

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

د. فخر الدين الطباطبائي*

الخلاصة

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

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

(*) الدكتور فخر الدين الطباطبائي، إيران، مدرس في فلسفة الدين ومسؤول في القسم الثقافي لجامعة شريف الصناعية. 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.

المقدمة

إنَّ نظرية التطور حتّى في نسختها الدوكنزيّة وبغضّ النظر عن استنباطات دوكنز ما وراء الأحيائيّة الحاطّة، هي في الأصل ليست في حدّ ذاتها نظريّةً إلهاديّةً منافيةً لقواعد الفلسفة الإسلاميّة، وأشخاصٌ من قبل دوكنز "مخطئون"؛ إذ يتصوِّرون أنّ نظرية التطور إلهاديّةً بنفسها، وباختيارهم لهذا المسلك الضيق الزائف يكونون قد أمضوا على استمراريّة لزوم الاختيار بين العلم والدين. وعلى هذا فإنّه بناءً حتّى على أكثر الافتراضات تفاؤلاً بأنّ نظرية التطور ستصبح يوماً ما أمراً قطعياً وبدهيّاً من الناحية العلميّة، إلّا أنّه يمكن الإيمان بعالمٍ تطوُّريٍّ قائمٍ على التدبير الإلهيِّ؛ ومن هنا نجد الكثير من العلماء يعتقدون بأنّ الإيمان بالله لا يتنافى بذاته مع العلم، لكنّه 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 هذا العلم، وتدخل في علم لا يمتلك فيه خبرة ولا مهارة. ومن هنا فإنّ كلام دوكنز في مجالات الأخلاق والدين والفلسفة في غاية السذاجة وعدم النضج، والحقيقة أنّ دوكنز وأتباعه فشلوا في التمييز بين الأسئلة العلميّة والأسئلة الفلسفيّة، واستعملوا المفاهيم العلميّة في رؤيتهم الميتافيزيقيّة أوسع ممّا يقتضيه استعمالها العلميّ.

أولاً: ريتشارد دوكينز والداروينيّة الجديدة المتمحورة حول الجين

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

تلك الأسئلة عمليّة وراثية الصفات من الوالدين إلى الأبناء، ومن هنا حظي التمايز بين "الوراثة المزجّية" و"الوراثة الذريّة" بأهميّة كبيرة في تاريخ نظريّات التطوّر.

في القرن التاسع عشر تقريبًا كان الجميع يعتقد أنّ الوراثة عمليّة امتزاج، وعلى أساس نظريّة الوراثة المزجّية، ليس الأبناء وحدهم من يكونون حدًا وسطًا بين والديهم في الصفات الظاهريّة والحلقيّة، بل إنّ تلك العوامل الوراثيّة التي ينقلونها إلى أبنائهم أيضًا تمتزج بحيث لا يمكن التفكيك بينها. لكنّ تكنولوجيا معلومات الجينات الرقمية التي اكتشفها غريغور مندل في الماضي - ورغم أنّه لم يبيّنها بهذه الصورة - أثبتت أنّ ما ورثه من أبينا وأمّنا لا نمزجه مع بعضه، وإنّما نتلقّى إرثنا بصورة ذريّة منفصلة عن بعضها البعض. وكلّ ذرّة إمّا أن يصلنا إرثها، أو لا يصل. [Dawkins, The Blind watchmaker, P 113]

وقد اشتهرت هذه النظريّة بـ "الوراثة الذريّة". بعد داروين أدرك "الداروينيون" - هو الاسم الذي اشتهر به أتباع نظريّة التطوّر - قيمة هذا الاكتشاف، وسعوا من خلال تكثيف البحوث إلى أن يجيبوا عن الغموض الذي يكتنف نظريّة التطوّر، ففي بداية القرن العشرين أصبحت البحوث الجينيّة أكثر سعة وعمقًا، وبهذا قام الكثير من الداروينيّين بمزج علمي الجينات وعلم المستحاثات - أو علم الأحافير (paleontology) - مع نظريّة التطوّر، وأنشؤوا بذلك "الداروينيّة الجديدة". كان رائد هذه النظريّة كما يذكر ريتشارد دوكينز هورونالد فيشر (Ronald Fisher) عالم الأحياء والإحصائيّ البريطاني، وقد هبّ علم الجينات لمساعدة نظريّة التطوّر، وأثار الزوايا المظلمة فيها، وبعد ذلك بلغ هذا الفرع العلميّ قمّته مع الاكتشافات الجديدة في علم الأحياء الذريّ، وأطلق عليه جوليان هكسلي (Julian Huxley) "الاصطناع التطوّرّي الحديث"، وكذلك

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

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

وقد ركز دوكنيز جهوده على تبين نظرية التطور للجميع، وألف في هذا السياق كتابه الأول الذي حمل عنوان (الجين الأناني)، وقد أصبح هذا الكتاب شهيراً ومؤثراً إلى حد كبير، وأحدث قفزة جديدة في علم الأحياء التطوري. يعتقد دوكنيز بأن «نظرية الجين الأناني هي نظرية داروين موضحة بلغة أخرى، ولو كان داروين حياً لكان اكتشف سريعاً هذا التقارب والانسجام، وكان سيعجبه ذلك على الأقل حسب ما أظن».

في هذا الكتاب جرى الحديث عن "الميم" أيضاً، وبحسب رؤية دوكنيز كما أن "الجين" هو محور التطور الحيائي للموجودات، فإن "الميم" أيضاً هو محور تكامل الخصائص الثقافية. وقد رافق نشر هذا الكتاب موجة من التشجيع والانتقاد للكاتب، وقد تحدث عن هذا الكتاب أنطوني فلو في آخر ما كتبه قائلاً:

«كتاب "الجين الأناني" لدوكنيز تمرين كبير لتعقيد أمر واضح مشهور... في رأي دوكنيز، الأداة الوحيدة لإبراز السلوكات الإنسانية هي نسبة خصائص الأفراد الواضحة جداً إلى الجينات... الجينات ليست موجهة للسلوك، ولا يمكنها أن تلعب مثل هذا الدور، بالإضافة إلى ذلك هي لا تمتلك القدرة على التصميم؛

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

وبعد هذا الكتاب، ألف دوكينز كتاباً آخر هو "صانع الساعات الأعمى" الذي لاقى إقبالاً عاماً كبيراً، وقد اهتم في هذا الكتاب بالبحوث الإلهية أيضاً، وقد كان الهدف الأساسي من هذا الكتاب - كما هو واضح من عنوانه - استبدال الاصطفاء الطبيعي وصانع الساعات الأعمى بالإله وصانع الساعات الإلهي في برهان النظم، الذي أولاه الإلهيون والمؤمنون اهتمامهم باستمرار. ويُعلن في هذا الكتاب قائلاً: «الرؤية الداروينية وحدها تستطيع أن تزيل الحجاب عن سرّ الوجود، وتوضح الحياة بشكلٍ أساسي» [Dawkins, The Blind watchmaker. P 12]، وحتى الآن لا توجد نظرية أخرى يمكنها توضيح الحياة [Ibid. p 288].

