

دراسة نقدية في كتاب عقل الله الأساس العلمي لعالم منطقي

سجاد حيدر *

الخلاصة

في خضم الموجة الشائرة ضدّ العقلانيّة والدين في الغرب وتدايها الكبيرة، بدأ العقل الغربيّ يعي أنّ ثورته على العقل والدين كانت موقفًا تلقائيًا مفرطًا أدّى بالشعوب الغربيّة إلى أحضان الشكّ والعنثيّة والفراغ الروحيّ؛ فظهرت محاولات عديدة من قبل الباحثين والكتاب للخروج من هذه الأزمة. ويأتي هذا الكتاب في هذا السياق بادّعاء أنّ كاتبه قد تجرّد عن الأعباء النفسيّة الناجمة عن ذلك الفراغ الروحيّ، وانطلق بدوافع نزيهة وأسس سليمة للقيام بدراسة موضوعيّة عن مدى قدرة العقل والتجربة على بناء رؤية كونيّة متكاملة، وتوصّل إلى عدم قدرتهما على ذلك، واحتمل الكاتب في النهاية أن يكون الطريق الوحيد إلى ذلك هو طريق الشهود القلبيّ والتجربة الروحيّة. وتأتي هذه الدراسة لإبراز أنّ هذه المحاولة تعاني من مشاكل جوهرية فيما يرتبط بالأساس المعرفي الذي انطلق منه الكاتب، وفيما يتعلّق بموازين البحث العلميّ التي ينبغي تحريها في الدراسة الموضوعيّة، وأنّ معالجة أزمة الفكر الماديّ لا يمكن حلّها بمحاولاتٍ سطحيّة، بل بتغيير جذريّ في الأسس والمنهج.

الكلمات المفتاحيّة: عقل الله، العالم المنطقيّ، بول ديفيس.

(*) سجاد حيدر، باكستان، باحث ومحقق في الفلسفة الإسلاميّة، جامعة آل البيت.

sajjadh477@gmail.com

A Critical Study of the Book: God's intellect is the Scientific Basis for a Logical World

Sajjad Haydar

Summary

With the calming down of the revolting wave against rationalism and religion, and the Western intellect began to realize that its rebellion against intellect and religion was an excessive impulsive attitude that led Western civilization to fall into the laps of doubt, irrationality and spiritual emptiness, many attempts appeared by researchers and writers to exit this crisis. This particular book was a result of this context, where its author claimed to have become free from the psychological burden along the period of the industrial revolution, and set out with honest motives and sound foundations to undertake an objective study on the ability of intellect and experience to build an integrated worldview. However, the author he reach a result that both the intellect and experience were unable to do so. In the end, the author thought that the only way could be done by the way of witnessing of the heart and spiritual experience.

This study tries to show that this attempt suffers from fundamental problems concerning what is related to epistemic foundations, from which the author has set out to prove this theory, and that which concerns the standards of scientific research which should be observed in objective studies. As a result, the crisis of material thought cannot be solved by superficial attempts, but by total change in fundamentals and methods.

التمهيد

(عقل الله، الأساس العلمي لعالم منطقي The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World)، كتاب لبول ديفيس، استوحى تسميته من العبارة الختامية لستيفن هوكينغ في كتابه (موجز تاريخ الزمن) حيث قال: «إن تمكّنا من الوصول إلى نظرية متكاملة، فيجب أن تكون في الوقت نفسه مفهومة من قبل الجميع بصورة عامّة، وليس لعدد من العلماء فحسب، وعندئذ نكون بأجمعنا - الفلاسفة والعلماء وعامة الناس - قادرين على المشاركة في مناقشة السؤال عن علّة وجودنا ووجود الكون، وإذا وجدنا الجواب على ذلك، فإنّه سيكون الانتصار النهائي للعقل البشري؛ لأننا عند ذلك سنعرف عقل الله» [ديفيس، عقل الله، ص 7]. وهذا الاقتباس الذي جعله الكاتب في مستهلّ كتابه كما يشير إلى الموضوع الذي أخذ منه عنوان الكتاب، يشير إلى مدى تأثيره بفكر ستيفن هوكينغ الذي نعى بموت الفلسفة، واعتبر العلم التجريبي (empirical science) قادراً على حلّ القضايا الفلسفية العالقة [Stephen Hawking, The Grand Design, P10]؛ ولذا يأتي هذا الكتاب على خلفية الرؤية التي ترى أنّ العلوم الطبيعيّة مجالها أوسع من حدودها المتعارفة، وتدعو إلى المغامرة في مجال القضايا المعرفيّة والوجوديّة بأدوات العلم الطبيعي ومنهجه.

تعريفُ بالكاتب

الكاتب، وهو بول ديفيس، أستاذ الفيزياء في جامعة أريزونا، ومدير مركز بيوند للمفاهيم الأساسيّة في العلم التجريبيّ، وهو عالمٌ بريطانيٌّ في مجال الفيزياء النظريّة (theoretical physics)، وعلم الكون (cosmology)،

والفيزياء الفلكية (astrophysics). حصل على شهادة الدكتوراه من كلية لندن الجامعية، وشغل مناصب أكاديمية مختلفة في جامعات لندن وكامبريدج ونيوكاسل، ويهتم بالموضوعات المتعلقة بالفيزياء الكونية (physical cosmology)، والنظرية الكمومية (quantum theory)، وعلم الفلك البيولوجي (astrobiology)، والقضايا الكونية المطلقة التي كان يُبحث عنها في الميتافيزيقا والدين، وهو من العلماء الطبيعيين الذين يخوضون في المباحث الميتافيزيقية والدينية من منطلق العلم الطبيعي، باعتقاد منهم أن العلوم الطبيعية قادرة على الإجابة عن هذه المسائل، وذلك اعتماداً على التظير المعتمد على العلم التجريبي والتخيل (imagination) بعد أن رأوا عدم نجاح ما يسمونه بالاستدلال العقلي (rational reasoning) في حسم الجدل حول هذه القضايا. ويعدّ بول ديفيس من أبرز المساهمين في تبسيط الأفكار المتقدمة في مجال الفيزياء والعلوم التجريبية الحديثة، وتوضيحها بلغة بسيطة؛ ولذا اكتسب شهرة إعلامية في الثقافة الشعبية في المجال الموسوم بالأدبيات العلمية (scientific literature) أو العلوم المبسطة (popular science)، وقد ألّف حوالي ثلاثين كتاباً بما فيها: (القوى الفائقة)، و(الله والفيزياء الحديثة)، و(عوالم أخرى)، و(أسطورة المادة) مع جون غريبون، و(حافة اللانهاية)، و(النسخة الكونية الزرقاء)، و(هل نحن وحدنا؟)، و(حول الزمن)، ومئات الدراسات والمقالات. وقد حصل على جائزة تمبلتون (Templeton Prize) عام 1995، وميدالية كالفن (Kelvin Medal) عام 2001 وميدالية فارادي (Faraday Prize) عام 2002 من الجمعية الملكية البريطانية (Royal Society). [انظر: تعريف بول ديفيس في ويكيبيديا الإنجليزية وموقع موسوعة بريتانكا]

تعريف بالكتاب

موضوع الكتاب

يتمحور الكتاب حول البحث عن الأسباب النهائية والتساؤلات الكبرى عن الكون ونشأته، ويبحث عن قوانين الطبيعة ونشأتها وما نشأ منها من خصائص النظم والعمق والتعقيد والهدفية في الكون، ويبحث كذلك عن إمكانية توظيف معطيات العلوم الطبيعية الحديثة (modern emperical sciences) في الإجابة عن هذه الأسئلة، ويتحدث عن مدى ما يوصل إليه البحث العقلي (rational inquiry) في هذا المجال، ويتحدث كذلك عن مشاكل الاستدلال العقلي على ضوء فهمه له.

بدأ الكاتب بالكلام عن الجانب المعرفي في الفصل الأول، وثم رجع إليه في مواضع أخرى من الكتاب حين معالجة القضايا الوجودية والفكرية، إذ أشار إلى تحديات المنهج التجريبي (empirical method) في الإجابة عن المسائل الكونية المطلقة، ولكته يميل إلى أن يسمح لهذا المنهج ليطل خارج حدوده الفيزيائية بالاعتماد على الجانب التنظيري؛ وذلك لإعجابه الشديد به، ولكونه مجال تخصصه [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 47]. وأما فيما يتعلق بالمنهج العقلي، فهو ينحو منحى سلبياً، ويسجل إشكاليات على أصل إمكانية الوصول إلى نظام فكري حصين يمتنع على الخطأ، وبهذا يشكك في أصل المعرفة العقلية، ولكن دون أن يسد الباب في وجهها بشكل نهائي، إذ يرى أن العقلانية تنفع في التعامل مع ظواهر الكون على مستوى الأجسام الكبيرة، وتمشي الأمور اليومية للحياة [انظر: المصدر السابق، ص 23] وفي الفصول الآتية تحدث عن مسألة خلق الكون، وقوانين الطبيعة (laws of nature)، بالاستفادة من المسائل التجريبية والرياضية والفلسفية؛ ليرى:

هل أنّها توصل إلى نتيجة حاسمة حول نهايه النظام العيّ أو لا؟ وهل يدلّ الكون - على ما هو عليه من الحالة - على وجود شيءٍ خارجِ الطبيعة؟ ويتحدّث كذلك عن الأدلّة العقلية التي أقيمت على وجود الإله.

الغاية من الكتاب

أشار الكاتب في مقدّمة كتابه إلى أنّ هناك نتائج كان قد وصل إليها خلال نشاطه في مجال العلوم الطبيعيّة، ومن ثمّ فهو يريد في هذا الكتاب أن يستدلّ عليها [انظر: المصدر السابق، ص 16]، وهذه النتائج هي:

أولاً: الكون ليس صدفةً بلا غايةٍ، بل تمّ تكوينه بإبداعٍ مذهلٍ جدّاً، ولا يمكن قبوله كحقيقةٍ عمياء (brute fact)، ولا بدّ له من تفسيرٍ أعمقٍ ممّا يبدو في مستوى الظاهر، سواءً كان ذلك المستوى هو الله أو شيءٌ آخر.

