

المنهج التجريبيّ وفكرة الإله.. الفيزياء نموذجًا

الشيخ محمد آل علي

الخلاصة

من الملاحظ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنيّ للإلحاد ليس من شأن تجربته من جهة معرفيّة مناقشة أو معارضة الأدلّة العقلية والفلسفية والفطرية التي اعتمدتها الاتجاهات العقلية والفلسفية؛ إذ إنّ دائرة حجّة التجربة محدودة بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّق بأمرٍ حسّيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارج عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول علماء الفيزياء التجريبيّون - بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - مناقشة تلك الأصول العقلية والفلسفية أو معارضتها وإسقاطها؛ كي يتسنى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبية لتفسير كيفية نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد

- الذاتي له؛ فلذا نستطيع القول إنَّ بناء نظريَّتهم متقوِّمٌ بعاملين:
- أ- عامل النقض على الأصول العقليَّة والفلسفيَّة المبنيَّة عليها أدلَّة التوحيد.
- ب- عامل التفسير الطبيعيَّ لكيفيَّة تولّد العالم ونشوئه.
- وطريقتنا في المقال تعتمد على:
- 1- بيان أهمِّ المصطلحات المستخدمة في كلماتهم، والتي قد يكون لها أثرٌ في الوقوع في الغلط.
 - 2- بيان أهمِّ المباني والمرتكزات الفكرية في أقوال التجريبيين المشكِّكين بأصول المباني التوحيدية، مستشهدين على وجودها من كتبهم ومقالاتهم وما وصل إلينا من آثارهم.
 - 3- تحليل هذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيَّ الصحيح، بل أكثرها لا تحتاج لأكثر من الأحكام ضرورية الصدق.
 - 4- بيان مقدار الخطأ في ملازمات مبانيهم.
- وأما ما يتعلَّق بالعامل الثاني - التفسير الطبيعيَّ لكيفيَّة تولّد العالم ونشوئه - فهو من الأمور التجريبيَّة والحسيَّة، ولا يحقُّ لنا معارضتها إلَّا بأمرٍ تجريبيٍّ حسيٍّ، وأيًّا ما كانت نتيجته عندهم فلا نراها معارضةً لفكرة وجود الإله بحسب حاكميَّة الأدلَّة العقليَّة، وهذا ما سيَتَّضح في طيات البحث في المقال.

المقدمة

وفيها أمورٌ:

الأمر الأول: مسألة إثبات الإله كانت ولا زالت لا تحتاج برهاناً معقّداً، وكان يكفي أدنى متعلّل أن يستشهد بالمغزل والأثر فيثبت وجوداً أسمى من عالمه، لا لبساسة تفكيره وسذاجة مدلولاته كما يصورها البعض، بل لكفاية دلالتها ووضوح إيصالهما.

فالحق في مسألة إثبات الخالق لا يحتاج إلى مزيد عناءٍ وكسبٍ وتفكيرٍ،

ولا يحتاج إلى أكثر من فطرة سليمة متأملّة لما حولها وما في نفسها، ولكن لما كثر التشكيك، ولبس المشكك الثوب القشيب لما أبداه من براعة في بعض جوانب الحياة والتحصّر؛ صار لبعض تشكيكه من الأثر في نفوس البعض، متغزلاً بجانب براعته الأخرى التي أضفت نجاحاً على فشله الذريع في الجانب الإلهي والروحي والأخلاقي.

ومحاولة بيان افتضاح أمر بعضهم في هذا المقال لم تكن نابعة من جهة متانة قولهم، وقوة منهجهم وبراعة استدلالهم الذي تعرّضوا فيه لإسقاط أدلة التوحيد، ولا أنّ كلامهم في هذا المجال لا يستحقّ النظر، والعقل لا يؤلي اهتماماً لكل ما يُقال، ولكن أردنا التمييز بين جهتي المتبني للإلحاد، جهة كلامه في الإله والخالق، ومن أين جاء العالم؟ وجهة علمه التجريبي ومهارة نجاحه فيه.

الأمر الثاني: لما كان البحث معقوداً بما يتعلّق بشبهات بعض الفيزيائيين حول مسألة التوحيد، وذكرنا في خلاصة القول اعتمادهم في إثباتهم ونفيهم على المنهج التجريبي، فسنذكر بالمقصود بالمنهج التجريبي، وبيان معرفيّة هذا المنهج ودائرة حجّيته.

فالتجربة تطلق ويراد بها أسلوب نتوصّل من خلاله لمجموعة من الأحكام بعد الاعتماد على ركني تكرّر المشاهدة والقياس الخفي، ومن خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثر، وحاصل هذا القياس هو أنّ تكرّر تلازم الأثر والمؤثر على نهج واحد في مشاهدات متكرّرة لا يكون اتفاقاً؛ إذ إنّ الاتفاق لا يكون أكثرّياً ولا دائماً، وعليه يكون هذا التلازم مستنداً إلى علّة واقعيّة تمثل العلاقة بين الأثر والمؤثر وإن لم نعلم هويّتها؛ إذ علمنا بتكرّر الأثر إنّما هو مستند إلى علمنا بوجود المؤثر لا إلى علمنا بماهيّة المؤثر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنا يتبين أنه ما من معرفة طبيعية تجريبية إلا وفي جنبها معرفة عقلية قطعية، لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة. ومنه قالوا: إن التجربة ليست بمعنى أن تكرر المشاهدات يفيد اليقين، وإنما المشاهدات العملية - تفيد اليقين بضميمة قياس عقلي. [انظر: ابن سينا، منطق الشفاء، ص 69]. ولما كان هذا الأسلوب هو المعتمد في الموضوعات الحسية الفيزيائية أُطلق على علماء الفيزياء ومن ماثلهم بالتجريبيين، وإن كانوا هم أنفسهم ينكرون اعتماد التجربة على القياس العقلي، ولكن إنكارهم النظري لا يغير الحقيقة على ما عليه من الواقع ونفس الأمر، والبحث فيه طويل، ونرجع القارئ إلى أبحاث المنطق والمعرفة فيه، وخلاصة ما قدمناه.

وبعد التعرف إجمالاً على حقيقة التجربة، فحقها المعرفي ودائرة حجيتها أن لا تتعدى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعية فيما بينها، المنعكسة على الحواس المعبر عنها بالكيفيات الحسية، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجناسها أو فصولها أو معرفة حقيقة ما لا يقع موضوعه ضمن الإدراك الحسي، ومنه يعلم أن ليس للمجرب ومن اتخذ من التجربة منهجاً أن ينكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء بحجة عدم إمكان توصل التجربة لذلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحس، بحجة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثبات الظواهر الحسية ومعرفة العلاقة بينها، وليس لها حق إنكار ما لا يدخل في حريم موضوعها أو إثباته.

الأمر الثالث: معنى الإلحاد

للإلحاد في اللغة معنى واحد وهو الميل عن الشيء، ومنه أطلقوه على اللحد في القبر؛ لأنه مال عن استقامة الحفر [لسان العرب: مادة لحد].

وأما اصطلاحاً (في علم الكلام والتفسير) فقد استعمل في عدة مقاصد :

- 1- الميل عن الاعتقاد الحق بخصوص الإله وكيفية الاعتقاد به وتعيين مصداقه.
 - 2- الميل عن الاعتقاد بتفصيلات أسمائه وصفاته بعد صحة الاعتقاد بأصل وجوده، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف: 180]. [ظ: الفخر الرازي، لوامع البيان شرح أسماء الله - تعالى - وصفاته، ص 47]
 - 3- الميل عن صحة العمل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: 25]. [ظ: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 367]
 - 4- الميل عن الفهم الصحيح لكلام الله في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [سورة فصلت: 40]. [ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 39]
- وما نقصده من البحث هنا هو الميل عن الاعتقاد بوجود الإله كليًا، وعن تاريخ البحث وبعض دوافعه.

أولاً: مراحل الفكر الإلحادي

لوراجعنا أحوال الأمم فسنجد ظاهرة الأديان والاعتقاد بوجود الخالق من الظواهر الأساسية في حياتهم، ولا تخلو أمة من دين واعتقاد بوجود الخالق بغض النظر عن مقدار صحتها في تفصيلات الاعتقاد وعدم صحتها، وخصوصًا إذا تبيننا كون نشوء البشرية من نبي الله آدم على ما عليه الحق، فظاهرة الإلحاد من الظواهر الدخيلة على المجتمعات البشرية.