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

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

2- الاصطفاء الطبيعي الدارويني يُبعد توهم وجود مصمم للعالم.

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

4- الإلحاد [عدم الإيمان بالإله] مصدر فخر؛ لأنّ عدم الإيمان بالإله يدلّ بنحوٍ ما على الاستقلال الذهنيّ، وفي الحقيقة يكشف عن الذهن السليم. ومن هنا نراه يصرّح في هذا الكتاب قائلاً: «الاحتمال القريب من اليقين أنّه لا يوجد إله لهذا العالم» [Ibid. P 112].

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

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

1 - معنى العلة ومصاديقها في نظر دوكنز

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

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

بالنظر إلى عبارات دوكنز يتّضح أنّه مثل داروين أيضاً، إذ يؤكّد على

الاكتفاء الذاتي لعالم الطبيعة، مع وجود اختلاف، هو أن دوكنز على عكس داروين، يوغل أكثر فيها بنفيه الصريح لما وراء الطبيعة. على هذا الأساس حصر دوكنز علّة الظواهر الطبيعية فقط في التوالي الطولي للظواهر المادية الأخرى، ولا يعتقد بأيّ علّة غير مادية، ويعتبر أن الفضل في هذه النظرية يعود إلى جهود داروين:

«من كان يستطيع أن يخبّن قبل داروين أن نموذج جناح اليعسوب، أو عين العقاب التي يبدو أنها خلقت بهذا الشكل، يمكن أن يكون حقاً نتيجة توالٍ طوليٍّ من العلل غير الاتفاقية ولكنه طبيعيٌّ كلياً؟» [Dawkins. The God
[Delusion. P 114]

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

أورد دوكنز دليلاً آخر كذلك لـ "الاكتفاء الذاتي للطبيعة" ونفى علىّة الإله، ففي نظره قبول علىّة الإله موازٍ للتدخل المحسوس والدائم لهذا الموجود غير الماديّ في الطبيعة، وتعطيل للقوانين والوسائط الطبيعية، ولما كانت الوسائط الطبيعية موجودة - ولا أثر لهذه التدخلات في النظام الطبيعيّ - لهذا فإنّه لا علىّة تُتصوّر من الإله، ولا إله موجود أصلاً! وبأخذه الجدّي لهذا الاستدلال بعين الاعتبار، قام بمهاجمة بعض المؤمنين بالإله، الذين يعدّون التطور هو "الأسلوب الإلهي في الخلق" واتّهمهم بمصادرة نظرية التطور بنفع مذهب الإيمان بالإله. وحسب رأيه فإنّ الإله الذي خلق العالم الماديّ ودبره

عن طريق العلل المادّية، هو «إلهٌ مترَفٌ، غير مباليٍّ، بلا عملٍ ولا فائدة منه بأتمّ معنى الكلمة» [Dawkins. The God Delusion. P 11] وفي نظره أنّ الاعتقاد بإلهٍ كهذا لا تفصله إلّا قدمٌ واحدةٌ عن الإلحاد. وبناءً على اعتقاده بحتميّة هذه المباني فيما يخصّ الإله، وصل دوكينز إلى هذه النتيجة؛ وهي أنّ النظرة التفسيرية للإله أمرٌ زائدٌ، وليس له أيّ فائدةٍ وظيفيّةٍ يمكن أن تظهر في التفسيرات العلميّة. [Alister McGrath. Dawkins' God : Genes , Memes , and the meaning of life. P 57]

ومن أجل نفي الإله والعليّة في هذا العالم يُشكل دوكينز كذلك على الاستدلال الذي طرحه علماء اللاهوت، وهو أنّه حسب نظره إذا أردنا أن نعدّ الإله موجوداً معقّداً كما يعتقد المؤمنون، فإنّنا نكون قد وقعنا في الدور الباطل؛ لأنّه حسب الفرض المسبق لدوكينز، كلّ موجودٍ معقّدٍ هو نتيجةٌ لعمليةٍ تطوريّةٍ، في حين أنّ نفس هذه العملية التطوريّة حسب افتراض المؤمنين هي معلولٌ لهذا الموجود المعقّد، ومن أجل تخلّصهم من هذا المشكل، اعتبر المؤمنون الدور غير صحيحٍ، ويفترضون أنّ الإله أمرٌ مسلّمٌ وغير معلولٍ؛ غير أنّّه من أجل اجتناب الدور كان يمكن الافتراض أنّ عملية التطور أمرٌ مسلّمٌ.

إذا أردنا أن نسلّم بوجود معبودٍ لديه القدرة على تنظيم كلّ هذه التعقيدات المنسجمة للعالم - سواء الآنيّة منها أو تلك التي تتمّ بطريقة تطوريّةٍ موجهةٍ - يجب في أوّل خطوةٍ أن يكون هو في نفسه معقّداً بلا نهايةٍ... فالمعتقد بالخلق - بناءً على هذا - يجوز بسهولةٍ أن يكون هناك موجودٌ من قبل ذو علمٍ وتعقيدٍ جدّ عجيبين، فإذا قلنا: إنّ لدينا الرخصة لأن نجعل فرض وجود مُعقّدٍ منظمٍ أمراً مسلماً بدون إعطاء أيّ تفسيرٍ لذلك؛ أمكن كذلك بنفس هذه الطريقة

أن نعتبر بكل سهولة أن وجود الحياة بالصورة التي نعرفها أمر مسلمٌ كذلك.

