فلسفة

منذر چلّوب

الوَعيُ وَالعَدَم

جوهر الوجود وحدود اللغة

الوَعْيُ وَالعَدَم

جـوهر الوجـود وحدود اللغـة

الوعي والعدم

جوهر الوجود وحدود اللغة

منذر چلّوب

ترجمة عنوان الكتاب إلى الإنكليزية:

Nothingness and Consciousness

The Essence of Existence and The Limits of Language

By Munthir Chel'loob

الطبعة الأولى: مايو ـ أيار، 2022 (1000 نسخة)

Copyrights@Dar Al _ Rafidain2022

(C) جميع حقوق الطبع محفوظة/ All Rights Reserved

حقوق النشر تعزز الإبداع، تشجع الطروحات المتنوعة والمختلفة، تطلق حرية التعبير، وتخلق ثقافةً نابضةً بالحياة. شكراً جزيلاً لك لشرائك نسخةً أصليةً من هذا الكتاب ولاحترامك حقوق النشر من خلال امتناعك عن إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أيٍّ من أجزائه بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن. أنت تدعم الكتّاب والمترجمين وتسمح للرافدين أن تستمرّ برفد جميع القراء بالكتب.

بغداد ـ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: +9647714440520/+9647811005860

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين

daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 634 - 95 - 1

الوَعْيُ وَالعَدَم

جـوهر الوجـود وحدود اللغـة

منذر چلّوب

www.daralrafidain.com

المقدمة

من بين كل ما يدعو للحيرة يمكننا الوصول إلى المؤكد اعتماداً على الشك، عبر مراجعة لكل ما هنالك، لكل ما يوجد وما هو وهم، بدءاً باللغة وبيان حدودها وانفتاحها على اللانهاية، وعبور ثنائياتها الراسخة.

فاللغة، كل لغة يتداولها الناس، تكون الثنائيات من أهم خصائصها، تضاداً أو تناقضاً. ففي مقابل الكامل هناك الناقص، ومقابل الكبير هناك الصغير ومقابل الوجود هناك العدم، وهكذا. وهذا من طبيعة اللغة المنطوقة أياً كانت. من هنا، ومن تجاوز هذه الثنائيات[1] نصل إلى الوحدة الأساسية للوجود.

فهذه منظومة ميتافيزيقية لفهم الوجود اعتماداً على منهج تفكير برهاني يبدأ من مسلمات إما متفق عليها، وإما هي فوق الخلاف، أو هي مسلمات نعرضها زعماً منا أنها بينة بذاتها وغير محتاجة إلى برهان على الرغم من جدة طرحها. والقول أنها ليست بحاجة إلى برهان لا يعني قذفها اعتباطاً والبناء عليها وإنما يكون الوصول إليها ناتجاً عن تحليل وتدقيق.

هكذا كانت نقطة الارتكاز الأساسية التي تم بناء هذا الفهم للوجود بكل تفصيلاته عليها هي الوعي الكلي أو (الضمير). ومفهوم الضمير بالمعنى الذي استخدمناه هو أهم مفهوم في هذا البناء والمذهب الذي يعرضه هذا الكتاب. ولا يقتصر فهم الضمير على المعنى الأخلاقي وإنما يتعداه إلى المعنى الوجودي الأعم. فالضمير ابتداءً أعني به (الأنا) بمعنى ذلك الشعور الذي أدرك به ذاتي في مقابل كل ما سواي. الضمير هو (الأنا موجود) وهو الكيان الذي يطل عليه الوعي الفردي، ويتم الوصول إليه من خلال الكوجيتو الديكارتي، كما سيتبين ذلك في ثنايا هذا الكتاب. وقد استخدمت مصطلح الضمير والأنا بمعنى متطابق في كل الكتاب[2]. كما أن هناك عاملين أساسيين بينا مكانتهما المفصلية للفهم والفعل الإنساني في هذا العالم هما التوق نحو الكمال والخوف من الموت، كما كان عامل الميل إلى الحفاظ على البقاء والاستمرار في الحياة للفرد والنوع موضع اعتبار في الرؤية التفصيلية لمجريات الحياة والأفعال في تشابكه وتفاعله مع العوامل الأخرى أعلاه.

والمنهج المتبع بالمقام الأول هو منهج التحليل مع تشديد على مسألتين مهمتين هما الوضوح والبساطة. والتحليل المتبع هنا غير مقصور على التحليل اللغوي وإنما يشتمل على الاستفادة من المنهج الظاهراتي ليحفر في المعرفة التي تتخذ من الوعي موضوعاً يتجاوز ثنائية الذات والموضوع أو يعلو عليها. وبتتبع القراءة المتأملة تصبح معالم المنهج وتماسكه في غاية الوضوح.

أخذنا من اللغة نقطة انطلاق في هذا البناء، بوصفها الصورة التي يمكن الإمساك بها، نوعاً ما، من الفكر، والتعامل معها وتحليلها، ثم البناء عليها. فكان الانطلاق من اللغة وصولاً إلى الفكر للانتهاء

بـ«الأنا موجود» أو الضمير لتكون هذه الذات الواعية المدركة لوجودها هي المسلمة الأساس التي منها يبدأ كل تفكير في الوجود وكل بناء.

والبدء باللغة إنما هو لمركزية اللغة من ناحية تداخلها مع الوجود بطريقة تمحو الحدود الفاصلة بينهما، فمن دون اللغة يستحيل الشروع بتاتاً، وقاربنا الموضوع بطريقة تفك الإبهام الذي واجهه الفلاسفة، والذي توجته عبارة هيدغر المهمة لكن غير الواضحة أن «اللغة بيت الوجود».

وفي ذلك السياق وجدنا أيضاً أن اللغة تحاول رصف ما هو خارج عنها بقوالب من الثنائيات المتقابلة، من قبيل (ذات/موضوع) وهذه الثنائية هي أهم الافتراضات غير المبررة التي يعاملها حس البداهة common sense[3] على أنها من المسلمات فضلاً عن ثنائيات أخر تعم اللغة ومن ثم تسري فاعليتها إلى كل ما هنالك بدءاً من (وجود ـ عدم)، (كامل ـ ناقص) وصولاً إلى (جميل ـ قبيح)، و(حلو ـ مر)...وهكذا. فهذه الثنائيات تجد فيها مميزات لغوية طبعت الواقع بتعسف غاشم بطريقة أدت إلى التعامل مع الواقع على أنه هو المعبأ بهذه الثنائيات، وأن اللغة مجرد انعكاس له، في حين أننا نزعم أن الأمر معكوس. وعلى الرغم من استفادتنا من التحليل منهجاً؛ إلا أننا تجاوزنا القوالب الجاهزة التي وضعتها الفلسفات المعاصرة من قبيل؛ تحليل، تفكيك، بنية...إلخ. لمحدودية بعضها وعقمها الفلسفي، ولإغراق بعض آخر بالمنحنى البلاغي والأدبي القريب من الإنشاء والشاعرية.

وعلى الرغم من أنه من المتسالم عليه بين المشتغلين في الفلسفة أن مباحثها ثلاثة؛ الوجود Ontology والمعرفة Epistemology والقيم Axiology، إلا أن أعم هذه المباحث هو مبحث الوجود. فمن دونه لم يكن للمبحثين الآخرين أساس يقومان عليه. وبهذا فإن الأنطولوجيا هي المبحث الأساسي الحاوي لكل ما سواه. فهي بؤرة أي عمل فلسفي، وهي المنطلق الذي لا وجود لغيره كنقطة بداية لفهم أي شيء وكل شيء. بل هي في الوقت نفسه موضوع مباشر، ومسألة كونها نقطة بداية لا بدّ من أن تكون من المسلمات، وكما يقول ويلارد كواين Willard Van Orman Quine[4] (1908 ـ 2000م) «اللافت في مسألة الأنطولوجيا هو بساطتها، إذ يمكن التعبير عنها بثلاث مفردات. هي (ماذا يوجد هناك؟) ويمكن الإجابة عنها بكلمة هي (كل شيء)»[5].

مر السؤال عن مفهوم الوجود بثلاث مراحل متعاقبة. فمع بارمنيدس Parmanides (540 ـ 480 ق.م) تم التمسك بالوجود وعده كل شيء، ومن ثم لا معنى للحديث عن العدم. ثم انتقل الحال مع ديكارت R. Descartes (1596 ـ 1650م) إلى التسليم بالتناقض بين الوجود والعدم، ثم التشكيك بالوجود؛ فقد يكون العدم أولى بالاعتبار، لكن ديكارت انتهى بواسطة الكوجيتو إلى وجود ذاته، ثم إلى وجود الوجود، فأثبته ونفى العدم [6].

ومع ليبنتز G. Leibniz (1646 ـ 1716م) تحول المسار الفكري إلى التعليل فصار السؤال هكذا «لماذا يوجد شيء ما بدلاً من ألا يوجد شيء بتاتاً؟»[7]. وتابعه مارتن هيدغر M.

Heidegger (1889 – 1976م) في طرح هذا السؤال، لكن لم يعط أي منهما جواباً شافيا عن هذا التساؤل العميق[8].

أرى أن الوجود موجود بسبب اللغة. فاللغة هي صورة الوجود أو أن الوجود صورتها. فمن دونها يستحيل التفكير أو الحديث عن الوجود. إن اللغة هي الوجود والإيجاد، هي وعاء الكينونة، بل هي «كن فيكون»، وبمجرد وجود اللغة ثبت أن الوجود موجود. فلا مجال في اللغة لوجود العدم. ولا أسبقية بين الوجود واللغة، فلا واحد منهما أسبق من الآخر؛ فاللغة هي روح الكوجيتو، ولولاها لما أدركت الأنا في «أنا أفكر». تلك الأنا التي أسميها الضمير هي إطلالتي الأولى على الوجود، لأنها أول وجود أعرفه وأتيقن منه.

قد يجد بعض ممن يقرأ أن الموضوع فيه شيء من العسر. وما هو بالعسير إنما يحتاج إلى صفاء وتركيز وتأن. والصابر المتأني سيجد متعة الوصول إلى المعاني التي سطرت بأوضح الطرق وأيسرها. ومن يقرأ ويفهم المسطور هنا بعيداً عن ثوابته الموروثة سيجد أنه يحدث فرقاً في فكره ووقائع حياته غير يسير.

أما إذا وجد القارئ نفسه غير محيط ببعض المواقف والنظريات الفلسفية أو العلمية التي تجري مناقشتها والرد عليها، ولا يجد عرضاً تفصيلياً لها هنا، فيمكنه تقصيها في غير كتاب أو بالاستعانة بشبكة الإنترنت.

بعض الفقرات في هذا الكتاب نشرت سابقاً في مجلات علمية أكاديمية، لكن البعض الآخر منها لم ينشر.

ومهما تراءى أن هذا الحديث فيه من التجريد قدر يبعده عن الهم اليومي للإنسان، فما هو بحديث شخص قابع في برجه العاجي. وفي واقع الأمر إن الجوانب التي تطرق موضوعات هذا الكتاب أسسها تشمل كل تفصيلات الحياة على تنوعها الشاسع. فهو حديث مؤثر يتعلق بأركان العلم والدين والمجتمع والسياسة والأخلاق والأدب والفن.

وبسبب تداخل الموضوعات، وبسبب حصر المبادئ الأولى واختزالها فيما هو أساسي، تجد تكراراً لعبارات وأفكار بعينها في أكثر من موضع، بغية الوضوح، ولأن فكرة واحدة تترتب عليها أقوال متنوعة في غير مبحث، فنعيد الفكرة عند بيان الناتج الآخر.

لا أتحدث عن كمال لهذا الكتاب، فقد تحدثت عن الكمال بين طياته، وبينت أن الكمال خصيصة من خصائص اللغة وحد لها، لا يمكن تطبيقه على وقائع خارجها. لكنها مسيرة باتجاه اليقين.

منذر چلوب

شتاء 2021

(1)

القيم في بعدها الأنطولوجي

فصل تمهيدي

الوجود واللغة:

كما سيتضح، إن بدء الوجود لا ينفصل عن اللغة، انطلاقا من الأنا أو الضمير الذي هو الومضة الأولى. واللغة هي مجموعة من العلامات التي تحدد شكل العالم. علاقات أجزاء اللغة ومكوناتها التي تمثل قوانينها، هي قوانين العالم. بهذا فإن العالم وكل حقول المعرفة، طبيعية أو ما بعدها (ميتافيزيقية)، أو دين أو أسطورة أو سحر، إنما هي تمثلات لقوانين اللغة والرياضيات والمنطق، هي في الحقيقة محاولة واعية لتنظيم العلاقات الداخلية للغة. وتناقضات اللغة هي تناقضات العالم. والسبب في خضوع قوانين الكون للرياضيات هو لأن الرياضيات من نتائج طبيعة اللغة. وهذا هو ما يجعلنا قادرين على إخضاع جميع الظواهر، وحتى العشوائية منها، إلى قوانين ومعادلات رياضية.

ومن يتساءل؛ لماذا لا يكون العكس، أي لماذا لا يكون العالم هو الواقع الحقيقي الموضوعي وأن اللغة تستمد قوانينها منه أو أن مكونات اللغة وأجزائها إنما هي صورة لهذا العالم وتناقضاته، أو هي نتائج لتناقضاته كما هو الرأي الشائع الذي يوحي به حس البداهة؟ تكون الإجابة؛ إن اللغة هي أول شيء لدينا، وإن أول ما نمسك به من هذا الوجود هو اللغة. فالعالم لا علم لنا بوجوده ولا ضامن لموضوعيته[9]. بينما اللغة هي المرتكز الذي لدينا، هي التمركز القائم على الأساس الأول للوجود. وهي أساس «أنا موجود». وهذا أساس لغوي يعتمد على اللغة ولا يعتمد على أي عالم موضوعي.

لا يمكن أن يوجد من الأشياء ما لا تسمح اللغة بوجوده، ولا يمكن أن يحدث من الأحداث ما لا تسمح علاقات اللغة بحدوثه. ولا يمكن أن يوجد شيء لا تستطيع اللغة استيعابه، وسبب ذلك أنها هي المصدر الأول لوجود جميع ما يمكن أن يوجد. وما كان للوجود أن يكون مدرَكاً من دون وجود اللغة وفاعليتها، فمن دون اللغة لا يمكن أن يكون الوجود موجوداً. وهذا هو سبب أننا دائماً نتحدث عن الوجود ويستحيل أن نتحدث عن العدم، إلا بالقول إنه موجود، فاستحال وجوداً ولم يعد هناك حديث عن العدم (بما هو عدم)، وتلك هي أيضاً إجابة السؤال: لماذا هناك وجود وليس هناك عدم؟

إلى الآن يمكن القول إن كل ما تقدم يتوفر على أساسين فلسفيين هما:

1. الواقعية: بمعنى أن اللغة كمبدأ أول، مدركة حسياً، وهي أبعد ما ندركه في الواقع، ووجودها كبداية لم يتجاوز حدود الواقع إلى مبادئ خارجة عنه غير مدركة بالحس.

2. الالتزام بمبدأ الاقتصاد بالفكر (نصل أوكام)[10]. فأن يكون مبدأ واحد معتمد على اللغة كافياً لتفسير كل شيء أفضل منطقياً من التفسير بمبادئ كثيرة.

الوجود والعدم:

لا شيء يأتي من العدم، ولا شيء يذهب إليه. والسبب بكل بساطة أن العدم لا وجود له، واقعاً ولا فكراً.

الضمير أو الأنا، من خلال إيقاني بوجودي نتيجة إدراكي لهذه الأنا، هو أول ما أدركه من الوجود، وهو الوجود الذي أعرف يقيناً أنه موجود، لذلك لا يمكن أن يكون قد جاء من العدم، ولا يمكن أن يفنى أو يذهب إلى العدم.

لكن لماذا لا يمكن أن أعرف أين كان هذا الضمير قبل ولادة جسدي هذا؟ إن السؤال هذا متعلق بالذاكرة وليس بالضمير. والذاكرة من مكونات هذا الجسد ومن تفصيلات الدماغ الذي هو جزء من الجسد المادي. لذلك فالذاكرة مرتبطة بالجسد وليست مرتبطة بالضمير بالمعنى الوجودي له، وليس بالمعنى المعرفي الإدراكي.

عند الموت تنتهي مرحلة الجسد المادية، وينتهي ارتباط الضمير بالجسد ومن ثم بالذاكرة، فيكون الضمير وجوداً محضاً ضمن الوجود الكلي. إنه الوجود المحض الذي هو (وعي محض)[11] وحركة محضة في غنى عن المادة، وبعيداً عن فيزيائها، إذ الفيزياء هي وقائع هذا العالم المادي. وهذا كما يتبين للمدقق ليس مطابقاً للتقليد الثنائي Dualism الذي يقرر أن الإنسان يتكون من عنصرين مادي وروحي، ويمثله طائفة كبيرة من الفلاسفة من أمثال أفلاطون وديكارت [12].

الضمير أو «الأنا» هي المركز في وجودي أنا، وهي مركز الوجود كله. هذه «الأنا» أزعم أن لا مكان لها، فالمكان من لواحق المادة على وفق تعبير أرسطو[13]، وهو من حيثيات عالم الفيزياء. فالضمير هو نقطة الإطلال الأولى، بل الوحيدة على الوجود كله. ولا إمكانية للتعامل مع الوجود أو معرفته إلا انطلاقاً من الضمير؛ فلا استغناء لأية تفصيلة من تفصيلات الوجود عنه. وجسدي الذي هو جزء من هذا العالم الفيزيائي هو ناصية للضمير.

وشيء آخر على قدر كبير من الأهمية، وله علاقة بالضمير وهو إرادتي؛ فأنا أريد، وهذه الإرادة توجه إدراكي واهتماماتي، وتوجه أفكاري إلى الانتقاء من بين معطيات العالم. كما توجه تفكيري إلى الاهتمام بهذا أو ذاك، أو إلى التركيز على الضمير.

إن فكرتي عن الضمير ومكانته المركزية في الوجود، والوعي وأهميته وأثره فيه؛ هي فكرة في غاية الترف، وتحتاج إلى ظروف نفسية واجتماعية وصحية ملائمة، كي لا أنسى ذاتي ووجودي. وبمجرد تخلخل هذه الظروف تهتز هذه الفكرة ويصعب التركيز على هذا الضمير. ذلك لأن كل تركيب جسدي الصحي والعصبي، وتركيبتي النفسية، هذه كلها مصممة ليس للتعامل مع هذا الضمير، وإنما هي مصممة لترتيب علاقة جسدي مع المحيط والمحافظة على بقاء هذا الجسد لأطول مدة ممكنة، والمحافظة على النوع البشري. ومن علاقة الضمير بالوجود الفيزيائي للجسد تكون الإرادة التي هي أداة تعامل الضمير مع مقتنياته (العالم).

الله والمعنى:

الموت بوصفه النهاية الحتمية، والقلق المأساوي والخوف المصاحب له، والخوف مما بعده، وما أدرانا ما بعد الموت! هو أهم أسباب إلحاح السؤال عن المعنى المتضمن في الوجود وفي الحياة.

السؤال عن معنى الحياة لا يرتبط بالخوف من الموت دائماً، فتولستوي مثلاً طرح سؤال معنى الحياة بعدما قبل أن الموت هو نهاية للحياة، لكنه لم يطرح الخوف ـ كما يقول ـ كداع للتساؤل عن المعنى جنباً إلى جنب مع الموت. ومع ذلك، من الصعب تصديق أن تولستوي أو غيره، لم تفاقم فكرته عن الموت إلحاح سؤاله عن معنى الحياة. ولا يعني ذلك أن السبب الوحيد للتساؤل عن معنى الحياة هو المصير الذي يمثل الموت عتبته. ولو لم يكن من موت فإن السؤال عن معنى الوجود يبقى قائماً بكل حال، إلا أن الموت يعزز إلحاحه.

إن إيجاد المعنى هو من أهم ما يسعى إليه الإنسان في حياته. ولقد كان الدين[14] بوابة الإنسان الكبرى في محاولاته إيجاد المعنى والشعور بالاقتراب منه. وفي التحليل الأخير لهذه المحاولة نجد الإنسان كان أمام احتمالين؛ إما أن يبقى بلا دين، ومن ثم بلا معنى تائهاً في عبثية لا حدود لها، وإما أن يشعر من خلال تبنيه لموقف ديني معين أنه اقترب من المعنى. واقترابه من المعنى بواسطة الدين هو مجرد اقتراب وليس حيازة للمعنى، ذلك أنه بالدين يقرر أنه ربط مصيره بمعنى معين. فيقتنع أن هنالك قوة كبرى في الوجود، وأن هذه القوة هي التي تدرك المعنى، ويبقى الإنسان لا يدرك ماهية ذلك المعنى، على وجه الدقة ولا يعرف الغاية الحقيقية من وجوده. ذلك إن الإنسان بالدين ما زال لا يعرف الغاية من وجوده هو، وإن أجاب الدين بأن الغاية من وجوده هي عمل الخير أو عمارة الأرض، أو عبادة اللّه... إلخ. يبقى سؤال المعنى مفتوحاً مع ذلك؛ وهو ما هي الغاية من وراء ذلك كله؟ ما هي الغاية من الوجود برمته؟ ما هي الغاية من وجود اللّه نفسه؟

تبقى هذه الأسئلة أسئلة معنى في غاية الالحاح، وهي أسئلة تتجاوز حدود الإجابات الدينية المألوفة التي تقدمها الديانات المعروفة في تاريخ البشرية. وبمقتضى عدم وجود إجابات حاسمة عنها حتى من قبل الدين والأنبياء أنفسهم، فإن العبثية أو عدم وضوح المعنى تبقى هي الاحتمال الذي يهدد وجود الإنسان.

إن قضايا الإيمان (الدين، الأسطورة... إلخ) لا تخضع لمعايير الصدق والكذب المألوفة في قضايا العلم. فقضايا الواقع اليومي للحياة الاعتيادية للأشخاص العاديين ربما يكون خضوعها لمعايير الصدق والكذب ليس تاماً كما هو حال قضايا العلم. كذلك قضايا الفيزياء التي تقترب من الخيال حين تصل إلى الحدود القصوى في الحديث عن الفيزياء الكونية في قصاراها أو الحدود الفاصلة بين المادة والطاقة في الفيزياء الذرية فإنها في هذه المجالات يتضعضع خضوعها لمعايير الصدق والكذب والمنطق ثنائي الحد.

من خلال ما عرضناه؛ كون الوجود الإنساني هو الأساس وأن الضمير هو مركز الوجود الذي لا بدّ من وجوده لكي نضمن وجود الوجود، فإن الغاية المقترحة هنا لا بدّ من أن تكون هي الإنسان نفسه. وغاية الإنسان ومعنى وجوده هي السير نحو الكمال الذي هو غاية مطلقة، يكون السعي نحوها سعياً مفتوحاً على لا نهاية ولا حدود. فالإنسان هو المعنى وهو الغاية. إذن المعنى والغاية هي الكمال الذي ليس هو حداً معرفاً يمكن الوصول إليه أو إدراكه. وإنما هو لا نهاية مفتوحة على سعي الإنسان المستمر دائماً وأبداً. والكمال المعني هنا ليس هو المعنى المتعارف للمفهوم المعدول عن مفهوم النقص الذي تنتجه ثنائيات اللغة في سعيها لاستيعاب الوقائع، وإنما عنيت بالكمال محاولة الضمير إدراك ديمومته وكليته والتمسك من ثم بديمومة الوجود وكليته.

فمعنى الوجود هو الغاية من الوجود. الوجود هو الوجود الإنساني بصفته أهم مكون من مكونات الوجود. الذي لا يبقى منه شيء لولا وجود الإنسان. وهكذا فالغاية من وجود الإنسان ومن ثم وجود الوجود بإطلاق هو السعي نحو الكمال، وهذا هو ما يضفي على الوجود أصالة أكثر وعمقاً، ويجيب عن أسئلة المعنى التي تقع أبعد من حدود الإجابات الدينية.

الأخلاق:

الوجود ككل بمعناه الشامل والكلي لا علاقة له بمفاهيم الخير والشر. ذلك إن الخير والشر مفاهيم مختصة بالجزئيات. فهي متعلقة بالإنسان والأحداث التي تخصه. فإن كانت من صالحه كانت خيراً. وإن كانت في غير صالحه كانت شراً.

ويبقى السؤال، هل وجود الوجود بحد ذاته خير أم شر؟ ولو لم يكن الوجود وكان العدم أكان أفضل للإنسان أم أسوأ؟

من الواضح أنه من الناحية الموضوعية، لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بمعزل عن الإنسان إذ يتساوى الوجود والعدم في القيمة، فلا أفضلية بينهما. ولذلك لا ينطبق عليهما قول خير أو شر.

أما الإنسان فهو من يصنع هذا التقييم؛ فقد يرى البعض أن الوجود خير، بمعنى أن وجود الوجود أفضل مما لو كان عدماً، وقد يرى البعض الآخر أنه لو كان عدم ولم يكن هناك وجود لكان أفضل من وجود الوجود، بل حتى حين أنظر إلى نفسي كفرد وأسأل أكان من الأفضل لي وجودي أم أنه كان أفضل وأكثر راحة لو أنني لم أوجد، ولم أولد من الأساس؟ والكلام نفسه ينطبق على الإنسانية جمعاء باعتبارها مقياساً للأفضل والأسوأ، وعلى الوجود كله. ولا فائدة من القول إن وجود الوجود أفضل، لأن كائناً ما أوجده وقدر أنه أفضل. ذلك إن هذا السؤال عن الأفضلية يشمل كل الوجود إطلاقاً، ويشمل الكائن الذي أوجده أيضاً. حتى الذي يقول بأن الوجود شر كالفيلسوف (شوبنهور) Arthur Shopinhauer (1788 – 1860م)[(15)] فهو واقع بالخطأ نفسه، لأنه طبعاً يعني إنه شر بحق الإنسان وهذا لجواب مبتسر ولم يشمل الإجابة عن التقييم بالنسبة للوجود كله.

وشوبنهور يقصد بالإرادة الشريرة التي تحكم العالم ما يشبه إله الأديان، سوى إن هذا الإله وهذه الإرادة هي شريرة بحسب زعم شوبنهور، وخيرة بحسب الأديان[16].

أما إذا نظرنا إلى الأمر مع مجمل موقفنا وطرحنا لمسألة الوجود والضمير واللّه، ولم ننظر إلى اللّه على أنه كائن منفصل مشخص بل هو مرتبط بالضمير، كنقطة تركز، وأنه الوجود كله والضمير معاً. ففي هذه الحالة يكون طرح سؤال قيمة الوجود وهل هو خير أم شر أشد وطأة. وأيضاً تتبين لنا استحالة القول بأن الوجود خير أم شر. ويعود للإنسان الفرد حسب ميوله النفسية ومنظومة عقائده أن يتخذ قراراً بينه وبين نفسه، أن الوجود خير أو العدم هو الأفضل.

فقد يقرر المتدين أن الوجود خير لأن اللّه خير. لكنك حين تواجهه بالسؤال ماذا كان سيكون عليه الأمر لو أن الوجود واللّه وكل شيء لم يكن موجوداً وبضمنها الضمير؟ عندها يكون موقفه صعباً، وإجابته مهما كانت سلباً أو إيجاباً، لا تبرير لها. وكذلك ينطبق الأمر على غير المتدين.

والمتدين الذي يجد نفسه في حياة وهو مطالب بعدة التزامات وأوامر ثابتة مطالب بالتمسك بها، وكل شيء خارج نطاق اختياره، لأنه مفروض من قبل قوة عليا، فلابد من فهم موقفه تماماً لو رأى أنه لو لم يوجد من الأساس لكان أفضل وأكثر راحة وأن الوجود واللّه والضمير، لو لم توجد لكان أفضل. لكن ذلك محال من حيث المبدأ، فقد جزمنا أن العدم مستحيل بحكم كونه عدماً وبحكم طبيعة اللغة، وأن الوجود يكتسب ضرورته من ضرورة الضمير الذي هو واجب الوجود.

الأخلاق في بعدها الأقصى:

عاملان يتنازعان سلوك الإنسان من الناحية الأخلاقية:

من جانب يوجد لدى الإنسان مبدأ عام ذو بعد أخلاقي واضح وصارم لا يقبل اللبس، نسميه الضمير، وهو يهدي الى فهم ثابت للعدالة ومعرفة بالحق وبالباطل. فالعدالة هي المبدأ الأول والأهم. يدرك الإنسان دائماً أن الظلم شر والاعتداء شر والقتل شر والسرقة شر والكذب رذيلة وشر[17]...إلخ. لكنه قد يرتكب بعض هذه الأفعال وبكثرة، فلماذا؟

يعود سبب ذلك إلى العامل الآخر الذي يؤثر في السلوك الأخلاقي للإنسان، ذلك هو عامل الحفاظ على البقاء بكل تفاصيله وتأثيراته التي تتفاوت شدتها وأثرها حسب الظرف وحسب التربية والبيئة.

الإنسان يدرك أن القتل شر، ومع ذلك يبيح لنفسه قتل الحيوانات من أجل الغذاء، لأنه يجد أن في ذلك ما يحافظ على بقائه، حاله في ذلك حال بعض الأقوام من أكلة البشر، وهم بذلك يسيرون على ناموس الحفاظ على البقاء. ولولا وجود البدائل التي تضمن للناس استمرارهم لكان أكل الناس لحوم بعضهم أمراً مألوفاً، مثل أكل الناس للدجاج والخراف.

وبالتأكيد فإن جميع المصالح البشرية من اقتصادية وسياسية ونفسية وما إلى ذلك تدخل ضمن الهدف النهائي للبشر كأفراد وكمجموعات، ولذلك فإن جميع التجاذبات السياسية والاقتصادية والنفسية وغيرها، إنما تدخل ضمن متطلبات هدف البقاء هذا. ومن هنا تأتي كل التجاوزات الأخلاقية متى حدث التعارض بين متطلبات الحفاظ على البقاء وبين الواعز الأخلاقي الصارم متمثلا بالضمير.

وبهذا يجب أن تكون مهمة الحضارة والتربية للأفراد والمجتمعات هي محاولة إيجاد توازن بين هدف البقاء وبين الواعز الأخلاقي. وتكون الأحجية الكبرى والمعضلة الأخلاقية الأهم أمام الإنسان هي؛ كيف يحافظ على بقائه بأقل قدر من الخروقات لواعز الضمير الواضح في داخله؟ فمبدأ وجوب الصدق الدائم هو مبدأ مطلق الصحة وفي غاية الوضوح، وهو صادق في كل زمان ومكان، بل هو غير خاضع لمقولات الزمان والمكان لارتباطه بالضمير الذي هو خارج ثنائيات الصدق والكذب. لأنه مبدأ يعرض الحقيقة والضمير هو الحقيقة الأولى والأهم، ومن هنا الترابط الوثيق بين الضمير ومعايير الأخلاق في بعدها الأقصى. لكن الإنسان يبرر لنفسه خرق هذا القانون بحسب مقتضيات الحال، فيخرقه مطمئناً بلا تردد إذا كان من أجل إنقاذ حياته أو حياة شخص آخر، ويخرقه مع شيء من عدم الارتياح إذا كان لأجل نفع مادي. ويتفاوت قدر عدم الارتياح هذا بحسب العواطف والتربية والبيئة والعوامل الثقافية وما إلى ذلك.

الثوابت الأخلاقية المطلقة مصدرها الضمير في صفائه المطلق، وهو حق مطلق غير خاضع لثنائية الحق والباطل، وهو خير مطلق غير خاضع لثنائية الخير والشر. وحين نقول إن الضمير هو مصدر أوامر الأخلاق فليس معنى ذلك أن الضمير يصدر الأوامر، لأن الضمير حقيقة مطلقة بسيطة لا تركيب فيها، تعبر عن نفسها وترتبط بالجسد من خلال الوعي. فتكون الأخلاق المطلقة شبيهة بذلك الضمير من ناحية الصفاء والبساطة والخلو من التعقيد. هو مبدأ واحد يمثل أساسها، وهو الحق أو الحقيقة، ومنه تتفرع مفاهيم الصدق والعدالة والخير والجمال... إلخ.

أما حفظ بقاء الإنسان فرداً أو نوعاً، فالمراد منه بقاء الجسد، والمحافظة عليه في هذه الحياة. وإن سأل سائل؛ أليس ذاك مصدره الضمير أيضاً؟ نقول (لا)، لأن الضمير (الذي هو الأنا نفسها في تمثلها وفعلها الأخلاقي) يعترض على كل محاولات الحفاظ التي تخرق القانون الأخلاقي، وهو غير مكترث ببقاء الجسد لكونه باقياً سواء أبقي الجسد أم لم يبق، ليس لكونه جوهراً مفارقاً لجوهر الجسد كما يرى الافلاطونيون وليس لكونه استكمالاً أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة كما يرى الأرسطيون، وإنما لكونه وجوداً محضاً وكونه واجب الوجود. أما مصدر ومحرك ومنظم عمليات المحافظة على الجسد فهو جزء من الجسد نفسه، وهو الدماغ.

لذلك فإن مصدر الشر كله هي محاولات الجسد الحفاظ على بقائه وديمومته. وهذه المحاولات ليست شروراً بحد ذاتها إنما بتعارضها مع نقاء الضمير وما يرتبط به من ثوابت أخلاقية.

تلك الثوابت الأخلاقية لا تتمثل بتفصيلات معقدة ولا شبكة من أوامر ونواهي، وإنما هي صفة واحدة كافية للحكم على كل تشعبات الأخلاق، وتلك الصفة هي الحقيقة أو الحق.

وليس كل ما يحفظ الذات يكون شراً بالضرورة، بل إن كل ما يخرق مبدأ الحق وما يتعلق به من عدل هو ما يؤدي إلى ظهور الشرور في العالم. ولطالما أدرك الفلاسفة ورجال الدين وجود وأصالة هذا المبدأ من دون أن يدركوا كنهه ففسروه تفسيرات بعيدة عن حقيقته، فمنهم من أنكره مكابراً ومنهم من عزاه إلى غير مصدره الحقيقي بأن ربطه بموجود خارج الذات البشرية وخارج حدود الضمير، فصار عسيراً تفسير قوته الفاعلة. بل إن منهم من جعله دليلاً على وجود إله بعيد خارج الضمير[18]، فازداد الفهم غموضاً، وكان الدليل متهافتاً.