ثانياً: رغم أنّه يستحيل أن يصل البشر إلى كنه كلّ شيءٍ، إلّا أنّ مواصلة البحث العلميّ يوصل إلى الإجابة عن الأسئلة الوجوديّة الكبرى، وكذا يوصل إلى منتهى ما توصّلت إليه الممارسة العقلية، وهو أمرٌ يجدر القيام به، ولكن لا شيء من البحث التجريبيّ (empirical inquiry) ولا ما يفيد البحث العقليّ يوصل إلى وجود إلهٍ خالقٍ للكون على نحو الضرورة والجزم، والعشوائية والضبابية وعدم اليقين وبقاء الأمور على الاحتمالية أنسب وأكثر انسجاماً مع ما عليه الكون في المرحلة الكموميّة (quantum level) من الاضطراب، فهناك تقلّباتٌ عشوائيةٌ (random fluctuations) لا تحكمها قوانين الطبيعة التي نراها تحكم على الأجسام الكبيرة، وهذا يتركنا أمام حالةٍ من الاحتمالات المفتوحة.

ثالثاً: أنّه من المحتمل أن نجد خيوطاً من التجربة الروحيّة (mystical)

experience) تقودنا إلى حلّ ألغاز الكون، بعد ما مني العلم التجريبي والعقلانية بالفشل في حسم المسائل الكونية المطلقة، بل قد يكون هو الطريق الوحيد إلى المعرفة النهائية، وقد تحتاج معالجة القضايا الكونية الكبرى إلى نوع آخر من الإدراك، تمامًا لا ربط له بالعقلانية والتفكير.

منهج الكتاب

إذا أردنا أن نلخص منهج الكاتب في وصوله إلى غايته التي ذكرناها آنفًا نقول: إنه مرّ بثلاث خطوات للوصول إليها:

الأولى: البحث المعرفي، حيث ذكر للمنهج التجريبي نوعين من التحدي: الأول هو ظاهرة المعجزات والأمور الخارقة للعادة، ولكنّه تجاوز هذا التحدي باعتبار عدم وجود دليل على ثبوتها أو نفيها، والتحدي الثاني هو مشكلة نهاية السلسلة العلية مع محذور التسلسل (Infinite regress) والدور (recursion)، وهنا هو يسعى لنقض قانون العلية مرّة، ويعتمد على قوّة خياله العلمي مرّة أخرى؛ لتكون لهذا المنهج اليد العليا، ومن ثمّ يذكر المنهج العقلي (rational method) كمحاولة محترمة من قبل الفلاسفة الإغريق لصياغة عملية التفكير العقلي (formalize human reasoning)، ولكنّه يرى أنّها منيت بالفشل في الغاية التي قصدت منها، وهي حسم القضايا الفكرية، ويشكل عليه بعدّة إشكالات، وليس ذلك فحسب، بل يترقّى ويشكك في أصل أمكانية بناء نظام فكريّ حصين أمام الشبهات الفكرية، وهو بذلك يكشف عن محدودية اطلاعه وخبرته. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

الثانية: البحث الفلسفي، وفيه يذكر الأدلة العقلية (rational arguments) على موجود واجب وإله خارق للطبيعة، كتفسير عقلي لمشكلة نهاية النظام

العَلِّيّ، وكنظريّة عقلية متكاملة، تجيب عن جميع الأسئلة الأساسية عن الكون، ومن ثمّ يصل إلى أنّها لا تفيد اليقين؛ لما تواجهها من الإشكاليات التجريبية والمعرفية والفلسفية [انظر: المصدر السابق، ص 226]. يبدو الكاتب في هذا الجانب من البحث أيضاً قليل الخبرة والاطلاع، وما أشبع البحث كما فعله في الجانب الطبيعي وتفتّن فيه؛ وذلك لكون الكلام في خارج مجال تخصّصه.

الثالثة: البحث الطبيعي، وكلامه في هذا الجانب يمكن تقسيمه إلى قسمين: البحث الطبيعي التجريبي (empirical) والبحث الطبيعي النظري (theoretical)، والكاتب اعتمد على الثاني كثيراً؛ لأنّ الأوّل لا يتجاوب كثيراً في القضايا ذات البعد الميتافيزيقي (metaphysical dimension)، ومن هنا يأتي البحث مشبعاً بالخيال المستوحى من العلوم التجريبية، والتنظير المتحرّر من مقتضيات المنهج العقلي والتجريبي الذي يفرض التحديدات والشروط على كلّ ممارسة فكرية [انظر: المصدر السابق، ص 70]، وصل في البحث الطبيعي هذا إلى عدم حاجة الكون إلى موجود واجب، ولا مدبر عاقل ولا منظم قادر؛ لأنّ نشأة الكون وما فيه من النظم والقوانين يمكن تفسيرها على أساس العلم (التنظري). والكون لا يحكمه قانون صارم مستقرّ في مستوى الواقع الكمومي، وهذه العشوائية في هذا المستوى الأساسي للكون يترك المستقبل باحتمالات مفتوحة، والنتيجة هي أنّ العلم لا يدلّ على وجود إله، ولكنّ الأمر يبقى كمحتمل من الاحتمالات. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

وبعد ردّ الاستدلال العقلي بدليل انحراف قانون العلية في مستوى الكم، ردّ ما أقيمت على وجود الإله من الأدلة بابتلاءها بالقصور حيناً، وبالتناقض حيناً، وبفساد ما اعتمدت عليه من المقدمات تجريبياً حيناً آخر، وزوّد هذا الموقف بالآراء التجريبية الحديثة؛ ليقول إنّ للكون كنهًا وسراً لا يمكننا

الوصول إليه، وأما ما تفيد الأدلة هو أنه لا بدّ له من تفسيرٍ أعمق ممّا يظهر لنا في مستوى الظاهر، ولكن هل هذا المستوى الأعمق هو الإله الذي تشير إليه العقلانية، أو هو إله الأديان، أو شيء آخر؟ فهذا أمرٌ لا يثبت بالعلم التجريبي ولا العقلانية (rationality)، بل يبقى محتملاً يترجّحه حيناً مع أدلة، وحيناً آخر مع أخرى، فإذن لا بدّ من الاعتماد على نوع آخر من الفهم والمعرفة غير التفكير العقلي؛ لأنّ قوانين التفكير العقلي التي تحقّقنا بالمرتبة الأولى للبحث عن التعليل بنفسها تحول دون الوصول إلى المعرفة النهائية، ومن هنا يحتمل أن يكون الكشف والشهود طريقاً إلى معرفة من هذا النوع، ويكون هو الطريق الوحيد لما وراء الحدود التي توصلنا إليه بالفلسفة والعلم، أي الطريق الممكن الوحيد إلى الحقيقة المطلقة. [انظر: المصدر السابق، ص 231]

خطة القراءة

145

بعد إلقاء نظرة سريعة على الكتاب، نقوم الآن بجولة مفصلة قليلاً في كلّ واحدة من هذه الخطوات؛ لنطلع على محتواه، ومن ثمّ نقوم بتقييم كلّ مرحلة؛ لنرى أخيراً هل أنّه نجح في تحقيق غايته أو لا؟ وقد اعتمدنا أولاً في هذه القراءة على الكتاب المترجم إلى العربية بعنوان: (التدبير الإلهي)، ولكن عدلنا عنه إلى الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية؛ لما فيه من القصور في بيان المعنى في بعض المواضع، والأخطاء في الأخرى، وكذا الخروج عن المصطلح الفلسفي المتداول في بعض الموارد، وكذا أجد العدول في ترجمة عنوان الكتاب من (عقل الله) - الذي تعمّده الكاتب ليشير إلى أنّ الكتاب بحثٌ عن المعرفة النهائية والغاية القصوى من وراء الكون - إلى (التدبير الإلهي) محلاً في أداء مراد الكاتب.

المجال المعرفي

تطرق الكاتب إلى الكلام عن المجال المعرفي في بداية الكتاب، ومن ثم تحدّث عنه في عدّة مواضع أخرى، وتظهر لنظرته المعرفية بصمات واضحة على مسار بحثه عمومًا، والأساس المعرفي الذي يبنى عليه البحث أمرٌ جوهريٌّ في أيّ ممارسةٍ فكريةٍ، ويحدّد لها الأطر العامّة. والكاتب - رغم إعجابه الشديد بالمنهج التجريبي، وتمسّكه به كأفضل الطرق إلى المعرفة الموثوقة - ملتفتٌ إلى محدودية هذا المنهج في إطار الكون الفيزيائي، وأنّ «الأسئلة النهائية سوف تكون وراء حدود العلم التجريبي دائمًا على ما يعرف عادةً» [المصدر السابق، ص 15]. ومع ذلك تبقى في نفسه نزعة إلى الاعتماد عليه، وميلٌ إلى قدرتها؛ لتطلّ خارج هذا الحد. وأشار إلى ذلك حين قال: «على ما يعرف عادةً»، ويوحى بذلك إلى رغبته في أن يعرفه بحيث لا يبقى محدودًا في إطار العالم الطبيعي؛ لأنّ «جاذبية المنهج التجريبي تتجاوز إمكانيته وقوته الهائلة» [المصدر السابق، ص 14]. ومن هنا يعتقد بوجود مجالٍ متداخلٍ بين العلم الطبيعي والدين، ويرى أنّ العلم الطبيعي ينبغي أن يتجاوز إلى ذلك المجال الذي كان «شبه مختصّ بالدين لعدّة قرون» [المصدر السابق، ص 13]. ويعير اهتمامًا كبيرًا بالجانب التنظيري للعلم الطبيعي؛ إذ إنّ العلم التجريبي غير التنظيري لا يجيب عن الأسئلة الأساسية عن الوجود والحياة، ويقول إنّ يتحدّث بلغة الرموز والإشارات [انظر: المصدر السابق، ص 148]. ولكنّ العلم التجريبي لوحده قد لا يكون قادرًا على الإجابة عنها، أو عن أيّ أسئلةٍ تتعلّق بمعنى الحياة» [المصدر السابق، ص 31].

وأما ما يرى الكاتب من أنّ المنهج التجريبي من أكثر المناهج المعرفية قدرةً على إنتاج المعرفة الموثوقة، فيدعمه بعدّة شواهد:

أولاً، نجاحه الباهر في اكتشاف الحقائق وتفسير الظواهر الكونية، يقول الكاتب: «أعتقد أن العلم التجريبي منهج قوي للغاية لمساعدتنا في فهم الكون المعقد الذي نعيشه، ويشهد التاريخ بنجاحاتها الكثيرة، وقلما يمر أسبوع من دون تقدّم جديد» [المصدر السابق، ص 14].

ثانياً: التزامه المطلق بالنزاهة والأمانة، يقول: «كل اكتشاف جديد وكل نظرية جديدة لا بد أن تمر باختبارات صارمة؛ ليتّم الموافقة عليها من قبل الأوساط المعنية بالعلوم الطبيعية» [المصدر السابق، ص 14].

