة الكون وتطوّره، مع إنكارهم لأصل العلّيّة!

2. أصل السنخيّة

وهو فرع قانون السببيّة، وهو يعني أنّه كما أنّ أصل وجود المعلول من علّته فكذٰلك خصوصيّاته الذاتيّة تكون من خصوصيّات علّته، وإلّا استلزم خروج الوجود من العدم، وهٰذه الخصوصيّة هي الّتي تسوّغ وتصحّح صدور معلولٍ معيّنٍ من علّته الفاعلة له دون غيره من المعلولات، وإلّا لصدر أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ.

فنحن مثلًا إذا رأينا كتابًا فلسفيًّا مثل (الشفاء) عرفنا أنّ صاحبه فيلسوفٌ كبيرٌ كابن سينا؛ لأنّ صدور هٰذه الفلسفة لا يكون إلّا ممّن يملك مَلَكة العلم والاجتهاد في الفلسفة، وكذٰلك من قرأ أدبيّات شكسبير (William Shakespeare) يعرف بكلّ بساطةٍ أنّه أديبٌ كبيرٌ وقديرٌ، وإذا رأينا سيّارةً فاخرةً، أو حاسوبًا معقّدًا علمنا أنّ لهما مهندسًا عظيمًا قد قام بتصميمهما.

والخلاصة أنّ الفلسفة لا تخرج من الأديب، ولا العكس، والعلم لا يخرج من الجهل، والنظام لا يخرج من اللا نظام... وهٰذا أمرٌ في غاية الوضوح عند كلّ إنسانٍ يحترم عقله ويصدّقه.

وبعد الفراغ من أصل العلّيّة وفرعه أصل السنخيّة ـ وقبل الدخول في الأصل العقليّ الفلسفيّ الثالث ـ نشير إلى أنواع العلل بحسب تقسيم الفلاسفة لها؛ إذ إنّ عدم التمييز بينها يوقعنا في مشاكل اعتقاديّةٍ فلسفيّةٍ كالّتي وقع فيها دوكينز.

تنقسم العلل باعتباراتٍ متعدّدةٍ إلى عدّة أقسامٍ:

أ. العلل الذاتيّة

وهي الّتي يتوقّف وجود المعلول عليها بالذات دائمًا، أو في أكثر الأحيان، وقد قسّمها الحكماء إلى أربعة أنواعٍ: عِلّةٍ فاعليّةٍ، وهي الّتي منها وجود المعلول، وعلّةٍ غائيّةٍ وهي ما لأجله يُجعَل الفاعل المعلول، وعلّةٍ مادّيّةٍ، وهي مادّة المعلول الّذي تحمل استعداداته الانفعاليّة المختلفة، وعلّةٍ صوريّةٍ، وهي صورة المعلول الّذي تكون بها حقيقته الفاعليّة الّتي تميّزه عن غيره.

ولنأخذ الكرسيّ مثـالًا تقريبيًّا لهذه العلل الأربـع، فالنجّار هو العلّة الفاعليّة، والجلـوس هو الغاية الّتي من أجلها قد صنـع النجّار الكرسيّ، والخشـب مادّته، وشـكل الكرسيّ صورته... ومن الواضح أنّ انتفاء أيّ علّةٍ مـن تلك العلل الأربع يؤدّي إلى انتفاء وجـود الكرسيّ؛ ولذلك كانت عللًا دائميّةً له بالذات.

والعلل الذاتيّـة الفاعليّة منها: تامّةٌ تسـتلزم بنفسـها صدور المعلول بالضرورة، دون التوقّف على أيّ شيءٍ آخر، مثل المبدإ الإلٰهيّ عند الفلاسفة بالنسـبة 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 الأكسـجين، ومماسّـة الورق، مع انتفاء الرطوبة من الورق، وأغلب العلل الطبيعيّة في هٰذا العالم من هٰذا القبيل.

كما أنّ العلل الذاتيّة تنقسـم إلى عللٍ بعيدةٍ، وعللٍ قريبةٍ، فمثلًا حركة اليد علّةٌ قريبةٌ لحركة المفتاح، وإرادة الإنسان علّةٌ بعيدةٌ لها، وإرادة الإنسان بما أنّها حادثةٌ فهناك سـببٌ أبعد يقف وراءها، وكذٰلك أسـباب الظواهر الطبيعيّة الّتي اكتشـفها العلم هي في الواقع أسـبابٌ قريبةٌ لهـا، وبما أنّها حادثةٌ، فلها أسـبابٌ بعيدةٌ تكمن وراءها، فمعرفة السبب القريب لا ينفي وجود السبب البعيد، كما يتوهّم المادّيّون والملحدون.

ب. العلل الاتّفاقيّة

وهي في قبـال العلل الذاتيّة الّتي تقتضي بذاتهـا المعلول، فهي في الواقع عللٌ مركّبةٌ من أجزاءٍ يندر اجتماعها معًـا؛ ولذٰلك تكون معلولاتها نادرةً

أيضًا بحسب حســـاب الاحتمالات، وهي الّتي يسمّيها العوام بالصُدفة، مثل مَن حفر الأرض فوجد كنزًا، فوقوع الحفر فوق الكنز بالنســـبة لمطلق الحفر في الأرض، هو احتمالٌ ضئيلٌ جدًّا، أو سقوط حجرٍ من فوق جبلٍ على رأس إنســـانٍ يســـير تحته، فهو أمرٌ اتّفاقيٌّ نادرٌ، وسبب ندرتها أنّها ليست مقتضى ذات الأشـــياء كالإحراق للنار مثلًا، فمع غيـــاب المرجّح الذاتيّ في الواقع، لا تكون دائميّةً ولا أكثريّةً في الواقع، فلا تكون إلّا أقلّيّةً، أو لا أقلّ متســـاوية الوقوع، فمطلق حفر الأرض أو سقوط الحجر لا يقتضي بذاته هٰذا الأثر، بل يتّفق في بعض الموارد الخاصّة النادرة.

وهٰذه الحوادث الاتّفاقيّة ليســـت بلا ســـببٍ كما يتوهّـــم العوامّ، بل لها أســـبابها الخاصّة بهـــا في الوجود، ولٰكنّها كما قلنا نادرة الاجتماع بحســـب حساب الاحتمالات.

ج. العلل المعدّة

وهي الّتي يسمّيها الحكماء علل الحركة لا الوجود، فهي الّتي تقرّب صدور المعلول من علّته بتهيئة الظروف المناســـبة لذٰلـــك، وهي كثيرةٌ جدًّا في عالم الطبيعـــة، مثل الـــزارع الّذي يضع البذرة تحت الـــتراب ويرويها بالماء، ثمّ يتركها لتصبح شـــجرة، أو كالرجل الّذي يضع نطفته في رحم المرأة، ثمّ يتركها لتصبح طفلًا... فمن الواضح أنّ الزارع أو الرجل ليسا اللذين أوجدا الشجرة أو الطفـــل، بل قد هيّئا ظروف الإيجاد لهما من عللها الفاعلة؛ ولذٰلك يقول البـــاري ـ تعالى ـ في القرآن الكريم: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ* أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُـــونَ﴾ [سورة الواقعة: 58 و59]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُـــم مَّا تَحْرُثُونَ* أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: 64].

فمن الواضح أنّ أمثال هٰذه العلل ليست عللًا حقيقيّةً للموجودات، وإلّا لانتفت الموجودات بانتفائها، كما هو الحال مع العلل الذاتيّة، فينبغي على الإنسان العاقل ألّا يخلط بين هٰذه المعدّات والأسباب الإعداديّة، وبين علل الوجود الذاتيّة.

3. أصل امتناع التسلسل

بمعنى تسلسل العلل الفاعليّة الموجِدة للأشياء، بنحوٍ تكون مجتمعةً مع بعضها البعض في الوجود، فمثلًا من المحال أن نقول إنّ (أ) مثلًا معلولٌ لـ (ب) في وجوده، و(ب) لـ(ج)، و(ج) لـ (د) وهٰكذا لا إلى نهايةٍ تنتهي عندها سلسلة العلل والمعلولات.

بيان وجه الامتناع: أنّنا إذا اشترطنا وجود أيّ شيءٍ أن يكون مشروطًا دائمًا بكونه معلولًا لغيره، استحال بهٰذا الشرط أن يدخُل أيُّ شيءٍ إلى الوجود.

فمثلًا ـ على سبيل التقريب ـ لو اشترطنا على مجموعةٍ من الناس ألّا يدخل أحدٌ منهم إلى البيت إلّا إذا كان مسبوقًا بغيره، فلن يدخل أحدٌ، فإذا وجدنا الناس قد دخلوا البيت، فنعلم أنّ واحدًا منهم ـ وهو الأوّل ـ قد خالف هٰذا الشرط ودخل بنفسه، ثمّ دخل الآخرون وراءه بعد تحقّق الشرط.

وما نحن فيه كذٰلك، فنفهم أنّ هناك موجودًا أوّل قد دخل الوجود دون أن يكون قبله شيءٌ، وهو العلّة الأولى لهٰذا العالم، ثمّ صدر عنها سائر الموجودات بالترتيب.

هٰذا بالنسبة لعلل الوجود الحقيقيّة، أمّا علل الحركة غير الحقيقيّة وغير المجتمعة مع بعضها البعض في الوجود، كعلل الحوادث الزمانيّة، فلا يجري

فيها هٰذا القانون، ويمكن أن تتسلســل لا إلى نهايةٍ، ويســمّى بالتسلسل اللّايقفيّ، ومثل تسلســل الأعداد، فيمكن أن تستمرّ الأعداد لا إلى نهايةٍ؛ بمعنى أنّه يمكن إضافــة واحدٍ إلى أيّ عددٍ بلغ ما بلــغ... وهٰذا الّذي أوقع المادّيّين والملحدين في شبهة إمكان التسلسل، وعدم ضرورة انتهاء الموجودات إلى علّةٍ أولى، بعد أن قاسوها على الحوادث الزمانيّة والأعداد.

4 . أصل القوّة والفعل

من المسائل الفلســفيّة 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، وهٰذا الاستعداد يســمّيه الحكماء بالإمكان الاستعداديّ، وهو مقتضى قانون العلّيّة؛ إذ يمثّل هٰذا الاســتعداد العلّة المادّيّة لوجود الشيء، وأيضًا مقتضى قانون السنخيّة؛ إذ يمثّــل خصوصيّة الشيء واســتعداده الذاتيّ؛ لتحصيــل هويّته الوجوديّة الخاصّة به؛ ولذٰلك نجد أنّ شــجرة التفاح لا تخــرج إلّا من بذرتها، لا من بذرة البرتقال، والإنسان لا يخرج إلّا من نطفته، لا من نطفة الفرس مثلًا.

فالتمايــز النوعيّ الموجود بين الأنواع الطبيعيّة، والتمايز الشــخصيّ بين أفراد كلّ نوعٍ إنّما هو معلولٌ لاختلاف الاســتعدادات الخاصّة بها، المستلزم لاختلاف صورها النوعيّة، أو هويّتها الشخصيّة.

والأمر الجدير بالذكر هنا، أنّ هٰذا الإمكان الاســتعداديّ ليس إلّا قابلًا ومميّزًا للوجود الخاصّ، وليس بفاعلٍ له كما يتوهّم المادّيّون والملحدون؛ لأنّ

حيثيّة الاستعداد والقبول هي حيثيّة الفقدان، لا الوجدان، وفاقد الشيء لا يعطيه، فالشجرة أو الإنســان غير موجودين في البذرة أو النطفة بالضرورة، وهو أمرٌ واضحٌ بالتشريح والمشاهدة الحسّيّة القطعيّة، وبالتالي فإنّ حصولهما للبــذرة أو النطفة إنّما يكــون من علّة وجودهما المغايــرة لهما، وهي العلّة الإلٰهيّة بالضرورة العقليّة كما ســيتبيّن بعد ذٰلك، وبناءً عليه فكلّ ما يبحث عنه الفيزيائيّون من نشــوء العالم وتطوّره، من أمثال داروين وستيفن هوكنج وغيرهم، إنّما هو بحثٌ يتعلّق بكيفيّة النشوء والتطوّر، لا بعلّته ولمّيّته.

5. أصل الوجوب والإمكان

إنّ اتصــاف أيّ شيءٍ بأيّ وصفٍ كان، إمّا أن يكــون هٰذا الوصف من ذاتيّاته الثابتة له، فهو واجــب الثبوت له، مثل اتّصاف البياض بالأبيضيّة، فنقــول البياض واجب الأبيضيّة، أي أبيض بالضرورة، أو اتّصاف الجســم بالامتداد، فنقول الجســم واجب الامتداد، أو الإحراق للنار، فنقول النار واجبة الإحراق، وهٰذا الوصف الذاتيّ لا يحتاج إلى علّة لثبوته لموضوعه؛ لأنّ نفس موضوعه هو علّة ثبوته لنفسه.

وإمّــا أن يكون الوصــف عارضًا غريبًا على الموضــوع، فيكون ممكن الثبوت له، مثــل اتّصاف الماء بالحرارة، فنقول المــاء حارٌّ بالإمكان، أو اتّصاف الجســم بالحركة، فنقول الجســم ممكن الحركة، ومن البدهيّ أنّ اتّصاف الأشــياء بمثل هٰذه الأوصاف العرضيّــة يفتقر إلى علّة خارجيّة؛ ولهٰــذا يقول الحكماء كلّ عرضيٍّ معلّلٌ، فالماء يحتاج إلى النار مثلًا ليكون حارًّا، أو الجســم يحتاج إلى محرّكٍ ليحرّكه من خارجٍ، ســواءٌ كان محرّكًا طبيعيًّا كالجاذبيّة، أو إراديًّا كالإنسان.

وقد استفاد الفلاســفة من هٰذه القاعدة المنطقيّة في مباحث الوجود، إذ نظروا في اتّصاف الأشياء بالوجود، فقسّموا الأشياء بحسب اتّصافها الذاتيّ أو العَرَضيّ بالوجود، إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود.

فواجب الوجود هو الشيء الّذي يكون الوجود ذاتيًّا له، فلا يحتاج إلى غيره ليعطيه الوجود، وقد جعلوا مصداقه الباري تعالى، مبدأَ سائر الموجودات كما سيأتي بيانه.

وأمّا ممكن الوجود فهو الشيء الّذي يكون الوجود عارضًا على ذاته، كسائر الذوات في هٰذا العالم؛ إذ إنّ لها معنًى غير الوجود، فالإنســان مثلًا إنســانٌ في نفسه، ســواءٌ كان موجودًا أو معدومًا، بل هو معنًى مستقلٌّ عن الوجود، فالوجود عارضٌ على ذاته، فيحتاج إلى غيره في الاتّصاف بالوجود.

الأدلّة الّتي أقامها الأكوينيّ على المبدإ الإلٰهيّ

بعــد الفراغ من بيان الأصول العقليّة الفلســفيّة لإثبات المبدإ الإلٰهيّ، نتناول في هٰذا الفصل الأدلّة الّتي أقامها المتكلّم المسيحيّ المشهور توما الأكوينيّ لإثبــات وجود المبدإ الإلٰــهيّ، ونحن هنا قد أوردناها دون غيرها لســببين: أحدهما أنّه قد اســتقاها من نفس الأدلّة المشــهورة الّتي أقامها الفلاســفة المســلمون كابن ســينا والفارابيّ، وذٰلك بعد انتقال الفلسفة الإسلاميّة إلى الغرب بعد ســقوط طليطلة في القرن الثاني عــشر، وانتقال التراث العلميّ والثقافي الإسلاميّ إلى جامعات الغرب.

والســبب الآخر ـ وهو الأهمّ ـ أنّها هي الّتي تعرّض دوكينز لمناقشــتها في كتابه المشهور "وهم الإلٰه"، ونحن هنا سنوردها من مصدرها الأصليّ "الخلاصة

اللاهوتيّة"، ثمّ نورد تقرير دوكيـــنز عليها؛ لنثبت عدم مطابقة تقريراته لما هو موجودٌ في الأصل شـــكلًا ومضمونًا، ممّا يكشـــف عن جهله في فهمها، بالإضافة إلى عدم أمانته في نقلها كما هي، ثم نقرّرها نحن بأســـلوبٍ أفضل وأقرب لمصدرها الأساسيّ الّذي أخذ عنه توما الأكوينيّ، وأمّا مناقشة دوكينز لها، فسنورده لاحقًا إن شاء الله تعالى.

الدليل الأوّل

قال تومـــا: «المنهج الأوّل والأوضح من جهة الحركة، فمن المحقّق الثابت بالحسّ أنّ في عالمنا هٰذا أشـــياء متحرّكةً، وكلّ متحرّكٍ فهو يتحرّك من آخر؛ لأنّه ليـــس يتحرّك شيءٌ إلّا باعتبار كونه بالقـــوّة إلى ما يتحرّك إليه، وإنّما يحرّك شـــيئًا باعتبار كونـــه بالفعل؛ إذ ليس التحريك ســـوى إخراج شيءٍ مـــن القوّة إلى الفعل، وإخراج شيءٍ إلى الفعـــل لا يمكن أن يتمّ إلّا بموجودٍ بالفعل، كما أنّ الحارّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الّذي هو حارٌّ بالقوّة حارًّا بالفعل، وبذٰلك يحرّكه ويغيّره. لٰكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينه أن يكون بالقـــوّة والفعل معًا باعتبارٍ واحدٍ، بل باعتبـــاراتٍ مختلفةٍ؛ لأنّ ما هو حارٌّ بالفعـــل لا يمكن أن يكون من هٰذه الجهة حارًّا بالقوّة أيضًا، بل هو من هٰذه الجهة باردٌ بالقـــوّة، إذن لا يمكن أن يكون شيءٌ محرّكًا ومتحرّكًا، أي محرّكًا لنفسه باعتبارٍ واحدٍ، ومن جهةٍ واحدةٍ. إذن كلّ ما يتحرّك فلا بدّ أن يتحرّك من آخر، وإذا كان هٰذا الآخر متحرّكًا فلا بدّ أن يتحرّك من آخر أيضًا، وهٰذا من آخر، وهنا لا يجوز التسلســـل إلى غير النهاية، وإلّا إن لم يكن محرّكٌ أوّلَ لم يكن محرّكٌ آخرَ؛ لأنّ المحـــرّكات الثانية لا تحرّك إلّا بما هي متحرّكةٌ من المحـــرّك الأوّل، كما أنّ العصا لا تحرّك إلّا بما هي متحرّكةٌ من اليد. فإذن لا

بــدّ من الانتهاء إلى محرّكٍ أوّلٍ غير متحرّكٍ من آخر، وهٰذا الّذي يعقل الجميع أنّه الله» [الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ص 23 و24].

أمّا الســيّد دوكينز فقرّره هٰكذا: «أوّلًا: المحــرّك الأوّل: لا شيء يتحرّك إلّا بوجود مَن يحرّكه، هٰذا يؤدّي بنا بشكلٍ تراجعيٍّ زمانيٍّ للماضي، والمخرج الوحيد منها هــو الله؛ لأنّه بالضرورة المنطقيّة أنّ أحــدًا ما قد بدأ بالحركة الأولى، وهٰذا الأحد ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 79].

وأقول: التقرير الصحيح للبرهان باختصارٍ: كلّ جسمٍ متحرّكٍ يحتاج إلى محرّكٍ يخرجه من القوّة إلى الفعل؛ لاستحالة أن يُخرج الشيء نفسه من القوّة إلى الفعل ـ كما بيّنّا في الأصل الرابع ـ وهٰذا المحرّك إن كان يحرّك بأن يتحرّك كســائر الأجســام، فهو يحتاج إلى محرّكٍ آخر، وهٰكذا فإمّا أن يتسلســل، وهــو محالٌ كما بيّنّا في الأصل الثالث. وإمّــا أن ينتهي إلى محرّكٍ يحرّك لا بأن يتحرّك، وهو المحرّك الأوّل، وهــو بطبيعة الحال لا بدّ أن يكون بالفعل من كلّ الجهــات، أي مجرّدًا عن المادّة، وإلّا لاحتاج أن يُخرجه غيره من القوّة إلى الفعل ويتسلسل، وهٰذا المحرّك الأوّل هو المبدأ الإلٰهيّ.

الدليل الثاني

قال توما: «المنهج الثاني: من جهة العلّة المؤثّرة، فإنّنا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتّبًا بين العلل المؤثّرة، وليس يُرى مع ذٰلك ـ ولا يمكن ـ أنّ شيئًا يكون علّةً مؤثّرةً لنفســه؛ للزوم وجوده قبل نفسه، وهٰذا محالٌ، والتسلسل ممتنــعٌ في العلل المؤثّرة؛ لأنّ الأوّل بين جميع العِلــل المؤثّرة المترتّبة هو علّة الوسط، والوســط هو علّة الأخير، سواءٌ كان ثمّة وســطٌ واحدٌ، أو أوساطٌ كثيرةٌ، لٰكنّــه إذا ارتفعت العلّة ارتفع المعلول، فــإذن لو لم يكن في العلل المؤثّرة أوّلٌ لم يكن فيها أخيرٌ ولا وسطٌ، ولو تسلسلت العلل المؤثّرة لم تكن

علّةٌ أولى مؤثّرةً، فلم يكن معلولٌ أخيرٌ ولا عللٌ مؤثّرةٌ متوسّطةٌ، وهٰذا بيّن البطلان، فلا بدّ إذن من إثبات علّةٍ مؤثّرةٍ أولى، وهي الّتي يسمّيها الجميع الله» [الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ص 23 و24].

أمّا دوكينز فنقله بهٰذا الشكل المشوّش والمفبرك: «ثانيًا: السبب والمسبّب: لا شيء يسبّب نفسه، لكلّ ردّ فعلٍ فعلٌ مسبقٌ، ومرّةً أخرى نصل تراجعيًّا لنقطةٍ في الماضي، هٰذه ردود الأفعال كلّها يجب أن يكون لها فاعلٌ أوّلٌ، هٰذا الفاعل الأوّل نسمّيه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

وأقول: هٰذا هو برهان الحدوث، وهو شبيهٌ ببرهان الحركة، وتقريره المعدّل: لا شيء يحدث نفسه في حدّ ذاته؛ لاستحالة أن يُخْرِجَ الشيء نفسه من العدم إلى الوجود، والموجِد له إن كان حادثًا أيضًا، 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 الّذي أورده ابن سينا في إلٰهيّات الإشارات؛ فراجع هناك. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3]

الدليل الثالث

قال توما: «المنهج الثالث: من جهة الممكن والواجب؛ وذٰلك أنّنا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذن منها ما يُرى معروضًا للكون والفساد وهٰكذا، ممكنًا وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذٰلك يمتنع وجوده دائمًا؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ في حينٍ ما، فإذن لو كان عدم الموجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحّ ذٰلك لم يكن الآن أيضًا شيئًا؛ لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلّا بشيءٍ موجودٍ، فإذن لو لم

يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهٰذا بيّن البطلان. فإذن ليســت جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشــياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمّا واجبٌ لذاتٍ أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ، كاســتحالته في العِلل المؤثّرة على ما هو قريبٌ، فــإذن لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته، ليس واجبًا بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله» [الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

أمّا دوكينز فنقله بهٰذه الصورة المزيّفة: «ثالثًا: العلّة الكونيّة: من المحتّم وجود زمنٍ لم توجد فيه المادّة، ولٰكن بما أنّ الأشياء الفيزيائيّة موجودةٌ الآن، إذن لا بدّ من وجود شيءٍ غير فيزيائيٍّ أتى بها للوجود من العدم، وهٰذا الشيء غير الفيزيائيّ ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72]. وهو تقريرٌ مخالفٌ للأصل بالكلّيّة!

أقول: هٰذا هو المســمّى ببرهان الإمكان، وتقريــره باختصارٍ أنّ الموجود الممكن الوجود يمكــن عليه العدم، ويعرضه الوجود مــن غيره كما بيّنا في الأصل الخامس، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد نفســه بنفســه، فيحتاج إلى غيره، وهٰــذا الغير إن كان ممكنًــا أيضًا افتقر إلى غيره، وهٰكــذا، فإمّا أن يتسلســل، وهو محالٌ، وإمّا أن ينتهي الأمر إلى موجودٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

304

الدليل الرابع

قال توما الأكوينيّ: «المنهج الخامس: من جهة تدبير الأشياء، فإنّنا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الأجرام الطبيعيّة تفعل لغايةٍ، وهٰذا ظاهرٌ من أنّها تفعل دائمًا، أو في الأكثر على نهجٍ واحدٍ إلى أن تُدرَك النهاية في

ذٰلــك، وبهٰذا يتّضح أنّها لا تُدرَك الغاية اتّفاقًا بل قصدًا، على أنّ ما يخلو من المعرفة ليس يتّجه إلى غايةٍ، ما لم يســدّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يسدّد السهم من الرامي. فإذن يوجد موجودٌ عاقلٌ يسدّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية، وهٰذا الّذي نسمّيه الله» [الخلاصة اللاهوتيّة،ج 1، ص 23 و24].

وقــد بيّنه دوكينز هٰكذا: «الحجّة الغائيّة أو حجّة التصميم: الأشــياء في العالم، وخاصّةً الأشياء في الحياة تبدو مصمّمةً، ولا نعرف بوجود أشياء تبدو مصمّمةً إلّا إذا كانت كذٰلــك؛ ولذٰلك يجب أن يكون هناك مصمّمٌ، وهو ما ندعوه بالإلٰه» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص 81].

أقول هٰذا هو برهان النظم، ولٰكن بلحاظ الحركة الفلكيّة، وهو ظاهرٌ.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من تقرير أدلّة الوجود الإلٰهيّ لتوما الأكويني، مع تقريرات "دوكينز" المشوّشــة والمزيّفة؛ لننتقل بعدها إلى استعراض إشكالاته على هٰذه الأدلّة الّتي من الواضح أنّــه لم يفهمها بنحوٍ صحيحٍ؛ لقلّة أو لعدم اطّلاعه على المباحث الفلسفيّة الميتافيزيقيّة.

الإشكالات الّتي أوردها دوكينز على أدلّة الأكوينيّ ومناقشتها

بعد أن فرغنا من اســتعراض الأدلّة الأربعة لتوما الأكوينيّ لإثبات المبدإ الإلٰهيّ، وتقريرها بنحوٍ مناسبٍ، وبيان التقريرات الخاطئة والمشوّشة لها من جانب دوكينز، نتعرّض بالنقد لمناقشاته لهٰذه الأدلّة.