وبهذا فإنه في هذه الحياة لا يكون العامل الاقتصادي ولا الجنس ولا الأيديولوجيا هي المحرك وراء تفاصيل الحياة والصراع والسعي وراء لقمة العيش حتى بناء الحضارة مروراً بالدين والعلم والاسطورة والفلسفة، بل قانون البقاء هو المحرك الأساس[19]. وأهمية الجنس الاستثنائية التي قال بهافرويد سببها أن الجنس يهدف إلى إبقاء النوع متجاوزاً الفرد. وقانون البقاء هذا يصدق على البشر كما يصدق على غيرهم من الكائنات الحية.

السعادة:

المفهوم المعتاد للسعادة مرتبط بعالمنا المحدود واحتياجاتنا المتعلقة بما حولنا من أشياء وبشر وحيوان. ولكن قياساً بسعة الكون فإن إمكانيات السعادة أعظم بكثير مما يعرضه علينا عالمنا الأرضي. وهذا العالم الأرضي مرتبط به الجسد المصمم للتوافق معه ومع مكوناته.

ويبقى الضمير مطلاً على لانهائية الكون وإمكانية السعادة له مفتوحة على ذلك الفضاء اللامتناهي غير المرتبط بالجسد والأشياء البسيطة التي تجعله سعيداً أو تعيساً.

تلك هي إمكانية الضمير في الإطلال على اللانهاية الكونية لأنه متماه معها مشارك في إيجادها، وتلك إمكانية السعادة في هذا الاتجاه. فالسعادة المطلقة يمكن أن تتحقق من خلال تجنب نسيان الضمير بهذا المعنى الوجودي الشامل وإدراك الجمال هنا والآن. ويتم التشتيت إذا خرجنا من هنا أو من الآن أو من كليهما معاً، بالانغماس في ماذا حدث بالأمس أو ما الذي سيحدث غداً، أو ماذا يجري في مكان آخر. هذه كلها مضادات السعادة التي نتعرض لها بسبب طبيعة وتركيب آلتنا الفكرية القائمة على ذاكرة وتخيل وتوقعات تتوالى بموجب مقياس زمني يمر من الماضي إلى المستقبل، ولا يحتل (الآن) أو اللحظة الحاضرة فيه سوى مجرد نقطة لا أبعاد لها، ولذلك فهي هلامية ويصعب جداً الإمساك بها. وغالباً ما تنتهي حياة الفرد من دون أن يحيا لأنه ضائع في هذا الخضم بين ذكريات الماضي وتوقعات المستقبل من دون أن يكون قادراً على الإمساك بالآن. وبهذا المنظار يستحيل علينا أن نمسك اللحظة الحاضرة النقطية، يستحيل أن نمسك هذا (الآن)، وذلك لسببين: لأنه مثل نقطة على خط، يمكنك تحديدها ولا يمكنك أن تصنع شيئاً منها إلا بمراكمتها مع نقاط أخرى مثلها. لا يمكنك أن تمط النقطة ولا يمكنك أن تثنيها ولا، ولا... وبهذا فبمراكمتها مع نقاط أخرى نكون قد خسرنا أهميتها وفرادتها كونها الوحيدة التي تتميز بكونها هي الآن وليست نقطة ماض أو نقطة مستقبل. السبب الثاني أنني كي أعي هذه الآن تحتاج عمليات الذهن التي أنا مزود بآلياتها

للإدراك (الدماغ وملحقاته) تحتاج هذه العمليات وقتاً قد يستغرق جزءاً من الثانية، وهو مهما بدا قصيراً فهو وقت يكون قد مضى وانقضى، وهكذا فلا أدرك هذا الآن الذي أنا فيه إلا بعد عبوره وتحوله إلى ماض. وهكذا يكون من المستحيل علي الإمساك بهذه الآن التي أعيشها والتي هي أهم حدث في الوجود. فأهم حدث في الوجود قد مضى منذ هنيهة. وهذا هو السبب في شعورنا الدائم بزيف في الوجود، شيء غير حقيقي، ما يشبه حلما يتداخل فيفرغ الواقع من حقيقته. وجود يكاد يشبه فلماً يعرض علينا، مهما بدت أحداثه حقيقية فإننا في شك من حقيقته، وأن هنالك آلة تدور لتعرض علينا مجموعة من الصور في جلسة مؤقتة ستنتهي عما قريب، وكل ما فيها من صخب وفرح وحزن إنما هو زائل.

فأهم ما في وجودي هو أنا، وهذه الأنا أدركها هنا والآن، وما عدا ذلك أهميته ثانوية بالمعنى الوجودي، فشعوري ووعيي بذاتي هنا والآن هي المنطلق ونقطة الارتكاز لإدراك أن هناك وجود. ومع ذلك فهذه الآن هي نقطة في خط الزمان تتقاطع مع نقطة أخرى في خط المكان وتكون نقطة التقاطع هذه حيث أنا، وهذا هو الوجود. والمشكلة أن هذه النقطة عصية ومستحيلة على الإمساك بها لسيولتها وسرعتها ولأنني لا أدركها إلا بعد عبورها، فأدرك وجوداً زائفاً واعيش زيفاً مستمراً حتى النهاية.

وهذا سببه مرة أخرى أن الوجود أصله حركة، ولا يمكن تحديد نقطة للحركة. قد يمكن تحديد موقع للمتحرك في نقطة معينة في لحظة معينة، ولكن الحركة نفسها ليس فيها نقاط كي يمكن تحديدها. علينا أن نخرج من إسار التصور الفيثاغوري للوجود المكون من كم هائل من النقاط وأن الأشياء موزعة على هذه النقاط. الوجود في حقيقته حركة. أما المادة والزمان والمكان والفكر فهي لواحق لهذه الحركة.

لولا وجود هذا الفاصل الزمني بين شعورنا بالضمير وإدراكنا لهذا الشعور، هذا الفاصل الضئيل جداً بالقدر والكافي لمرور نقطة الحاضر وعبورها مما يجعلنا نعيش في الماضي ويفوت علينا نقطة (الآن) التي هي أهم نقطة في الوجود، بل هي الوجود الحقيقي في تقاطعها مع (الضمير)، لولا هذا الفاصل لتمكنا من السيطرة على الوجود. لولا هذا الفاصل لتمكنا من السيطرة على إيعازات دماغنا في علاقته بكل ما سواه بوصفه أداة الضمير الأكثر أهمية، تلك الأنا التي هي مركز الوجود وهي منطلق معرفتنا بالوجود والتي لا يمكن أن يوجد الوجود من دون وجودها. لولاه لكنا قادرين على السيطرة على أجسادنا وعلى الوجود كله. لو تمكنا ذات يوم من ردم هذه الهوة الصغيرة في حجمها والهائلة في أثرها وأهميتها لكان ذلك أكبر فتوحات الإنسانية.

الله والحرية:

إن مشكلة الشر، ومشكلة حرية الإرادة وتعارضها مع افتراض إله مطلق العلم والعدل في ذات واحدة، مرجعها إلى افتراض اللانهاية أو المطلق في هذه الصفات (العدل، العلم)، مضافاً إليهما الإرادة الإلهية التي لا بدّ من أن نفترضها مطلقة أيضاً. وكل ذلك مجتمعاً في ذات واحدة لا مناص

من وصفها بالخيرية. هذا الافتراض بوجود هذه الصفات اللانهائية المطلقة مجتمعة بذات واحدة هو سبب في تناقضات جمة، عمل الفلاسفة واللاهوتيون على معالجتها وترقيعها، أملاً في التقليل من تعارضها مع بعضها. وكانت محاولاتهم على حساب الحرية البشرية التي عملوا على وضع الحدود والشروط لها، كي يصلوا إلى نتيجة مريحة بالنسبة لهم، وهي القول إن الإنسان ما زال حراً على الرغم من علم الإله المطلق الذي لا يتبدل ومعرفته بكل أفعال البشر، لكنهم أعادوا تعريف حرية الإنسان بحسب مقتضى الحال. وهذا أمر متناقض تماماً، إذ إن مفهوم الحرية لا يمكن تجزئته لنقول إن الإنسان حر، لكن حريته مشروطة، أو نقول إن الإنسان سوف يفعل فعلاً وإن اللّه يعلم أن هذا الفعل واقع من الإنسان لامحالة، وإن علم الإله لا يمكن أن يتغير، ثم نقول مع ذلك إن هذا الإنسان يبقى حراً لأن اللّه لم يجبره.

الواقع إن الإنسان ليس حراً طالما أنه غير قادر على فعل مغاير لما كان اللّه يعلمه، وإن اللّه ليس إلهاً إن أتى الإنسان بفعل ليس في علمه. هكذا، فالقول إن اللّه يعرف ما سيفعله الإنسان، ومع ذلك يبقى الإنسان حراً؛ هو قول متناقض مهما حاولنا. وإن إعادة تعريف معنى الحرية هنا حتى تتوافق مع علم اللّه إنما يقضي على المعنى الجوهري للحرية. وحلول كهذه هي مجرد مماحكات لغوية، بعضها بارع وبعضها ساذج. لكنها كلها مماحكات.

إن الافتراض نفسه متناقض، أي افتراض أن اللّه له علم لا نهائي وعدل لا نهائي، هو مثل مفهوم اللانهاية في الرياضيات، إذ اللانهاية في الرياضيات افتراض يصلح حداً فكرياً خارج سلسلة الأعداد وليس من ضمنها. وإذا دخل في أية معادلة رياضية يؤدي إلى فساد وتناقض نتائجها، لأنه لا وجود له على صعيد الواقع، وهو ليس عدداً حقيقياً، وإنما هو شبه عدد ولا معدود له. كذلك افتراض لانهائية العدل والعلم يفسد معادلة الحرية إذا عاملناهما على أنهما موجودان وجوداً واقعياً ولانهائياً في الوقت نفسه. وقد رأى بليز باسكال Pascal (1623 – 1662م) أن اللانهاية في الرياضيات موجودة، لذلك يمكن أن يكون الإله المتصف بهذه الصفات موجوداً [20]، فنقول إن وجود اللانهاية في الرياضيات هو وجود لغوي وليس حقيقياً، هو وجود كحد أقصى وليس كعدد. فاللانهاية في الرياضيات لا يمكن أن تكون عدداً كما لا يمكن للانهاية في الفيزياء أن تكون واقعاً[21].

القانون الأخلاقي في داخلي:

ذلك الانتظام العظيم وتمييز العدل والحق وما يجب أن يكون؛ كل ذلك هي صفات الضمير ووجوده المحض الذي هو أصل كل وجود. وهو دليل على كون الضمير، وحده، هو واجب الوجود، وهو مصدر فكرة الإله وحقيقة الإله والخير الذي تتجمع فيه صفات الإله، على الرغم من بساطته ووحدته وكونه الوحدة الأولية التي تكوّن الوجود.

«القانون الأخلاقي في داخلي دليل على وجود اللّه»، هذا ما رآه إيمانويل كانت Emanuel Kant (1727 – 1804م)[22]، لكن هذا يدخل كانت في تناقض إذا كان اللّه في مكان آخر خارج ذاتي، وأنه شيء في ذاته.

الخروج من هذه المعضلة؛ يكون فعلاً بتقرير إن الشيء في ذاته الحق هو الضمير، فهذا الضمير أو هذه «الأنا» هي الشي في ذاته، ونجزم بوجوده اضطراراً، لأننا لا يمكننا إنكار وجوده، حتى إن أنكرنا كل شيء آخر في الوجود، وحتى لو أنكرنا الوجود برمته. هذا الشيء في ذاته، الذي لم يستطع كانت تأكيد وجوده، لأنه غفل عن كونه الـ«أنا» أو الضمير. هذا الشيء في ذاته هو الضمير، هو أنا وهو موجود وهو الوجود الواجب، وهو الذي توصل إليه ديكارت في الكوجيتو من دون أن يدرك حقيقته وأبعاده. وقد أسميته بالضمير، ليأخذ الأبعاد الأنطولوجية (الوجودية) والابستمولوجية (المعرفية) والإكسيولوجية (القيمية).

الإحساس بالجمال:

إن لكل لغة بنيتها ونحوها الخاص بها، وهذا الأمر له أثره في تلقي الجمال والإحساس به بطرق متفاوتة لدى الشعوب والثقافات بحكم اختلاف اللغات. وهكذا تتفاوت عالمية الفنون. فبينما يكون الرسم والنحت هو أكثر الفنون عالمية، بمعنى أنه الأقدر على العبور بين الثقافات المختلفة، وتترسخ تلك الميزة فيه كلما ازداد تجريداً، لكنه ليس كامل العالمية ولا مطلق النفاذ والتنقل بين الثقافات، فيبقى تذوقه أكثر في بيئته الأساسية التي نشأ فيها، لكن سعة انتشاره وإمكانية تذوقه من قبل شعوب مختلفة تعود إلى اعتماده على الصورة متحرراً من الكلمة. تليه في ذلك الموسيقى، التي ترتبط أيضاً ببيئتها وثقافة شعبها وتراثه، ومع ذلك فهي أكثر قابلية للانتشار والعبور بين الثقافات من الشعر. فالشعر يرتبط ببيئته اللغوية والثقافية أكثر لاعتماده على اللغة المحلية الخاصة بمحيطه. وهذا هو السبب الأهم وراء فقدان الشعر لقدر كبير من جماليته عندما يترجم من لغة إلى أخرى.

والاحساس بالجمال الذي هو شعور بالطرب، ولا أقصد بالطرب هنا الشعور المصاحب للموسيقى الأخاذة وحسب، وإنما كل شعور مشابه ينتج عن الإحساس بالجمال طبيعياً كان أو فنياً، هذا الإحساس بالجمال هو وصول إلى الضمير بوصفه الوجود المحض، الوجود المؤكد الوحيد، الوجود الذي لا يمكن وصفه بمفاهيم المادة، ومن الخطأ القول عنه إنه روحي، فالقول عنه إنه روحي لا يعني شيئاً سوى القول إنه لا يشبه المادة أو صعب تشبيهه بشيء، فيتم اختيار كلمة روح التي بسبب غموضها يتم تأجيل محاولة تفسيره. وأقرب وصف لطبيعة «الضمير» إذا أردنا أن نصفها بلغتنا المتمازجة بالطبيعة واحتياجاتها فإننا نصف هذا الضمير بأنه حركة، وهي حركة من دون شيء متحرك، هي حركة ليست من لواحق المادة كما يعبر أرسطو، بل إن المادة هي من لواحقها. فالوجود أصله ضميري، وضميري حركة، بحسب تعبيرات اللغة الطبيعية التي لا نمتلك بديلاً عنها.

الجمال هو وصول إلى هذا الضمير، فينتج هذا الطرب الأخاذ.

كما إن القول بأن الشعرية في الشعر تكون بقدر التوتر الناتج عند المتلقي لا يمثل إجابة عن السؤال عن ماهية الشعرية، إذ هو مجرد حل لفظي يوهم بكونه إجابة في حين إنه ليس بإجابة إطلاقاً، بل هو إعادة عرض للموضوع وللسؤال. فمن المعلوم أن هناك توتر ينتج لدى المتلقي أثناء تفاعله وتلقيه للشعر، وهذا التوتر ليس اكتشافاً جديداً وإنما السؤال هو في الأساس عن سبب حدوث هذا

التوتر، أي عن ماهية الخصائص المتوفرة في الشعر والتي تؤدي به إلى خلق هذا التوتر. وتوجد إجابات تقول بتفسير التوتر مثل القول بفكرة الانزياح في النص الشعري عن الوصف الواقعي في لغة الحياة اليومية أو اللغة العلمية. أو من قبيل القول بفكرة اللعب الحر بين العاطفة والخيال[23]. وتلك إجابات تقصر عن الوصول الى السبب الحقيقي لتفسير ذلك الاحساس الجمالي الذي وصفناه بالطرب.

بينما تكون حقيقة الأمر أن الضمير كعامل فاعل عند المتلقي هو ما يضفي على النص شعريته فبينما تكون وظيفة النص في لغة الحياة اليومية ولغة العلوم هي نقل المعنى العيني المحايث، تكون له وظيفة مضافة في حالة النص الأدبي عموماً والنص الشعري على وجه الخصوص، وتلك الوظيفة المضافة هي إنتاج المعنى.

وتكون جودة النص العادي (اليومي أو العلمي) أعلى كلما حافظ ذلك النص على تحديد المعنى ودقة ملامحه وتضييق إمكانية ورود أكثر من معنى واحد للنص الواحد. على العكس من ذلك تماماً، تكون جودة النص الأدبي والشعري تحديداً، أعلى كلما كان النص معبأ بمعاني أكثر يثيرها النص ويساهم المتلقي بخلقها، بحيث لا تكون المعاني الناتجة شديدة الارتباط بما قصد إليه صاحب النص أو العمل الفني وهذا المعنى قريب من مفهوم الانزياح بوصفه معياراً للشعرية لكنه غير متطابق معه. فقد لا يكون النص منزاحاً عن الواقعة التي تحدث عنها النص بحد ذاته، لكنه يكون قابلاً للانفعال على يد المتلقي الذي يمارس عليه عملية اشباع. فضلا عن كون الانزياح، كما يراه جاكوبسن، إنما يكون عبارة عن إشارة النص إلى معنى آخر مختلف عما تشير إليه عبارات النص لو كانت تستخدم في سياق لغة الحياة اليومية أو لغة العلم، في حين أننا نرى أن شعرية النص ترتبط بمدى انفتاحه على أكثر من معنى. قول المعري «ليلتي هذه كأنها عروس من الزنج عليها قلائد من جمان» يشير إلى واقعة وتشبيه ولا يتحمل انزياحاً بالمعنى المألوف، لكنه يحقق تعدد المعاني بحسب اختلاف المتلقين فهو ليس شعراً بمقاييس الانزياح، ولكنه شعر ممتاز بمقياس دخول الضمير كعامل فاعل فيه.

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم شعرية الشعر، أو معيار الشاعرية، وكذلك ينطبق الأمر على كل عمل فني فيكون الإبداع فيه متعلقاً بمدى قدرته على الإحالة إلى مدى أوسع وقدرته على الربط بالمعنى الكلي. فليس الشعر هو التعبير عن المشاعر والشعور، على الرغم من أهمية هذا القول بسبب وضوح اشتقاق المفردة. فذاك تعريف بدائي إذا أخذ بالفهم البسيط. الشعر محاولة لغوية للوصول والتعبير عن المعنى الكامن وراء الموضوع الذي تتحدث عنه القصيدة. وهو محاولة لغوية، أي إن اللغة في الشعر ليست مجرد وسيلة أو أداة للوصول إلى المعنى الجزئي وإنما تساهم اللغة، بوصفها طرفاً فاعلاً وليست مجرد أداة توصيل، في صناعة المعنى العام. والجانب الشعوري الانفعالي المصاحب للشعر، مثله مثل الشعور المصاحب للأعمال الفنية الأخرى إنما مرده للأهمية المصيرية التي يحتلها المعنى في ذهن وذات الإنسان.[24]

إن الشعرية هي ما يسببه الشعر من شعور بنوع من النشوة العميقة، شعور متميز على الرغم غموضه، شعور يستنفر الإحساس، شعور بالانسجام مع الوجود، عابر لثنائية الذات والموضوع، جميل أخاذ ملذ متحرك وغير جامد، هو بتجرده كأنه حركة أو دعوة للحركة، أو حماس لا هدف له خارج الذات. هو شعور بالجمال يأتي من خارج الذات ليمتزج مع ما فيها، وكأن تطابقاً أو تمازجاً يحدث بين الذات وما يأتيها من الخارج على هيئة دفقة جمالية. وهو شعور ممزوج بالعاطفة الموجهة نحو كل شيء بقدر قليل من التحديد، إذ التحديد يقلل من شدته ومن فاعليته ومن جماله. شعور يعمل على تحييد مفاهيم الزمان والمكان وكأنه يجعل صاحبه خارجاً عن الزمان والمكان، وهو متفاوت بالشدة بحسب شدة شعرية الشعر الذي يتم تلقيه وبحسب الحالة النفسية والذهنية والجسدية للمتلقي عند وقت التلقي. وتتفاوت جودة الشعر أو شعريته بحسب قوة أو ضعف هذا الشعور الذي يثيره. إنها حالة الطرب التي يثيرها الاستماع إلى هذا الشعر. وتختلف حالات الشعور باختلاف مراحل العمر. هو شعور تثيره مختلف الفنون من رسم ونحت وعمارة. والموسيقى هي الأكثر قدرة على إثارته.

هذا الشعور هو المصاحب ليس للشعر فقط، وانما هو سر الجمال أو أن الجمال هو سره، وكل الفنون وليس الشعر وحده، هي عبارة عن محاولات تقليد الجمال في الوجود بغية إثارة هذا الشعور الذي هو أحب المشاعر للناس. فكأن هذا الشعور هو وصول غامض لمعنى الوجود وغايته.

حول أنطلوجيا الحب والجنس:

المشاعر أهم مكونات الوعي. بالوعي نحب ونكره ونخاف ونحزن ونغضب ونشعر بالألم. والوعي هو أهم نقطة ارتكاز لنا في محاولتنا المستمرة للحفاظ على بقائنا.

والمشاعر متعلقة بشدة بتفاصيل الحياة اليومية، تلك التفاصيل التي يكون الانغماس بها هو السبب الأول في نسيان الضمير ونسيان الوجود. أي أن الانشغال بتفصيلات الحياة اليومية يؤدي إلى الانشغال عن الضمير ومن ثم الانشغال عن الوجود. والوعي هو الرابط بين الجسد وبين الضمير، وبالضمير نطل على الوجود، وبالمشاعر ننسى الوعي والضمير وننسى الوجود نتيجة انشغالنا بمحبتنا أو بأحزاننا وآلامنا، أو بالتعب الناتج من وراء محاولتنا الوصول إلى السعادة. وعلى الرغم من أنه لا وجود من دون ضمير، وحيث أن الوعي هو ممر الضمير للارتباط الادراكي والتفاعل بين الجسد والعالم، فلا مشاعر من دون وعي ولا مشاعر من دون نسيان الوعي والوجود، ولا وعي من دون مشاعر ولا وجود من دون ضمير مرة أخرى.... وكما قال ديكارت حين رأى في الكوجيتو أنه لا وعي من دون وجود؛ «بما أنني أعي إذن أنا موجود».

والجنس إكمال للحب. حب الزهور وحب الموسيقى والقمر...إلخ، حب غير مكتمل حزين ثقيل معبأ بالفراغ والحيرة وانعدام الفعل المرضي إزاءه. حب الطعام يستوفيه عمل فعال يولد الرضا عند أكله، والجنس تعبير عن الحب وإكمال له. الجنس اقتراب من المعنى، أو هو الغاء مُرضٍ لسؤال المعنى.

إن وجودنا في هذا العالم ليس لنا؛ فمن الناحية الفعلية يكون وجودنا منصباً نحو الخارج، وهو بطبيعته كذلك. أي أنه بطبيعته متوجه نحو ما هو خارجه ولا وجود لإمكانية أن يكون متوجهاً نحو الداخل، إذ لا شيء يمكن أن نفعله للضمير سوى إدراك وجوده بين حين وآخر في أفضل الأحوال، ولا شيء أكثر من ذلك. ثم إننا منغمسون بنسيان الضمير في معظم أوقات حياتنا، وقد نتذكر الضمير في هنيهات عابرة بين حين وحين.

إن طبيعية الحياة والاحتمالات المتعلقة بها، مهما سمت أو تدنت، متعلقة بما هو خارج عنا، وهي تمثل طبيعة هذا الضمير المنصبة نحو خارجها. اهتماماتنا قد تكون بلذاتنا الجسدية أو بزيادة أموالنا أو بفعل الخير أو تعمير الأرض أو إنماء معارفنا وما إلى ذلك، وكل هذا يتعلق بما هو خارج حدود الضمير، أما الضمير فلا شيء يمكن أن نفعله له، لا يمكن إطعامه أو كسوته أو تزيينه.

إننا نعاني أكبر قلق ممكن وهو قلق المحافظة على الضمير، ومن هنا يأتي الخوف من الموت بوصفه خوفاً من فناء الضمير. نحن لا نخاف النوم لأنه لا يمثل تهديداً للضمير بالفناء ولكن الموت تهديد.

من هنا جاءت فكرة الحياة الأخرى وفكرة الدين بوصف التدين فعل لأجل الضمير. والحياة الأخرى، فكرة مؤداها المساواة بين الموت والنوم لإفراغ الموت من معنى الفناء. وكذلك فإن النسل وعملية أن يكون لنا أبناء يستمر الضمير في الوجود من خلال وجودهم واحدة من أهم فعالياتنا التي يمكن أن تسهم باستمرار الضمير بشكل ما. لهذا كان الجنس ممتلئاً بكل هذه الرغبة وبكل هذا الإخلاص الذي يضفيه عليه الناس وحتى الحيوانات. إن الجنس فعل من أفعال الضمير ولأجل الضمير.

ربما تمكن التطور العلمي في المستقبل من تطوير العقول الصناعية وصناعة آلات ذكية مشابهة للبشر لكنها تبقى آلات. ذلك أن الضمير لا يمكن صناعته. إنه موجود وكفى. إنه وجود لا يفنى ولا يستحدث بل هو واجب الوجود، كما سنثبت ذلك.

الوعي (بمعناه العام وهو الضمير) موجود في كل مكان، وهو يحقق الوجود للموجودات ويوجهها نحو غاياتها. الوعي موجود عندي وعندك نتبينه من خلال ارتباطه بالضمير ومن خلال حيازتنا للمشاعر، وهذا هو أهم سبب يجعل المشاعر أهم مفردات حياتنا. المشاعر أهم من الغنى ومن الجمال وحتى من الصحة. المشاعر هي حالة الضمير. وتكاد غاية الأفعال في الحياة أن تكون تحسين جودة المشاعر. هذه المشاعر هي دلالة على الوعي الفردي الذي هو الرابط مع الضمير، والوعي له جانب فردي عندي وعندك، وهذا الجانب الفردي هو مجرد مظهر من مظاهر الوعي الكلي الموجود في الوجود والذي هو الوجود الحقيقي.

المشاعر لا يبدو أنها مقتصرة على البشر، بل نجدها عند كثير من الحيوانات تبدو واضحة من حزن أم البعير على حوارها، وموجودة عند الكلاب والقطط فنجد لديها ما يشبه الفرح والغضب، ونجد عند الحيوانات الخوف والألم. فدلالة الوعي واضحة، على الرغم من عدم وجود ما يضمن أو يؤكد إدراك الذات لدى الحيوانات. إلا أن الإحساس بالذات قد تدل عليه المشاعر. بل إن الوعي قد يكون

موجوداً لدى النباتات بدلالة توجه زهرة عباد الشمس نحو وجهة معينة في فعل يهدف إلى الحفاظ على الحياة فهو فعل تحدوه غاية. والأفعال التي تحركها الغاية هي دلالة على الوعي. فالوعي وحده هو الذي يضع الغايات وليس الاضطرار للتحرك الذي يحدث للكرة حين تركلها. والوعي نفسه هو سبب هروب الحيوانات الوحيدة الخلية في محيطها المائي عند تسليط الضوء عليها. إنه الوعي المنبث في الوجود والذي يتمثل في الكائنات الحية.

(2)

الوجود والوعي والعدم

العودة إلى الوجود:

نريد أن نمعن بالحديث عن الوجود والموجود لندرك وحدتهما معاً من أجل فهم التفاصيل وفهم الكل من خلال تفاصيله انطلاقاً من نقطة مركزية يلتقي عندها كل شيء هي الضمير.

(الضمير) هو تلك الكينونة التي تدرك وجودها عند اللحظة الفارقة التي تكتشف ذلك الوجود بناءً على إدراكها لذاتها من خلال إطلالها على ومضة (أنا أفكر إذن أنا موجود)[25].

مهما ابتعدت الفلسفة عن سؤال الوجود لا بدّ من العودة إليه لأنه أهم الأسئلة ولأن إجابته لم تحسم بعد.

لا بد من الانطلاق من مسلمة أن الوجود موجود، إذ بانتفائها لا يبقى من مجال لأي حديث.

هذا الوجود وجوده إما منه أو من غيره. إذا كان منه حسم السؤال. وإذا كان من غيره، انطبق السؤال على هذا الغير. فإما وجوده منه أو من غيره، ولا يمكن أن يستمر الأمر إلى اللانهاية.

وكما يعبر الفارابي لا بد من موجود واجب الوجود، وهو يضعه خارج هذا الوجود ويقول إنه اللّه[26]. وهذا تصدير للمشكلة وليس حلاً لها. إنه يعتقد أن هذا الوجود (وجود العالم) ليس من ذاته ولا بد من أن يكون هنالك وجود خارجه، لأنه يفترض استحالة أن يكون وجود العالم من ذاته ويعتقد أن وجود اللّه من ذاته، من دون أن يبين سبب عدم انطباق هذه الاستحالة على اللّه. لكن في الحقيقة يجب أن يبقى السؤال قائماً، لماذا وجود اللّه من ذاته وكيف يكون ذلك؟ إن استحالة أن يكون وجود العالم من ذاته تنطبق على اللّه. وليس حلاً أن نقول إنه لا بدّ من أن يكون وجود اللّه من ذاته وأن نقول إننا مضطرون أن نقبل بذلك من دون سؤال، وأننا لا بدّ من أن نتوقف عند اللّه مفترضين أنه مبدأ الوجود الذي لا نعرف ماهيته ولا كيفية وجوده لمجرد أنه لا يمكننا التسلسل إلى ما لانهاية، مثلما يعلل الفلاسفة العقليون منذ أرسطو، فعلاً إننا لا يمكننا أن نتسلسل إلى ما لانهاية، ولكن ذلك ليس سبباً كافياً لنقرر أن كائناً مفارقاً لوجودنا أو لعالمنا هو سبب العالم ومبدؤه.

إن هذه هي أهم حجة على وجود كائن مفارق هو سبب العالم، هذه الحجة تختزل كل حجج الفلسفة. تختزل الحجة الكوزمولوجية والأخلاقية في الحجة الأنطولوجية. الكوزمولوجية ترى أن لكل شيء سبباً ولكل حدث محدثاً، ولكل نظام منظماً إلى أن نصل إلى سبب لا سبب له، ومحدث لا محدث له، ومنظم لجميع الأشياء لا يحتاج إلى ما ينظمه هو. وفي الأخلاق كذلك، إن فينا ميلاً خلقياً لا بد من

وجود مسبب له. وفي الدليلين نصل إلى موجود لنقر أنه موجود بذاته ونتوقف عن التسلسل وهذا هو العبور إلى الدليل الأنطولوجي.

ومن الواضح أننا قفزنا قفزة كبيرة، ولم نحسن التركيز على معنى الوجود بسؤالنا عن سببه، إذا ركزنا على معنى الوجود، وعلى أن الوجود موجود، ومعنى الإمكان، وأن افتراض عدم وجود الممكن لا يؤدي إلى تناقض في حين إن افتراض انعدام الواجب يؤدي إلى محال بحسب تعبيرات الفارابي وابن سينا ومن تبعهم، وأننا نجد أن العالم ممكن، لأنه لا ينشأ محال من تصوره معدوماً، وأن اللّه ممكن، لأنه لا ينشأ محال من تصوره معدوماً. فالإمكان بهذا المعنى ينطبق على اللّه أيضاً، فهو ممكن أن يوجد وممكن ألا يوجد ولا ينشأ محال من ذلك، فلطالما تصور أناس عدم وجوده من دون أن يؤثر ذلك أو تنشأ لديهم محالات، حين وضعوا افتراضات وتفسيرات أخرى للعالم. لكن الكائن الوحيد الذي تنشأ محالات من تصور عدم وجوده، بل إن تصوره غير موجود أمر لا نقدر عليه وهو مستحيل؛ ذلك الكائن الواجب هو «أنا».

هنالك وعي كلي ذري أو موجي أو مزدوج الطبيعة أو خارج هذه التصنيفات. «أنا» من مكوناته، وكذلك كل «أنا» أو ضمير لشخص آخر (الناس أو الموجودات عموماً)، فهذه «الأنات» أو الضمائر الذرية، هي مكونات الوجود، وهي المكونات الحقيقية لجميع الموجودات. إنها الجانب الآخر المقابل للفيزياء. أي أن فهم العالم على أساس الفيزياء، وهو الأمر الشائع في العلوم، هو طريقة لفهم العالم، لكنها ليست الطريقة الوحيدة. إنها طريقة مفيدة لكنها قاصرة ومضللة أحيانا أدت إلى عرقلة المعرفة.

العالم ذو طبيعة مزدوجة جسيمية موجية، إذا استخدمنا مفاهيم علم الفيزياء المعاصر (وقد لا تكون في غاية الدقة فهي افتراضات في تغير مستمر) تمثلها الأهم هو الضمير. وهنالك بنية ناتجة من تفاعل وتداخل هذه «الضمائر» مع بعضها، وهذه البنية تؤدي إلى ظهور خصائص جديدة هي تمثلات الوجود التي تختلف عن كل «ضمير» فرد، مثلما أن بنية جزيئة الماء تختلف في خصائصها عن خصائص ذرات الهيدروجين والأوكسجين المكونة لها.

بسبب ثنائيات اللغة نسينا الوحدة، وفي خضم الماضي والمستقبل وفي خضم قبل وبعد نسينا الآن. في خضم الجهات نسينا المركز.

هذا النسيان هو من خصائص الذاكرة وليس ضعفاً أو عيباً فيها، وإنما لأن اللغة هي ما يشكل الذاكرة، مثلما أن اللغة هي ما يمفصل كل إدراكنا للوجود.

كل شيء سواي أدعوه هو. فالوجود مكون من الأنا والهو الذين يدركهما الفكر مترابطين ترابط الجهات التي لا يمكن أن توجد إحداها من دون وجود الأخرى فلا شمال من دون جنوب ولا شرق من دون غرب كذلك لا أنا من دون هو ولا هو من دون أنا. أما نسيان أحدهما والتركيز على الآخر فقط يؤدي إلى خلل في الفكر ونقص في الوجود. على أن ثنائية أنا/هو هي أيضا واحدة من الثنائيات التي تفرضها اللغة، وتقع ضمن الوحدة الكلية للضمير.