وإذا ما أردنا مطالعة ما وصلنا من اعتقادات الأمم السابقة، فلعل أقدم من نستطيع تصفح أحوال اعتقاداتهم هو المجتمع الهندي والصيني واليوناني والفارسي من جهة أن لهم تأصيلًا وتأسيسًا ومؤلفات في نظرياتهم، وأسسوا لذلك بنحو الدليل، وصنعوا من توجهاتهم مدارس معرفية، سواء في ذلك الفكر الإلحادي أو الفكر الإيماني. نعم، هناك من سبقهم من الحضارات القديمة، لكن لم يكن لهم أول يصلنا من تأصيلاتهم ونظرياتهم في الفكر

الإلحاديّ أو الإيمانيّ سوى النقل التاريخيّ بشكلٍ قصصيّ، أو كلماتٍ متفرّقة، لكنّ ما نشاهده كظاهرة عامّة أنّ الاعتقاد بوجود إلهٍ ما، هو الوضع السائد في كلّ تلك الحضارات، وأنّ ظاهرة إنكار وجود أيّ خالقٍ مطلقاً كانت من الأفكار الدخيلة على البشريّة عموماً، وكان يعتقد بها بعض الأشخاص فرداً بعد فردٍ، وهناك بعض من نظّر لفكرة الإلحاد بنحوٍ لم يأخذ انتشاراً واسعاً في أوساطه لضعف تنظيره وركاكة معرفته.

ولعلّ أوّل ما عُثر عليه هو ما كان بنحوٍ أشبه بالتشكيك ظهر في الأوساط الهندية القديمة، وكانت عبارةً عن تساؤلاتٍ تشكيكيةٍ لم تجزم بإثبات الخالق ولا بنفيه، وإنّما كانت تتّصف بعدم إمكان تحصيل اليقين في البحث عنه وإثباته. [كيم كونت، الهندوسيّة، ص 178]

وبعدها ظهور الاتجاه البوذيّ (500 ق.م) الذي أهمل النظر في مسألة الإله وحاول التركيز على الفرد وحلّ معاناته في الحياة. [كولد لفسون، البوذية، ص 41]

وفي اعتقادي أنّ كلا الاتجاهين لا يمكن عدّهما من مصطلح الإلحاد المراد مناقشته في هذا المقال، وما عليه التداول من مصطلح اليوم؛ إذ إنّ كثيراً من كلماتهم وطريقة تديّنهم من عبادة الرجال والأوثان تُظهر أنّهم كانوا يعتقدون بوجود خالقٍ لهذا العالم إليه مصير النفس وهي تحت تصرّفه، وإنّ النفس لها حياةٌ وكمالٌ بعد هذا العالم، لكنّهم اخطؤوا في تعيين مصداق خالق العالم باتّخاذهم صنماً أو رجلاً أو غيره ليعبدوه، وهذا غير ما نحن فيه من الإلحاد بمعنى إنكار وجود الإله مطلقاً.

وأما أرض اليونان فكانت زاخرةً بديانة التوحيد وإثبات الإله، ولكن لم تخل من محاولاتٍ في الإلحاد، فلعلّ من أبرز من نظّر لفكرة الإلحاد أو كان منشأً لمن أتى بعده هو الفيلسوف اليوناني أبيقور (270-341 ق.م) صاحب المدرسة (الأبيقورية)، إذ كان يعتقد أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ مع

توفّر المحسوس وتحقق شرائط إدراكه حسًا، فأدّى به مثل هذا التنظير المعرفي لإنكار الخالق لعدم إدراكه حسًا، أو لم يتعرّض لإثباته فصار مدّعا المعرفي طريقًا للتأسيس طريق إنكار الخالق من بعده. [السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، ص45] ولكن المتأمل أيضًا في كلماته وما عرضه من المجادلة بين الخير والشرّ، وما انتهى بها سيجد أنّ أبيقور لم يكن ملحدًا بحسب مصطلح اليوم، بل انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر.

وهكذا توالى الأحداث وتكرّرت الصور بين الحضارات والأمم إلى أن وصلت النوبة لعصرنا الحديث، وإن كان ليس من السهل تحديد الظهور الأوّل للإلحاد بشكلٍ دقيقٍ، لكن يمكن أن يُقال إنّ نواة بذرتة ظهرت بعد تلك المعاناة التي قاستها الشعوب من رؤوس دياناتهم، وخصوصًا ما كانت عليه الديانة المسيحية وسلطة الكنيسة. فبعد اندلاع الثورة الفرنسية عام 1799، ظهر لدوافع متعدّدة سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وعلمية، وكان من أشهر منظّريه كارل ماركس وتشارلز داروين وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد بتوالي بعضهم بعد بعضٍ على تفصيلاتٍ في تنظيراتهم، لا يهمنّا كثيرًا التعرّض لها لخروجها عن مقصد المقال.

إلاّ أنّه في الفترة الأخيرة صارت فكرة الإلحاد تأخذ أثرها بنحوٍ مزيّنٍ بالتنظير العلميّ التجريبيّ والفلكيّ والفلسفيّ المتطرّف الذي أبهر عيون مرتقبيه لشدة أناقته ورونقه، فقد برز مثل هذا الاتجاه من أشهر علماء هذا العصر أمثال: لورنس كراوس الفيزيائيّ والفلكيّ، وريتشارد دوكينز عالم البايولوجيا التطوريّة والإيثولوجيا، والفيلسوف الأمريكيّ دانيال دينيت، والعالم الفيزيائيّ ستيفن هوكينغ، وأمثالهم كثيرون، وأمثال هؤلاء بحسب أقوالهم ونظرياتهم يصدق عليهم مصطلح الإلحاد الحديث بمعنى إنكار الإله. وسنتناول في المقال منهم الجانب العلميّ الفيزيائيّ الذي اعتمدوه في دليل إنكار وجود الخالق مطلقًا.

ثانيًا: أسس الفكر التجريبي ومبادئه

لما كان بحثنا منعقدًا بما يتعلّق والجانب الفيزيائي وكيفية توظيفه لإثبات الإلحاد؛ فسنقتصر على هذا الجانب دون غيره.

وأهمّ ما تتنغم به كلمات الملحدين هو حديثهم حول نظريات تكوّن العالم ونشوئه، وتعدّد بياناتهم في ذلك، فبعضُ ذهب إلى تكوّن العالم من العدم تلقائيًا ولم يخلقه خالقٌ على ما ذكره العالم برتراند راسل [راسل، النظرة العلمية، ص 108]، وادّعى بيتر أتكينز بأنّ الكون (الزمكان) قد شكّل نفسه بنفسه [عمر شريف، خرافة الإلحاد، ص 111].

وذهب ستيفن هوكينغ أنّ الكون خلق نفسه من العدم بفضل قوانينه [المصدر السابق، ص 361]، وهي التي تسبّب نشوء الكون المشهور بمقولته: «الأكوّان نشأت عفويًا من العدم» [ستيفن: نصّ مقابلة قنّاسة: سي أن أن]، وقال أيضًا: «لطالما أنّه يوجد قانونٌ كالجاذبيّة، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... الخلق التلقائي هو سبب وجود شيء بدّلًا من لا شيء... ليس لازماً أن نقحم وجود إله ليبدأ عمل الكون» [علال، نقد العقل الملحد، ص 98]. وذكر أيضًا: «لا أحد يستطيع إثبات وجود الخالق، ولكن يمكن التفكير في كيفية نشوء الكون بشكلٍ عفويّ، ونحن نعلم أنّه لا يمكن تقديم تفسيرٍ عقليّ إلا عن طريق العلم» [راسل، النظريّة العلمية، ص 109].

وقال أيضًا: «وبذلك يمكن أن نعتبر الكون ذا مكوّنين فقط، هما الطاقة والفراغ، والسؤال لا زال مطروحًا، من أين جاء هذان المكوّنان؟ والإجابة جاءت عبر عقودٍ من جهود العلماء، والفراغ والطاقة قد تمّ إنتاجهما عن طريق حدثٍ عشوائيٍّ يعرف الآن لنا باسم الانفجار العظيم، ففي لحظة الانفجار العظيم كونٌ كاملٌ مليءٌ بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغٌ، وكلّ شيءٍ بداخله يظهر ببساطةٍ من العدم» [اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 101].

فالملاك الأساس الذي اعتمده هو تفسيرهم لكيفية نشوء العالم ومراحل تكوّنه، ولما وجدوا أنّ ثمة عنصراً مادّياً مشتملاً على قابليّة تأهله لنشوء النظام من نفسه وظهور العالم المعقّد من بساطته تلقائيّاً اضطرّهم للقول إنّ العالم لا يحتاج إلى خالقٍ أوجده، ولكن كي يتحرّر الإنسان من اعتقاده بوجود الخالق، وانتقاله لمرحلة الإنكار، والمخاطرة بمستقلبه المجهول، يتعيّن عليهم بيان الربط والملازمة بنحوٍ يقينيٍّ غير قابلٍ للترزّل بين ما استكشفوه وما توصّلوا إليه من إنكار الخالق، بل وقبل هذا عليهم أن يثبتوا صحّة تفسيرهم يقيناً لما اقترحوه من نظريّات تكوّن العالم. وعلى أيّ حالٍ فنحن لسنا معيّنين بمناقشة هذا الأمر الأخير؛ لعدم توقّر عناصر نقاشه لدينا؛ لكونه بيد المتخصّصين وعلينا احترام تخصّصهم، ولكن على فرض تسلّمه منهم لنوع ثقةٍ منّا بمنجزاتهم التجريبيّة وإنجازاتهم العلميّة، فسنقتصر في مناقشتهم بالأمر الأوّل مبينين هل لملازمتهم قدّم راسخةً في أرض العلم أو أنّها سرابٌ موهومٌ يحسبه الظمآن ماءً؟!