[Dawkins. The blind Watchmaker. P 13]

2 - تقييم نظرية دوكينز حول علّة الموجودات المادّية ونقدها

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

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

م 2: علّة أيّ موجودٍ حيّ هي موجودٌ مادّيّ؛

م 3: نستنتج من المقدّمة الثانية أن تبين ظهور الموجودات الحيّة عن طريق تسلسل الحوادث الطبيعية تبينٌ علميٌّ ومقبولٌ؛ (= اكتفاء الطبيعة ذاتياً وكفاية التفسير العلمي)

النتيجة 1: الإله غير موجود.

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

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

من الناحية التاريخية، تعدّ مسألة العلّة والمعلول أوّل مسألةٍ انجذب إليها الفكر الإنساني، وأجبرته على الفكر والتأمّل؛ من أجل كشف لغز الوجود [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 643 - 646]، وهي أساس كلّ الجهود

العلمية؛ فالعالم التجريبي الأحيائي كان يقضي سنواتٍ طويلةً من عمره في المختبر مشغولاً بعلم الجينات، ويبحث عن الظاهرة التي يمكن أن يكون جينٌ معينٌ معلولاً لها، عن طبيعة الآثار التي يمكن أن يكون هذا الجين علّة لها في الموجود الحيّ. وبالنظر إلى هذه النقطة يعتقد العلماء - قبل أن يشرعوا في بحوثهم العلمية - أنّ لكلّ ظاهرةٍ مادّيّةٍ علّة، ويعتقد الملائ صدراً أنّه «إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث، ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلامٌ، ولا يثبت معها معقولٌ أصلاً» [الملائ صدراً، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 163].

ومن هنا عدّ البعض قانون العلّية بدهياً وواضحاً [الطوسي]، تلخيص المحصل، ص 235] و"أصلاً فطرياً" [جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 1 - 3، ص 161]، وبدل أن يقوموا بإثباته، اهتموا أكثر بفروعه.

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

عُرِضت إجاباتٌ مختلفةٌ لهذا السؤال، الجواب الأول: كان من طرف الفلاسفة المسلمين، حيث افترضوا باستنادهم إلى برهان الخلف أنّ قانون

العِلِّيَّة ليس عقلياً وفلسفياً، ويمكن إثباته عن طريق المنهج التجريبي والحسّي. واعتقادهم هذا يعني أنّ العالم التجريبي قبل أن يخضع ظاهرة ما للتجربة ويكتشف آثارها وأسبابها، لا يعتقد بأيّ علاقة بين الأشياء الخارجية، وبناءً على هذا فهو بالإضافة إلى أنّه لا يستطيع أن يقوم بأيّ تجربة أو تحليل، لا يستطيع حتّى إدراك وجود الأشياء الخارجية عن طريق الظواهر الإدراكية؛ لأنّ التجربة والتحليل يكون لهما معنى عندما يهدف الإنسان إلى الوصول إلى علّة تلك الظاهرة عن طريق التجربة، أو كشف آثارها أو معلولاتها، فكيف يمكن لشخص الادّعاء أنّ هذا الإدراك معلولٌ لمشاهدة تلك الظاهرة الخارجية ما دام قانون العِلِّيَّة لم يثبت لديه؟!

بالإضافة إلى هذا يواجه المنهج الحسّي في دراسته لقانون العِلِّيَّة تحدّياً آخر، وهو أنّه كيف يمكن إثبات أنّ هناك رابطة كهذه بين جميع الظواهر المشابهة لتلك الظاهرة التي أخضعت للتجربة؟ لأنّه «مهما تكرّرت التجربة الحسّيّة لا يمكنها نفي إمكان تخلف المعلول عن العلّة، أي يبقى دائماً الاحتمال قائماً أنّه في الحالات التي لم تخضع للتجربة يمكن أن يتحقّق معلولٌ دون علّة، أو أن توجد العلّة ولا يوجد معلولها، فالتجربة الحسّيّة قاصرة عن إثبات الرابطة الكليّة والضروريّة بين ظاهرتين، فما بالك بإثبات كليّة قانون العِلِّيَّة في جميع العلل والمعلولات» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 24].

وللتخلّص من هذه الإشكالات يجب القول إنّ قانون العِلِّيَّة أمرٌ فلسفيّ وعقلانيّ، وكون أصل العِلِّيَّة ليس تجريبياً لا يعني عدم الاستناد إلى التجربة حتّى في فروع بحث العِلِّيَّة، فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّه بعد إثبات هذا القانون عن طريق العقل، يمكن للتجربة على الأقلّ تقديم مساعدة معتبرة

للعلم بتعيينها لبعض مصاديق العلة والمعلول في عالم المادة، ومن هنا يمكن القول إنّ «البرهان العقليّ المبني على المقدمات التجريبية فيما يخصّ العلل والمعلولات المادية» [المصدر السابق، ص 39] أحد الطرق لتشخيص بعض العلل والمعاليل.

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

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

ولهذا السبب لا يمكن أبداً نفي العلة المادية، أو غير المادية غير المكتشفة وخاصّة في العلل غير المادية، وما وراء الطبيعة التي «يُعتبر إجراء تجربةٍ حولها أمراً غير ممكنٍ، ولا يمكن إثبات وجودها أو عدمها أو رده إلا بالبرهان العقليّ المحض» [المصدر السابق، ص 52 و38].

حقيقة قاعدة العلية

إنّ أصل الكثير من النزاعات والاختلافات التي حدثت بين الفلاسفة المسلمين والعلمويين؛ أمثال دوكنيز هو في فهم وبيان معنى العلة وحقيقتها؛