وسنلاحظ من خلال أسلوب مناقشاته النزعة الحسّيّة والسطحيّة الشديدة عنده، بالإضافة إلى جهله بالأصول العقليّة الفلسفيّة.

ويمكن تقسيم إشكالاته إلى أربعة أصنافٍ، الأوّل: يتعلّق بالأدلّة الثلاثة الأولى لبرهان الحركة، والحدوث والإمكان، والثاني: يتعلّق ببرهان النظم، والثالث: يتعلّق بمن خلق هٰذا المبدأ الإلٰهيّ، والرابع: يتعلّق بالصفات الإلٰهيّة.

الإشكال الأوّل

قال: «كلّ الحُجج الثلاث تعتمد على مبدإ التراجع الزمنيّ، وتفترض الله لإنهاء الدوّامة، والافتراض الّذي لا مبرّر له هنا هو أنّ الله منيعٌ على الزمان» [المصدر السابق، ص 72].

أقول: من الواضح جدًّا أنّه لم يفهم معنى حقيقة هٰذه البراهين الثلاثة لسببين:

الأوّل: أنّه يعبّر عن التسلسل العقليّ المحال بعبارة شعريّةٍ، وهي أنّه "دوّامةٌ"، قاصدًا الحيرة والتردّد؛ ليوحي للقارئ بأنّ منشأ الاعتقاد بالمبدإ الإلٰهيّ هو الجهل والتخلّص من الحيرة، مع أنّ المقصود من امتناع التسلسل بكلّ بساطةٍ هو ضرورة أن يرجع كلّ ما بالغير إلى ما بالذات، وهو أمرٌ يدركه كلّ عاقلٍ بلا تردّدٍ، وقد أشرنا إليه في المقدّمة.

الثاني: هو أنّه لم يفهم معنى العلّة الأولى، الّتي تنتهي عندها المتحرّكات والحادثات وسائر العلل الطبيعيّة، وضرورة تميّزها الذاتيّ عن سائر العلل والمعلولات، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّحٍ، وعدم انقطاع التسلسل، فخالق المادّة لا يمكن أن يكون ماديًّا، وخالق الزمان لا يمكن أن يكون زمانيًّا أو مكانيًّا، وهو أمرٌ في غاية البداهة.

ثمّ قال: «لنعدْ إلى التراجع الزمنيّ اللانهائيّ، والعبث الناتج من إدخال

إلٰهٍ لحلّ الموضوع؛ لأنّه من الأرخص اســتحضار شيءٍ ما كنظريّة الانفجار العظيم، أو أيّ مبدإٍ فيزيائيٍّ غير مكتشفٍ بعدُ» [المصدر السابق].

أقول: ها هو مرّةً أخرى يكشــف عن جهلــه بدلالة البراهين، وحقيقة العلّة الأولى، حينما يريد أن ينهي التسلسل بعلّةٍ طبيعيّةٍ، غافلًا أو متغافلًا عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكون منها.

وأمّــا طرحه لنظريّة الانفجار العظيــم (Big Bang Theory)، فهو يعلم جيّدًا أنّ هٰذه النظريّة حالها كحال نظريّة التطوّر، لا علاقة لها من قريبٍ أو بعيدٍ بنشــأة أصل الكون، بل تتعلّق بكيفيّة نشأته، وهٰذا ما سبق وأن أشرنا إليه من أنّ الفيزيائيّ معنيٌّ ببيان (كيف هو؟) لا (لِمَ هو؟).

ثمّ إنّ نظريّة الانفجار العظيم تقول إنّ العالم نشأ من نقطةٍ منفردةٍ، تنهار عندها قوانين الفيزياء المعروفة، وهي ذات حرارةٍ وكثافةٍ عاليتين جدًّا جدًّا، ثمّ حصل فيها تغيّراتٌ أدّت إلى انفجــارٍ عظيمٍ، وانبعاثِ طاقةٍ هائلةٍ جدًّا، وأنويةٍ ذرّيّةٍ وإلكتروناتٍ، ثمّ بدأت تبرد بالتدريج، لتتكوّن منها الأجســام الصغيرة ثمّ الكبيرة.

ولم تتعرّض النظريّة لأصل وجود هٰــذه النقطة المنفردة، وكيف جاءت، وكيف حصلــت فيها هٰذه التطوّرات الداخليّة الّــتي أدّت إلى انفجارها؛ إذ يعدّون الإجابة عن كلّ هٰذه الأســئلة خارجةً عن نطاق القوانين الطبيعيّة، وعن حدود معرفة الفيزيــائيّ؛ وبناءً عليه: كيف يمكــن أن تبرّر لنا هٰذه النظريّة أصل بداية العالم، وانقطاع التسلسل؟!

ثمّ هٰذه المادة الصمّاء كيف نشأت منها الحياة على كوكبنا؟ وهل فاقد الشيء يعطيه؟! وكيف يبني الانفجار العشوائيّ التخريبيّ كونًا عظيمًا ذا نظامٍ بديعٍ؟!

الإشكال الثاني

قال: «وبفضل داروين، لم يَعُدْ صحيحًا أنّ كلّ الأشياء الّتي تبدو لنا وكأنّها مصمّمةٌ، لا يمكن أن تكون غير ذٰلك، إن لم تكن فعلًا كذٰلك، التطوّر بالانتخاب الطبيعيّ ينتج ما يمكن أن يبدو كأروع تصميمٍ بأعلى درجات التعقيد والأناقة» [المصدر السابق].

هنا يشكل دوكينز على برهان النظم، بإنكاره وجود مصمّمٍ ذكيٍّ لهٰذا النظام، ويرجعه إلى نظريّة التطوّر والانتخاب الطبيعيّ لتشارلز داروين (Charles Darwin).

وهٰذا الإشكال يتطلّب منّا أوّلًا أن نشير باختصارٍ إلى هٰذه النظريّة، ثمّ بيان أنّها لا علاقة لها بإثبات المبدإ الإلٰهيّ أو نفيه من قريبٍ أو بعيدٍ.

الأوّل: معنى الانتخاب الطبيعيّ

ذهب داروين إلى أنّ أصلَ الأنواع كلّها مرجعها إلى خليّةٍ حيوانيّةٍ واحدةٍ، وأنّ هٰذه الخليّة قد حدث فيها ـ بمرور مئات ملايين السنين، وبسبب تغيّر الظروف المحيطة في العالم ـ تغييراتٌ جينيّةٌ متمايزةٌ بنحوٍ تدريجيٍّ اتّفاقيٍّ، بعضها نافعٌ للنوع، بمعنى أنّه أكثر تكيّفًا مع الطبيعة المحيطة، وبعضها ضارٌّ به، ثمّ تشرع الطبيعة الحيّة بطبعها التلقائيّ والاقتضائيّ بالإبقاء على التمايزات النافعة والتخلّص من الضارّة، ثمّ يتمّ توارث هٰذه الجينات الجديدة الّتي تصبح بدورها مبادئ لأنواعٍ متعدّدةٍ، وهٰذا هو معنى الانتخاب الطبيعيّ المستلزم لتكثّر الأنواع وتطوّرها على مرّ التاريخ.

قال داروين: «وهٰذا الحفاظ على الاختلافات، والتمايزات الفرديّة

المواتية، والتدمير للاختلافات والتمايــزات الفرديّة الضارّة قد أطلِقَ عليه مصطلح الانتقاء الطبيعيّ، أو البقاء للأصلح» [داروين، أصل الأنواع، ص 161].

ولــم يبيّن لنا داروين العلاقــة الذاتيّة بين تغيّر الظــروف وحدوث هٰذه الطفرات الجينيّة، وأيضًا توريث هٰذه الصفات المكتســبة للأجيال اللاحقة بحيث يبقى الأصلح ويفنى غيره.

الثاني: صعوبة التصديق بهٰذه النظريّة باعتراف داروين نفسه

يقرّ داروين بكلّ إنصافٍ أنّه مــع إيمانه بصحّة فرضيّته، إلّا أنّ صحّتها تواجــه صعوباتٍ كثيرةً في قبولها، بل يعترف بأنّها في كثيرٍ من الموارد تخالف العقل والمنطق.

يقول: «قبل أن يصل القارئ إلى هٰذا الجزء من العمل الّذي أقوم بتقديمه، فإنّ مجموعةً كبيرةً من الصعوبات ستكون قد واجهته، والبعض منه صعوباتٌ في منتــهى الجدّيّة، إلى درجة أنّني اليوم أجد صعوبةً في إمعان التفكير فيها، بدون الشعور بدرجةٍ ما من الذهول» [المصدر السابق، ص 276].

ثمّ يضيف قائلًا: «لكي يُفترَضَ أنّه من الممكن أن تكون العين بكلّ ما فيها من أجهزةٍ فذّةٍ، من أجل ضبط الطول البؤريّ للمسافات المختلفة، ومن أجل الســماح بدخول كمّيّاتٍ مختلفةٍ من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكرويّ واللونيّ، قد تكوّنت عن طريق الانتقاء الطبيعيّ، فإنّ ذٰلك يبدو ـ وأنا أعترف بذٰلك ـ كشيءٍ منافٍ للعقل إلى أعلى درجةٍ» [المصدر السابق، ص 293].

ومــن هنا يتبيّن للعاقل أنّ هٰذه النظريّة، هي مجــرّد فرضيّةٍ ظنّيّةٍ، تواجه صعوباتٍ جمّةً وثقيلةً، وتكاد ـ باعــتراف صاحبها ـ أن تخالف العقل إلى

أقصى حدٍّ، فهل يجوز للعاقل أن يتعصّب لها، ويســـتند إليها في أساس رؤيته للحياة، ويبني عليها كلّ اعتقاداته ومصيره، ويضرب من أجلها كلّ البراهين العقليّة، وما جاء به كلّ الأنبياء والمرسلين؟!

الثالث: الاعتقاد الّذي تبطله هٰذه النظريّة على فرض صحّتها

وهو أمرٌ مهمٌّ للغاية، إذ إنّ هٰـــذه النظريّة على فرض صحّتها، إنّما تثبت وحدة أصل الأنواع، وأنّها قد نشأت جميعًا من خليّةٍ حيّةٍ واحدةٍ كانت تعيش في إحدى البحيرات، وبالتالي تُبطـــل الاعتقاد القائل بخلق الأنواع الكثيرة منـــذ البداية بنحوٍ ثابتٍ، وغير متطوّرٍ كما كان شـــائعًا قبل داروين، لا أنّها تبطل وجود الخالق، فمحلّ الـــنزاع بين النظريّتين هو في كيفيّة الخلقة، هل ترجع أنواع الموجودات إلى أصلٍ واحدٍ متطوّرٍ، أو إلى أصولٍ متعدّدةٍ ثابتةٍ، لا في أصل وجود الخالق تعالى، لٰكن كان هناك دائمًا من يصطاد في الماء العكر!

الرابع: عدم التنافي بين صحّة هٰذه النظريّة ووجود المبدإ الإلٰهيّ الحكيم

وهٰذا ما أشرنا إليه ســـابقًا، فهٰذه النظريّة لاعلاقة لها بكيفيّة نشأة أصل الكون، أو الحياة فوق هٰذا الكون، وهٰذا ما يؤكّد عليه دارون نفســـه في أكثر من موردٍ من كتابه، فيقول: «وأنا لا أرى أيّ سببٍ وجيهٍ في أن تُسبّب الآراء الّتي تمّ تقديمها في هٰذا الكتاب أيّ صدمةٍ للمشاعر الدينيّة الخاصّة بأيّ فردٍ» [المصدر السابق، ص 766].

بل قـــد صرّح في مكانٍ آخر على ضرورة وجود خالـــقٍ لهٰذا الكون البديع والمعقّد فقال:

«وإنّ هناك شيئًا من الفخامة في هٰذا 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 هٰذا الكوكب يدور بناءً على القانون الثابت للجاذبيّة» [المصدر السابق، ص 777].

الخامس: على فرض التسليم بصحّة هٰذه الفرضيّة، وأنّ الطبيعة قد تطوّرت بهٰذا النحو الّذي افترضه داروين، نتساءل: من الّذي يخرج الأجسام الحيّة من القوّة إلى الفعل؟ إذ لا يمكن تبرير هٰذا بالتفاعلات البيئيّة، والطفرات الجينيّة؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

هٰذا بالإضافة إلى أنّ هٰذه الفرضيّة إنّما تبرّر حدوث النظام في عالم الكائنات الحيّة لا غير، ولا علاقة لها باعتراف الجميع ـ بما فيهم دوكينز ـ بعالم الجمادات والنباتات.

وفي نهاية الأمر فإنّ تمسّك دوكينز بهٰذه الفرضيّة لتبرير كلّ النظام الكونيّ ليس في محلّه أصلًا من جهاتٍ متعدّدةٍ.

الإشكال الثالث

ثمّ قال: «التصميم الذكيّ يعاني من نفس فرضيّة الصدفة، وببساطةٍ هو ليس حلًّا معقولًا لمشكلة اللااحتمالية العالية، فكلّما علا مستوى اللااحتماليّة، أصبحت نظريّة التصميم أقلّ احتماليّةً، بل إنّه سيقوم بمضاعفة المشكلة من الأساس، ومرّةً أخرى المشكلة الّتي يثيرها المصمِّم نفسه هي أكبر، وكيف وجد أساسًا» [المصدر السابق، ص 120].

أقول: قد تبيّن أن الانتخاب الطبيعيّ هو الّذي يعاني من نفس فرضيّة الصدفة، أمّا التصميم الذكيّ فهو البديل الضروريّ الوحيد للصدفة المحالة، لا

لأنّ المتديّنين يقولون به، بل لأنّه هو المطابِق الوحيد لأحكام العقل الضروريّة القاضية بمحاليّة خروج الشيء بنفســه من العدم إلى الوجود بالحدوث، أو من القوّة إلى الفعل بالتطوّر، واحتياجه إلى غيره، واحتياج التصميم العظيم والبديع الّذي نشاهده بأعيننا ويُقِرّ به جميع العلماء ـ بما فيهم دوكينز نفسه ـ إلى مهندسٍ أعظم منه وأقدر.

أمّا قوله: «كلّما علا مستوى اللااحتماليّة، أصبحت نظريّة التصميم أقلّ احتماليّةً»، فيقصد منها أنّــه كلّما ازداد تعقيد النظام الطبيعيّ، كان المصمِّم أكثر تعقيــدًا، وأصعب تحقّقًا! وأنا لا أدري ما هي المشــكلة في ذٰلك، ولماذا أصعب تحقّقًا؟ بل هٰــذه هي ضرورةٌ عقليّةٌ، فصانع الســيّارة أعظم تفكيرًا من صانع الدرّاجة، وصانع الطائرة أعظم تفكيرًا من صانع الســيّارة، وهٰذا ما يدّعيه المؤمنون، وهو أنّ خالق الكــون العظيم يتمتّع بقدرةٍ مطلقةٍ غير متناهيةٍ، لٰكنّ مشــكلة السيّد دوكينز المســتعصية على الحلّ في نظرنا، هي نزعته الحسّــيّة السطحيّة الشــديدة، المانعة له من التعقّل والتفكير المجرّد العالي والعميق، فكلّ ما لا يســتطيع أن يتخيّله بحسّــه، فهــو ممتنع الوجود عنــده، وبما أنّ عالم الطبيعة في غاية التعقيد، فمصمّمه لا بدّ وأن يكون في غاية التعقيد، وهو ما لا يتخيّله؛ فلنزعته الحسّــيّة لا يفهم من التعقيد إلّا التركيب المادّيّ المعقّد، غافلًا أو متغافلًا عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكــون منها، بل وراءها وفوقها، وكما أثبتت البراهين العقليّة أنّه ـ تعالى ـ بوصفه علّة العلل والعلّة الأولى، والمحرّك الأوّل، وواجب الوجود، فهو مجرّدٌ عن المادّة، وأنّه ليس كمثله شيءٌ، وإلّا لما امتاز عن ســائر الأشياء، وهو في غاية العظمة والقدرة والكمال.

وأمّــا قوله: «ومرّةً أخرى المشــكلة الّتي يثيرها المصمّم نفســه هي أكبر، وكيف وُجِدَ أساسًا؟» فهو نفس الشبهة الساذجة الّتي غالبًا ما يسألها الأطفال

لآبائهم، والّتي يتشـــدّق بها دائمًا السيّد دوكينز، وأمثاله من الملحِدينَ الّذين توارثوها من أســـلافهم، كبرتراند رسل وغيره منذ قديم الزمان، وهي أنّ الله ـ تعالى ـ إن كان قد خلق العالم، فمن خلق الله ؟! والجواب بكلّ بساطةٍ:

أوّلًا: بقلب السؤال عليهم، وهو أنّكم تقولون إنّ الكون قد خلقنا، فنسألكم:

مَن خلق الكون؟

ثانيًا: لقد رددنا على هٰذه الشبهة في الأصل الخامس من الأصول الفلسفيّة، وهو أنّه واجب الوجود بذاته، وأنّه العلّة الأولى، بمعنى أنّ وجوده عين ذاته، كمـــا أثبت ذٰلك البراهين العقليّة القطعيّة، وبالتالي لا معنى للســـؤال عمّن خلقه؛ لأنّ الذاتيّ لا يُعَلّل، ولأنّه العِلّة الأولى الّتي لا عِلّة لها، والّتي لولاها للزم التسلســـل المحال، كما لا معنى للســـؤال عن السبب في كون البياض أبيض؛ لأنّه أبيض بذاته.

ونعود فنؤكّد من جديدٍ أنّ المشكلة المزمنة عند دوكينز هي نزعته الحسّيّة المادّيّة، وهي الّتي تمنعه دائمًا من تصوّر حقيقة المبدإ الإلٰهيّ العظيم، وتجعل أحكامـــه الغيبيّة دائمًا أحكامًا وهميّةً محصـــورةً في عالم الحسّ والمادّة، وغاية ما يمكن أن يدركه عقله الوهميّ الضعيـــف للموجود الخارق، هي الكائنات الفضائيّـــة الخرافيّة الهوليوديّة، كما يشـــير إليها كثـــيرًا في مناظراته بديلًا للخالق الإلٰهيّ العظيم.

الإشكال الرابع

قال: «ليس هناك أيّ سببٍ إطلاقًا لمنح هٰذا الّذي أنهينا به التراجع الزمنيّ أيًّـــا من المواصفات الّتي يتّصف بها هٰذا الإله، مثـــل القدرة الكلّيّة، والعلم

الكلّيّ، والرحمة، والخلق الذكيّ، ناهيك عن الصفات الإنسانيّة كإجابة الدعاء، وغفران الذنوب، وقراءة الأفكار».

ثمّ أضاف: «وبالمناسبة فإنّ بعض علماء المنطق لاحظوا عدم إمكانيّة اجتماع موضوع العلم الكلّيّ، والقدرة الكلّيّة؛ إذ لو كان الله كلّيّ المعرفة، فهو يعرف بالتأكيد ومسبَقًا كيف سيتدخّل بقدرته الكلّيّة ليغيّر مجرى التاريخ، هٰذا يعني أنّه لا يستطيع تغيير رأيه بهٰذا الموضوع، فهو بالتالي ليس كلّيّ القدرة؛ لأنّ هناك شيئًا لا يستطيع عمله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

هٰذا الإشكال في الواقع متوجّهٌ إلى نفس الصفات الإلٰهيّة الّتي أثبتها المؤمنون للمبدإ الإلٰهيّ، والّتي لا تتناسب ـ في نظر دوكينز ـ مع المنطق العقليّ والواقع المشهود، وهو يتضمّن في الواقع عدّة إشكالاتٍ، سنقوم بتحليلها بالتفصيل، ثمّ الردّ عليها بعد ذٰلك:

1 ـ استحالة اجتماع العلم الكلّيّ مع القدرة الكلّيّة

يدّعي دوكينز أنّ فرض المبدإ الإلٰهيّ لا متناهي العلم ـ أي أنّه بكلّ شيءٍ عليمٌ ـ 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 نظرته الحسّيّة إلى المبدإ الإلٰهيّ؛ إذ يتوقّع أن يكون على فرض وجوده، كأيّ إنسانٍ، يفكّر ويتأمّل في أفق الزمان، ويتدارك أخطاءه 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 الإلٰهيّة، وتفكّر واعتبر، لأدرك أنّ القدرة على الشيء إنّما تتوقّف أوّلًا على إمكان وجوده؛ لأنّ القدرة تتعلّق بالأمر الممكن فقط، لا الممتنع؛ لأنّها لو تعلّقت بالممتنع الوجود، لأصبح الشيء ممكن الوجود وغير ممكن الوجود، وهو تناقضٌ محالٌ.

وعلم الباري ـ تعالى ـ بالأشياء الثابت من الأزل، هو علمٌ بواقع الأشياء كما هي عليه في نفس الأمر، وكما تعلّقت بها حكمته بالنظام الأصلح، ومن المحال أن يكون هٰذا النظام على غير ما هو عليه، فكلّ شيءٍ في هٰذا الوجود هو في مكانه الطبيعيّ، حتّى كلّ المتغيّرات والحوادث الاتّفاقيّة، والأفعال الاختياريّة للإنسان، فهي جميعًا معلومةٌ له منذ الأزل بأسبابها الذاتيّة والاتّفاقيّة، وقد خلقها ـ تعالى ـ بقدرته الأزليّة كما علمها، لا كما جهلها؛ إذ إنّ القدرة مشروطة بالعلم، فكيف تخالف قدرته علمه؟!

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أنّه لا يمكنه أن يغيّر ما علمه سابقًا منذ الأزل، لتوقّف قدرته على علمه الثابت منذ الأزل، ولا يلزم ذٰلك أيّ محدوديّةٍ لقدرته؛ لكونها متعلّقةً بالممكن لا بالمحال.

2 ـ الرحمة المطلقة

يدّعي دوكينز أنّ الرحمة أو الرأفة المطلقة الّتي ينسبها المؤمنون لهٰذا المبدإ الإلٰهيّ لا تتناسب مع الواقع الأليم الّذي تعيشه البشريّة، بما فيهم المؤمنون أنفسهم، من الكوارث الطبيعيّة والفقر والظلم والفساد، فأين هي الرحمة الإلٰهيّة الواسعة الّتي تخفّف عنّا كل هٰذه المعاناة؟!

نقول: إنّ رحمته أيضًا ليست انفعاليّةً كرحمة الأمّ بأبنائها، بل تتعلّق بطبيعة نظام الأسباب الّذي أنشأه على طِبْق حكمته ﷻ؛ إذ اقتضت حكمته

الأزليّــة أن تتكامل جميع الكائنات في هٰذا العالم عن طريق حركاتها الطبيعيّة أو الاختياريّة.

بيان ذٰلك:

إنّ كلّ المشاكل والمعاناة الّتي يعاني منها الناس في هٰذا العالم، إمّا منشؤها الأسباب الطبيعيّة، أو الأفعال الاختياريّة للإنسان.

أمّا الأســباب الطبيعيّة كالبراكين والزلازل والأمراض و...، فهي نتيجةٌ طبيعيّــةٌ للتغيّرات الّتي تطرأ على المادّة المتشــكّل منها نظام الطبيعة، وهٰذه المادّة المتغيّرة كما أنّها منشــأٌ للكثير من الخــيرات والبركات في هٰذا العالم كالرياح والأمطار وسائر التغيّرات المناخيّة، فإنّها أيضًا تكون منشأً للكثير من الكوارث الطبيعيّة الأقلّ وقوعًا كالســيول والزلازل والبراكين، نتيجة تداخل الأنظمة الطبيعيّــة بحركاتها التكامليّة، وتصادمها فيما بينها في هٰذا العالم المحدود.

فإذا أراد الباري ـ تعالى ـ أن يمنع وقوع هٰذه الحركات الطبيعيّة الضارّة، فيجب أن ينتزع مبدأها، وهو المادّة المتشكّل منها نظام الطبيعة، ممّا يستلزم انعدامه، وضياع الخــير الأكثر، وهٰذا ما لا يفعلــه الحكيم، حيث يكون حــاله كحال من أراد أن يمنع وقوع بعض حوادث الســيّارات، فألغى نزول السيّارات إلى الطرقات، فأوقع الناس في ضائقةٍ ومشكلةٍ أكبر.

أمّا المشاكل الناجمة من الأفعال الاختياريّة للإنسان، فقد اقتضت إرادته وحكمته منذ البداية أن يتكامل الإنسان باختياره؛ حتّى يكون مسؤولًا عن أفعاله في الدنيا والآخــرة، وذٰلك بعد أن أعطاه العقل الّذي يميّز به بين الحقّ

والباطل، والحسن والقبيح، وبالتالي فلا يمكن للباري ـ تعالى ـ أن يتدخّل دائمًـــا، أو في أكثر الأحيان ليجبره على فعل الخير والعدل والإحســـان؛ لأنّه يناقـــض حكمته وإرادته. نعم، قد يتدخّل البـــاري ـ تعالى ـ بلطفه ورحمته في بعض الأحيان؛ ليرفع هٰذا الظلم والعدوان كما نشـــاهد ذٰلك كثيرًا، وكما يحكي لنا التاريخ في دفاعه عن رسله وأوليائه.

هٰذا بالإضافة إلى أنّ مثل هٰذه الابتلاءات والمعاناة لها مدخليّةٌ في تكامل الإنســـان؛ إذ إنّ اكتساب أكثر الفضائل الإنســـانيّة لا يكون إلّا عن طريق تحمّل أعباء هٰذه المشـــاكل، كالصبر والحلم والإيثار والإحســـان، ومقاومة الظلم والفســـاد، وســـائر أعمال البِرّ والإحســـان، وهي جميعها من مظاهر حكمته ورحمته الواسعة.

3 ـ عدم إجابة الدعاء

يـــدّعي دوكيـــنز أنّ المؤمنين يؤمنون بـــأنّ إلٰههم مجيـــب الدعاء، قاضي الحاجات، مفرّج الهمّ، وكاشـــف الغمّ، والحال أنّنا نرى الكثير من المؤمنين يدعون ليلًا ونهارًا، فلا يُستجاب لهم، ولا تُقضَى حوائجهم، وهو أمرٌ يناقض هٰذا الاعتقاد.

والجواب:

أوّلًا: أنّ نفس الدعاء له موضوعيّةٌ كبيرةٌ في ذاته؛ فهو في الواقع من أعظم مظاهر العبادة الروحيّة الّتي يرتبط بها المؤمن بربّه بمقتضى إيمانه؛ إذ يشعر بوجود موجودٍ عليمٍ قديرٍ يمكن أن يلتجئ إليه في أوقات الشـــدّة؛ ليحلّ له مشـــاكله، أو يهوّن عليه مصائبه، ومجرّد الشـــعور بهٰذه الحالة النفسيّة من

المواســـاة له آثارٌ إيجابيّةٌ كثيرةٌ على روح الإنسان في خضمّ مشاكل هٰذه الحياة المعقّدة، حتّى لو لم يُستجب طلبه مباشرةً.