ثالثاً: أنه يتّبع معايير موضوعية صارمة وينطلق من أسس مجرّبة ثابتة. [انظر: المصدر السابق، ص 14]

وأما المنهج العقلي، وما يعتمد عليه من الاستدلال المنطقي (logical reasoning)، فيراه الكاتب ظاهرة طبيعية وعملية فيزيائية للدماغ البشري تحكمه قوانين الطبيعة، وقد نشأت من خلال عملية التطور طبقاً لحاجات حياة الإنسان على الأرض؛ لتساعده في التعامل مع ظروف الحياة اليومية، «فبعض الجوانب للفكر البشري تتحدّد عن طريق شبكة أسلاك أدمغتنا، والأخرى نتوارثها مثل برنامج وراثي من أسلافنا القدامى» [المصدر السابق، ص 23]. ويرى العقلانية من «الأشياء المبرمجة وراثياً في مستوى عميق جداً في أدمغتنا» [المصدر السابق، ص 23]. وفيما يتعلّق بالسؤال عن العقلانية التي هي وليدة التطور (evolution)، ونتيجة الحركات والظروف الكونية، وهل تستطيع أن ترتفع عن محيطها المحدود في هذا الكون العظيم؛ لتحيط بمعرفة النظام الذي تولّدت منه، وتتصدّى للإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى؟ يختار الكاتب بأنها ناجحة في فهم الكون وأسراره إلى حدود كبيرة، وحتى خارج محيطه الضيق، ويعدّ هذا النجاح سرّاً وأمرّاً في غاية الأهمية [انظر:

المصدر السابق، ص 24]. ولكنَّ العقلانيَّة بمعنى بناء نظامٍ فكريٍّ منطقيٍّ حصينٍ (closed logical scheme)، ينطلق من أولياتٍ ضروريَّةٍ الصدق في نفسها، وقادرٌ على وضع خطواتٍ منهجيَّةٍ دقيقةٍ تضمن الوصول اليقينيَّ إلى الصواب بصورةٍ مطلقةٍ، فيراه أمرًا غير ممكنٍ ويورد عليه عدَّة إشكالاتٍ:

الأوَّل: «محاولة الفلاسفة الإغريق صياغة عمليَّة التفكير الإنسانيَّ بتقديم القواعد الحصينة للاستدلال المنطقيّ... بالوصول إلى مجموعة افتراضاتٍ أو مسلّماتٍ يتفق عليها العقلاء، ويؤدّي إلى حلّ جميع النزاعات» [المصدر السابق، ص 19]. وقد منيت هذه المحاولة بالفشل؛ وذلك أولاً لـ «أنّه لم يتم بلوغ هذا الهدف» أي القضاء على النزاعات الفكرية بين البشر، وثانياً لأنّ «أكثر الناس يعدّ الاستدلال العقليّ سفسطةً تافهةً» [المصدر السابق، ص 19].

الثاني: الاستدلال المنطقيّ الاستنتاجيّ (deductive reasoning) لا يحمل معنىً أكثر ممّا في المقدمات، بحيث إنّ هذا الدليل لا يمكن أن يستعمل في إثبات شيءٍ جديدٍ حقّاً، فمثلاً في القياس الاقتراضيّ النتيجة لا تفيد أكثر ممّا في المقدمتين (الصغرى والكبرى) معاً، فإذن الاستدلال المنطقيّ في الحقيقة ليس إلّا طريقاً لمعالجة المعلومات والحقائق، حتّى تعرض بصورةٍ ممتعةٍ ومفيدةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 25]

الثالث: يرى الكاتب أنّ اعتبار قضيةٍ ما على أنّها بديهيةٌ (axiom) وبينة الصدق بذاتها (self-evident)، بحيث يستحيل أن تكون خلاف ذلك، أمرٌ غير حكيمٍ (حسب تعبيره)، ويستدلّ على ذلك بادّعاء بطلان البديهية الخامسة من بدهيات إقليدس (axioms of euclidean geometry) التي قام عليها صرح الهندسة التقليديّة في القرن التاسع عشر، وظلّ الأمر على اعتبارها بديهيةً، وشيّد على أساسها النظام الهندسيّ لقرونٍ، ولكنّ جماعةً

من علماء الرياضيات قرّروا إسقاط هذه البديهة، وكانت النتيجة مفيدة جدًا للعلم الطبيعي، إذ إن أينشتاين (Einstein) استفاد من هذه الهندسة غير الإقليدية في نظريته النسبية العامة (general theory of relativity) [انظر: المصدر السابق، ص 26]. وأمّا ما يرى إيمانويل كانت (Immanuel Kant) من أننا نولد مع إدراك بعض القضايا، وهي البدهيات الضرورية لعملية التفكير، في مقابل البدهيات الضرورية في نفسها، فلا يرتضيها الكاتب أيضًا؛ وذلك لأنّ كَنت مثّل لها بإدراكنا للفضاء الثلاثي الأبعاد على أساس الهندسة الإقليدية، واعتبر أننا نولد مع مثل هذا الإدراك، والحال أنّه قد اكتشف بطلان الهندسة الإقليدية (euclidean geometry) على يد علماء الرياضيات الآن، و«يعدّ علماء الطبيعة والفلاسفة اليوم أنّه حتّى الجوانب الأساسية للتفكير الإنساني يجب أن ترجع بالنهاية إلى ملاحظات العالم الفيزيائي، ومن المحتمل أنّ المفاهيم المغروسة عميقًا في نفوسنا، والأشياء التي يصعب علينا أن نتصور خلافها كالبدية والعقلانية هي تلك التي برحمت وراثيًا في مستوى عميق جدًا في أدمغتنا» [المصدر السابق، ص 23].

الرابع: أنّ قانون عدم التناقض (Law of noncontradiction) القائل بأنّ الإثبات والانتفاء يستحيل أن يجتمعا على شيء بعينه، وقانون العلّية الذي ينبثق من قانون عدم التناقض، يسقطان فيما يسمّى بالمستوى الكمومي (quantum level)، والدافع الذي يحفّز إلى مثل هذا الموقف هو أنّ مفهوم الثبوت أو «أن يكون» في فيزياء الكم أكثر غموضًا من واقع تجربتنا اليومية. [انظر: المصدر السابق، ص 85]

الخامس: الاستدلال المبني على الاستقراء (induction) لا يوصل إلى اليقين؛ وذلك لأنّ الاستقراء الذي هو استنتاج الحكم الكلي من الوقائع الجزئية مبني على

افتراض «أن مسار الطبيعة يكون بنحوٍ واحدٍ دائماً»؛ ولا مبرر لهذا الافتراض، فإذا كان الليل دائماً يتبع النهار، لا يعني ذلك أن الثاني نتيجةٌ ضروريةٌ للأول، ولا توجد ضرورةٌ منطقيةٌ في البين؛ لذا يمكننا أن نفرض عالمًا لا يتبع الثاني الأول، وينقل ذلك من هيوم. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

السادس: عملية الفكر الإنساني (human reasoning) غير محدود في طريقتي القياس (deduction) والاستقراء (induction) حتى نضبطه بسنّ قوانينهما، بل هناك طريقٌ آخر، وهو الإيحاء (inspiration) أو القفزات الخيالية (imaginative leaps)، وفي هذه الحالات حقيقةٌ مهمةٌ أو حدسٌ ما ينبثق في ذهن الباحث، ويثبتها بالاستدلال في مرحلةٍ لاحقة، ولا يعلم مصدر هذا الإلهام المستوحى، هل هو الارتباط بالحقائق الموجودة مستقلاً في عالمٍ آخر، أو أنه استدلالٌ عاديٌّ، ولكنّه يجري في العقل الباطن ويظهر حين يكتمل؟ [انظر: المصدر السابق، ص 28]

وأما فيما يرتبط بالتجربة الروحية أو تلقي الحقائق عن طريق الشهود القلبي، ومعاينتها بنوعٍ آخر من الإدراك تماماً، ومن دون توسّط التفكير والاستدلال، فيحتمله الكاتب، ولكنه يرى أن التجربة الروحية ليست بديلة للمنهج العقلي أو التجريبي، لا باعتبار أنهما يوصلان إلى النتائج الخاطئة، بل يرى أنه بعد ما نسترسل في البحث العقلي والتجريبي إلى أقصى حدودهما، حيث يتوقف المنطق والعلم الطبيعي من الإجابة، فعند ذلك الحدّ يمكن الاعتماد على ذلك النوع من الفهم والإدراك؛ للوصول إلى الحقيقة المطلقة والنهائية [انظر: المصدر السابق، ص 226]، وفي هذا الصدد يذكر بعض الأمور:

1- يذكر أن التجربة الروحية والمعرفة الحاصلة منها تقع في الطرف المعاكس للتفكير العقلي، وللمعرفة العقلية الحاصلة منه. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

2 - يصف هذه التجربة على لسان من يقول إنه جربها بأنها تفرض نفسها على الإنسان بكونها حقيقة لا تحتل الشك، وأن التعبير يعجز عن بيانها، وفيها شعورٌ ساحقٌ بالوحدة مع الكون أو الإله، ورؤية كلية للحقيقة، وشعورٌ بالحضور عند تأثير قوي. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

3 - النزعة الروحية هذه توجد عند كثير من أرقى المفكرين بما فيهم علماء الطبيعة المرموقون من أمثال أينشتاين وبارولي وشرودنجر، وينقل عن بعضهم احتمال الاستفادة من الحالات الروحية العادية للتبصر، والناجمة من الرياضات التأملية، في وضع النظريات العلمية، وينقل بعض ما حصل للعلماء التجريبيين من هذه الحالات التي من خلالها تم حل معضلات مستعصية. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

المجال الفلسفي

نظرًا لما أسسه الكاتب في المجال المعرفي (epistemological aspect) من الاعتماد على العلم الطبيعي والتنظير المعتمد على معطياته، وتفرغ الاستلال العقلي والمعرفة العقلية من قيمتها المعرفية؛ كان من البدهي أن لا يصل في البحث العقلي إلى نتائج يعتنى بها، وأن لا يعجب بالأدلة العقلية التي أقيمت على وجود الإله كحل للمشاكل المرتبطة بنشأة الكون؛ ولذا عندما يبدأ بالبحث في الجانب الفلسفي ينطلق من رؤيته الشكوكية المعرفية (epistemological skepticism) تجاه العقل، ويتعامل مع الأدلة العقلية على أنها تفاسير عن منشأ الكون ونشأته تفترض ضرورة تدخل غيبي من قبل إله خارج حدوده الطبيعية، ويرى أنه لو استطعنا أن نفسر الكون تفسيرًا طبيعيًا، لا يبقى معه الحاجة إلى فرض عملية خارقة للطبيعة، ولا يرى ضرورة أن يكون هذا