لهذا يُعتبر البحث في هذا الأمر مفيداً لحل الكثير من إشكالات هذه المسألة. يعتقد أتباع المذهب العلمي أنّ العلة أمرٌ مؤثّرٌ في المعلول بشكلٍ من الأشكال، ولها دخلٌ في تحقّقه؛ ولهذا السبب كان البروتين علة الجين، والجين علة الخلية، والخلية علة الأعضاء، والأعضاء علة الأجهزة العضوية، والأجهزة العضوية علة تشكّل الأنواع في نظر علماء مثل دوكينز، أمّا عند الفلاسفة المسلمين فهذا التحليل لا يعدو أن يكون تحليلاً للعلية بمعناها العام، في هذا النوع من العلية يقوم العلميّ: «بإطلاق مفهوم المعلول على أيّ شيءٍ يرتبط بشكلٍ ما مع شيءٍ آخر، ويعمّم مفهوم العلة كذلك على أيّ شيءٍ يرتبط بنحوٍ ما مع طرفٍ آخر» [المصدر السابق، ص 37]. أمّا الغور الفلسفيّ فيبين 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. العلة المؤجدة: في كلّ لحظةٍ في عالم الطبيعة يختفي موجودٌ، ويظهر موجودٌ آخر، وحسب اعتقاد الفلاسفة أنّ ظهور الموجودات هي أهمّ الحوادث في عالم الطبيعة، ويعتقدون كذلك أنّ العديد من الظواهر الجديدة في الطبيعة ما هي إلّا صورٌ جديدةٌ، وتركيباتٌ ناتجةٌ عن الأجزاء السابقة لها، وبلا شكّ لا بدّ لهذا التركيب الجديد والصورة الفلسفية من علة. في نظر الفلاسفة، لا ينحصر إيجاد العلة فقط في الظهور الأوّل؛ بل لما كانت الموجودات في حال تجددٍ دائمٍ في كلّ لحظةٍ، كان استمرار حياة المعلول مرتبطاً بالكامل بالعلة

الموجدة. وأفضل طريقة لفهم هذا النوع من العلّة بشكل أفضل تحليل علاقة الإنسان وتصوراته، فالإنسان يقوم بخلق تصوّراتٍ في فضاءه الذهني كالطائر الغول ذي القرن الذي قد لا يكون له وجودٌ خارجيٌّ، حتّى استمرار حياة هذا الطائر الخياليّ كذلك مرتبطٌ بالإنسان؛ ولهذا السبب ففي أيّ لحظة يصرف الإنسان انبثاهه عن ذلك الطائر لن يصبح له وجودٌ في ذهنه.

2. علّة التغيّر أو فاعل الحركة أو الفاعل الطبيعيّ: تتعرّض الموجودات خلال فترة حياتها الطويلة إلى تغيّراتٍ كثيرةٍ في بنيتها، وقوع هذا التغير أمر بدهيّ وواضح، يلاحظه أيّ شخصٍ بقليلٍ من التأمل في عالم الطبيعة. يطلق الفلاسفة على هذا النوع من التغيّرات اسم "الحركة" وخصّصوا قسمًا مهمًا من كتبهم الفلسفيّة لتبيينها؛ فقد اتّضح لهم أنّ دوام هذه التغيّرات يزيد من الحاجة إلى هذه العلّة المدروسة، ومن هنا كانت مرافقة العلّة للتغيّرات المستمرة ضروريًا، وفي غير هذه الحالة لن يكون هناك تغيّر. يطلق الفلاسفة المسلمون على هذه العلّة التي تؤدي إلى تغيّر الموجودات وتحوّلها اسم "الفاعل الطبيعيّ"؛ لأنّه «يبحث في العلوم الطبيعيّة، وهو الذي يؤدّي إلى التحريك، التسكين، التغير، وأمثال ذلك في الطبيعة» [جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

3. العلّة المُعدّة أو العلّة المُعيّنة [ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الأوّل، ص 266؛ وكذلك: التعليقات، ص 41، 43 و48]: يعتقد الفلاسفة أنّ هناك علّة، هي التي تمهّد الأرضيّة للعلّتين سابقتي الذكر، في هذا النوع من التأثير، العلّة هي الأرضيّة الممهّدة لظهور المعلول أو حركته، أمّا المعلول فهو لا يحتاج أبدًا لتلك العلّة، لا في أصل وجوده ولا لإدامة حياته [للتوسّع أكثر راجع: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 158]. يتّضح لنا جليًّا - من خلال التعمّق في دراسة الظواهر وعللها كتلك التي تُبحث في العلوم التجريبيّة على غرار

علم الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلم الجينات - أن الكثير من علاقات الظواهر المادية التي تُدرس من طرف هذه العلوم، ومن بينها الكثير من تلك التي ذكرها دوكنيز، تدخل ضمن هذا النوع؛ فعلى سبيل المثال، الموجود الحيّ الذكر عندما يتكاثر فإنّ ما يقوم به هو مشاركة خليةٍ منه مع زوجته، وبهذا فهو ليس إلا أرضيةً ممهدةً لتشكّل الخلية الأولى لولده؛ مع أنّه قد يختفي بعد ذلك أو يزول، وكذلك الجين في عملية الاستنساخ؛ فهو ليس إلا معدًّا لظهور جينٍ آخر مثله يحمل معلوماتٍ مشابهةً، ومع ذلك قد يختفي ذلك الجين الأوّل.

وكما بيّنا العلة الموجدة، وعلة الحركة هي على خلاف العلة المعدّة، فالمعلول يكون لصيقًا بالعلّة، وهي شرطٌ لاستمرار حياته؛ ومن هنا فقد أعطى الفلاسفة المسلمون معنى خاصًا لقاعدة العلية في مقابل المعنى العامّ والكليّ الذي قدّمه أصحاب المذهب العلميّ لهذا القانون، هذا المعنى الخاصّ يشمل العلل المعدّة كذلك، ففي نظرهم "العلّة الخاصة" هي عندما يكون المعلول مرتبطًا ارتباطًا حقيقيًا مع علّته، بحيث يستحيل انفصال المعلول عن علّته، وبوجود العلة يكون وجود المعلول كذلك ضروريًا وحتميًّا. يطلق على هذا النوع من العلل في الفلسفة الإسلامية "العلل الحقيقية" وعلى العلل المعدّة "العلل المجازية". [انظر:

مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13]

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

1. بعض العلل الفاعلية "تغيّر الشيء بالتدرّج من حالٍ إلى حالٍ آخر عن

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

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

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

بقليل من التدقيق والمقايضة في تقسيمات العلة يجب عدم الخلط، واعتبار الفاعل الطبيعي نفسه الفاعل المعدّ؛ لأنّ «العلّة الطبيعيّة هي فاعلٌ حقيقيٌّ، وتقوم بنفس ما تقوم به العلة الفاعليّة، ولكنّ العلة المعدّة هي متممٌ لقابليّة القابل، وليس لها أيّ فعل إيجابيّ، فهي تمهّد الأرضيّة للقبول، وتزيل المانع، وبعد رفعها للمانع تقوم العلة الفاعليّة بعملها» [جوادى آملى، رحيق مختوم، ج 2-5، ص 366].