الوجود لا أعني به الوجود المادي وحسب، والمادة نفسها لا أفهم منها مفهوم المادة الغافلة العاطلة كما هي عند أفلاطون وأرسطو، بل أرى في المادة وجوداً مركباً فاعلاً. المادة الغفل العاطلة مفهوم خاطئ. ولا وجود لمادة غافلة عاطلة.

المادة تكوين فاعل من وجود متحرك مليء بالصفات والخصائص التي لا تتواءم مع مفهوم العطالة. المادة تجذب وتتحرك. وجود المادة في أساسه حركة وليس كتلة صماء تشغل حيزاً من الفراغ وحسب. وبهذا فالمادة مكون من مكونات الوجود وهي بهذه الإمكانيات لا يمثل وجودها تقليلاً من أهمية الوجود ذلك أنها ليست في مرتبة دنيا كما أراد لها الشيخان أفلاطون وأرسطو.

هكذا فإن الوجود الذي هو اللّه، وجود لا أصفه بأنه حي، ذلك أن صفة الحياة صفة جزئية تنحدر به إلى مستوى تقسيماتنا التي ورثناها عن أرسطو حين صنف الموجودات إلى جماد ونبات وحيوان وجعل الحياة صفة مضافة إلى الجماد ليصف ما هو حي، إن الوجود فاعل وهو أوسع من أن يكون حياً أو جامداً.

هذا الوجود الفاعل الغائي بجملته تتبدى لنا فاعليته وغائيته من خلال تفصيلات مكوناته الجزئية وأفعالها. تتبدى لنا من خلال دوران زهرة عباد الشمس، واستطالة ودوران الأغصان كي ترى النور، ومن خلال انتقال المواد من الوضع اللامتجانس إلى الوضع المتجانس (قوانين الثرموداينامیك) ومن خلال العشوائية التي تنتظم في قوانين[27]، ومن خلال حركة مكونات الذرة ومن خلال حركة الأرض حول الشمس والشمس بين النجوم والمجرة بين المجرات في الفضاء العميق. هذا هو الوجود الفاعل الغائي.

ليس هناك ما يضمن استمرار الوجود لحظتين متتاليتين على الإطلاق. فأنا أدرك أن الوجود موجود هنا والآن، ولا توجد لدي أية قرينة تبرر لي توقع استمراره في اللحظة القادمة. إنه مثل مبدأ السببية الذي أتوقع استمرار فاعليته لا لسبب سوى أنه قد عمل في السابق استمراراً إلى هذه اللحظة فأقر بوجوده وفاعليته المستقبلية على الرغم من عدم وجود مبدأ مؤكد يشير إلى أن الحدث الذي تواتر وقوعه في الماضي سيستمر وقوعه ضرورة في المستقبل. حقيقة الأمر مثلما أن مبدأ السببية مبدأ ذاتي فإن مبدأ استمرار الوجود مبدأ ذاتي أيضاً. وهو مبدأ معتمد كلياً على وجود الذات، وبشكل أدق معتمد على وجود الضمير أو الأنا التي لا ضامن لاستمرارها لحظتين في الوجود، ومع ذلك فمن المستحيل علي تصور فناءها. وبسبب يقيني بأن الضمير مستمر في الوجود كذلك تجدني أجزم بأن الوجود سيستمر موجوداً، وأخطو خطوة أخرى لأقول إنه منفصل عن الضمير، ويستمر حتى لو فنيت وعلى هذا الأساس بنى الناس فهمهم العام المشترك المستند إلى نسيان الأنا أو نسيان الضمير. وبعيدا عن الفهم العام المشترك أو ما أدعوه حس البداهة common sense وبمجرد التركيز والتعمق بالموضوع ولو قليلاً، نجد من المؤكد أن الوجود معنى تائه من دون الضمير. فالضمير يدركه ويربط أجزاء زمانه ومكانه ولولا الضمير لما كان هناك سبيل إلى وجود الوجود. فالوجود لا وجود له من دون وجودي، من دون وجود ضميري الذي يدركه ويجزم بضرورة استمرار وجوده.

الحواس التي هي نوافذ إلى الخارج يمكن إغلاقها أو تقليل التركيز عليها. إذا تخيلنا إنساناً فقد البصر والسمع، فإنه سوف يدرك أناه أو ضميره ويدرك أن هناك خارجاً يتوجس منه. خارجاً فيه مواد وفيه آخرون، وإذا فقد بعد ذلك الذوق والشم واللمس، فإنه سوف ينطفئ ولن يبقى له شعور بالضمير، لأنه سوف يكون في حالة فقدان وعي. الضمير يحتاج إلى الاحتكاك بالخارج والتفاعل معه ليدرك ذاته كموجود. فالضمير لوحده لا يمكن أن يدرك ذاته وبالتالي لا يوجد من دون الخارج مثلما أن الخارج لا يمكن أن يوجد من دونه. الجسد(بحواسه) هو نقطة تلاقي الضمير والوجود المحيط به.

فهذا الضمير لا يمكن له أن يدرك (بكسر الراء وفتحها) من دون أن يكون هناك وجود خارجه يواجهه ويصطدم معه وينعكس على مراياه. هذا الضمير لا يدرك (بكسر الراء وفتحها أيضاً) لولا وجود جسدي وحواسي. ولا وجود لحواسي لولا وجود محسوسات لهذه الحواس. فجزئيات الوجود ضرورية وحاسمة كي يدرك الضمير هذا الوجود ويدرك ذاته. يمكن تشبيه الضمير بالواحد في الحساب أو النقطة في الهندسة من حيث الحجم الضئيل ولكن الأساسي في الوقت نفسه. إنه هنا والآن، حد فاصل بين الماضي والمستقبل، تتقاطع عنده كل موجودات الوجود ولولا هذا التقاطع الحاصل عن طريق الادراك لفقدت موجودات الوجود وجودها، وفي الوقت نفسه فإن تقاطع الموجودات عند الضمير هو الذي يمنح الضمير وجوده. ولولا تقاطع الموجودات عند الضمير لفقد الضمير وجوده. أنت وبقية الأشياء خطوط تتقاطع عندي فأدركها وأمنحها وجودها وتمنحني وجودي، مثلما أنني وبقية الموجودات خطوط بالنسبة لك.

فالوجود إذن مكون من الضمير، ومما هو غير هذا الضمير، أي كل ما سواه من وجود. الضمير أدركه إدراكاً سريعاً سيالاً. إدراك الضمير مرتبط ومشابه لإدراك الآن بوصفها نقطة زمنية بلا أبعاد، نقطة تفصل بين الماضي وبين المستقبل. هي بلا حدود وبلا أبعاد بحكم كونها نقطة، فلا مجال للتشبث بها أو إطالتها من أجل فهمها. كذلك الضمير هو نقطة المركز في تقاطع موجودات الوجود. فكل موجودات الوجود، جزئية أو كلية، مهمة أو تافهة، ذاتية أو موضوعية، تحتاج الضمير من أجل إدراكها وإدراك أنها موجودة، بل من أجل إضفاء الوجود عليها. ولكنه (الضمير) هو بحد ذاته نقطة، لا مجال لتوسعتها وجعلها موضوعاً للدرس، ومن هنا تأتي صعوبة التعرف عليها إلى درجة تقترب من الاستحالة.

أما الوجود ككل (باستثناء الضمير) فلا يمكنني معرفته ككل أو الحكم عليه أو حتى التأكد من وجوده إلا على طريقة بارمنيدس الذي قرر أنه موجود استناداً إلى طبيعة اللغة ومعاني الكلمات، أما تفصيلات الحديث عن الوجود ككل فهي من الصعوبة بمكان بحيث يستحيل معها توصيفه، مما اضطر بارمنيدس أن ينحى منحى مادياً للتفكير فيه فافترض جزافاً أنه كتلة مادية متراصة صماء، لا سبيل إلى تجزئتها أو سبر أغوارها. والعدم أيضاً لا يمكنني إدراكه على الإطلاق، ولا يمكنني حتى التفكير فيه. وقد كان بارمنيدس محقاً مرة أخرى حين قال إن ما لا يوجد لا يمكن التفكير فيه، بل لا يمكن حتى وضع تعريف له، فبمجرد قولك أن العدم هو..... تكون قد ناقضت نفسك، إذ الإخبار عما هو العدم يمثل إثباتاً للوجود، وهذا تناقض.

كان من الممكن، من الناحية المنطقية، ألا يوجد الوجود، ولكن الوجود موجود. ويبقى سؤال هيدغر: «لماذا هناك وجود وليس هناك عدم؟» من دون إجابة إذا استندنا إلى المعطيات الشائعة في الفكر الفلسفي. في حين أننا نجيب عن هذا السؤال من خلال كشف مركزية الضمير. أما العدم فهو أنتفاء الضمير. إذ لو أنتفى الضمير بوصفه نقطة التقاء الموجودات لانتفى الوجود.

هكذا فإن العدم، مثل الوجود ككل، لا يمكن التفكير فيه. أي لا يمكن التفكير في الوجود ككل، ولا يمكن التوصل إلى معرفة حوله جديرة بالاعتبار أو تحتوي تفاصيل. يمكنني فقط التفكير في جزئياته ومحاولة التعرف عليها، وتكون معرفة جزئية ناقصة قابلة للشك، تنطبق عليها كل إشكالات نظرية المعرفة المتداولة في الفكر الفلسفي، وهي معرفة مقصورة على الجزئيات فقط، مثل هذه الشجرة وهذا العصفور.

كشف مغاليق الوجود:

مثلما أن كل خلية في الجسد توجد، تولد وتنمو وتموت لأجل غاية واضحة هي خدمة وجود الجسد بكليته، والمشاركة من أجل إكماله، كذلك فإن كل موجود في هذا الوجود إنما يوجد، ينشأ ويموت لأجل غاية واحدة هي خدمة الوجود بكليته، والمشاركة من أجل إكمال الوجود.

ويكون ضميري «أنا» ذروة الغايات الجزئية للموجودات، ومع افتراض وجود ضمير «أنا» لدى كل إنسان آخر، فيكون مجموعها هو ضمير واحد أو «أنا» واحدة كبرى هي غاية الغايات.

فضميري هو مكون من مكونات ضمير كلي ووعي شامل هو البنية الكلية والغاية النهائية للمجموع المتكون من كل ضمير في الوجود في كل مكان وفي كل زمان.

الوجود موجود كما قال بارمنيدس، أما عن السؤال لماذا هو موجود فتلك مسألة تتعلق بطبيعة اللغة، ذلك أن اللاوجود غير موجود بحكم معاني الكلمات، وبحكم أن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا يمكن أن يقال بأنه موجود بل حتى إنه هناك غصة في قول إن اللاوجود غير موجود، اذ لا ينبغي ذكره أيضاً. اللاوجود كلمة منحوتة من اللغة التي تحتوي أداة نفي يمكن أن تدخل على كل الأسماء فيها، فأدخلناها على الوجود، فصارت كلمة مسخاً بلا معنى، مثل بعض الأعداد في الرياضيات والتي هي عبارة عن صياغات توجد بحكم تجميع الرموز الرياضية دون أن تعني شيئا مثل:
$\frac{5}{0}$ أو $1+\infty$ أو $\sqrt{-7}$

الوجود موجود. ولكن ما هو الوجود؟ إنه الصورة الأولى التي تصدمنا من هذه المادة التي تواجهنا في هذا العالم. هذه المادة هي المظهر الأول والأكثر ظهوراً أو وضوحاً لهذا الوجود.

ولكن هذه المادة ليست غفلاً، لا تتصف بالعطالة. إنها عبارة عن وجود مكثف، تحتوي حركة وفاعلية. إنها مركب بنيوي، يمكن تحليلها إلى الكترونات ونيوترونات وبروتونات...إلخ

وهذه الأجزاء من المادة لا تشبه المادة الصلبة التي نتعامل معها يومياً، ومع ذلك فإن هذه المادة لا يمكن أن توجد من دون وجود هذه المكونات. إن المادة التي أمامنا هي المركب البنيوي لهذه المكونات. هذه المكونات التي لا تشبه المادة، هي مكونات ذات صفات وطاقة وحركة.

الحركة فيها هي الشيء الأساس والصفة الجوهرية، بل الحركة أساس الوجود وينتج عنها تلك المكونات الأساسية (الكترونات نيوترونات...إلخ) وحين تكون الحركة هذه المكونات، تأتي الخطوة التالية لتكون المواد التي نعرفها...وهكذا يتكون الوجود الظاهري الذي أمامنا. وهكذا يكون أصل الوجود هو الحركة.

فالوجود موجود وهو عبارة عن حركة. وكثير من الأخطاء وسوء الفهم سببه تصور المادة الفظ، على أنها هذا الجسم ذو الأبعاد والعاطل عن الفعل.

الله والجسد:

الجسد هو مكان التقاء الضمير بالعالم. الجسد أول ممتلكات الضمير، وهو سبب اللبس بين الضمير وما سواه، أو ما هو أنا وما هو خارج هذه الأنا. من خلال الاحساسات التي يمتلكها الجسد يمكن إدراك العالم الخارجي، ومن خلال التغاضي عن هذه الاحساسات يمكن للإنسان أن يدرك وجود الضمير.

إن محاولة توسيع الضمير لفحواه تكون من خلال محاولة الإنسان التملك وحبه للملكية، فالجسد هو بداية ممتلكات الضمير ومقتنياته، ثم تبدأ محاولة الإنسان أن يضيف إلى هذا الضمير فيحاول أن يمتلك المال والسلطة وغيرها. إن منشأ ذلك هو الخطأ في تصور أن الجسد هو الضمير، ثم تصور بقية الممتلكات إنها مثل الجسد كلما كبرت وعظمت وقويت كبر الضمير وعظم وقوي، ومن هنا حب الناس للثروة. وقد يتعدى الأمر الممتلكات المادية إلى محاولة امتلاك الآخرين من البشر بطريقة أو بأخرى، ومن هنا تكون جذور حب السلطة. وسبب اللبس المتأصل بين الجسد والضمير هو كون حفظ الجسد وبقائه أهم ما يسعى له الفرد وأول غاياته وأهمها لديه.

الطريق المعاكس لذلك هو انفتاح حدود الضمير على ما فوق الجسد وإدراك أن الجسد مجرد وسيلة يستخدمها الضمير للتفاعل مع العالم الخارجي، ومن ثم لإدراك ذاته، وأن مفهوم الامتلاك هو مجرد خطأ في فهم العلاقة بين الضمير والجسد.

إنه من خلال إدراك الضمير ومحاولة التغاضي عن الجسد وحواسه بغية التركيز على إدراك الضمير، يتم إدراك اللّه بوصفه الوجود الكلي الواحد المنبثق من الضمير وهو في الوقت نفسه مصدره، وهو المحتوي على كل شيء في الوجود وهو الموجود الواحد ولا موجود بالمعنى الحقيقي في الوجود سواه، ولا يوجد شيء من دون وجوده، فهو الضمير المطلق.

وهو أوسع وأبعد من سياقات المنطق المصممة لفهم تفصيلات الموجودات، ولا تنطبق عليه قوانينه ومقولاته. وقد تبدو أوصاف الموجود الكلي المطلق مليئة بالتناقضات المنطقية ولكن هذا لا يضيره ولا يعنيه فهو أوسع وأشمل. وهكذا نفهم صفاته، إنه لا يوجد في مكان ولا يخلو منه مكان وأنه ليس كمثله شيء، وكذلك يمكن هنا حل كل إشكالات فلسفة الدين وفهم مشكلة القدم والحدوث والعدل والعلم الإلهي وما شابه ذلك. إذ سبب هذه المشكلات هو محاولة فهم الكلي بواسطة قوانين المنطق التي مجالها هو ما هو جزئي فقط، ولا يمكن أن يتعدى إلى الكلي أو المطلق. وسببها تصور المطلق مفارقاً، أو مشخصاً خارج هذا العالم ومنفصلاً عني.

إن من أهم الأفعال التي يمكن أن يقوم بها الإنسان هو الانتباه إلى الضمير.

لا بدّ من الضمير لوجود العالم، ولا بدّ من العالم لوجود الضمير، والوعي المرتبط بالجسد هو منطقة للتلاقي.

الوجود موجود واللاوجود غير موجود إذن الفراغ وجود وليس عدماً أو لا وجود.

ولذلك فإن الوجود كلمة عامة تشمل كل الموجودات والمادة واحد من هذه الموجودات.

إما وجود وإما عدم، وقد كان وجود. وهو ترجيح بلا مرجح، هكذا كان الوجود. فالافتراض تساوي الوجود والعدم. وكون الذي هناك هو الوجود وليس العدم فمعنى ذلك أنه قد رجح الوجود على العدم، ولا إمكانية لوجود أمر آخر قد رجح الوجود على العدم، ومع ذلك فقد وجد الوجود.

ليس من الممكن القول إن اللّه هو الذي رجح الوجود على العدم بإرادته أو بحكمته إلخ، لأن اللّه مشمول ضمن مكونات الوجود، الوجود يشمل اللّه.

فإما عدم (لا اللّه ولا وجود) وإما وجود بكل مكوناته، وقد كان وجود.

الذين يرون أن الوجود يحتاج موجداً كي يرجحه على العدم، وافترضوا أن اللّه هو ذلك الموجد ارتكبوا خطأين:

1 ـ افترضوا أن العدم أولى من الوجود وأسبق منطقياً. وهذا افتراض متعسف لا مسوغ له.

2 ـ نسوا أن اللّه الموجود بافتراضهم سيحتاج إلى موجد ليرجحه على العدم، ذلك إن العدم بافتراضهم أولى وأسبق من الوجود.

هكذا يمكن تجاوز ثنائية وجود/عدم وحلها بوصفها من مقتضيات طبيعة اللغة عند وصولها إلى حدودها القصوى. ففي الحقيقة ليس هناك عدم مقابل الوجود، وأن الضمير الكلي لا نقيض له.

مكانة الوعي:

لقد أهملت كثير من الفلسفات (مثالية وواقعية) مكانة الوعي في الوجود، فكانت تعطي أولوية لأحدهما على حساب الآخر معتقدة أنهما نقيضان متقابلان. والحقيقة أن الوعي (بمعنى الضمير الكلي المساوق لوجود وثبات «الأنا») مكون من مكونات الوجود. وأن الوجود يحتاج إلى الوعي لكي يوجد. إن الوعي مكون بنيوي من مكونات الوجود وليس ناتجاً عرضياً من نتائجه، مثلما أن الوجود مكون من مكونات الوعي. وجود الوعي مشارك في إيجاد الوجود، وهو الوعي الكلي أو الضمير أو الأنا. ذلك الوعي مدرك لذاته ولما حوله. الوعي الموجود عندي والوعي الموجود عندك وعند زيد وعند جون سمث، هذا الوعي المتفشي على نطاق واسع في كل مكان هو الذي أقصده والذي لولاه لما وجد الوجود. ومن هنا تأتي المكانة المركزية للوعي.

وعند الحديث عن الوعي نفسه لا يمكن التعامل معه مثل أية مفردة من مفردات الوجود.

(الضمير) على الرغم من سيولته وعسره على أن يتمسك الذهن بالتركيز عليه لوقت يكفي للتأمل فيه، مع ذلك فإن إدراكه والتأكد من وجوده هو أوثق أنواع التأكد على الإطلاق. وبهذا فإن وجوده هو أوثق أنواع الوجود وأبعدها عن الشك. وهذا يحيلنا على الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود» Cogito ergo sum، ولكنه مختلف من ناحية إصراره على إدراك الضمير أو الأنا وبعدها الوجودي بوصفها الموجود الأول الذي أعرفه من ناحية، ومن الناحية الأخرى كونها الموجود الذي من دون وجوده لا يمكن لي على الأقل أن أدرك الوجود، ناهيك عن وجود الوجود الذي يصبح محل تساؤل وشك برمته لولا وجود الضمير.

كان من نتائج الغفلة عن (الضمير) ومكانته من الوجود بوصفها مركزاً له، هو نسيان هذا الضمير، ومن ثم إساءة فهم الوجود والنظر إليه نظرة مشوشة، بل وحتى إساءة فهم اللّه. إساءة الفهم تلك كرستها الأديان التي حاولت تكريس فهم اللّه فهماً مشخصاً والنظر إليه بوصفه (آخر) يتعامل معنا ونتعامل معه بعلاقات متوترة فيها الكثير من الشد والجذب، بوصفه (شخصاً) ذا صفات معينة يقع خارج الضمير وتفصلهما حدود ذات معالم حادة، وهذا بكل تأكيد تصور للّه فيه الكثير من السطحية والبعد عن واقع المشكلة وانعدام فهم للّه وللعالم وللضمير. إنه ببساطة يفتقر إلى فهم الأشياء جميعاً. إنه بعيد عن فهم الوجود وعن فهم العدم.

الضمير في غاية البساطة، لا تفصيلات فيه ولا أجزاء. إن الضمير هو الواحد الحقيقي، وهو الجوهر الوحيد، وكل ما عداه محمول عليه مرتبط به وجودياً؛ وببساطة فإن الوجود كله ينطفئ إن انطفأ الضمير، وذلك لا يحدث إطلاقا، وإنما تحدث صورة تقريبية له عند النوم أو فقدان الوعي أو الموت.

مثلما أن العين لا ترى نفسها، هي تحس بوجود نفسها، ولكن يستحيل عليها أن ترى نفسها ولا بد لها من مرآة حتى ترى انعكاس صورتها في تلك المرآة وهذا كل ما في الأمر. كذلك الضمير يمكنه الإحساس بوجود نفسه ولكن لا يمكنه الإمساك بذلك الوجود بطريقة تناظر الرؤية، لذلك يكون

الإحساس بوجود الضمير هو الأكثر انزلاقاً وعصياناً على أن يتم الإمساك به لبرهتين من الزمن. لذلك يحتاج الضمير إلى مرآة من أجل إدراك وجوده والإمساك به. تلك المرآة أو ما يناظرها هي «اللّه» أي أن اللّه يكون هو ذلك المقابل الذي عن طريقه ندرك وجود الضمير ونمسك به. في الحقيقة إن إدراك وجود الضمير هو إدراك يختلف عن كل إدراك، لأنه متقطع سيال. وهو في الوقت نفسه أكثر إدراكاتنا موثوقية وبعداً عن الشك.

وبهذا فإن إدراك الضمير والتفكير فيه في تلك الهيئات السيالة المتقطعة هو أهم الأحداث التي تحدث في حياة الإنسان وفي وجوده. وهي أشد لحظات وجوده خطورة لأنه في تلك الحالات فقط يقترب من معنى الوجود ويكون وجوده ذا معنى وبذلك تكون المهمة المثلى لكل الأديان والعبادات هي محاولة تقريب الإنسان من تلك اللحظات المنزلقة التي بالكاد يتم إدراكها، وتحاول العبادات زيادة عددها، فهي محاولات لتذكير الإنسان بمعنى وجوده.

الوعي والجسد:

إدراك الضمير هو المرحلة الأولى، وبالتفكر فيه نصل إلى أنه أوسع بكثير من مجرد الومضات السريعة ولا بد من أن يكون له امتداد شاسع؛ ذلك أنه النواة الأولى للوجود، ومن دونه ينتفي الوجود جملةً وتفصيلا، ومنه وعن طريقه يتم إدراك الجسد بوصفه الجدار الأول للوجود المتصل بالضمير، ثم إدراك أن ثمة عالم خارجي يحيط بهذا الضمير ويحيط بالجسد. وأن أول تواصل مع العالم الخارجي يكون عن طريق التنفس، فإن كل شهقة يمثل الانتباه لها لحظة إدراك للتواصل بين الضمير والجسد وبين الجسد والعالم الخارجي، باعتبار أن هواء التنفس هو جزء من العالم الخارجي الذي يتمازج مع الجسد، ذلك الجسد الذي يكون بمثابة وعاء للضمير... وهكذا فالتواصل مع العالم الخارجي يكون في لحظته الأولى مع التنفس ومن خلاله، ثم عن طريق التغذي، حين يكون الأمر واضحاً مع الأطفال الذين يكون، في مرحلة مبكرة من طفولتهم، العالم الخارجي كله عبارة عن موضوع للتغذي مع محاولتهم التهام كل ما تقع عليه أياديهم.

هكذا فإن الضمير هو مركز الوجود ويرتبط مع العالم ومع الذوات الأخرى. إدراك الضمير يعقبه إدراك موسع للذات بوصفها وعياً مرتبطاً بوعي كلي مختلف عن الجسد والعالم المحيط، وبوصفه امتداداً للوعي الكلي في الوجود، ويكون الجسد وعاء للضمير وكل جسد إنسان هو وعاء لضمير وترتبط الأجساد مع العالم عن طريق التنفس والتغذي وترتبط الذوات بينها ارتباطاً أولياً في محاولة امتزاج عن طريق الجنس.

معلوم أن الغاية من الغذاء هي حفظ الجسد مدفوعاً بدوافع الجوع، ولكن مما يترتب على التغذي إدراك علاقة مع عالم خارجي موجود، كذلك الجنس غايته حفظ النوع مدفوعاً بحاجة بيولوجية معروفة، ولكن من نتائجه إدراك ذوات أخرى موجودة وفاعلة. وكل ذلك يتم من خلال إدراك الضمير وإدراك وجود هذا الضمير. هذا الإدراك هو العتبة الأولى للوجود، وهو الخطوة الأولى لإدراك الوجود.

البنية المتكونة لا يمكن استنتاج أو توقع طبيعتها أو خصائصها من الأجزاء التي تتركب منها أو تكونها. كما أن خصائص الأجزاء لا يمكن أن تشي بها أو تدل عليها خصائص الكل. جزيء الماء لا تشي خصائصه بخصائص الهيدروجين والأوكسجين والعكس صحيح. كذلك الأمر في العلاقة بين الخلايا العصبية والشعور أو العلاقة بين الفرد والمجتمع.

لا يعني هذا أنه لا وجود لعلاقة إطلاقاً فوجود الماء مرتبط بوجود الهيدروجين والأوكسجين ولكن الخصائص عصية على الاستنتاج.

إذا كان (الوعي) له علاقة وارتباط خاص بالناتج التركيبي لبنية جميع خلاياي، التي هي بدورها الناتج التركيبي لكل مكوناتها من عناصر وذرات، وتلك الذرات هي الناتج التركيبي لمكوناتها وعلاقاتها مع بعضها بحركاتها وسكناتها، فليس من الحكمة افتراض أن هذا (الوعي) هو نهاية المطاف لهذه الهيكلية المستمرة من التركيبات الخلاقة المنتجة لبنى جديدة، بل لابد من أن يكون هذا الضمير الذي يعود له هذا الوعي مع كل ما يجاوره من موجودات مادية وواعية؛ ذوات أخرى وأشياء وأحداث وأفكار وتاريخ وزمان ومكان، لا بدّ من أن يكون هناك ناتج تركيبي لكل ذلك يتمثل في انفتاحها

الشيء في ذاته والتجربة الصوفية:

التجربة الصوفية لأنها فردية لا يمكن نقلها للآخرين، هذه الصفة تبعدها عن إمكانية التثبت وتتيح مجالاً واسعاً للكذب والادعاء والتهيؤات. وبهذا فإنه إذا كان من تقارب بين موقفي من صعوبة التمييز بين «الأنا» و«الهو» وبين التجربة الصوفية، فإن هذا التقارب شكلي فحسب. إذ أن التركيز على معنى «الأنا» ومعنى «الهو» وكل ما ينتج عن ذلك من مواقف وأفكار معرفية، إنما هي مبنية على تفكير واع وعلاقات استنتاج منطقية وتجارب في متناول الجميع، وليس على مثل المواقف التي يذكرها أهل التصوف من حدس أو « ذوق» أو ما شابه.

إن وجود «الضمير» إنما يستند إلى أساس واحد ندركه بصورة مباشرة ومن دون توسط لأي استنتاجات أو معارف سابقة، وهو إدراك «الضمير» أو «الأنا أفكر» كما يدعوها ديكارت. وهذه الأنا أو الضمير يصلح أن يكون نقطة البداية والبديهية الأولى لكل إدراك واستنتاج ووجود بعده.

هذا الضمير أو «الأنا» حين أدركها، لا يمكنني أن أدركها من دون إدراك لوجود خارج عنها. فحين أدرك هذه الأنا إنما أدركها كمقابل لوجود غيرها، وجود خارج عنها. أي أنني أدرك وجودي وأدرك في الوقت نفسه وجوداً خارجاً عني. إنني من خلال ادراكي لضميري أصل إلى وجود ما هو خارج عني. في البدء أدرك ما هو خارج عني، وبالتركيز وبالعودة للذات وبالبحث عن المعنى، ينقدح في ذهني إدراكي لضميري، بوصفه ما هو مغاير لكل ما سواي.

لا يمكن التأكد من وجود الوجود من دون التأكد من وجود الضمير. وجود الضمير هو البديهية الأولى وبعدها يمكن إدراك وجود الوجود، أي أن وجود الوجود يمكن أن يبقى موضع سؤال دائماً.

إدراك الضمير لا يحدث منفصلاً عن إدراك الوجود الخارجي أو إدراك الهو أو الآخر أو ما هو غير الضمير. أي أن عملية الفصل بين الضمير وما هو خارج عنه عملية شبه مستحيلة، فلإدراك الأنا أحتاج إدراك ما هو خارج عنها، في حين أن إدراك ما هو خارج عن الأنا لا يقتضي بالضرورة الإنتباه لوجودها، على الرغم من ضرورة وجودها المطلقة لإدراك ما هو خارج عنها.

قد يقال إن اللّه نفسه، بموجب هذه الرؤية، هو من مخلوقات الإنسان، وبذلك فإنه مخلوق فكري كغيره من المخلوقات. وهذا صحيح إذا فكرنا باللّه بوصفه ذلك المشخص الواقع خارجي وخارج العالم أو ذلك الكائن المفارق الذي يشبهني ولكن بصفات مطلقة الكمال والقوة خارجاً عني. وهذه فكرة مردها بواعث نفسية وأخطاء معرفية ناتجة عن طبيعة اللغة التي تحاول الحديث عن اللامحدود في حين أنها مصممة للحديث عن المحدود. أما الأنا أو الضمير فهو واجب الوجود بمعنى ضرورة وجوده لكي يوجد العالم، وحتى إن لم تكن الأنا هي خالقة العالم تبقى واجبة الوجود بهذا المعنى، وحتى إن كانت هي مخلوقة أو حادثة فإنها تبقى واجبة الوجود بمعنى أنه لولا وجودها لما أمكن إدراك وجود العالم، ومن ثم عدم التأكد من وجوده.

وصلنا من خلال تشبيه العين التي تحتاج إلى المرآة لترى ذاتها إلى أنه قد يكون الضمير محتاجاً إلى غيره لكي يوجد. وعلى الرغم من صعوبة التأكد من ذلك وعدم إمكانية حسمه من الناحية الميتافيزيقية (لأن الضمير من هذه الناحية هو بداية الوجود وهو نهايته وحدوده القصوى)، ومن الناحية الطبيعية فإن الضمير أو الأنا حادثة معتمدة على وجود أبي وأمي، وعلى الرغم من ذلك كله فإنها تبقى واجبة الوجود، لأن كل شيء ينتفي بانتفائها.

وإذا نظرنا إلى اللّه في تداخله مع الضمير أي بوصفه ضميراً كلياً ووجوداً كلياً، بعيداً عن الفهم الديني التقليدي له، قد يكون ضميري محتاجاً إليه وقد يكون ضميري عبارة عن صورة اللّه ومرآته، وقد يكون اللّه السبب في وجوده وفي إدراكه لذاته وفي إدراكه للوجود من حوله، ولكن ذلك يبقى مجالاً للتأملات والمواقف النفسية والنزوع الجسدية ولا إمكانية لحسمه معرفياً أو ميتافيزيقياً. الأمر المحسوم هو وجود ضميري وكونه واجب الوجود.

الشيء في ذاته، حسم أمره كانت[28]، لا يمكننا معرفته، بل لا يمكننا التأكد من وجوده. لدينا معطيات حواس، نتوقع وجود حامل لها خارجاً عن ذواتنا، ولا نستطيع القطع بوجوده. هذا الحامل هو الشيء في ذاته. ولكن الفكر البشري يفترض وجوده ويقطع بوجوده، زاعماً التأكد. ويستمر بعد ذلك في تصعيد هذا الوجود، وإدخاله بعلاقات سببية مع غيره، ومفاعلته مع مفاهيم اللانهائية في الزمان والمكان والسببية، وتجريده. ومن ثم بناء المنظومات المختلفة من فلسفة ودين وأسطورة...إلخ، ليصل بنا إلى فكرة عن موجود أقصى أبعد بكثير هو الغاية القصوى للوجود، ثم يشخص هذا الوجود، ويسبغ عليه الصفات، ويعطيه اسماً، وكأنه شخص منفصل حاله حال بقية الأشياء، ويطلق عليه اسم «اللّه». و«اللّه» هذا لا تصلنا منه أي من معطيات الحواس[29]. ومع ذلك يطلب منا أن نصدق وجود اللّه (بمعناه المشخص المفارق) بعد كل التصعيدات والتجريدات التي حدثت.

من الناحية الأخرى، معطيات الحواس حين تصلني وأنظمها في بؤرة واحدة، هذه البؤرة التي تدرك وتنظم، تقوم بعملها بمصاحبة شعور بوجود الضمير. ورغم أن هذا الضمير أو «الأنا» غير واضحة المعالم، وعصية على أن تكون موضوعاً للتركيز والفحص والفهم، إلا أن وجودها أكثر موثوقية من وجود أي شيء سواها على الإطلاق.

الوعي والحواس:

على وفق رأي كانت: معطيات الحواس تأتيني من الإحساسات؛ لون، طعم، رائحة، ملمس، صوت. لو استقطعناها واحدة تلو الأخرى، فإنه لن يتبقى من شيء يصل إلينا لنفهمه، والحامل لتلك الصفات التي تصلني هو الشيء في ذاته، الذي لا سبيل إلى التأكد من وجوده على الإطلاق. مثل برهان الرجل الطائر لابن سينا الذي برهن فيه على وجود النفس، والذي مضمونه أنه لو فرضنا وجود إنسان معلق في الفضاء من دون أن يكون له وجود آخر استعمل فيه حواسه وأعضاءه، وكانت جميع حواسه معطلة فإنه يشعر بوجود كيانه بوعي منه (30).