وهٰذا ليس مجرّد ادّعاءٍ فارغٍ، بل أقول للســـيد دوكينز ـ الّذي لا يؤمن إلّا بالعلم وقول العلماء ـ إنّ عليه أن ينصت لما يقوله كبار الأطبّاء النفسانيّين في أمريـــكا في الوقت الحاضر، بأنّ التديّـــن والدعاء له أكبر الأثر في مقاومة الأمراض، وسرعة شـــفاء المرضى، وهو أمرٌ لم يعرفوه إلّا بعد تجارب علميّةٍ طويلةٍ، وليس عن طريق القصص والحكايات.

ثانيًا: أنّ فلسفة الدعاء لمن فهمها هي أعمق بكثيرٍ من الّتي توهّمها دوكينز، وهو أنّ الدعاء في حقيقته ليس علّةً تامّةً لتحقّق المطلوب، بل جعله البارى ـ تعالى ـ سببًا من الأســـباب، مثل الدواء للمريض، فكما أنّه ليس كلّ من تناول الدواء حصل له الشـــفاء، كذٰلك ليس كلّ من قام بالدعاء يُستجاب له بالشـــفاء، بل إنّ الله ﷻ قد أخبرنا على لســـان أنبيائه، بأنّ الدعاء قد يُجاب بصورٍ مختلفـــةٍ، إمّا في صورة قضاء حاجة المؤمن الّتي طلبها، وهٰذا كثيرًا ما يحصـــل، لا دائمًا، وإمّا أن يؤخّرها زمانًا ما، وإمّا أن يدفع عنه بلاءً آخر، أو أن يرفع درجته في الآخرة، أو غير ذٰلك من صور الاستجابة.

النتائج

توصّلنا من خلال هٰذا البحث إلى النتائج التالية:

1 ـ المنهج العقليّ البرهانيّ هو المنهج المعرفيّ الصحيح والوحيد الّذي يمكن الاستناد إليه في مثل هٰذه المباحث الفلسفيّة الغيبيّة.

2 ـ عـــدم الصلاحيّة العلميّة للمنهج التجريـــبيّ الّذي اعتمده " دوكينز"

لمناقشة أدلّة الوجود الإلٰهيّ.

3 ـ بيان أهمّيّة الأصول العقليّة الفلسفيّة الأولى في إثبات المبدإ الإلٰهيّ، كأصل السببيّة، والقوّة والفعل، والوجوب والإمكان.

4 ـ عدم اطّلاع رموز الملاحدة على المبادئ العلميّة الأولى لقوانين التفكير العقليّ، وعجزهم عن الخوض في مثل هٰذه المباحث الفلسفيّة.

5 ـ تماميّة الأدّلة الفلسفيّة المثبتة لوجود المبدإ الإلٰهيّ، واندفاع الشبهات الوهميّة الّتي أوردها "دوكينز" عليها.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين، برهان الشفاء، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ
2. ابن مطهر الحلي، الحسن بن يوسف، شرح الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، قم.
3. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الخوري بولس عواد، بيروت، 1887 م.
4. داروين، تشـــارلز، 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، الخواجة نصير الدين، الإشـــارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، 2012 م.
7. عمرو شريف، رحلة عقل، مكتبة الشروق، القاهرة، 2011 م.

نقد آراء بعض الحداثيّين الإلحادية

كاظم المالكي*

الخلاصة

غرض المقالة بيانٌ ونقدٌ مختَصَرٌ للأفكار الإلحاديّة المعاصرة، وتحديدًا أدلّة سامي لبيب ومبانيه، فسامي لبيب من الّذين حصروا المعرفة والواقعيّة بالعالم المادّيّ؛ لذلك أنكر كلّ ما لا يخضع للتجربة، فأنكر البدهيّات العقليّة، وأنكر وجود عالم المجرّدات بما في ذلك الإله الّذي خلق الكون. فيدّعي أنّ الاعتقاد بوجود إلهٍ مجرّد أوهامٍ وتصوّراتٍ أبدعها الذهن البشريّ؛ نتيجة جهله أو خوفه من أسباب الظواهر الكونيّة، وأنّ الأديان صناعةٌ بشريّةٌ خالصةٌ، مستدلًّا على مدّعياته ببعض المغالطات، والنظريّات العلميّة، وبالسلوكيّات المتطرّفة والمنحرفة الّتي تحصل في المجتمعات الدينيّة. فبعد أن بيّنّا تاريخ الإلحاد المعاصر والمراحل الّتي مرّ بها، وكيف تطوّر مفهوم الإلحاد، وكيف حصلت له الأقسام الأربعة من الإلحاد، وملاك القسمة، بيّنّا الأفكار والمباني الّتي اعتمدها سامي لبيب في إنكار وجود إلهٍ خالقٍ للكون في كلّ قسمٍ من أقسام الإلحاد، بعد ذلك ذكرنا النقود الواردة على تلك المباني والآراء، وبيّنّا وهنها وتناقضها في نفسها، ومخالفتها للبدهيّات العقليّة، وأخيرًا ذكرنا النتائج الّتي توصّلنا إليها في هذه المقالة.

الكلمات المفتاحيّة: الإلحاد، الإلحاد الحديث، الإله، المباني، العلميّة، سامي لبيب.

(*) الدكتور كاظم المالكي، العراق، مدرّسٌ في وزارة التربية. malekikazem14@gmail.com

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.

المقدّمة

الإلحـــاد مذهبٌ فكريٌّ قديـــمٌ، يقوم على إنكار وجـــود خالقٍ للكون، وينشـــأ من أســـبابٍ متعدّدةٍ، بعضها فكريّةٌ وبعضها اجتماعيّةٌ، وبعضها نفسيّةٌ، ويمكن أن ترجع جميعها إلى أمرين رئيسيّين هما الجهل(*)، والهروب من التكاليف والالتزامـــات الدينيّة(**)، فكّلما وُجِـــدت الظروف الملائمة للّادينيّـــة، ظهر الإلحاد بصورةٍ جديدةٍ تتّفق مع ســـابقتها في المضمون، وإن خالفتها في بعض التفاصيل، فالإلحاد القديم والمعاصر يتّفقان في إنكار وجود إلٰهٍ، وإن اختلفا في خصوصيّات الإلٰه الّذي ينكرون وجوده، فالإلحاد القديم ينكر وجود مطلق الإلٰه، بخـــلاف الإلحاد المعاصر فهو يركّز على إنكار وجود الإلٰه المدبِّر، كما هو ظاهرٌ من خلال الشبهات والأدلّة الّتي يقيمها الملحدون المعاصرون لإثبات مدّعاهم، وفي كلّ فترةٍ زمنيّةٍ يظهر مجموعةٌ من الأشخاص يأخذون على عاتقهم نشر الأفكار الإلحاديّة وترويجها بين الناس، ومن هٰؤلاء شخصٌ يُدعَى سامي لبيب.

وقد استعملنا المنهج التحليليّ في هٰذه المقالة، فبعد تحليل أفكار سامي لبيب ومبانيـــه الإلحاديّة نقوم بنقد تلك المباني. وتظهر أهمّيّة البحث من الموضوع الّذي يتنـــاوله، فالإلحاد أصبح اليوم ظاهرةً علنيّـــةً، فما لم يجد هٰذا الفكر المنحرف فكرًا يقف بوجهه ويكشف زيفه فسوف يعلو صوته في كلّ مكان، وأمّا سبب اختيار أفكار ســـامي لبيب موضوعًا للنقد، فكونه الأكثر حضورًا

(*) من أبرز مصاديق الجهل الاعتقاد بالمادّة، واعتبارها مصدر المعرفة الوحيد.

(**) كثيرٌ من الملحدين لم يكن إلحادهم في بادئ الأمر ناشـــئًا من شـــبهاتٍ أو مغالطاتٍ، بل هو ناشئٌ من عوامل نفسيّةٍ كالفرار من التكاليف الدينيّة ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾، ثمّ بعد ذٰلك يقوم الملحد بالبحث عن الأدلّة الّتي تؤيّد وتبرّر له إلحاده.

في مواقــع التواصل الاجتماعيّ؛ وذلك لكثرة مــا له من كتاباتٍ؛ فقد بلغت مقالاته 696 مقالةً، ولكثرة متابعيه. وســنتناول في هٰذه المقالة مباني ســامي لبيب وآراءه ونقدها بعد بيان خصائص الإلحاد المعاصر ومسيرته التاريخيّة.

1ـ خصائص الإلحاد المعاصر

الإلحــاد يمكن تعريفه بأنّه «كلّ موقفٍ أو مذهبٍ ينفي وجود إلٰهٍ، ســواءٌ أكان هٰذا النفي ضمنيًّا أم معلنًا، نسبيًّا أم مطلقًا، سلبيًّا أم إيجابيًّا» [طرابيشي، هرطقات 2 . عن العلمانيّة كإشكاليّةٍ إسلاميّةٍ . إسلاميّةٍ، ص227].

هٰذا التعريف شــاملٌ لكلّ أقسام الإلحاد، فتعريف الإلحاد بأنّه موقف أو مذهبٌ للدلالة على الإلحــاد العمليّ والنظريّ، فالإلحاد العمليّ هو موقف كلّ مَــن يتصرّف في هٰذه الحياة وكأنّ الإلٰه غير موجــودٍ، أمّا الإلحاد النظريّ فهو مذهب كلّ مَن يسلب عن الإلٰه صفة الوجود، أو لا يقرّ له بها [المصدر السابق، ص 277]، والإلحاد النظريّ ينقســم إلى إلحادٍ يدّعي وجود أدلّة على نفي وجود إلٰهٍ، وإلحادٍ لا يمتلك دليلًا على نفي وجود إلٰهٍ، فهو لا يقرّ للإلٰه بصفة الوجود، ولا يمتلك دليلًا على نفيها عنه، وهو ما يُســمّى باللاأدري. [راجع: العجيري، ميليشيا الإلحاد.. مدخلٌ لفهم الإلحاد الجديد، ص 21 . 22]

ويتميّز الإلحاد القديم عن الإلحــاد المعاصر من خلال خصائص الإلحاد الحديث بالنقاط التالية:

أ ـ أنّ مذاهب الإلحاد المعــاصر تتّفق غالبها على أنّ المادّة والطبيعة أصل الوجود [فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلاميّة، ص7] ؛ لذٰلك تُعَدُّ النظريّات العلميّة أبرز الأدلّة الّتي يتمسّك بها الإلحاد المعاصر، وقد احتجّ سامي لبيب بالنظريّات العلميّة ـ مثل الانفجار الكبير وأزليّة المادّة ـ في نفي وجود إلٰهٍ.

ب ـ الإلحاد المعاصر إلحادٌ يدّعي أنّه يمتلك أدلّةً على نفي وجود إلٰهٍ، بخلاف الإلحاد القديم، فهو يقوم على الشـــكّ في وجود إلٰهٍ، وهٰذا ما يتّضح من خلال كتب الملحدين ومقالاتهم، فقد ادّعى ســـامي لبيب أنّه يمتلك مئة دليل أو أكـــثر على نفي وجود الله [راجع: الحوار المتمدن، الصفحة الخاصّة بسامي لبيب](*)؛ لذٰلك فالإلحاد المعاصر يدّعي العلم بعدم وجود إلٰهٍ، بخلاف القديم فهو يدّعي عدم العلم؛ لذٰلك يبقى الملحِد القديم شاكًّا ولا أدريًّا.

ج ـ الرؤية النقديّة للأديان: من خلال متابعة كتب الملحدين ومقالاتهم نجد أنّ النقد للأديان أبرز خصائـــص تلك الكتابات، فعبارة "الدين أفيون الشعوب"، وكتاب (جوهر المســـيحيّة) لفيورباخ (Ludwig Feuerbach)، و(الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا) لسامي لبيب خير شاهدٍ على ذٰلك.

2 ـ السير التاريخيّ للإلحاد المعاصر

الإلحاد المعاصر يصعب تحديد بدايات ظهوره؛ لأسباب:

الســـبب الأوّل: العقـــاب الّذي يطال مَن يدّعي الإلحـــاد، فقد تصل إلى الإعدام، كما فُعل مع جيوفروي قالييه أحد نبلاء فرنســـا، نشر كتابةً ادُّعيَ أنّه أنكر فيها وجود إلٰهٍ، فأُعدم عام 1574 م، وأُحرِق جسده مع النبذة. [راجع: عوض، الإلحاد في الغرب، ص 14]

الســـبب الثاني: عدم الاتّفاق على مفهوم الإلحاد، وأمثلته كثيرةٌ، فاتّهام قالييـــه بالإلحاد، مع أنّه لاينكر وجود إلٰهٍ، بل كان يقول: "لايمكن لعاقلٍ أن

(*) لم تطبع كتبٌ تذكر آراء ســـامي لبيب، فكّل كتاباته توجـــد على المواقع الإلكترونيّة كموقع الحوار المتمدّن.

يشـــكّ في وجود إلٰهٍ"، ويغضب على من يقول له: "إنّك تنكر وجود إلٰهٍ"، لٰكنّه اتُّهم بالإلحاد، وكذٰلك يتـــمّ الخلط بين الإلحاد والشرك، فحُكم بالإلحاد على مَن يقول بتعدّد القدماء، واتُّهم بالإلحاد مَن يقول بتناقض تعاليم الكنيسة، ومَن ينكر خلود الروح. [راجع: المصدر السابق، ص 18]

الســـبب الثالث: الاختلاف في الأسباب الّتي دعت إلى الإلحاد، فالبعض يعتقد أنّ الإلحاد المعاصر كان ردّة فعلٍ لســـلوك الكنيســـة، ولٰكن مع ظهور الثورة الصناعيّة في أوربّا، وتعارض معطيات العلم مع تعاليم الكنيسة الّتي نقم الناس منها. [انظر: حسيبة، المعجم الفلسفيّ، ص 90]

ويرى آخر أنّ سبب الإلحاد المعاصر هو التناقض في تصوّر الإلٰه في الفكر اليونـــانيّ، وتصوّره في الفكـــر الكتابيّ، ونتيجة ذٰلك التعارض نشـــأ تصوّرٌ يخالف التصوّرين الســـابقين، والفكر الثالث يقوم على جعل الإنســـان هو المحور ورفض فكرة الألوهيّة، فاعتبروا فكرة الألوهيّة فكرةً إنسانيّةً، فالإلٰه انعكاس صورة الإنســـان، وهٰذا ما يسمّى بأنسة الإلٰه، ويعدّ فيورباخ مؤسّس هٰذا المذهب. [انظر: مشير، نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ المعاصر، ص7]

ومـــع ذٰلك يمكن القول إنّ الإلحاد المعـــاصر بدأ مع حصر مناهج المعرفة بالحسّ والتجربة، فكلّ شيءٍ لا يمكن إثباتـــه بالتجربة يصحّ إنكاره؛ لذٰلك أنكر ديفيد هيوم (David Hume) قانون العلّيّة كونه لا يثبت بالتجربة، بل ثبوته سابقٌ على التجربة. [هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ص 98]

وبعد ذٰلك صار الإلحـــاد ظاهرةً علنيّةً؛ لذٰلك يمكن أن نقسّـــم الإلحاد المعاصر إلى مرحلتين:

المرحلــة الأولى الّتي لا يمكــن تحديد بدايتها للأســباب الّتي تقدّمت، ولٰكن يمكــن تحديد نهايتهــا بظهور الاكتشــافات الصناعيّــة، وظهور شــخصيّاتٍ رفعت شــعار الإلحاد علنًا؛ لذٰلك تبدأ المرحلة الثانية والعلنيّة الّتي مرّت بأدوارٍ متعدّدةٍ، فــالدور الأوّل يبدأ بظهور أفكار فيورباخ [1804 ـ 1872] الّذي اعتبر الأديــان والإلٰه صناعةً بشريّةً كما تقدّم، فظهر الإلحاد الإنســانيّ، ويبدأ الدور الثاني للإلحاد بظهور الإلحاد العلميّ بأفكار داروين (Charles Robert Darwin) [1809 ـ 1882] ونظريّــة التطــوّر الّتي تقول: إنّ جميع الكائنات الحيّة نشــأت تدريجيًّا من خليّــةٍ واحدةٍ، وكان للمصادفة وتوافر بعض العوامــل الفيزيائيّة من هواءٍ وحرارةٍ ورطوبةٍ ســببًا في تكاثر تلك الخلايا، لتتولّد من سلسلةٍ من المخلوقات، من إنسانٍ ونباتٍ وحيوانٍ. [الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب، ج 2، ص 926]

ويتحوّل الإلحــاد في الدور الثالث من حالة النقد والنقض للأدلّة الدينيّة إلى مرحلة العداء للدين، ويمكن تقسيم هٰذا الدور إلى الفترات التالية:

الفترة الأولى: ظهور الفكر الشيوعيّ الماركسيّ (1818 ـ 1883)

ظهرت الشــيوعيّة الماركسيّة على يد كارل ماركس (Karl Marx) في القرن التاسع عشر الميلاديّ، فقد كتب ماركس مبادئ الشيوعيّة، وساعده في ذٰلك صديقه إنجلز (Friedrich Engels)، الّذي تابع ذٰلك من بعده.

وتتميّز هٰذه الفترة بسعة مساحة الإلحاد؛ إذ لم يقتصر على النقد والمحاربة النظريّــة الكلاميّة والكتابيّة في المجال الفكريّ، بل اتّســع النقد ليشــمل المجال السياسيّ والاقتصاديّ، وتتحوّل المواجهة إلى مواجهةٍ فعليّةٍ، فالنقد الماركسيّ للدين ليس نقدًا فلسفيًّا فحسب، وإنّما نقدٌ فلسفيٌّ سياسيٌّ.

في النقد الفلسفيّ يرى ماركس أنّ الدين يصنعه الإنسان، فالإنسان لجهله بالطبيعة، وللتغلّب على مخاوفه منها، اخترع الدين ليكون وسيلةً تخلّصه من العوامل الطبيعيّة، ثمّ أعطى الإنسان جميع صفاته للدين، فالدين استلب من الإنسان جوهره، فماركس يقلّد فيورباخ في هٰذا الجانب.

وفي النقد السياسيّ يعدّ الدين وسيلةً تستخدمها الطبقة المتسلِّطة للسيطرة على الطبقة المستضعفَة، بإضفاء الشرعيّة 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 للرأسماليّة في استغلال الفقراء. [انظر:عون، نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ الحديث، ص 53]

ولم يقف الإلحاد الماركسيّ عند حدود النقد الفلسفيّ والسياسيّ، وإنّما 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 الإنحياز للدين؛ لأنّ الدين كلّ شيءٍ مناوئٌ للعلم» [الحمد، الشيوعيّة، ص 56].

الفترة الثانية: ظهور أفكار نيتشه (1844 - 1900)

من مميّزات هٰذه الفترة

1 ـ إعلان موت الإلٰه، وولادة الإنسان المتفوّق. [نيتشه، هٰكذا تكلم زرداشت، ص98]

2 ـ ظهور الإلحاد في الرواية والشعر. [المصدر السابق]

فالفترة الثانية من تاريخ الإلحاد المعاصر تبدأ مع ظهور فلسفة نيتشه (Friedrich Nietzsche)، ونقده للدين المسيحيّ والكنيسة، متأثّرًا بأفكار فيورباخ في نقد الدين ورفضه، وبأفكار دارون في التطوّر، ولٰكنّ نيتشه ذهب إلى أكثر من ذٰلك، فلم يكتفِ بالقول إنّ البقاء للأصلح، بل قال بموت الإلٰه. [انظر: عون، نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ المعاصر، ص 8]

تميّزت فترة نيتشه الإلحاديّة بمحاربة الدين فضلًا عن نقده، ففي محاربته للدين صنّف كتابًا سمّاه "نقيض المسيح"، هدّم نيتشه فيه العمارات والتصوّرات الدينيّة المسيحيّة، حتّى لقّب بالكسّار، وصنّف نيتشه أيضًا كتابًا سمّاه "عدو المسيح"، يصرّح فيه بأنّه العدوّ اللدود للدين، وفي النقد انتقد نيتشه الدين نقدًا أدبيًّا شديدًا في كتابه "هٰكذا تكلّم زرداشت". [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28]

الفترة الثالثة: الوجوديّة السارتريّة (الإلحاد الأدبيّ) (1900 - 1978)

تقوم الفلسفة الوجوديّة على الحريّة المطلَقة الّتي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه، ويتّخذ موقفه كما يبدو له تحقيقًا لوجوده الكامل، فهٰذا المذهب لا يقبل بالموجّه للإنسان، بل الإنسان هو الأصل؛ لذٰلك ألّف سارتر (Jean-Paul Sartre) كتابًا باسم "الوجوديّة مذهبٌ إنسانيٌّ". [الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج 2، ص 888]

من مميّزات هٰذه المرحلة:

1 ـ صياغة نظريّات الإلحاد بأسلوبٍ قصصيٍّ وروائيٍّ ومسرحيٍّ، بعد أن كانت مطروحةً بأسلوبٍ فلسفيٍّ، فعُرِضت الأفكار الإلحاديّة عن طريق

المسرح، فأصبح الإلحـــاد أكثر رواجًا بعد أن كان محصـــورًا بين المختصّين بالفلســـفة، ورغم أنّ ظهـــور الوجوديّة كان زمن الألمـــانيّ هيدغر (Martin Heidegger)، ولٰكنّ التحـــوّل الصريح للإلحاد في المذهب الوجوديّ ظهر في زمن ساتر؛ لذٰلك اشتهرت الوجوديّة باسم سارتر؛ كون سارتر صاغ النظريّات الوجوديّة بقالبٍ روائيٍّ، ونصٍّ مسرحيٍّ. [بندلي، إلٰه الإلحاد المعاصر، ص 137]

2 ـ عدم الاقتصار على إنكار وجود إلٰهٍ، بل التركيز على رفضه، والعِداء له كشرطٍ لتحقيق حرّيّة الإنســـان واسترجاعها. فالاعتقاد بالإلٰه يمنع الإنسان من نيل حرّيّته. [المصدر السابق، ص 138]

الفترة الرابعة: تحوّل الإلحاد من فكرٍ فرديٍّ إلى فكرٍ مؤسّسائيٍّ

وتبدأ من قيام الاتّحاد الســـوفيتيّ، وتطبيق الشـــيوعيّة منهجًا. حكمت الشيوعيّة الســـوفيتيّة عام 1917 بعد أن أطاح الشيوعيّون بحكم القياصرة في روسيا، وأسّسوا الاتّحاد السوفيتيّ الّذي يجمع جمهوريّاتٍ عديدةً، صار الاتّحاد السوفيتيّ المقرّ الرئيسيّ للشـــيوعيّة الإلحاديّة في العالم، فانتشرت الشيوعيّة والإلحـــاد في العالم، فأصبح الإلحاد دولةً، وليس مجرّد منظّمةٍ، أو حزبٍ، أو جماعةٍ، أو أفرادٍ متفرّقين.

تميّزت هٰذه الفترة بالتصريـــح بمحاربة الدين، وتطبيق تلك التصريحات على أرض الواقع، وصار الترويج للإلحاد من المناهج الدراسيّة، الّتي يلزم على المعلّمين بيانها للتلاميذ.

فقد جاء ضمن تعليمات الحزب الشـــيوعيّ الموجّهة إلى جميع المعلّمين في الاتّحاد السوفيتيّ ما نصّه: «إنّ المعلّم الّذي يؤتمن على تعليم النشء لا يمكنه، ولا يجب أن يكون محايـــدًا في موقفه من الدين، إنّ عليه أن لا يتخلّص من

الإيمان فحســـب، بل عليه أن يقوم بدورٍ إيجابيٍّ في الدعوة إلى عدم الإيمان بوجود إلٰهٍ، وأن يكون داعيةً متحمّسًا للإلحاد» [الحمد، الشيوعيّة، ص 56]. وأمّا عن محاربة الشيوعيّة العسكريّة للدين فهي أشهر من أن تُنكَر. [راجع: القمص، رحلة إلى قلب الإلحاد، ص: 66 . 67].

ومع قيام الاتّحاد الســـوفيتيّ انتشر الإلحاد في العالم مع امتداد الشيوعيّة، فغزا دولًا عديدة عُرِفت بالمعسكر الاشتراكيّ، والصين.

الفترة الخامسة المعاصرة: الداروينيّة الجديدة، ريتشارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins)

تتميّز هٰـــذه المرحلة من الإلحـــاد باجتماع خصائـــص المراحل المتقدّمة للإلحاد فيها، وكذٰلك تميّزت بالعداء للإســـلام بصورةٍ خاصّةٍ دون ســـائر الأديان، فالعداء والنقد للإسلام يشغل مساحةً واسعةً من كتابات المحِلدين المعاصرين، بخلاف الأديان الســـماويّة الأخرى، فالنقد الموجّه إليها يكون بدرجةٍ ضعيفةٍ، وأصبح التجاهر بالإلحاد في بعض الدول الإســـلاميّة مسألةً شـــبهة اعتياديّةٍ، وتميّزت هٰذه الفترة ببروز الإلحادَيـــنِ العلميّ والاجتماعيّ أكثر من أنواع الإلحاد الأخرى، فنظريّة داروين هي الأصل الّذي يعتمد عليه الملحدون المعاصرون، كما أنّ ظهور الجماعات الإسلامية المتطرّفة في عصرنا ساعد على التحوّل من الإســـلام إلى الإلحاد، فقد ظهرت الموجة الجديدة من الإلحاد بقوّة بعد أحداث 11 أيلول.

ويُعَدُّ دوكينز عالم البيولوجيا البريطانيّ أبرز الملحدين المعاصرين، فقد صنّف عدّة مصنّفاتٍ في نفي الإلٰه، أبرزها "الجين الأنانيّ"، "صانع الســـاعات الأعمى"، "وهـــم الإلٰه"، وقد أثّرت كتابات دوكينز في الكثـــير من الملحدين المعاصرين،

وأصبحت كتاباته كالمرجع والأصل الّذي يرجع إليه الملحد المعاصر.

وتميّزت الفترة المعاصرة من الإلحاد بأمورٍ نذكر منها:

1 ـ وجود مواقع للتواصل الاجتماعيّ باسم الإلحاد، وكذٰلك طباعة مجلّاتٍ وصحفٍ باسم الملحدين، فأصبح الإلحاد خطرًا يهدّد الناس في بيوتهم، ووسّع دائرة الإلحاد وانتشر، فصار الملحد يتحدّى ويطلب المناظرة، ويدّعي أدلّةً على نفي وجود إلٰهٍ، بخلاف المراحل السابقة؛ فلم يكن ذٰلك موجودًا، بل كان غالبهم لا أدريّين.