بضمّ النقاط السابقة إلى جانب بعضها يمكننا الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ جميع الأجهزة العضويّة الحيّة المدروسة في نظريّة التطوّر تابعة لقانون العليّة؛ ولهذا فهناك اشتراكٌ في الرؤية بين دوكينز والفلاسفة المسلمين؛ فحتّى دوكينز نفسه لا يعدّ ظواهر العالم المادّي بدون علة، ولا يزعم أنّها تلقائيّة، ولكن بما أنّ أتباع المذهب العلميّ مثل دوكينز «يعتبرون العلة منحصرةً في المادّة» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 193]، فهناك شرحٌ كبيرٌ جدّاً بين هذين الفكرين؛ هؤلاء العلمويّون يفسّرون قانون العليّة فقط بشكله المادّي؛ ولهذا السبب فهم يعتقدون بالعلّة المادّيّة والإعداديّة فقط، أمّا في نظر الفلاسفة المسلمين فليست العلة المادّيّة إلّا قسمًا واحدًا من أقسام العلل الحقيقيّة، وتعمل في عالم الطبيعة إلى جانب العلة الفاعليّة والعلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة، بالإضافة إلى هذا لم يتوقّف هؤلاء الفلاسفة المسلمون عند

عالم الطبيعة، بل وعطفوا بحثهم على الفواعل المُوَجَّدة لنظام الخلق كذلك.

تقييم المقدمة الثانية: مادية علّة الموجودات الحية وعدمها

أحد أهمّ المباني التي يستند إليها دوكنيز هو ذلك المأخوذ من الطبيعانية الوجودية؛ ومفاده أنّ علّة أيّ ظاهرة مادية هي موجودٌ ماديّ آخر. هذه المقدمة تقوده إلى القول بأنّه لا يمكن تبين الموجودات الحية إلا عن طريق توالي الظواهر المادية الأخرى.

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

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

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

3. بتولّد الجينين، تنهياً الأرضية لإيجاد خليتين.

4. يتولّد في هذه العملية نوعان من الخلايا، النوع الأوّل: خلية بنفس

عدد كروموسومات الخلية الأولى، والنوع الثاني: خلية تحوي نصف عدد كروموسومات الخلية الأولى. يُطلق على الخلايا من النوع الثاني "المشيح" أو "العرس" أو "الجاميت".

5. تتكاثر كل من أمشاج النوع الأول وخلاياه وتزايد بتكرارها لعملية الاستنساخ الجيني، مع وجود فارق بينهما، وهو أن الأمشاج وبسبب كونها خلايا خاصة لاستنساخ الموجودات يمكنها أن تتكاثر أيضاً بطريقة أخرى؛ بتزاوج أمشاج الكائن الذكري والأنثوي، تتشكل خلية ناشئة لديها كروموسوم كامل، وعن طريق هذه الجينات تتكاثر الأمشاج كذلك.

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

ولما كانت كل الأقسام السابقة من عناصر شجرة الحياة من وجهة النظر التطورية؛ يمكن الادعاء أن جميعها مادة أو مادية، وهذا الأمر يؤيده الفلاسفة المسلمون كذلك. بالإضافة إلى هذا، يشاطر الفلاسفة المسلمين دوكينز في كون الأجهزة العضوية أو الموجودات الحية أشياء مركبة ومعقدة، ويعتقدون كذلك استناداً إلى التجربة والعلوم التجريبية أن حيواناً أو إنساناً مثلاً يتشكل من أجزاء مثل العين والأذن والمخ والجهاز التنفسي والجهاز الهضمي و...، ويتشكل كل جزء من هذه الأجزاء بدوره من خلايا، والخلايا من أجزاء أصغر، مثل جزيئات DNA وهي كذلك من البروتينات؛ ولكن - كما بيّنا سابقاً - هناك اختلاف واضح بين دوكينز والفلاسفة في موضع

ما؛ وهو أن الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون أن الأعضاء والأجهزة العضوية تنحصر في كونها مجموعة متكاثفة من الجينات، بل يعتقدون أن محاذاة الجينات بعضها البعض بمفردها لا يكفي لظهور موجود جديد؛ لهذا لا بد من وجود جزء جديد ناشئ في تركيبها، هو الذي يجعل جميع الجينات منظمة ومنسجمة على شكل موجود حي، هذا الجزء كذلك مادي في نظر الفلاسفة، وبالتحاق هذا الجزء المهم بالأجزاء السابقة، يظهر موجود جديد - عضوي - إلى ساحة الوجود؛ لأن آثاره ليست أثر أي جزء من الأجزاء ولا محصلة هذه الآثار، ولهذا يدل على ظهور موجود جديد في عالم الوجود؛ ولهذا السبب تختلف آثار حيوان مثل الأرنب عن آثار أجزائه مثل القلب والمعدة والقلب واليد والرجل، وكذلك تختلف آثار القلب والمعدة... عن آثار خلايا كل واحد منها، وهكذا تختلف آثار الخلايا عن آثار نواتها أو غشائها، وآثار الجين عن آثار الأحماض والأسس والبروتينات المشكلة لها، ويطلق الفلاسفة على هذا الجزء الذي ظهر حديثاً "الصورة" وعلى الأجزاء المنسجمة التي تكون مشمولة للصورة "المادة". ويرى الفلاسفة أنه وبسبب اختلاف الموجودات الحية في الطبيعة نواجه صوراً متنوعة في العالم، مثل الصورة العنصرية والنباتية والمعدنية والحيوانية والإنسانية، كل منها له أثر من الآثار الخاصة في عالم الطبيعة.

وللصورة استعمالات مختلفة في التبيين الفلسفي لنظام الطبيعة؛ ولهذا أطلق عليها الفلاسفة أسماء أخرى، من بينها الصورة الفلسفية و"العلّة الصورية" كذلك؛ لأن العلة في نظرهم - وكما بيّنا سابقاً - أمر يرتبط به المعلول بشكل ما؛ ولهذا فما لم يتهياً أحد أنواع الصورة لن يتشكل العضو أو الجهاز العضوي، ولا يمكن للأجزاء المادية أن تنتظم بمفردها وتتحوّل

إلى موجودٍ حيٍّ جديدٍ، ويقال لهذه الأجزاء "العلة المادّية" كذلك؛ لأنّه ما لم تتوفر هذه الأجزاء لن يكون للموجود الحيّ المادّي معنى؛ ولا يمكن للصورة أن تؤدي إلى ظهور موجودٍ جديدٍ.