يمكن النظر إلى الأمر من الجانب الآخر؛ من جانبي أنا كمتلق لهذه الاحساسات؛ ولو استقطعتها عني واحدة تلو الأخرى؛ أي لو كنت لا أبصر ولا أسمع ولا أتذوق ولا أشم ولا ألمس، فهل تبقى هناك أنا؟ الضمير هو الحامل الموحد لهذه الحواس؛ وهو الشيء في ذاته؛ تماماً مثل النومين الذي قال به كانت، ندرك وجوده ولكننا لا يمكننا الوصول إليه. غير أننا نرى أن الضمير لا يمكن إدراكه إلا من خلال تفاعله مع ما هو خارج عنه. وبهذا فإن الضمير هو الشيء في ذاته، ووجوده مؤكد لا يرقى إليه الشك.

وبهذا فإن الوجود المدرك محصور في حزمة الاحساسات الممتدة بين العالم وبين الضمير، ويكون الوجود الخارجي الفعلي هو طرفها القصي من ناحية، ووجود «الضمير» هو الطرف القصي الآخر من الناحية الأخرى. وكلا الطرفين لا يمكن إدراكه إلا من خلال الحواس ومعطياتها. بل الحواس نفسها في جانبها الحقيقي هي مجموعة أعصاب، موجودات مثلها مثل غيرها. الأذن والعين هي آلات متخصصة بتلقي معطيات الحواس. الأذن والعين غير مهمتين سوى كآلتين. فالوجود المهم هو الوعي حيث تلتقي الإحساسات جميعا.

فما نستطيع التحدث عنه هو مجموعة معطيات الحواس التي هي المكونات الوحيدة للعالم التي يمكن التعامل معها. أما ما عداها فيبقى استنتاجات لا إمكان للقول بأي شيء مؤكد حولها.

حدود الوجود:

«الضمير» من ناحية، والموجودات الخارجية من الناحية الأخرى، تبقى افتراضات، وحدودا للمنظومة الوجودية المعرفية، نفترضها كحدود قصوى من دون أن نتأكد من إمكانية خضوعها لمعرفتنا، وهي تبقى عصية على التعريف، مثلها مثل المفاهيم الرياضية التي تمثل حدوداً تنفع لإكمال الإطار العام ولا غنى عنها، ولكنها تدمر أية معادلة إذا دخلت فيها، مثل اللانهاية والصفر.

الضمير الذي أدركه بصورة متقطعة كأنه ومضات، وأكون متأكداً من وجوده، ومن أنه مركز الوجود كله، وأن الوجود ينتفى بانتفائه، من دون مقدرة على إدراك تفصيلاته. أدركه بوصفه الوحدة الأولية والمكون الأساسي للوجود.

إن بساطة الضمير، ووحدته المطلقة، هي سبب انزلاقه من الفكر وصعوبة التركيز عليه والإمساك به لأنه غاية في البساطة والوحدة. أنت تمسك بالشيء أو الفكرة المعقدة وتسلط تفكيرك عليه فتحلله إلى أجزائه ومكوناته، وكلما كان ذلك الشيء أكثر بساطة كلما كان مرور الفكر عليه أسرع. فإذا وصلنا إلى أبسط الأشياء، إلى جزئها الذي لا يتجزأ حقيقة، إلى الوحدة الأساسية والأولى المكونة للوجود، عندها نجد أفكارنا أمام كيان سريع المرور من الصعب الإمساك به لشدة بساطته، وتلك هي الأنا الخالصة التي ندعوها الضمير.

فرادة الوعي:

إن نوع الحياة الذي يتخذ منه وعينا ناصية للتعامل مع محيطه، هذا النوع الذي نعرفه على كوكب الأرض، والناتج عن بنية معينة هي البنية البيولوجية للخلية الحية، أو البنية العضوية القائمة على وجود عناصر الكربون والأوكسجين والهيدروجين وغيرها، والتي لا تعمل إلا بظروف خاصة ومكونات ذاتية ومحيطية معينة وبتناسب معين، إن نوع الحياة هذا هو نوع واحد، ولا يوجد ما يدعو إلى اليقين أنه النوع الوحيد. فقد توجد أنواع أخرى من الحياة لا يكون أساسها البنية العضوية البيولوجية. وربما يكون إصرار الإنسان على البحث عن نوع معين من الحياة يشبه حياته أو يشبه الحياة التي عرفها على كوكبه هو السبب في عدم توصله لحد الآن إلى ما يشير إلى وجود تلك الحياة ولو في الجزء اليسير الذي اكتشفه من أرجاء الكون المترامية. فنوع الحياة الذي نحن عليه هو نوع واحد، أي احتمال واحد من بين عدد هائل مفتوح من الاحتمالات، فلابد من أن يكون نادرا ولابد من أن تكون محاولة إيجاد مثيل له أكثر صعوبة من محاولة إيجاد إبرة في جبل من القش. لا توجد استحالة في أن يوجد مثل هذا الاحتمال أو أن يحدث في أي كوكب أو أية مجرة، ولكنه احتمال نادر. وقد توجد احتمالات أخرى للحياة، وهي أيضا لا بد من أن تكون نادرة للأسباب نفسها، لكن لا توجد استحالة في وجودها من حيث المبدأ. وهي مثل احتمالية وجود شخص آخر يملك بصمة إبهام مشابهة للتي أملكها، ضئيلة لكن ليست مستحيلة.

وكذلك فإن نوع الوعي الذي لدينا والذي له علاقة وثيقة بالبنية البيولوجية لحياتنا، قد لا يكون هو النوع الوحيد أو الشكل الوحيد للوعي. قد توجد أشكال أخرى من الوعي لا ترتبط بالحياة بالضرورة، وإن ارتبطت بالحياة فليس من الضروري أن تكون الحياة التي ترتبط بها هي من نوع الحياة المتعارف عليها لدينا، ألا وهي الحياة الناتجة عن التركيبة العضوية البيولوجية.

ومن هنا كانت الصعوبة في تواصلنا مع أي وعي آخر في الوجود خارج نطاق جماعتنا البشرية. ذلك أننا نريد وعياً مشابهاً لوعينا كي نحاول التواصل معه، وبطرق ملائمة لوعينا فقط، فلم يتحقق

التواصل لحد الآن، أو لم يتم التثبت منه بمعاييرنا وشروطنا المستمدة من نوع وعينا (الشروط العلمية مثلاً). فضلاً عن الشرط الأهم، ألا وهو اللغة التي تمثل ناصية الوجود وبصمته الفريدة.

هنا والآن:

ربما يكون الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز ما هو «هنا والآن» في تفكيره، فقد لا نتوقع من الحشرات أو الكلاب أو غيرها من الحيوانات، ناهيك عن النباتات، شيئاً من قبيل هذا التجاوز، أو شيئاً من التوقعات أو التخيلات أو الأحلام للمستقبل أو استعراض ذكريات الماضي والاستمتاع بها أو الأسف عليها. مع ذلك يبقى التحدي أمام الإنسان هو التركيز على هنا والآن في محاولة إدراك الضمير والبحث عن المعنى.

وقد تكون كثرة من الناس يعيشون في هذه «الهنا والآن» من يوم إلى آخر، ومع ذلك فهم لا يفكرون خارج ذلك المحيط[31]، ولكنهم يتمتعون بالذكريات وبآمال المستقبل، من دون أن يركزوا على محاولة إدراك الضمير ومن دون محاولة جادة في البحث والتساؤل عن المعنى، وبذلك يكونون أقرب ما يكون إلى الحيوانات من الناحية الوجودية. وتدخل هنا الأديان بوصفها محاولات لإعطاء المعنى وإثارة أسئلة مهمة في هذا السياق مع إجابات جاهزة مبسطة لها. ولكن الدين على هذا النطاق الواسع من الأفراد البسطاء يفقد هذه الخاصية والميزة المهمة بوصفه إجابة عن أسئلة المعنى، ذلك إن أسئلة المعنى عند هؤلاء الأفراد تكون فاقدة لعمقها الوجودي ويتعامل معها هؤلاء الأفراد بطريقة سطحية بأن يختصرونها إلى السؤال؛ ماذا بعد هذه الحياة؟ وماهي أفضل الوسائل للتعامل مع الآخرين؟ هذا على الجانب الفردي، أما في حالات أخرى تسوء الأمور عندما يتحول الدين إلى أيديولوجيا، ويصبح وسيلة لحفظ مصالح الجماعة المنتمية إليه، وقد يصل الأمر إلى قصارى السوء حين يؤدي نوع من فهم الدين إلى ذوبان الفرد في جماعة معينة متناسياً تماماً قيمة الوجود ومعناه، تلك القيمة والمعنى التي لا يمكن اعطاؤها أهميتها إلا من خلال النظر إليها من زاوية الفرد الموجود، وأي خروج إلى إطار الجماعة هنا ونسيان الفرد لذاته يحولها إلى أيديولوجيا وتزاحم وصراع مصالح آنية هي أبعد ما تكون عن أن تكون طريقاً لإدراك المعنى. وحين يتضخم هذا الخروج والنسيان تكون في انتظاره مرحلة أخرى هي مرحلة التطرف.

فهنا يوجد خط رفيع فاصل بين الإنسان وغيره، ومفارقة غريبة، وهي أن الإنسان وحده قادر على الخروج عما هو (هنا والآن)[32]، ومع ذلك فلا يستطيع الإمساك بسؤال المعنى وإدراك الضمير ومحاولة التشبث به إلا من خلال الرجوع إلى هنا والآن والتمسك به قدر الإمكان، في حين أن غيره من الكائنات الحية محصورة في نطاق ما هو هنا والآن من دون إدراك للمعنى أو للضمير.

وذلك سببه أن تعامل الكائنات الحية الأخرى دائماً موضوعي، أي هو تعامل مع المحيط الذي تتواجد فيه ضمن محاولة مستمرة للحفاظ على بقاء الفرد والنوع وتوفير الاحتياجات من طعام ومأوى وضوء...إلخ، من دون أن يكون لديها فائض من إمكانية للرجوع إلى الذات والتساؤل عن المعنى والضمير.

أما الإنسان فيشترك في هذا ويبحث عن الحفاظ على ذاته الفردية وعلى نوعه، مع فائض اهتمام للخروج عما هو هنا والآن والتفكير في مستقبل أفضل وفي لحظات غير هذه اللحظة الحاضرة، ومن هنا يرسخ تفوقه النوعي على الكائنات الحية الأخرى على هذا الكوكب من خلال تفكيره الموضوعي بمحيطه ومحاولة تحسينه والاستفادة منه بالتركيز على ما هو هنا والآن وعبور ذلك إلى ما هو في مكان آخر وفي وقت آخر. أما النقلة الأخرى والفرق الآخر يكون بالخروج من الإطار الموضوعي والتركيز على ما هو ذاتي صرف، بالتركيز على الذات هنا والآن. وهنا تأتي محاولة الوصول إلى المعنى، وهذا ما لا يتمكن منه غير الإنسان، بل إن قلة من البشر هي القادرة على ذلك، وأقل من تلك القلة هم الذين يتمسكون بهذا الارتكان لما هو ذاتي صرف والتشبث به ومحاولة الوصول إلى إجابات بدلاً من عدم التفكير في السؤال أصلاً أو طرده حين يعن واستبداله بالهموم اليومية من طعام ولعب وتنافس مع الآخرين، مما يمثل هروباً من سؤال المعنى الذي يؤدي الهروب منه أو تجاهله إلى أكبر إساءة ممكنة إلى قيمة الإنسان وقيمة الوجود كلاً وتفصيلاً.

القضية الفريدة:

أدمغتنا، أو بالأحرى لغتنا مصممة بطريقة معينة لكي تفهم هذا العالم كأجزاء وتفصيلات وتتعامل معه وحسب. ومن هنا كانت عبارة فتغنشتين «العالم هو كل ما هنالك» في غاية الدقة في وصف هذا الأمر.

أما فهمنا للعالم ككل وللوجود وللّه فلا يمكنه أن يعتمد على قدرات أدمغتنا أو ما نسميه عقولنا، بمعنى وسائلنا للإدراك وللمعرفة. كما أن عقلنا ومحاولتنا للفهم حين تقتحم مجال فهم العالم أو الوجود بالمعنى الكلي، فإن العملية تكون عبارة عن رؤية كلية ترى الوجود كحدود فقط وليس كأجزاء وترابط وتفصيلات. كذلك فإن مفاهيم الكل والجزء والسبب والنتيجة والأكبر والأصغر... إلخ لا تعود نافعة مع هذه الحدود. إنها تحتاج إلى آلة أخرى للفهم (إن كان مفهوم الفهم ينطبق هنا) وهذه الآلة ليست بحوزتنا بكل بساطة. من هنا يمكننا أن نقرر (دون أن نفهم) أن اللّه لا يوجد في مكان ولا يخلو منه مكان، وأنه هو الظاهر وهو الباطن وهو الأول وهو الآخر. أي أن المفاهيم المتناقضة، بحسب عقلنا الذي يعقل العالم أو لغتنا التي تتعامل معه، تجتمع فيه. أي يجتمع فيه النقيضان وهو مستحيل حسب منطقنا. ولكن منطقنا لا يحكم حدود الوجود وإنما يحكم تفصيلاته فقط. ومحاولة جعل اللّه كائناً منفصلاً ومغايراً ومفارقاً، إنما هي في الحقيقة محاولة لإخضاعه لمنطقنا وآلتنا الفكرية اللغوية وثنائيتها المركزية العتيدة (ذات/موضوع).

وجدنا أن عبارة بارمنيدس: الوجود موجود، هي قضية تحليلية.

وإذا كان الوجود بكليته هو اللّه صارت قضية اللّه موجود قضية تحليلية ولا مجال لإنكار معناها أو إنكار صدقها[33].

ولكن لنعود إلى قضية الوجود موجود؛ هل هي تحليلية فعلاً؟ إذا كان معنى موجود مشتق من كلمة وجود، فهي تحليلية، إذ أنها لا تقرر حقيقة ما يقع خارج ذاتي، وإنما تقرر أن معنى الوجود يتضمن أنه موجود. ولكن من الذي قرر أن يعطي هذا المعنى لكلمة وجود وكونه يتضمن أنه موجود؟

إن قضية الوجود موجود بصرف النظر عن كونها تحليلية أو غير تحليلية، هي أهم قضايا الفكر البشري على الإطلاق وهي المسلمة الأولى التي ليس من مسلمة قبلها في تفكير الإنسان حين يريد التعامل مع ما حوله... ولكن واقع الحال إن كلمة الوجود لا تتضمن ضرورة معنى أن يكون موجوداً إذا كانت تشير إلى واقع يحدث خارج ذاتي. مثلها مثل عبارة الجدار موجود أو الحصان الطائر موجود... أي أنها إذا كانت تعبر عن شيء خارج ذاتي فإن ذلك الشيء قد يكون موجوداً وقد يكون غير موجود وفقاً لمعطيات الواقع العيني خارج أفكاري. أما إذا كانت تشير إلى فكرة في رأسي بصرف النظر عن التحقق الخارجي، ففي تلك الحال تكون أية تسمية أطلقها على أية تركيبة حائزة على الوجود الذهني، فالحصان الطائر وملكة فرنسا الصلعاء وما شابه كلها موجودة. بل وحتى المفاهيم المستحيلة التحقق ذهنياً وواقعياً مثل مفهوم اللانهاية ومفهوم الصفر كلها في ذهني، ويكون وجودها كلها ناتجاً عن كونها قضايا تحليلية، لأنها تتحدث عن علاقات الأفكار وليس عن وقائع العالم. في حين أننا لو عددناها قضايا تركيبية لصار الأمر مختلفاً واحتجنا إلى وقائع لإثباتها. وبهذا فإن عبارة الكرسي موجود تحتاج إلى قرينة لإثبات صدقها، وكذلك قضية الوجود موجود. المشكلة في قضية الوجود موجود هي الحاجة الماسة إليها في بداية أية معرفة، ولذلك فمن الصعب عدها قضية تركيبية ومن ثم الالتجاء إلى القرائن، لأن عملية الالتجاء ستحتاج قضايا أخرى وتلك القضايا الأخرى مهما اتصفت بالبساطة والأهمية والمكانة الأساسية فإنها لا يمكن أن تصل إلى بساطة وأساسية قضية الوجود موجود، فلا يمكنني أن أدعم فكرة أو قضية بأن أبنيها على فكرة أقل ثباتاً وأساسية منها... أي لا يمكنني أن أدعم أساس بناء بيت من خلال إضافة طابوق وإسمنت إلى جدرانه. أما إن عددتها قضية تحليلية فإني أبقى أسير حدودها لأنها لا تتحدث عن واقع خارجي وبذلك أيضاً فإنني لن أستطيع أن أبني أية معرفة تتعلق بالعالم عليها.

هكذا لا يمكنني عبور هذه الفجوة إلا من خلال المواءمة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، أو ما هو تحليلي وما هو تركيبي بلغة المنطق. أي أن أتجاوز الإبستمولوجي المعرفي نحو الأنطولوجي في هذا السياق، وذلك باللجوء إلى حقيقة أسبق من حقيقة كون الوجود موجود التي تتحدث عن وجود خارج ذاتي، إذا أردت لهذه العبارة أن تكون ذات قيمة في تعاملي المعرفي، وهذا يكون بالرجوع إلى الحديث عن شيء آخر غير الوجود الخارجي أو وجود الوجود بوصفه ما يوجد هناك. أي يكون الحديث عما يوجد هنا. أعني أن أقول (أنا موجود) وهذه العبارة صارت تتحدث عن واقعة لا يمكن نكرانها، إذ لو لم أكن موجوداً فمن هو الذي ادعى هذه العبارة إذن؟ فضلاً عن أنها لا تحتاج إلى إثبات وذلك لأن معرفتي ويقيني بوجود ضميري أو «أناي» إثبات لها. وهي في الوقت نفسه ليست متضمنة الصدق بذاتها من ناحية بنيتها اللغوية كقضية الوجود موجود أو قضية المثلث له ثلاثة أضلاع. إذ أنها قضية تعبر عن واقع خارج معاني المفردات. وبذلك فهي تركيبية من هذه الناحية وهي تتعلق بي فقط. فليست تحليلية وليست متعلقة بالعالم الخارجي، وهي أساسية بديهية لا

بدّ منها لبدء أية معرفة وهي لا بدّ أن تأتي قبل عبارة الوجود موجود، وإذا أردنا تدعيم أساس بناء البيت فقضية أنا موجود تأتي تحت هذا البناء لتدعمه.

من هنا فقضية الوجود موجود أو قضية اللّه موجود إذا كانتا تركيبيتين فإنهما تحتاجان إلى إثبات وإن كانتا تحليليتين فلن تحتاجا إلى إثبات ولكن لن تصفا أي واقع. أما القضية التي تخرج من هذا المأزق فهي قضية (أنا موجود)، وكل ما سواها هو محاولات للبناء عليها.

ميتافيزيقا المعنى:

هل يتساءل جميع أفراد الجنس البشري، أو السليمون عقلياً على الأقل، عن المعنى الأقصى للوجود وعن الغاية من حياتهم ووجودهم؟ ألا يبدو أن بعض الناس العقلاء العاديين الذين يعيشون حياتهم اليومية بنجاح من الناحية العملية، ألا يبدو أنهم لم يتساءلوا عن المعنى، بل ربما لم يخطر السؤال في بال أحدهم؟

هل التدين هو دائماً دلالة على السؤال عن المعنى والبحث عنه، أم أنه قد يكون في أحيان كثيرة لطلب المساعدة من قوى غيبية لتسهيل مجريات الحياة، وفي أحيان أخرى تكون ممارسة الطقوس لمجرد الرياء؟ وفي هذه الحالة يتحول الدين إلى مجرد مفصل فكري أو مؤسساتي مهمته أن يقوم بوظائف حياتية معينة، يعتقد الناس به كثيراً ويتفاوتون في احترامه رغم أنهم يرون بعض رموزه ولا يرون البعض الآخر ومع ذلك يقرّون بوجود جميع تلك الرموز. يرون المعبد والكاهن، الجامع والشيخ والكنيسة والقس ولا يرون اللّه. واعتقادهم بأهميته وأهمية رموزه مشابه لموقفهم من الحكومة التي لا يرون منها سوى بناياتها وبعض رجالاتها. ومع ذلك يقرون بها جميعا لفاعليتها في حياتهم. هكذا يكون موقفهم من الدين ومن اللّه، وهذا موقف بلا شك ليس وثيق الصلة بالسؤال عن معنى الوجود والغاية منه. على العكس من ذلك فإنك إذا وجدت من بين جمهرة المتدينين من هو ملحد فإن سبب إلحاده قد يكون أنه فكر في المسألة بشيء من العمق وبذلك فهو أقرب للسؤال عن المعنى ممن حوله، مثلما نجد في حكايات الموروث أن الرسل كانوا يتساءلون عن المعنى بين جمهور من غير المتدينين. وبالتأكيد فإن هذا لا يعني أن جميع المتدينين لا علاقة لهم بسؤال المعنى فقد يكون بينهم من حضر السؤال في ذهنه وكانت الإجابة الدينية كافية لقناعاته أو لطرد السؤال أو تأجيله أو منعه. ما أريد قوله إن وجود جمهور كبير من المتدينين لا يمكن عده دالة على حضور سؤال المعنى في أذهان أفراد هذا الجمهور.

الإنسان كائن باحث عن المعنى ومنتج للمعنى. ولا يمكن حصر المعنى في مجال دون مجال. وبهذا تكون كل محاولات الإنسان في الفن والأسطورة والدين والفلسفة واقعة في سياق بحث الإنسان عن المعنى وانتاجه. ولكل من هذه المحاولات معاييره في إثبات المعنى أو نفيه عن منتجاته أو عن بعضها. فمن ضيق الأفق حصر المعنى في عبارات العلم، بل حتى لغة الحياة اليومية تقع ضمن سياق عمل الإنسان المستمر لإنتاج المعنى أو إيجاده. وعبارات الحياة اليومية ربما تكون من

أخصب المجالات لإنتاج المعنى حيث تختلط فيها جميع الأنساق الأخرى من علم ودين وأسطورة وشعر إلخ. ولذلك لا يمكن أن تخضع لواحد من معايير المعنى الخاص بأحد تلك الأنساق دون سواه.

وهذا التداخل في معايير الصدق وتطبيقها التلقائي واللاواعي أحياناً، فضلاً عن حيوية اللغة وتجددها المستمر وانفتاحها اللانهائي على المعاني، هو السبب وراء استحالة وضع آلية ومعيار يحول دون حدوث سوء الفهم. وبذلك فإن سوء الفهم في التواصل البشري يبقى إمكانية لا سبيل إلى تلافيها مهما حاولنا أن نكون دقيقين وذلك لطبيعة اللغة وطبيعة المعنى.

إن كل القوانين هي في داخلي. قوانين السببية والذاتية وعدم التناقض، وكذلك قوانين الرياضيات والفيزياء. إنها اللغة وقوانينها الداخلية هي التي تطبع وتموضع ما في العالم من أشياء وأحداث، ويحكم ذلك كله الضمير في تعامله مع محتوياته كلها، ومحتويات الضمير هي كل الوجود.

هناك الـ «أنا أفكر» التي هي المركز في وجودي أنا على الأقل، وهي مركز الوجود. وهذه الأنا أفكر لا أعرف مكانها، فلا تنطبق عليها تصنيفات المكان، ولكن جسدي مركز مهم لها.

كذلك هنالك شيء آخر على قدر كبير من الأهمية وله علاقة بالضمير، وهو إرادتي، فأنا أريد. وهذه الإرادة توجه إدراكي واهتماماتي وتوجه أفكاري إلى الانتقاء من بين معطيات الحواس، كما توجه تفكيري إلى الاهتمام بهذا أو ذاك، أو إلى التركيز على الـ «أنا أفكر».

فكرتي عن الضمير وأهميته والوعي ومكانته المركزية في الوجود، وأثر الوعي في هذا الوجود، وكون الضمير هو منبع كل وجود وكل موجود، هي فكرة في غاية الترف وتحتاج ظروفاً نفسية واجتماعية وطبيعية وصحية ملائمة، كي لا أنسى ذاتي ووجودي. وبمجرد تخلخل هذه الظروف تهتز هذه الفكرة ويصعب التركيز على الـ «أنا موجود». وذلك لأن كل تركيب جسدي الصحي والذهني والعصبي وحتى النفسي ليس مصمماً للتعامل مع هذا الضمير أو لخدمته، وإنما هو مصمم لتعامل جسدي مع المحيط والمحافظة على بقاء هذا الجسد لأطول فترة ممكنة وتناسله للمحافظة على النوع البشري.

الأدلة على وجود الله:

الأدلة البرهانية على وجود اللّه (العلية، النظام) تحاول إثبات وجود اللّه بوصفه آخراً. وهي قابلة للإثبات وللدحض أو أنها غير حاسمة. كذلك الأمر نفسه ينطبق على دليل واجب الوجود أو الدليل الأنطولوجي، اللذان يكادان أن يكونا دليلاً واحداً سوى أن دليل واجب الوجود أكثر رصانة من الناحية الفلسفية لأن الدليل الأنطولوجي تبدو فيه عملية مراوغة واضحة وابتزاز حين يشبه أنسلم من لا يؤمن به بأنه أشد غباء من الأحمق الذي يجد في ذهنه فكرة عن كائن له جميع الكمالات سوى الوجود، وأن كائناً يشمل جميع الكمالات مع أنه موجود سيكون أعظم منه، فلا بد من أن يكون الأعظم الموجود موجوداً، أو بحسب تعبيره؛ ما لا يوجد ما هو وأعظم منه لابد من أن يكون موجوداً. في حين أن واجب الوجود يستمد وجوده من تعريفه.

في الدليلين (الأنطولوجي وواجب الوجود) هنالك خدعة، ولكن الخدعة في دليل واجب الوجود أكثر نعومة وأشد ذكاءً. إلا أنه في الحالتين قابل للدحض، ومع تساوي إمكانية الإثبات والدحض يبقى الدليل قاصراً لأنه يرى في اللّه آخراً مشابها في وجوده لكل آخر.

أنا واجب الوجود، أي لولا وجودي ما وجد وجود، أو لما أمكن الوصول إلى أي وجود.

هل هناك من وجود واجب ضرورة أم أن الوجود كله ممكن، حاله حال العدم. نعم الوجود كله (حتى اللّه من ضمنه) ممكن وحسب، وليس من حجة كافية تدفعني إلى افتراض أنه أو بعضه واجب. (الذين قالوا إن اللّه واجب إنما قالوا بذلك تعسفاً ولم يقدموا دليلاً كافياً عليه سوى قولهم: لا بدّ من أن يكون اللّه، أو غيره، واجباً، وهذه الـ لا بدّ غير كافية) فالوجود كله في أحسن الأحوال ممكن يحتاج إلى موجب يكون وجوده واجباً، وهذا الموجب غير موجود، فالوجود غير موجود، وليس هناك سوى العدم. هذا على أساس الافتراض غير المسوغ أن العدم هو الأصل وأن الوجود يحتاج موجباً لكي يوجد.

لكن الأنا أو الضمير في هذا السياق نجده وجوداً، ووجوده وجود واجب، وهو وجود يوجب ما سواه. ولولا الضمير لما كان من شيء ولوجب العدم.

أما رهان باسكال فهو أقوى محاججة للدفع نحو القبول بوجود اللّه. فهو يعمل على الترهيب والترغيب وليس على البرهان. وهو يأخذ في الحسبان ضعف الإنسان وخوفه ويعمل على هذا الجانب.

لكن الرهان لا يهتم بأية صفة من صفات اللّه سوى وجوده وقوته وقسوته وقدرته على العقاب والثواب من دون تحديد ماهيته.

والرهان ينظر إلى اللّه بوصفه كائنا آخراً، يشبه أي آخر سوى أنه فائق القدرة وفائق البقاء.

الوجود الضروري:

تكمن ضرورة الضمير ووجوب وجوده في انعدام إدراك العالم من دون وجوده، ولارتباط الإدراك بالوجود فلا مجال للقول بوجود الوجود من دون وجود الضمير. يمكن أن يوجد الإنسان ويعمل بطريقة آلية، بطريقة الحافز والاستجابة بحسب تعبيرات علماء النفس، ومن دون الحاجة إلى شعور الإنسان بالوعي، فمن الممكن أن تكون هناك حياة بشرية عملية واجتماعية كاملة مع غياب الشعور بالضمير أو الوعي، أو الشعور بأني موجود. إنه وجود الزومبي، (كائنات افتراضية تتصرف وتعيش حياة طبيعية من دون شعور بالضمير) أو مثل السائر في نومه، وهو أمر ممكن تماماً. ويبدو الواقع مختلفاً، هناك أناس، وهؤلاء الناس واعون يشعرون بوجودهم، وكل منهم يشعر بوجود ذلك الضمير المهم جداً بالنسبة له والذي يعطي الحياة معناها، ويجعل من الموت شراً مستطيراً مخافة غياب هذا الوعي وغياب الضمير. فالوجود في النهاية هو وجود الضمير، وهو الأهم، وذلك

الضمير في نهاية الأمر هو نقطة تقع هنا في المكان، وتفصل الماضي عن المستقبل في نقطة هي الآن.

فضلاً عن ذلك أننا في معظم ساعات يومنا نمضي الوقت في تعاملنا مع بعضنا في أعمالنا وفي أوقات تسليتنا في حالة نسيان تام للضمير، أي أننا نعيش حياة الزومبي بسبب نسياننا المستمر وعدم اكتراثنا بالضمير أو عدم الاهتمام بكوننا موجودين. إننا نأخذ مسألة وجودنا كمسلمة منسية ونستمر في حياتنا غافلين عن هذا الوجود، وقليل منا يحاول تذكر أنه موجود وأن الضمير هو الجانب في الوجود الذي لولاه لما كان الوجود، والقلة يفكرون بهذا أو يحسون به بين حين وآخر وبطريقة أو بأخرى، وبدرجة تتفاوت بالتركيز والاهتمام، بل ربما يطرد الكثيرون الفكرة بوصفها ضرباً من الجنون أو أنها فكرة مزعجة على الأقل، ليستمروا بالاهتمام بكسب عيشهم أو تحسينه أو الاهتمام بأبنائهم أو أحبتهم أو ثيابهم ومقتنياتهم أو ألعابهم وتساليهم وأحزانهم... إلخ، وكلها أشياء خارج الذات، كلها تستدعي من الضمير أن يترك نفسه وينساها مهتماً بما هو خارج عنه. كل هذا أقوله، إن كان إدراك الضمير هو إدراك الوجود، وإن كان الضمير هو الوجود، فإننا إذ نمضي معظم حياتنا متجاهلين هذا الوجود مبتعدين عنه، فنحن في معظم الوقت غير موجودين، وهذا معناه أن الوجود غير موجود، على الأقل في معظم الوقت.(34)

وفي المقابل لا يمكن أن نمضي حياتنا نتأمل الضمير في محاولة للتشبث بوجودنا من خلال تذكره المستمر بغية الحفاظ عليه من السقوط في هاوية العدم، لأن ذلك غير مجد ولا معنى له أيضاً، وبالنتيجة فهذا أمر يفضح التهديد المستمر بانعدام المعنى من وجودنا.

والمهم أن الضمير حاضر على الرغم من نسياننا له أثناء انشغالنا بتفاصيل حياتنا اليومية. هو حاضر في كل لحظة اتفاق أو اختلاف، في كل لحظة شعور بالألم أو الحزن أو الفرح أو الرغبة أو تذوق للجمال. هو حاضر دائماً سواء أنسيناه أم تذكرناه، وحضوره المؤكد سبب تأكيد وجودنا كأفراد، وحجة دامغة تؤكد وجود الوجود.

الوعي والمعرفة:

سؤال قد يرد؛ إذ كان الضمير والوعي المرتبط به هو العنصر الأهم، فكيف نجد أنفسنا نجهل كثيراً من حقائق العالم المحيط بنا، وما هو سبب الاكتشافات العلمية التي تحدث تباعاً طالما أننا (بحكم مكانة الضمير) على إحاطة بكل شيء، وأن الوعي هو الذي يصنع القوانين العلمية، أو أن هذه القوانين العلمية هي عبارة عن طريقة تفاعل الضمير مع العالم؟ بل ما هو السبب في أن تفاجئنا الأشياء والأحداث في الحياة اليومية؟ ما هو سبب جفلتنا لدى سماعنا صوت سقوط كرسي في قاعة هادئة، أو هلعنا عند سماع أخبار عن الجرائم أو حوادث السيارات مثلاً؟

بدءاً؛ ربما نحتاج إلى مراجعة رد أفلاطون على سؤال كهذا؛ فهو السؤال نفسه الذي يمكن أن يواجه القائل إن المعرفة تذكر، بل هو سؤال قائم على أساس عدم فهم الضمير ومطابقته خطأ بموقف

أفلاطون الذي يرى أن المعرفة تذكر. ذلك أن هذا السؤال هو سؤال عن المعرفة فقط في حين أن هذا الفهم للضمير هو موقف من الوجود، هو موقف أنطولوجي، والأمران مختلفان على الرغم من وجود علاقة بينهما. في حياتنا اليومية تفاجئنا الأحداث وسقوط الكراسي، وفي الاكتشافات والاختراعات العلمية هناك ما هو جديد دائماً بالنسبة لمجريات حياتنا.

الضمير ليس آلة معرفية ولا هو ذاكرة هائلة الحجم تستوعب جميع معلومات العالم والأحداث. آلات المعرفة هي وسائل وعي، أعضاء (تكاد تكون مادية) مثلما أن اليد عضو والعين عضو، كذلك الدماغ والذاكرة والحواس والقدرة على الاستنتاج وآلياتها ووضع المناهج، كلها أدوات ووسائل معرفية لا ننكرها، مثلما إننا لم ننكر وجود الجسد وما يقوم به من فعاليات وحركات ونمو وتوالد إلخ، كذلك وجود الدماغ هو من أدواته التي ينجز بها فعالياته المعرفية، في حدود الزمان والمكان.

أما الضمير فهو لحظة خاطفة أدرك بها وجودي بوصفه مركز الوجود وبؤرته، أدركه على أنه الوحدة Unit الأساسية للوجود وللزمان أيضاً. فهو الوحدة الأساسية للزمن في لحظته الخاطفة وكونه الحاضر الوحيد، والذي لا ماضي له ولا مستقبل. على الرغم من صغره وذريته، إلا أنه الوحيد، وما يحدث لنا هو إما إدراكه أو نسيانه، وهو منسي في معظم حياتنا. هو ذري وكلما يبدو من استمرارية فيه إنما هو من عمل الذاكرة التي تجمع وحداته وترصفها مكونة فكرة الذات عندنا.