2 ـ تأسيس جمعيّاتٍ، أو منظّماتٍ تحمل اسم الإلحاد، وتروّج له.

وفي البلاد الإسلامية ظهرت بؤر للإلحاد المعاصر، لٰكنّها لم تستمرّ طويلًا، فالمدّ الشيوعيّ وإن وصل إلى البلاد الإسلاميّة لٰكنّه واجهه بردود فعلٍ قويّةٍ؛ ولذٰلك بقي الإلحاد ظاهرةً فرديّةً تظهر على يد أفرادٍ، ومن هٰؤلاء الملحدين سامي لبيب.

شخصيّة سامي لبيب

سامي لبيب الّذي تدور هٰذه المقالة حول أفكاره ومبانيه شخصيّةٌ مجهولةٌ من حيث السيرة الذاتيّة، فلم يصرّح بالبلد الّذي ينتمي إليه، ولا بالديانة الّتي كان عليها قبل إلحاده، ولا يُعرَف تحصيله الدراسيّ، فكلّ ما يُكتَب عنه في مواقع التواصل بأنّه مفكّرٌ يساريٌّ، وباحثٌ في الشأن الدينيّ، وإن كان يظهر من خلال كتاباته أنّه مصريّ الجنسيّة، مسيحيّ الديانة. ورغم الجهل بشخصيّة سامي لبيب إلّا أنّه الأبرز حضورًا في مواقع التواصل الاجتماعيّ من بين الملحدين العرب؛ لكثرة كتاباته، فقد تجاوزت 690 مقالةً، في نقد الدين وإبطاله.

أفكاره

تتركّــز أفكاره الإلحاديّة على نفي وجود إلٰهٍ، وعلى نقد الدين، مســتندًا على كتب التوراة والأناجيل المحرّفة والأحاديث الضعيفة والموضوعة.

والإلحاد الّذي يتبنّاه ســامي لبيب إلحادٌ يــدّعي وجود دليلٍ على نفي وجود إلٰهٍ، فسامي لبيب يدّعي أنّ لديه أدلّةً مختلفةً على نفي وجود إلٰهٍ، بعضها يعتمد على مقدّماتٍ عقليّــةٍ، وبعضها يعتمد على أدلّةٍ حسّــيّةٍ تجريبيّةٍ، وبعضها إنثروبولوجيّة، وبعضها أدلّةٌ اجتماعيّةٌ.

لذٰلك ســوف يكون كلامنا ذكر هٰذه الأدلّة، ونقدها بعد تقسيم البحث على أساس نوع تلك الأدلّة.

مباني سامي لبيب المعرفيّة

1 ـ **أصالــة الحسّ والتجربة**: يبتني هٰذا المنهــج على أنّ المعرفة مجرّد نتاجٍ للتجارب والإحســاس، ولا وجود لأيّ معرفةٍ خــارج نطاقهما، أي أنّنا لا نتيقّن من حقيقة الشيء إلّا من خلال التجربة، أو الإحســاس به، ويقلّل المذهب التجريبيّ من دور العقل في المعرفة، فلا يعتبره أداة معرفةٍ تكشــف عن الواقع. [راجع: الخاقانيّ، نقد المذهب التجريبيّ، ص 65]

ويعتقد سامي لبيب كسائر الملحدين بأنّ الحسّ والتجربة هما الأصل لكلّ معرفةٍ، فالمعرفة لا بدّ أن تتعلّق بمعلــومٍ، والمعلوم لا بدّ أن يكون موجودًا محسوسًا، والموجود يساوي المحسوس، ونتيجةً لاعتقاده بأصالة الحسّ أنكر ســامي لبيب البدهيّات العقليّــة، فأنكر العلّيّة المطلقــة، واعتبرها قانونًا تجريبيًّا، وأنكر وجود المجرّدات، كالروح والملائكة.

2 ـ **نسبيّة المعرفة**: ينكر سامي لبيب وجود معرفةٍ ثابتةٍ مطلقةٍ، فجميع المعارف البشريّة لا تتّصف بالثبات، بل هي متغيّرةٌ متبدّلةٌ، وهٰذا الاعتقاد مترتّبٌ على الاعتقاد بأصالة الحسّ، فالمعرفة الحسّيّة متغيّرةٌ وقابلة للخطإ.

3 ـ **إنكار الحُسن والقبح العقليّين**: ينكر سامي لبيب كسائر الملحدين المعاصرين الحُسنَ والقبحَ العقليّين، فالحسن عندهم يخضع للمنافع والمصالح الشخصيّة، فلا يوجد لديهم شيءٌ يتّصف بالحسن مطلقًا، ولا شيء يتّصف بالقبح مطلقًا؛ لذٰلك رتّب على هٰذا الاعتقاد أنّ الإنسان محور الكون، وأنّه لا توجد حاجةٌ إلى تشريعاتٍ أخلاقيّةٍ، بل لا حاجة للأديان، وأنّ الأخلاق أمرٌ نسبيٌّ يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

مباني الإلحاد الفلسفيّ عند سامي لبيب وأدلّتها ونقدها

الإلحاد الفلسفيّ: هو الإلحاد الّذي «مادّته الأساسيّة مصطلحات الفلسفة والمنطق، وساحته هي المباحث الفلسفيّة والمنطقيّة المتعلّقة بالعِلل والمعلولات، والسبب والسببيّة، والخير والشرّ» [حمزة، أنواع الإلحاد: نظرةٌ مجملةٌ، ص 22].

وبما أنّ غرض الفلسفة إدراك الواقعيّة، بالاعتماد على البدهيّات العقليّة، فعلى هٰذا يكون الإلحاد الفلسفيّ ناشئًا من الفهم الخاطئ للواقعيّة، أو حصرها في دائرةٍ ضيّقةٍ، وهٰذا كلّه ناتجٌ من حصر مناهج المعرفة بالمنهج الحسّيّ التجريبيّ الّذي لا يمكنه إثبات العقليّات المحضة والمجرّدات أو نفيها؛ لذٰلك أنكر سامي لبيب البدهيّات، فإلحاده الفلسفي ناشئٌ من إنكار البدهيّات، وهٰذا ما نجده في مبانيه التالية.

أوّلًا: أصالة الحسّ

إنّ حصر المنهج المعرفيّ الكاشــف عن الواقع بالحــسّ والتجربة مذهبٌ قديمٌ، فالقرآن يذكــر ذٰلك في قصّة قوم موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]، فالبعض لا يؤمن إلّا بما يدركه بحواسّه، وينكر ما سواه، فالحسّ عنده هو المقياس الفاصل بين الواقع والوهم.

ويترتّب على الاعتقاد بأصالة الحسّ الأمور التالية:

1 ـ إنكار وجود ما ليس بمحسوسٍ، وحصر الواقعيّة بالوجود المادّيّ

بعد حصر المعرفة والواقعيّة بالعالَم المادّيّ المحسوس يصبح وجود العوالم الأخرى أمرًا مســتحيلًا، وإن وُجدت فلا تكون أكثر من فكرةٍ ذهنيّةٍ، وقد تبنّى سامي لبيب ـ كسائر الملحدين ـ هٰذا المبنى قائلًا: «لا وجود بدون ملامح وتكويناتٍ ومحتوياتٍ مادّيّةٍ، فيســتحيل أن يتواجد وجودٌ بدون أن تتحدّد ملامحه المادّيّة، فشــفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تستوعب إلّا الوجود المادّيّ؛ ليقفز الســؤال عن ماهيّة الله. الإلٰه بالنسبة للإنسان لن يخرج عن معطَيَين لا ثالث لهما، إمّا وجودٌ، وإمّا فكرةٌ، الوجود يســتلزم أن يكون وجودًا مادّيًّا مســتقلًّا، يمكن إدراكه بالحواسّ المادّيّة، وما يســعفها من تقنيّة ووسائل مســاعدةٍ، تُعــين على الإدراك، أو يكون الله في إطار فكــرةٍ، كمنتج من منتجــات الذهن البشري» [لبيب، أسألك: كيف ترى الله؟ قضايا فلسفيّةٌ 2، الحوار المتمدّن - العدد: 4979 - 8/11/2015 - 21:09]

النقد

أ ـ أوّل إشــكالٍ يَرِدُ على أصالة الحسّ هو أنّ الحسّ لا ينال إلّا الجزئيّات، وهٰذا الكلام واضحٌ، وبناءً على القول بأصالة الحسّ لا يمكن تحصيل قانونٍ كلّيٍّ، فالقانون الكلّيّ إمّا أن يحصل من خلال الاستقراء التامّ، أو بالاعتماد على

معارف قبْليّةٍ 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 القبْليّة السابقة على التجربة فلا يقبل بها المنهج التجريبيّ؛ إذ إنّها لم تحصل عن طريق الحِسّ فلم توجد، فلا يمكن الحصول على قضيّةٍ يقينيّةٍ، يقول السيّد الطباطبائيّ: «ادّعى التجريبيّون أنّ الذهن يسير على الدوام من الأحكام الجزئيّة إلى الأحكام الكلّيّة، ونحن نقول لهم: لِمَ وما هو المسوّغ الّذي نمتلكه لتعميم الأحكام على غير المصاديق المجرّبة، فنطوي صعوديًّا من الجزئيّ إلى الكلّيّ؟ فهل الذهن يذعن بأنّ كلّ حكمٍ ثبت لبعض أفراد الكلّيّ لا بدّ أن يثبت لجميع الأفراد؟ فإذا كان الذهن لا يذعن بذٰلك؛ إذن فالتجارب الّتي أجريت على التطبيقات المحدودة لا يمكن أن تكون أساسًا لتعميم الحكم على الأفراد الّتي لم تخضع للتجربة؛ وإلّا يُضحي الأمر كما لو أصدر الذهن حكمًا ابتدائيًّا على الأفراد الّتي لم تخضع للتجربة قبل التجربة، وبيّنّا وبالضرورة وباعتراف التجربيّين أنفسهم لا يملك الذهن حكمًا قبل التجربة» [الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، ص 437]. فبناءً على مباني المنهج التجريبيّ لا يمكن وجود قضيّة كلّيّة، بينما نرى سامي لبيب يحكم بقضيّةٍ كلّيّةٍ بقوله: «لا وجود بدون ملامح وتكويناتٍ ومحتوياتٍ مادّيّة» فمن أين له إدراك هٰذه القضيّة الكلّيّة، والحكم بها؛ إذ كانت شفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تتعامل إلّا مع الوجود المادّيّ؟

ب ـ بناءً على أصالة الحِسّ يجب إنكار المسائل الرياضيّة، فهي مسائل لا يمكن إدراكها بالحِسّ، وإنّما هي قضايا ذهنيّةٌ، ولٰكنّنا نجد القائلين بأصالة الحِسّ يؤمنون بالمسائل والقوانين الرياضيّة، وهٰذا من أهمّ الإشكالات

الواردة على المنهج الحسّيّ، يقول الشيخ مصباح يزدي: «إنّ أهمّ إشكالٍ يواجهه الوضعيّون هو أنّهم يتورّطون في طريقٍ مسدودٍ بالنسبة للمسائل الرياضيّة الّتي تُشرَح بوساطة المفاهيم العقليّة... ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ اعتبار القضايا الرياضيّة لا معنى لها أو غيرَ علميّةٍ فضيحةٌ لا يجرؤ أيّ عالمٍ على التفوّه بها. ومن هنا فقد اضطرّت مجموعةٌ من الوضعيّين المحدّثين للاعتراف بلونٍ من المعرفة الذهنيّة للمفاهيم المنطقيّة، وحاولت إلحاق المفاهيم الرياضيّة بها» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 217].

ج ـ القول بأنّ التجربة والحسّ هما المصدر الوحيد للمعرفة قضيّةٌ لا يمكن البرهنة على صدقها على مباني التجريبيّين؛ لأنّه إمّا أن يُبرَهَن على صدقها بالتجربة أو بغيرها، فإن بُرهِن على صدقها بغير التجربة فقد ثبت وجود طريقٍ آخر للمعرفة، وكُذّبت تلك القضيّة، وإن بُرهِن على صدقها بالتجربة، فهذا يستلزم الدور أو التسلسل، وبالتالي يستلزم عدم الجزم بصدقها، فكلّ تجربةٍ نبرهن بها على صدق هٰذه القضيّة تحتاج إلى تجربةٍ أخرى، والأخرى تحتاج إلى تجربةٍ أخرى وهٰكذا، وجميع أفراد السلسلة فاقدةٌ للصدق. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 118]

د ـ أنّ المنهج التجريبيّ كما لا يمكنه إثبات صدق نفسه، لا يمكنه إثبات صدق أيّ قضيّةٍ أخرى، فصدق أيّ قضيّةٍ أو كذبها يعتمد على مبدإ التناقض، فالقضيّة الواحدة يستحيل أن تكون صادقةً وكاذبةً في آنٍ واحدٍ ومن جهةٍ واحدةٍ، والتجربة عاجزةٌ عن إثبات تلك الاستحالة، ومع انتفاء الاستحالة، يثبت إمكان النقيضين وارتفاعهما، فيبطل قانون التناقض؛ لذٰلك لا يمكن الجزم بكلّ قضيّةٍ وفق المنهج التجريبيّ، يقول الشهيد الصدر: «إنّ الفكر لو كان محبوسًا في حدود التجربة، ولم يكن يملك معارف مستقلّةً

عنها لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيءٍ من الأشياء مطلقًا؛ لأنّ الاستحالة ـ بمعنى عدم إمكان وجــود الشيء ـ ليس ممّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه» [المصدر السابق، ص 120]. فجميع إشكالات سامي لبيب وأدلّته المزعومة فاقدةٌ للصدق.

2 ـ إنكار قانون العلّيّة

قال ابن كمّونة: «العلّــة هي ما يتوقّف عليه وجود المعلول إن كانت علّةً لوجوده، أو عدمه إن كانت علّة لعدمه» [ابن كمّونة، الجديد في الحكمة، ص 83].

من خلال هٰذا التعريف نجد أنّ بين العِلّة والمعلول ارتباطًا ضروريًّا، يلزم منه انتفاء وجود المعلول عند انتفــاء العلّة، وكذٰلك يلزم وجوده عند وجود العلّة، وهٰذا الارتباط يُدرَك من خلال تحليل حقيقة المعلول الّذي لا يملك لنفسه وجودًا ولا عدمًا، فهو شيءٌ ممكن الوجود، أي متساوي النسبة للوجود والعدم، فيحتاج إلى علّة ترجّح وجوده على عدمه.

وينتج من قانون العلّيّة مبدآن آخران، هما الحتميّة والتناسب، فالحتميّة تعني أنّ العلاقة بين الأســباب والمســبّبات علاقةٌ ضروريّةٌ، فلا يمكن أن تنفصل النتائج عن أســبابها، وأمّا التناسب فيعني أنّ النتائج يجب أن تكون متّفقةً مع الأســباب، فكلّ معلولٍ له عِلّةٌ خاصّةٌ لا يصدر من غيرها. [راجع: الصدر، فلسفتنا، ص 353]

وقد اختلف أتباع المنهج العقليّ وأتباع التجريبيّ في إدراك هٰذه العلاقة، هل هي قضيّةٌ بدهيّةٌ يدركها العقل بأدنى تأمّلٍ، ومن دون الحاجة إلى برهان، أم أنّها قضيّةٌ نظريّةٌ تجريبيّةٌ تُدرَك من خلال المشاهدة والتكرار؟

قــال العقليّون إنّها قضيّــةٌ بدهيّةٌ لا تحتاج إلى برهــانٍ، بل لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها ولا على نفيها؛ لأنّ الاســتدلال على إثبات قانون العلّيّــة أو نفيــه يتوقّف على قانون العلّيّة، فالبرهــان الّذي يثبت أو ينفي قانون العلّيّة لا بدّ أن يتألّف مــن مقدّمتين تحصل من خلالهما النتيجة، والمقدّمات علّــةٌ للنتيجة، فنفي قانون العلّيّــة أو إثباته لا بدّ أن يمرّ من خلال قانون العلّيّة، وهٰذا يســتلزم التسلســل أو الدور، وكلاهما محالٌ. [آملی، انتظار بشر از دین، ص 95 و96]

وقال التجريبيّــون إنّ العلّيّة والمعلوليّة قانونٌ تجريبيٌّ، وأنكروا الضرورة المنطقيّة بــين العِلّة والمعلــول [انظر: هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ص 98]، فاقتفى ســامي لبيب أثر ديفيد هيوم في إنكار قانون العلّيّة؛ لإنكار وجود إلٰهٍ خالقٍ ومســبّبٍ للكون، فيقول: «إنّ قانون الســببيّة أصلًا قانونٌ تجريبيٌّ، وليس عقليًّا مطلقًا، أي أنّه جزءٌ مكتَسَــبٌ من قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة، واستنتاج الروابط والعلاقات من ذهنيّةٍ محكومةٍ بحدود معارفها... لذا فالسببيّة ليســت مطلقةً، فكيف يتمّ استخدامها في الاستدلال على الله الّذي يصفه المتديّنون بالمطلَق» [لبيب، مغالطات بالجملة في مفهوم السببيّة، خواطر إلحاديّة (8)، الحوار المتمدن-العدد: 5183 - 2016 / 6 / 4 - 21:41]

النقد:

أ ـ لــو كان قانون الســببيّة قانونًا تجريبيًّا يثبت مــن الملاحظة، لم يكن باستطاعة أيّ شخصٍ استنتاج أيّ قانونٍ في أيّ مجالٍ علميٍّ، فلو لم يكن بين الأســباب والنتائج علاقةٌ ضروريّةٌ وتناسبٌ، لا يستطيع الباحث أن يطمئنّ للنتائج الّتي وصل إليها، ولو لاحظ النتائج والأسباب 1000 مرّةٍ، فلن يعطي

قانونًا كلّيًّا، فالقانون العلميّ تعبيرٌ عن قضيّةٍ كلّيّةٍ، والقضيّة الكلّيّة لا تثبت بالتجربة والحسّ؛ إذ الحسّ يعطي أحكامًا جزئيّةً، لا يمكن أن تكون حقيقةً علميّةً من دون الاعتماد على أصـــلٍ عقليٍّ، فإذا لم يكن بين الحرارة وغليان الماء ارتباطٌ ضروريٌّ وتناســـبٌ، لا يستطيع الباحث أن يقول إنّ الحرارة علّة غليان الماء، وكلّ غليانٍ للماء ناتجٌ عن حرارةٍ؛ إذ إنّ الباحث لم يستقرئ كلّ حالات الغَلَيان للماء وإنّما شاهد حالاتٍ معيّنةً، يقول الشهيد الصدر: «إنّ النظريّات التجريبيّة لا تكتسب صفة العمليّة ما لم تعمّم لمجالاتٍ أوسع من حدود التجربة الخاصّة، وتقدّم كحقيقةٍ عامّةٍ. ولا يمكن تقديمها كذٰلك إلّا على مبدإ العلّيّة وقوانينها، فلا بدّ للعلوم عامّةً أن تعتبر مبدأ العلّيّة وما إليها من قانوني الحتميّة والتناســـب مسلّماتٍ أساســيّةً، وتسلّم بها بصورةٍ سابقةٍ على جميع نظريّاتها وقوانينها التجريبيّة» [الصدر، فلسفتنا، ص 355]. فقول سامي لبيب إنّ الســـببيّة قانونٌ تجريبيٌّ، إمّا أن يكون قضيّةً كلّيّةً أو قضيّةً جزئيّةً؛ فـــإن كان قضيّةً جزئيّةً، فهو ليس قانونًا علميًّا، وإن كان قانونًا كلّيًّا، فلا بدّ أن يعتمد على قانونٍ يعتمد على قواعد فطريّةٍ كلّيّةٍ ومنها مبدأ السببيّة.

ب ـ هناك فرقٌ بين مبدإ العلّيّة والســـببيّة وبين العلاقات العِلّيّة، فمبدأ السببيّة يقول: إنّ لكلّ سببٍ مُسَبّبًا، وعلاقات العِلّة والمعلولات تعني أنّ هٰذا المعلول ناشـــئٌ من هٰذه العلّة، وهٰذه العلّة سببٌ لهٰذا المعلول، فمبدأ العلّة قضيّةٌ عقليّةٌ لا يمكن إدراكها بالتجربة، فهي قضيّةٌ كلّيّةٌ ذهنيّةٌ، والقضايا الذهنيّة لا تخضع للتجربـــة، بينما العلاقات العلّيّة أمـــورٌ جزئيّةٌ لا تُدرَك بالعقل، بل تُدرَك بالتجربة. [انظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 106]

فقول سامي لبيب إنّ قانون السببيّة نسبيٌّ تجريبي وليس مطلقًا، فإذا قُصِد به العلاقة العلّيّة، فهٰذا الكلام صحيحٌ، فـ"هٰذه الحرارة ســـببٌ لغليان هٰذا

الماء" قضيّةٌ تُدرَك بالحِسّ لا بالعقل، وإن كان يُقصَد به مبدأ العلّيّة، فالكلام ليس بصحيحٍ، فالقول إنّ السببيّة قانونٌ نسبيٌّ تجريبيٌّ حكمٌ وقضيّةٌ كلّيّةٌ، وقد تقدّم في الفقرة السابقة أنّ التجربة لا يمكن أن تثبت حكمًا كلّيًّا.

ج ـ يوجد فرقٌ بين عدم العلم بالشيء وبين العلم بعدمه، فالأوّل لا يعطي نتيجةً يقينيّةً، فاحتمال وجود النقيض يبقى موجودًا؛ لأنّ 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 مستقلًّا للأدراك، فهي لا تنفي مبدأ العِلّيّة مطلقًا، بل أقصى ما تدلّ عليه التجربة عدم العلم بحقيقة السببيّة، فعدم إدراك التجربة للحتميّة والتناسب بين السبب والمسبّب، لا يعني عدم وجود هٰذه العلاقات، وإنّما أقصى ما تدلّ عليه عدم العلم بتلك العلاقات، فتبقى محتمَلة الوجود ومحتمَلة العدم. [راجع: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 300]

3 ـ التمسّك بشبهة الشرّ

قبل بيان شبهة الشرور نرى من الضروريّ تعريف الخير والشرّ بشكلٍ مختصَرٍ، فقد عُرّف الخير بأنّه «ما يتشوّقه كلّ شيءٍ ويتوخّاه، ويتمّ به قسطه من الكمال الممكن في حقّه» [الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 7، ص 58]، وعرّف الشرّ بأنّه «فقدُ ذات الشيء، أو فقد كمالٍ من الكمالات الّتي يخصّه من حيثُ هو ذٰلك الشيء بعينه» [المصدر السابق، ص 58] والشرّ أمرٌ عَدَميٌّ [المصدر السابق، ص 58]

يستدلّ سامي لبيب بشبهة الشرّ على نفي وجود إلٰهٍ من خلال نفي صفاته الكماليّة، فالإلٰه يجب أن يتّصف بالكمال المُطلَق من القدرة والعلم،

وغيرهما من صفات الكمال، فمن فقد صفةً من تلك الصفات فلا يستحقّ الألوهيّة، ووجود الشرّ ينفي الكمال المطلق عن الإله المدبّر والخالق للكون، فالإله لا يمكن أن يكون خالق الكون، فيقول: «بداية وجود الشرّ ينفي تمامًا كلّيّ الخير والصلاح. دعونا نتناول حجّة أبيقور الّتي أطلقها في أسئلةٍ، ولم يستطع أحدٌ أن يتصدّى لها! هل يريد الإله أن يمنع الشرّ لٰكنّه لا يقدر؟ حينئذٍ ليس هو كلّيّ القدرة! هل يقدر ولٰكنّه لا يريد؟ حينئذٍ هو شرّيرٌ! هل يقدر ويريد؟... فمن أين يأتي الشر إذن؟! هل هو لا يقدر ولا يريد؟ فلماذا نطلق عليه الإله إذن؟! ثمّ ألا يوحي وجود الشرّ في العالم أنّ الإله لا يمكن أن يكون كلّيّ القدرة، وكلّيّ الصلاح في ذات الوقت؟ وإذا كان الله عاجزًا أو يخطئ أو يسمح فكيف يُعَدُّ إلٰهًا؟» [لبيب، خمسون حجّةً تفنّد وجود الإله، جزء ثان 6إلى20من 50 الحوار المتمدن- العدد: 4672 - 2014 / 12 / 25 - 14:33]

النقد

أ ـ الإيجاد والخلق لم يقتصرا على العالم المادّيّ، حتّى يقول المستشكل: لو كان هناك إلٰهٌ لَخَلَق عالَمًا خاليًا من الشرور، فالله خلق ثلاثة عوالم، عالم المجرّدات أو العقل، وعالم المثال أو البرزخ، وعالم المادّة، فالشرّ يقع في العالم المادّيّ كونه عالم تزاحمٍ وتضادٍّ، ولٰكن في العوالم الأخرى غير المادّيّة لا يوجد تزاحمٌ وتضادٌّ، فلا يقع الشرّ، فالله قادرٌ على خلق عالمٍ خالٍ من الشرّ، قال ابن سينا: «الأمور الممكنة في الوجود منها أمورٌ يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلًا، ومنها أمورٌ لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات، ومصادمات المتحرّكات» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 133]

ب ـ من خلال التعريف المتقدّم للشرّ يتبيّن أنّ الشرّ أمرٌ عدَميٌّ، فالشرّ ليس صفةً تثبت للموجود بعد وجوده، بل صفةٌ تُسلَب عن الموجود، والقدرة الإلٰهيّة تتعلّق بالممكنات دون ممتنع الوجود، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 106]، وبما أنّ الشرّ عدمٌ ممتنعُ الوجودِ، والعدم ليس بشيءٍ، فلا تتعلّق به القدرة، فالله قادرٌ على كلّ شيءٍ، والشرّ ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة الإلٰهيّة، فالعدم لا يحتاج إلى عِلّةٍ، والشرّ عدمٌ، فالشرّ لا يحتاج إلى عِلّةٍ؛ فلا يُستدلّ من خلاله على عدم وجود إلٰهٍ مدبّرٍ للكون، قال الشيخ سبحاني: «لو تناولنا بالتحليل أيّ ظاهرةٍ من الظواهر الّتي تتّصف بالشرّ لتبيّن لنا أنّ تلك الصفة ناشئةٌ من كون الشيء مصحوبًا بالعدم. فالمرض ـ على سبيل المثال ـ إنّما يكون شرًّا غير مرغوبٍ فيه؛ لأنّ المريض حال مرضه يكون فاقدًا للصحّة والعافية... ومن ملاحظة هٰذه النقطة ومقايسة كلّ الأمور والموارد المعدودة من الشرور مع المثال المذكور يتبيّن لنا أنّ الشرّ ملازمٌ لنوعٍ من العدم الّذي لا يحتاج إلى موجِدٍ وفاعلٍ، بل هو عين ذٰلك الفقدان» [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 1، ص 125 و126].