الصورة الفلسفيّة - بالإضافة إلى كونها علةً صورتيّةً للجهاز العضويّ - هي "فاعل الحركة" أو علة التغيرات والتحوّلات البعدية له كذلك. في الفصول المتعلّقة بالحركة - وهي الاصطلاح الفلسفيّ للتغيّر والتحوّل - يقسم الفلاسفة التغيّرات والحركات المشاهدة في الطبيعة إلى تغيّراتٍ مكانيّة (الحركة المكانية)، وتغيّراتٍ في الوضع (الحركة الوضعيّة)، وتغيّراتٍ في الكيف (الحركة الكيفيّة)، وتغيّراتٍ في الكمّ (الحركة الكميّة)، ثمّ يؤكّدون على هذه النقطة، وهي أنّ جميع التغيّرات التي تحصل للموجود الحيّ في عالم التطوّر ناتجة عن صورتها، وعلى هذا الأساس - في نظر الفلسفة - لا بدّ أن تُفسّر جميع التغيّرات الحاصلة للموجودات الحيّة على أساس "صورة" الأشياء؛ ولهذا السبب يرى الفلاسفة أنّ لـ "صورة" كلّ شيءٍ نوعاً من العليّة والفاعليّة الحقيقيّة، ويعتقدون كذلك أنّه بعد ظهور الصورة تُنسب كلّ التغيّرات الحاصلة للموجود الجديد إلى صورته، بل وأكثر من ذلك، جميع حركات الشيء وسكناته وخصوصيّاته هي نتاجٌ لتلك الصورة. [عبوديت، هستيشناسي، ص 322]

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

إذن يتبين مما سبق أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا كذلك مثل دوكينز يبحثون عن جميع التغيرات التطورية في عالم الطبيعة داخل الجهاز العضوي، وينسبون ذلك إلى العامل المادي والطبيعي؛ لأنّ الطبيعة حسب رأيهم «هي منشأ جميع الحركات الطبيعية» [مطهرى، مجموعه آثار، ج 13، ص 900]. ولكنّ دوكينز والفلاسفة المسلمين يختلفون في تفسيرهم لهذه القضية، فدوكينز بسبب فهمه غير الصحيح لقانون العلّة يرجع التغيرات التطورية إلى ما يدعوه الفلاسفة بالعلّة المادية والإعدادية، أمّا الفلاسفة المسلمون فيعتبرون العلّة الصورية هي المنشأ القريب لهذه التغيرات، وهذه العلّة هي تلك الطبيعة الكامنة في طينة الموجودات المادية، وتدفعها إلى الحركة والتغير.

تقييم المقدمة الثالثة: تفسير الموجودات الحية عن طريق توالي الأمور الطبيعية لازم، ولكنّه ليس كافياً

149

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

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

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

3. هل هذه الموجودات ما فوق المادّية وما وراء الطبيعّية علّة صور الموجودات المادّية؟

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

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

- م 1: إذا كان للأمور المادّية والطبيعيّة دورٌ في الفاعليّة الإيجاديّة والحقيقيّة، يلزم أن يكون للعدم والأمور العدميّة دورٌ مؤثّرٌ في الإيجاب.
- م 2: التالي غير صحيح، لأنّ العدم والأمور العدميّة لا يمكن أن يكون لها تأثيرٌ في الإيجاب.

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

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

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

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

وهناك سؤالٌ جديدٌ يطرح نفسه هنا، وهو: إذا كانت علة وجود صورة الموجودات بنفس الشكل الذي يعتقده العلمانيون، ليست هي الأجزاء السابقة والأمور المادية الأخرى، فما هي فائدتها وتأثيرها على الصورة جديدة الظهور؟

حسب الفلاسفة هناك الكثير من الأمور المادية التي يبدو أن لها دوراً في تشكّل الظاهرة الجديدة، في حين أنها ليست إلا أموراً إعدادية لتأثير العلة الفاعلية، هذه الأمور تقوم في الحقيقة بتهيئة الأرضية لتأثير الفاعل الحقيقي، على سبيل المثال؛ من أجل استنساخ جين لا بدّ من توفير العديد من الظروف مثل الحرارة المناسبة، والطاقة الكافية، والأنزيمات المناسبة و...، هذه الأمور - كما أوضحنا سابقاً - تُعرّف في الفلسفة بـ "العلة الإعدادية"، ولكن الأجزاء القبلية للتركيب الجديد تحمل على عاتقها دوراً أكثر أهمية،

فهذه الأجزاء هي في الحقيقة على غرار القواعد والأركان المساعدة على قبول وحلول الصورة الجديدة؛ ولهذا السبب كان وجود الأجزاء القبليّة وبقاؤها على عكس العلل الإعداديّة، ضروريّاً للتركيب الجديد، وبزوال أيّ جزءٍ من هذه الأجزاء تزول الصورة كذلك، وسيهدم بناء التركيب الجديد، من هنا كانت الأجزاء القبليّة تُعرّف في الفلسفة بـ "العلّة الماديّة" أو "العلّة القابلة"، هذه الأخيرة مع أنّها من العلل الحقيقيّة ولكن بالنظر إلى الأدلّة السابقة لا تختلف عن العلل الإعداديّة؛ إذ لا يمكنها أن تكون وحدها تبييناً كافياً لوجود المعلول المادّي، بل تحتاج في الإيجاد إلى "علّة فاعليّة".

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

الإبداع ليس في الطبيعة، ولا يمكن لأيّ وجودٍ مادّيٍّ أن يكون مبدعاً ويهب الوجود، الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتمّ على مستوى الطبيعة التحريك والتغيير، أي أنّ الأمر الوحيد الذي يمكن للشيء المادّي القيام به في شيءٍ آخر موجودٍ في الخارج هو إيجاد الحركة والتغيّر. [جوادى آمل، رحيق مختوم، ج 1-5، ص 540]

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

1 - النظام العرضي

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

2 - النظام الطولي

يوجد هذا النظام في مستوى أعلى من عالم الطبيعة والنظام العرضي، ويشمل العلل الموجدة لعالم الطبيعة بالنسبة للعلل الطولية، كما يمكن أن ننسب الفعل إلى الفاعل القريب يمكن كذلك نسبته إلى الفاعل المتوسط أو البعيد، ويُسمّى الفاعل القريب "الفاعل التسخيري" كذلك؛ ولهذا لأنّه يُستعمل أداةً في يد الفاعل الأعلى منه لإعمال فاعليّته [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 96]؛ لهذا نسَمّي فعل هضم الغذاء الذي يتمّ عن طريق القوى البدنية [في المستوى الأوّل] ولكن بتدبيرٍ من النفس [في مستوى أعلى] بالفعل التسخيري [المصدر السابق، ص 97].