بمعنى آخر؛ إن الضمير هو ذرة وجود لحظية، وأن الوعي الذي أحوزه متصل بهذا الضمير، وهو إدراكي لهذه الأنا؛ هذه الذرة اللحظية ليست مصدر معلومات، ليست منتجة للمعلومات ولا هي خازنة للمعلومات، هي أبسط تكويناً من ذلك، وهي أسبق وجوداً من ذلك[35].

إن استخدام تعبير (ذرة) للدلالة على الضمير هو بقصد الشرح والتوضيح وتقريب الفكرة وليس بقصد الوصف الدقيق. فالقول إن الوجود ذري ومكوناته ذرات وعي، قول متعسف دفعتنا إليه ضرورة الإيضاح. فذلك سيكون تصوراً هزيلا. كذلك لا يمكن القول عن الوعي إن له طبيعة موجية أو إنه جسيمي ـ موجي أو ما شابه من اصطلاحات مستخدمة في فيزياء الكم، لأن ذلك يعيدنا إلى علم الفيزياء في كل ماديته ويدخلنا في بوتقة محاولة فهم الوجود بمفاهيم مادية، وهو أمر استمر طيلة عمر الفكر الفلسفي من دون أن يجدي نفعاً. نحن ما زلنا متمسكين بالأساس الأولي الذي يزعم العلم أنه يتمسك به، وهو الملاحظة، ولقد أردنا التدقيق والتركيز بالملاحظات والرجوع إلى أساسها الأولي، ومحاولة إيجاد هذا الأساس والامساك به. فوصلنا إلى «الضمير». إن محاولتنا هي محاولة العين أن ترى ذاتها وترى علاقتها بكل ما تبصر.

نحاول الخروج بالعلم من أسر الفيزياء. فالضمير وجود أولي بسيط. زيد يقول أنا، وديكارت يقول أنا، وهما شخصان مختلفان. فالضمير الذي يعود لأحدهما مشابه للذي يعود للآخر. وبما أن الضمير، هذه الوحدة الأساسية، مفارقة لمفاهيم وحدود الزمان والمكان بحكم أوليتها وأسبقيتها عليهما، فقد يكون «ضمير» زيد هو نفسه «ضمير» ديكارت، أو يكونان اثنين متمايزين، ومع تعدد

شخوص البشر بل وربما حتى الحيوانات والنباتات لا بد من أن تكون النتيجة التي نصل إليها أن هناك ضميراً شاملاً في الوجود وكل «الضمائر» الفردية هي تمثلات له.

الحركة:

إذا كانت الكروموسومات تنقل الصفات الوراثية للنوع والأفراد من جيل إلى جيل، فمن أين جاء الاختلاف، ولماذا لا تشابه بصمة أصابعي بصمة أي شخص آخر؟ ولماذا لا توجد ورقتا شجر متشابهتان؟

حينما نعود إلى مكونات الخلية الحية، نجد أن الكروموسومات التي فيها، والتي تعد (مع التبسيط) الوحدات الأساسية للمادة الحية، نجد أنها في النهاية عبارة عن أعداد وتراتبات لمواد متشابهة من حيث المبدأ؛ مادة بروتينية وحوامض تتشكل على ترتيبات مختلفة، وتترابط مع بعضها في أماكن مختلفة، وتكون النتيجة ظهور كائنات مختلفة. ومع ذلك فكل نوع وكل فرد فيه من التفرد ما يميزه عن جميع الآخرين. كل هذا بسبب تراتبية معينة وعدد مختلف للكروموسومات، التي هي بالأساس مادة بروتينية، تكون ذرات الكربون وحداتها الأساسية، فضلاً عن ذرات الأوكسجين والهيدروجين (جزيئة الماء) (المركبات العضوية: كربون، أوكسجين، هيدروجين. كل الخلايا لا تعدو كونها مركبات عضوية)، وتلك الذرات لا تتمايز عن بعضها ولا عن غيرها إلا تمايزاً عددياً وتراتبياً لمكونات الذرة من نواة والكترونات متشابهة. اختلافات الأعداد والمواقع ومناطق الاتصال لهذه المكونات هو الذي يشكل بنية معينة لكل تشكيل مما يؤدي إلى اختلاف النواتج. وهذا لا ينطبق على عالم الأحياء فقط بل على كل الموجودات. إذا اعتبرنا أن المادة هي الوحدة الأساسية نتج عندنا عالم ديموقريطس[36]، ولكن المادة الأساسية في التحليل الأخير هي واحدة متشابهة، فمن أين ظهر الاختلاف؟ من المعتاد أن العدد والترتيب ينتج اختلافاً كمياً واختلافاً في الشكل وليس اختلافاً في النوع. (ولا ينفع هنا جدل هيغل القائل بأن الاختلاف الكمي يؤدي إلى اختلاف نوعي، فتلك مقولة ألقاها على عواهنها من دون أن يبين كيف يحدث هذا الاختلاف) وبإزاء ماهية المادة، وطبيعتها المزدوجة (موجة ـ جسيم) نجد أن العدد والتراتب أصل لها (فيثاغوراس[37]) وأن ما يحمل ذلك كله ويكون مبدأ له هو الحركة.

فالحقيقة أن الحركة هي الأصل.

الوعي والظواهر الفيزيائية:

الوعي لا يمكن التركيز عليه أو دراسته على أنه موضوع موجود لدى شخص آخر، إنه مرتبط بالضمير وهذا الضمير لا يمكن الاهتمام به أو ادراكه معرفياً إلا بواسطتي أنا. أي أنني لا يمكنني إدراك (أنا) تعود لشخص آخر غيري، بل يمكنني محاولة معرفة ضميري أنا. وعلى الرغم من الطابع السريع الذي يشبه الومضة، وصعوبة الإمساك به لفترة طويلة نسبياً، إلا أنه الشيء الوحيد

الذي يمكن التعامل معه بوصفه موضوعاً للمعرفة في هذا السياق. وسبب الصعوبة هو توحد الذات والموضوع في هذا المبحث. مرة أخرى: إنه عين تحاول أن ترى نفسها.

إن سبب الطابع السريع لإدراك أو الشعور بالضمير والذي يشبه الومضة الخاطفة هو قابلية الزمن للتقسيم إلى لحظات كثيرة ذات طابع يشبه أن يكون ذرياً. هذه الآنات الزمنية هي في غاية القصر والسرعة في مرورها. الآن الذي يمر، الآن الواحد، هو الذي يمثل حضور الضمير بهذا الشكل الخاطف، هذا الآن سريع لا يمكن الامساك به، لأن الزمن لا يمكن أن يتوقف. هذا الآن الواحد يمكن التركيز عليه أحياناً، وهو يمثل حضور الضمير وقد نستطيع في أوان أخرى تذكره والتفكير فيه، لكن إدراكه يكون في آن واحد سريع. حضور هذا الآن الواحد، هنا والآن، في لحظة معينة (آن) معين، هو الوحدة الأولى المكونة للوجود والتي تميزه عن العدم(38).

هذه اللحظة الخاطفة هي الآن وهي وحدة قياس الضمير في الزمن وهي وحدة قياس الوجود ذلك الوجود الذي أساسه الضمير.

الوحدة الأساسية للضمير؛ الآن اللحظي، تمثل كذلك الوحدة الاساسية للكون التي بدأ منها الانفجار الكبير (Big Bang) إن صحت هذه النظرية (وليس مهماً أن تكون صحيحة من الناحية الفيزيائية، بقدر أهمية الاستخدام الأنطولوجي هنا لمبدأ الوجود). أي إن بداية الكون هي وعي. الوعي الذي هو واجب الوجود، الموجود دائماً، تلك البداية هي بداية الكون أما الوجود فلا بداية له. أي أن الضمير بوصفه المكون الأساس للوجود لا بداية له، وإنما هو البداية(39).

البعد الرابع: الوعي والزمان:

قوانين الديناميكا الحرارية أو الثرموديناميك: الانتقال من اللا انسجام إلى الانسجام تتحكم بالعالم فكل الأشياء تميل إلى الاختلاط مع بعضها بغية الوصول إلى نسيج هلامي متجانس مكوناً خليطاً من كل الأشياء من أجل أن يتحقق في النهاية الابيرون أو اللامتناهي كما رآه انكسمندرس. لكنه ظنه حالة سابقة للوجود وعنها خرجت الأشياء، في حين أنها حالة لاحقة تسير الأشياء نحوها، وأنها تحدث باضطراد وفي كل لحظة بدءا من تبعثر الأشياء على مكتبي حتى تناثر الأجرام والسدم في طول الكون وعرضه مبتعدة عن بعضها محاولة التوزع بشكل منسجم في الفضاء.

ربما مازال الكون فتياً، فهو ما زال مستمراً في سعيه نحو تحقيق غايته، لكن مع ذلك مر عليه ما يكفي من الزمن لكي يحقق غايته في الانسجام التام، وعلى الرغم من ذلك فإننا نلحظ وباستمرار حدوث عمليات مضادة لقانون الانسجام الذي يسير الكون بموجبه، عمليات تؤدي إلى ظهور جبال جديدة، وظهور أشجار جديدة، وولادة أفراد جدد، وغير ذلك من عمليات تمثل خرقاً لقانون الديناميكا الحرارية. ولا يمكن تبرير وفهم هذه العمليات المضادة إلا من خلال وجود الوعي في الوجود، فهذا الوعي علاوة على أهميته في وجود الوجود هو مهم في إنشاء تفصيلات الوجود والحفاظ عليه من الوقوع في هلامية مطلقة.

لقد خطت الفيزياء في القرن العشرين وما زالت مستمرة خطوات كبيرة باتجاه فهم الكون وتكوينه من العالم الذري إلى الفضاء. لكن هذه الفيزياء لم تأخذ الوعي في اعتبارها خلال محاولاتها تلك ولم تلق ضوءا كافيا عليه، على الرغم من الوضوح الصادم لأهمية الوعي في فهم أية قضية على الإطلاق. ومن هنا جاءت كثير من مشاكل الفيزياء المعاصرة وعثراتها وترددها في فهم طبيعة المادة وطبيعة الطاقة وقدرتها على حسم الماهية الأساسية للموجودات أهي جسيمية أم موجية. ربما كان هايزنبرغ أكثر قرباً من هذا الموضوع حين مسه مساً خفيفاً من خلال مبدأ اللادقة، فقد قرر بصورة عرضية عدم قدرتنا على الجزم بمعارفنا بصورة دقيقة، لأن وسائلنا المعرفية وآلاتنا القياسية تؤثر في الموضوع الذي نبحثه، ووقف عند هذا الحد. والحقيقة إن وعينا بالأشياء هو الذي يؤثر بمساراتها ولا يقتصر الأمر على الآلات المادية. إن وجود الضمير هو العامل الأهم في الوجود وهو المؤثر الأكبر، والأمر لا يحتاج إلى إثبات. إنه يحتاج فقط إلى أن ننظر إلى هذا الضمير، أن نركز عليه، ونمعن التفكير فيه، ونتساءل ألا ينطفئ الوجود بانطفائه؟ وإذا كان أثره في أصل الوجود بهذا الحجم، أفلا يكون له أثر في مسيرة الوجود وفي ثناياه؟ من المؤكد أن الضمير أو الوعي إذا كان له أثر أساسي في وجود الوجود من حيث الأساس، فمما لا شك فيه أن له أثراً أشد في التفاصيل الأخرى من حركة وتغير وكون وفساد.

على أهل الفيزياء أن ينظروا في احتمال أن يكون أصل الأشياء والطبيعة النهائية والاساسية لها هي الحركة وليس الجسيم أو الموجة. وهذه الحركة هي العنصر الأساس في علاقة الوعي وتفاعله مع الوجود. الحركة هي محاولة الوعي الفعل. وبهذا يمكن تعديل مفهوم آينشتاين الهلامي عن كون الزمن هو البعد الرابع للأشياء وكون الأبعاد المكانية الثلاث يتداخل معها بعد رابع وهو الزمن، فيكون التعديل أن البعد الرابع هو الوعي أو الضمير. حيث أن الزمن متضمن في الوعي.

والنظرة العلمية المعاصرة للوجود أنه مكون من مادة (بمفهومها الطبيعي العام الذي يشمل الطاقة) وفراغ. هناك ذرات وهناك مسافات فارغة بين الذرات، هذه المسافات مقدارها هائل قياساً بأحجام الذرات. كما أن الذرة نفسها لها نواة والكترونات حول النواة والمسافة بين النواة والالكترونات مقدارها هائل قياساً إلى حجم النواة وأحجام الإلكترونات. ثم النواة نفسها مكونة من وحدات أو أجزاء بينها مسافات فراغ هائلة في المقدار قياساً إلى أحجام تلك الوحدات. وبهذا يمثل الفراغ نسبة تزيد على 99 % من مقدار المادة. هذا كله واقع ينطبق على كل شيء، ينطبق على كرة فولاذية تبدو صلبة ومتراصة، وينطبق على أي نجم وعلى الكرة الأرضية وعلى أجسادنا. أي جسم يبدو صلباً متماسكاً في واقعنا مهما كانت كثافته وصلابته فإنه مكون من فراغ مقداره يزيد عن 99 % من حجمه، ناهيك عن الفراغ الذي يبدو في الكون نفسه حيث نرى أن المسافات الفارغة بين النجوم والأجرام السماوية تمثل أكثر من 99 % من أحجام تلك الأجرام مجتمعة.

وبهذا فإن الفراغ يمثل أهم مكونات الوجود. مع ذلك؛ هل يمكننا أن نسمي هذا الفراغ عدماً؟ بكل بساطة: لا. ذلك أننا يمكننا أن نقول إن الفراغ موجود، ونفكر فيه على أنه وجود. ويكون ذلك بحكم استخدام اللغة. إن مجرد وجود اللغة واستخدامها يؤدي إلى استحالة أية إمكانية للحديث عن العدم. فبمجرد الحديث عن العدم بالقول إن (العدم هو كذا) يصبح العدم وجوداً أو موجوداً. وذلك جانب من

إجابة السؤال الكبير الذي طرحه هيدغر: «لماذا هناك وجود وليس هنالك عدم؟» بسبب اللغة. اللغة هي منشأ استحالة أن يوجد العدم فمن أين جاءت هذه الميزة للغة وقوتها القاهرة على إثبات الوجود ونفي العدم؟ إن تلك القوة تأتي من الضمير. اللغة تستند على ركيزة أساسية لا يمكنها أن توجد من دونها، وتلك الركيزة هي (أنا موجود). فمن دون (أنا موجود) لا وجود للغة. الضمير أو الذات الواعية التي تدرك ذاتها أو تنسى ذاتها، سواء أدركت ذاتها ووجودها أو نسيته، فإنها تسير إلى الخطوة التالية محاولة التعرف على الوجود، وبهذا تثبت الوجود وتنفي العدم.

والوعي بالضمير هو بالتحليل الأخير في أصله نقطة (والنقطة، أية نقطة، ليست مادة). فأنا أعي وجودي هنا والآن، وهذه الهنا في هذا المكان قد تكون أسهل إدراكاً من تركيزي على الآن، الذي هو النقطة التي يلتقي عندها الماضي بالمستقبل، وبالتالي فالضمير مجرد شعور بهذه النقطة التي هي مجرد حد بين الماضي والمستقبل، والتي لا وجود لها من الناحية المادية ولا ثبات لها، فهي حركة. فالحركة هي الأصل، والمتحرك مجرد عرض من أعراض الحركة. فالضمير بوصفه نقطة هو أقرب ما يكون للعدم، ثم منه ومن فاعليته يكون الخلق مما يشبه العدم، فيكون الوجود. ومن هنا يكون الارتباط بنظرية الانفجار الكبير Big Bang.

الوعي هو البعد الرابع للأشياء، والزمن خاصية من خصائص الوعي، وكذلك المكان، ناتج عن علاقة الوعي باللغة.

الوعي بعد للوجود، بفقدانه لا يتحول الوجود إلى عدم وإنما يفقد عنصراً مهماً في كينونته. مثل أي موجود أمامنا؛ صندوق معين بأبعاده الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع. إذا فقد أحد هذه الأبعاد لا يتحول إلى عدم بسبب بقاء البعدين الآخرين، لكنه لا يعود موجوداً حقيقياً.

العدم:

العدم لا يوجد ولا يمكن التفكير فيه (لا بأس من تكرار هذا القول لأهميته)، ببساطة لأن اللغة لا تسمح بذلك، فمجرد قولك «العدم هو...»، صار الحديث عن اثبات، وصار الحديث عن وجود وليس عن عدم. والعدم أيضاً لا يمكن تخيله. والسبب الأنطولوجي وراء ذلك هو وجود الضمير، فبوجود الضمير صار هناك وجود، إذ لا يمكن التفكير في شيء من دون أن تكون الأنا حاضرة، وبوجود الأنا وحضورها، الذي هو شرط أول لأي تفكير، صار هناك وجود، وأنتفت إمكانية العدم.

يمكن التفكير أو الاقتراب من موضوع العدم ولو بصورة بعيدة أو غائمة في حالة واحدة، هي حالة انعدام الضمير. إذ يمكنني أن أتوقع أن العدم هو حالة لا يوجد فيها الضمير، فلو لم أوجد أنا أساساً لكان ذلك هو العدم، ولو لم أكن موجوداً لما كان هناك وجود، وتلك الحالة يمكن أن تسمى عدماً، بوصفها حالة انتفاء الوجود. فلا حديث عن العدم ولا تفكير فيه ممكن أن يحدث ولا لغة لتتحدث عنه لأن هذه كلها مرتبطة بوجود الضمير وتنتفي بانتفائه.

قد يبدو هذا الموقف، منظوراً إليه من جانب التصنيفات التقليدية، على أنه موقف مثالي مفرط، بحيث من المعيب القبول به. ولكن هذه نظرة قائمة على تصنيف سطحي. فبموجب هذا التصنيف يتم عرض المسألة بالشكل: ماذا لو أنني مت؟ فهل سيتوقف وجود الجبال، وهل ستتوقف الأنهار عن الجريان، والهواء والشمس والآخرون؟ ولماذا لم تتوقف هذه الأشياء عن الوجود حين مات الناس قبلي؟

وهذا فهم للضمير محكوم بالمحددات القريبة والمباشرة واليومية من فهم للزمان بوصفه مقياس ما قبل وما بعد وللمكان بوصفه الحيز الذي تشغله الأشياء وحدود الشيء مع ما يحتويه. ولكن النظرة العميقة للأمور ترى أن الضمير لا يقتصر على هذا البعد الشخصي المرتبط بحالة وعي لها علاقة وحيدة مقصورة على بعدها البيولوجي الحياتي والتي أعيشها هنا والآن متناسياً مجمل العلاقات مع الوجود ككل وكتفصيلات. الضمير له معنى كلي يشمل الوجود كله بأبعاده الزمانية والمكانية. هكذا نؤكد أن: الوجود أنا وأنا هو الوجود. وبهذا فإن ما يبدو من فناء ذات واعية معينة، أو أنا محددة لذات معينة، لا يمكن أن يمثل معنى الفناء الفعلي، لأن هذا الضمير الجزئي الذي يبدو أنه فني إنما هو مظهر جزئي مؤقت وومضة من ومضات الضمير الكلي، تلك الأنا الكلية التي تكون أناي أو ضميري هنا والآن تمظهراً وقتياً لها، يشبه شرارة من شرارات منشار الحديد.

والأنا الكلية، أو الضمير الكلي، التي هي الوجود كله، هي الزمان والمكان ومحتوياتهما، هذا البعد الشامل لكل الوجود المتمثل بالمكان والزمان ليس بوصفهما أبعاداً للمادة وحسب، بل بوصفهما الوجود كله بكل أبعاده، فلا يصلح معه سؤال عما قبل وعما بعد، لا من جهة الزمان ولا من جهة المكان، لأنه يشملهما جميعاً، وهو في الوقت نفسه يختصرهما في هذه اللحظة التي أشعر بها هنا والآن. هذه اللحظة التي هي أهم لحظة في الوجود، اللحظة التي تفصل بين الماضي والمستقبل. اللحظة النقطة التي هي حد فاصل وحسب ولا حدود لها لأنها مفتوحة الحدود لتكون الوجود كله.

فالوجود كله هو هذه اللحظة الآنية، هذا الآن، هذه النقطة الفاصلة بين ما نراه ماضياً وما نراه مستقبلاً في حساباتنا الحياتية. هذه النقطة هي نقطة الشعور بالضمير. هي الأنا وهي الوجود كله متضمناً الزمان كله والمكان كله. إنها نقطة الانفجار الكبير Big Bang. من هذه النقطة يبدأ الوجود وفيها يستمر وعندها ينتهي بكل أبعاده الفيزيائية، بل بكل أبعاده على الإطلاق.

(3)

رهان الملحد ورهان المؤمن

المدخل:

الوعي عامل مفصلي في أية مقاربة علمية بناء على معطيات فيزياء الكم أيضا، وهذا هو البعد العلمي الفيزيائي المعاصر. وهذا الموقف العلمي الفيزيائي يدعم بديهية فلسفية نضعها تتعلق بأهمية الذات بوصفها عنصراً فاعلاً في علاقتها بأي موضوع تتفاعل معه. وبما أنه لا وجود لموضوع يمكن تناوله من دون ذات تقوم بتلك الفاعلية من حيث المبدأ، فعليه لا يمكن الحديث عن ذات من دون أخذ الموضوع بنظر الاعتبار. وإذا كان الميل العام يسير باتجاه الاتكاء على العلم من أجل دعم الزعم الفلسفي، فإن ما نحاوله هو جعل الموقف الفلسفي المستند إلى طبيعة اللغة والمقتضيات المنطقية داعماً وحكماً على مزاعم العلم، وخصوصاً العلم الفيزيائي.

هذا بالنسبة للوعي الذي دخل عاملاً حاسماً، فيما نرى، على كل تنظير فلسفي وعلمي. فكان لذلك أثره في المواقف الفلسفية من القضايا الوجودية الكبرى، وفي مقدمتها حسم مسألة وجود اللّه من خلال الأبعاد الفلسفية لإمكانيات اللغة والتحليل. اللّه ومبدأ الرهان على وجود اللّه أو عدمه، على الرغم من وقوعه خارج نطاق البرهان الفلسفي والمنطقي، يبقى العامل الأهم والملجأ الأخير لحسم المعضلة طالما تساوت من الناحية المنطقية إمكانيات السلب والايجاب التي أقرها إيمانويل كانت من غير رجعة على ما نحسب.

جميع الأدلة الفلسفية على وجود اللّه، يمكن ردها إلى ثلاثة: دليل العلية والنظام، والدليل الأنطولوجي، والدليل الأخلاقي. لم يثبت منها شيء، وكل منها عليه من الردود التي تنقضه ما يكفي لإفراغه من أية قوة إقناع.

حتى توصل إيمانويل كانت إلى أن موضوع إثبات وجود اللّه هو من الموضوعات التي لا يمكن البت بها، لأن العقل يصل عندها إلى الوقوع في التناقض. إذ عندها يعمل على إثبات النتيجة ونقيضها بالقوة نفسها. وعزا ذلك إلى أن العقل مكون بنحو لا تقع هذه الأمور ضمن إمكانياته.

وبقي رهان باسكال وحده شاخصاً عصياً على الدحض ليس لاعتماده على المحاجة العقلية، وإنما لكونه يشبه اللعبة المرعبة المبنية على التخويف والترهيب.

فبدأنا بما يراهن عليه الملحد، وعرجنا على ما يراهن عليه المؤمن، وأفضنا في أبعاد الموضوع.

رهان مايكل مارتن:

يضع مايكل مارتن[40] رهاناً يعده ناقضاً لرهان باسكال[41]، من حيث النتيجة، ففي رهانه يتوصل إلى أن حساب الاحتمالات يدفع الإنسان إلى عدم الإيمان بوجود اللّه وليس إلى الإيمان بوجوده خلافاً لرهان باسكال. ولكي يؤكد مارتن صحة فرضيته فإنه يحلل الرهان أولاً، كاشفاً بتحليله عن أن الدافع للرهان هو الشك في وجود اللّه ووجود حياة أخرى، وهذا الشك دفع باسكال إلى بناء رهانه على فرض وحيد هو إما أن يوجد اللّه، وإما ألا يوجد. ومن هذا الفرض ينتقد مارتن تحديد باسكال للرهان باحتمالية وجود اللّه فقط، مع أن الاحتمال يشمل صوراً أخرى ممكنة عن كائن خارق للطبيعة لكنه ليس اللّه الذي يكافئ ويعاقب بنعيم وعذاب أبديين من آمن ومن جحد به. فيمكن منطقياً أن يوجد كائن خارق للطبيعة لكنه يفعل العكس، أو يقوم بمجازاة الناس بنحو مختلف عن التصور الذي ينسب إلى اللّه. ومن خلال تضمين كل الاحتمالات الممكنة عن طبيعة الكائن الخارق للطبيعة الذي يحتمل وجوده، فسيكون عدم الإيمان هو الخيار الأفضل[42].

يتضح من البيان الآنف أن مارتن ينطلق من التسليم بعمومية إمكان وجود كائن خارق، فهذا الإمكان المنطقي لا يقتصر على وجود اللّه فقط مثلما ذهب باسكال بل يشمل صوراً أخرى ممكنة منطقياً كذلك. ومارتن برأيه هذا متابع لرؤية الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (1872 – 1970م) الذي أكد أنه «قد يكون الإله المسيحي موجوداً، كما يمكن أن تكون آلهة الأولمب أو آلهة مصر القديمة أو بابل موجودة» [43]. والحال نفسه مع فلاسفة ومفكرين آخرين قدموا نقداً لرهان باسكال من منطلق حصر الإمكان بوجود اللّه. هذا النقد الذي يطلق عليه جيف جوردن Jeff Jordan [44] تسمية (اعتراض الآلهة المتعددة)[45]؛ فبناءً عليه يكون الخلاص غير مضمون بالمراهنة على وجود اللّه مع إمكان وجود دين آخر إلهه غير الإله الذي وقع الرهان عليه، وهو الدين المسيحي وفق التصور الكاثوليكي في رهان باسكال. يتبنى هذا النقد أيضاً ريتشارد دوكنز، إذ يقول «لنفترض إن الإله الذي تقابله بعد الموت هو بعل، ولنفترض إن بعلاً غيور تماماً كما قيل عن يهوه، أليس من الأفضل لباسكال أن يراهن على عدم وجود إله من المراهنة على الإله الخطأ؟ وبالتأكيد فإن العدد المطلق للآلهة والإلهات، الذي يمكن الرهان عليه، يفسد منطق باسكال بأكمله»[46].

وبشكل مبسط فإن الاحتمالات الممكنة منطقياً هي [47]:

1. أن يوجد اللّه المثيب لمن آمن به والمعاقب لمن لم يؤمن به بنعيم أو عقاب أبديين.
2. أن يوجد كائن فاسد[48] خارق للطبيعة يعاقب كل من آمن به أو آمن بأي موجود خارق للطبيعة عقاباً أبدياً، ويثيب كل من لم يؤمن بأي كائن خارق للطبيعة (حتى به) بنعيم أبدي.
3. أن يوجد كائن خارق للطبيعة مضاد للكائن الفاسد، يثيب من يؤمن به أو بالكائن الفاسد فقط بالنعيم الأبدي، ولا يعاقب من يؤمن باللّه.

ومن خلال حساب الاحتمالات فإن نتائج الرهان تكون بهذا الشكل:

أنواع الإيمان	اللّه موجود	الكائن الفاسد موجود	الكائن المضاد للكائن الفاسد موجود	لا يوجد شيء
الإيمان باللّه	نعيم أبدي محتمل	عذاب أبدي محتمل	٠	خسارة دنيوية محتملة
الإيمان بالكائن الفاسد	عذاب أبدي محتمل	عذاب أبدي محتمل	نعيم أبدي محتمل	خسارة دنيوية محتملة
الإيمان بمضاد الكائن الفاسد	عذاب أبدي محتمل	عذاب أبدي محتمل	نعيم أبدي محتمل	خسارة دنيوية محتملة
عدم الإيمان بأي شيء	عذاب أبدي محتمل	نعيم أبدي محتمل	٠	ربح دنيوي محتمل

ينتهي مارتن من خلال حساب الاحتمالات إلى أن عدم الإيمان أفضل من الإيمان بأي كائن مفترض، لأن احتمال الخطر في الإيمان أكبر منه في عدم الإيمان، فعدم الإيمان يترتب عليه تحقق ربح دنيوي، وإن وجدت حياة أخرى فإن كان اللّه موجوداً فسيعذبه بعذاب أبدي، خلافاً للكائنين الآخرين فلن يطاله إن كانا موجودين عذاب أبداً (49).

نقد الرهان:

يلحظ على رهان مايكل مارتن هذه النقاط:

1. إن مايكل مارتن يطرح فرضيات لموجودات خارقة للطبيعة محتملة، والفرق بينها هو في طبيعة كل واحد منها وفعله، فاللّه فرضه هنا مطابق للتقرير الديني الذي أقره باسكال من قبل، في حين إن التصورين الآخرين أدخلهما في الرهان بدعوى إمكانهما المنطقي، فلا استحالة تمنع من افتراضهما ممكني الوجود(50)، وفي رأينا إن مجرد الإمكان لا يكفي كمبرر لدخولهما في الرهان، بسبب أنهما ـ وبإقرار مارتن نفسه ـ ليسا إلهين، ففرضهما في الرهان ليس مساوياً أبداً لفرض اللّه، إذ كلا المفهومين لا يرقيان إلى مستوى الاحتمالية العالية التي يتميز بها مفهوم اللّه، إذ إن مفهوم اللّه أدخل في ميدان الرهان بسبب أن ديانات وفلسفات كثيرة تحدثت عن وجوده وحاولت إثبات وجوده بشتى الطرق، ولو أن المسوغ في وضع افتراض

طبيعة الكائن الخارق للطبيعة هو مجرد الإمكان المنطقي؛ لكان الأجدر بمارتن أن يضع احتمالات وجود أنواع أخرى لمفهوم الكائن الخارق للطبيعة[51]، وإن كانت الافتراضات الأخرى الممكنة منطقياً لا تغير في نتيجة رهانه، فكان لا بدّ أن يبين ذلك.

2. إن الرهان الذي يفترضه مارتن، يستند على أن ما يراهن به هو مجرد الإيمان أو عدمه، في حين إن مجرد الإيمان بالنسبة للرهان على وجود اللّه غير كاف للربح في الحياة الآخرة بالنسبة إلى وجود اللّه، بل يلزمه التزامات دينية من أجل الظفر بالنعيم وتجنب الجحيم الأبديين. على أن المراهنة بالإيمان وعدمه في الفرضين الآخرين لا يترتب عليهما أي التزام عملي، وهذا سببه أن الفرضين الآخرين لمارتن ليسا إلهين ولا شريعة دينية تنسب إليهما. وفي هذا تدعيم للنقطة (1) فبسبب الشريعة يرجح إمكان وجود اللّه على الممكنين الآخرين اللذين لا شريعة تنسب إليهما.

وينبغي التنبيه إلى أن النقد هذا يستند على فهم مارتن لعملية الرهان، فهو ـ كما تقدم ـ يرى الرهان عملية إيمان، مع أن الصحيح هو إن الرهان عملية توقع لوجود ما يحتمل وجوده، فهو عملية قائمة على الشك وعدم التمكن من الاقتناع بوجود اللّه والحياة الأخرى ولا بعدمهما، لذلك لا ينطبق على المراهنة أنها عملية إيمان، وإنما هي عملية اختيار ترجيحية لأحد موقفين، ولو قارنا رهان باسكال بالرهان في لعبة الروليت التي ينسب اختراعها إلى باسكال نفسه، فسنجد أن المراهن هو شخص يريد أن يربح جائزة يراها جديرة بالمجازفة ولكي يحصل عليها عليه أن يقوم بخطوتين:

1. أن يعطي ثمناً كبديل لاشتراكه باللعب.
2. أن يلتزم بقواعد اللعب. لكن التزامه بقواعد اللعب، لا يعني أنه آمن بآلة الرهان ونظامها، بل هو مجرب لحظه، حتى إنه قد يسب اللعبة والقائمين عليها رغم ربحه للرهان، فأين الإيمان في المسألة؟[52]

فالمؤمن لا يراهن من البداية، إذ الرهان سببه الشك، وقبول الرهان ترجيح لشيء مشكوك فيه. وقد كان باسكال مدركاً لهذا الفرق الجوهري بين الإيمان والرهان، فوضح هذا المعنى بقوله على لسان المراهن «أنا لا أستطيع أن أؤمن؛ ماذا إذن تريد مني أن أفعل؟ أتبع الطريق من خلال ما يقر به الآخرون، يتصرفون كما لو أنهم آمنوا فعلاً، يأخذون الماء المقدس، لديهم عبارات يرددونها» [53].

وليس مارتن وحده من وقع في هذا اللبس. فنجد ريتشارد دوكنز أيضاً يسيء فهم آلية الرهان، فهو في نقده لرهان باسكال، يعترض على إيمان المراهن، فيكرر عبارات يصف فيها المراهن في رهان باسكال بالمؤمن، من قبيل «أحكم الطرق هي الإيمان باللّه.. عليك أن تؤمن باللّه» (54)، مع أن باسكال لم يطلب من المراهن أن يؤمن (55).