ج ـ أنّ الصفات على قسمين، صفاتٍ حقيقيّةٍ وصفاتٍ نسبيّةٍ، فالحقيقيّة تثبت للشيء بذاته مثل ثبوت السمع لزيد، فيُقال: "زيدٌ سميع" من دون اعتبار شيءٍ آخر، أمّا صفة ثبوت البنوّة والأبوّة لزيدٍ 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، والشرّ ليس صفةً مطلقةً، وإنّما هي حقيقةٌ نسبيّةٌ، ينتزعها العقل من خلال المقايسة بين الأشياء، فلا يوصف شيءٌ بأنّه شرٌّ مطلقًا، وإنّما يكون شرًّا نسبةً لموجودٍ دون آخر. يقول الشهيد مطهري: «إنّ الشرور على نوعين: العدميّات

بذاتها، والأمور الوجوديّة الّتي تكون شرورًا؛ لأنّها تسبّب مجموعةً من الأمور العدميّـــة. فشرّيّة شرور النوع الأوّل مثل الجهل والعجز والفقر من الصفات الحقيقيّة غير النســـبيّة، لٰكنّها صفاتٌ عدميّةٌ، أمّا شرّيّة النوع الثاني مثل الســـيول والزلازل والحيوانات اللاذعة والمفترسة والجراثيم المرضيّة الّتي هي شرورٌ وجوديّةٌ، لٰكنّها منشأٌ لأمورٍ عدميّةٍ، فما لا شكّ فيه أنّها شرّيّةٌ نسبيّةٌ، فشرّها هو بالنســـبة إلى شيءٍ أو أشياء معيّنة؛ لأنّ سمّ الحيّة ليس شرًّا للحيّة نفســـها، بل هو شرٌّ للإنســـان والموجودات الّتي تتضرّر منه، والذئب هو شرٌّ للخـــروف، لٰكنّه ليس شرًّا بالنســـبة إليه أو بالنســـبة إلى النبات، كما أنّ الخروف شرٌّ على النبات الّذي يعتلفه، لٰكنّه ليس شرًّا نســـبةً إلى نفســـه أو نسبةً للإنسان أو الذئب» [مطهري، العدل، ص 209].

ثانيًا: مباني الإلحاد الإنثروبولوجيّ عند سامي لبيب وأدلّته ونقدها

تُعرَف حقيقة الإلحاد الإنســـانيّ أو الإنثروبولـــوجيّ من خلال بيان معنى الإنســـانويّة، فقد عرّفها أندريه لالانـــد (André Lalande) بأنّها «مركزيّةٌ إنســـانيّةٌ متروّيةٌ تنطلق من معرفة الإنســـان، وموضوعها تقويم الإنســـان وتقييمه؛ واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواءٌ بإخضاعه لحقائق ولقوًى خارقةٍ للطبيعة البشريّة، أم بتشـــويهه من خلال استعماله استعمالًا دونيًّا دون الطبيعة البشريّة» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج 2، ص 569].

فيظهـــر من خلال التعريف أنّ الإنســـانويّة تركّـــز على محوريّة ومركزيّة الإنسان للكون، فلا توجد قوًى غيبيّةٌ ترسم له طريقه، وتحدّد له التشريعات الّتي يجب أن يسير عليها، فلا توجد غايةٌ وراء وجود الإنسان، فالإنسان هو الغاية، والإنسانويّة تقوم على إنكار كلّ ما هو خارج الطبيعة، أو تشكّ فيه،

فالإنسانويّ لا يخرج عن أحد احتمالين، كما يقول ستيفن لو «الْإِنْسَانَوِيُّونَ إِمَّا مُلْحِدُونَ وَإِمَّا عَلَى الْأَقَلِّ لَا أَدْرِيُّونَ، إِنَّهُمْ يَتَشَكَّكُونَ فِي الزَّعْمِ بِوُجُودِ إِلٰهٍ أَوْ آلِهَةٍ، وَكَذٰلِكَ يَتَشَكَّكُونَ فِي وُجُودِ الْمَلَائِكَةِ وَالشَّيَاطِينَ وَغَيْرِهَا مِنْ مِثْلِ هٰذِهِ الْكِيَانَاتِ فَوْقَ الطَّبِيعِيَةِ» [لو، الإنسانويّة مقدّمةٌ قصيرةٌ جدًّا، ص 10].

فمن خلال ما تقدّم يمكن تعريف الإلحاد الإنثروبولوجيّ (الإنسانيّ): بأنّه إلحادٌ يركّز على أنّ الإنسان هو محور كلّ شيءٍ، وهو الّذي يخلق الإله، والأديان صناعةٌ بشريّةٌ. وقد تمسّك بهذه المباني سامي لبيب؛ لنفي وجود الإله مدبّر الكون، كما سيتّضح من خلال بيان مبانيه التالية.

إنكار الحُسن والقبح العقليّ

قاعدة الحسن والقبح العقليّ مفادها «أنّ هناك أفعالًا يحكم العقل بحسنها؛ كالعدل والصدق، والوفاء بالوعد، وأداء الأمانة، وجزاء الإحسان بالإحسان ونحوها، كما أنّ هناك أفعالًا يحكم العقل بقبحها؛ كالظلم والكذب، وخلف الوعد، والخيانة في الأمانة، وجزاء الإحسان بالإساءة ونحوها» [الگلپايگانيّ، القواعد الكلاميّة، ص 9].

والحسن والقبح العقليّ من المبادئ البدهيّة الّتي يدركها العقل العمليّ بأدنى تأمّلٍ، فكلّ إنسانٍ لو خلّي وطبعه لحكم بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها [انظر: الحلّيّ، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 82]، فـ "الظلم قبيحٌ" و"العدل حسنٌ" قضيّتان مطلقتان يحكم بهما العقل السليم بأدنى تأمّلٍ، فقبح الظلم لا يتبدّل مع الاعتبارات والإضافات؛ فلا يمكن أن ترى ظلمًا يتّصف بالحسن، ولا عدلًا يتّصف بالقبح، ومسألة الحسن والقبح العقليّين، يتوقّف عليهما

إثبـــات أصول الدين، والحكم على أفعال الإنســـان بالحســـن والقبح، فهٰذه القاعدة ضابطةٌ وميزانٌ يرجع إليها الناس عند تقييم أخلاقهم وســـلوكهم، فهي لا تختصّ بقومٍ دون قومٍ، ولا دينٍ دون دينٍ، ولا زمانٍ دون زمانٍ، ولا بتغيّر الثقافة والدين.

فمن نتائج حصر المعرفة بالمعرفة الحسّـــيّة إنكار هٰـــذه القاعدة، وإنكار ما يترتّب عليها، واعتبار الإنســـان مقياس كلّ شيءٍ(*)، فما يستحســـنه فهو الحســـن، وما يستقبحه فهو القبيح، فتصبح مسألة الحسن والقبح والأخلاق أمورًا نسبيّةً تابعةً لمصالح الشـــخص، وليس حقائق مطلقةٍ، وبانهدام هٰذه القاعدة لا يبقى ميزانٌ ومقياسٌ ثابتٌ يكون ضابطةً ومرجعًا يرجع إليه الناس لمعرفة صحّة سلوكهم من قبحه، يقول الشيخ علي الربّانيّ: «القاعدة التحسين والتقبيح صلةٌ وثيقةٌ بعلم الأخلاق؛ إذ الأخلاق مبنيٌّ على أسسٍ وقواعد تبتنى عليها فضائله ورذائله، وإلّا لانهدم بنيانه، وتسرّبت إليه التطوّر والنسبية، فحياة الأخلاق وقوامه رهن الاعتقاد بأنّ هناك أصولًا خلقيّةً ثابتةً لا تعتريها يد التطوّر والتغيّر» [الربّانيّ الگلپايگاني، القواعد الكلاميّة، ص 9].

ويترتّب على إنكار الحسن والقبح العقليّ الأمور التالية:

1. اعتبار الإنسان محور الكون، والأديان صناعةً بشريّةً

تتركّز أفكار أتباع المذهب الإنسانيّ على جعل الإنسان محور الكون، وأنّه مقياس الصدق والكذب: «الإنســـان مقياسٌ لكلّ الأشـــياء» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج 2، ص 567]، فالحقيقة عندهم تابعةٌ لمصلحة الإنسان بغضّ

(*) المقصود بالإنسان الإنسان الشخصّي، وليس الإنسان النوعّي.

النظر عن الواقع، وعلى هٰذا الأساس يقول أتباع المذهب الإنسانيّ: يجب على الإنســـان أن يعرف الأمور الّتي تحقّق إنسانيّته، فإنسانيّة الإنسان تتحقّق في ظلّ الحرّيّة والاختيار، ورفض الخرافات والأساطير، فكلّ ما يسلب الإنسان إنســـانيّته يجب رفضه، ووضعه في ســـلّة الأوهام والخرافات، وتُعَدُّ الأديان والآلهة أبرز تلك الأمور الّتي تتعارض مع إنسانيّة الإنسان، وتحاول إلغاءها، فالدين يســـلب الإنسان الصدق ويعلّمه النفاق، عندما يفرض عليه الإيمان والتصديق والتســـليم بما لا يمكن رؤيته، فهٰذه نهاية عقل الإنسان، وأولى خطوات عدم مصداقيّة الإنســـان عندما تفرض الأديان على الإنسان القبول بالتناقض بين لســـانه وعقله، وهنا يفقد الإنســـان إنسانيّته، فيكتب سامي لبيب مجموعـــةً من المقالات تحت عنوان "الدين عندما ينتهك إنســـانيّتنا"، وخلاصة هٰذه المقالات هي: أنّ الدين ينتهك إنســـانيّة الإنســـان من خلال فرض الإيمان بما لا دليل عليه، والتصديق بما لا يدّعي موجودٌ مشـــاهدته، والتسليم للأوهام والخرافة والأســـاطير الّتي اخترعها الإنسان، وخادع بها نفســـه وكذب عليها، وفرض هٰذه الخرافات على الإنسان لم يأتِ من فراغٍ، وإنّما جاء من أجل تحقيق التســـلّط والاستبداد لولاة الأمور، والنتيجة الّتي يريد أن يصل إليها سامي لبيب أنّ الأديان لا تمثّل سوى مجموعةٍ من الأساطير والخرافات، اخترعها الإنسان للوصول إلى غاياتٍ، يقول سامي لبيب: «الأديان منذ البدء هي تعبيرٌ عـــن هويّاتٍ اجتماعيّةٍ لجمـــاعاتٍ بشريّةٍ؛ لخلق حالةٍ خصوصيّةٍ وتمايزٍ ومفارقةٍ، وبتتبّـــع تاريخيّة أيّ دينٍ ومعتقدٍ، نجده يرتبط بالبيئة الحاضنة لها معبّرًا عن رؤى تلك البيئة وهويّتها وسماتها» [لبيب، الفكر الدينيّ كسببٍ للتخلّف، ومقوّضٍ لتطوّر المجتمعات العربيّة، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

أ ـ يوجد تناقضٌ واضحٌ في كلام ســـامي لبيب ونقده للإديان، واعتبارها سبب التخلّف، وذٰلك أنّ سامي لبيب ومن خلال ما تقدّم يعتقد أنّ الإنسان قادرٌ على إصلاح نفسه باعتباره يملك الحرّيّة والاختيار والعقل، وهٰذه الأمور في الحقيقة أساســـيّات التغيير في الإنســـان، ولا نخالفه في ذٰلك، لٰكنّ سامي لبيب كسائر أصحاب الإلحاد الإنسانيّ يعتبرون الإنسان مجبرًا على أفعاله؛ إذ إنّه لا يمثّل سوى مجموعةٍ من التفاعلات الكيميائيّة والفيزيائيّة؛ يقول سامي لبيب: «عندما ندرك أنّ الســـلوك الإنسانيّ نتاج ظرفٍ مادّيٍّ موضوعيٍّ، وأنّ الســـلوك حالةٌ كيميائيّةٌ مادّيّةٌ خالصةٌ خاصّةٌ، فمن القسوة أن نعاقب البشر على ظروفهم المادّيّة وكيمياء أجسادهم، أليس كذٰلك؟... من العبث تصوّر أنّ أخطاءنـــا وتصرّفاتنا هي نتاجٌ حرٌّ منّا، بل هي فعل الطبيعة المادّيّة فينا، وإذا اعتبر البعض أنّ هٰذا غير معقولٍ، فهل يجوز محاسبة الإنسان على طوله ولونه وجنسه وبيئته وثقافته؟» [لبيب، مقطع من مقال تأملات فى الإنسان- جزء أول الحوار المتمدن-العدد: 5642 - 2017 / 9 / 17 - 00:22]

فهل وجود الأديان أو عدمها له تأثيرٌ على ســـلوك الإنسان؟ فكما أنّه من غير المعقول محاســـبة الإنســـان على لونه وثقافته، كذٰلك من غير المعقول تصوّر تأثير الأديان في شخصيّة الإنســـان، فالإنسان خاضعٌ لفعل الطبيعة لا للمنظومات الفكريّة.

ب ـ القول بأنّ الأديان تمثّل هويّـــاتٍ اجتماعيّةً لجماعاتٍ بشريّةٍ تفرض على الإنســـان التســـليم من غير دليلٍ، قضيّةٌ صادقةٌ بنحو الموجبة الجزئيّة؛ إذ الأديان على قســـمين إلٰهيّةٍ سماويّةٍ، وبشريّةٍ، والأديان السماويّة لم تفرض

على الإنســـان التسليم من غير دليلٍ، بل جاءت بالدليل، وطلبت من البشر الإتيان بمثل دليل الســـماء، وبما هـــو رائجٌ عندهم فلم يســـتطيعوا، فلمّا عجـــزوا أن يأتوا بمثله عرفوا أنّ ما جاء بـــه الأنبياء لم يكن من فعل البشر واخترعاتهم، فصدّقوا وســـلّموا للدليل. وأمّا الأديان البشريّة فهي لا تمتلك الدليـــل، بل الدليل عندهم تقليد الأبناءِ الآبـــاءَ، وجمع الأمرين المتضادّين بحكمٍ واحدٍ لا يقبل به أيّ عاقلٍ.

ج ـ عندما ينتقد سامي لبيب الأديان ويصفها بأنّها تحجّم تفكير الإنسان؛ لكونها تكرّس العصبيّة والعداوة، متمسّـــكًا ببعـــض النصوص المحرّفة من الأناجيـــل والتوراة، والأحاديث الموضوعة، فهٰـــذا دليلٌ على عدم موضوعيّة سامي لبيب، وعدم تحرّره من العصبيّة والحقد على الأديان، فالكاتب والناقد المتحرّر لا يحكم بأيّ حكمٍ إلّا بعـــد الاطّلاع الكافي على ما يريد نقده، ولم يذكر ســـامي لبيب أيّ محاسن للأديان، بل اكتفى بالأوصاف السيّئة والكاذبة متعمّدًا على ما لا واقع له.

د ـ إذا كانـــت الأديان تُحجِّم تفكير الإنســـان، كما يقول ســـامي لبيب، فالإلحاد الإنثربولوجيّ يجعل الإنســـان في فوضى فكريّـــةٍ وتشريعيّةٍ؛ إذ يترك الإنسان يفعل ما يحلو له.

2. نسبيّة الأخلاق

ينتج عن إنكار الحســـن والقبـــح العقليّ الذاتيّ القول بنســـبيّة الأخلاق وتبدّلها وتغيّرها مـــع الزمان والمكان والمصالح البشريّـــة، فتصبح الأخلاق متغـــيّرةً ومتبدّلةً تبعًـــا لمصلحة الفرد أو المجتمع، فما يكون حســـنًا لفردٍ أو لمجتمعٍ يمكن أن يكون سيّئًا بالنسبة لشخصٍ آخر، فيصبح قبح الظلم أمرًا

نسبيًّا يخضع للاعتبارات، فكلّ شخصٍ يشكّل برنامجه الأخلاقيّ بما يحفظ به مصالحه، وهٰذا 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 وفقًا لمصالحنا وأهوائنا... ولا يكون الدين خارجًا عن هٰذه الرؤية، فهو إنتاجٌ بشريٌّ ملكٌ لظرفه الموضوعيّ، والّذي صاغ منظومته وفقًا لمصالح وغاياتٍ معيّنةٍ» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا، ص 53، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا (15) . كيف تكون مزدوجًا فاقدًا للمصداقيّة].

النقد

أ ـ 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 الخطإ، فبما أنّ المصالح مختلفةٌ، فالأخلاق مختلفةٌ، فكلّ فردٍ أو مجتمعٍ يحكم بحسن الأخلاق وقبحها على أساس ما يناله منه من ضررٍ أو نفعٍ، وكلّ جماعةٍ تدّعي أنّها على الصواب، فيكون الناس مصداقًا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 53]، فلماذا يقوم سامي لبيب وسائر الملحدين بنقد الأديان؟ فكما يؤسّس الملحدون الأخلاق وفق مصالحهم، يؤسّس أصحاب الأديان الأخلاق وفق مصالحهم، فلا توجد قواعد مشتركةٌ تضبط سلوك البشر وأخلاقهم، ويتميّز من خلالها القبيح من الحسن، ولٰكنّنا نجد سامي لبيب يمتلك قواعد يميّز على أساسها أخلاق الشعوب، فيكتب: إنّنا لو بحثنا في التراث «سنجد تراثًا رائعًا من القيم الأخلاقيّة الّتي تعاملت معها شعوب أرض الرافدين والنيل والصين والهند، تتفوّق في مفرداتها عن أخلاق البداوة» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا، ص 104]

ب ـ التناقض الثاني: يقول سامي لبيب: «فلم تتواجد الحاجة للأخلاق لدى الإنسان إلّا مع أوّل تجمّعٍ بشريٍّ ينتسب إليه؛ لتكون الأخلاق حلًّا لإشكاليّة معادلة الأمان والصراع في ذات الوقت، فيتحقّق الأمان من خلال ملاذٍ يحتضنه ويحميه من قوى الطبيعة، ولا سبيل سوى الانسجام معه» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا، ص 103]. فإذا كانت الأخلاق أوّل إبداعٍ للإنسان؛ ليجنّبه الصراع ويتحقّق 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 قانونًا جزائيًّا يتضمّن الحساب.

ج ـ التناقض الثالث: يدّعي سامي لبيب أنّ مفهوم الأخلاق في الدين يدور بين البرغماتيّة والنفعيّة والازدواجيّة. يقول سامي لبيب: «الأخلاق في الأديان ليست رؤيةً سلوكيّةً واحدةً وشاملةً ومتماسكةً، فهي ازدواجيّة التعامل والفكر والهوى... فهي تطلب من أتباعها ممارسة سلوكيّاتٍ طيّبةٍ في إطار الجماعة المؤمنة الواحدة، ولٰكن هم في حلٍّ من هٰذه الممارسات مع الآخر... والقتل فعلٌ غير أخلاقيٍّ ومُدَانٌ في إطار الجماعة البشريّة الواحدة، ولٰكنّه غير مدان عندما يتّجه نحو تصفية الآخر وقتله» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا، ص107]. ولٰكنّ الازدواجيّة لازمٌ ذاتيٌّ للنسبيّة الأخلاقيّة الّتي يؤمن بها المذهب الإنسانيّ، فالغرب أوّل من استخدم أسلحة الدمار الشامل؛ لأنّ مصلحته تطلّبت ذٰلك، ويحارب الدول الّتي تريد بناء مفاعلٍ نوويٍّ ولو لأغراضٍ سلميّةٍ؛ لأنّ ذٰلك ليس في مصلحته، فالحقّ أنّ ازدواجيّة الأخلاق من خصائص المذهب الإنسانيّ، وليس من خصائص الأديان السماويّة.

د ـ لم يدّع أصحاب الأديان حصرَ الأخلاق بالدين، بل توجد الفطرة

والضمير الإنسانيّ الّذي يدرك حسن الأشياء وقبحها، بغضّ النظر عن اعتقاد الإنســان بدينٍ أو عدم اعتقاده بأيّ دينٍ، فما لم تتّصف الأشــياء بالحسن والقبح في ذاتها، لا يمكننا الحكم على حسن الدين أو قبحه.

هـ ـ نتيجــة ما تقــدّم: إذا كان أصحاب الإلحــاد الإنثربولوجيّ، ينادون ويؤكّدون على قيمة الإنســان ويدّعون أنّ الأديان سلبته كرامته، وانتهكت إنســانيّته، فإنّ المذهب الإنسانيّ قد جرّد الإنســان من إنسانيّته وأنزله إلى مرتبة الحيوان الّذي لا يهمّه إلّا مصلحته، فلا يشارك أخاه مصاعب الحياة، فحقيقة الإنسان تتجسّد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «أَأَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هٰذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أُشَــارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونَ أُسْــوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ، فَمَا خُلِقْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ، هَمُّهَا عَلَفُهَا، أَوِ الْمُرْسَلَةِ شُــغْلُهَا تَقَمُّمُهَا، تَكْتَرِشُ مِنْ أَعْلَافِهَا، وَتَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 358].

ثالثًا: مباني الإلحاد العلميّ عند سامي لبيب وأدلّته ونقدها

الإلحــاد تقدّم تعريفــه، وأمّا العلــم (science) فهو «دراســة العالم المحسوس الّذي يخضع ـ أو يمكن أن يخضع ـ لتجاربنا ومشاهداتنا» [خان، الدين في مواجهة العلم، ص 63].

فالإلحــاد العلميّ: هو الفكــر القائم على إنكار وجــود إلٰهٍ خالقٍ ومدبّرٍ للكون اعتمادًا على الأدلّة العلميّة والتجريبيّة؛ لذٰلك يقول أوغســت كونت (Auguste Comte): «إنّ الاعتقــاد في إراداتٍ أو ذواتٍ عاقلــةٍ لم يكن إلّا تصوّرًا باطلًا نخفي وراءه جهلنا بالأســباب الطبيعيّة. أمّا الآن وكلّ المتعلّمين

مــن أبناء المدينة الحديثة يعتقــدون بأنّ كلّ الحــوداث العالميّة والظاهرات الطبيعيّة لا بدّ أن تعود إلى ســببٍ طبيعيٍّ، وأنّه من المستَطاع تعليلها تعليلًا علميًّا، مبناه العلم الطبيعيّ، فلم يبقَ ثمّة من فراغٍ يســدّه الاعتقاد في وجود الإلٰه، ولم يبقَ من ســببٍ يسوقنا إلى الإيمان به» [مظهر، ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، ص 67 و68].

من خلال كلام أوغست كونت يتبيّن أنّ الإلحاد العلميّ ناشئٌ عن قناعاتٍ علميّةٍ معيّنةٍ تتناقض مع مقولات الدين، كالاعتقاد بأنّ العلم التجريبيّ يغني عن الحاجة لوجود إلٰهٍ أو الاعتقاد به، وأنّ العلم الطبيعيّ يفسّر أســباب جميع الظواهر تفســيرًا علميًّا، وأنّ لكلّ ظاهرةٍ سببًا طبيعيًّا، فلا حاجة للاعتقاد بوجود إلٰهٍ.

وأمّا المباني والأدلّة العلميّة الّتي اعتمدها ســامي لبيب في إنكار وجود إلٰهٍ عاقلٍ مدبّرٍ للكون، فترجع جميعها إلى اعتبار الحسّ والتجربة المصدر الوحيد للمعرفة؛ لذٰلك يترتّب على هٰذا الاعتقاد الأمور التالية:

أوّلًا: عدم إمكان إثبات وجود الإلٰه علميًّا (عدم الوجدان دليلٌ على عدم الوجود)

نتيجةً لحصر الحسّــيّين المعرفة في حدود المادّة، استحالت معرفة ما وراء الطبيعة عندهــم؛ لذٰلك أنكروا كلّ شيءٍ لا يمكن إدراكه وإثباته بواســطة الحسّ، كالروح والملائكة والشياطين، فيقول الملحد: إنّ وجود إلٰهٍ غير ثابتٍ علميًّــا، وكلّ الأدلّة الّتي تقام لإثباته فهي لا تتجاوز الظنّ والحدس. ثمّ يقول الملحد: إنّ المؤمن يغالط نفســه، عندما يقول إنّ الإلٰه موجودٌ، ولم يدركه بالحسّ، ولم يستطع إثباته علميًّا، يقول سامي لبيب: «في الحقيقة عدم إمكان إثبات الله علميًّا دليلٌ على عدم وجوده فى الحقيقة، لا يستطيع المؤمن إثبات

وجود إلٰهٍ علميًّا فكلّ إيمانه مبنيٌّ على الظنّ والاســتناج والتخمين الناتج من حالة عجــزٍ وجهلٍ فى فهم الطبيعة؛ لذا يلجأ للمنطــق القائل إنّ كلّ صَنعةٍ لها صانعٌ مصمِّمٌ» [لبيب، هي صدفٌ وعشوائيّةٌ فقط، الحوار المتمدن-العدد: 5581 - 2017 / 7 / 14 - 21:43].

النقد

أ ـ المغالطة الأولى أنّ الملحدين بصورةٍ عامّةٍ، وسامي لبيب بصورةٍ خاصّةٍ لا يفرّقــون بين اليقين والظنّ، فعــدم العلم دليلٌ ظنّيٌّ فيــه إمكانٌ لصحّة الاحتمال المخالف، بينما العلم بالعدم دليلٌ قطعيٌّ يقينيٌّ لا يحتمل الخلاف، فعدم العلم بوجود شيءٍ لا يدلّ على عدم وجوده، فعدم علم الإنســان بالذرّة في الأزمنة القديمة لا يدلّ على عدم وجودها في الكون، بل يدلّ على محدوديّة المعرفة الإنسانيّة في ذٰلك الوقت، والأمر نفسه يُقال في أصالة الحسّ، فعدم إمكان إثبات إلٰهٍ علميًّا لا يدلّ على عدم وجوده خارج مجال العلم، وإنّما يدلّ على محدوديّة العلم الحديث، الّذي يكتشــف يومًا بعد يوم أشياءَ لم يتمكن من معرفتها قبل تطوّره.