التفسير صحيحاً، بل يكفي الاحتمال، ومعه لا يبقى الحاجة إلى التصوير الفلسفي. وفي هذه الخلفية من فقدان الاستدلال العقلي لقدرته المعرفية - إذ يشكّ بقانون التناقض والعلية ويرى استحالة بناء نظام فكري منطقي حصين من الخطأ - تفقد المعرفة العقلية ميزة الضرورة واليقين، وعندئذ يصبح مفاد الأدلة العقلية على وجود الله كآراء وتفسيرات وتحاليل عن الكون ومنشئه، ويعتقد أنه في هذه الحالة إذا احتمل وجود تفسير طبيعي للكون ومظاهره لا تبقى حاجة إلى تفسير خارقة! [انظر: المصدر السابق، ص 40]

بدأ الكاتب كلامه في الجانب الفلسفي بدليل الحدوث من بين الأدلة الكونية على وجود الإله (cosmological arguments) التي يُنطلق فيها من الكون ومظاهره من الحدوث أو الحركة أو الإمكان أو التغير إلى إثبات وجود الإله عن طريق قانون العلية، ولم يتعرض في البحث إلى الجانب الفلسفي والميتافيزيقي كثيرًا، بل اكتفى بقوله: إن «نتيجة الحجة الكونية - في رأيي - كان من الصعب تخطئتها حتى قبل بضع سنوات، حيث جاءت محاولة جادة لتفسير نشأة الكون في حدود الفيزياء، وينبغي أن أقول في البداية إنّ لهذا التفسير يمكن أن يكون خاطئًا تمامًا، ولكن لا أتصور أن ذلك يهم! ما هو المهم هو أنّ وجود فعلٍ غيبيٍّ ضروريٍّ لبدء الكون، أو لا؟ فإن أمكننا بناء نظرية علمية معقولة تفسّر نشأة العالم الفيزيائي بأكمله، فعلى الأقلّ علمنا بأنّ التفسير الطبيعي ممكنٌ سواء كانت النظرية الفعلية ممكنة أم لا» [المصدر السابق، ص 39]. ونرى أنّ الكاتب يتعامل مع الاستدلال العقلي على أنّه أداة ظنيّة، ويعتقد أنّ ما يقدّمه من تفسيرٍ خارجٍ للكون يُقبل إن لم يُتمكن من تقديم تفسيرٍ طبيعيٍّ للكون، فإن أمكن ذلك وفقًا للمعطيات التجريبية، فلا ملزم لقبول التفسير المبني على المعطيات العقلية، وارتأى ما تمّ الوصول إليه من تفسيرٍ طبيعيٍّ معقولٍ لعالم الطبيعة في الفيزياء النظرية، وهو التفسير

المبني على نظرية الانفجار العظيم (Big Bang Theory)، وعليه الكون ليس له بداية في الزمان حتى يكون بحاجة إلى علّة خارقة، بل وجد الزمان معه حين انبثاق الكون من الانفجار العظيم [انظر: المصدر السابق، ص 49]. وأمّا نفس الانفجار فلا يحتاج إلى علّة كما ينقله عن هوكينغ، وسنبيّن ذلك في وقتنا مع الكتاب في المجال الطبيعي.

والكاتب بعد ما بنى على الشكّ بقانون التناقض وقانون العلّة في المجال المعرفي - بناءً على اعتماده على ما يسمّى بالمنطق الكمومي (quantum logic) - لم يكن بحاجة إلى البحث كثيراً في ردّ هذا الدليل القائم على أساس قانون العلّة، القائم على قانون عدم التناقض؛ ولذا يرى مفاد هذا الدليل تفسيراً محتملاً من التفسير المحتملة، ومع الوصول إلى تفسير طبيعيّ مستمدّ من المعطيات التجريبية لا داعي لقبوله، ومن هنا نراه يقدّم لنا عدّة نظرياتٍ حديثة حول نشأة الكون وتكوّنه ونظامه، ويرى أنّه مع وجود هذه البدائل لا تقنعنا الأدلة العقلية الكونية للتشبّث بها في حلّ ألغاز الكون [انظر: المصدر السابق، ص 51]، وسنشير إلى بعضها في الكلام عن الجانب الطبيعي.

وفيما يتعلّق بالاستدلال على وجود الإله من قوانين الطبيعة - الذي كان شائعاً في القرن الثامن عشر تحت تأثير نيوتن (Newton) على المشهد الفكريّ آنذاك - يتوافق الكاتب مع الخطّ الذي يمثّله راسل، حيث ردّ على هذا الاستدلال بإشكالاتٍ اعتُبرت داحضةً من قبل التجريبيين، والكاتب بهذه الخلفية يشير إلى أنّ فكرة قوانين الطبيعة نشأت من خلفية دينيّة وثقافيّة، إذ ترى الديانات بأنّ الإله أو الآلهة تحكم الكون بما تفرض عليه من القوانين، فكانت هذه الخلفية الدينية عند علماء الفلك في بداية عصر ازدهار العلم الطبيعيّ هي السبب في نشأة نظرية القوانين الطبيعيّة الثابتة والمطلقة، فكانت هذه القوانين بمثابة نواميس الكون التي تنمّ عن العقلانيّة والهدفية في الكون، وتدلّ على

وجود خالقٍ حكيمٍ؛ ولذا يعتقد الناس حتّى بعض العلماء الطبيعيّين بأنّ هذه القوانين رموزٌ ذات دلالاتٍ تحمل رسالةً موجهةً إلى البشر، وعلماء الطبيعة يحاولون فكّ الرموز [انظر: المصدر السابق، ص 75]، وهذه القوانين في النظرة التجريبية (empirical approach) أوجه انتظام وتناسق في الكون ومظاهره، وحوادثه تبدو لنا على أنّها قوانين ثابتة، ولكنّها في الحقيقة انتظاماتٌ أشبه بالقوانين (lawlike regularities) وصل إليها العلماء الطبيعيّون من خلال التجارب والملاحظات بإعمال الاستقراء، وقد أشارنا سابقاً في المجال المعرفي إلى أنّ الاستقراء لا يعدّ طريقاً معرفياً آمناً من الأخطاء، والمعرفة الحاصلة منها غير موثوقة، ومن هنا يرى أنّ الاعتماد على قوانين الطبيعة لا ينفع في الاستدلال على وجود الإله. [انظر: المصدر السابق، ص 77]

وأما دليل الإمكان والوجوب فقد ذكره الكاتب ضمن نقاط:

أولاً: تعرّض الكاتب إلى قانون العليّة، وبيّن أنّه يلزم من قبوله أن يكون الكون منظومةً عليّةً مغلقةً ومتكاملةً تفسّر كلّ شيءٍ، ولا يكون معه حاجةٌ إلى الملاحظة أو التجربة؛ لأنّ كلّ شيءٍ في هذه الحالة سينبع من الضرورة المنطقية، ورغم التشكيك في صدق هذا القانون يقول الكاتب إنّّه يريد البناء عليه كفرضيّةٍ عمليّةٍ (working hypothesis) ليرى ما يوصل إليه من النتائج.

[انظر: المصدر السابق، ص 161]

ثانياً: تطرّق إلى تقسيم الأشياء إلى واجبٍ (necessary) وممكنٍ (contingent)، وعرّف الممكن بأنّه ما يمكن أن يكون على حالةٍ أخرى، بحيث تكون علّة ما هو عليه من الحالة في غيره، وعرّف الواجب بأنّه ما يكون في ذاته مستغنياً عن غيره، وتكون علّته في نفسه، ولا يتغيّر بتغيّر الأشياء.

[انظر: المصدر السابق، ص 163]

ثالثًا: ذكر أنّ جميع مظاهر الطبيعة (natural phenomena) التي نواجهها، وجميع الحوادث التي نلّم بها، تتوقّف بصورة أو أخرى على غيرها من أشياء الكون، فهي ممكنة؛ لأنّ الواجب لا يتغيّر في نفسه ولا يتأثر بالزمان. [انظر: المصدر السابق، ص 163]

رابعًا: من الخطأ افتراض سلسلة لا متناهية من العلل بحيث تكون كلّ حلقة من هذه السلسلة معلّلة بما يسبقها؛ لأنّه لا يفسّر وجود السلسلة بأكملها، كما مثل لا يبنيز لذلك بمجموعة لا متناهية من الكتب ينسخ كلّ واحد منها من الآخر، فإنّ ذلك لا يعلّل محتوى الكتاب، ويحقّق لنا أن نسأل عن الكاتب. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ذكر هذه المقدمات يقول الكاتب: يبدو لي أنّه إن التزم أحد بقانون العليّة وطلب تعليلًا عقليًا للطبيعة، فلا مفرّ من البحث عنه في ما وراء الطبيعة (في شيءٍ ميتافيزيقيّ)؛ لأنّه كما رأينا أنّ عالمًا فيزيائيًا ممكنًا لا يمكن أن يعلّل وجوده بنفسه. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ما قرّر الاستدلال سجّل الكاتب عليه عدّة إشكالات:

الأوّل: إن سرنا مع الدليل العقليّ، وأسمينا هذه العلّة بعنوان الإله، فذلك الإله لا بدّ أن يكون عاقلًا حتّى يختار كوننا من بين البدائل الكثيرة، أي الأكوان المتصوّرة، ولا بدّ أيضًا أن يكون ذا علمٍ مطلقٍ حتّى يعرف كلّ البدائل المنطقيّة المحتملة، وأن يكون ذا قدرة مطلقة حتّى يخلق الكون، ويجب أن يكون اختياره أفضل العوالم المحتملة، وإلاّ يكون فعلاً غير عقلائيّ، ولكن فكرة أحسن الأكوان المتصوّرة لم تعجب الكثيرين، وأثاروا مشكلة الشرّ، ويرى أنّنا غير قادرين على إثبات ذلك تجريبيًا. [انظر: المصدر السابق، ص 173]