ومناقشتهم تعتمد على بيان المرتكزات المبتنيّة عليها أقوالهم، والمآخذ العلميّة في نظريّاتهم، وهي على وجوهٍ عدّة:

1- اعتمادهم على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه

ولا يخفى على ذي لبّ ضعف مثل هذا القول الذي يناقض بدهيّات العقل النظريّ ومرتكزات الفطرة السليمة، فالعدم لا شيء فكيف يولّد شيئاً؟ وهل النقيض ينتج نقيضه؟! فالقول بمثل هذا الحكم يلزمه مخالفة أوضح البدهيّات من إمكان اجتماع النقيضين، ولا يعزّ على عقلٍ سليمٍ عدم قبول مثل ذلك، وعلى أقلّ تقدير لو تنزّلنا عن مقتضيات أحكام معرفتنا فمنهجهم

لا يمكنه الوصول لمثل ذلك؛ لكونه معتمداً على قبول القوانين والتصديق بالأحكام المرهون إثباتها بالحس والتجربة، وكلاهما لا يوصلان إلى إمكان تولّد الشيء من العدم؛ إذ لم يثبت الحس أو التجربة وقوع ذلك، أو إمكان اجتماع النقيضين، فليس في تجربتهم ما وقع مثل هذا حتى يتسنى لهم القول به، وكتب نظرياتهم المعرفية مليئةً بمثل هذه البيانات من كون ما لا يدركه الحس أو التجربة لا يمكننا الوثوق به، فكيف لهم التفوّه بمثل هذه الأحكام، وغاية ما توصّلوا إليه في استكشافاتهم في موضوع خلق الكون، وكيفية تولّد الحياة على الأرض - على فرض صحّته والتسليم به - أنّ ثمة جسماً بسيطاً تولّد منه العالم بعد توالي سلسلةٍ من التغيّرات التلقائية عليه عبّروا عنها بالانفجار، أو ما قارب مثل هذه النظريات على المستوى الكوني أو الأحيائي، وعلى وفق مدّعاهم المعرفي في نظرية المعرفة هو أن يتوقّفوا إلى هذا الحدّ من الاستكشاف؛ إذ ما بعد هذا لم يقع في تجربتهم بعد، أو لا يمكن أن يقع إذا كان الموضوع هو العدم كما هو مفروض مدّعاهم، وهل وقع منهم أن جرّبوا العدم وعرفوا أحكامه وتوصّلوا إلى إمكان تولّد موجودٍ من عدمٍ محض؟! أو هل لاحظوا في تجاربهم إمكان جمع النقيضين؟! ولنؤكّد على ما يقتضيه منهجهم وما يحكم به العقل الحقّ، أنّ وجود سلسلةٍ من التغيّرات في الشيء لا يدلّ على أنّها موجودةٌ من العدم، وهذا ما صرّح به العالم الفيزيائي بول ديفيز عندما قال: «العمليات الموصوفة هنا لا تشير إلى خلق مادّةٍ من عدمٍ، وإنّما إلى تحوّل للطاقة من صورةٍ إلى صورة المادّة، ما زلنا بحاجةٍ إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس» [Davies, God and the New Physics p. 3.]، فالتجربة والحس لا يكشفان إلّا عن وجود طاقةٍ ما، وأنّ ثمة تحوّلاً طرأ عليها، ولا ينال ما هو أبعد من ذلك.

وهذا ما يختصّ بالجانب الأوّل.

وأما الجانب الثاني وهو إمكان خلق الشيء لنفسه، فإن كان قصدهم أنّ الشيء الموجود بغض النظر عن أصل وجوده قابلٌ لأن تطرأ عليه تغيّراتٌ توصله إلى شيءٍ يعدّ من تكامله، فهذا ممّا لا خلاف فيه، وشواهد الحسّ والتجربة مليئةٌ به، بل لا نجد شيئاً محسوساً لنا إلّا ويسير نحو تكامله هكذا، فأصل الإنسان نطفةً، وأصل الشجر بذرةً، وأصل النفط عظامٌ أو صخرٌ، توالى عليها التغيّرات وتكاملت بنحوٍ من التكامل إلى أن انتهت بنوعٍ من أنواع الموجودات.

وإن كان قصدهم أنّ الشيء لا من شيءٍ أوجد نفسه، فيعود الكلام كما كان في النحو الأوّل - الوجود من عدم - من مخالفته لواضح الضروريات، وخروجه عن مدعى نظرية معرفتهم.

2 - إنكارهم لقانون السببية

وكيفية إنكارهم هو أنّ بعضهم صوّر أنّ غاية ما تعطيه الظواهر المترابطة هو فكرة الترابط والتقارن والعلاقة بين أمرين، ولا يكشف هذا عن قانونٍ واقعيٍّ حتميٍّ بين الأمور نسبيّه بقانون السببية أو العلّية والعلولية، ويكون حاكمًا في تفسير العالم والموجودات، ولعلّ أوّل من تفوّه بذلك على مستوى الفلسفة الأوربيّة هو هيوم عندما قال:

«رؤية أيّ شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن قوّة، أو ارتباطٍ بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معًا، وأنّ التكرار لا يكشف ولا يحدث أيّ شيءٍ في الموضوعات، وإنّما يؤثّر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأنّ هذا الانتقال المعتاد من العلة إلى المعلول هو القوّة والضرورة».

ثم يقول: «وليست لدينا أي فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كَوْنًا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 615].

وأمثال هذه الأقوال وإن لم يلزم منها إنكار الخالق بشكل مباشر وصريح، ولكنها أعطت الجرأة النفسية والمفتاح العلمي - بحسب قبولهم - للقول بأنه ليس من الضرورة أن يكون لمثل الذرات أو الجسيمات الأولى التي بدأ منها التركيب والتكّمْ في تكوّن مظاهر الحياة سبب وراء وجودها؛ لذا نجد أنّ أمثال العالم ستيفن يصرّح أنه ليس بالضرورة إقحام إلّه يقف خلف هذا العالم ويكون مبدأ له كما نقلنا عبارته فيما تقدّم.

وذهب راسل - اعتماداً على إنكار قانون السببية ما لم يقيم على إثبات العلاقة، والسببية دليل حسيّ - إلى كون فرض وجود إلّه ليس بأولى من فرض عدمه، وأودى به ذلك إلى منزلق إنكار الخالق؛ لعدم إمكان توثيق كون مبدأ العالم محتاجاً لعلّة بدليل حسيّ، فقال: «فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنّ العالم من صنع خالق؟ الجواب كلاً، إذا استمسكنا بقوانين الاستنتاجات العلمية، ونحن لا نجد مبرراً لرفض فكرة أنّ الكون بدأ تلقائياً، إلّا أن يكون حدوث ذلك عجباً، بيد أنه ليس من قانون في الطبيعة يقول: إنّ ما يبدو عجباً لا يمكن أن يحدث. إنّ استنتاج خالق هو استنتاج علّة، ولا يُسَلَّم بالاستنتاجات العلّية في العلم إلّا حين تبدأ من قوانين علّية محسوسة، والخلق من عدم أمر لم يره أحد، وإذن فليس من مبرر للظن بأنّ العالم من صنع خالق يرجح ما بُرّر الظنّ بأنه غير ذي علّة، فهما يتعارضان على سواء بقوانين العلّة التي نستطيع مشاهدتها» [راسل، النظرة العلمية، ص 108].

والحال أنَّ إنكار قانون العلّية - كما في تصوّرات هيوم المتقدّمة - لكلّ موجودٍ، لا يدلّ بحسب طبيعة وجوده على كونه واجب الوجود وموجودًا بذاته، بل يلزمه اجتماع النقيضين كما قدّمناه في الردّ على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه، ولا يقال لا يرد عليهم ما ذكرنا لعدم التزامهم باستحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ إنكاره يعني عدم العلم وعبثيّة التعلّم، وهم لا يلتزمون بذلك، وعلى أيّ حال فهم يلتزمون بقانون العلّية والمعلوليّة، والشاهد على ذلك بذلهم الجهد لمعرفة أسباب الشيء في العلوم الطبيعيّة كالفيزياء والفلك والأحياء، وتراهم بعد ذلك يعمّمون الحكم على ما لم يقع تحت حسابان تجربتهم، وليس وراء هذا المرتكز العمليّ غير الاطمئنان والجري على قاعدة الأسباب والمسبّبات، وإلاّ من أين يأتون بإمكان تحقيق قوانينهم على أفراد الطبائع التي لم يجربوها، فمن جرب في محتبره أنّ النار تذيب الثلج، فمن أين له نقل الحكم للأفراد التي لم تقع تحت تجربته؟

331

والحقّ الذي نريد بيانه في قانون السببيّة كي يتّضح مفهومه لدى هؤلاء وغيرهم، هو أنّ السببيّة والمُسببيّة والعلّية والمعلوليّة عبارة عن إدراك عقليّ لمفهوم علاقةٍ نعبّر بها عن الارتباطات الخارجيّة بين الأشياء إذا كان بينها نحو ارتباطٍ فيه تأثيرٌ وتأثّر؛ ولهذا التأثير والتأثر منشأً في طبائعها، لا مطلقاً، ولو كان بنحو الاتفاق ومحض المصادفة، وليس المراد هو أنّ العلّية والمعلوليّة هي شيءٌ محسوسٌ موجودٌ في طبيّات المحسوسات يؤثّر أثر الارتباط على ما قد يتصوّرونه وما اعتادوا عليه من أنّ المفهوم إن كان له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهومٌ علميٌّ، وإن لم يكن له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهومٌ فارغٌ ميتافيزيقيٌّ على حدّ توصيفاتهم، ولعلّ هذا من مناشئ رفضهم لقانون السببيّة كما قد يفهم من قول هيوم المتقدّم.