3. لم يوضح مارتن قصده من الربح الدنيوي، فربما يعني به عدم التصديق والتقيد بأمل محتمل في حياة أخرى مع تمتع بحرية الذهن والفعل تحرره من كل تقييد محتمل. ولا يمكن القول أنه يعني بالربح هو عدم تحمل أعباء الفروض الدينية وحرمان النفس من حرية فعل ما يحرمه الدين من ملذات ومتع؛ فقد تقدم في بداية الفقرة الثانية أن مارتن يفهم الرهان بأنه مجرد الإيمان من دون أي التزامات وممارسات دينية. والحقيقة أن القول بأن عدم الايمان يوفر ربحاً دنيوياً إنما هو قول متعسف لا يمكن الجزم به لدرجة المراهنة، وقد يحاج الكثيرون أن الايمان يوفر ربحاً دنيوياً كبيراً من قبيل الراحة النفسية والاقتراب من المعنى والأمل بتحقق العدالة... إلخ، ومن أراد المزيد فما عليه سوى مراجعة خطب رجال الدين وكتابات المؤمنين يعددون له الفوائد الدنيوية للدين فيختار ما يراه منها مقنعاً، والكثير منها جدير بالنظر.
4. إن رهان مايكل مارتن فيه خطأ قاتل بموجب حساب الاحتمالات الذي قدمه. فبموجب حساب الاحتمالات الذي اعتمد عليه مارتن يجدر رفض الرهان من الأساس اعتماداً على العمليات الرياضية التي يتضمنها، ويجب الابتعاد الكلي ورفض معادلة الايمان أو عدم الايمان، وعدم المراهنة على أي منهما، طالما أن كلا الاحتمالين يحتوي على إمكانية عذاب أبدي. إن كون العذاب أبدي معناه غير منته، وهذا إدخال لمعامل (اللانهاية ∞) بلغة الرياضيات، ولذلك فسدت المعادلة، وتساوى الاحتمالان طالما وجد احتمال اللانهاية في كل منهما. فبالنسبة للمؤمن هناك احتمال عذاب أبدي (مالانهاية) وبالنسبة للملحد هناك احتمال عذاب أبدي (مالانهاية) أيضاً. ولا توجد مالانهاية أكبر أو أصغر من مالانهاية أخرى. لذلك يجب تجنب الاحتمالين معاً، فالرهان فاسد، ويجب ألا يراهن أحد سلباً أو إيجاباً، مع مايكل. فرهان مايكل لا يصلح وهو ليس في صالح الملحد مثلما هو ليس في صالح المؤمن. إن ميزة رهان

المؤمن (باسكال) وجود أحد الخيارات إذا راهنت عليه، فإنك إما رابح أو غير خاسر وذلك هو احتمال القول بوجود إله. في حين أن رهان الملحد (مارتن) لا يوجد فيه خيار يبعد المراهن عن احتمالية العذاب الأبدي. والفارق الوحيد بين جميع الاحتمالات أن مارتن وضع أمام اختيار عدم الايمان إمكانية الحصول على ربح دنيوي محتمل. وهذا ما وجدناه متعسفاً في النقطة السابقة.

النتيجة إن ما قدمه مايكل مارتن غير صحيح البتة، أراد إثبات أن المراهنة على الالحاد هي المراهنة الرابحة، فأثبت بموجب حساب الاحتمالات أن المراهن خاسر مهما كان الاحتمال الذي راهن عليه. فلن يدخل أي شخص في أي رهان إذا كانت اللعبة تتضمن خسارة مؤكدة.

الإيمان قرار؛

حول معنى الايمان بين باسكال ووليم جيمس:

باسكال لا يطالب بالايمان وإنما يطالب بالتسليم. الايمان هو الاعتقاد، في حين أن التسليم هو القبول والتبني. التسليم هو اتفاقية قد تكون مضطراً لها على الرغم من عدم اقتناعك بها. هو في حالة باسكال أنك مغلوب على أمرك، ميت لا محالة، فتجنب احتمال الخسران واكسب أملاً.

في الاسلام يكون المطلب الأساسي هو التسليم، وهو يكفي للنجاة، فمعناه القبول بالاتفاق والشروط والانضمام للجماعة. هو المراهنة لو اخترنا تعبير باسكال. ثم الخطوة اللاحقة والتي يصل إليها النخبة من المسلمين هي الايمان، وهو القناعة الداخلية والتصديق التام، وذلك هو الاعتقاد على طريقة وليم جيمس.

إن موقف جيمس معناه أيضاً أن الحقيقة الموضوعية لا يمكن الوصول إليها، وأنه لا وجود لحقيقة من هذا القبيل، وأن كل الحقائق هي ناتج مزج بين الذاتي والموضوعي، من أجل تحقيق المنافع وتسهيل الفهم حتى في مجال العلوم. ومعنى ذلك أن اللّه ومفاهيم الفيزياء، لا يمكن حسمها بناءً على مقتضيات حقيقة موضوعية مزعومة، وإنما نحن نقرر بشأنها ما نشاء وبحسب مقتضيات البراغما (النتائج).

بموجب وليم جيمس يكون الإيمان قراراً يمكن للإنسان أن يتخذه.

كذلك الأمر بالنسبة للدين (الإسلامي على الأقل) يكون الإيمان قراراً يمكن للإنسان أن يتخذه أو يمتنع عنه، وأن اللّه أعطاه ذلك الاختيار، بدلالة أن الناس إما أن يكونوا مؤمنين وإما ملحدين. ولكن اللّه أمره أن يتخذ قراراً بالإيمان، وإلا فإنه سوف يحاسب حساباً شديداً[56]. وبهذا فإن الدين يفترض قدرة الإنسان على أن يكون مريداً في أمر الإيمان، وأن إرادة الاعتقاد فاعلة وممكنة، وأن بإمكان

الإنسان أن يتخذ هذا القرار الذي أمر به اللّه. فهل كان جيمس مدافعاً عن أمر اللّه، أم أنه ضيع الحقيقة كلها بظنه أن كل عقائدنا هي عبارة عن قرارات حتى فيما يتعلق بالمسائل العلمية؟

الإيمان والرهان والحرية:

ما معنى راهن على أن اللّه موجود؟ هي ببساطة تعني اكذب على نفسك وعلى الآخرين وعلى اللّه وقل اللّه موجود. لكن الإيمان حالة يقين فكري ومن الصعب أن يكون اليقين قراراً. فالقرار موقف، والموقف شأن نفسي وأخلاقي.

وإن كانت حالتك الفكرية مختلفة عن الموقف الذي تتخذه عملياً، أي إن قررت أن تعلن للآخرين موقفاً مخالفاً لحقيقة قناعتك الذهنية فمعنى ذلك أنك قررت خداع الآخرين.

وفي حالة قررت أن تعلن إيمانك باللّه خلافاً لقناعتك الفكرية، فمعنى ذلك أنك قررت أن تخدع نفسك وتخدع الآخرين، بل وتخدع اللّه نفسه (للمتحير الصادق حتى وإن رجح عدم وجوده). وتكون في أقصى حالات النفاق والكذب والخداع.

وإذا كان مبدأ الرهان هو الموقف المضمر لدى بعض المتدينين، فهذا يفسر كثيراً من الانحرافات الأخلاقية التي يرتكبونها. نذكر على سبيل المثال ما يسمى بالحيل الشرعية التي هي تنفيذ منهجي لمحاولة خداع اللّه.

دعوى «راهن أن اللّه موجود» فيها اختلاف عن براغماتية جيمس وفكرة إرادة الاعتقاد.

فكرة إرادة الاعتقاد لا تعني أن يكون قرار الإرادة مخالفاً لموقف الاعتقاد وإنما هما متداخلان ومتشابكان معاً، وإنهما واحد في نهاية المطاف، في حين إن الموقف المبني على الرهان يحتوي على كذب وخداع وقرار مخالف لحقيقة الاعتقاد. فحقيقة الاعتقاد ليست مختلفة عن جوهر الإرادة، في حين يطالب الرهان بطمس الاعتقاد بواسطة الإرادة.

لكن يمكن النظر إلى الموضوع بطريقة أفضل من طريقة باسكال، وهي طريقة وليم جيمس، فليس الاحتيال يبني أخلاقاً قويمة على أسس مراهنة دينية، وإنما فكرة إرادة الاعتقاد. وبموجب فكرة إرادة الاعتقاد لا تكون الحقيقة مستقلة عنا، وإنما هي متعلقة بإرادتنا، وبذلك يكون الشيء حقيقياً بقدر اعتقادنا به. فاعتقادنا باللّه يضفي عليه الحقيقة، ولا يعود الأمر احتيالاً أو مراهنة، وموقف جيمس هنا له شبه وصلة بموقف بروتوغوراس، من أن الإنسان مقياس جميع الأشياء، مقياس ما يوجد وما لا يوجد. وهذا عمق من أعماق الفلسفة السفسطائية لم يتمكن أفلاطون وأرسطو من سبر غوره، فأنكراه.

اتخاذ القرار:

وأطلب منك أن تتابع تفكيرك ممعناً في تقصي مساراته، ووضع علامات على الأفكار التي تدور في ذهنك في وقت معين من أجل كشف عملية اتخاذ القرار لنتبين إن كان لك قدر من الحرية[57]. هذه الأفكار تكون على شكل عبارات لغوية. نريد أن نتوصل إلى معرفة هل للإنسان حرية في اختيار فكرة وترك غيرها.

فالسؤال هو؛ هل يتمكن الإنسان من اختيار أفكاره، وهل له القدرة على التحكم بها، أم أنها تفرض نفسها عليه؟ أسألك عن اللحظة التي تبدأ بها الفكرة قبل معالجتها منطقياً وفحص دقة الاستنتاج فيها. لنفرض أنك تفكر في شراء هدية لأحد أصدقائك وتتساءل عن هدية مناسبة، هل تشتري له كتاباً، أم قميصاً، أو ساعة يدوية؟ ثم تبدأ بالتساؤل عن نوع الكتاب الذي ستشتريه له، وتتساءل عن توجهاته الفكرية وميوله، أو نوع ثقافته، ما هو الشيء الذي ينقصه فتريده أن يغطيه، أو تريد له فقط أن يستمتع، ثم تبدأ بالتفكير في الكتب التي تثير البهجة، لتتحول بالتفكير إلى عموم الأشياء التي تثير البهجة. وتجد نفسك قد أغرقت في موضوعات بعيداً عن صديقك وهديته. وتأخذ أفكارك مساراً آخر حين تعالج امكانية شراء ساعة فتفاضل بين الساعات وأنواعها وأسعارها وذوق صاحبك، لتبدأ بالتفكير في اختلاف أذواق الناس، أو التفكير في علاقة الساعات بالزمن. وكذلك يمكن أن تحدث مسارات أخرى حين تفكر في أن تشتري له القميص فتفكر في حجم قميصه، وكيف أن وزنه قد ازداد، وتتذكر أنك نفسك تعاني من مشكلة الوزن الزائد، وصعوبة مقاومة رغبتك بتناول الحلويات، وتبدأ بالتفكير بالحلويات وأنواعها، وأن الأمر سيكون أهون لو أنك مارست الرياضة، ثم تفكر في كثرة مشاغلك التي تستهلك يومك وأنك بالكاد تجد وقتاً يكفيك للنوم، ثم إذا أردت الذهاب إلى أحد الأندية الرياضية فلابد من أن تخصص قدراً من راتبك كل شهر للنادي، وهو أمر ليس سهلاً فأنت منهمك دائماً بالعمل الجاد ولكن المردود المادي شحيح بالكاد يكفي مصروفاتك الحالية، وتبدأ بالتفكير في إيجاد طريقة لتزيد من إيراداتك. هكذا تجد نفسك قد ابتعدت كثيرا عن الموضوع الذي بدأت منه، وصارت مجموعة كثيرة من الأفكار تدور في ذهنك مختلفة عن بعضها جداً، وكل ذلك يحدث بتداخل بين الأفكار وخلال وقت قصير.

إن كانت الأفكار تفرض نفسها على الناس من دون ضابط، ومن دون أن يكون لدى الشخص القدرة على التمسك ببعضها وطرد البعض الآخر، فتلك حالة مرضية، تظهر على شكل الهلوسات والوساوس وغيرها من الأعراض التي توفر رزقاً للمعالجين النفسانيين. أما أنت، فلكونك من الناس الذين لديهم القدرة على عدم الإغراق بالوساوس (أرجو ذلك)، فسوف تقرر طرد جميع الأفكار، واختيار فكرة واحدة، فتدخل إلى أقرب محل، يبيع كتباً أو ساعات، أو قمصاناً، وتشتري شيئاً منها.

هكذا فأنت، على العموم، تمتلك القدرة على اتخاذ قرار أن تختار من بين الأفكار أيها الذي تطرده وأيها الذي تمسك به وتبني عليه.

ويبقى السؤال عن المحددات التي مكنتك من المفاضلة بين فكرة وأخرى، وما الذي جعلك تفضل واحدة فتتمسك بها وتبني عليها، في حين استبعدت غيرها. هذه المحددات قد تتحكم فيها عوامل صحتك الجسدية والنفسية وميولك وعواطفك ومخاوفك ورغباتك المسموحة والمقموعة وثقافتك

ومجموعة العوامل الاجتماعية والتربوية.... إلخ. وبهذا فإن هناك قدرة على القرار تقع على عتبة للتحكم في اختيار الأفكار، وعند هذه العتبة يتم اختيار الأساس الأولي الذي نبني عليه، وندعمه بالحجج والبراهين. تلك العتبة عندها يكون قرار الإيمان وما يماثله من قرارات.

هنا، في هذا المنحى من التفكير بقدرة الإنسان على اتخاذ القرار، أجد أن دعوة القرآن للناس إلى الإيمان[58] ممكنة التطبيق وأن الناس قادرون على تنفيذها أو رفضها. وأن الإيمان ليس هبة من السماء لأناس منتخبين، أو مجرد «نور يقذف في القلب»[59]، لأن ذلك يخرجه من مجال الحرية الإنسانية، فيعفي منه من لا يقدر عليه.

ومع ذلك يبقى السؤال مشرعاً بالمعنى الأوسع للمقدرة البشرية، وهل هي خاضعة لقدرة الإله المطلقة أم لا؟ فإن لم تكن خاضعة فتلك حدود لمقدرة الإله المطلقة، وهذا تناقض لأن المطلق لا يحد، وإن كانت خاضعة فلماذا لم تفعل مقدرة الإله فعلها في اختيار الإنسان للإيمان بدلاً عن غيره؟

ومرد هذه النقيضة إلى كونها قائمة على تعريف متناقض لمفهوم الإله بزعم أنه (آخر)، كائن متمايز مفارق، (سوبرمان) خارج بعيد عن (الضمير) بقدرات لا نهائية بكل شيء.

مبدأ قابلية التكذيب والرهان على وجود الله:

يعول الرهان على مفصل دقيق، وهو أن المراهن على وجود اللّه من الممكن أن يكتشف ربحه ولا يمكن أن يكتشف خسارته للرهان إن قال بوجود اللّه. وهذا يجعل من باسكال على الطرف النقيض من كارل بوبر. فبينما يقرر بوبر أن كل فرضية غير قابلة للتكذيب هي فرضية غير علمية، نجد باسكال يستفيد من هذه الخاصية بالذات في قضية (اللّه موجود) أو بالأحرى قضية (توجد حياة أخرى بعد الموت). فخاصية هذه القضية أنها لا يمكن تكذيبها بأية واحدة من الوسائل التجريبية الواقعية أو الافتراضية. فمثلاً قضية (كل البجعات لونها أبيض) هي قضية ذات معنى بموجب معيار قابلية التكذيب، لأن هناك امكانية لافتراض وجود بجعة سوداء في مكان ما وأننا من الممكن أن نجدها ذات يوم فنكتشف كذب تلك القضية. وهكذا فإننا نعرف أن هذه القضية تمثل فرضية تستوفي شرط قابلية التكذيب فهي علمية طالما وجدت إمكانية تكذيبها. وبهذا فهي قضية ذات معنى لكنها ليست مضمونة الصدق، ولا يمكننا الجزم بصدقها طالما أننا وضعنا أن احتمال كذبها هو شرط علميتها ومعناها، وإنما يمكننا فقط الجزم بكذبها في حال اكتشفنا دليلاً عليه (وجدنا بجعة سوداء). من ثم لن نكون متأكدين من صدق أية قضية كلية على الإطلاق.

نحن نستطيع التأكد من كذب الفرضية العلمية لكننا لا نستطيع التأكد من صدقها، فمهما بلغ عدد البجعات البيضاء التي نجدها لا يحسم ولا يفيد الجزم بأن كل البجعات بيضاء، في حين يكون اكتشافنا لبجعة واحدة سوداء كافياً لتكذيب القضية، شريطة أن يكون الاكتشاف ذاتياً ومشتركاً، أي ليس ادعاءً فردياً غير قابل للتكرار كأن يقول شخص إنني رأيت بجعة سوداء، أو أن فلاناً أخبرني أنه رأى واحدة[60]. وهذا الشرط يقصي كثيراً من عبارات التصوف التي تدعي (رؤية) اللّه، وكذلك

يقصي أقوال من يقولون أن (اللّه قد أوحى لهم)، فلا تكون هذه الواقعة داعمة لفرضية وجود اللّه، لأنها لا تستوفي شرط كونها مشتركة، أي لا يمكن للجميع أن يشترك فيها مثل إمكانية اشتراك الجميع في رؤية البجعات البيضاء أو السوداء.

لكن قضية (اللّه أوحى لفلان) حتى إن تم قبولها تجاوزاً لشرط المشاركة تبقى تفتقد شرط النفي، فهي لا تعمل على تكذيب فرض (وجود اللّه) وإنما تعمل على تثبيته وبهذا تفتقد شرطاً آخر. وبقي الجدل المستمر بين المؤمنين والملاحدة على مر العصور هو عبارة عن محاولات المؤمنين لإيراد وقائع تثبت فرضية وجود اللّه في مقابل محاولات الملحدين لإيراد وقائع تكذب تلك الفرضية، ولم يفلح أي من الطرفين في إيجاد وقائع تنطبق عليها الشروط.

يضع باسكال رهانه وهو يجزم بعدم وجود إمكانية لحسم الأمر في هذه الحياة. الآن، لنستبدل مثال البجعات لأن العينات قالت بوجود بجعات سوداء، ولنتحدث عن شيء لم يتم رصد وجود له بعد، مثلاً، حصان له قرنان. ولو قال باسكال أنه موجود لكن لا يمكنني مواجهته إلا بعد الموت. وأنني إن اعترفت بوجوده منذ الآن فلسوف أحصل على مكافأة بعد الموت. إما إن أنكرت وجوده، فإنه سيشبعني نطحاً بعد الموت إن كان موجوداً. وإن لم يكن موجوداً فلن أربح المكافأة لكني سأنجو من النطح. بهذا هل من الممكن النظر إلى فرضية الرهان بوصفها فرضية علمية ونحاكمها بواسطة الاحتمالات؟ هل من الممكن التعامل بجدية معه؟ ولنأخذ بنظر الاعتبار أنه أكثر مقبولية، من الناحية الأخلاقية، تصور حيوان ينطحني أو يلاعبني لأنني قبلت وجوده أو أنكرته من تصور إله يتصرف بطريقة مماثلة.

هكذا يمكن أن تكون فرضية (اللّه موجود) أو (توجد حياة بعد الموت) فرضية علمية قابلة للتثبت إذا متنا ثم حشرنا في الدار الآخرة. لكنها غير قابلة للتكذيب، لأننا إذا لم نستيقظ من موتنا ولم نحشر فلن نكتشف كذبها. أي أننا من الممكن أن نتأكد من وجود حياة أخرى لكننا من المستحيل أن نتأكد من عدم وجودها. وهذا يعني عدم استيفاء هذه الفرضية لشرط قابلية التكذيب. من الممكن تخيل اختراع مركبة تسافر نحو جهة ما أو زمن ما أو عالم ما فتحقق تواصلاً مشتركاً (يمكن للجميع ممارسته) مع الملائكة، فيكون ذلك داعماً لفرضية وجود اللّه، وفي المقابل لا يمكن تخيل واقع أو تجربة تؤدي إلى تكذيب فرضية وجوده. وهذا الوضع الخاص لهذه الفرضية الذي يجعل منها غير علمية بموجب معيار بوبر، وجد فيه باسكال فرصة لوضع رهانه. فراهن على الجزء الذي يمكن إثباته منها، ليس في هذه الحياة، وإنما بعد الموت.

الرهان والتفرقة بين الدين والأخلاق:

من أسباب افتراق الدين عن الأخلاق هو ارتباط الدين بالرهان، فالرهان على وجود اللّه هو من حيث المبدأ رهان على وجود إله غير مؤكد ومشكوك فيه. ولو كان مؤكداً وغير مشكوك فيه لما وجد رهان من الأساس. إذ إن فكرة وسبب الرهان هو عدم التيقن من وجود اللّه، ووقوعنا في الشك الذي عجزت السبل العقلانية والتجريبية عن حسمه، ومن هنا جاء الرهان.

والرهان في حقيقته هو رهان على وجود حياة أخرى، رهان يستند على صعوبة تخيل الإنسان لانعدامه، أو ذوبان «الضمير» في العدم. والسبب في ذلك هو الشعور العميق بأن الضمير هو كل ما هنالك، وأن العدم لا وجود له والوجود موجود، ولا شيء يأتي من العدم أو يعود إليه.

من هنا جاء تصور أن الموت لا يمكن أن يكون النهاية، فتأتي فكرة وجود حياة أخرى مجهولة تماماً، ونحن ضعفاء وأفراد معزولون فيها، مجردون من أية حيلة أو وسيلة أو سبب من أسباب القوة.

لذلك جاءت الأديان لتملأ هذا الفراغ وتعالج هذا الخوف. جاءت بحزمة وطورتها على مر الأجيال، من تصوير لشكل العالم الآخر، عالم ما قبل الحياة وما بعد الموت، وجاءت مفاهيم الأرواح والآلهة والملائكة...إلخ.

أنت ضعيف فلا ترفض هذا، لأنك أعزل ولا سلاح تداوي به ضعفك. فراهن، لعلك تمتلك سلاحاً. إنه تصور بدائي بسيط لمعنى الوجود ومعنى الضمير.

هكذا فالرهان هو رهان على استمرارية «الضمير» رهان على حياة أخرى، تستمر فيها هذه الأنا التي لا يمكننا تخيل انعدامها.

لا يوجد ترابط بين الحياة الأخرى واللّه، وجود حياة أخرى أو استمرار وجود الضمير بعد الموت، لا يعني بالضرورة وجود اللّه، وفي الوقت نفسه فإن وجود اللّه لا يعني بالضرورة وجود حياة أخرى.

مقامرة ظالمة:

إن حياة الإنسان قصيرة بشكل ذري إذا قيست بالأبدية، فهل من العدل أن تصدر أحكام أبدية وتترتب نتائج لا نهائية على أحداث وأعمال تقع على أجزاء من هذه الحياة الذرية؟ حياتنا التي نادراً ما تتجاوز المائة عام، وهذه المائة عام يغلب عليها ضياع الأوقات في تناول الطعام ومحاولة الحصول عليه، أو في النوم وما سواه من متطلبات بيولوجية، ثم إن هذه المائة عام مكونة من ذرات هي الآنات الموزعة بين الماضي والحاضر والمستقبل، الماضي الذي فات ولو كان قبل جزء من الثانية، فإنه يكون خارجاً عن السيطرة، ويكون قد انطوى بلا عودة، والمستقبل الذي لم يأت بعد حتى لو كان بعد جزء من الثانية، فإنه ليس تحت السيطرة وقد لا يأتي مطلقاً، لأن احتمال الموت قائم وقد يحول دون مجيء ذلك المستقبل، فلا أملك سوى نقطة زمنية ذرية، هي نقطة التقاء الماضي بالمستقبل. وهي نقطة هلامية سيالة إلى أبعد الحدود، عصية على التمكن من الإمساك بها. وحياتي كلها عبارة عن مجموعة نقاط من هذا القبيل، لتكون في مجموعها، مهما كثرت، مجرد ذرة في عمر الأبدية. ومع ذلك يطالبني الرهان أن أقبل بوجود إله يحاسب على جزء الذرة هذا، ليعاقب أو يثيب بموجبها بشكل أبدي، ويريد صاحب الرهان أن يسمي ذلك الإله عادلاً فضلاً عن وجوده.

يقول باسكال إن راهنت فماذا ستخسر؟ ستكون أميناً... إلخ

إن نتيجة كل من الرهانين **(رهان باسكال ورهان مايكل مارتن)** تتناقض مع الأخرى، فماذا يختار الشاك في مسألة وجود اللّه من الرهانين؟

مع ذلك فإن الرهان (كدافع) أهم من جميع الأدلة على وجود اللّه، لأنها كلها لم تؤد إلى حسم ولا يمكن أن تؤدي إلى حسم، فكل منها عليه اعتراضات كثيرة، وفيه فجوات جمة.

تعود أهمية الرهان إلى أنه يأخذ بعين الاعتبار أن الرهان هو على فرضية لا يمكن حسمها بالعقل والحجة، ولذلك يمكن التعامل مع المسألة من وجهة نظر الاحتمالات. وهذا يفتح الباب أمام اعتبارات أخرى غير اعتبارات الحجج العقلية والفلسفية للنظر في المسالة. (جانب الأخلاق من وجهة نظر مايكل مارتن والجانب النفعي من وجهة نظر باسكال).

والحقيقة أنه لا يمكن أن تتأسس الأخلاق القويمة على مراهنة ومقامرة ومغالبة. المقامر دافعه أناني وفردي، يستمد ربحه من خسائر الآخرين. وربما بحكم هذه الأنانية وبمنهج المقامرة، يمكنه ارتكاب شتى الخروقات الأخلاقية، وقد يكون هذا هو السبب وراء وجود انحرافات أخلاقية كبيرة، وقد يكون سبب كل المآسي والفظاعات التي تتخذ من الدين غطاء لها.

إن الرهان يمثل نوعاً من الاحتيال الفاقد للنزاهة، بل هو أشد أنواع الاحتيال سوءاً لأنه احتيال على اللّه. والاحتيال لا يمكن أن تقوم على أساسه أخلاق قويمة.

والميول الأخلاقية ليست مرتبطة كلياً بالإيمان وعدمه، فمن الممكن أن تكون مؤمناً وفي الوقت نفسه قاسياً فضاً أو بالعكس. ومن الممكن ألا تكون مؤمناً مع كونك إنسانياً وطيباً.

ويقع التمسك بدين معين ضمن السياق نفسه. فمن الثابت أن التعاليم الأخلاقية تحتل ركناً مهماً من تعاليم الديانات، لكن يبقى السؤال عن جودة هذه التعاليم من جهة، وعن فاعليتها أو مقدار الالتزام بها من الجهة الأخرى. فالإنسان كثيراً ما يجد طريقة للالتفاف على الأوامر الأخلاقية الدينية ليسلك السلوك الذي يؤدي إلى خدمة رغباته ومصالحه. وقد وجدت بعض الدراسات الميدانية ضعف الصلة بين اعتناق الدين وبين الأفعال والسلوك العملي على الصعيد الأخلاقي، وأن العلاقة ضعيفة بين التدين والأفعال. في حين أشارت دراسات ميدانية أخرى إلى وجود هذه الصلة وقوتها(61). مما يحيلنا الى القول أن الإنسان قادر أن يربط أخلاقه بالدين سلباً أو إيجاباً وقادر أيضاً أن يحل نفسه من هذا الربط.

وإذا قسنا الأشياء والأفكار بالنتائج المترتبة عليها، وإذا كان الإيمان يشعرك بالراحة والطمأنينة، وتشعر بأنك وجدت معنى وجودك، وكنت قادراً أن تتخذ القرار بالإيمان فليكن، شريطة ألا تحاول فرض أفكارك على الآخرين، وإن لم تجد في الحياة شيئاً من ذلك ولم تتمكن من اتخاذ قرار الإيمان، فليكن شريطة ألا يحلك ذلك من أي التزام أخلاقي. (الالتزام الأخلاقي تجاه النفس والآخر).

بالنظر إلى التاريخ وفائدة الدين للمجتمعات البشرية، نجد أنه كانت له منافع كثيرة في تأسيس دول وثقافات، وفي الوقت نفسه كانت له مساوئ كثيرة نتيجة لاستخدامه ذريعة في قيام كثير من أحداث العنف والإقصاء والتصفية والحروب، ولكن هل من بديل عن الدين، وهل ينبغي أن يكون هنالك بديل عنه؟ توجد دول وثقافات قامت على أسس أخرى كالقومية، والشيوعية، والولاء لرمز معين كالإمبراطور... إلخ. وكانت لها نتائج وخيمة أيضاً، إنه الصراع البشري الذي قد يستخدم الدين أو أي بديل آخر كي يستمر. وبهذا فرغ الدين من محتواه الحضاري الاستثنائي لتساويه في هذا مع البدائل الأخرى، فبقي جانبه الفردي والأخلاقي الذي لم يكن يمثل فارقاً كبيراً كما أسلفت.

الدين والعنف والرهان:

الدين كان مبرراً لعنف شديد، لكن العنف لم يكن مقتصراً على الدين فقط، وإنما كان يتخذ غالباً كذريعة يتغطى بها السياسيون وأصحاب المصالح في إثارة التطرف الذي قد يستند إلى الإيمان بالدين مرة وإلى الإيمان بالعرق مرة أخرى. فالحروب الصليبية تذرعت بالدين، أما الحروب العالمية الأولى والثانية فقد استندت إلى القومية فيما استندت إليه، ولذا فالإيمان سبب لخسائر كبيرة في هذا السياق.

اليقين هو ألد أعداء الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً. والدين يوفر أشد أنواع اليقين صلابة وأبعدها عن المرونة.

ميزة الرهان أنه لا يعتمد اليقين ابتداءً، لكنه يحارب الشك، فالرهان هو محاولة لترسيخ الدوغما، والابتعاد عن الشك المفيد.

الرهان الأخلاقي:

ما نراه: أن اللّه إما أن يكون موجوداً أو غير موجود. فإن كان غير موجود ففكر وقل ما بدا لك، فهو ليس موجوداً ليثيبك أو يعاقبك، ولكن ابق ملتزماً أخلاقياً فذلك أكبر شرف يمكن أن يحوزه الإنسان في حياته، وفي ذكراه بعد مماته، وهو من أهم الجوانب التي يتعلق بها معنى وجوده.

أما إن كان اللّه موجوداً، فهو إما عاقل عادل، وإما غير عاقل وغير عادل، فإن كان موجوداً غير عاقل وغير عادل، فقل ما بدا لك، فانعدام عدله كفيل بأن يضمن لك عدم تعلق نوع أقوالك بثوابه أو عقابه، فقد تقول شيئاً جيداً فيعاقبك، أو تقول شيئاً سيئاً فيثيبك لأنه غير عادل. ولكن ابق ملتزماً أخلاقياً، فذلك شرف كبير.

أما إن كان موجوداً عادلاً، فقل ما بدا لك، وما يوصلك إليه تفكيرك وحكمك المنطقي، فالإله العادل لا يعاقب إنساناً فكر وأخطأ، خصوصاً في الأديان التي ترى أن اللّه هو الذي أعطى الإنسان العقل، فالإنسان يفكر بموجب آلة منحها إياه وهو العقل، فإن أخطأ فذلك خلل في الآلة التي في حوزته، واللّه العادل لن يعاقبه على ذلك، ولكن ابق ملتزماً أخلاقياً.

ملخص الكلام إن القول بوجود اللّه وعدمه لا يمكن أن يعتمد على الرهان الذي تبناه باسكال، وإنما (الرهان) الصالح يجب أن يكون على العقل الإنساني وضرورة أن يبقى حراً بعيداً عن الابتزاز والتخويف، كي يتخذ من القرارات ما هو مبني على المنطق وليس على الخوف.

رهان باسكال؛ هو كارثة أصابت العقل البشري، ومسخت عقول أمم بأكملها وعلى مدى أجيال وعصور. ذلك هو مؤدى الرهان وطلبه من الناس أن ينحوا عقولهم جانباً، ويتركوا المنطق والاستنتاج والفهم ليعولوا على الرهان.

من حق باسكال أن يشكر على وضعه الصياغة الشهيرة للرهان فقط. لكن الرهان موجود قبله بكثير. الرهان ربما يكون قد نشأ مع أو بعيد اكتشاف/اختراع الآلهة، وهو أمر تم مع شعور الإنسان بالخوف والرجاء، ومن ثم كان سبباً في انتشار التسليم بوجود الآلهة على نطاق واسع. وبذلك فالرهان ساهم بفاعلية في تدعيم التسليم بآلهة الديانات ومن ثم تدعيم تلك الديانات بوصفها مؤسسات ومن ثم إنشاء المعابد وتنظيم جمهور المتدينين.

إن باسكال أثبت أمراً مهماً وهو ضرورة الرهان. فهو قد بين حقيقة كون الأمر لا يخرج من أحد احتمالين؛ إما أن يوجد اللّه أو لا يوجد، وهو أمر في غاية الوضوح، لذلك لا بدّ لنا من أن نقرر. إما بحساب الاحتمالات للربح والخسارة الأخروية بالدرجة الأولى والحياتية بالدرجة الثانية، فرأى أننا يجب أن نراهن على وجود اللّه، حتى نربح الآخرة (إن كانت موجودة) ولكي تكون حياتنا أفضل من الناحية الأخلاقية، ومن أجل سعادتنا. وهذا الأمر الأخلاقي يشاطره فيه وليم جيمس، إذ يرى أن الإيمان باللّه قرار يؤدي إلى السعادة وحسن الأخلاق فردياً واجتماعياً.

ولكن كون الإيمان يؤدي إلى سعادة وحسن أخلاق أمر فيه نظر. فالسعادة التي تقوم على خداع الذات تشبه سعادة السكارى والمأفونين. وكون الدين يؤدي إلى أخلاق حسنة أمر غير ثابت، فمع أن هنالك ما يدعمه من التجارب، توجد تجارب تدحضه في المقابل.

ورغم قوة حجة جيمس التي ترى في الإرادة مصدراً أساسياً للاعتقاد، إلا أن الاعتقاد لا يتحقق بفعل أمر أوجهه لنفسي كأمر عسكري، ومسألة أن تؤثر إرادتي في عقيدتي إنما تتم بشكل غير مباشر، إذ تؤثر مصالحي وميولي في ترجيح عقيدة على أخرى. ولذلك يمكنني إن كنت على بينة من أثر هذه الميول والمصالح، أن أتحكم بأثر هذه الميول والمصالح على رؤيتي للحقيقة، ولو بدرجة لا تصل إلى اليقين، ومن هنا يأتي دور الشك الإيجابي الذي ينبغي أن يكون ملازماً لكل ما أتبنى من آراء.