وأما الإجابة عن السؤال القائل: عند تشكّل عضوٍ حيّ، في أيّ نقطة يتّصل هذان النظامان مع بعضهما، وما هو نوع ارتباطهما؟ فيعتقد الفلاسفة أنّه يجب البحث عن مكان ارتباط هذين الاثنين في الصور الجديدة لهذا العضو،

وبتعبير آخر بعض الأمور الماديّة تستقرّ إلى جانب بعضها في برهنة من الزمان والمكان المناسب حسب النظام العرضي، وتهيئ الأرضيّة لإيجاد الصور، أو طبيعة العضو محلّ الدراسة، وتهيئ هذه الظروف المساعدة يبدأ النظام الطولي بالعمل، ويوجد الصورة المناسبة لتلك الظروف الماديّة وتحلّ في الأجزاء الماديّة، وعندما تحلّ هذه الصورة التي تكون لديها قابليّة التغير والتأثير في المادّة، يظهر عضوٌ جديدٌ بمميّزاتٍ جديدةٍ في مجال الطبيعة. وبتعبير آخر، العلة ما وراء الطبيعة بإيجادها لهذه الصورة تكون قد أوجدت عضوًا حيًّا في عالم لديه ميزة التغيّر الذاتي، لا أنّها تبدع العضو الحيّ في البداية، ثمّ تجربته على التغيّر بالتدخل في كلّ لحظة، وهذا هو معنى العليّة الذي يُعمله النظام الطولي في الطبيعة.

عندما يقول فلاسفةٌ مسلمون مثل ابن سينا والملا صدرا إنّ ما وراء الطبيعة علّة حركة الطبيعة، فهذا لا يعني أنّ حركة الطبيعة حقيقةً خارجةً عن ذاتها، بعبارة 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، ص 167]

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

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

3 - التوالي الطويّ واللامتناهي للعلل المادّيّة للموجودات وإنكار الإله

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

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

الجواب الأول: علّة الإيجاد والخلق المستمرّ للموجودات الجديدة في الطبيعة

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

الجواب الثاني: علّة إيجاد كلّ موجودٍ من الموجودات وتغييره وتجديده

بالإضافة إلى الخلق المتواصل للصور الكثيرة في الطبيعة تقوم العلل الموجدة في كلّ لحظة بتجديد كلّ موجودٍ من الموجودات المخلوقة وتغييره؛ إذ يعتقد الفلاسفة أنّ للموجودات - بالإضافة إلى التغييرات المشاهدة التي تسببها الصور - تغييراتٍ غير محسوسة وجوهريّة لا يمكن إدراكها وإثباتها إلاّ بالعقل والبراهين العقليّة، وهذه التغييرات معروفةٌ في الاصطلاح الفلسفيّ بـ "الحركة الجوهرية". يعتقد الفلاسفة أنّ للأجسام والموجودات الماديّة

- بالإضافة إلى الأبعاد المكانية الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع - بعداً رابعاً هو "الزمان"؛ ولهذا يشغل كل موجود ماديّ قطعةً من الزمان بنفس الشكل الذي يملأ به قطعةً من المكان باعتبار حجمه، وبهذا يكون وجود كل موجود منبسطاً في ظرف الزمان، ونحن لا نشاهد في الحقيقة إلا المقاطع من وجوده التي نتزامن معها، وبتعبير آخر كل جزء من أجزاء الطبيعة يبقى مستمراً في كونه موجوداً ومخلوقاً في كل لحظة، ويمكن القول في النتيجة إنّ كل واحدٍ منها في حال إيجادٍ وخلقٍ من قبل الله في كل لحظة؛ لأنه حسب الحركة الجوهرية كل جسم هو في حالة تجددٍ ووجودٍ مستمرٍّ مع جميع عوارضه ولواحقه في كل لحظة. [عبوديت، تحليل وبررسی اندیشه ساعت ساز لاهوتی، ص 50]

الجواب الثالث: ملاك الحاجة إلى العلة هو الربط الحقيقي والإمكان لا الحدوث الزماني

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الملاك في الحاجة إلى العلة ليس "الحدوث الزماني" للمعلول؛ حتى لا يحكم بعدم حاجته إلى العلة إذا كان أزلياً، وبتعبير آخر ليس السبب الأصلي لمعلولية شيء هو مجرد عدم وجوده في زمانٍ ما ثم وجوده بعد ذلك؛ بل وحسب التعريف الذي طُرِحَ للعلة والمعلول، فإنّ التعلّق الوجودي للشيء هو الملاك في حاجته إلى العلة، ومن أجل توضيح هذا الكلام يجب أن نتمعّن بدقّة في تقسيمات الموجودات من وجهة نظر الفلاسفة. فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّ الموجودات تندرج ضمن قسمين لا أكثر: إمّا أن تكون متعلّقة في وجودها بشيء آخر - سواء مادياً كان أو غير مادّي - أو لا تكون متعلّقة. يُطلق على الموجودات التي يكون لها تعلّق ما "الموجودات الممكنة" وعلى القسم الثاني "واجب الوجود"، ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أنّ الأجسام والأمور المادية من بين الأمثلة الواضحة على ممكنات الوجود؛ لأنّ

الأمر الماديّ بلا استثناء تتشكّل من مادّة وصورة فلسفيّة، وبالإضافة إلى تعلّقها الواضح والملاحظ بالمادّة والأجزاء القبليّة تستند كذلك إلى إيجاد الصورة والجزء الجديد من طرف علّة فاعليّة من وراء الطبيعة، والاستناد إلى هذه العلّة ليس منحصرًا بلحظة الإيجاد فقط، بل ولأنّ الفاعليّة في هذه العلّة هي فاعليّة حقيقيّة، فالمعلول متعلّق بعلّته الفاعليّة في كلّ لحظة من لحظات حياته؛ ولهذا كلّما ازداد عمر الموجود الماديّ أكثر في ظرف الزمان، سيكون هذا التعلّق أشدّ وأقوى، ولا تُستثنى المادّة الأولى للعالم - أي المادّة التي يعتبرها العلميّون أزليّة - من هذه القاعدة، حتّى وإنّ توهم أنّها أزليّة، فحاجتها إلى العلّة الفاعليّة ليست غير زائلة وحسب، بل ستزيد أكثر. يمكن بيان الدليل الذي أقامه الفلاسفة في الشكل التالي:

المقدّمة 1: كلّ الموجودات الماديّة ممكنة الوجود.