ومن حقيقة قانون العلّية أيضًا وجود مبدإ في كلّ علّة ينشأ منه تحديد الطبيعة المعلوليّة التي تنشأ منه، المعبر عنه بمصحح الصدور، ومثل هذا القانون يحدّد لنا صدور طبيعة أو طبائع محدودة من كلّ علّة، ولا يصدر من كلّ شيء كلّ شيء؛ ولذا نجد صدور الإرواء من الماء، ولا يصدر الإرواء من التراب، ويصدر من التراب الغبار، ولا يصدر الغبار من الماء، وهكذا في كلّ صفحة الوجود والعالم لو أخذناها مثالاً.

ومن هذا القانون الواقعي الوجودي نجد أنّ الظواهر الواقعة التي بينها تزامن أو توالٍ بعد بعض، إمّا أن تكون دائميّة، ككون وجود النار يتبعه صدور الحرارة، أو أكثرّيًا كنبات شجرة الزيتون من حبة الزيتون، أو أقلّيًا كما لو نعت الغراب وقع الشر، وسرّه وجود قانون السببيّة، حيث النمط الأوّل والثاني سبب تحقّقه بهذا النحو وجود قانون السببيّة فيه، بخلاف الثالث الذي لا سببيّة بين طرفيه.

وملخصًا نقول: قانون السببيّة عبارة عن مفهوم وإدراك عقليّ يكشف عن الترابط التكوينيّ بين أمرين لوجود أمرٍ واقعيّ بينهما يعطيهما صفة الترابط هذه.

3 - فرض الإله يلزمه الخضوع لقانون الطبيعة

ومما أوقعهم في مغالطة جعلتهم ينكرون وجود إله، هو أنّنا لو فرضنا وجود إله خلّف هذا العالم، للزم انطباق قانون العالم عليه، وبالتالي لا بدّ له من سبب أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلهًا، وإلّا ستكون الألوهيّة لمن أوجده، وهكذا في الباقي، وفرض كهذا ليس بأولى من القول بكون هذا العالم نشأ تلقائيًا وعفويًا من ذاته.

وصرّح بهذا القول برتراند راسل (Bertrand Russell) حيث قال: «لربّما كانت قضيّة المُسبّب الأوّل هي أسهل النظريّات قابليّة للفهم، وهي تعني

أنَّ كلَّ شيءٍ نراه في هذا العالم له سببه، وعندما تذهب إلى أبعد حلقات هذه السببية ستجد المُسبَّب الأول وهو ما يُسمَّى الله، إنَّ هذه الفرضية باعتقادي لا تحمل مصداقيةً قويَّةً هذه الأيام؛ لأنَّه وفي المقام الأوَّل السبب ليس واضحًا كما يصوِّره البعض. إنَّ الفلاسفة ورجال العلم خاضوا في هذه السببية، وهي ليست بالصلاحية المرجوة منها التي كانت تؤتي أكلها في الماضي، ولكن وبمعزلٍ عن كلِّ هذا سنجد أنَّ فرضية السببية ليست على مستوى عالٍ من المصداقية.

لربَّما قلت إنني حين كنت شابًا كنت أجادل بخصوص هذه الأسئلة وبكلِّ ما أوتي عقلي من طاقة، ولقد قبلت لوقتٍ طويلٍ بفرضية المُسبَّب الأوَّل، حتَّى جاء اليوم الذي تخلَّيت عن هذه النظرية، وذلك بعد قراءتي لسيرة حياة جون ستيوارت ميل، حيث قال فيها: «لقد علَّمني والدي إجابة السؤال عمَّن خلقني، وبعدها مباشرةً طرحت سؤالاً أبعد من هذا، مَنْ خلق الإله؟» إنَّ هذه الجملة علَّمتني إلى الآن كيف أنَّ مبدأ السبب الأوَّل هو مبدأ مغالطٍ ومفسَّطٍ، فإذا كان لكلِّ شيءٍ مُسبَّبٌ، فيجب أن يكون لله مُسبَّبٌ أيضًا» [علال، نقد العقل الملحد، ص 108].

وقال دوكينز: «لأنَّ فرضية المصمِّم ستطرح فوراً نظرية مصمِّم المصمِّم» [دوكينز، وهم الإله، ص 76].

ولكنَّ هذا الفرض من غريب الأقوال والملازمات، وإن دَلَّ على شيءٍ فيدلَّ على ضعف الفهم لرفض وجود خالقٍ ومنطلقات هذا الفرض، إذ إنَّ أصل الاستدلال مبنيٌّ على ملاحظة كون العالم بأجمعه كيفما كانت تفسيرات نشوئه عاجزًا عن إيجاد نفسه بنفسه، وعاجزًا عن إيجاد هذا النظم العجيب فيه؛ لقصور المادَّة ذاتًا عن تغيُّر حالتها ما لم يؤثر فيها مؤثِّرٌ خارجيٌّ، ولعدم

تملّكها للعلم وخصوصاً لما فيه جانب التحسّب المستقبليّ في نظم الأشياء، وعدم إمكان إثبات أزليّة المادّة على ما سنوافيه من البيان التفصيليّ، وهذا كلّه يقتضي لزوم فرض موجودٍ ليس بمادّيٍّ وخارجٍ عن قانون المادّة أوجد المادّة وما فيها من نظم، وليس محكوماً بخصائص المادّة، وإلاّ للزم عدم انقطاع السؤال عن الموجد، والسبب الأعلى لوجود العالم المساوق لعدم وجوده، وبالتالي عدم وجود العالم بأكمله، وهذا خلاف يقينيّة وجود العالم على ما هو مشهودٌ لنا ابتداءً من وجود أنفسنا ووجود الأشياء من حولنا، فهذا ما يحكم به العقل ويجزم به بناءً على ملازماته المنطلقة من ملاحظة وجود العالم وتحقّقه، لا أنّه إذا فرضناه نجعله محكوماً بقوانين العالم ونسأل عن خالقه أيضاً؛ إذ إنّ مثل هذا السؤال يخالف ما يحكم به العقل، بل يخالف مفروض السؤال إذ السؤال كان عن خالقٍ لا عن مخلوقٍ مثلنا!

ولا يقال: هذا الفرض مخالفٌ لقاعدة وقانون السببيّة، فكيف يمكن تصوّر وجود موجودٍ لا سبب له، كما تساءل بعضهم؟

والحقّ أنّ قولهم هذا يرجع لسوء فهم الفرض وسوء فهم قانون السببيّة، فالفرض العقليّ يحتمّ وجود موجودٍ خارج هذا العالم وقوانينه ينتهي إليه وجود هذا العالم، ومن دونه لا يمكن التوصل لكيفيّة تحقّق هذا العالم، بل لا يتحقّق وجود هذا العالم، فلو فرضناه واقعاً تحت قانون هذا العالم لما كان خالقاً للعالم.

وأما عدم فهمهم لقانون السببيّة فإنّ موضوعه هو المُسبّب أو ما نعبر عنه بالموجود الممكن، وعدم جريانه على السبب الأوّل لخروج موضوعه عن مورد القاعدة، وإلاّ لما كان سبباً أوّلاً ويكون خلاف الفرض، هذا من جهة، ومن

جهةٍ أخرى فهو داخلٌ في هذا القانون، لكن من جهةٍ كونه سبب الموافق لموضوعية فرضه.

والمحصّل من الكلّ أنّه بعد قيام الدليل على لزوم وجود خالق لهذا العالم لا بدّ وأن نفرضه خارج العالم وغير محكوم بقوانين هذا العالم وإلاّ للزم وجود العالم من عدمٍ أو هو من أوجد نفسه أو يكون ما فرضناه خالقًا مخلوقًا والجميع باطلٌ بما بيّناه.

ولتقريب فكرة أنّ خالق العالم خارجٌ عن قانون العالم وغير محكوم بكلّ قوانينه نذكر مثالاً يقرب الفكرة للأذهان.