إن موقف جيمس المتعلق بأثر الإرادة في الوقائع المعرفية والطبيعية، والسلطة الكبيرة التي تمتلكها الإرادة وتحكمها بالوقائع، في رأينا، له قدر عال من الصحة ـ ربما أكثر مما يظن جيمس نفسه ـ وذلك من خلال ما أراه من كون الوعي هو الجانب الأهم في الوجود لأنه يمثل المركز والأصل.

إن الإيمان والإلحاد بحد ذاتهما، كمواقف فكرية، غير مؤثرين في دخول الجنة والنار. في حال كان اللّه موجوداً عاقلاً وعادلاً وأخلاقياً. واحتمال وجود اللّه العاقل العادل المثيب المعاقب هو احتمال

واحد يضاف لغيره من الاحتمالات (كأن يكون غير موجود أو أن يكون موجوداً غير عاقل أو غير عادل، أو غير أخلاقي... إلخ) مع ذلك وأخذاً بهذا الاحتمال يكون الإيمان غير كاف، إذ لا يعقل أن يحاسب على الأفكار والعواطف (إيمان، إلحاد) فقط، فلا بدّ من وجود عوامل أخرى يحاسب عليها، وأهم تلك العوامل هي أفعال الناس.

الرهان ونشوء مؤسسة الدين:

من الأمور المهمة في الدين هي الدعوة الأخلاقية المقترنة به، فمع اختلاف أخلاقيات الأديان، وغرابة المعايير أحياناً، مثل الدعوات إلى قتل شعوب والقضاء عليها في التوراة مثلاً، إلى الدعوات بالتنكيل بمن لا يعتنق الإسلام من المشركين، إلا أن الدعوى الأساسية لكل الأديان هي دعوة إلى الخير. فمما لاشك فيه أن الرهان على وجود اللّه، لابد من أن يحمل بعداً أخلاقيا، إذ لا بدّ من أن يكون هذا الإيمان بموجب مقتضيات دين بعينه، ومن ثم فلا بدّ من الالتزام بالمقتضيات الأخلاقية لذلك الدين(62).

لكن ذلك الدين الذي يدعو إلى تلك الالتزامات الأخلاقية، يضع قبلها الإيمان باللّه وبالدين كأساس لكي يضمن الأخلاقيات التي يريدها، ولذلك يضع تركيز الرهان على الإيمان، فالذي لا يؤمن لن يلتزم بالضرورة بمتطلبات الأخلاق التي يدعو إليها الدين، وحتى الذين يلتزمون طواعية، ربما لا يكونون بعدد ولا بصرامة التزام الذين يراهنون على وجود اللّه وأوامره الواجبة التنفيذ، التي يترتب عليها ثواب وعقاب، فمع الإيمان ربما نحصل على عدد أكبر من الملتزمين أخلاقياً، وبنوع من الالتزام قد يستمر حتى وإن تعارض مع المصالح الشخصية للفرد الملتزم، وهذا أمر قد يختلف عن التزام الشخص غير المؤمن وغير المراهن، إذ قد يتخلى عن شيء من التزاماته الأخلاقية، بسبب المصالح أو الخوف وما شابه.

ولكن هذا لا يجعل من الرهان على الدين ومن ثم على التدين، لا يجعل منه واحة أخلاقية، فمن المعروف تاريخياً أن كثيراً من الشناعات ارتكبت على أسس دينية.. ولكن هذه الأخطاء والشناعات قد لا يكون الدين من حيث دعوته الأخلاقية، وحتى دعوته للإيمان سبباً لها. وإنما السبب يكون عنصرياً فئوياً، حيث تقاتل أو تضطهد مجموعة دينية معينة مجموعة أخرى لعدم التشابه بينهما.

مطالبة الأديان بالإيمان والإصرار عليه، إنما تشير إلى إمكانية أن يكون الإيمان قراراً يمكن أن يتخذه الإنسان على طريقة وليم جيمس. وإن كان الأمر كذلك، أي إن كان الإيمان قراراً يمكن اتخاذه، وله مردود أخلاقي يمكن ضبطه بحيث يصبح إيجابياً. في هذه الحالة صارت مطالبة الدين بالإيمان والإصرار عليه بطريقة قسرية يمكن أن تجد مبرراً.

في هذه الحالة تكون دعوة إلى اطراح العقل جانباً واتخاذ قرار الإيمان بصرف النظر عما يمكن أن تشير إليه مقتضيات التفكير المنطقي.

رهان باسكال لا ينفع المتيقن كفراً أو إيماناً، إنه قد ينفع الشاك فقط فيحوله إلى منافق.

وفي كل من رهاني باسكال ومارتن؛ لا يوجد سوى حدين هما الصفر واللانهاية، ولا وجود لتدرج بينهما يشير إلى الوجود الواقعي، فكل من الصفر واللانهاية يقع خارج حدود الوجود الواقعي. فكان على كل من باسكال ومارتن وضع حدود واقعيه لرهانيهما، أي إقامة رهانيهما على حدود يمكن التعامل معها في الواقع، لكي يمكن حساب الاحتمالات فيها. فالرهان إما أن يكون على الصفر وإما على اللانهاية، إما ألا تربح شيئاً، أو تربح كل شيء، إما أن تخسر كل شيء أو لا تخسر شيئاً. فمهما كانت الاحتمالات بالفوز ضئيلة فلا بدّ من الرهان، حتى لو كان احتمال وجود اللّه بنسبة واحد من عشرة ملايين. فالأفضل لك بموجب هذه الصياغة أن تراهن على وجوده. لأنه حتى هذه الاحتمالية الضعيفة جداً لا يمكنك التفريط بها، لأن خسارتها إن تحققت تعني جحيماً أبدياً (لانهائياً)، وربحها يعني نعيماً أبدياً لا نهائياً.

لذلك فهي مراهنة غير عادلة وغير منطقية، لا تترك مجالاً لأي احتمال سوى احتمال واحد، ومرد لا منطقيتها ولا عقلانيتها إلى أن حديها الصفر واللانهاية، وهما حدان غير معرفين وغير واضحين وغير واقعيين.

ثم تطورت بمرور الزمن فكرة الإله (الكائن المفارق بقدرات لا نهائية) لتبنى عليها منظومة فكرية تشمل الأخلاق والأفعال، ووجود المظالم كان سبباً مهماً. وكانت على مر التاريخ علامات فارقة على أيدي أشخاص بعضهم زهدوا بما هو مادي في الحياة سعياً وراء صفاء روحي وأخلاقي ونسجت حولهم الأقاصيص، وبعضهم قال إنه اتصل مع عالم مفارق أو مع إله مشخص مفارق بغية أن ينشئ بناءً سياسياً أو أخلاقياً ثم تم بناء مؤسسات دينية. إن من قال بوجود اللّه المشخص المفارق ليردم فجوة المعنى أو ليضفي المعنى على هذا الوجود ويقترح غاية لهذا العالم تقع خارجه، قام شخص أخلاقي بإكمال الصورة له قائلاً إن اللّه لا بدّ من أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، وياله من حلم عظيم. من هنا جاءت الشحنة الترغيبية والترهيبية مع اللّه. وتبلورت المنظومة الدينية. بدأت أسطورة، ثم تنظمت دينياً.

وبوجود الخوف والطمع في نفوس البشر وخوفهم على أجسادهم وعلى مصيرها، وبسبب نسيان الضمير أو الغفلة عنه وعن مركزيته وأسبقيته على كل ما سواه، والظن أن مركزية الإنسان تقبع في جسده (أو في روحه، التي لا تعني سوى قوة مجهولة تحرك الجسد، فهي لاحقة من لواحقه أو هو من لواحقها، الأمر سيان)، بسبب ذلك دخل الرهان بصورة تلقائية بوصفه عاملاً حاسماً يدعم التصديق بما يدعيه الدين، ومن ثم عاملاً حاسماً في انتشار الدين على المستوى الشعبي، وصار مقنعاً بقوة الخوف والطمع.

رهان الدين يبتز ضعفنا. إنه يعزف على وتر خوفنا من المجهول واستسلامنا للتهديد. لعل غاياته نبيلة في البدء، على الرغم من أن تاريخه يشي بأن حشداً من رجالاته سعوا إلى المجد والسلطة والمال، وقدم آخرون أرواحهم بعد أن قبلوا الرهان صدقاً، فصاروا مجموعة المثل العليا التي صاغها الدين أحسن صياغة، وفي هذا مجد الدين الأسمى.

الأديان تضع فكرة الإيمان في أولوياتها قبل كل شيء، حتى قبل الأخلاق. فالإيمان يأتي أولاً، وحسب ادعاء الأديان (الإسلام مثلاً) فإن اللّه يحاسب على الإيمان به قبل كل شيء، وأن أشد الذنوب، وهو الذي لا يغتفر في الإسلام هو ذنب الشرك (الذين لا يؤمنون بأي إله لعلهم يضافون إلى الذين يؤمنون بأكثر من إله واحد). وفي كلتا الحالتين المسألة فكرية، واللّه يحاسب على الفكر في الحالتين. هل يطالب الدين برهان كرهان باسكال؟ [قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا اللّه ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن اللّه غفور رحيم](63)(64).

فإذا كان الإسلام يجب أن يدخل في القلب فهل هو مسألة قرار؟ وإن كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يكون عدم الإيمان هو الخطيئة الأعظم، في حال كون عدم الإيمان سببه إيمان آخر بآلهة آخرين؟

من الممكن أن يكون منبع التأكيد على ضرورة الإيمان والقسوة إزاء فاقديه، منبع هذا التأكيد آت من الدين كمؤسسة تريد توطيد دعائمها وضمان المرتبطين بها، من خلال الالتزام المعلن كمجموع، ومن خلال الرهان على وجود اللّه كأفراد، وهذا أحد أهم أسباب كون الفكر الديني مصدراً رئيساً من مصادر التطرف والعنف وانعدام التسامح.

الرهان هو الأساس:

إن محركات الرهان موجودة في النفس البشرية وهي الناشئة من الشعور بالضعف والخوف من المصير المجهول، وانعدام الشعور بالأمان في الحياة وتهديد الموت. من كل ذلك وبحكم طبيعة اللغة تتم مقابلة الضعيف بالقوي والناقص بالكامل والوقتي بالدائم، عندها يتم تجريد فكرة اللّه في الذهن وفي النفس البشرية، فتبدو وكأنها فكرة فطرية. (مذهب هيوم في تاريخ الدين الطبيعي).

بعض الأديان، بنت أسسها على فكرة الرهان، فضخمت التخويف مما بعد الموت، وركزت على الضعف والنقص البشريين، مكملة ذلك بالتركيز على كمال وقوة اللّه، ووزعت الأدوار في الرمزية الأسطورية لتجعل من الرهان الباعث الأقوى والأهم لفرض طروحاتها.

إن مبدأ الرهان (الضعف والخوف والأمل والطمع) يحيل الإنسان إلى التفكير في طلب الحماية. والحماية المطلوبة هنا لا يمكن أن يحققها كائن من النوع المعتاد، فلا بد من اللجوء إلى كائن مفارق. فيضع الإنسان نفسه في وضع فكري يقتنع معه بصدق الفكرة القائلة بوجود كائن أسمى واللجوء إليه أو حتى التواصل معه. والعامل المشترك بين التجارب الدينية جميعاً هو كونها تغييرات في الوعي. وهذا ليس تقريراً متعلقاً بصدقها أو كذبها وإنما هو وصف للوعي الذي ترتبط به. أي أن التجربة الدينية هي تجربة فردية في أساسها، لكن حدوثها مضطرد وعلى نطاق واسع قد يمر بها كثير من الأفراد الذين يدركون ضعفهم ويخشون مصيرهم. وبهذا فإن مبدأ الرهان المستند إلى عدم التأكد مما ينتظرنا بعد الموت وخوفنا وطمعنا وضعفنا وأملنا يكون سبباً في اتخاذنا قرار المراهنة، والتمسك باختيار التصديق بوجود كائن مفارق قوي نستقوي به عندما يأتي وقت ضعفنا المأساوي. هذا

التمسك قد يشتد ببعضنا حد الإسراف الممعن فيمر هذا البعض بالتجربة الدينية، التي تعني اليقين التام من دون حاجة إلى دليل خارجي. علام الدليل وصاحب التجربة يشعر أنه قد كشفت له الحجب وانفتحت له أبواب الحقيقة؟ إنها الحالة الذهنية التي يجد الشخص فيها أن الحقائق قد عرضت نفسها له في غاية الصفاء فيقرر الإمساك بالمعنى وحيازته، مطلاً على ما يراه من حقيقة فارهة مطلقة مفارقة. مردها إلى حالة استثنائية للوعي في مسار يشبه إيحاء ذاتياً هائل التركيز.

وبهذا فإن مبدأ الرهان هو الأصل الموحي بالفكرة وباختيار القول بوجود الحياة الأخرى والكائن الخارق المفارق ونشوء معنى القدسية وإسباغها عليه. ثم على هذا الأصل تترتب التجربة الدينية وتتشعب بكل تفصيلاتها وقصصها الأسطورية وطقوسها وأوامرها الأخلاقية. ثم تأتي مرحلة بناء مؤسسة لكل ذلك هي الدين، ثم تنشأ لها أيديولوجيا لتوحد الجماعة التي تبنت تلك المنظومة وتدافع عن مصالحها(65)(66)

بمجرد زرع فكرة وجود الإله في ذهن الإنسان بوصفه كائناً مطلق القدرة، وبيده سلطان على ما بعد الموت وله هيمنة على مصير الإنسان بعد الموت، واحتمالية العقوبة الكبرى للإنسان بعد أن يكون في منتهى الضعف؛ هذه الإمكانية تمنح الرهان (رهان باسكال وما شابهه) قوة وفعالية استثنائية، ويصبح الخوف عاملاً حاسماً في تسليم الإنسان وتخليه عن تفكيره لصالح هذا الخوف، وإرغامه لنفسه على القول بوجود الكائن الخارق والخضوع لهذه الفكرة، فكرة وجود الكائن الخارق، مهما تعارضت مع تفكيره المنطقي، فيرضخ الإنسان لها مهما بدت حظوظها في المراهنة قليلة. ومهما كانت بموجب المنطق والتفكير العقلي، فكرة غير عقلانية. ففكرة باسكال (**الرهان**) تصبح مشابهة لفطرة في الإنسان، بحكم كونها أقرب للشعور منها إلى التفكير. إنها الخوف والشعور بالضعف والتوجس، وقد عبر عنها باسكال بوضوح وبصورة مباشرة في تاريخ معين قبل بضع مئات من السنين، ولكنها كشعور ومحاولة للتخلص من الخوف باتجاه شيء من الطمأنينة، قد تكون قديمة قدم معرفة الآلهة عند البشر، والمسؤول عنها هو الشخص أو الظرف الأول الذي أدى إلى القول بفكرة الإله في عصور سحيقة. حين نشأت فكرة الإله وتطورت لينشأ حولها الدين بتفاصيله ويصير مؤسسة. بل هي تنشأ مع كل إنسان وفي كل عصر، نظراً لوجود الضعف والخوف لدى كل إنسان، ولإدراك أن الموت هو نهايته المحتومة(67).

الرهان والموت:

الاضطرار إلى الرهان سببه الموت. الرهان يدفعك إليه ويقسرك عليه أنك متأكد من أنك ستموت، لذلك راهن؛ فالموت هو صالة القمار التي أنت داخل إليها لا محالة، مجبر على دخولها والاشتراك في رهانها.

وهنا يأتي سؤال مهم؛ لو أن الإنسان يمكنه أن يحيا خالداً في هذه الحياة بكل بؤسها ومسراتها، ويقال له يمكنك أن تموت ويمكنك أن تراهن. أي لا يكون الرهان اضطرارياً، فيكون أمامه أربعة اختيارات واحتمالات:

ـ حياة دنيوية دائمة على الرغم من قصورها،

ـ وحياة أخروية ونعيم دائم محتمل، بعد الموت

ـ وحياة أخروية وعذاب دائم محتمل، بعد الموت

ـ وفناء تام، بعد الموت.

الاحتمال الأول هو المؤكد، هو ما تملكه وتراهن به، هو الرصيد الذي تراهن به على أحد الاحتمالات الثلاثة الأخرى.

في هذه الحالة سيكون الخيار في حقيقته بين الاستمرار بالحياة وبين الموت على أمل الحياة الأخرى، وعندها ترى نسبة الناس الذين سيختارون الموت، وكم من الناس سيهتمون بمن يقول لهم أنه تلقى وحياً يخبره بوجود حياة أخرى عليهم أن يموتوا ليصلوا إليها. عندها قد يختار الموت عدد قليل من السايكوباثيين أو المحبطين الذين يفضلون الفناء التام. سيكون نادراً عدد الذين يختارون ترك الحياة المؤكدة طمعاً بجنة غير مؤكدة.

يقول أبو الطيب المتنبي:

ولو أن الحياة تبقى لحي

لعددنا أضلنا الشجعانا

هكذا، لو كان فرض الخلود في الحياة الدنيا حقيقة فلن يراهن إلا المؤمن المتيقن من وجود اللّه والحياة الأخرى. وهكذا ستنقلب المعادلة وتعود الأمور إلى نصابها الصحيح، فيصبح الرهان لاحقاً على الإيمان ونتيجة له وليس سابقاً عليه وسبباً له.

فالموت إذن هو الدافع للرهان، هو ما يجعلك تراهن برصيد فارغ، إذ أنك ميت لا محالة. فالمؤكد في هذا الرهان هو الموت فقط. وكلما فكر الإنسان بموته ازداد اضطراراً للرهان، وهذا سبب مهم يدفع كثيراً من الناس في نهايات حياتهم واحساسهم باقتراب الموت أن يراهنوا على وجود اللّه ويزدادون تديناً.

وهنا يأتي واحد من أهم أسباب الاضطراب الوجودي المزمن الذي يعانيه الإنسان وهو وقوعه بين فكي كماشة يقينه بالموت وعدم قدرته على تخيل موته. فهو من ناحية غير قادر على تخيل فنائه، وهي حقيقة أكدها سيغموند فرويد، تستند إلى شعور داخلي في غاية القوة والوضوح، وتستند إلى منطق جازم أيضاً. فبمجرد تخيلك لفنائك تبقى حاضراً لأنك الذات التي تقوم بالتخيل. لذلك فإمكانية تخيل الفناء متناقضة ومن ثم مستحيلة. وهذا عبور بالكوجيتو الديكارتي إلى الصعيد النفسي وتحريره من الدوغما الدينية غير المبررة التي تحيله على اللّه. فمثلما أنك لو شككت بكل موجود

وبكل الوجود فإنك لن يكون بمستطاعك الشك بوجودك، بل إن شكك يكون سبباً لتوكيد كونك موجوداً، كذلك تخيلك لفنائك يكون سبباً لتوكيد بقائك. والفك الثاني للكماشة هو وجود يقين آخر، هو أنني ميت لا محالة. لا تكفي التجربة لإسباغ تلك الموثوقية على يقين الموت، فهناك شعور أصيل بالفناء لا سبيل إلى إنكاره. لكن التجربة المتراكمة على مر الزمن والتي يتغذى بها الانسان منذ طفولته أن الموت واقع لا محالة، هذه التجربة مشفوعة بالشعور بالضعف والنقص تمنح فكرة موتنا قدراً من القوة يجعلها موازية لشعورنا بالديمومة، فنعيش في هذا التأرجح أو تحت ضغط هذه الكماشة.

هكذا نؤكد أن جميع الأدلة والبراهين الفلسفية على وجود اللّه إنما هي قاصرة وقزمية الحجم والقوة بإزاء قوة رهان باسكال. فهذا الرهان يستخدم الموت (الحقيقة الراسخة والواقعة الآتية لا محالة) سبيلاً للقول بوجود الحياة الأخرى ووجود اللّه.

يعرض الرهان مفاهيم اللّه والحياة الأخرى بوصفها وقائع كمعطيات أولية، ثم يدعو الناس، المحاصرين بقسوة الموت، إلى الإقرار بوجود اللّه والحياة الأخرى، وإلا فإن مصيراً مهولاً إلى حد اللعنة ينتظرهم، ثم بعد ذلك أتت الأديان والحجج الفلسفية والمنطقية وأقامت الأساطير والأديان والفلسفات أنظمتها الفكرية وصروحها على تلك البلورة الأولية.

فالموت المجهول المرعب هو سبب لاشتغال آلية فكرية مفتوحة للبناء عليها وتدعيمها بشكل مستمر. هذا المرعب ينحى بفكر الانسان إلى إيجاد المهرب، ولا بدّ من أن يكون ذلك المهرب حصيناً بما فيه الكفاية حتى لو كان متخيلاً، فينحى الى تصديقه ودعمه بشتى الدفاعات والبناء عليه، فتقوم منظومة كبيرة من الأفكار لتغدو نسيجاً ونظاماً ترامياً مشبعاً بالتفاصيل من قصص رمزية وأساطير وحجج برهانية، فيكون مثل برنامج حاسبة، مثل خوارزمية، ثم لغة تعمل بشكل تلقائي، فينتج إيماناً وتديناً ونظاماً أخلاقياً وأيديولوجياً وسياسة ونظام حكم. كلها تكون ضمن منظومة دينية أساسها الأول الذي لولاه لما قامت هو الخوف من الموت وما بعده.

الله في التصور الديني:

نجد أن كل شخص يولد في مجتمع يتبنى مقدسات ذلك المجتمع ودينه، ثم يكيف عقله ليظن أن ما تبناه في صغره وورثه عن آبائه هو الحق اليقين الذي لا يرقى إليه الشك، وقد يكون مستعداً لأن يقتل في سبيله، أو يكون مستعداً للموت دونه. فهو قد تبنى العقيدة ابتداءً مع أفكارها الأساسية، ثم بحث في مسيرة حياته عن كل حجة تدعمها، وتطمئن عقله بأنها الحق. وأغضى وابتعد عن كل ما من شأنه أن يزعزع ما تبناه من معتقدات آبائه.

الرهان يغرس مبدأه منذ الطفولة، والتعليم أن اللّه موجود، وأنه يثيب ويعاقب. وهذا غير مقصور على الديانات السماوية، وإنما يتعداه إلى مختلف الديانات. فكلها تحمل فكرة الثواب والعقاب، سواء بالجنة والنار، أو بالعقوبات والإثابات المختلفة أثناء الحياة وبعد الموت، كعقيدة التناسخ في الهندوسية والنحلة الأورفية. فالرهان يبدأ منذ الطفولة؛ أي آمن بالعقيدة كي تنجو، وإلا فالعواقب

وخيمة. وبموجب هذا الرهان يقرر الإنسان التخلي عن العقل والمنطق تماماً إزاء الدين. ومن ثم يبدأ تطوير هذا الإيمان محاولاً تدعيمه بحجج منطقية مسيراً العقل في خدمته، ومستخدماً كل مفاجآت الأحداث والوقائع التي لا يحسن تفسيرها دلالة على مصداقية ما يؤمن به، وأنه بإيمانه إنما يكون قد فعل خيراً. وقد يتطور هذا الإيمان إلى حدود بعيدة من نكران للمادة، وجذب صوفي... إلخ، وكل هذه هي نتائج إمعان في رفض المنطق وانفتاح على الرغبة الجامحة، بأن يكون للوجود غاية ومعنى، معتمداً على إجابة الدين الجاهزة بوجود إله مفارق. فيحاول المتصوف أن يتماهى معه، ذلك أنه قد قرر منذ اللحظة الأولى للرهان أن يراهن وأن يترك عقله جانباً، ثم يسير في الرهان إلى النهاية، وبعض الناس يمعن في الرهان فيزهد في هذه الحياة لأنه راهن على غيرها، ويتصوف... إلخ.

كل هذا يجعل من الإله الذي تقول به الأديان كمؤسسات وتضعه بوصفه مفهوماً لتفكير الناس العاديين من أجل غايات أخلاقية وأيديولوجية إنما هو بدعة إذا أصر القائلون به على واقعيته بالمعنى الأفلاطوني للواقعية، أي أن له وجوداً يشبه وجود المثل في عالم خاص به. لكن يمكن النظر إلى مفهوم «اللّه» برؤية مختلفة، فنرى فيه الوعي، بالصورة الواسعة للوعي. هو وعي ينطلق من الضمير، ليشمل الوجود كله. وعي هو الضمير الذي يقوم عليه الوجود كله، ولا يستقيم الوجود لولا وجود هذا الوعي وهذا الضمير. بهذا المعنى يتوحد الوعي والـ«الضمير» ليكون هو اللّه الأزلي الأبدي سيد الوجود والكائنات، لا يحتاج إلى عبادة بالمعنى التقليدي، ليكون معنى العبادة وغايتها هو إدراك هذا الفهم وهذه الوحدة بين الوعي وبين اللّه.

وسواء أكان الإله موجوداً أم غير موجود، وسواء أكان اللّه هو إله الأديان أو إله سبينوزا أو إلهاً وثنياً أو قريباً من التصورات الشرقية، أو كان هو الوعي والضمير، وسواء أكان خارج العالم محيطاً به أو متداخلاً معه، أو الأمرين مجتمعين، ومهما كانت حاله أو صفاته خالقاً للعالم أو منظماً وراعياً له، خيراً أم شريراً، أم غير مكترث... إلخ، يبقى السؤال الأهم فيما يتعلق باللّه وبالعالم وبالوعي وبالضمير، هو سؤال هيدغر **لماذا يوجد وجود بدلاً من العدم؟** ولا يجيب عن هذا السؤال قولهم وجود الوجود دليل على وجود اللّه، فلن يخلصهم هذا من السؤال، لماذا هنالك وجود وليس عدم. ذلك إن الجواب القائل إن الوجود موجود لأن اللّه موجود، وهو الذي أوجد الوجود. هذا الجواب قاصر، لأنه يجيب عن سبب وجود العالم فقط، على الرغم من كونها إجابة تثبت تهافتها ووقوعها في التناقض(68) والسؤال لم يكن عن وجود العالم وإنما تعداه إلى وجود اللّه نفسه، بل أبعد من ذلك، إلى وجود الوعي والضمير الذي هو أكثر أولوية من وجود اللّه بمعناه المفارق، أي السؤال هو لماذا وجد اللّه وليس العدم؟ لماذا وجد الوعي وليس العدم؟ فالأمر واضح والمعادلة بسيطة، إما وجود وإما عدم، فلماذا هنالك وجود؟ من الواضح أن هنالك وجود، والأمر لا يحتاج إثباتاً. فلو كنا أمام احتمالية وجود قطة في غرفة أو عدم وجودها، لكان افتراض العدم أولى، حتى يتبين دليل على وجودها، ولكن وجود الضمير على الأقل، الأنا أفكر بالمعنى الديكارتي أمر مفروغ منه، فهي موجودة بلا شك، فيبرز السؤال؛ لماذا الأنا موجودة، وليس العدم؟ ولا ينفع الجواب القائل إن اللّه أوجدها، لأن معنى ذلك إن اللّه موجود، فينتقل إليه السؤال؛ لماذا هو موجود وليس العدم؟ وحتى إن نشأت سلسلة لا متناهية، يستمر السؤال معها، لماذا هنالك وجود وليس عدم؟ (وإجابة هذا السؤال ستظهر في ثنايا هذا الكتاب).

ما بعد الأدلة (الحجج) على وجود الله ورهان باسكال:

لقد أصاب كانت حين انتهى إلى أن المحاولات العقلية المنطقية لإثبات وجود اللّه أو دحض وجوده، هي محاولات متهافتة لا يمكن لها الصمود المنطقي لأننا قادرون على إثبات النتيجة ونقيضها بالقوة نفسها.

المقصود باللّه هنا هو كائن آخر مفارق للعالم، ذي قدرة وإرادة وعقل وفعل، مستقل عن هذا العالم، وغير محتاج إليه، وغير محتاج إلي.

قدرتنا على إثبات وجود اللّه ودحض وجوده بمحاجات عقلية (الحجة الأنطولوجية والكوزمولوجية) [69] أمر مرت عليه قرون ولم يقدر أحد على حسمه ولا توجد إمكانية لحسمه إلا بعد الموت، بحسب كثير من الأديان. والأمر إننا نريد إجابة الآن، بل ما كان ينبغي أن يمر كل هذا الزمن بلا إجابة، كما أن الدليل الأخلاقي ينطبق عليه ما ينطبق على الأدلة العقلية، فافتراض وجود اللّه بوصفه كائناً أخلاقياً لا بدّ من أنه يحقق العدالة القصوى، هي أمنية بشرية جميلة أكثر من كونها دليلاً، تجردها من قوتها مجرد الحاجة إليها، فلو كان اللّه موجوداً لما تمنينا تحقيق العدالة، ولكان وجوده كافياً لتحقيقها قبل أن نتمناها. كما أن وجود الشر إن لم يكن دليلاً على عدم وجود اللّه، فهو دليل على عدم وحدانيته[70] إذ أننا من أجل تفسير وجود الشر، ومع إصرارنا على وجود إله خير، نحتاج أن نقول بوجود إله آخر للشر. وبذلك نزيد المسألة تعقيداً، فنحتاج إثباتاً لوجود أكثر من إله، بعد أن عجزنا عن إثبات إله واحد، مما يضاعف صعوبة الموضوع ويزيد في تعقيده.

وسأعرض صياغتي لمفارقة الخير[71]، هكذا: هل كان بإمكان الإله أن يجعل هذا العالم خيراً مما هو عليه؟

من الواضح أن في العالم شروراً من أنواع ومستويات مختلفة لا ينكرها إلا بليد أو متكبر مغمض العيون بسبب التحزب الأعمى[72].

إن قلت أن الإله ليس بقادر أن يجعل العالم خيراً مما هو عليه فقد جعلت قدرته محدودة، وهذا لا يتوافق مع تعريفك له على أنه كائن مفارق مطلق القدرات، وهو ما تصفه به الأديان.

وإن قلت أنه يقدر، فما الذي يمنعه من ذلك؟

لاحظ أنك مهما حاولت أن تجد من مبرر لإحجام الإله عن فعل الأفضل، على الرغم من قدرته التي يفترضها تعريفك له، فإنك لا بدّ واقع في أحد فخين؛ إما تحديد قدرته بطريقة غير مباشرة، وإما الانتقاص من خيريته. فإن تقول مثلاً؛ إن الإله لا يجعل العالم أفضل لأنه يريد اختبار الإنسان، أو أن الخير من الإله والشر من البشر، فمعنى ذلك أنك حددت قدرته على تحسين الإنسان، أو قدرته على معرفة نتيجة الاختبار مسبقاً. ثم أليس هو من صنع الإنسان بكل ما فيه من خير وشر؟ أي إن قلت إن

الخير والشر إنسانيان وليسا مطلقين فذلك لن يعفي الإله من المسؤولية. وإن قلت إن الإله قادر أن يجعل العالم أفضل لكنه ترك تلك المهمة للإنسان، فإن ذلك يستدعي السؤال؛ وما الغاية من ذلك؟ فنعود لموضوع حاجة الإله للاختبار أو حاجته للمعين، وكلاهما غير لائق بتعريف الإله المفارق المطلق.

هذه معضلة في غاية الدقة والوضوح، وهي نقيضة تضرب التعريف الشائع للإله في الصميم، ولا خروج منها إلا بإعادة تعريف مفهوم الإله، ذلك المفهوم المتناقض المتسبب في إلحاد الكثيرين. ولا ينفع الترقيع والمماحكات التي قدمها بلانتنغا، ولا إصرار لايبنتز وقوله أن هذا العالم هو أفضل ما يكون، أو أنه أفضل العوالم الممكنة.

والقول بضرورة وجود اللّه لكي يكتسب الوجود معنى وغاية هو قول جميل وشاعري أكثر مما ينبغي وبعيد عن المنطق، ومجازفة بالادعاء تحتاج إلى إثبات، فهو أمر يحيلنا من جديد إلى الأدلة والبراهين العقلية والمنطقية، التي ثبت تهافتها. كل هذا، وتساوي أدلة الإثبات والنقض في القيمة المنطقية يجعل الأمرين متعادلين، أي تتساوى إمكانية وجود اللّه مع عدمه، لكن وجود الشيء يحتاج إلى إثبات، في حين إن عدمه لا يحتاج إلى إثبات، وهذا يرجح عدم وجوده، فضلاً عن أن مسألة وجود الشر في العالم هي مرجح آخر لمسألة عدم وجود إله يتصف بوجود صفات العدالة والخيرية. هذا هو مصير الإله بالمعنى التقليدي الذي تطرحه معظم الأديان. إذ إن هذه الأديان تعرض فكرة عن إله بسيط وربما أرعن أحيانا، خلق كوناً بهذا الاتساع الهائل، ومع ذلك يطلب عبادة هذا وذاك من البشر، ويستدر دعاء هذا وذاك لكي يرزقه مالاً، أو يسهل له بعض المشاوير، ويغضب على هذا، بعد أن يطالبه بالاعتراف به وعبادته، إن لم يستجب ويعبد ويخضع. ناهيك عن الأساطير الممعنة بالبساطة لأنها تخاطب الفهم الشعبي البسيط وتبغي كسب جمهور واسع، مثل معصية الشيطان ومعصية آدم وإنزاله إلى الأرض.... إلخ.

وبعد كل ذلك يعيش ذلك الإنسان حياة مليئة بالمتاعب والرزايا والأمراض منذ ولادته وإنبات أسنانه اللبنية المصحوبة بالألم والحمى، يضاف إليها ما يصادفه في حياته من أمراض وآلام أخرى، وأحزان فارهة، مصحوبة بسعادات ولحظات فرح سريعة شحيحة، ليكمل حياة قصيرة مهما طالت، غير معروفة الجدوى والغاية، لتنتهي بالموت، كأنها عقوبة غير مبررة على ذنب غير معروف.