الثاني: الاستدلال العقلي يقتضي أن يكون الإله واجباً ومطلقاً وثابتاً وكاملاً لا يتغير، ويتوقف عليه الكون في وجوده، ولكنّه لا يتأثر بوجود الكون مطلقاً، والإشكالية هنا أنّ مثل هذا الإله كيف يرتبط بعالم ممكن متغيرٍ يشتمل على موجودات ذات إرادة حرة؟ وهذا الإشكال أكثر من كونه مجرد نقطة فنيّة للجدال في الإلهيات، بل هو نتيجة لازمة لبعض المناهج العقلية للتفسير. يقول الكاتب إنّ ديكارت (René Descartes) وأتباعه حاولوا إرجاع جذور معرفتنا التجريبية للعالم إلى اليقين العقلي (rational certainty)، وهذا يعني أنّ المعرفة الموثوقة متوقّفة بالضرورة على المفاهيم المنطقية والرياضية المطلقة؛ لأنّ الحقيقة الواقعية حسب التعريف لا يمكن أن تتغير بالزمان، وموثوقية هذا العالم التجريدي (قوانين المنطق والرياضيات) مضمونة؛ لأنّ عناصره مثبتة في بعضها البعض بحكم الضرورة المنطقية (logical necessity)، ولكن المشكلة هي أنّ نفس عالم التجارب الذي نسعى لتفسيره ممكن ومتوقّف على الزمان، فنفس الإشكالية المذكورة تأتي هنا أيضاً. [انظر: المصدر السابق، ص 178]

الثالث: كثير من الفلاسفة ناقشوا فكرة موجود واجب لا يحتاج إلى العلة بأنّه متناقض وبلا معنى؛ لأنّه غير قابل للفهم، ولكن الكاتب لا يقبل الإشكال؛ لأنّ كونه غير قابل للفهم لا يعني أنّه متناقض! [انظر: المصدر السابق، ص 177]

وأما دليل النظم فنسأل أنّ النظم الدقيق الرائع في الكون، بدءاً من مستوى الجسيمات تحت الذرية (subatomic particles)، ووصولاً إلى الأجسام الفلكية الكبيرة والمجرات، والانتظام الموجود في ترابط القوى الطبيعية، والأجرام الفلكية، ضمن قوانين فيزيائية ثابتة تتشابه وتتخادم بدقة فائقة وإحكام بديع وترابط منقطع النظير، وما يتّسم به هذا النظام من الهدفية والغائية والوعي والحكمة هل يدل على وجود حكيم وعاقِل وراء الطبيعة أم لا؟ يرى

الكاتب أنّ جواب هذا السؤال كان بالإيجاب، بلا ريب قبل دخول البشر إلى عصر ازدهار العلم الطبيعي، ولكنّه بعد ما اطلع على العلل الطبيعية الكامنة وراء ظواهر الطبيعة أعرض عن تفسيرات اللاهوتيين [انظر: المصدر السابق، ص 194]. وأمّا من ناحية القيمة المنطقية، فقد عدّ الكاتب الاستدلال بالنظم واهنًا؛ لأنّه مبنيٌّ على التمثيل المنطقي، وذلك لا يقوم دليلًا، وبتعبير آخر - كما قال الكاتب - لوصح الاعتماد على التمثيل في مثل قولهم: إنّ الكون أشبه بالساعة، والساعة بحاجة إلى ناظم، فالكون كذلك، لصحّ أن نقول أيضًا إنّ الكون أشبه بكائن حيّ، والكائنات الحية تولد من الرحم بالحمل، فالكون كذلك ولد من الرحم الكوني نتيجة الحمل [انظر: المصدر السابق، ص 201]. نعم، لا ينكر هذا الدليل من الأساس، بل يرى أنّ له قيمةً احتماليةً، ويستطيع أن يدعم فرضيةً ما، ومن هنا نرى أنّ الكاتب في مواضع يميل إلى القول بوجود ناظم عاقل، إلّا أنّه لا يحكم جزمًا، وأرجع الأمر إلى الذوق الشخصي.

[انظر: المصدر السابق، ص 214]

المجال الطبيعي

إنّ الجانب الطبيعي والجانب التنظيري المعتمد على المعطيات التجريبية في الأساس هو أهمّ ما اعتمد عليه الكاتب في هذه الدراسة، وهو المحكّ الرئيسيّ الذي أراد الكاتب أن يكون هو المعيار الصحيح للمعرفة الموثوقة، والبوصلّة التي تحدّد مسار البحث، والحكم الذي يملك القول الفصل، فكان هذا الجانب أكثر ما تعرّض له الكاتب في هذا الكتاب، وهذا الاعتماد الرئيسيّ على أدوات العلم التجريبيّ والجانب التنظيريّ كان بادياً في معالجة المسائل الكونية الأساسية التي أراد البحث عنها في هذا الكتاب، وقد بيّن ذلك في مقدّمة الكتاب صريحاً حيث قال: «إنّه قد كان ذا شغف بالعلوم التجريبية

منذ شبابه، واعتقد أنه يوجد منطقة متداخلة بين العلم التجريبي والدين، وقال: إنَّ جاذبيّة المنهج الإمبريقيّ تتجاوز إطاره وقدرته، وإنّه كان دائماً يريد أن يؤمن أنّ العلم التجريبيّ قادرٌ مبدئياً على تفسير كلّ شيءٍ» [المصدر السابق، ص 13]. فكان التركيز والاهتمام ينصبّ على البحث الطبيعيّ أولاً، ومن ثمّ كان يتطرّق إلى الجوانب الأخرى، وهذا الشغف بالمنهج التجريبيّ وصل عنده أحياناً إلى درجة أنّه بدأ بعرض نظريّاتٍ ورؤى مبنية على مجرد التنظير، واسترسل فيها بإسهابٍ، [انظر: المصدر السابق، ص 51، 55، 65] وقد اعتمد في هذا الجانب على عدّة نظريّاتٍ أو فرضيّاتٍ مزيجية من المعطيات التجريبيّة والتنظير الحرّ (إن صحّ التعبير)، فكانت سنده الأصليّ في الجانب المعرفيّ والفلسفيّ، وهنا سنذكر بعض هذه الرؤى المهمّة في فكر الكاتب:

بدأ الكاتب أولاً بنظريّة فيزياء الكمّ أو ميكانيكا الكمّ، وقد اعتمد عليها بشكلٍ أساسيٍّ؛ إذ كانت ملجأه في حلّ كثيرٍ من المسائل المعرفيّة والفلسفيّة، وترى هذه النظريّة أنّ الكون في مستوى الجسيمات الأولىّة أو ما تسمّى بالجسيمات دون الذريّة مختلفٌ تماماً من مستوى الأجسام الكبيرة؛ إذ تسقط في هذه المرحلة كلّ القوانين والمفاهيم الأساسيّة من الوجود والزمان والمكان وقانون العليّة وقانون عدم التناقض؛ وذلك لأنّ هذه الجسيمات تظهر منها آثارٌ لا تنسجم مع عالم الفيزياء في مستوى الأجسام الكبيرة، وكأنتها كائنات عالمٍ غامضٍ تتغيّر فيها جميع المقاييس والسنن التي تجري في عالمنا، وهويّة هذه الجسيمات لا تكون محدّدة، وكذا موضعها وحركاتها على خلاف عالم تجربتنا، [المصدر السابق، ص 57] ومن هنا استنتجوا أنّ قوانين التفكير وقوانين الفيزياء ليست مطلقة، وكان هذا منطلق إنكار الأوليّات العقليّة والاستدلال العقليّ في الجانب المعرفيّ، ومن ثمّ إنكار أدلّة الوجود الإلهيّ في الجانب الفلسفيّ، وإنكار الفلسفة الأولى تثبيّتاً لمبدأ العشوائيّة، كما توصل إليها الكاتب في أواخر الكتاب. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

النظرية الثانية التي اعتمد عليها الكاتب كثيراً هي نظرية الانفجار العظيم، وهي تحظى بأهمية كبيرة عند الكاتب؛ إذ هي باعتقاده تفسر وجود العلم الفيزيائي بأكمله، بما فيه من الأجسام والقوى الطبيعية وقوانين الفيزياء، وما ينشأ منها من الأنظمة البديعة. وذكر الكاتب أنه في سنة 1920 اكتشف علماء الفلك أن الكون بكل ما فيه من النجوم والكواكب والمجرات في حالة التوسع والابتعاد من بعضها البعض، وكان هذا الاكتشاف بدايةً لنظرية الانفجار العظيم، وهي تقول: إن الكون بأكمله وجد فجأة قبل خمسة عشر مليار سنة نتيجة انفجار عظيم، وما نرى اليوم من حالة التوسع في الكون هو أثر ذلك الانفجار، وكانت المادة المبعثرة اليوم في أنحاء الكون حين الانفجار منكشحة في نقطة واحدة، ومن ثم وصل الانكماش إلى ما لا نهاية، بحيث انتهى المكان، فانتهى الزمان، فانتهمت المادة أيضاً في نقطة الوحدة المطلقة، فالانفجار لم يحصل في زمن معين، أو مكان معين، بل وجد الزمان والمكان معه، وقد وصل المصنف في تصويره الخيالي الرائع في وصف بداية الكون إلى حيث اعتبر أنه لا يأتي هنا السؤال عن علّة الانفجار؛ إذ في نقطة الوحدة المطلقة المتحكم هو فيزياء الكم، وسبق أن بينا رأي الكاتب أنه في ذلك المستوى الكمومي تسقط قوانين الفيزياء، فقد حدث الانفجار العظيم بلا علّة ولا زمان ولا مكان، والنتيجة لهذا كله أن الكون لا يحتاج في وجوه إلى علّة. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

والنظرية الأخرى التي استند إليها هي نظرية التطور، وهي تقول: إن الحياة تولدت على الكرة الأرضية في أبسط صورها كخليّة في الماء، ومنها تطورت وتولدت جميع الكائنات الحيّة خلال آلاف القرون نتيجة التغيرات الجينية، التي كانت تحصل في أفراد الأنواع المختلفة، فكانت الكائنات الأنسب مع الظروف البيئية المحيطة تبقى وتتكاثر لخصوصية ظهرت فيها نتيجة تغير

جينِّي بالصدفة يجعل ذات الخصوصية من أفراد النوع الواحد أكثر قدرةً على التكيف مع البيئة، ومن هذا الانتقاء الطبيعي والتغيرات الجينية المصادفة تتولد الأنواع الجديدة والجديدة للبقاء بمرور الزمن، ولكن الإنسان يرى الحياة ومظاهرها وكأنها ظاهرةً هادفةً ومغياًةً، فمن هذا كله استنتج الكاتب أنه لا يمكن الاستدلال من النظم الهادف الذي يبدو في عالم الأحياء على وجود ناظمٍ عاقلٍ، فإنّ الأنظمة والعمليات الماديّة العمياء قادرةٌ على إيجاد الحياة بتوفّر الظروف المناسبة بالصدفة [انظر: المصدر السابق، ص 203]. وفي هذا المقام يثير الكاتب سؤالاً راجعاً إلى الظروف البدائية للكون والقوانين الفيزيائية الأولية بأنّها كيف تكيّفت بهذه الدرجة من الدقة والإتقان لتوفّر الظروف المناسبة لتولّد الحياة، فإنّ التجربة الكونية واحدةٌ، وليست كمجموعة أفراد النوع التي تتنافس فيما بينها للبقاء. وتعرّض لنظرية الأكوان لحلّ الإشكالية واستبعدها، وقال بضرورة تفسيرٍ أعمق، ومال إلى القول بلزوم ناظمٍ عاقلٍ إلاّ أنّه لا يحكم به بالقطع واليقين [انظر: المصدر السابق، ص 214]، وأتى له ذلك وقد جعلهما ضحيةً فرضيّة تافهة؟!