فمن المعروف أنّ الشجرة تنبت من البذرة، والبذرة تتولّد من الشجرة، فلو قلنا إنّ هذا الحكم يسري على كلّ بذرةٍ وشجرةٍ، فهل ترانا سنحصّل على شجرةٍ موجودةٍ أو بذرةٍ؟

335

الجواب كلّاً؛ لأنّنا إذا ما وضعنا اليد على كلّ شجرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلاّ بوجود بذرةٍ قبلها، ولو وضعنا اليد على كلّ بذرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلاّ وهناك شجرةٌ قبلها، فبالتالي لا شجرةٍ موجودةٍ ولا بذرةٍ، ولكنّ هذا يكذّبه الواقع، فالعالم مليءٌ بالبذور والأشجار، وحينها يجزم العقل بلزوم وجود أحدهما الذي هو غير مسبوقٍ بالآخر، فإمّا أنّ هناك شجرةً غير نابتةٍ من بذرةٍ تكون هي أصل تولّد البذور والأشجار من بعدها، أو أنّ هناك بذرةً أولى غير متولّدةٍ من شجرةٍ تكون هي أصل وجود الأشجار والبذور من بعدها، فلاحظ كيف يحكم العقل بلزوم خروج واحدٍ من الأمرين عن القانون العامّ لكلّ ما بعده كي يتصحّح فرض وجود الكلّ، فهكذا خالق العالم، وإن كان المثال معه قياساً مع الفارق. نعم، كي لا نفرض إلهاً لا بدّ أن نفرض كون

الأصل المادّي للعالم أزلياً أبدياً كي يتصحّ وجود العالم، ولكن إثبات ذلك محالٌ عقلاً على ما سنبينه في لاحق المناقشات، وخارجٌ عن دائرة الإثبات التجريبي، كما سنبينه لاحقاً في مناقشة منهجهم المعرفي.

4 - رفضهم لبدهيات العقل

ويعدّ هذا من النقاشات المعرفية في أصل تولّد المعرفة عند الإنسان، والذي يراد من بدهيات العقل هي تلك المفاهيم التصورية والتصديقية التي نؤمن بها ابتداءً دون الحاجة إلى تكسّب معرفي، وما لم نؤمن بتحققها لا يمكننا بناء معرفة من المعارف؛ إذ لو كان كلّ شيء مجهولاً ويحتاج إلى تكسّب لما انتهى بنا الحال إلى معرفة شيء أصلاً، فلو أردت أن أعرف حكماً في مسألة ما، فإمّا أن لا يكون في الذهن شيء من المعلومات، أو يكون شيء منها، وعلى الفرض الأوّل لا يمكن التفكير والتوصّل إلى شيء؛ إذ لا يوجد ما يُبتدأ به في التفكير، وعلى الفرض الثاني فهذه المعلومات إمّا أن تكون حاصلّة بنفسها فيثبت مطلوبنا وهو وجود البدهيات، أو أنّها محتاجة إلى غيرها قبلها، وهذا الغير أيضاً يجري فيه نفس الكلام، فإمّا أنّه لا يحتاج فيثبت المطلوب أو يحتاج، وهكذا في كلّ فرض إمّا أن نثبت وجود البدهيات أو يتسلسل الأمر إلى لا نهاية، وحينها - على فرض اللانهاية - من أراد أن يعلم شيئاً واحداً عليه أن يعرف ما لا يتناهى من العلم قبله، وهذا محالٌ ويفضي إلى عدم إمكان معرفة شيء أصلاً، والوجدان والتحقّق الخارجي يكذّبه، فالبشر يعلمون كثيراً من العلوم والحقائق.

ولمّا التفت بعضهم إلى ما تملي عليه فطرته ووجدانه والتفاتته إلى التنبيهات التي أقامها العلماء على ضرورة وجود البدهيات من أمثال الدليل المتقدّم،

اعترفوا ببعض أقسام وجود البدهيات دون بعضها، كالحسيات والوجدانيات وبعض الأوليات، إلا أن الأمر فيها ليس عملية انتقائية واختيارًا ذاتيًا، فلا بد من التأمل الذاتي الصحيح للقبول والرفض، أو مراجعة أقسام ما ذكره من البدهيات كي يتسنى لهم موضوعاتها والتأمل فيها، ولكن البحث فيها طويل الذيل يخرجنا عن عداد المقال لغايته، ومن أراد الرجوع في هذا الموضوع فعليه مراجعة كتب نظرية المعرفة وكتب المنطق من مصادرها التفصيلية.

5 - عدم تحديد موضوعية الإله

من الواضح لمن خاض الأبحاث العلمية وكانت له الخبرة فيها أنه يجد الكثير من الاختلافات في الأحكام والنظريات والأقوال، وهذا راجع إلى عدم بيان حقيقة الموضوع المناقش فيه، والذي اختلفت أحكامهم إزاءه، والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعية الإله الذي قصدوه نفيًا مع الذين تعرّضوا له إثباتًا، فملتبّع لكلماتهم والعارف بمنهجهم - الناص على أن ما لا يناله الحس فهو غير موجود - يجد أن ما نفوه هو الإله المادي الذي لم يجدوا لمادّيته أثرًا في نشوء العالم بأسسهم المعرفية، والذي لم يلاحظوا سيره التفاعلي والفيزيائي في أجرام الكون ومركباتها، ولم يجدوا ذلك الشيء الأزلّي الموجود دون سبب - وإن كان بعضهم ادّعى أزلية المادة، ولكن سيأتي الكلام فيه بتفصيل - ولم يجدوا تلك المادة الموجودة في السماء والأرض على حدّ سواء، ولم يجدوا ذلك المصدر الواحد للطاقة الممدّ لوجود كل الكائنات دفعةً واحدة ولم ولم...

وخصوصًا إذا ما تعرّفنا على ارتكازاتهم الدينية المستقاة من كتبهم التوحيدية كالنوراة والإنجيل، التي تصوّر الإله بشكل ماديّ جسمانيّ له صورة

كصورة البشريلد ويأكل ويشرب، أو حتّى لو لاحظوا التوجّهات الإسلاميّة الرسميّة التي تعرض الفكرة الدينيّة الإسلاميّة حول الإله ولا تفترق كثيراً عمّا هو موجودٌ عندهم من حيث الطبيعة الإلهيّة المادّيّة الجسمانيّة إذ يجلس ﷺ على كرسيٍّ واسع ويدير الأمور بيده العضويّة ورجله الجسمانيّة.

فلو كان منظورهم نفي مثل هذا الإله المتحقّق بمثل هذه الموضوعيّة فلا أشكّ بأنّه قد نطق القدس على ألسنتهم، باتت كلماتهم عين كلمات الموحّدين، فلا صوت مسموع له ولا أين ولا كيف ولا متى، وليس كمثله شيءٌ ولا يناله السمع أو البصر أو الحسّ، ولا إثبات له في حسّ أو تجربة؛ إذ هو غير محسوس ولا يتكرّر كي يكون مجرّباً، فلا يوجد إله بهذا الوصف، ولهم الحقّ أن يقولوا لا إله مادّيّاً محسوساً ومجرّباً يناله منهج معرفتنا.

وهذا الإله بخلاف الإله الذي ندّعيه ويثبته العقل وثبته الديانات الحقّة الواصلة إلينا، فإنّنا ندّعي موضوعيّة إله لا تدركه الأبصار، ليس بمادّيٍّ، خارج عن العالم، لا يكون محكوماً بأحكام المادّة، لا من شيءٍ أوجد العالم، أثبتناه بمقتضى الضرورة العقليّة، أزليٌّ أبديٌّ لا أوّل له ولا آخر، لم يخلقه شيءٌ موجودٌ بذاته، سببٌ أوّلٍ وقديمٌ للعالم.

فما قصدناه لم ينفوه وما نفوه لم نقصده والبحث مفترقٌ.

نعم لهم جانبٌ آخر في كلماتهم لا يمكننا حمله محل الصحّة والصواب بأيّ شيءٍ كان، ويمثّل الجانب الإلحاديّ في كلماتهم بخلاف ما تعاملنا مع الجانب الأوّل في كلامهم وألقناه بكلمات الموحّدين، وحاصله ما قدّمناه من كلامهم، وما اشتهرت به كلماتهم «ما لا نستطيع أن نرصده بجواسنا فلا وجود له» [عمرو شريف، رحلة العقل، ص 81]، فلا يمكن تسليمه حتّى على

مستوى التسليم بمادية الإله - تعالى شأنه عن ذلك علوًا كبيرًا - فغاية ما يمكنهم قوله التوقف عن إنكاره والشك بمعنى التساوي في الإثبات ونفيه، فالحواس لا تثبت إلا ما تناله ولا تنكر ما لا تناله، فالإنسان قبل مئات السنين ليس له أن ينكر الجاذبية بحجة أن الحس لم ينلها، وليس له إنكار الطاقة والذرات والإلكترونات بهذه الحجة، نعم لو طرحت أمامه ولم يكن قد نالها بحسّه فليس له إنكارها واتخاذ الموقف الجازم من عدم وجودها، فهذا خطأ معرفي عندهم، فكيف لو كان المدعي - كما عليه القول بوجود الإله - يدعي الخروج الموضوعي لموضوع إثباته عن القاعدة؟ فيلزمهم حينها عدم التعرض إليه بمقتضى أداتهم بإثبات فضلًا عن النفي.