المقدّمة 2: كلّ ممكن الوجود - سواءً كان حادثًا أو أزليًا - يحتاج إلى علّة فاعليّة موجدة.

النتيجة 1 والمقدّمة 3: الموجودات الماديّة تحتاج إلى علّة فاعليّة موجدة.

المقدّمة 4: المادّة ليس لها القدرة على الإيجاد.

النتيجة 2: العلّة الفاعليّة الموجدة غير ماديّة.

تقييم نتائج البرهان واستخلاص النتيجة

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

المقدمة الأولى: مع أنّ الفلاسفة المسلمين يتفقون مع دوكينز في المقدمة الأولى وبالذقة في أصل العلية، ولكنهم يختلفون معه في ماهيتها ومفهومها، فدوكينز بسبب نزعه المادية يختصر هذا الأصل في العلة المادية فقط، في حين أنّ الفهم الصحيح لقاعدة العلية يوسع مجال هذه القاعدة؛ لتشمل عللاً أخرى كالعلة الفاعلية، الصورية والغائية، بالإضافة إلى ذلك تحول نزعة دوكينز المادية - دون إدراكه - للفاعل الموجد، وهو من بين العلل الفاعلية.

المقدمة الثانية: يتفق كذلك الفلاسفة المسلمون في كون عامل الحركات والتغيرات في عالم المادة مادياً وطبيعياً، ولكن الأدلة العقلية تبين أنّ هذا العامل ليس نفسه ذلك الذي يؤكّد عليه دوكينز، فالفلاسفة المسلمون يرون أنّ تفسيرات دوكينز محدودة فقط بالعلة المادية أو الإعدادية في الفلسفة، والحال أنّه يجب البحث عن العامل الأصلي في العلة الصورية، هذه العلة تتكفل بتغيير الموجودات بمساندة من العلل الحقيقية الأخرى مثل العلة المادية.

المقدمة الثالثة: قام الفلاسفة في هذه المقدمة بتقسيم أنظمة العالم إلى عرضية وطولية، ووضّحوا من خلال ذلك أنّ "تفسير ظهور الموجودات الحية عن طريق توالي الحوادث الطبيعية" مع أنّه تفسير لازم وعلمي، ولكنه غير كافٍ وشامل، فهو ليس كافياً لأنّ الكلام في هذا التفسير لا يدور حول العلة الأصلية للحوادث الطبيعية - أي الصور الفلسفية للموجودات - في حين أنّ هذه العلة أمرٌ مادّي مختصّ بهذا العالم، ولا بدّ أن يلاحظ في التفسير العلمي؛ وهو ليس شاملاً لأنّه لم يذكر أيّ كلامٍ عن النظام الطولي والعلل الموجدة للطبيعة.

بالنظر إلى النقاط السابقة يمكن أن نفهم لماذا طعن الحكماء المسلمون في نتائج دوكينز في هذا الباب واعتبروها غير صحيحة، فدوكينز في الحقيقة توصل إلى نتائج خاطئة انطلاقاً من مقدمات خاطئة في النتيجة الأولى بتسليمه بتفسير الكائنات الحية عن طريق الحوادث الطبيعية، إذ اعتبر وجود الإله في هذا التفسير زائداً؛ ولهذا أنكره، وهذا في الحقيقة خلط بين المنهج الطبيعي في المعرفة والنزعة الطبيعية في دراسة الوجود، وفي هذا الخلط جعل كون الشيء زائداً في التفسيرات المادية دليلاً على عدم وجوده، بالإضافة إلى ذلك يؤكد الفلاسفة المسلمون على هذه النقطة، وهي أن هذه التفسيرات المادية حتى وإن أحدثت خللاً في برهان وجود الإله المقابل، فهذا الأمر لا يدل إلا على عدم صحة هذا البرهان، وليس دليلاً على نفي وجود الإله، وعدم صحة جميع براهين وجود الإله.

إذن كانت نظرية داروين كافية لوجود النظام الموجود، فلا بد من القول إن دليل اللاهوتيين ليس تاماً... لا أنه دليل على نفي وجود الإله. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 4، ص 219]

ونفس الشيء بالنسبة للمقدمة الثانية، لا بد من القول إن التفسير المادي للكائنات الحية هو تجاهل للنظام الطولي للطبيعة، فقبول النظام الطولي للعالم سيجعل فكرة أن "الإله كسول" توهماً غير صحيح؛ لأن للإله عن طريق هذا النظام أربع وظائف في الطبيعة المادية على الأقل:

- 1 - يهب الإله صورةً وشكلاً للموجودات الجديدة التي تظهر.
- 2 - لما كانت جميع الموجودات المادية تخضع للحركة الجوهرية، فالإله يقوم

بمنحها الوجود في كلّ لحظة.

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

4- حتّى وإن كانت مادّة العالم الأولى أزليّة- ولكنّها ممكنة الوجود- تحتاج في كلّ لحظةٍ إلى تلقّي الوجود من عند الإله.

بوجود هذه الوظائف الأربع، لا يمكن توصيف الإله بالكسل إلّا جهلاً بمعنى الإيجاد في العلل الحقيقيّة، وتفضيلاً للعلل الإعداديّة العرضيّة على العلل الحقيقيّة الطوليّة.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، قم: انتشارات آيت الله مرعشي نجفي، 1405 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الطبيعيات، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404 هـ.
3. جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم در شرح اسفار اربعه ملا صدرا، قم: نشر اسراء، 1389 ش.
4. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث، 1410 هـ.
5. الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المركز الجامعي للنشر، 1360 ش.
6. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1417 هـ.
7. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت: دار الأضواء، 1405 هـ.
8. عبوديت، عبدالرسول، تحليل وبررسی اندیشه ساعت ساز لاهوتي، مجله معرفت فلسفی، شماره 5، پاییز 1383 ش.
9. عبوديت، عبدالرسول، هستی شناسی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 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 لجامعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

12. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، 1377 ش.

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