النتيجة النهائية

لقد أشرنا في المقدّمة إلى أنّ الكاتب صوّر نفسه في هذا الكتاب كباحثٍ عن الحقيقة، يريد أن يستنطق البحث التجريبي (empirical approach) والاستدلال العقليّ فيما يرتبط بالمسائل الوجوديّة الأساسيّة، ومن أهمّها مسألة الوجود الإلهي؛ ليرى أين يصل به الأمر نهاية المطاف، وكانت النتيجة التي وصل إليها الكاتب هي أنّ العلوم التجريبيّة - التي تشمل الجانب التنظيريّ - وكذا الاستدلال العقليّ لا يوصلان إلى نتيجة نهائيّة فيما يتعلّق بالوجود الإلهي؛ وذلك لأنّه يرى أنّ العلوم الطبيعيّة قادرةٌ على تفسير وجود الكون

من العدم، وبيان ما فيه من النظم والعمق والإبداع على أساس النظريات القائمة على البحث التجريبي، ومع ذلك فهو يرى الحاجة إلى تفسير أعمق، ولكنّه يترك القارئ في حيرة من أمره؛ إذ لا يحدّد مراده من التفسير الأعمق بالضبط، ويرجع المسألة إلى الذوق الشخصي، ولا يتّضح للقارئ سبب الحاجة إلى تفسير أعمق مع تفسير النظريات العلمية لنشأة الكون!

وأما الاستدلال العقلي فيرى أنّه على قبول الأوّليات العقلية من قانوني عدم التناقض والعليّة، فلا مفر من قبول تمامية الأدلة العقلية على الوجود الإلهي، ولكنّ الأوّليات العقلية مع ما يعتمد عليها من الاستدلال العقلي ليست مطلقة، بل أثبت العلم التجريبي أنّها لا تجري في المستوى الأساسي من الكون، وهو المستوى الكمومي، ومن هنا يرى أنّ الأصل الذي ينبغي اللجوء إليه هو مبدأ العشوائية والاحتمالية، والأنظمة القائمة على هذا المبدأ تكون عرضة لتقلّبات اعتباطية غير قابلة للتنبؤ بها، ويقول: إنّهُ مبدأ أساسي في ميكانيكا الكم. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

وفي نهاية الأمر، بعد تصوير عجز العقل والتجربة عن حلّ المشكلة المرتبطة بالوجود الإلهي، احتل الكاتب أن يكون الطرق الوحيد إلى حلّ هذه المسألة هو التجربة الروحية والشهود القلبي، واصفاً المعرفة الحاصلة منها بأنّها في الاتجاه المعاكس للتفكير العقلي، واحتمل أن يكون هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة النهائية للكون، فالحلّ الذي يقّمه الكاتب لمشكلة التردّد بين التسلسل أو الدور أو ضرورة موجود واجب هو اللجوء إلى حضن تصوّف أو العرفان كطريق يُحتمل أن يكون هو الموصل إلى الحقيقة النهائية. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

تقييم الجانب المعرفي للكتاب

نمهد الكلام في تقييم الكتاب في الجانب المعرفي ببيان أمرين: أمر يتعلق بأوليات الإدراك العقلي، وآخر يتعلق بالاستدلال العقلي:

الأول: أنَّ عملية الإدراك تقوم على أساس قضايا بدهية ضرورية الصدق في نفسها، وبدونها لن يكون هناك أي مصداقية لعلم ولا معرفة، ومعنى كون تلك القضايا صادقة في نفسها، أولاً: أنَّها مطابقة لما عليه الموجودات في واقعها، وثانياً: أنَّ العلم والإدعان بها لا يحتاج إلى النظر خارج أنفسنا، فالإدراك الذي هو حكاية شيء ما لذواتنا [انظر: ناصر، نهج العقل، ص 27] لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان هناك إدراك أسبق، وهو أنَّ الثبوت والانتفاء لا يمكن أن يجتمعا على شيء واحد بعينه؛ فإنه إن لم يكن هذا الأمر مفروغاً عنه في مرتبة سابقة، لما كان هناك أي معنى للإدراك؛ لأنَّ الثبوت والانتفاء لو احتمل أن يجتمعا، فلن يكون هناك حكاية شيء لذواتنا؛ لاحتمال انتفاء ذلك الشيء المحكي حين ندرك ثبوته، ولاحتماله أن يكون ثابتاً حين ندرك انتفائه، ولاحتمال أن يكون إدراكنا له ليس إدراكاً له، ولاحتمال أن يكون عدم إدراكنا له إدراكاً له، وهذه هي قاعدة عدم التناقض التي عليها رعى الإدراك. ولا يكفي في الالتفات إليها والتصديق بها الالتفات إلى معنى الثبوت والانتفاء لنحكم بامتناع اجتماعهما، بل لا يمكن تكذيبها بأي حال من الأحوال؛ لأنَّ حقيقة الإدراك بالمعنى الذي ذكر آنفاً قائم على هذه القاعدة، فالذي يتوهم أنَّه يكذبها، يصدّقها من حيث لا يعلم؛ لأنَّ نفس التكذيب اعتراف منه أنَّ تكذيبه إياها وتصديقه لها لا يجتمعان، ولو لم يعتقد بهذا لما كذبها (كما يزعم)، وكذلك هو يعترف بتوهم تكذيبه لها أن كونها كاذبة يمتنع أن يجتمع مع كونها صادقة؛ ولولا اعتقاده بذلك لما ادّعى أنَّه ينكرها، فما كان أساساً للمعرفة بهذا المعنى يستحيل تكذيبه، ومن يدعي أنَّه لا يقبلها، فهو أشبه بمن يستدل في كلامه على استحالة التكلم، ولا

يدري أنه بنفس كلامه كذب ما ادّعه، فكما يستحيل إثبات استحالة التكلم بالكلام، كذلك يستحيل إثبات إمكان اجتماع الوجود والعدم بالتفكير أو البيان، وفطرية هذا الإدراك عندنا تعني: أن نفس عملية الإدراك أو الحياة الواعية عند الإنسان قائمة أساساً على الموافقة والمطابقة مع ما عليه الموجودات في الواقع، فكما أن الموجودات يدور أمرها بين الوجود والعدم أو الشبوت والانتفاء، كذلك إدراكنا للموجودات يدور أمره بين أن ندرك أولاً ما هي عليه من امتناع اجتماع الشبوت والانتفاء فنذكرها، أو لا ندرك ذلك فلا ندرك أي شيء، وبتعبير آخر الشبوت كما أنه لا يقبل الاجتماع مع الانتفاء، كذلك الإدراك مطلقاً لا يقع إلا بإدراك هذه الحقيقة. ومن هذه القاعدة العقلية تنبثق قاعدة عقلية أخرى؛ إذ ما ندرك بأنه موجود، إما أن يكون كذلك بنفس ذاته، من دون حاجة إلى شيء آخر، فهو لن يتغير ولا يتبدل حاله ولن يطرأ عليه العدم أبداً، أو لا يكون موجوداً بنفس ذاته، فلا بدّ له من علّة موجدّة، وهذه هي قاعدة العلّة. [انظر: المصدر السابق، ص 29]

163

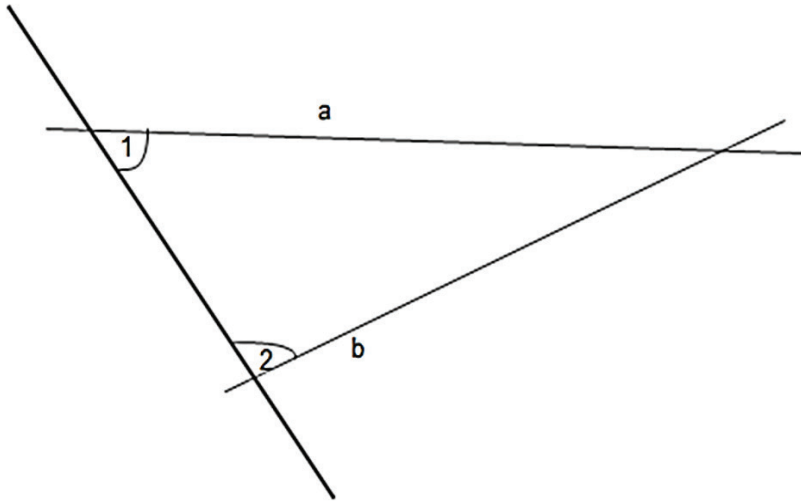
الثاني: عندما نطبق أوليات العقل في مقام التفكير، فإن أي معلومة ذهنية، إما أن تكون متناقضة في نفسها فتكون كاذبة، أو لا تكون متناقضة في نفسها، فهي إما واجبة الصدق في نفسها، فهي ضرورية لا تحتاج إلى العلّة في صدقها، أو غير واجبة الصدق في نفسها، فهي تحتاج إلى العلّة، والعلّة إما هي الأوليات، أو ما ترجع إليها مباشرة من الوجدانيات والحسيات والتجريبيات، وإما هي قضايا نظرية أخرى قد ثبتت برجوعها إلى أحد الأقسام المذكورة [انظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص 315]. ويشترط في هذه القضايا لكي تكون علّة لمعلوم ذهني أن تكون مؤلفة تاليفاً يلزم منه بنفسه صدق المعلومة المذكورة بالضرورة، وهيئات هذا التاليف المنتج للصدق بالضرورة مفطورة في أذهاننا، ومعرفتها وتمييزها من الهيئات غير المنتجة للصدق كذلك يحتاج إلى الالتفات، وهذا النوع من الممارسة العقلية المنتجة لليقين

التي تعتمد على المبادئ الأولية للإدراك أو على ما ترجع إليها من البدهيات يسمى بالاستدلال العقلي، فالإنسان بعد معرفة ما يجب الاعتماد عليه من القضايا في الاستدلال العقلي، والالتفات إلى ما يجب اتخاذه من هيئات التأليف فيه؛ يحتاج إلى الممارسة وترويض ذهنه على اتباع هذا الطريق؛ حتى لا يقع في الخطأ في أحكامه.