6 - اعتمادهم على الظنّ والشكّ والاحتمال في بناء نظريّتهم الإلحادية

من الواضح كون العلم التصديقيّ ذا درجاتٍ متعدّدة في مقدار تصديق النفس به تبعًا لدليل إثباته، وهو على درجتين العلم التصديقيّ اليقينيّ، والعلم التصديقيّ الظنيّ، والمقوم لتحصيلها نوع الدليل لحصول التصديق بقضيّتهما، فالأول يُكتسب بالبرهان قائمٌ على الضروريّات والمؤكد منها الأوّلّيات، المرتكز على معرفة الشيء من جهة أسبابه الذاتية، والثاني يُكتسب بغير البرهان من الخطابة والجدل القائمين على المشهورات والمقبولات.

وأيضًا ليس كلّ موضوع يستعمل له كلّ مستوى تصديقيّ كان، فالموضوعات الحقيقيّة التي يمكن معرفة أسبابها وعللها ينحصر طريق المعرفة بها باليقين التصديقيّ، ولا معنى لتعلّق العلم بها والمعرفة بنحو ظنيّ، فليس من المستساغ دراسة الرياضيات بنحو ظنيّ، وكذا الفلك والفيزياء والكيمياء

وعلم الأحياء والطب والإلهيات وغيرها، فليس من العلم أن يقال $2+2$ أظنه يساوي أربعة!

فما نحن فيه من إثبات الإله والمعبر عنه بالعلم الإلهي موضوعه من الموضوعات الحقيقية التي يمكن معرفة علل إثباته من خلال التحليلات والملازمات العقلية، فيكون التعامل معه بنحو ظني واحتمالي خروجاً عن الإنصاف العلمي والمنهج البحثي، فإما أن يُعرف بنحو يقيني ونتمكن من معرفته بهذه الصفة، أو يكون السكوت عنه أولى، فلا معنى أن أقول بظنية وجود الإله وأرتب رؤيتي الكونية المشتملة على السلوك المناسب مع هذه الرؤية مع تحمّل مشاقها وتأثيراتها الدنيوية والأخروية، وفي نهاية مطافها تكون ظنية الوقوع مع احتمالية الخلاف في واقعيتها، فكلنا يجد بالوجدان أنّ مثل هذا المقدار التصديقي لا يوجب تحريكاً نحو الفعل وخصوصاً في الأمور المصيرية، فالظن لا يغني عن الحق شيئاً.

340

وأيضاً ليس من الصواب والإنصاف أن أنكر وجود الإله ظناً، وما يترتب عليه من مهلكة وجودية وخسرانٍ أبدي لا يطاق لو كان واقعاً اعتماداً على الظن والاحتمال في إنكاره، ألا ترى لو أخبرك طفلٌ صغيرٌ بوجود مفترساتٍ في الطريق يفترسن كل من مرّ بها على طريقها، فلا يمكنك إهمال هذا الخبر اعتماداً على ظنك بكذبه أو احتمالية تفرّقها عن الطريق؟!

فالمحدد إن أراد إنكار الإله والمخاطرة بمصيره بعد هذا الوضوح الصريح لدى البشرية في أكثر أعدادها، وبعد البراهين اليقينية والتنبيهات النبوية التي يصعب إنكارها، فعليه باليقين من الأدلة، وأن لا يعتمد على المشهورات والتسليم لقول غيره اعتماداً على حسن بعض ظاهرهم، كما عليه العامة من

الملحدون الذين هم ليسوا بعلماء، أو اعتمادهم الظن والاحتمال والفرض في نظرياتهم العلمية كما عليه أكثر كلمات العلماء الماديين والتجريبيين الحسيين، فما لكم كيف تحكمون؟! فلو سألنا العالم المنكر لوجود الإله، من أين لك يقين في إمكان خلق الشيء من العدم الذي بنيت عليه مدّعاك؟ والحال أنّ الضرورة والحسّ يكذّبه، ومن أين لك يقينية القول بأنّ الشيء يخلق نفسه؟ أليس هذا خلاف ما جرّبه أنت وما ناله حسّك؟ وخلاف الضرورة القاضية بعدمه ولزوم اجتماع النقيضين منه؟

واليك بعض نماذج القول من كلماتهم التي تكشف عن صواب توصيفنا لحالهم من الاعتماد على الظن والشكّ.

قال دوكينز: «أتمنى أن يجيب الفصل الرابع: لماذا من المؤكّد تقريباً عدم وجود الله؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 41].

341

وهذا يناقض عنوان كتابه (وهم الإله)، فالعنوان منطقته منطق الإنكار اليقيني، ولسان البحث والاستدلال لسان الظن والاحتمال.

وقال في غير هذا الموضع: «إني أعتقد أنّ الكون نشأ تلقائياً من العدم» [شريف، رحلة العقل، ط 4، ص 41]، والاعتقاد بحسب استعماله هنا بمعنى الفرض والاحتمال على ما عليه سياق كلامه.

وقال أيضاً بما مضمونه نقلاً عن مجلّة (البراهين): «لو أنّك متّ وقدمت أبواب الجنّة، ماذا ستقول لله لكي تبرّر إلحادك الذي لازمك مدى الحياة؟» فكان جوابه: «سوف أستشهد ببرتراند راسل: لم يكن هناك أدلّة كافية، لم يكن هناك أدلّة كافية» [جيتنغ، بلانتغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ مجلّة براهين، هدية

العدد، ص1 و2]، والجواب يعكس الحالة النفسية لمقدار اطمئنانهم لأدلتهم، فلو كانت كافيةً لكانت هي منطلق جوابه واحتجاجه، ولكن مجرد عدم قيام الدليل بحسب نظره تمسك بالاحاد تمسك المتيقن، وهذا ممّا لم نعهده في العلوم عامّة فضلاً عن العلوم اليقينية التي يتحدّد بها مصير البشرية.

وقال العالم الفيزيائي ستيفن: «لا أحد يستطيع إثبات الخالق... ولكنّه عندما سُئل، هل تؤمن بوجود الإله أو لا؟ أجاب قد يكون الخالق موجوداً» [المصدر السابق]. فكيف لا يستطيع أحد إثباته من دون أن يتردّد فيه، وبعد ذلك يحتمل وجود الخالق، فإن دَلّ كلامهم هذا وتناقضهم على شيءٍ فإنّما يدلّ على عدم الثبات واليقين فيما يقولون، فلا أدري كيف يؤمنون ويجزمون بما يفترضونه ويحتملونه وبينون رؤيتهم عليه، ويخاطرون بمصيرهم على موجهه، وكأنّه إحدى النظريات الفيزيائية التي يحتمل فيها الخطأ وتبيان الأمور بعد ذلك، كما حصل لكثيرٍ من النظريات التجريبية.

342

قال حينما كان يوصّف حال نفسه: «إنّه كان يتمنّى نظرية الكون الثابت الأزلي، لأنّها أكثر جذّابيةً، وأبعد عمّا نادت به الأديان» [هيثم، كبسولات إسكات الملحين، ص 72]، وكأنّ الاعتقاد ينال بالتمني، وردّة الفعل تجاه الأديان عندهم لمّا عاثت بمقدّرات حياتهم.

ويقول العالم الفيزيائي البريطاني دينيس شياما: «لم أدافع عن نظرية الكون المتسقّر لكونها صحيحةً، بل لرغبتني في كونها صحيحةً، لكن بعد أن تراكمت الأدلّة تبين لنا أنّ اللعبة قد انتهت» [المصدر السابق]، ومن المعلوم الرغبة لا تثير إلّا وهمًا غالبًا واحتمالًا ضعيفًا.

7 - اعتمادهم على كون وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء يلزمه الاستغناء عن الخالق

وهذا من غريب التفكير، فإنّنا لا ندّعي من فرض وجود الإله انتفاء قوانين العلم والعالم، كي يقال: وبما أنّنا استكشفنا وجود القانون الذي تتولّد على أساسه الأشياء وتتطوّر تكشف عن كذب ادّعاء وجود الإله، بل على العكس تمامًا، فإنّ النظم الموجود والتدبير من خلال الأسباب والمسبّبات ممّا نادت به العقول والديانات دليلٌ لإثبات وجود الخالق وحسن تدبيره وفق الحكمة، ولا يعني وجود الإله جريان الأمور على وفق قانون الإعجاز من دون نظمٍ وأسبابٍ.

فبناؤهم وارتمازهم لنفي وجود الخالق جاء من منطلق أنّه كي يكون الشيء مخلوقًا لله فينبغي أن لا تكون لوجوده أسبابٌ طبيعيّةٌ، فإذا اكتشفنا وجود الأسباب الطبيعيّة لا حاجة حينها لفرض وجود إله خلف هذا العالم، حتّى وصل الأمر إلى أن يصرّح بعضهم بكون الاعتقاد بوجود إله كان يعتمد على الغموض العلميّ في تفسير الأشياء فنفرّض لها إلهًا، ولكن وبعد التعرّف على تلك الأسباب لم نعد بحاجة لفرض إله.

والحقّ أنّ الملازمة المذكورة ليست بلازمةً، هُذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى لم يكن الارتكاز العرفيّ أو العقليّ في إثبات وجود الخالق قائمًا على عدم معرفة الأسباب في تفسير تولّد الأشياء كي يكون تعرّفها ناقصًا لدليل التوحيد.