ب ـ المغالطة الثانية: لو ســلّمنا أنّ عدم الوجدان يســاوي عدم الوجود، لنصل إلى اليقين بعدم وجود الإلٰه كما يدّعي ســامي لبيب، لٰكنّ اليقين أمرٌ ممتنعٌ ومستحيلُ التحقّق عند سامي لبيب، كما صرّح بذٰلك مرارًا «آفة العقل البشريّ الّذي يعرقل كثيرًا 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، فى الإنسان – ج3 . الحوار المتمدن-العدد: 5702 - 2017 / 11 / 18 - 18:37]

ثانيًا: وجود أدّلةٍ علميّةٍ تنفي وجود الإله

فالأدلّة العلميّة الّتي تفسّر وجود الكون، وإن كانت تثبت ضرورةً حتميّةً لوجود سـببٍ صدر منه الكون، ولٰكنّها تنفي أن يكون ذٰلك السبب عاقلًا، فوجود العشوائيّة في الكون دليلٌ على عدم وجود منظّمٍ عاقلٍ يستند إليه صدور العالم، وهٰذه الأدلّة العلميّة تتمثّل في:

1ـ نظريّة الانفجار العظيم

تفـترض نظريّة الانفجـار العظيمِ أنّ انفجارًا عظيمًـا حدث قبل 13.7 مليارِ سنةٍ أدّى إلى ولادة الكون بشكله الحاليّ بكلّ ما فيه، وبدأ معه الزمان والمكان، وأنّ مادّة الكونِ كلّـه مختزلةٌ في حالةٍ كثيفةٍ للغاية، حالةٍ كان فيها الكـون بحجم البروتون، نجم عنها انفجارٌ كبيرٌ أدّى إلى ولادة الكون. [راجع: كراوس، كونٌ من لا شيء، ص 31 و49]

فيسـتدلّ الملحدون بهٰذه النظريّة على كيفيّة حدوث الكون، يقول سامي لبيب: «إنّ وجود العشـوائيّة أقوى الأدلّة العلميّة على عدم وجود مدبّرٍ وخالقٍ للكون، فالكون وُجِد نتيجة الانفجـار العظيم الّذي جاء منه الكون يصرخ بالعشـوائيّة، حيث إنّنا أمام انفجار، ولٰكنّه في الوقت نفسـه يخضع لسببيّةٍ وحتميّةٍ عندما ندرسه كحالةٍ ناتجةٍ من ضغطٍ هائلٍ لمادّةٍ شديدة الكثافة، أدّى إلى هٰذا الانفجار الهائل، ولٰكن يُرجَى الانتباه إلى أنّ السـببيّة والحتميّة دومًا تعبيرٌ عن دراسـة اللحظة والقوى المؤثّرة» [لبيب، في العشوائيّة والحتميّة والسببيّة- نحو فهم الوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4819 - 2015 / 5 / 27 - 16:03].

النقد

أ ـ الانفجـــار الكبير نظريّةٌ فيزيائيّةٌ، والنظريّـــات الفيزيائيّة فرضيّاتٌ، فالانفجـــار الكبير لا يتجاوز كونه فرضيّةً، أمّا كون الانفجار الكبير نظريّةَ فيزياءٍ فهذا أمرٌ بدهيٌّ، وأمّا كون جميع نظريّات الفيزياء فرضيّاتٍ، فيصرّح به هوكينـــج (Stephen Hawking): «أيّ نظريّةٍ فيزيائيّـــةٍ هي دائمًا مؤقّتةٌ، بمعنى أنّها فرضيّةٌ فحسب: فأنت لا تستطيع مطلقًا أن تبرهن عليها، ومهما زادت مرّات اتّفاق نتائج التجارب مع نظريّةٍ ما، فإنّك لا تســـتطيع البتّة أن تتيقّـــن من أنّه في المرّة التالية لن تتناقض النتيجة مع النظريّة» [هوكينج، تاريخٌ موجزٌ للزمان من الانفجار الكبير حتّى الثقوب السوداء، ص 33].

ب ـ النظريّـــة تثبت أنّ للكـــون بدايةً، وكلّ ما له بدايـــةٌ يكون حادثًا، وبذٰلك لا بـــدّ له من محدِثٍ. يقول لورنس كـــراوس (Lawrence Krauss): «إنّ اكتشـــاف أنّ الكون ليس استاتيكيًّا، بل على الأحرى في حالة تمدّدٍ، له دلالةٌ فلسفيّةٌ ودينيّةٌ عميقةٌ؛ لأنّه يطرح أنّ لكوننا بدايةً تنطوي على الخلق، والخلق يثير العواطف» [كراوس، كونٌ من لا شيء، ص 30].

ج ـ نظريّة الانفجار الكبير لا تســـتطيع وصـــف الكون قبل الانفجار، ولا يمكنها التنبّؤ بمســـتقبل الكون، فحدود معرفتها وتفســـيرها للكون لو صحّت، تكـــون قاصرةً وغير تامّـــةٍ. [راجع: الرفاعي، العيد، موسوعة أهل البيت الكونيّة، ج 1، ص 267]

د ـ نظريّـــة الانفجار تتعـــارض مع أزليّة المـــادّة، فالانفجار يؤكّد على عـــدم وجود الكون قبـــل الانفجار، وأزليّة المادّة تقـــول: إنّ المادّة لا تأتي

من العدم، يقول ســـامي لبيب: «فالمادة لا تتخلّق من العدم، ولا تفنى إلى عدمٍ، إنّما يمكن أن تتحوّل إلى طاقةٍ، وعليه لا يوجد شيءٌ اســـمه خلق» [لبيب، مقطع من مقال وهم الخلق والخالق(1)- تأمّلات إلحاديّة، الحوار المتمدن- العدد: 5148 - 2016 / 4 / 29 - 22:31]. فالمـــادّة موجـــودةٌ قبـــل الانفجار، وتحوّلت بعد الانفجار إلى صورةٍ ثانيةٍ.

2 ـ أزليّة المادّة تنفي الحاجة للموجود المطلق الأزليّ

يستند سامي لبيب في أزليّة المادّة على استغناء عالم الكون عن وجود الخالق العاقل، فيســـتدلّ على أزليّة المادّة بقوله: «طالما المادّة أزليّة الوجود فهٰذا يعنى أنّ قوانينهـــا أزليّةٌ أيضًا؛ فلا تكون بحاجةٍ لقوّةٍ خارجيّةٍ أن تُحدثها في المادّة، بمعنى أنّ القانون الطبيعيّ للمادّة هو هويّة المادّة وكينونتها وطبيعتها وسماتها وسلوكها، فلا تستطيع أن تنزع القانون الطبيعيّ عن المادّة، فهو المادّة ذاتها» [لبيب، في القانون الطبيعيّ والرياضيّات والنظام- نحو فهم للوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4694 - 2015 / 1 / 19 - 16:49]

النقد

أ ـ فرضيّة أزليّة المادّة معارضةٌ بنظريّـــاتٍ علميّةٍ، مثل نظريّة الانفجار الكبير الّتي تشير إلى لحظة خلق الكون.

يقول إدريس شيخ جعفر: «إنّ الإلحاد الحديث اعتمد ـ قبل مقدم الفيزياء الحديثة ـ على دعووين اثنتين، هما أزليّة المادّة، وطول المدّة الّتي جعلت من الممكن أن يتكوّن منها ـ بمحض الصدفة ـ هٰذه الكائنات الّتي نشـــهدها. ثمّ

جاءت نظريّة الانفجار العظيم، فأبطلت هاتين الحجّتين الأساسيّتين اللتين اعتمد عليهما الإلحاد الحديث؛ إذ إنّها تقتضي أنّ هٰذا الكون ـ بما فيه الزمان والمكان ـ له بدايةٌ مطلقةٌ» [شيخ جعفر، الفيزياء ووجود الخالق، ص 91].

ب ـ القوانين العلميّة تنفي أزليّة المادّة، لاستلزامها لوازم باطلةً، نذكر منها:

الأوّل: لو كان الكون أزليًّا لم نكن لنرى أيّ نجمٍ، أو شيءٍ في السماء.

وبيانه حسب قانون هابل الّذي ينصّ على أنّ السرعة الظاهريّة لأيّ مجرّةٍ آخذةٌ بالابتعاد عن الراصد تتناسب طرديًّا مع المسافة الّتي تفصل بينهما [كولز، علم الكونيّات.. مقدّمةٌ قصيرةٌ جدًّا، ص 43]. فإذا صحّ تباعد المجرّات والأفلاك عن بعضها البعض بسرعةٍ كبيرةٍ، كما بدأ إثباته منذ ملاحظات إدوين هابل (Edwin Powell Hubble) عام 1929 وإلى اليوم: «فلو كان الزمن لا نهائيٍّ في الماضي، لكان من المفترض ألّا نرى أيّ نجمٍ أو شيءٍ في السماء؛ لأنّها ستكون ابتعدت تمامًا بمسافةٍ لا نهائيّةٍ، لا تترك معها أثرًا! وهٰذا لم ولا يحدث، إذن للكون بدايةٌ».

الثاني: لو كان الكون أزليًّا لكان مات، واستقرّ ببرودة الصفر المطلق!

وفقًا لقوانين الديناميكا الحراريّة أنّ الأشياء تفقد طاقتها (حرارتها) إلى أن تستقرّ وتتوزّع عشوائيًّا في تساوٍ لكلّ الأجزاء (أنتروبي عالية) ـ بمعنى: إذا تركتَ كوبًا ساخنًا في الحجرة فإنّه سيفقد طاقته في الحجرة إلى أن تتساوى درجته مع درجة حرارة الغرفة وهٰكذا الكون أيضًا إذا كان أزليًّا، فإنّه من المفترض أن تكون كلّ النجوم قد فقدت طاقتها تمامًا وحرارتها، واستقرّت في حالة موتٍ حراريٍّ يعمّ الكون في الصفر المطلق! وهٰذا لم ولا يحدث، إذن

للكون بدايةٌ. [انظر: نخبة من العلماء الأمريكيّين، الله يتجلّى في عصر العلم، ص 14]. كما تنفي القوانين العلميّة أزليّة المادّة؛ فقد أثبتت أزليّة الله.

أنّ الأزليّة ليست أمرًا ماديًّا يخضع للتجربة وقوانين الفيزياء والكيمياء، بل هو قانون يثبته العقل من خلال البدهيّات العقليّة، مثل نفي الدور أو التسلسل.

رابعًا: مباني وأدلّة الإلحاد الاجتماعيّ عند سامي لبيب ونقدها

الإلحاد الاجتماعيّ

الإلحاد الناشـــئ من ردّة الفعل تجاه الدين نتيجة المشـــاكل الّتي توجد في المجتمع الدينيّ، فهـــذا الإلحاد ناتجٌ من خلفيّةٍ اجتماعيّةٍ، بالمعنى الواســـع للمجتمع، فهو ليس إلحادًا عقليًّا، بل أقرب ما يكون عامله نفســـيًّا؛ لذلك لا يقوم الإلحاد الاجتماعيّ على أدلّـــةٍ عقليّةٍ أو عمليّةٍ، بل يقوم على المقارنة بين المجتمع الدينيّ والمجتمع غير الدينيّ، والنظر في سلبيّات المجتمع الدينيّ، ثمّ إلصاق تلك السلبيّات بالدين؛ ليجعل الحلّ من كلّ هٰذه المآسي بالتخلّص من الدين ورفضه. فيستدلّ على وهم الدين بأنّه لو كان حقًّا لما حصلت بسببه كلّ هٰذه المآسي، فالإله والدين أوهامٌ؛ لذلك نجد مبنى ســـامي لبيب في الإلحاد الاجتماعيّ يتمثّل بالمبنى التالي:

الأديان سبب مآسي الناس والحروب والتخلّف!

ينظر ســـامي لبيب كســـائر الملحدين إلى الأديان بأنّها السبب الرئيسيّ لمآسي الإنسانيّة خصوصًا في العصر الراهن، فالمجتمعات غير الدينيّة، أو الّتي فصلت الدين عن الحياة السياســـيّة، وجعلته مقصورًا على دور العبادة وأداء الطقوس، تعيش حالةً من الرفاه والأمان، وعدم التمييز والعنصريّة، خلافًا

للمجتمعات الدينيّة، فالقتل والتشريد والطائفيّة والعنف هي الصفة السائدة في المجتمعات الدينيّة، فالدين في هٰذه المجتمعات هو الّذي يتحكم بسلوك الناس، فلو كان الدين يدعو إلى التسامح والتآخي، لما وجدنا المجتمعات الدينيّة تتقاتل فيما بينها، فالكتب السماويّة كالتوراة والإنجيل والقرآن ملئيةٌ بالنصوص المحرّضة على القتال والعنف والتطرّف، واحتقار المخالفين في المعتقد، فهٰذه النصوص تحوّل الإنسان إلى وحشٍ كاسرٍ يحاول افتراس أخيه، ونهب ماله واغتصاب نسائه، وقد كتب سامي لبيب في هٰذا المجال مقالاتٍ متعدّدةً جُمِعت في كتاب اسمه "الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا"، فاعتبر فيها الدين السبب في تعاسة الإنسان ومآسيه بتسلّط الحكّام الفاسدين على رقاب الناس، بأخذ الرشوة وما إلى ذٰلك من مفاسد اجتماعيّةٍ. فجميع التعاليم الدينيّة والسلوكيّات تعبيرٌ عن انفعالات الإنسان القديم، الّذي يتميّز بالقسوة والغلظة.

فالدين صناعةٌ بشريّةٌ، اخترعه الإنسان وفق تصوّراته وتخيّلاته، وشرّعه على أساس دوافعه وميوله، ثمّ خلق الإنسان إلٰهًا، ونسب إليه الدين؛ ومن هنا نجد أنّ الدين والاعتقاد بمشرّعه هما السبب في التخلّف والحروب والصراعات، والسبيل الوحيد للخلاص من المشاكل يكمن في ترك الدين وترك الاعتقاد بالإلٰه، فالإلحاد هو السبيل للخلاص. يقول سامي لبيب: «إنّ أيّ محاولةٍ للإصلاح السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ ستذهب أدراج الرياح، وتكون بمثابة حرثٍ في الماء، طالما أغفلنا شفرة تخلّف المجتمع وجموده، المتمثّل في تصاعد الثقافة الدينيّة، وهيمنتها على منظومة التفكير والسلوكيّات للبشر» [لبيب، الفكر الدينيّ كسببٍ للتخلّف ومقوّضٍ لتطوّر المجتمعات العربيّة"، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

المستشـــكل لم يفرّق بين الســـبب الكافي والشرط الـــضروريّ، والشرط المســـاعد، فالشرط الضروريّ ما يتوقّف عليه وجود غيره، وإن لم يكن عِلّة وجوده، مثل وجود الماء على الأرض، وأمّا السبب الكافي ما يكون وحده سببًا كافيًا لوجود شيءٍ آخر، مثل وجود النبات ووجود الأوكســـجين، فالنبات هو العلّة لوجود الأوكسجين في الكون، وأمّا العامل المساعد هو ما يزيد من حدّة الشيء وقوّته، مثل صبّ الزيت على النار المشتعلة، فالزيت يزيد من سرعة الاشتعال أو قوّة الاشتعال، ولٰكن لا يلزم من وجوده وجود النار ولا من عدمه عدمها، وهنا نفرض الفروض الثلاثة:

1 ـ الدين سببٌ كافٍ لوجود العنف.

2 ـ الدين شرطٌ ضروريٌّ لوجود العنف.

3 ـ الدين عاملٌ مساعدٌ لوجود العنف.

أ ـ دعوى أنّ الدين ســـبب كافٍ للـــصراعات والعنف يلزم منه أن تكون المجتمعات اللادينيّـــة خاليةً من الصراعات والقتـــل والعنف، لٰكنّنا نجد العكس، فالعرب الوثنيون كانوا يتقاتلون من أجل الماء والنبات والأشـــياء الحقيرة، وحرب البسوس الّتي دامت أربعين عامًا خير شاهدٍ على إبطال تلك الدعوى. [انظر: علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 10، ص27]

ب ـ أنّ أكثر الحروب وأعظمها دمويّةً كانت أسبابها غير دينيّةٍ، فالحرب العالميّة الأولى والثانية لم تحمل أيّ طابعٍ دينيٍّ، وإنّما كانت الدوافع اقتصاديّةً وسياسيّةً، ولم يكن للكنيسة أيّ دورٍ يُذكَر فيها، والحرب الإيطاليّة الّتي استمرّت أكثر من نصف قرنٍ لم تكن بدوافع دينيّةٍ، وإنّما كانت دوافعها اقتصاديّةً سياسيّةً، وكذا

حرب الثلاثين عامًا 1840 ـ 1863 في أوربّا. [انظر: عبد العزيز، التاريخ الأوربيّ الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالميّة الأولى، ص 85 و445 ـ 454]

ج ـ أنّ الأشـــخاص الأكثر عُنْفًا في العالم كانـــوا علمانيّين وملحدين، فالشـــيوعيّون الروس والصينيّون، والنازيّون قد أبادوا عشرات الملايين من البشر لم يكونوا مؤمنين. [انظر: القمص، رحلةٌ إلى قلب الإلحاد ص 66 و67 و200]

د ـ أنّ الأديان الســـماويّة لم تمنع من وقـــوع الحروب والقتال بين الناس فقط، بل اتّخذت العفو والتسامح مع أشدّ أعدائها، فالنبيّ محمّدٌ ﷺ حاربه أهـــل مكّة وأخرجوه منهـــا، ولٰكنّه عندما فتح مكّـــة، وأصبح أهلها تحت سيطرته، ســـامحهم، وقال لهم: «يا معشر قريش ويا أهل مكّة، ما ترون أنّي فاعلٌ بكـــم؟ قالوا: خيرًا، أخٌ كريمٌ، وابن أخٍ كريـــمٍ. ثمّ قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء» [الطبريّ، تاريخ الأمم والرسل والملوك، ج 2، ص 161].

هـ ـ وأمّا ادّعاؤه أنّ الدين سبب التخلّف، فهٰذا كلامٌ خالٍ من الدليل، بل الدليل يقوم على خلافه، فالدين جاء بمنظوماتٍ أخلاقيّةٍ واقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّةٍ متكاملةٍ، فعلى ســـامي لبيـــب أن يعرّف معنى الثقافـــة والاقتصاد والسياســـة، ثمّ يطبّق تلك المعاني على تعاليم الإسلام، فإن وجد نظامًا أفضل منها فليأتِ به، فالنظام الرأسماليّ والنظام الماركسيّ قد فشلا، وقسّما الناس إلى قسمين غنيٍّ قد قتله الشبع والترف، وفقيرٍ يكاد يقتله الفقر.

النتائج

1 ـ أنّ الأدلّة الّتي اعتمدها ســـامي لبيب لا توصل إلى اليقين والقطع، بل لو صحّت فأقصى ما توصل إليه هو عدم العلم، وعدم العلم أوسع من العلم

بالعدم؛ إذ يشـــمل حتّى الظنّ، فعدم تمكن التجربة من اكتشـــاف ما وراء الحسّ، لا يدلّ على عدم وجود موجـــوداتٍ خارج نطاقه، فعدم الوجودان لا يـــدلّ على عدم الوجود، فعدم اطّلاعنا على كائناتٍ ماديّةٍ أو غير ماديّةٍ لا يدلّ على عدم وجودها واقعًا، وإنّما يدلّ على عـــدم إحاطتنا بها، فالواقع أعمّ من مدرَكات الإنسان.

2 ـ الأدلّة العلميّة الّتي يعتمدها ســـامي لبيب لنفي وجود إلٰهٍ خالقٍ ومدبّرٍ للكـــون، إمّا أنّها معارَضَةٌ بأدلّةٍ علميّةٍ أقوى منها كما في تعارض أزليّة المادّة مـــع الانفجار العظيم، أو أنّها تثبت خلاف ما يدّعيه ســـامي لبيب، كما في قوانين الديناميكا الحراريّة، واكتشافات هابل الّتي تثبت عدم أزليّة الكون.

3 ـ ينكر سامي لبيب المعارف الّتي لا تحصل من التجربة والإدراك الحسّيّ، ولٰكنّـــه يعتمد على الأدلّة العقليّة في مدّعياتـــه، كادّعائه في الأزليّة للمادّة، واســـتحالة وجود إدراك غير حسّيٍّ، فالأزليّة والاستحالة مفاهيم عقليّةٌ، 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 ـ لبنان، 1403 هـ ـ 1983 م.
3. الآملي، عبدالله جوادي، انتظار بشر از دين (فارسي)، مؤسسة الإسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ـ قم، ، الطبعة السادسة،1389 ش.
4. بندلي كوستي، إله الإلحاد المعاصر ماركس سارتر، منشورات النور، بيروت، 1968 م.
5. حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفيّ، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، 2009 م.
6. الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني ـ 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 ـ بيروت، 1987 م.
9. الرباني الگلپايگاني، علي، القواعد الكلامية، قم ـ إيران، 1418 هـ.
10. الرفاعي، عبد السلام و...، موسوعة أهل البيت الكونية، مؤسسة السحر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1423 هـ ـ 2002 م.
11. زكريا، علي، أنواع الإلحاد.. نظرة مجملة، بلا تا، بلا مكا.
12. سبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1425 هـ.

13. الشبكة العنكبوتية ـ الحوار المتمدن، صفحة سامي لبيب الخاصة.

14. الشبكة العنكبوتية ـ منتديات سودانيزاونلاين .

15. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، قم ـ إيران، 1414 هـ.

16. شيخ جعفر، إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1422هـ ـ 2001 م.

17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.

18. الصدر، محمدباقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1406 هـ ـ 1986 م.

19. الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 2009م.

20. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان ـ بيروت، 1421 هـ.

21. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مكتبة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1417 هـ.

22. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والرسل والملوك، دار الكتب العلمية – بيروت، 1407 هـ.

23. طرابيشي، جورج، هرقطات 2 ـ عن العلمانية كإشكاليةٍ إسلاميةٍ ـ إسلاميةٍ، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2008 م.

24. العجيري، عبدالله، ميليشيا الإلحاد.. مدخلٌ لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث لندن، 2014 م.

25. علي، جواد، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، 2001 م ـ 1422 هـ

26. عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت، 1997م.

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 جدًا، ترجمة محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ مصر، 2015 م.

31. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 2001 م.

32. لو، ستيفن، الإنسانوية.. مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ 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 ـ إيران، 1407هـ.

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 ـ 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 ـ سوريا، 1434 هـ ـ 2013 م.

39. نــوار، عبد العزيز و ...، التاريــخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999 م.

40. نيتشــه، فريدريك، هكذا تكلم زرداشــت، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ مصر، 2014 م.

41. هيوم، ديفيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمــة الدكتور محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، 2008 م.

فنّ مناظرة ا لملحدين

د. محمّد أكديد*

الخلاصة

يبلغ عدد المُلحِدين حسب آخر الإحصائيّات حوالي 850 مليونًا(**)، ويشمل هٰذا العدد كلًّا من المنكرين لوجود الله، وغير المؤمنين بالدين، واللاأدريّين، وتبلغ نسبتهم بالقياس إلى مجموع سكان العالم تقريبًا 14 %. وبالرغم من أنّ هٰذا العدد يبدو صغيرًا نسبيًّا بالمقارنة مع عدد المتديّنين فقد بات الإلحاد خلال الفترة الأخيرة يشكّل تحدّيًا كبيرًا داخل معظم الدول والمجتمعات خاصّةً المتديّنة منها، وأخصّ هنا بالذكر المجتمعات الإسلاميّة، الّتي اكتوت بتنامي موجات التطرّف، وتصاعد العنف الّذي كرّسته الجماعات المرتبطة بالتيّارات الدينيّة المتطرّفة، الّتي تحاول تنزيل رؤيتها الشوفينيّة على أرض الواقع، الشيء الّذي انعكس سلبًا على مواقف الكثير من العوامّ وقناعاتهم السطحيّة في ظلّ تفشّي الأمّيّة، وانحسار دور الفقهاء والعلماء في عددٍ من الدول الإسلاميّة، إضافةً إلى عوامل أخرى ذاتيّةٍ وموضوعيّةٍ لا يتّسع المجال لتفصيلها في هٰذا البحث الّذي سنركّز فيه على مناهج مناظرة المُلحِدين وآدابها ـ خاصّةً منهم منكري الوجود الإلٰهيّ (مع الإشارة إلى أصنافٍ أخرى من المُلحِدين عند تعريف الإلحاد) - وكذا على أهمّ الشروط والأخلاقيّات الّتي يتعيّن على المناظر التقيّد بها، والمسائل الّتي يتوجّب عليه تجنّبها لإنجاح المناظرة، كما سنعمل على طرح بعض أهمّ شبهاتهم ومناقشتها باختصارٍ.

(*) محمد أكديد، المغرب، باحثٌ و متخصّصٌ في علم الاجتماع السياسّي.

mohamed.akdid@gmail.com

(**) انظر الرابط : http://:atheistempire.com/reference/stats/index.php

الكلمات المفتاحيّة: المناظرة؛ الإلحاد ؛ آداب الحوار؛ الوعي الذاتيّ؛ التراث الديني؛ المنهج العقليّ.

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 الّذي أنهك المسلمين في الماضي والحاضر، يتقدّم الإلحاد بخطًى ثابتةٍ لاستقطاب المزيد من الأتباع في بلاد المسلمين، مستغلًّا ضياع الشباب المسلم بين عددٍ من القراءات والأطروحات التقليديّة الجامدة للإسلام، والّتي يطغى عليها الخرافة والغلوّ في الكثير من الأحيان، في ظلّ غياب التحقيق الرصين، والموضوعيّة اللازمة للتعاطي مع الكثير من الأحداث والمفاهيم والحقائق الّتي تمّ التلاعب بمضمونها حسب أهواء الساسة، وفقهاء الحشويّة والمنافقين خلال العصور الأولى الّتي أعقبت وفاة الرسول ﷺ، إذ يتلاعب آباء الإلحاد بعددٍ من النصوص والتفاسير المنحرّفة؛ لتبيان بطلان الرسالة المحمّديّة، وادّعاء فرية القرآن والحديث، من خلال عددٍ من الشبهات الّتي يبرعون في إثارتها، والّتي تستقطب عادةً الشباب الغِرّ ممّن ليس لهم باعٌ في التحقيق، أو حتّى درايةٌ كافيةٌ بعلم القرآن والحديث، والسياقات التاريخيّة المختلفة الّتي مرّ بها المسلمون، وما تخلّل ذٰلك من مخالفاتٍ واجتهاداتٍ منحرفةٍ عن المنهج الّذي تركهم عليه الرسول ﷺ.