وبعد ذكر هذين الأمرين يتّضح أنّ الكاتب جانب الصواب في حكمه على الاستدلال العقلي وأوليات الإدراك التي يعتمد عليها الاستدلال العقلي؛ وذلك لأنّه لم يتّضح له معنى الاستدلال العقلي ومبادئه من الأوليات والوجدانيات والحسيات والتجريبيات، وتصور أنّ الأوليات هي قضايا مسلمة متفق عليها بين العقلاء، واعتبر أنّ قوامها بالاتفاق والتسالم، وقد عرفت أنّ صدقها لا يتوقف على التسليم أو الموافقة من قبل أحدٍ حتى يصبح أمر تكذيبها أو رفضها ممكناً، ولا معنى لتكذيبها، ومن أراد ذلك فهو كالذي يكذب قوانين الطبيعة (laws of physics) الحاكمة في عالم الفيزياء والأحياء ويرفضها، والحال أنّه حين يمثّل بين يدينا ناطقاً بهذه الكلمات، فقوامه وحياته وحركة فمه وارتعاش العضلات في الحنجرة وخروج الهواء من الرئتين، كلّ ذلك يتقوم ويحصل بفضل هذه القوانين، ولولاها لما وجد فضلاً عن الفعل والكلام، فما معنى إنكاره لهذه القوانين؟ ومن يقل أو ير مثل هذا يناقض نفسه، ويكذب مقالته بوجوده قبل حديثه، وكذا الحال في من دخل عالم العقلاء، فإنّه لا محالة محكومٌ بقوانين الإدراك والتفكير؛ لأنّ كون الإنسان مدرّكاً وعاقلاً إنّما يتحقّق بتلك القوانين؛ فلا طريق لهدمها ولا إنكارها ولا مخالفتها؛ لأنّه حينئذٍ سيكذب نفسه، وينكر كلامه لو ادّعى ذلك، ومثال هذا كلّ أنّ الشيء لا يمكن أن ينفك عن ما هو ذاتيّ له، أو ما هو لازم ذاته؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض [انظر: ابن سينا، الإشارات، ج 1،

ص 39]. وأمّا الاستدلال العقلي فقد حصره الكاتب في القضايا العقلية البحتة، وأوجد بينه وبين الاستدلال القائم على معطيات التجربة تعارضاً، غافلاً عن أنّ التجريبيات من المبادئ المهمة للاستدلال العقلي. [الوائي، معالم المنطق، 41]

هَذَا، وفيما يرتبط بادّعاءه بطلان البديهة الخامسة من بدهيات هندسة إقليدس القائلة: «إذا قطع مستقيم c المستقيمين a ، b ، وكان مجموع الزاويتين الداخليتين 1، 2 أقل من زاويتين قائمتين، فإن المستقيمين a ، b سوف يتقاطعان على امتدادهما». [بنروز، الطريق إلى الحقيقة، ص 21]



فالكاتب وأمثاله ممّن يقتاتون على فتات الفلاسفة الشكّاكين من مائدة ما يسمّى بالفلسفة الحديثة يقولون بأنّها باطلة لأسباب، منها:

أولاً: لأنّ المكان الذي اعتبر فيه إقليدس خطّاً مستقيماً من الأوّل منحنٍ بسبب الجاذبية، فالخطّ المفروض منحنٍ كذلك. ثانياً: لأنّه من الممكن أن لا يتقاطعا على امتدادهما لاحتمال أن تمرّ خطوط غير متوازية لا متناهية في

عرض الخطّ المستقيم إذا كان هذا المكان الذي فرض فيه الخطّ ثلاثي الأبعاد [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 26]، ولكنّ كلا الإشكالين مبنيان على فرض المكان ثلاثي الأبعاد، وهو خروجٌ عن الموضوع، فالكلام في هذه البديهة هو عن خصوص الخطوط في السطح ذي البعدين، وليس في المكان الثلاثي الأبعاد، فلا تعارض بين البديهة ومفاد الإشكالين؛ إذ الموضوع فيهما مختلفٌ عن موضوع البديهة المذكورة، ولا تناقض مع اختلاف الموضوع.

وأوهن منه ما ذكره الكاتب من أنّ الاستدلال العقلي لا يعطي أكثر ممّا في المقدمات، فهو واضحٌ لمن عنده أدنى خبرة بالمنطق، ويعرف معنى التفكير، وكلّ هذا التطوّر الحاصل في العلوم العقلية والتجريبية الذي أثرى المعرفة البشرية أدلّ دليل على بطلان كلامه؛ لأنّ كلّ هذا هو نتيجة الاستدلال العقلي الذي يقوم عليه التفكير البشري، وكأنّه توهمٌ ذلك من وجود كلمة الأصغر والأكبر في المقدمتين قبل الوصول إلى النتيجة في القياس الاقترافي، ولم يلتفت إلى أنّ المعيار في حصول المعرفة ليس هو الكلمات المفردة، بل الملاك هو التأليف والتركيب المفيد للمعنى الجديد الذي لم يكن المستدلّ ملتفتاً إليه بالفعل من قبل.

وأما كلامه عن الاستقراء، ففيه خلطٌ بينه وبين التجربة، كما قال الفارابي: «وكثيرٌ من الناس يبدّلون كلّ واحدٍ من هذين الاسمين بدل الآخر». وأضاف «أنّ التجربة هي أن نتصفّح جزئيات المقدمات الكلية، ونتأمّل محمولها في واحدٍ واحدٍ منها، ونتتبع في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروري، فإنّ ذلك الحكم حكمٌ على جميع ذلك النوع. وهي شبيهة الاستقراء، غير أنّ الفرق بينها وبين الاستقراء أنّ الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين

بالحكم الكليّ» [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 271]. ففي التجربة نصل إلى حكمٍ كليّ يقينيّ ضروريّ من خلال تتبع الجزئيات في ظروفٍ مختلفة، واستبعاد ما هو من الحالات العرضيّة لها، حتّى نتوصل إلى علاقة ذاتية بين ما يبدو في الوهلة الأولى أنّهما متقارنان فقط، وأمّا الاستقراء فنحكم فيه «على كليّ بما وجد في جزئياته الكثيرة... والاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح» [ابن سينا، الإشارات، ج 1، ص 231].

ونقول أخيراً: إنّ محاولة بناء المعرفة الإنسانيّة على التجربة الماديّة أو الروحيّة أو على أيّ شيءٍ آخر مع إنكار الأوليات العقليّة وهمّ وتضليلٌ وجهلٌ بمسار الفكر والتعقل، وإهانةٌ بقيمة المعرفة، فقول الفصل هو أنّ العقل إمّا أن يمتلك مبادئ أيّ قضية فيحكم بها، أو لا يمتلك فيسكت، وعدم امتلاكه لبعض المبادئ، ومن ثمّ عدم حكمه لا يكون سبباً للطعن في المعرفة العقليّة.

تقييم الكتاب في المجال الفلسفيّ

أشرنا سابقاً إلى أنّ الجانب المعرفيّ أهمّ بكثيرٍ من اتّخاذ موقفٍ فكريّ في مسألةٍ ما أو في موضوعٍ معيّن؛ لأنّ البحث في الجانب المعرفيّ يؤسّس لما نبني عليه من رؤى فكريّة عامّة، وما نختار فيه من منهجٍ فكريّ يترتب عليه نتائج كبيرة، والمنهج الفكريّ هو الطريق والمسار العامّ الذي يوصل إلى غايةٍ فكريّة معيّنة، وفي تجربتنا مع هذا الكتاب نرى ذلك واضحاً، إذ إنّ العشوائية والعبثيّة التي يراها الكاتب في المرتبة الأساسيّة من الكون، وما رتب عليها من رفض أدلّة الوجود الإلهيّ، وما اعتقده من التعارض بين العلم والدين، وبين التجربة والاستدلال العقليّ، نتيجةً لرؤيته المعرفيّة

التي اختارها، ولما كانت الرؤية في المنهج هي الأساس في أي ممارسة فكرية ممنهجة، كان من الطبيعي أن تكون نتائجه التي وصل إليها في الجانب الفلسفي غير صائبة؛ لما وقع في أخطاء فاحشة في معالجة المسائل المعرفية.

وفيما يتعلق بتعامله مع أدلة الوجود الإلهي اعتمد الكاتب على نكتة رئيسية واحدة، وهي إنكار الأوليات العقلية، وكان هذا معتمده الأصلي في البحث الفلسفي، ومن هنا لم يتعرض كثيراً للجوانب الفلسفية، وقد صرح الكاتب في كلامه عن دليل البرهان والوجوب أنه على قبول قانون العلية لا مفر من القول بوجود الإله [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 171]. وفي التقييم لهذا الجانب من الكتاب لا حاجة إلى الإطالة؛ إذ إنه اعتمد في البحث الفلسفي على ما أسس له في الجانب المعرفي، ومع بيان الأسس المعرفية وكشف الزيف في دعاويه يتضح أن إنكاره للأدلة العقلية على أساس إنكار الأوليات العقلية يكشف عن عجزه في إثبات موقفه في البحث الفلسفي على أسسه المعرفية الحصينة.