أمّا الجهة الأولى فكون الشيء له سببٌ فلا يخلو أمر سببه إمّا أن يكون له سببٌ أو لا سبب وراءه، وهكذا بالنسبة للثاني والثالث إلى حيث الوصول لسببٍ لا سبب وراءه هو مبدأ سلسلة الأسباب - وهذا هو مرادنا من الشقّ الثاني فلا نكرّره - بغضّ النظر عن توصّلنا فعليًا له أو عدم توصّلنا، فلنا

إمكان فرضه، والسمة التي تميّز هذا السبب عن باقي مجموع الأسباب أن وجوده غير مسبّب عن غيره بخلاف باقي السلسلة فيما دونه، فوجودها مُسبّب عن غيرها، ومن هنا قسّم الفلاسفة الموجودات إلى قسمين بنحو الحصر العقلي، موجوداتٍ وجودها ذاتيّ لها وغير مُسبّب عن غيرها، وأسموها بواجبة الوجود، وموجوداتٍ وجودها مُسبّب عن غيرها، وأسموها بممكنة الوجود، فالملازمة التي ذكروها (معرفة الأسباب تغني عن فرض الإله) إنّما تتمّ لو صحّ فرض السبب الأخير واجب الوجود في نفسه الذي يلزمه الأزليّة والقدم الذاتي، بل على هذا الفرض تكون معرفة الأسباب وصفة الأسباب تفضي إلى معرفة الإله؛ إذ ليس مرادنا من الإله إلّا ذاك الواجب القديم الأزلي. نعم، يبقى الفرق بين الملحد والموحّد في تعيين المصدق، فكلاهما يبحث عن الواجب الذي ليس لوجوده سبب القديم الأزلي.

وهنا ستحوّل الدراسة إلى دراسة موضوعيّة تحدّد أهليّة المصدق المفترض في صحّة فرضه إلهاً أم لا؟ بمعنى وجوده واجب أم لا، قديم أم لا، أزلي أم لا.

فهل ما فرضوه من الكون ذي الحال الثابت، أو المادّة ذات الانفجار العظيم مؤهّل لذلك أو لا؟ وهذا ما سنقف على بيانه تفصيلاً في النقاش التالي.

ولنلفت النظر أكثر في هذه القاعدة التي كانت تنصّ على أنّ معرفة الأسباب تغني عن فرض الإله، فقد تبين أنّ معرفة الأسباب من حيث التأثير والسببيّة لا علاقة لها بالإله أصلاً لا إثباتاً ولا نفيّاً، وإنّما معرفة الأسباب من حيث طبيعة وجودها من كونها مستغنيّة أم لا ترتبط بإثبات الإله أو نفيه، والحقّ من هذه الجهة يأبى إلّا أن يثبت إلهاً ما: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وأما الجهة الثانية فلم يكن الارتكاز العامي والعلمي قائمًا على ما ذكروا، بل كانا قائمين على ما ذكرناه من جهة البحث الأول؛ لذا إن جئت للعرف وقلت إنَّ الله أنزل المطر، وهم يعلمون أنَّ المطر ينزل بعد تبخّر الماء وتكوّن الغيوم وإثارة الريح له وغيرها من الأسباب، لا يجدون حرجًا في ذلك، وأما التحليل العقليّ الفلسفيّ فما قدّمناه هو الحقّ الذي اعتمدوا عليه ولم يكتفوا بمجرد فرض السبب ليصحّحوا فرض وجود العالم، ومنه قسّموا الموجودات للقسمين السابقين ممّا ذكرناه، فتأمّل تجد الحقّ واضحًا.

8 - اعتمادهم على مبدأ أزليّة المادّة الأولى

والمراد من الأزليّة أنّ الشيء لا أوّل له فهو موجودٌ منذ القدم، بحيث لا تتصوّر العدم في حقّه قبل وجوده، بل لا قبل لوجوده فكّل ما نتصوّره من الزمان وتحقّق الوجود فهو موجودٌ وقائمٌ فيه، ومثل هذا المعنى قد تصوّره بعض الفيزيائيّين في حقّ المادّة للخروج من حيرة مَنْ أوجد العالم، فانتهى نظرهم عندما لم يعثروا على السبب المادّي وراء تكوّن ما انبثق منه العالم فقالوا بقدّم المادّة التي توصّلوا إليها، وكونها مبدأ تكوّن العالم، وهذا الفرض في أوّل وهلة يبدو مقبولًا من جهة أنّ ثمة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهذا العالم، بل لا مناص من فرضه وقبوله لدى العقل السليم من الجهة التي ذكرناها، ولكن يبقى هذا السؤال وهو: ما مقدار أهليّة مصداق المادّة التي افترضوها، سواءً على نظريّة الانفجار الكبير أو نظريّة الكون الثابت، بحيث تمثّل مصداقًا لتلك الضرورة العقلية القائلة إنّ ثمة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهذا العالم؟ فنحن نتفق معهم بهذا المقدار ونعترف بلزومه، ولكن يبدو أنّ الخلاف معهم في تحديد المصداق، وسننتقل من نتائجهم الفيزيائية وما قاربها في الوصول إلى النتيجة وقطف ثمارها.

وحسم هذا الأمر يتوقّف على أمرين:

الأمر الأول: عرض النظريتين لمعرفة فرضهم.

الأمر الثاني: مناقشة أهلية ما فرضوه في النظريتين.

بعدما تم اكتشاف العديد من الظواهر الكونية التي من أهمها أنّ المجرات تتباعد تباعدًا كبيرًا فيما بينها، ولكن ليس تباعدها بالنحو المألوف كتحرّك جسمين عن بعضهما، بل بنحو توسّع الفضاء الذي يحوي المجرات، كتمدّد اللون ما فينتج عنه تباعد نقطتين مرسومتين عليه، وأيضًا شاهد علماء الفلك والرصد أطيافًا حمراء اللون تشير إلى وجود أجرام تباعد عنا، حيث إنّ الطيف الأحمر هو الشعاع الصادر من أجسام بعيدة مبتعدة عنا.

وهذه الاكتشافات وغيرها ممّا يدلّ على حركة المجرات والأجرام السماوية وتباعدها عن بعضها، فحاول علماء الفيزياء تفسير ذلك، ونتج عن مجمل تفسيراتهم مجموعة من النظريات كان أهمها نظريتين تعدّان من أحدث النظريات الفيزيائية في تفسير كيفية نشوء العالم:

إحدهما: نظرية (الخلق المستمر) أو ما تسمّى بنظرية (الكون ذي الحال الثابت)

وتنصّ على أنّ الكون لمّا كان على تباعدٍ مستمرٍّ منذ بلايين السنين، فيفترض اليوم أن لا نرى شيئًا ممّا نراه اليوم، ولكنّنا نراه اليوم، فلا بدّ من افتراض وجود مادّة جديدة تحلّ محلّ المادّة المتباعدة، وبهذا يضلّ الكون محتفظًا بكثافته على الرغم من تباعده.

واستنتجوا من ذلك أنّ الكون على الرغم من ازدياد مادّته إلّا أنّه على حالٍ ثابتةٍ من الأزل لا بداية له.

إلا أنّ هذه النظرية لاقت مناقصًا فيزيائيًا من أنّ الكون في حال تغيرٍ ولا ثبات له، فلذلك عُدل منها إلى نظرية أخرى أكثر تطوّرًا منها في تفسير تلك

الظواهر. [ظ: إدريس، كتاب الفيزياء ووجود الخالق، ص 83]

ثانيهما: نظرية الانفجار العظيم

وتنصّ على أنّ الكون لو تصوّرناه على حال كون مجرّاته تتقارب من بعضها

فستقلّ المسافات بينها وتزداد الجاذبية بين أجرامها، وبالتالي ستتلاصق فيزداد الضغط بينها وتنعدم المسافات وتندمج مع بعضها إلى أن تصل المادة الأولى لحدّ ذرّة واحدة، وبفعل الضغط الكبير قد يصل حجمها قريبًا من الصفر تقريبًا، فبداية الكون كان مادةً صغيرةً جدًّا تعرّضت للانفجار وتبدّدت بصور إشعاع تولّد منها العالم برّمته بما فيه الزمان والمكان. [ظ: ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم، ص 216؛ هوكينغ، تاريخ الزمان، ص 1211]

النتيجة

ما أريد التوصل إليه من خلال عرض نظريّاتهم هو التوصل إلى نقطة مشتركة بين القولين بغضّ النظر عن تفاصيل تفسيريهما ومقدار الاختلاف بينهما، لكنّهما قد توصّلا لفرض واحدٍ في نهاية المطاف، وهو وجود شيءٍ واحدٍ فارِدٍ موصوفٍ بالأزليّة وغير مسبوقٍ بإيجادٍ قبله من غيره. والذي يلفت نظري هو أزليّة تلك المادة المفترضة، سواءً من صرّح بأزليّتها كأصحاب النظرية الأولى، أو من لزم من قوله ذلك كما في أصحاب النظرية الثانية بعد فرض الزمن التخيليّ وتعدّد الأكوان الأزليّ [ظ: نقد العقل الملحد، ص 132 وما بعدها]، فهل يا ترى في ضمن القانون الفيزيائيّ يمكن فرض أزليّتها، أو أزليّة المجموع غير المتناهي من الأكوان أم لا؟

والأمر الثاني يبدأ حيث تنتهي الأسئلة السابقة بعد مجمل العرض في الأمر الأوّل، فبغضّ النظر عن المفروض، فإنّ أمر الموجود لا يخلو من حالين بحسب الفرض العقليّ بما يقتضيه الحصر، إمّا أن يكون موجودًا تامّ الوجود ليس له حالة يكون بعدها، بمعنى ليس له حالة استعداديّة لأن يكون شيئًا آخر، كالعلم الحاصل عند الإنسان فحقيقته أنّه علمٌ وليس هناك ما يُنتظر من حقيقته على أن يصير حقيقةً أخرى؛ أو موجودًا غير تامّ الوجود وله حالة

أخرى يكون بعدها، بمعنى أنّ له استعداداً لأن يكون شيئاً آخر، كالتراب فهو موجود بالفعل ولكن فيه استعداداً لأن يكون طيناً والطين يكون طابوقاً، وله أن يكون حجراً، وهكذا فيما يعرفه الفيزيائيون من التحوّلات الممكنة للتراب بعد توقّر اللازم له من الطاقة والزمن والمؤثرات الأخرى.