لقد عرف المسلمون الإلحاد مبكّرًا خلال العصور الذهبيّة للحضارة الإسلاميّة؛ وذٰلك من خلال بعض الحالات الفرديّة الّتي كانت بين الفترة والأخرى تتمرّد على عقائد المسلمين، لٰكنّه اليوم يعود كظاهرةٍ ارتبطت بالعديد من التحوّلات الّتي عرفتها الفترة الحديثة والمعاصرة، حيث ستتطوّر الأطروحات الإلحاديّة في تفكير الغرب الحديث، عِبْرَ مراحلَ خصوصًا بعد الثورة الفكريّة والعلميّة الّتي 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 واقعٍ دنيويٍّ جديدٍ، خاصّةً بعد التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الكبرى الّتي عرفتها أوربّا خلال تلك الفترة، بالتمسّك بعالم الموجودات الحسّيّة، مبتعدين عن كلّ ما له علاقةٌ باليقينيّات القلبيّة والتمثّلات الّتي جاءت بها الأديان حول الخالق.

لقد كان لهٰذه الصيرورة انعكاســاتٌ عميقةٌ على المجتمعات الإســلاميّة، الّتي تأثّرت بدورها بتداعيات الإلحاد الغربيّ، خاصّةً في ظلّ تصاعد موجات التطرّف والإرهــاب المرتبط بالدين خصوصًا بعد ظهور داعش، والجماعات التكفيريّة خلال المرحلة الراهنة، والّتي أصبحت تهدِّد اســتقرار عددٍ من الأوطان بأجنداتها التخريبيّة، إلى عزوف الكثير من الشــباب المســلم عن نمطٍ منغلقٍ من التديّن، ارتبط أساسًــا بتغوّل الأيديولوجيا السلفيّة الوهابيّة لعقودٍ شــهدت على تخلّف المسلمين، وانحســارهم عن مواكبة مستجدّات الحضارة الإنسانيّة، بفقهيّاتٍ ومواقف تعود إلى القرون الوسطى.

وهٰكذا كان، فلا بدّ من التوقّف في هٰذه الدراسة على ظاهرة الإلحاد؛ بتعريفه أوّلًا، ومناقشة أهمّ الأسباب والدوافع الكامنة وراء تنامي هٰذه الظاهرة، خاصّةً في المجتمعات العربيّة والإســلاميّة، مع الإشارة إلى توظيف مناهج البحث في هٰذه الظاهرة؛ لمواجهة أطروحات المُلحِدين، وسنستعرض باقتضابٍ في هٰذا الإطار كلًّا من المنهج الفلسفيّ العقليّ، والمنهج الحسّيّ التجريبيّ بالإضافة إلى المنهج القرآنيّ؛ لنختم بحثنا بمجموعةٍ مــن النتائج والخلاصات حول ظاهرة الإلحاد وسبل مواجهة تداعياتها، خاصّةً في العالم الإسلاميّ.

تعاريف

1 ـ الإلحاد

الإلحاد لغةً هو الميل عن القصد، مأخوذٌ من اللحد، وهو الشقّ يكون في جانب القبر، ســمّي بذٰلك لأنّه أميل عن وسط القبر إلى جانبه، ومن معاني ألحد: طعن وجادل وجــار، وكلّها لا تخلو من بعض الميل؛ فلا يطعن أحدٌ في شيءٍ، أو يجادل فيه، إلّا إذا مال عنه، أو عمّا يعتقد خصمه أنّه الحقّ، ولَحَدَ في الدين وألحَد مال وعدل.

يقول ابن السكّيت: الملحد العادل عن الحقّ، المدخل فيه ما ليس منه، يُقال قد ألحد في الدين، أي حاد عنه، وألحد الرجل أي ظلم في الحرم، وأصله من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25] أيْ إلحادًا بظلمٍ [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 3، ص 388، "لحد" (بتصرّفٍ)].

والإلحاد كما يقول الراغب الأصفهانيّ إلحادٌ إلى الشرك بالله، وإلحادٌ إلى الشرك بالأسباب: فالأوّل: ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يُوهِن عُراه ولا يبطله. ومن هٰذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25] وقوله: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 180]. والإلحاد في أسمائه على وجهين: «أحدهما أن يُوصَف بما لا يصحّ وصفه به، والثاني أن يتأوّل 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 وإنّها أصل الكون، ومن ثَمَّ القول بأنّ الكون وُجِد بلا خالق، بل إنّ المادة في زعم أصحاب هٰذه المقولة هي الخالق والمخلوق معًا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ ﴾[سورة الجاثية:24]. والنوع الثاني: يتمثّل في اتّخاذ شركاء مع الله تعالى، أو التكذيب بالرسالات الإلٰهيّة، وإنكار البعث وما فيه من حسابٍ ونعيمٍ وعذابٍ، وهٰذا النوع من الإلحاد لا يلزم القول به الكفر التامّ بموجد الكون. [طعيمة، الإلحاد الدينيّ في مجتمعات المسلمين، ص 10]

وبينهما تأتي طائفةٌ تسـمّى "اللاأدريّة"، وهو مذهب الشـكّ القائل بأنّ معرفة الحقائق في هٰذا العالم لا يمكن الوصول إليها، أو يشكّ في الوصول إليها. وقد ظهر هٰذا المذهب في عصورٍ مختلفةٍ في تاريخ الفلسـفة. فقد رأيناه عند السوفسطائيّين، حيث كان غورغياس (Gorgias) أحد زعماء السوفسطائيّة يقول: إنّنا نشكّ في وجود الأشياء، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها. وفي العصور الحديثة كان زعيم الشكّاك ديفيد هيوم (David Hume) قد أبان أنّ وسائل المعرفة الّتي يعتمد عليها العقل البشريّ كالعلّة والمعلول، والسبب والمسبّب، والجوهر والعرض ونحو ذٰلك، ليست إلّا وهمًا وخداعًا، ومن ثمّ لا تمكن المعرفة. [نجيب محمود، قصّة الفلسفة، ص 187].

ولسان حال الإنسان اللاأدريّ: لا أدري هل الإلٰه موجودٌ؟ أو غير موجودٍ؟ لا أدري، هل هناك عالمٌ آخر؟ هل هناك أرواحٌ؟ هل هناك ثوابٌ وعقابٌ؟ لا أدري.

فالقيمة الحقيقيّة للقضايا الدينيّة أو الغيبيّة عند هٰؤلاء غير محدّدةٍ، وغير ذات معنًى؛ لأنّها من نوع المعنويّات والغيبيّات غير المنظورة، وغير الخاضعة للمقياس العلميّ الحسّيّ المعروف.

وسـنركّز عملنا في هٰذه الدراسة على النوع الأوّل الّذي ينكر وجود الخالق جملةً وتفصيلًا.

2 ـ المناظرة

يقول الراغـب في (المفردات): «والمناظرة: المباحثـة والمباراة في النظر، واسـتحضار كلّ ما يراه ببصيرته، والنظر: البحث، وهو أعمّ من القياس؛ لأنّ كلّ قياسٍ نظرٌ، وليس كلّ نظرٍ قياسًا» [الراغب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ص 644].

واصطلاحًـــا، يقول المنـــاويّ في "التوقيـــف على مهمّـــات التعاريف": «هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النســـبة بين الشـــيئين إظهارًا للصواب» [المناويّ، التوقيف على مهمّات التعاريف، ص 316]. وقيـــل هي: تردّد الكلام بين شـــخصين يقصد كلٌّ منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه مع رغبة كلٍّ منهما في ظهور الحقّ. [الألمعيّ، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص 30]

ويظهر لنا معنى الترابط بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للمناظرة في كـــون المناظرة يحصل فيها التدبّر والتفكّر والبحـــث، كما أنّ فيها معنى التقابـــل بين المتناظرَين وبين أدلّتهما وقوليهما على شـــكل حوارٍ حول قضيّةٍ مطروحـــةٍ للنقاش، وفيها معنى الانتظار؛ لكـــون كلٍّ من المتناظرَين ينتظر صاحبه حتّى يتمّ كلامه، ثمّ يجيب عنه ويناظره فيه، كما أنّ فيها معنى النظر الحِسّيّ؛ فكلٌّ من المتناظرَين غالبًا ينظر في مناظره؛ ليسمع كلامه ويستوعب قوله وحجّته .

وتقوم المناظرة على أســـاس وجود طـــرفٍ مؤيِّدٍ للقضيّـــة، وطرفٍ آخر معارِضٍ، أو لديه رأيٌ مخالفٌ في أحد النقاط المطروحة ضمن إطار القضيّة، حيـــث يقوم كلّ طرفٍ بمحاولة إثبات صحّة رأيه، والدفاع عنه باســـتخدام الحجج والبراهين العلميّة؛ لإقنـــاع الجماهير برأيه وحججه، كما يحاول كلّ طـــرفٍ إثبات خطإ موقـــف الطرف الآخر ورأيه؛ وذٰلك مـــن 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 و44 (بتصرّفٍ)]

ولا بـــدّ للمناظرة من موضـــوعٍ، ولا بدّ لها من متناظرَيـــن، وهما ركنا

المناظرة، كما لا بدّ لها من شروطٍ تكمّـل هٰذه الأركان وتوضّحها. ومن بين أهمّ هٰـذه الشروط: علم المتناظرين بموضوع التناظـر، والتزامهما بقوانين المناظـرة وأخلاقها، وكذا احترام عرف المناظرة؛ فإذا كان الكلام على عرف الفقهاء (مثلًا)، فلا يلجأ الطرف الثاني إلى عرف النحاة أو الفلاسـفة ونحو ذٰلك. [جريشة، آداب الحوار والمناظرة، ص 65 و66]

وتنبثق أهمّيّة المناظرة بكونها تفتح السـبل للوقوف على الثغرات الّتي قد تعتري أطروحة أحد المتناظرَين من ثغراتٍ، ويسـاهم في تطوير سبل الدفاع عن الأطروحة المُثلى.

ومن بين أبرز وجوه المناظرة في العالم الإسلاميّ نذكر الشيخ أحمد ديدات الّذي سطع نجمه بعد إفحامه للقسّ جيمي سواجارات أمام أنصاره في شيكاغو بالولايات المتّحدة الأمريكية سـنة 2000، في مناظـرةٍ بعنوان "هل الكتاب المقـدّس كلمة الله". وخلال الفترة الراهنة يمكـن اعتبار الداعية والخطيب الهنديّ ذاكر نايت ـ وهو تلميذٌ لأحمـد ديدات ـ من أهمّ وجوه المناظرة في العصر الحاليّ، خاصّـةً بعد تفوّقه على عالم الأحيـاء والمنصّر ويليام كامبل (William Campbell) ـ الّذي ادّعى وجـود أخطـاءٍ في القرآن الكريم(*)- وذلك في محاضرته المشـهورة "الإنجيل والقـرآن في ضوء العلم"، الّتي أجاب من خلالها ذاكر نايت على العديد من الإشـكالات الّتي طرحها كامبل حول علم الأجنّة ومراحل تطوّر الإنسـان في رحم الأمّ، وبعض الظواهر الفلكيّة الّتي وردت في القرآن، بالإضافة إلى عددٍ من الأحكام الّتي تبناها الإسـلام. [ذاكر نايت، ديدات الأكبر، ص 51 و56]

(*) تعلّم ويليام كامبـل اللغة العربيّة وألّف كتابًا ردّ فيـه على موريس بوكاي (Maurice Bu-caille) الطبيـب والجرّاح الفرنسيّ وعضو الأكاديميّة الطبّيّة العلميّة الفرنسـيّة، ومؤلّف كتاب «الإنجيل والقرآن والعلم» الّذي تُرجِم إلى عدّة لغاتٍ عالميّةٍ.

آداب المناظرة

1 ـ اتّباع الأخلاق الحسنة

أخلاقيًّا، يُستحسَن تفادي الطعن المباشر في شخص المُلحِد، والتعريض به أو مصادرة رأيه مهما كان؛ وذلك احترامًا لآداب الحوار والمناظرة، وامتثالًا لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[سورة النحل: 125].

كما لا بــدّ للمناظر أن يتفادى الغضب الّذي يمكــن أن ينتابه؛ نتيجة استفزاز الخصم مع تجنب إيذاء هٰذا الخصم والسخرية منه، أو إبداء الفحش والكلام البذيء، وأن يتحلّى بالحلم والرويّة والهدوء مع الثقة بالنفس وتقبّل الرأي الآخر من حيث إنّ الاختلاف لا يجب أن يفســد للــودّ قضيّةً. ومن هنا لا بــأس من افتراض صحّة الجانب الآخر أو مجاراته؛ وصولًا إلى تبكيته وإلزامه بالأدلّة. [الشيخليّ، أخلاقيّات الحوار، ص 67 و68]

فالاختلاف في الرأي ظاهرةٍ صحّيّةٍ تعرفها كلُّ المجتمعات (المتحضّرة) إلّا أنّها تنقلب إلى مأساةٍ عندما يتحوّل الاختلاف إلى درجة العداء، والتحزّب الضيّق، والخروج عن مصالح الأمّة. وتبقى المرونة في طرح الأفكار، وحســن الكلام من أهمّ مميّزات المناظر اللبيب.

كما يُستحسَــن تجنّب الحوار العقيــم الّذي لا جدوى منه، والّذي يجري عادةً مع الجهــلاء والمتعصّبين الّذين يرفض تفكيرهــم 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 توفّر بعض المقوّمات لنجاح أيّ حوارٍ، ومنها الإقرار بحقيقتين:

الأولى: رغبة فريقٍ سياسيٍّ أو فكريٍّ بالعيش سلميًّا وطوعيًّا مع الفريق الآخر، دون إلغاء الشخصيّات الأيديولوجيّة للفريق الآخر.

الثانية: اعتراف كلّ فريقٍ بأنّ الآخر يمتلك فكرًا أو عقيدةً من الضرورة احترامها لمبدإ حرّيّة الفكر. [المصدر السابق، ص 16]

كما لا بدّ من التحلّي بالتواضع، وتبنّي حسن الإصغاء؛ للوقوف على المزالق والاختلالات الّتي قد تطال أطروحة الخصم، وتعتور فهمه وخطّته للوصول إلى الحقيقة عوض الاغترار والسقوط بالتالي في مزالق الأنانيّة والتكبّر.

2 ـ الاستعداد العلميّ والفكريّ

قد يكون الملحِد شخصًا ذكيًّا ومثقّفًا يحاول استثمار قدراته الذهنيّة ومعارفه لإثارة الشكوك لدى محاوره، خاصّةً وأنّه عادةً ما يكون متحرّرًا من كلّ القيم والعقائد المرجعيّة الّتي يعتقد بها المسلم؛ لذلك لا بدّ أن تتوفّر في من يريد التصدّي لمواجهته مجموعةٌ من الشروط يمكن إجمالها في الوعي بأسباب الإلحاد، واستيعاب شبهات الملحدين، وفق رؤيةٍ شموليّةٍ تأخذ بعين الاعتبار شخصيّة المناظر، ومستواه الفكريّ.

وكذا الاطّلاع على تفاصيل القضايا العقديّة والفكريّة القديمة والمعاصرة، واستثمار أدوات التحليل الفلسفيّ، ومناهج العلوم الاجتماعيّة، مع الوقوف على مستجدّات النظريّات العلميّة في الفيزياء والفلك وعلمي الأرض والأحياء وغيرها؛ حتّى يتمّ الاستفادة منها في ردّ شبهات الملحدين، بالإضافة إلى محاولة رصد الأفكار الّتي يبثّها هؤلاء في مواقع التواصل الاجتماعيّ والكتب ومعالجتها قبل الدخول في المناظرة.

3 ـ الحذر المنهجيّ

إلى جانب حمـــل المناظر للثقافة الفكريّة والعلميّة الّتي يجب التســـلّح بها لمواجهة شبهات الملحدين، لا بدّ من تبنّي منهجيّةٍ حذرةٍ خلال المناظرة معهم، ويُستَحسَـــن أوّلًا تأســـيس الحوار على أرضيّةٍ مشتركةٍ، مع استعمال الطريقة الحواريّة (الســـقراطيّة) الّتي تعتمد أساسًـــا على استدراج المحاور للوصول إلى الخلاصة الّتي 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 يســـتعصي عن الفهم، وكذا الأدلّة الّتي يعرضها الخصم، وألّا يتسرّع في نقض أطروحته قبل إفســـاح المجـــال لمحاوره؛ كي يعرض كلّ أدلّته حول الموضوع المطروح للنقاش، أو تأويل كلامه وتحريفه عن المســـار الّذي يقصده صاحبه.

4 ـ معوّقات المناظرة الفاشلة

من بين أبرز الأسباب الّتي قد تؤدّي إلى فشل الحوار وعدم تحقيق أهداف المناظرة التعصّـــب للتمثّلات والأفكار الّتي نحملها عن الأشـــياء عادةً دون تمحيـــصٍ، وعدم الوضوح في طرح الأفـــكار، الّذي قد ينتج أيضًا عن وجود لبسٍ لدى المناظر نفسه.

ومن ذلك الإطناب والاسترســـال في الكلام (الثرثرة)؛ ممّا يفقد المناظر هيبتـــه، ويجعله عرضةً للوقوع في التناقضات والأخطـــاء، أو غياب الأدلّة والبراهين المناسبة لكلّ مسألةٍ. [المصدر السابق، ص 38-43].

من جهةٍ أخرى يتوجّب على المناظر التركيز بموضوعيّةٍ على الفكرة، وتجنّب الرؤية الذاتيّة في معالجة المسائل، أو احتقار الخصم، والأخذ بعين الاعتبار اختلاف السياقات والتمثّلات والأفكار الّتي دفعت كلّ طرفٍ إلى التصديق بما يعتقده والدفاع عنه باستماتةٍ.

وهنا تكمن خطورة التعصّب الشديد الّذي يعدّ من أكبر عوائق التوافق القائمة في عالم الحوار، فالحوار مع متعصّبٍ أعمى لا يحرز أيّ تقدّمٍ، وإذا اضطررت إليه فمن الواجب عليك التحلّي بالصبر ورباطة الجأش، أمّا إذا استمرّ في تعصّبه وفكره المتزمّت فمن الأجدر إنهاء الحوار معه. [المصدر السابق، ص 47].

وختامًا فإنّ الاستعداد الفكريّ، والسموّ الأخلاقيّ للمناظر يلعبان دورًا كبيرًا في استمالة الملحد إلى أفكار خصمه المؤمن، خاصّةً وإنّ طابع العنف قد أصبح يشكّل صفةً لصيقةً بالمتديّنين، تزكّيها ممارسات بعض الجماعات المتطرّفة، بالإضافة إلى صورةٍ نمطيّةٍ أخرى تتمثّل في غياب المنطق لدى المتديّنين؛ نتيجة ارتباطهم بالوحي والغيب.

من شبهات الملحدين

قبل مناقشة الأدلّة العقليّة على وجود الخالق لا بدّ من الوقوف على أهمّ المسائل الّتي يثيرها الملحدون في مواجهة المؤمنين، ممّا يجب أن يستوعبها المناظر، ويستعدّ لها سلفًا؛ حتّى لا يكون لقمةً سائغةً لخصمه. والآن نشير إلى أبرزها باقتضابٍ مع أهمّ الردود الّتي عالجت كلّ شبهةٍ على حدةٍ:

1 ـ الإيمان بالغيب

يرى الملحدون أنّ جوهر العالـــم مادّيٌّ، وأنّ حقيقة الوجود أو العالم هي المادّة؛ فالمادّة هي الأصل الأوّل الّذي يشكّل وجود الكون، وهي منبع المعارف والـــوعي والعقل، وبالتالي فمن العبث الإيمان بمـــا لا تقف عليه الحواسّ، ولا تدركه من الغيبيّات الّتي ذُكِرت في كلّ الكتب الســـماويّة ومنها القرآن. فالعقل لا يمكنه أن يتصوّر إلٰهًا ليس كمثله شيءٌ. وعجزه عن ذٰلك هو الّذي يدفعه إلى إنكار خالقٍ لهٰذا الكون والإنســـان. ومنه يأتي إنكار كلّ ما يتّصل بهٰذا الخالق مـــن مخلوقاتٍ ذكرها كالملائكة والجانّ، وكـــذا صلته بالأنبياء والمرسلين، وحساب الناس في اليوم الآخر بعد بعثهم من جديدٍ.

من جهةٍ أخرى وحســـب قاعدة الســـببيّة فإنّ لكلّ حـــادثٍ مُحدِثًا وعلّةً لظهوره، وهٰكذا فلم يقم هٰذا الكون دون سببٍ. وفي ردّ الأعرابيّ الشهير على مَن ســـأله: كيف عرفتَ الخالق؟ ـ فقـــال: إذا كانت البَعرةُ تدلّ على البعير، والأثر يدلّ على المســـير، فليلٌ داجٍ، ونهارٌ ســـاجٍ، وسماءٌ ذاتُ أبراجٍ، أفلا تـــدلّ على الصانع الخبير؟ ـ لدليلٌ بدهيٌّ على وجـــود الخالق؛ وذٰلك من خلال بديع صنعه ﷻ ممّا تتجلّى آثاره في الكون والطبيعة والإنسان، إذ وضع قوانين دقيقةً لهٰذا الكون ما فتئ الإنسان يكشف عن جوانبها في كلّ حينٍ، خاصّةً بعد تطوّر العلوم التجريبيّة الّتي عملت على حلّ الكثير من الألغاز الّتي كان فهمها يســـتعصي على العقول. وإذا كان الملحدون ـ غالبًا ـ لا ينكرون قانون السببيّة بنحوٍ مطلقٍ، فإنّهم ينكرون السبب الغيبيّ وراء الطبيعة، ويرجعون تصميم النظام إلى أسبابٍ طبيعيّةٍ من داخل العالم.

2 ـ قانون الصدفة

إنّ من بين الأفكار الّتي سادت لفترةٍ طويلةٍ من الزمن لدى الملاحدة ونشروها بين الناس: أنّ الكون وما فيه قد نتج بالصدفة والعشوائيّة (وهو تفكيرٌ متوقّعٌ بالطبع ممّن ينكر الخالق الحكيم العليم القدير)، وقد كانوا يتفنّنون في وضع تصوّراتهم الخياليّة حول ذٰلك، لٰكنّهم أُصيبوا بضربتين قويّتين:

الأولى: كانت الأدلّة الّتي رجّحت كفّة نظريّة (الانفجار الكبير) أخيرًا في مقابل نظريّة (الكون المستقرّ أو المستمرّ)؛ إذ نسب العلماء الظهور المفاجئ لأغلب شعب الحياة في وقتٍ قصيرٍ جدًّا إلى (الانفجار الكبير) .

والثانيــة : أتت مكمِّلةً لها، وهي الاكتشــافات المتتاليــة لدقّة القوانين والثوابــت الّتي قادت هٰــذا الانفجار إلى الكــون الّذي نعرفه الآن بنجومه وكواكبه وبنائه المحكــم، والأرض الّتي نعرفها وما فيها من كائناتٍ حيّةٍ بما فيها الإنسان، وهو الأمر الّذي حيّر علماء الفيزياء والفلك.

هٰذا الاتساع الدقيق جدًّا الّذي جرى في الكون منذ اللحظات الأولى وإلى الآن، يصفه أحد أشهر الملاحدة الفيزيائيّين معترفًا بهٰذه الدقّة، وهو ستيفن هوكينــج (Stephen William Hawking) في كتابــه "مختصر تاريخ الزمن" وهو يصف معدّل التمدّد الكونيّ: «إذا كان معــدّل التمدّد بعد ثانيةٍ واحدةٍ من الانفجار الكبــير أصغر بمقدار حتّى جزءٍ واحدٍ مــن مئة ألف مليون بليون، فالكون ســينهار ثانيةً على نفســه قبل أن يصل إلى حجمه الحاليّ».

]Stephen Hawking, A brief History of time, p.121.[125-

فإنّ هٰذا الاتســاع والتمدّد رغم أنّه من المفترَض أن يتباطأ بســبب تأثّره بالجاذبيّــة منذ لحظة الانفجــار، إلّا أنّه إلى اللحظة لا زال مســتمرًّا، وهو

ما جعلهم يفترضون وجود ما يُسـمّى بالطاقـة المظلمة الّتي تعمل على جذب الكون؛ ليتّسـع في اتّجاهٍ مضـادٍّ لاتّجاه انضغاطه على نفسـه بفعل الجاذبيّة [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 79].

3 ـ معضلة الشرّ عند الملحدين

وتُعرَف أيضًا بنظريّة المعانـاة أو الشرّ المجانيّ وغير المبرّر. فوجود الشرّ في الحيـاة البشريّة يتعارض مع الإرادة المطلَقة الّتي تتحايث مع الوجود الإلٰهيّ، وكذلك يتعارض مع الاعتقاد بأنّ الإلٰه قـادرٌ ومريدٌ وخيرٌ مُطلَق، الاعتقاد بذلك يفترض أن ينتهي إلى غياب الأشـكال القائمة من الشرّ، فالزلازل على سـبيل المثال، وما يترتّب عليها من كوارث، يدفع بعض البشر إلى الاعتقاد في عبثيّة الحياة، وغيـاب الحكمة في المنظومة الكونيّة، الّتي تتجلّى في بعض مظاهر الإلحاد عند الغرب.

ومـن أبرز الاحتمالات العقليّة الّتي سـيقت في هٰذا الإطار لتبرير وجود الشرّ غير المبرّر ما يلي:

أ ـ إمّا الخالق يجهل بوجود الشرّ (وذٰلك مرفوضٌ لتعارضه مع الكمال).

ب ـ وإمّا أنّه يعلم بالشرّ، ولٰكن لا يستطيع إيقافه (وهٰذا ضعفٌ ونقصٌ مرفوضٌ).

ج ـ وإمّا أنّه أصلًا شرّيرٌ، (والشرّ نقصٌ يتعارض مع الكمال).

د ـ وإمّا أنّه يسـمح بالـشرّ؛ لحكمة الابتلاء والامتحـان (وهٰذا الوحيد المقبول دينيًّا).

من جانبٍ آخر، فإنّ الحكماء الإسلاميّين 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 قضيّةٌ اعتباريّةٌ، حيث سنجد هٰذه الحقيقة ماثلةً عند حكماء كثرٍ، مثل صدر المتألّهين الشيرازيّ في (الأسفار) و(الشواهد) وغيرها من الأعمال، كما نجدها عند تلامذته وأتباعه كالحكيم السبزواريّ في المنظومة وما شابه.