تقييم الجانب الطبيعي

البحث في الجانب الطبيعي وخاصةً التنظيري منه هي السمة الغالبة على هذا الكتاب، وهو المنهج الذي ارتضاه الكاتب، وهذا الجانب هو الذي اعتمد عليه في هجومه على الاستدلال العقلي أولاً، ومن ثم على الرؤية الإلهية القائمة عليه ثانياً، فكانت فيزياء الكم هي السلاح المفضل لديه للهجوم على الأوليات العقلية، وكذا نظرية الانفجار العظيم ونظرية التطور حيث وظفهما كثيراً مقابل الأدلة العقلية. ويتضح مما بيننا في التقييم المعرفي أن مفاد التجربة ومعطيات العلوم التجريبية لا يمكن أن تعارض بها الأوليات العقلية والاستدلال العقلي؛ لأنها هي الأساس للإدراك والمعرفة، وبها قوام المعرفة

الحاصلة من الحسّ والتجربة، ولا معنى لأن يؤسّس في العلوم التجريبية لنظرية تنافي الأوليات العقلية وأدلة الوجود الإلهي؛ لأن التجربة والحس ليسا في عرض الأوليات العقلية والبراهين العقلية، ولأنّ معارضة الأوليات هي معارضة للإدراك القائم عليها أساس جميع العلوم. والكاتب لعدم فهمه للاستدلال العقلي اعتبر التجربة والبحث التجريبي (empirical research) نوعاً مختلفاً من الاستدلال مقابل الاستدلال العقلي، وكأنّه يعتمد على شيء آخر غير العقل، والحال أنّ أي ممارسة فكرية سواءً في مجال التجربة أو في مجال الحس يقوم بها العقل على أساس الأوليات العقلية وأساليب التفكير البديهية [انظر: ناصر، الإلهاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 261]. وتصور أنّ معطيات الحس والتجربة - التي هي نوع خاص من ممارسة الإحساس - تفيد علماً دون الاعتماد على العقل وإدراكاته الأولية، وتصوير عمل العقل في مقام الحس على أنّه ليس عملاً للعقل، هو ما وقع فيه كثير من رموز التشكيك؛ لعدم فهمهم للاستدلال العقلي، وعدم وضوح معالم التفكير البشري عندهم؛ وذلك لأنّهم تعاطوا مع التراث الفلسفي على أنّه مبهم وغامض، وأنّه قد تم إسقاطه بإشكالات ونتائج توصّلو إليها في العلم التجريبي والبحث الفلسفي (philosophical research) فيما يسمّى بعصر النهضة (The Renaissance) [Osler, A Companion to Early Modern Philosophy, p84]، والحال أنّ تلك النتائج والإشكالات ليست مفاد التجربة ولا البرهان، بل هي نتيجة عجزهم في حلّ المسائل المعرفية والفلسفية التي دخلوا إلى معالجتها من غير طريقها، ونتيجة تشكيكهم في قيمة المعرفة العقلية، وبنائهم على تصوّرات مغلوطة، والكاتب وأمثاله ممّن ليسوا أهل الاختصاص يعتمدون على هذه المقبولات اعتماداً أعمى، ويرسلونها استرسال البهديات، وهم في ذلك خريجو نظام أكاديمي حاكم على الأنظمة التعليمية والفكرية ينطلق من مبادئ فلسفية

مادّيّة ونفعيّة، ويؤمن في إخضاع العلم والمعرفة في مصلحة النظام المادّي الحاكم بنظرة نفعيّة بحتّة.

وأما فيما يتعلّق بفيزياء الكمّ وما تظهر عليه الجسيمات دون الذريّة (subatomic particales) من عدم كونها على هويّة محدّدة، وكذا ما يظهر منها من آثارٍ وتقلّباتٍ فقد اعتمد الكاتب على تفسيرٍ واحدٍ من التفسيرات المختلفة موهماً أنّه هو التفسير الراجح علمياً في هذا المجال، والحال أنّه ليس إلّا تفسيراً من بين تفسيراتٍ متعدّدة في عرض بعضها البعض، فليس هناك ترجيح عملي في الوسط الأكاديمي لأحدها على الآخر [انظر: Open Questions on Quantum Physics، ص63] وأما التأسيس على هذه النظرية لهدم الأساس المعرفي للاستدلال العقلي فهو باطل؛ إذ ما تبدو عليها الجسيمات الأساسيّة في هويّتها وآثارها من حالاتٍ مضبّبة في هذا المستوى يستنتجون منها مفاهيم كالعشوائيّة واللاغاّيّة والعبثيّة برؤيتهم الشكوكيّة وهي أحكامٌ مسبقةٌ، والحال أنّ هذه الحالات الغريبة التي تظهر منها ليس إلّا لعدم معرفتنا الكاملة بما في هذه المستوى من القوى والآثار في الجسيمات، ولا يمكن البناء على ظاهرةٍ لا نخطط بجميع أطرافها لتكوين رؤيةٍ منافيةٍ للقواعد والبراهين العقلية، والحال أنّ هذه النظريّات من دون ما أضافوا إليها من معاني الصدفة والعشوائيّة واللاغاّيّة - التي هي ليست من مفاد التجربة - لا تنافي الأوليات العقلية والبراهين العقلية على وجود الله.

تقييم النتيجة النهائية

وأما مبدأ العشوائيّة أو الاحتماليّة، فهو ليس شيئاً جديداً، بل هو نفس مبدأ التشكيك الذي بني عليه صرح ما يسمّى بالفلسفة الحديثة، وقد

أرادوا أن يجدوا له مبرراً في المجال الطبيعي بعد ما عجزوا من إثباته فلسفياً، ووصلوا إلى طريق مسدود، وعرفوا أن لا مفر من العبثية وفقدان المعرفة البشرية لقيمتها المعرفية إذا ما التزموا بالتشكيك، ومن هنا عمدوا إلى إثبات بغيتهم - من إسقاط الأوليات العقلية ومن ثم الاستدلال العقلي - في ظرف أصغر الجسيمات المادية التي لا تنالها الحواس مباشرة، حيث توجد ظواهر مضببة وغير واضحة لم يجدوا لها تفسيراً في العلم التجريبي بعد، فأضفى عليها المنظرون التجريبيون من عندهم معاني لا تحملها هذه الظواهر أبداً، واستنتجوا سقوط قوانين عالم الفيزياء في هذه المرتبة، وهل عدم الاطلاع على العلة يكون دليلاً على عدم العلة يا ترى؟

وأما ما احتمله الكاتب من المعرفة الحاصلة بالتجربة الروحية أو الشهود القلبي أو معاينة الحقائق من دون توسّط الصور الذهنية، فإن كان مراد الكاتب - حسب فهمه لتلك المعرفة - نوع معرفة لا تقوم على أساس الأوليات العقلية، بحيث يمكن أن يجتمع فيها النقيضان أو تحصل فيها أمور بلا علة، فذلك كلام متناقض، ولا معنى له عند العقل؛ لما بيّناه في التقييم المعرفي، وإن كان مراده من تلك المعرفة معرفة قائمة على أساس الأوليات العقلية، ولكنها معرفة راقية لا تحصل إلا مع تهذيب النفس وتزكيتها من الرذائل الأخلاقية وتحليلتها بالفضائل والكمالات النفسية، فهي معرفة عقلية، غاية الأمر أنها تتطلب مؤهلات خاصة في نفس العارف ليفاض عليها من مبدأ غيبي كما يقال، وهي وإن طويت فيها مرحلة الكسب العقلي، ولكن يجري عليها ما يجري على غيرها من الحاجة إلى الاستدلال العقلي في مقام الإثبات، وكل هذا لا يجعل منها معرفة في عرض المعرفة العقلية، ولا مضادة لها، كما أراد لها الكاتب أن تكون، وخاصة أن الكاتب ليس أهل تلك التجربة كما صرح بذلك [ديفيس، عقل الله، ص 232]. فهي بالنسبة إليه من المقبولات أو

المشهورات، ولا يُسمع إليه في توصيفها، والمتخصّصون في هذا المجال كانوا أولى ببيان أنها مخالفة للاستدلال العقلي، ولكنّه لم ينقل منهم ذلك، وبهذا يسقط آخر ما أراد الكاتب أن يصنع منه سلاحاً ضدّ الاستدلال العقلي، وهو ليس كذلك.

التقييم العام

لا نستغرب إذا كان عالمٌ في مجال الفيزياء النظرية يكتب كتاباً في المسائل الميتافيزيقية والقضايا المرتبطة بالفلسفة الأولى، ومن ثمّ يعطي فتاوى كئيّة في أهمّ القضايا الفكرية المرتبة بالجانب المعرفي والفلسفي، ويخطئ كبار الحكماء في اعتمادهم على الاستدلال العقلي لإثبات الوجود الإلهي، ويتناول على قيمة المعرفة الإنسانية إنكار الأوليات العقلية، ويحكم باستحالة بناء نظام معرفي حصينٍ اعتماداً على ما تبدو عليه الجسيمات تحت الذرية من حالات، وما يظهر منها من آثارٍ لا يجدون لها تفسيراً مقنعاً، ولا نستغرب كذلك أن يكون لهذا الكاتب من الوجوه الإعلامية البارزة للعلم الطبيعي الحديث، ويحظى بمكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية؛ وهو على هذا المستوى من الضحالة في المجال الفلسفي؛ وذلك لأنّ الأوساط الأكاديمية تؤمن بمبدأ التخصص في جميع المجالات إلّا مجال الإلهيات والفلسفة، فإنّه يدخله كلّ من له أدنى إلمامٍ بهذا المجال بكلّ جرأة، وإن كان ممّن هو جاهلٌ بمبادئه الأساسية، والكتاب الذي بين أيدينا خير شاهدٍ على ذلك.

ومحصّل الكلام هو أنّ الكاتب في هذه الدراسة اعتمد أولاً: على معرفة منقوصة أوحى من خلالها أنّها تامّة وقابلة للاكتفاء بها، كما فعل ذلك في مجال فيزياء الكمّ، حيث قدّم تفسيراً واحداً من التفسيرات الموجودة موحياً

أنه هو التفسير الوحيد المعتمد، والحال أن هناك تفسير آخر ولا يوجد ترجيح علمي لواحدٍ منها. واعتمد ثانيًا على معرفة مغلوطة حين استدلّ بما يسمّى بالمفارقات المنطقية (logical paradoxes) وبإبطال البديهية الخامسة من هندسة إقليدس (euclidean geometry)، والحال أن هذا خلاف الواقع، واعتمد ثالثًا على ما قدّمه من معرفة موهمة على أنها يصحّ الاعتماد عليها، والحال أنها ليست كذلك، وهي من المشهورات أو المقبولات لفئةٍ معيّنة واتّجاهٍ معيّنٍ من الاتجاهات البشرية، وأعرض كليًا عن المقبولات والمشهورات للاتّجاهات والتيارات الأخرى غير المادية، فالأرضية التي انطلق منها غير صالحة للاعتماد عليها معرفيًا، والمنطلقات التي انطلق منها غير مضمونة الصواب، فالكتاب لا ينفع الباحث عن الحقيقة فضلًا عن كونه عونًا وملجأً له في بحثه.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، علي بن الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، ط 1، قم، 1383 هـ ش.
2. الحلي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد، منشورات بیدار، ط 2، قم، 1424 هـ.
3. روجرز بنروز، الطريق إلى الحقيقة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2008م.
4. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، دار مكتبة المرعشي، ط 2، قم، 2012م.
5. ناصر، محمد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل، 2017م.
6. ناصر، محمد، نهج العقل، نشر أكاديمية الحكمة العقلية 2014م.
7. الوائلي، صالح، معالم المنطق، مؤسسة الدليل، ط 1، 2018م.

1. Stephen Hawking, The Grand Design, Bantam Books, New York, 2010.
2. Osler, A Companion to Early Modern Philosophy, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
3. Bitsaki, Open Questions on Quantum Physics, D. Reidel Publishing Company, Denver USA, 1985.