وهنا نأتي للفرض الذي فرضوه وجعلوه مبدأً للعالم، نجد أنّه منطبقٌ عليه الفرض الثاني من أنحاء الموجودات؛ لكونه بنفسه طرأت عليه التغيّرات فخرج منه العالم. وحيث إنّهم قالوا بأزليّته وقدمه أو يلزمهم ذلك، وغير مقيّد بزماننا الفعليّ، بل منه نشأ الزمان، بحيث نحتاج لزمانٍ تخيّلٍ لتصور قدم وجوده، ومهما مددنا ذلك الزمان التخيّل، فهو موجودٌ فيه، وهنا يلزم أنّ جميع الاستعدادات الكامنة فيه قد أخذت الفرصة الكافية من الزمان منذ الأزل لظهور ما هو ظاهرٌ منها الآن منذ الأزل، ويلزمه نفاذ ما فيه من استعدادٍ، ووصوله لحدّ ما يصفونه من مرحلة النفاذ والتساوي والنضوب، ولكنّ وجود الاستعداد الكبير في العالم الذي قد يحتاج لبلايين السنين أو أكثر من ذلك، يشير إلى عدم أزليّة ما فرضوه وحدوثه، وعدم قدمه وبالتالي لا يكون واجباً، ووجوده من ذاته لا من سببٍ آخر، فيلزمه موجودٌ وراءه يتّصف بهذه الصفات وهو ما نسّميه بالـإله (الله)، وليس الله غير ذلك الواجب القديم الأزليّ الذي لا يحتاج لتدخّل غيره في وجوده، والملحدون يعترفون بجميع هذه الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون لكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقاً أن جعلوا مع الله إلهاً آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلهاً آخر.

الخاتمة

1- معنى الإلحاد المطروح في نقاش المقال، هو بمعنى الميل عن الاعتقاد بوجود الخالق كليًا.

2- للإلحاد من جهة فكرية ومعرفية نظرية مراحل عدة مر بها، فمنها ما كان على صعيد عدم القدرة على إثبات الخالق من خلال إظهار تساؤلات تشكيكية انتهت بهم إلى كون إثبات الخالق خارجًا عن قدرة البشر، ولم يتعرضوا لدليل نفيه. ومنها إهمال النظر في الإله سلبيًا وإيجابيًا والتركيز على الفرد، كما هو الفكر البوذي. ومنها نفي وجود الإله وعدم الحاجة لفرضه على ما عليه الفكر الإلحادي اليوم.

3- هناك جملة من الأسس العلمية (بحسب اعتقادهم) اعتمدها أصحاب الفكر الإلحادي لتأسيس نقض لفكرة وجود الإله:

أ- إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الشيء لنفسه. ورددنا بكونه مخالفًا لأبده البدهيات، من كون العدم لا شيء فكيف يولّد شيئًا؟! وكذلك النقيض (العدم) لا يولّد نقيضه (الوجود).

ب- إنكار قانون السببية، واستبداله بفكرة الترابط، ورددناه بكون ما تسمّونه بفكرة الترابط إما أن يكون لها منشأ في طبائع الأشياء أو لا يكون لها منشأ، فإن كان لها منشأ فهذا ما نقصده بالسببية، وإن لم يكن لها منشأ لصحّ ارتباط كل شيء بكل شيء، وهذا واضح البطلان. ج- لو بنينا على فكرة وجود الإله للزم خضوعه للقوانين الطبيعية، وبالتالي لا بدّ من سبب أوجده، فيفقد خصوصية كونه إلهًا، وهذه الفكرة ليست بأولى من فرض أنّ العالم أوجد نفسه. ورددناه بكون العالم برمته محتاجًا للخالق بحكم العقل على ما نراه من خصوصياته، ونفس العقل يحكم

بلزوم وجود خالقٍ له خارج عن طبيعة قوانينه كي يوجد العالم، فما ذكرتموه من كونه خاضعاً لقوانين العالم خلاف أصل الاستدلال.

د - رفضهم لبدهيّات العقل. ورددناه؛ إذ لو لم نقل بوجود بدهيّات للعقل لما أمكن لنا الابتداء بالتفكير بأيّ نحوٍ كان.

هـ - اعتمادهم موضوعيّة إله لم يبينوا حقيقة تلك الموضوعيّة. وخلصنا إلى كونهم يتكلّمون عن إلهٍ مختلفٍ موضوعاً عمّا تقصده الأديان وما يفرضه العقل ويوجبه، فهم ينكرون أن يكون هناك إلهٌ مادّيٌّ يقف وراء مادّيّات هذا العالم وهو محرّكٌ لها، ووافقناهم على ذلك واعتبرناه جانباً توحيدياً لا إلحادياً. نعم، لهم جانبٌ إلحاديٌّ آخر في كلماتهم أحياناً، وهو إنكار مطلق القوّة التي تقف خلف هذا العالم.

و - اعتمادهم على الظنّ والاحتمال والشك في بناء نظريّتهم الإلحاديّة، وقلنا إنّ الموضوعات الحقيقيّة لا ينفع معها مثل هذه الطرق غير الموصلة للواقع، ونظرناه بالمسائل الرياضيّة التي لا يغني الظنّ فيها عن الحقّ.

ز - تصوّرهم أن وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء تغنيه عن فكرة الاحتياج للخالق، وقلنا إنّنا لا ننكر وجود سلسلةٍ من الأسباب الطبيعيّة للأشياء في عالمنا، لكنّه لا يلزم إنكار الخالق؛ إذ الكلام في ذات المسبّبات هل كونها من ذاتها أم لا؟

ح - اعتمادهم على مبدأ أزليّة المادّة الأولى. ورددنا بأن لو كان أزليّاً لتحقيق فيه ما هو مستعدٌّ له منذ الأزل، وهذا خلاف ما نراه من وجود التغيّرات.

4 - النتيجة التي توصلنا إليها هي أنّ: للعالم من ورائه موجوداً، يتّصف بالألوهيّة ونسمّيه بالإله (الله)، وليس الله غير ذلك الواجب القديم الأزليّ الذي لا يحتاج لتدخّل غيره في وجوده، والملمحدون يعترفون بكلّ هذه

الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون، لكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقًا أن جعلوا مع الله إلهاً آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلهاً آخر.

قائمة المصادر

1. ابن كثير، بداية خلق الكون، تحقيق عادل أبو المعاطي، مؤسّسة الأهرام للنشر والتوزيع، دار البشير، القاهرة، سنة 1998.
2. إدريس جعفر شيخ، الفيزياء ووجود الخالق، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 2001 م.
3. برتراند راسل: النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، سنة 2008.
4. برتراند راسل، النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، بغداد، 2007 م.
5. جلال الدين السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، تونس: الدار العربية للكتاب، سنة 1991.
6. حسن بن أحمد اللواتي، المصمّم الأعظم، علّق عليه محمّد بن رضا اللواتي، بيروت، الدار العربيّة للعلوم، الطبعة الأولى، 2009 م.
7. خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار المحتسب، 2010 م.
8. ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، نقلنا ترجمته من كتاب خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، 2010 م.
9. ستيفن: نصّ من مقابلة ستيفن هوكينغ من المذيع لاري بقناة سي أن أن، موقع الحارة العمانيّة، على الشبكة العنكبوتيّة.
10. عمر شريف، خرافة الإلحاد، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة 2014.
11. عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة شروق الدوليّة، القاهرة، 2011.

12. غاري جيتنغ، وألفن بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ تحقيق وتعليق: عبدالله بن سعيد الشهري، مجلة براهين، هدية العدد.
13. كولد لفنسون: البوذية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2008.
14. كيم نوت، الهندوسية، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، مؤسسة هنداوي، الطبعة الأولى، سنة 2016.

15. Davies, p. (1983) God and the New Physics, Pocket. Book, p