4ـ إشكاليّة العلاقة بين العلم والدين وتناقضات التراث الدينيّ

يحاول الملحدون أيضًا استثمار التطوّر العلميّ والاكتشافات الحديثة في الطبيعة والإنسان؛ لإبراز ما يرونه متناقضًا فيما جاءت به بعض الكتب السماويّة كالقرآن الكريم، وهو أمرٌ يمكن إرجاعه إلى قصور بعض الفقهاء والدعاة (في الإسلام) عن فهم بعض الآيات الّتي يقدّمونها كنوعٍ من الإعجاز العلميّ في القرآن، بالإضافة إلى هيمنة الإسرائيليّات المرتبطة بالخرافة والأسطورة (خاصّةً في المتون السنّيّة) أو ما يُسمّى بالتفسير بالمأثور عند القدماء.

كما يركّز دعاة الإلحاد عادةً على عددٍ من المتناقضات الّتي تحفل بها بعض النصوص المنقولة عن الأديان بما في ذٰلك الإسلام، فيقدّمون عادةً بعض الأدلّة الّتي تتوزّع بين تأويلاتٍ خاطئةٍ لبعض رجال الدين، أو منحرفةٍ عن سياق النصوص الأصليّة.

ونورد هنا أمثلةً لأسباب نزول عددٍ من الآيات القرآنيّة الّتي اختلف حولها فقهاء الإسلام، وكذا الكثير من الأحاديث الّتي جاءت في المتون السنّيّة، والّتي تناقض عادةً حتّى ما جاء في القرآن الكريم، كحدّ الردّة، وحدّ الرجم.

بالإضافة إلى تقديمهم لعددٍ مـــن الأخطاء الّتي وقع فيها الجيل الأوّل من الصحابة والتابعين وكرّسها الفقهاء فيما بعد، بواسطة اجتهاداتٍ حملت طابع الإلزام بفعل تدخّل الســـلطات التاريخيّة الّتي عرفت أيضًا تورّط الكثير من حكّام المسلمين في أخطاءٍ ومزالق شوّهت رسالة الإسلام، وعمل بعض فقهاء السلطان أيضًا على تبريرها بناءً على نصوصٍ وتأويلاتٍ فاسدةٍ.

ومـــن ذٰلك نذكر ارتباط العنف بالدين، بالرغـــم من أنّ الأديان تتّفق في جوهرها على نشر السلام والتســـامح من خلال دعوات كلّ الأنبياء، إلّا أنّ الأتبـــاع عادةً ما كانوا يخالفون هٰذا الطرح، بحيث إنّ معظم الحروب ووقائع الاضطهاد والإبادة الّتي عرفها التاريخ خاصّةً خلال العصور القديمة والوسطى كانت لأســـبابٍ دينيّةٍ، وما زال الكثير من الجمـــاعات الدينيّة المتطرّفة حول العالم تقضّ أمن الدول والمجموعات باســـم الانتصار لبعض الأيديولوجيات الدينيّة أو الطائفيّة المتزمّتة، ولعلّ داعش أقرب نموذجٍ يمكن اســـتحضاره في هٰذا المقام.

بعض المناهج المتّبعة في المناظرة لإقناع الملحدين وتوظيفها

1 ـ المنهج العقليّ

لا ريـــب في أنّ العقل وحده يعدّ آيـــةً في الإعجـــاز؛ بتكوينه وتفاعله العجيب مع ذاته ومحيطه، وإذا كان العقـــل خلال الفترة الحديثة قد توصّل إلى الكثـــير من الأجوبة العلميّة حول عددٍ من الظواهر الطبيعيّة ـ الّتي كان يعزو تفســـيرها قديمًا إلى الخرافة والأسطورة، مثل خسوف القمر الّذي كان يفسّره بنشاط بعض العفاريت المخيفة، الّتي كان على الإنسان طردها بالطرْق على أواني المطبـــخ لتهرب! ـ فإنّه من جانبٍ آخر قد أُغرق في فهم آليّات عمل

الكون دون أن يفكّر في مصدر هٰذا الكون نفسه، بل إنّ بعض العقول تمادت في إنكار خالقٍ لهٰذا الكون، وعزوا أمر تصميمه ونشوئه وتطوّره إلى الطبيعة نفسها، فيما سمّاه بعضهم بالتولّد الذاتيّ، سواءٌ كانوا من القدماء كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ﴾[سورة الجاثية: 24]، أو من المُحدَثِين كما جاء في بعض الفلسفات والمذاهب الفكريّة والعلميّة الحديثة كالداروينيّة والوجوديّة؛ وهو ما يشكّل مغالطةً منطقيّةً كبيرةً يمكن شرحها بمثالٍ بسيطٍ:

لنأخذ سيارة من موديل فورد، بحيث إذا رآها شخصٌ أميٌّ لأوّل مرّةٍ، لا يدرك شيئًا في ميكانيكا السيّارات ومحرّكاتها، فسوف يخيّل إليه بأنّ هٰذا السيّد "فورد" إنّما هو إلٰهٌ داخل محرّك السيّارة يجعلها تسير أو تتوقّف حسب مزاجه، لٰكن إذا درس هندسة المحرّك وطريقة عمله، فسوف يدرك حتمًا بأنّ السيد فورد (Henry Ford) مصمِّم هٰذا المحرّك، فهو أوّلًا رجلٌ خارج السيّارة، وثانيًا هو من صنع المحرّك وفق قوانين فيزيائيّةٍ معيّنةٍ توصّل إليها بعد دراسةٍ معمّقةٍ وظّفها في النهاية لعمل السيّارة.

وهٰكذا فإنّ دعاة الإلحاد الجُدد ـ بيتر ويليام أتكينز (Peter William Atkins) وريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) وغيرهما ـ قد جرى لهم مثل حال الرجل الأميّ وسيّارة فورد؛ إذ لم يفرّقوا بين الآليّة ومنشئها. وفي المقابل نجد إسحاق نيوتن (Isaac Newton) عندما اكتشف القانون العامّ للجاذبيّة لم ينكر وجود إلٰهٍ قد صمّم آليّة عمل الكواكب، بل على العكس من ذٰلك وجد نفسه أكثر إيمانًا بوجوده، وأكثر تقديسًا له بعد أن وقف على بعض أسرار خلقه.

وفي هٰـذا الإطار يذكر مايكل بول في مناظرته الشـهيرة مع ريتشـارد دوكينز ما يلي:

«لا يوجد تعارضٌ منطقيٌّ بين التفسـيرات الّتي يقدّمها المنطق للآليّات، وبين التفسـيرات الّتي تتعلّق بالخطط والغايات للفاعل، سواءٌ كان إنسانيًّا أو إلٰهيًّا، وهي مسـألةٌ منطقيّةٌ لا علاقة لها بموقف الشـخص من الإيمان بالله 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 محدِثًا، وإذا كان الكون حادثًا فلا بـدّ له من مُحدِثٍ. فإذا كان الكون واجبَ الوجـودِ، ووجودُه ذاتيًّا، لا لعارضٍ منحه إياه، بل هو الّذي أعطى الممكنات وجودها، وإذا قلت فمن أوجد الله؟ فهٰذا يؤدّي إلى سلسـلةٍ من الآلهة خلق بعضها بعضًا إلى أن تصل إلى الله الموجود بذاته الّذي يصدر عنه الوجود، ولا يفتقر لغيره. [شيخاني، الله يتحدّى الملحدين، ص 8]

يقول ديـكارت (René Descartes): «أنا موجـودٌ، فمَن أوجدني؟ ومَن خلقـني؟ إنّني لم أخلق نفسي، فلا بدّ لي من خالـقٍ، وهٰذا الخالق لا بدّ أن يكـون (واجب الوجود)، وغير مفتقرٍ إلى مَن يُوجِدُه، أو يحفظ له وجوده، ولا بدّ أن يكون متّصفًا بكلّ صفات الكمال، وهٰذا الخالق هو الله بارئ كلّ شيءٍ» [الجسر، قصّة الإيمان، ص 109].

إنّ نظـام الخلـق البديع والمتناسـق لا بـدّ أن يكون مـن ورائه صانعٌ قويٌّ، بديعٌ، متعالٍ عن أيّ قوّةٍ أخرى توجد في الطبيعة. يقول أناكساغوراس (Anaxagoras): «مـن المحال أن تبـدع هٰذا الجمال وهٰـذا النظام اللذين

يتجلّيان في هٰذا العالم ؛ لأنّ القوّة العمياء لا تنتج إلّا الفوضى، فالّذي يحرّك المادّة هو عقلٌ رشيدٌ، بصيرٌ حكيمٌ» [المصدر السابق، ص 29].

وإذا حاول كانط في كتابه "نقد العقل النظريّ" تقويض الدليل الأنطولوجيّ، وبالتالي تقويض فكـــرة "الله" ـ حيث بدا أكثر تحفّظًا من يقينيّات النهضة، وأكثر رفضًا لرسوم فلسفات اللاهوت المسيحيّ ـ فإنّه سيعود ليثبت ذٰلك ـ في كتابه "نقد العقل العمليّ" ـ وفق ما يمكن أن نسمّيه بـ"الدليل الأخلاقيّ".

وإذا كان الدليل الأنطولوجيّ يثبت المطلـــق خارج الذات ومطلقاتها، فإنّ الدليـــل الأخلاقيّ القائم على الإرادة الحرّة المطلقة المتعالية ـ حســـب كانط ـ يجعل المطلق هو الذات، وفكرة "الله" متفرّعةً عنها أو صنيعةً لها، ليس على نحو الحقيقة، بل على نحو ما يمكننا اعتباره تجوّزًا؛ ضربًا من الوعي المتخيّل بالإلٰه، وعيًا يفرزه العقل العمليّ، ويؤيّده العقل النظريّ. [هاني، أخلاقنا، ص 51 و52]

من جهةٍ أخرى، فإنّ القول بأنّ الحياة تتولّد تلقائيًّا من الموادّ الجامدة، إمّا لعفونتها كتولّد الحشرات من القذارة، وإمّا لتركيب أجزاء الجســـم الحيّ على شكلٍ خاصٍّ كالأجهزة العلميّة، هو مجرّد احتمالٍ بلا دليلٍ.

ففي كتـــاب "الطبيعة وما بعد الطبيعة" ليوســـف كرم: «أثبت باســـتور (Louis Pasteur) بالتجربة القاطعـــة أنّ دودة العفونة وحشرة القذارة تتولّد من جراثيم حيّـــةٍ لا ينالها البصر المجـــرّد، وأنّ كلّ حيٍّ فهو من حيٍّ».[يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 46] وينقل العلاّمة مغنية في كتابه "شُـــبُهات الملحدين والإجابة عنها" عن كتاب "الله يتجلّى في عصر العلم" يقول رســـل تشـــارلز: «جميع الجهود الّتي بُذلت للحصول على المادّة الحيّة من غير الحيّ قد باءت بخذلانٍ وفشـــلٍ ذريعين». ممّا يؤكّد أنّ المـــادّة لا طاقة لها بتوليد القوّة الحيويّة. [مغنيّة، شُبُهات الملحدين والإجابة عنها، ص 51]

حاليًّا، هناك تطوّرٌ في مفهوم العقل نفســه؛ ممّــا يمكن توظيفه لردّ كلّ الأدلّة الّتي أقامها المنكرون على أسسٍ يمكن استعمال أدلّة النقض لدحضها. فأحكام العقل عامّةٌ ولا يمكن أن نســتعملها في دحض قضيّةٍ هنا والتسليم بقضيّةٍ هناك، وإلّا سقطنا في نوعٍ من السفسطة.

فلا شكّ بأنّ الحُجَجَ العقليّة الّتي يسوقها المنكرون تشكّك في الوجود من دون منح أيّ اعتبارٍ لأحكام القيمــة الّتي يقدّمونها، والّتي هي غير مكتملةٍ بدليل أنّ نقد العقل لا زال يتواصل مع الفلسفات الحديثة.

لٰكــن أيًّا كانت هٰذه الحجج فهي أيضًا غير قادرةٍ أن تثبت العكس، وهٰكذا يمكن مواجهة المنكرين بأدلّتهم نفسها، وهٰذا حتّى في الحدّ الأدنى سيجعل الأمر وســطًا، فتبدأ الحَيرة وضغط الحاجة الّتي يفرضها الفقر الوجوديّ كما في برهان الصدّيقين، وهو ما يؤكّد أنّ هٰذا الإحســاس بالفقر الوجوديّ يتعدّى العقل إلى الحدس والوجدان، ويجعل الحاجة إلى الخالق حاجةً وجوديّةً قبل كلّ شيءٍ.

2 ـ المنهج الحسّيّ والتجريبيّ

بدايةً نقول إنّ واضعي أسس العلم التجريبيّ نفسه كانوا مؤمنين بخالقٍ، ولم يروا هناك تعارضًا بين رصد الظواهر الطبيعيّة وســنن الكون وقوانينه، وبين وجود المقنّن نفسه الّذي اختار هٰذه السنن على ما هي عليه بكلّ حكمةٍ ودقّة ســبحانه (فالصنعة لا بدّ لها من صانعٍ)، ونخــصّ بالذكر منهم: جابر بن حيّانٍ، والخوارزميّ والــرازيّ، وابن الهيثم، وابن النفيس، وغيرهم ممّن أبهروا العالم في شــتّى المجالات مــن الطبّ والكيمياء والهندســة والفلك والتسيير الذاتيّ والميكانيكيّ.

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 روجـــر بيكون (Roger Bacon) درس اللغة العربيّة والعلم التجريبيّ في مدرسة أكســـفورد على يد خلفاء معلّمي العرب والمســـلمين في إسبانيا، وليس لروجر بيكون، ولا لسَـــمِيِّه الّذي جاء بعده الحقّ في أن يُنسَب إليهما الفضـــل في ابتكار المنهج التجريبيّ» [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 (المفترضـــة) في العلـــم، والّتي لم يجرّبهـــا أو يرصدها أحدٌ، وإنّما اســـتدلّ عليها العلماء بآثارها، مثل جســـيمات القوى الأربـــع (القويّة والضعيفة والكهرومغناطيســـيّة والجاذبيّة) أو ما يستجدّ منها، والمادّة السوداء والطاقة المظلمة (ســـواءٌ صحّت أم لا) والأوتـــار الفائقة، ولا التناظـــر الفائق ولا الأكوان المتعدّدة... إلخ.

فتطوّر مفهوم المادّة فيزيائيًّا أدّى إلى تهافت الحجج الّتي ساقها المنكرون خلال القرن الثامن عشر والتاســـع عشر الميلاديّـــين؛ ليفتح المجال أمام تصـــوّراتٍ تدحض كلّ الحجـــج القديمة للمنكرين، لا ســـيّما أمام حقيقة امتـــداد العالم غير المحسّ والمـــرئيّ، وحتّى غير القابـــل للقياس، وبروز فيزياء الكوانتوم، وقبل ذٰلك النســـبيّة الّتي أعادت الســـؤال حول مفهوم المـــادّة والحركة والزمن. يقول عالم الفيزياء الألمانيّ الشـــهير ماكس بلانك (Max Planck) أحـــد الفائزين بجائزة نوبـــل في الفيزياء عام 1918، ومن

مؤسّـــسي نظريّة الكمّ في كتابه "إلى أين يذهـــب العلم": «العلم الطبيعيّ لا يســـتطيع حلّ اللغز المُطلق للطبيعة؛ وذٰلك لأنّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفســـنا جزءًا مِن الطبيعة، وبالتالي جزءًا من اللغز الّذي نحاول حلّه» [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 75].

وهٰكذا بدأت حجـــج المنكرين تواجه حقائق العلـــم الجديد، وهو أمرٌ يمكن توظيفه أيضًا لبيان تخلّف حجج الملحدين. فمفهوم المادّة اليوم تكتنفه أسرارٌ فيزيائيّـــةٌ، تقترب به من مفهوم الغيب الّذي لا نكاد نتعرّف عليه إلّا من خلال آثارٍ طبيعيّةٍ تؤكّد وجود أشياء غير مرئيّةٍ إلّا من آثارها.

ومن أدلّة قصور العلم التجريبيّ أيضًا عدم امتلاكه الأدوات الّتي يصف بها ويستشعر بها الجمال، سواءٌ الجمال الّذي نجده في قصّةٍ أو روايةٍ أو تجسيمٍ أو حتّى لوحةٍ أو رسمةٍ صغيرةٍ!

تصوّر أنّنا وضعنا بـــين يديك مجموعةً من القصاصـــات الورقيّة مختلفة الألوان والأشكال والمســـاحات، وأنّنا أعطينا نفس هٰذه المجموعة إلى طفلٍ رضيـــعٍ في عمر العام، ثمّ شرع كلٌّ منكما في عمل تشـــكيلٍ بها أمامه، فأمّا نتيجتك فكانت لوحةً رائعة الجمال متناســـقة الخطوط والألوان والمساحات، وأمّا نتيجة الطفل الرضيع فكانت تداخلاتٍ عشـــوائيّةً غير ذات تنسيقٍ أو معنًى محدّدٍ.

والسؤال: إذا كان أيّ إنسان يستطيع معرفة الفرق بين نتيجة التجربتين من جمالٍ وقبحٍ واستشـــعاره، فهل يستطيع العلم التجريبيّ ترجمة ذٰلك؟ وهل يستطيع وضع مقياسٍ لدرجة الجمال؟

إنّ بداخل كلٍّ منّا (أنا) ذاتيّةً تستشعر الأشياء، وتعطيها انطباعاتٍ لا يمكن رصدها ولا تمثيلها بالعلم التجريبيّ. إنّها شيءٌ خارج نطاق القياس الّذي يظنّ المادّيّون أنّهم يخرجون به من المخّ أو الدماغ، والوصف الكيميائيّ أو الفيزيائيّ أو الكهربيّ لما يجري فيه استجابةٍ لبعض الأشياء؛ إنّها (انفعالٌ) خاصٌّ يعرفه كلّ واحدٍ، حتّى ولو لم يجد العبارات المناسبة لوصفه!

وإنّ من أبرز أوجه القصور في العلم التجريبيّ أو المنهج التجريبيّ ـ الّذي يزعم الملحدون أنّه (الطريق الوحيد) لإدراك كلّ شيءٍ في الوجود والكون ومعرفته ـ ما يسمّى بـ "مشكلة الوعي الصعبة" The hard problem of consciousness، فرغم ما يحاول الملاحدة وأصحاب المنهج المادّيّ تقديمه لم يستطيعوا تفسير الكثير من الأشياء الّتي لا تخضع لأدوات العلم التجريبيّ؛ كمحاولتهم مثلًا تفسير التفكير بأنّه عمليّاتٌ كيميائيّةٌ وفيزيائيّةٌ وكهربيّةٌ في المخّ فقط.

فمثلًا، نريد من الحاسوب إجراء رسمةٍ معيّنةٍ بأحد برامج الرسم، وبالفعل يصمّم المبرمج هٰذا البرنامج، ثمّ يبدع هو أو غيره من المستخدمين فيه؛ ليخرج لنا بلوحةٍ خلّابةٍ ومعبّرةٍ، والسؤال: هل هناك أيّ عاقلٍ يقول: إنّ الّذي أبدع اللوحة هو (التفاعلات) الكهربيّة والكيميائيّة والفيزيائيّة الّتي جرت داخل أسلاك الحاسوب، أو الهاتف المحمول؟

بالطبع هٰذا لن يوصف بالعقل أبدًا!

يقول الباحث دانيال بور (Daniel Bor) واصفًا مدى معضلة هٰذه النتيجة على العلم التجريبيّ والمنهج المادّيّ: «هناك الكثير من المشاكل الصعبة في العالم، ولٰكنّ هناك مشكلةً واحدةً فقط تستحقّ أن تسمّي نفسها بـ "المشكلة الصعبة". تلك المشكلة هي مشكلة الوعي الصعبة؛

كيف لـ (1300 جرام) من الخلايا العصبيّة أن تســتحضر ذٰلك الخليط من الأحاســيس والأفكار، والذكريات والمشاعر الّتي تشــغلنا في كلّ لحظةٍ من لحظات يقظتنا... المشكلة الصعبة لا تزال بدون حلٍّ» [باحثون مسلمون، كتاب الإلحاد، ص 60 و61 com.res-muslims.www].

وينــدرج في هٰذا الإطار موضوع التفكير في المســتقبل، ومعه الخيا ل أو التخيّل للأشــياء الّتي لم تقع لنســأل: هل يخضع ذٰلــك منطقيًّا للعلم التجريبيّ والمادّيّ؟

فعندمــا يتحدّث الملاحــدة والمادّيّــون عن التفكير والــوعي والعقل، ويصوّرونها على أنّها لا تتعدّى النشاط (المادّيّ) الناتج من تفاعل الذرّات في الحدود الزمكانيّة الخاصّة بها، ثمّ نجد شــيئًا بسيطًا جدًّا يفعله كلٌّ منّا (حتّى أصغر طفلٍ) وهو القدرة على (تخيّل مــا ليس موجودًا)؛ إذ لدينا القدرة على تخيّل ملايين الأشــياء غير الموجودة على أرض الواقــع، أو غير المرصودة على أرض الواقع، أو حتّى لم يعاينها أحدٌ بحواسّه!

موقفٌ واحدٌ من مثل هٰذه المواقف كان كفيلًا بإعادة شــخصٍ مادّيٍّ إلى الإيمــان بالغيبيّات وما وراء الطبيعة مرّةً أخــرى، وهو ما وقع مع الدكتور مصطفى محمود، وكما يحكي في هٰذا مقطع فيديو من برنامجه الشــهير (العلم والإيمان) وقصّتــه العجيبة مع رؤيا مناميّةٍ وقعت له، وكانت من أســباب إفاقته من وهم (الإلحاد والماديّة).

https//:www.youtube.com/watch?v=m2oFo4A4dRA.

نتائج وخلاصاتٌ

لا ريب أنّ ظاهرة الإلحاد قد أصبحت مؤخَّرًا الهاجسَ الأكبر لدى المتديّنين خاصّة داخل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة الّتي تأثّرت كثيرًا بالفلسفات الغربيّة من جهة، ومن تنامي موجات التطرُّف والإرهاب التكفيري المرتبط أساسًا بالأيديولوجيا السلفيّة الوهابيّة من جهةٍ أخرى.

يمكن تقسيم الملحدين إلى نوعين؛ المنكرون لوجود الله الخالق، واللاأدريون الذين لا يكترثون للقضايا الدينيّة الغيبيّة، ولا يعنيهم كلّ هٰذا الجدل الدائر حول الله والأديان.

يستعرض الملحدون عادة الكثير من الشبهات ؛كالعزف على وتر الصُّدفة في الخلق،وإنكار الإيمان بالغيب،وطرح معضلة الشرِّ الّتي تشكّك في قدرة الله ورحمته بعباده، بالإضافة إلى تقديم الكثير من التناقضات الّتي تعجّ بها مختلف الأديان على مستوى النصوص من جهة،وبين النصوص وممارسات المتديّنين من جهة أخرى، والتي تعكس عادة هيمنة العنف الديني لفترات من التاريخ القديم والحديث، بل المعاصر الّذي ارتبط أساسًا بالجماعات التكفيريّة الّتي شوّهت صورة الإسلام شرقًا وغربًا ؛ لضرب الأطروحات الدينيّة الّتي ترتبط عادة بأفهام البشر، ولا تعبِّر بالضرورة عن جوهر الأديان الّتي تدعو إلى السلم والسلام.

تقتضي مناظرة الملحدين الاستعداد الفكري والعلمي،إلى جانب المرونة والتحلّي بالأخلاق الحسنة، مع تجنّب الاستفزاز والحذر المنهجي في مناقشة الأفكار والمواقف المقدَّمة، دون التعالي على الخصم، كما يُستَحسن التأسيس للحوار بالوقوف على أرضيّة عقلانيّة مشتركة بين الطرفين، باستخدام المنهج الفلسفي العقلي خصوصًا.

وبذٰلك فـــإنّ مواجهة ظاهرة الإلحـــاد تقتضي الوعيَ بـــكلّ المقتضيات الســـابقة، مع الاطّلاع كفايةً على الشـــبهات الّتي لا يتوقّف الملحدون عن طرحها، بتحليلها وفهمها؛ تمهيدًا لإعداد الردود المناسبة الكفيلة بدحضها، مع الارتكاز أساسًـــا على المنهج العقليّ والمنطق الّذي يســـتند إليه ـ عادةً ـ الملحدون للتشـــكيك في عقائد المؤمنين. وفي هٰـــذا الإطار لا بدّ من تحقيق التراث الدينيّ المُفعَم بالتناقضات الّتي كرّستها بعض التأويلات والاجتهادات المنحرفة أو المتطرّفة لرجال الديـــن، بالإضافة إلى عددٍ من المتون الموضوعة في ســـياقاتٍ مختلفةٍ داخل تاريخ تطوّر الأديان، دون إغفال ممارسات بعض المتديّنين الّتي لا تعبّر بالضرورة عن جوهر الأديان وغاياتها السامية.

ويبقى المنهج والدليل العقليّ هو العمدة في المقام؛ لأنّه في المناظرة لا بدّ من الوقوف على قاعدةٍ مشـــتركةٍ، وتكون أحكام العقل وقواعده العامّة مشتركةً بين المتناظرين، ومثل ذٰلك في ردّ شبهة المنكرين خاصّةً بخصوص الصدفة، حيث يعتبرها ابن سينا غير قابلةٍ للتكرار أكثريًّا ودائمًا. وسيكون من الخطإ الاســـتدلال بقواعد وأصولٍ لا يؤمن بها الطرف الآخر، ومن هنا فإنّ شرط قيام مناظرةٍ حقيقيّةٍ هو وجود هٰذه القاعدة المشتركة، وهٰذه القاعدة المشتركة هي جملة الأحكام والقواعد العقليّة العامّة الّتي يشـــترك في القبول بحجّيّتها العقلاء، يعضده في ذٰلـــك المنهج التجريبيّ الحسّيّ (العلـــميّ) الّذي يرتبط أساسًا بما قدّمته العلوم التجريبيّة 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 ـ المنصورة، الطبعة الأولى، 1410 هـ ـ 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 للطبعة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى، 1437 هـ.
7. د.صابر عبد الرحمن طعيمة، الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين، دار الجيل ـ 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 ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1433 هـ ـ 2012 م.

15. محروس، صالح، خرافة الإلحاد، دار الإمام الرازي، القاهرة ـ 2018 م.

16. مغنية، محمدجواد، شبهات الملحدين والإجابة عنها، دار الجواد، بيروت ـ 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