الرهان والانتحار؛ صالة القمار:

وهذا ما يحيلنا إلى مسألة مهمة جداً، وهي الانتحار. فمما لا شك فيه أن الإنسان لو خلي ونفسه، فسيرى الانتحار حقاً مشروعاً وخياراً متاحاً له. فكثير من الناس يصلون في محطات في حيواتهم يشعرون فيها بحاجتهم إلى إنهاء معاناتهم. لكن الأديان ـ خصوصاً السماوية منها ـ تسلب هذا الحق وتحرمه، مع أن تحريمه أدى إلى ظهور مشكلات وتفاقم في حالات المعاناة والقلق والاضطراب لدى من يريد الانتحار لكنه يمتنع بسبب رهانه الذي يقضي بتجنب الانتحار المنهي عنه دينياً. ففي الإسلام نجد أن ما يمنع المسلم من الانتحار ـ حين يريده ـ ليس حب الحياة، وإنما الخوف من

الموت وما يحتمل أن يتبعه من عقاب أبدي. هذا الاحتمال المبني على الرهان يغير الموازين لصالح تبني القول بوجود اللّه. وهذا السبب بالذات ومركزية الرهان فيه، هو الذي يكمن وراء أن كثيراً من الناس الذين قضوا الشطر الأكبر من حياتهم متبنين للإلحاد ومتشبعين به، نجدهم عند إحساسهم باقترابهم من الموت وانتهاء حيواتهم، يتراجعون عن إلحادهم ويقررون تبني الإيمان، وما من سبب وراء ذلك سوى الرهان، وخوفهم من الخسران الكبير إن تبين أن اللّه قابع وراء جدار الموت بعقوباته القاسية.

إن المراهن حين يراهن على وجود اللّه، يتوجب عليه أن يخرج من هذه الحياة بأسرع وقت، طالما أن قيمتها ضئيلة جداً، وأنه حين يغادرها؛ فإما إنه لا يوجد اللّه فلا يكون قد خسر شيئاً، أو إن اللّه موجود فيكون ربحه لا نهائياً. وهذا الربح يكون مبرراً لعمل انتحاري لو أن الدين سمح به. في القرآن نجد أن اللّه يثيب ويحاسب على الإيمان (مع العمل، بل قبله)[73]، وكأن الإيمان قرار يتخذه الإنسان، وبينا أن الإيمان لا يمكن أن يكون قراراً إلا بموجب مقتضيات البراغماتية، ومن ثم يكون قرار الإيمان التزاماً بموجب مقتضيات رهان باسكال. فعملياً يؤمن المسلم بموجب نص قرآني، وبموجب نفعية معينة يراهن، وبموجب الرهان يمكن أن يقوم بعملية انتحارية[74].

الأهمية في الأمر؛ إن الشك يمكن أن يخلصنا من دوغمائية الإيمان، أو أية دوغمائية، ويتسرب من خلال الشك وعدم اليقين، ومن خلال الاحتمالات يتسرب الإيمان من جديد عن طريق الرهان، فيعود الإيمان مرة أخرى بصورة قوية إلى درجة إمكانية حدوث العمليات الانتحارية.

قوة الرهان هي في مقارعته الشك، ومحاولة الانتصار عليه، والتسليم بوجود الإله المفارق المنفصل عني تماما بوصفه «هو» أو آخر، على الرغم من عدم تأكدنا من وجوده، أو حتى عدم تأكدنا من وجود أي شيء على الإطلاق.

بموجب رهان باسكال يكون اللّه لا غاية من وجوده أو على الأقل من إيجاد هذا العالم سوى أن يجعل منه صالة قمار، فإن الناس في هذا العالم عملهم الوحيد هو أن يراهنوا إما (أن يؤمنوا) فيدخلون الجنة، وإما أن يلحدوا فيدخلون النار، فلا غاية أخرى من الحياة.

وبهذا، إذا أخذنا بالرهان كمبدأ وكفكرة، يكون الانتحاري (الشخص المعبأ بعقيدة دينية مؤداها أنه سيدخل الجنة إذا قتل نفسه مع مخالفيه في العقيدة) أفضل من فهم إرادة اللّه من أن الحياة لا أهمية لها ولا شأناً، وأن أهم ما فيها هو الإيمان باللّه ثم يموت ليدخل الجنة. هذا على الأقل هو الجانب الذاتي والفردي من عمل الانتحاري. وعملية التفكير هنا سهلة ومباشرة، إنها الرهان نفسه، أي لا تحتاج إلى تفكير، وإنما تحتاج إلى قرار فقط مبني على الرهان. فالعالم عند المراهن صالة قمار، الأفضل أن تخرج منها رابحاً وبأسرع وقت.

إنك إن راهنت على وجود اللّه فلا حكمة من بقائك في الصالة أخرج بأسرع ما يمكن حتى تأخذ مكافأتك.

ولكن أصحاب الرهان لا يتوقفون عنده، بل يستمرون في التحول من الإيمان إلى متطلبات الدين كمؤسسة.

أولئك الذين يصرون على أن عقل الإنسان قاصر ولا يمكنه الوصول إلى الحقائق فيما يتعلق باللّه والأسئلة التي تدور حوله، ويقترحون التوقف عن التفكير في الموضوع والتسليم بوجود اللّه، لأن عقولنا قاصرة، عن إثبات وجود اللّه أو التفصيلات المتعلقة به، فما الذي يرجح وجوده على القول بعدم وجوده سوى الرهان؟ (أو نتيجة الرهان التي هي ترجيح يدفعنا إليه الخوف والطمع). ذلك الرهان الذي لا يعتمد التفكير العقلي بل يطرحه جانباً ويتكئ على الخوف والطمع في حسم المسألة واتخاذ القرار.

أي إله هو إله الرهان هذا الذي يحيط نفسه بالحجب حتى يصبح أمر وجوده من الأساس موضع أخذ ورد، أدلة على وجوده وأدلة على عدمه، حتى يلجئنا إلى المراهنة القاسية. فيصبح من يراهن على عدم وجوده محكوماً بالجحيم الذي لا ينجو منه إلا من يراهن على وجوده. أية لعبة هذه وأي ابتزاز لا أخلاقي؟ إن المقامر ليس جديرا بأن يكون موضع ثقة حتى في المراهنات، فهو مثل أصحاب صالات الرهان المخادعين الذين لا تضمن التزامهم حتى وإن ربحت الرهان. ما أخسرنا إن كان هذا هو الحال، ولقد حق للخائف منه أن يقول للملحد إن كان الإله غير موجود فقد نجونا ونجوت[75]، ذلك لأنه إن كان هكذا إله موجوداً فهي الكارثة ونكون قد هلكنا جميعاً.

وجاء تحريم الانتحار في الإسلام عاملاً مهماً وفي غاية الفاعلية. فهو وعد بعقاب أبدي وذنب كبير. وعلى الرغم من أن هناك مجموعة محددة من الذنوب في الإسلام تسمى الكبائر قد لا يكون الانتحار من بينها، وقد يكون إذا نظرنا له بصفته قتلاً للنفس، لكنه يختلف عن كل الذنوب من ناحية مهمة وخطيرة، وهي أن كل ذنب سوى الانتحار يكون للإنسان مجال بعده ليتوب عنه وقد يتسع له الوقت كي يكفر عن ذنبه فيغفر اللّه له، لكن الانتحار بحكم كونه نهاية المطاف لن يترك من مجال للإنسان للتوبة أو التكفير. فيكون المنتحر قد ضمن عقاب اللّه الأبدي. وبذلك فإن المسلم، حتى وإن رفض الإسلام وأعلن إلحاده، قد يبقى في خلده أن هناك احتمال مهما كان ضئيلاً أن يكون الإسلام حق، وبهذا وبموجب الرهان يكون الانتحار عملاً تتجاوز خطورته حدود الموت.

إن الإسلام قد حرم أصحابه من حقهم في الانتحار، هذا الحق الذي هو من الأهمية بحيث يحتاجه الإنسان في مواجهة الحياة من خلال معرفة قدرته على إنهاء حياته في أية لحظة يريد.

الانتحار مهم لأنه اختيار متاح دائماً في أية لحظة قلق، وأثناء أية لحظة اختيار، فمهما تعددت الاختيارات أو تضاءلت يبقى الانتحار خياراً متاحاً وباباً واسعاً للفعل واختياراً وجودياً أصيلاً. هذا الاختيار تم حرمان المسلمين منه بقسوة صارمة. إنه فعل إنساني مرتبط بالشعور بالضمير. وبوعي الإنسان أمام وجوده، وقلقه إزاء هذا الوجود، وخروجه من الشيئية واختلافه عن سائر الموجودات، فكان هذا التحريم للانتحار في الإسلام محاولة ناجحة في تعطيل هذا الميل لدى الإنسان، من دون تعطيل ما يتعلق به من تعب وقلق، بل صارت تظهر آثار أخرى على الناس الذين قمع لديهم هذا

الميل، واضطرابات وجودية شديدة ودمار أخلاقي كبير. وتقع على عاتق مبدأ الرهان مسؤولية إنجاح فعالية هذا التحريم.

الاعتراضات على رهان باسكال:

أ. اعتراض الآلهة المتعددة

أحد أهم الاعتراضات على رهان باسكال جاء من قبل فولتير في روايته (كانديد) Candide التي نشرت عام (1759م) وتبناه لاحقاً ديدرو Diderot ويسمى بحجة تجنب الجحيم الخاطئة، ويرى احتمال وجود أكثر من واحد من (الآلهة) تتنافس وتتعارض فيما بينها، فليس هناك ما يضمن أننا سنؤمن بالإله الصحيح إذا اخترنا الإيمان.

ب. اعتراض زيف الإيمان

مفاد هذا الاعتراض أن اللّه إن كان موجوداً فإنه سيرى زيف إيماننا إن لم نكن مقتنعين حقيقة بوجوده. هذا الاعتراض يرفض مبدأ أن لنا حرية اختيار الاعتقاد.

ج. اعتراض الافتراضات **(حجة الافتراضات)**

الاعتراض هو إن باسكال افترض ثنائية زائفة؛ اللّه موجود أو غير موجود. في حين أن هناك عدد آخر من الاحتمالات، مثل اللّه موجود لكنه غير عاقل أو أنه غير عادل...إلخ. ومن دون الذهاب إلى الحسابات الرياضية هنا والتي تنتج من مجرد إضافة طبيعتين محتملتين للمعادلة، فإن اختيار عدم الإيمان باللّه قد يكون هو القرار الأفضل من الناحية الحسابية عند تطبيق نظرية اتخاذ القرار على هذه الاحتمالات الثلاثة. وهذا ما ذهب إليه مايكل مارتن عند صياغته رهان الملحد، كما ذكرنا، وهو بدوره عليه اعتراضات قاصمة.

من أهم صعوبات الرهان أن حسمه مؤجل، وأنه لا يمكن التثبت منه ولا تكذيبه. ولذلك هو خداع منطقي فضلاً عن كونه ابتزازاً نفسياً. إن الرهان هو وعد بمكافأة ووعيد بعقوبة في حياة أخرى بعد الموت. أما فيما يتعلق بهذه الحياة، فالرهان يحل نفسه، ويحل اللّه من أي تدخل فيها، أو هو لا يدخلها ضمن معاييره، بمعنى إنه لا يقع ضمن الرهان أن اللّه سيعاقب في هذه الحياة جميع المسيئين، ولا يضمن مكافأة أو عقوبة لأحد في هذه الدنيا، وإنما يؤجل ذلك لمجال آخر خارج هذه الحياة.

يوجد احتمال مكافأة لا نهائية غير مؤكد، واحتمال عقوبة كذلك في ذهن المراهن. فإذا حدث في هذه الحياة وجود مكافأة جيدة أو عقوبة رادعة، (كسرقة تغير الحال من فقر إلى غنى، أو تدفع فاقة، أو عقوبة قانونية مخيفة) فإننا في الواقع نجدها توفر رهاناً أكثر فاعلية يتغلب على رهان باسكال. خذ مثلاً شخصاً يجد مبلغاً زهيداً من المال، أو تتاح له فرصة سرقة مبلغ زهيد من المال من دون

الخوف من العقوبة القانونية، فإنه في بعض الأحيان يمتنع عن ارتكاب تلك السرقة، لأنه سيكون خاسراً بمعايير رهان باسكال. فحتى إن كان اللّه غير موجود فالخسارة المادية ليست كبيرة، أما إذا كان المبلغ كبيراً وأنتفت أو تضاءلت احتمالية العقوبة الدنيوية، فإن بعض المراهنين لا يعير اهتماماً لرهان باسكال في هذه الحال لأنه سيكون بين اختيار ربح جزيل مؤكد في هذه الحياة، وبين ربح لا نهائي غير مؤكد في حياة أخرى فيميل إلى الربح المؤكد في هذه الحياة، لذلك نجد بعضاً من المتدينين يمارسون الاحتيال وأكل الأموال بالباطل، وفي الوقت نفسه يمتنعون عن السرقات الصغيرة، مع أنهم يجتهدون ليرتكبوا السرقات الكبيرة. فهم يراهنون على الربح السريع في هذه الحياة على حساب الربح المؤجل في الحياة الآخرة. وحتى إن قيل إنهم يراهنون على عفو اللّه عنهم إن وجد، فهذا يبقي الأمر في إطار المراهنات.

اللغة ورهان باسكال:

العلم يطلب الوقائع، والدين يطلب الحقيقة، والفلسفة خليط منهما.

من الناحية المعرفية التي هي مدخلنا الوحيد للعالم وللوجود تكون «اللغة هي كل ما هنالك» وليس «العالم هو كل ما هنالك»(76)

اللغة هي سبب الفهم وسبب سوء الفهم.

اللغة سبب المشكلة الكبرى بطرحها المفاهيم (أنا) مقابل (أنت) و(هو) ومن ثم نشوء ثنائية الذات والموضوع.

الدين مثل العلم في ناحية، محاولة الوصول إلى غاية نفعية. ربما في الواقع لا يمر سيل من الإلكترونات في السلك فيضيء المصباح، لكنها كذبة نافعة من خلالها يمكن حل لغز التيار الكهربائي، فأسميناها (فرضية)، وهذا وليم جيمس يعترف بذلك، بل إنه يمعن بذلك قائلاً ما معناه إنه لا يوجد «صدق» أو «حقيقة» بمعزل عن الاستخدام العملي والغاية النفعية، فكل (فرضية) تكون هي الحقيقة ولا حقيقة غيرها طالما أنها أدت لغاية عملية(77). لكن المشكلة إن هذه (الفرضيات) يأتي زمان تتوفر فيه (فرضيات) أكثر نفعاً منها، فنطرح الأولى ونعتبرها خاطئة، ونتمسك بالجديدة بوصفها الحقيقة.

والأمر نفسه بالنسبة للدين عند وليم جيمس الذي يعده حقيقة بقدر ما هو نافع وشغال من الناحية العملية(78). العلم في ناحيته يمكن تبرير الأمر بالقول إن الحقيقة نسبية، وأن لا حقيقة تكون مطلقة بحد ذاتها. ويهون ذلك ويجعل قبوله لهذا القول مستساغاً كون العلم لا يدعي القدسية، ولكن يصعب تسويغ هذا القول في الدين الذي يتضمن القدسية وإطلاقية أحكامه هي عصبه الرئيس. فلا يمكن القول إن اللّه افتراض نافع نتخلى عنه ونعده افتراضاً كاذباً لو وجدنا افتراضاً أكثر نفعاً منه.

وهذا محل الاختلاف بين نوعين من البراغماتيين المؤمنين منهم والملحدين؛ فالمؤمنون من البراغماتيين يرون أن اللّه فرضية نافعة والملحدون يرون أن افتراض عدم وجود اللّه أكثر نفعاً.

ومن كل هذا نجد أن المسألة تتعلق باللغة، فبواسطة اللغة نحن نخلق المفاهيم ونحاول تطبيقها على كل شيء آخر، فتصبح اللغة والكلمات والمفاهيم هي كل شيء. تصبح الأشياء كلها إما (أنا) أو (أنت) أو (هو)، ثم نشابك هذه المفاهيم لنصنع منها الفرضيات، فنتعامل مع الوجود على أساسها.

ما قبل اللغة:

إننا ننطلق من بديهياتنا الفكرية ومسلماتنا الأساسية، أي قوانين الفكر الأساسية؛ قوانين الذاتية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. فهذه قوانين فكرنا التي يصعب أو يستحيل علينا الخروج من إطارها في تعاملنا مع أي موضوع. وحين نناقش قضايا الميتافيزيقا، وعلى رأسها ما يتعلق بـ اللّه ونتخذ من هذه المسلمات منطلقاً وأساساً لكل تفكيرنا، يتضح أننا نقع في التناقض غالباً. ذلك أنها مبادئ خاصة بتفكيرنا للتعامل الموضوعي مع عالمنا المتناهي وحاجاتنا المادية بالدرجة الأولى. وأرى أن صعوبة إيجاد حل لقضايا الميتافيزيقا إنما مرده إلى كوننا أسرى طبيعة تفكيرنا المحصورة بنطاق هذه المسلمات التي تمثل البنية الأساسية للغة.

وبذلك فمع فهم الضمير المجرد عن كل ما سواه، تنتهي ثنائية الذات والموضوع، بل ينتهي الخضوع لقوانين الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. فتنتهي التناقضات ولا تعود من قيمة للإشكالات التي تثيرها، وتنتهي الذاتية فيكون هو أنا وأنا هو. وتكون هناك حالة ثالثة من اجتماعي معه فيكون الوجود. وهذا مجال سابق على اللغة Pre – language، بمعنى هو الساحة التي بنيت فيها اللغة فيما بعد. هو مجال التعامل مع الكينونة المجردة، قبل التعامل مع الكينونة التي تمفصلها اللغة، وبالتأكيد هو قبل التعامل مع الوجود بمعناه الأنطولوجي القائم على استكمال متطلبات اللغة ومسلماتها وثنائياتها.

المادة لا تفنى ولا تستحدث، والطاقة كذلك، والتحولات ممكنة.

هذا هو أهم قوانين الوجود، وهو المسلمة الأساسية. إنه من الأحكام القبلية الأولية[79] التي لا تحتاج إلى تجربة لإثباتها، ذلك أنه من طبيعة الفكر. إنه مبدأ مستند على استحالة العدم تفكيراً ووجوداً. وفي الوقت نفسه يستند على انتفاء إمكانية طرد الوجود من أي تفكير أو تصور. إنه مبدأ مستند على مسلمة بارمنيدس (الوجود موجود) وهذه المسلمة مبنية على مبدأ الذاتية، (والوجود الذي يعنيه هو الكينونة Being ثم منه يذهب ليعني الوجود بمعنى التحقق الخارجي Existence). ولأن الوجود الواجب هو الضمير، فمن المستحيل التفكير أو التصور أن الضمير يمكن أن يأتي من العدم أو يعود إليه.

ما قبل اللغة[80] هو محاولة الخروج من هذا الخضم لنعرف أن اللغة هي كل ما لدينا، وإنها بحكم محدوديتها تحدد إمكانيات فهمنا للوجود. والمقصود بمحدوديتها هو محدودية إمكانياتها، التي مهما اتسعت فإنها تبقى تعتمد آليات محدودة، وقد كانت آلياتها منذ البدء هي تقسيم الأشياء إلى (أنا) و(أنت وهو) أو أنا وما سواي، فضلاً عن إنشاء مفاهيم الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع، والسببية، وما يترتب على ذلك من جملة قواعد أساسية أسميناها بديهيات وأقمنا عليها فرضيات ثم نظريات وشرائع وفتاوى دينية وقوانين علمية.

ليس لدينا بديل عن اللغة، ولا بدّ لنا من التمسك بها بوصفها الوسيلة الوحيدة التي تمثل الحقيقة والوجود. ولعدم وجود بديل عنها تكون هي الحقيقة كلها وهي الوجود كله، وبسبب قصورها يكون هذا الاختلاف في الفهم، والاختلاف بين معطيات العلم وتضاربها والاختلاف بين الأديان وكل الاختلافات والحروب. لا وجود لبديل، ولا توجد حتى إمكانية لبديل إذ أن اللغة هي المكون الأساسي في جهازنا الذي نستخدمه للفهم.

لكننا بإدراكنا لها هذا الإدراك، وأنها كل ما هنالك بوصفها لا بديل عنها، تكون لدينا فرصة إعادة النظر في الأساسيات والبديهيات، فنخرج من التقسيم الأساسي (أنا) و(ما سواي) لنعود إلى ما هو قبله تماماً، إلى الضمير بوصفه واجب الوجود، فيكون الضمير هو الوجود وما فوق اللغة.

عندها ندرك أن الضمير هو الثابت الوحيد في الوجود، وكل ما عداه مرتبط به وجوداً وعدماً وكيفية، والـ(أنت) والـ(هو) والزمان والمكان كلها مرتبطة به.

بهذا يتم التعامل مع اللّه خارج إطار المفاهيم الذي طرحته بموجبها كل الأديان والفلسفات، عندما تحدثت عن اللّه بوصفه (هو) ووصفته بأنه آخر من نوع آخر وحملته صفات متناقضة، فتحول إلى أحجية مخيفة أو حلم جميل. بالخروج من إسار اللغة إلى ما قبلها نعرف أن اللّه هو «أنا»، هو ضميري، واجب الوجود الذي لا يمكن وجود شيء إلا من خلاله وبه وبواسطته وبالعلاقة به. وبافتراض انتفائه (المستحيل) يتحول كل شيء إلى عدم.

اللّه إذا كان (هو) لا يكون افتراض عدم وجوده مستحيلاً، بينما «الضمير» من المستحيل افتراضه عدماً أو تصور عدمه. فبمجرد افتراضه عدماً يقفز السؤال؛ فمن هذا الذي يفترض العدم؟ إنه الأنا، هو الضمير وهو موجود إذن وليس عدماً. وهذه التفاتة ديكارت العبقرية التي أساء هو إليها وأساء فهمها، فأثبت من خلالها وجوده، ولم ينتبه إلى أنها تثبت استحالة عدمه، وأنه صعب عليه إثبات استحالة العدم هذه للّه، فاتخذ طريقاً متعرجاً من خلال إثبات وجود ذاته ليثبت وجود اللّه. وكان الأحرى به أن يتمسك بأن وجوده ضروري وواجب وأن عدمه مستحيل، وأن الضمير أو الأنا هو اللّه ومنه ينطلق كل شيء آخر.

وموقف فرويد أيضاً يشير من جانب نفسي أن الإنسان لا يمكنه استيعاب فكرة فنائه ويعزو ذلك لسبب نفسي. ومع صحة السبب النفسي، إلا أن السبب الحقيقي والأهم سبب وجودي ومعرفي، فلا

يمكن تخيل عدم وجود الأنا، لأن ذلك يعني إنكار وجودها وقطع ارتباط كل شيء بها، وإذا انقطع هذا الارتباط ينقطع معه وجود كل شيء.

نقيضة الموت:

الغزالي أورد فكرة الرهان وعزاها إلى من سبقه، غير أنه رأى، محقاً، في باب التوبة من إحياء علوم الدين أن الرهان في حقيقته ليس على وجود اللّه بقدر ما هو على وجود حياة أخرى.

إن من أسباب التمسك بفكرة حياة أخرى والمراهنة عليها هو أن موتنا بالفعل غير قابل للتصور، فكلما حاولنا تخيله، نجد أننا نتخيل موتنا مع أننا أحياء. وهذا المنطلق هو ما أكدته المدرسة التحليلية، يقول فرويد «إن موتنا هو بالفعل أمر لا يمكن تخيله، وكلما حاولنا أن نتخيله ندرك أننا في الواقع نعيش كمشاهدين. ومن هنا استطاعت مدرسة التحليل النفسي المجازفة بالتأكيد بأنه لا أحد يعتقد في أعماقه بموته الشخصي، أو إذا قلنا الشيء نفسه بطريقة أخرى، إن كل واحد منا ـ في اللاشعور ـ مقتنع بخلوده الشخصي»[(81)].

إذن، لا يمكننا تصور انتفاء الضمير، أو انتفاء الأنا، على الرغم من أننا نمر بهذه التجربة يومياً أثناء النوم، ولكننا لا نعلم أين يذهب هذا الوعي، وهل يذوب بالعدم، لذلك نبقى على اعتقاد راسخ بخلودنا. وفي الوقت نفسه يبقى الموت هو أكثر الحقائق صدمة وصدقاً. إنه الحقيقة التي نتعايش معها منذ وقت مبكر من حياتنا، قد نشك بأحب اعتقاداتنا، وقد نشك بكل عصبياتنا وإيماننا باللّه وبالأديان وبالمعايير، ونحاول أن نجد لها من الإثباتات ما يجهد عقولنا وحججنا، ولكن لا نشك بوجود الأنا، وواقعة الموت الذي يحوم حولنا والذي يسير بنا ونمر به إنما هو واقعة لا تحتاج منا إلى إثبات أو محاجة، إننا سنموت كما مات آباؤنا، وكذلك سيموت أبناؤنا. إنها مسألة وقت فقط.

إننا على يقين أننا سنموت، لكن لا يمكننا تخيل اختفاء وعينا، لذلك نحن على يقين من أننا لن نموت (ما أطرف الموت!)، وسبب ذلك أن اللغة هي التي لا تسمح، بحكم إصرارها على مبدأ عدم التناقض، أن يتحول الوجود إلى عدم. ومن هنا نشأت فكرة الحياة الأخرى لتحل هذه الأحجية وتتخلص من هذه النقيضة. وملخص فكرة الحياة الأخرى هو أننا حين نموت فإننا لن نموت.

الأنا؛ شعور الإنسان بالضمير وعدم تصديقه بإمكانية انتفائها، وغيابها الكلي كما يرى فرويد؛ مبني أساساً على الإدراك المنطقي والبديهي لدى الإنسان لقانون حفظ المادة والطاقة هذا القانون المشتق من مبدأ الذاتية، وأن لا شيء يأتي من العدم أو يعود إليه، هذه المسلمة المبنية على ثنائية الوجود والعدم التي هي ثنائية لغوية أساسها مبدأ عدم التناقض الذي هو من طبيعة اللغة. إنها بديهيات بارمنيدس المشتقة من طبيعة اللغة؛ إن الوجود موجود، ولا يمكن أن يكون غير موجود، والوجود الحقيقي هنا، الذي لا يمكن ألا يوجد هو وجود الضمير، لأنه الإطلالة والنافذة الوحيدة على الوجود، ولولاه لما كان هنالك وجود.

قد ينكر الإنسان بحكم تواضعه، إن الوجود يفنى بفنائه، ولكنه يدرك عميقاً انتفاء كل شيء بانتفاء هذا الضمير، وأن الأنا لو كانت عدماً لما كان هنالك سوى العدم. ولأن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود. فصارت الأنا موجودة ولا يمكن أن تكون غير موجودة، ولهذا هي لا يمكن أن تفنى.

وهكذا فالموت الحاضر أمامنا دوماً لا يمكن أن يعني فناء الضمير، فالأنا موجودة وباقية بحكم كونها وجوداً محضاً مناقضاً للعدم لا يمكن أن يتحول عدماً ولم يخرج من عدم. ومن هذا الوجود، ومن خلال الخوف مما يمكن أن يحدث للضمير في حالة ضعفه المتخيل بالموت، جاء اهتمام الأديان بما يحدث بعد الموت وإيجاد الحلول له، وجاء الرهان الأشد شيوعاً وبؤساً كأحد المنافذ. ربما خوفاً من العقاب أكثر مما هو رغبة في المكافأة، يراهن كثير من الناس على أن اللّه موجود، فضلاً عن الجانب النفسي وعدم تصديق الإنسان أن الإحساس بالضمير سيتحول إلى عدم، ولارتباط الوجود بالضمير، ولأن الأشياء لا تفنى ولا تستحدث، لذلك فمن المستحيل أن تتحول الأنا إلى عدم، فلا بدّ لها من البقاء بعد الموت، فجاءت المؤسسة الدينية مستخدمة الدين المتخرج من الرهان بكل القوة المصاحبة من خلال التهديد المرعب بالعذاب الأبدي، وكان هذا من أهم أسباب سوء الفهم الحاصل للضمير وللّه وللآخر وللوجود كلياً.

التخويف من العقاب أكثر أثراً من الرغبة بالمكافأة، فيكون دخول الرهان إكراهاً للإنسان لحمله على المراهنة والإيمان، فليس في مستطاع أحد أن يقول لا أراهن، لأن ذلك لن يعفيه من المترتبات على الرهان، فسواء اختار أن يراهن أم لا فلا مناص له من أن يربح أو يخسر، لأنه لا مفر له من أن يموت ويواجه مقتضيات الرهان، خصوصاً وإن الأديان تعول على الإيمان كأول متطلب لها على تقرير نتائج الرهان، إذ إن بداية كل دين هي الدعوة إلى الإيمان به وبمتطلباته كشرط أول للنجاة من العقاب المهول. ففي أكثر من نص في القرآن يكون الإيمان بكل وضوح شرطاً للنجاة، وانعدامه سبباً كافياً لوقوع العقوبة(82).

أما الرهان القرآني بصيغته المعروضة على لسان مؤمن آل فرعون، فهو أقل وطأة، إذ يركز على المكافأة للمؤمن بدل التركيز على العقوبة.

جاء في القرآن:

[وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللّه وَقَدْ جَاءكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللّه لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ(83)].

هذه الآية القرآنية بالتحليل النهائي تتضمن فكرة المراهنة. كالآتي:

إما أن تصدق موسى أو لا تصدقه. إن صدقته يصيبك بعض ما يعد (جنة أو نار). وإن كذبته، فلن تربح لأن كذبه عليه أي إن كان كاذبا فكذبه لا يضرك.

هذا هو التحليل باختصار لمعنى النص القرآني في مقاربة الرهان.

أما مسألة كون من جاءت على لسانه شخص مؤمن، فذا يساوق أن كل من قالوا بالرهان هم من المؤمنين. وهذا تأكيد على قولنا أن الرهان لاحق وهو ناتج نفسي من تبعات الخوف مما بعد الموت. فحتى الملحد لا يخلد للرهان إلا بعد خوفه من الموت، وبمجرد أن يدخل بالرهان يكون قد خرج من خانة الإلحاد. وكون مؤمن ال فرعون يخفي ايمانه، فهذا جزء من سيناريو القصة، فالمشهد متوتر وقد يحتوي على تهديد أو خطورة وكون هذا المؤمن المتنكر هو من رهط فرعون المعادي لموسى (على الأرجح)، فكيف يفشي إيمانه؟

أي أنه لم يخف إيمانه لكي يقنع فرعون من خلال مماحكة فكرية أو ما شابه ذلك. ثم يؤكد النص استبعاد أن يؤدي ذلك إلى الهداية أو الإيمان لأن اللّه لا يهدي المسرف الكذاب.

فلا نريد هنا القول أن القرآن يدعو إلى اتخاذ المراهنة سبيلاً للهداية وإنما قصدنا ورود الإشارة إلى مبدأ الرهان في واحد من أهم النصوص الدينية في تاريخ الفكر البشري.

رهاننا:

إن قررت أنه لا يوجد آلهة ولا إله فرد، فإنك لن تحل المشكلة، إذ ستبقى أسئلة كثيرة بلا حل تماماً، مثلما هو الحال لو أنك قلت إن هنالك إله. وفضلاً عن ذلك فإنك بقولك بعدم وجود إله، فكأنك تؤكد تفاهة الكون والوجود أيضاً، وأن لا وجود لأي معنى أو غاية، فعلى الأقل هنالك في حالة وجود اللّه أمل بوجود معنى أو غاية، ولو أنكرت اللّه فقد قتلتها.

لذلك، إن كان لا مفر من الرهان، فراهن إذن من أجل المعنى، ومن أجل احترام ذاتك. على الرغم من أن في هذا عوداً على نفعية وليم جيمس. راهن ليس على إله خارج العالم، ليس على إله آخر تشير إليه بكلمة (هو)، وإنما راهن على اللّه في داخلك.

فنحن نعيد صياغة الرهان بوصفه رهان الشاك أو رهان الشك. بموجب رهان باسكال، بعد تحليلنا له، يربح الملحد. فهو يستند إلى كون اللّه عاقلاً عادلاً. بهذا يربح الملحد إن كان اللّه غير موجود بحكم الرهان. ويربح إذا كان اللّه موجوداً عاقلاً وأخلاقياً. إذا كان اللّه غير عاقل أو غير أخلاقي فلا ضمانات بربح أحد، لا المؤمن ولا الملحد. بموجب الرهان لن يغير المؤمن ولا الملحد موقفهما لأنهما متيقنان ولا يعتمدان في قراراتهما الفكرية على المراهنات. إن هذا الرهان بهذا الشكل ينفع الشاك. إذ يحرر قراراته الفكرية من تأثيرات الخوف. فالنتيجة: إذا أردت أن تراهن فراهن على العقل وآمن بما يراه عقلك حقاً، وسواء أتوصل عقلك إلى القول بوجود اللّه، أو القول بعدم وجوده فالنتيجة واحدة.

الموقف المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق بقوله لمن ينكر وجود اللّه أنك لو كنت مصيبا في رأيك فقد نجونا ونجوت[84]، يتضمن وجهة نظر عدمية ويضمر القول إن العدم خير من الوجود أي إن فيه انعدام رضا عن اللّه وذلك للمعنى المتضمن فيه وهو؛ إننا ننجو لو أنه لا بعث ولا قيامة. فموقف المتدين المتيقن يفترض الرضا وتمني القيامة وليس النظر إليها بوصفها عبئاً ثقيلاً.

إن الإله الذي يقبل بالمراهنات غير جدير بالثقة، فلا تثق به لأن إلهاً يعتمد على المراهنات غير كامل والإله الذي يعتمد على المراهنات ليس بالضرورة أن يكون عادلاً.

والمحصلة إن الإله إن كان موجوداً وهو كامل وعادل فلن يعتمد على الرهان، أما إن كان موجوداً وليس كاملاً ولا عادلاً فإن الرهان لن ينفع لأننا لن نضمن التزامه بمنحنا المكافأة إن ربحنا. ذلك أن اعتماد الإنسان على الرهان لكي يقرر أن اللّه موجود أو غير موجود، وأنه يقرر القول بوجوده بمجرد الخوف من العقوبة، والطمع بالمكافأة وليس اعتماداً على دليل عقلي أو وازع أخلاقي، أقول إن الاعتماد على الرهان، لا يمكن أن يكون جديراً باحترام إله عادل عاقل أخلاقي، فلا يمكن أن يتخذه معياراً للمكافأة والعقاب. في حين إن إلهاً ليس بعادل أو بعاقل أو أخلاقي، قد يقبل هذا الرهان، لكنه ليس هناك ما يضمن التزامه بالنتائج، بحكم أنه غير عادل أو عاقل، وبهذه الحالة أيضاً لا داعي للرهان.

بمعنى إن الإنسان هو من يقرر أن يراهن أو لا يراهن، وأن اللّه إما أن يقبل بالرهان أو لا يقبل. فإن لم يقبل لأنه عادل وعاقل وأخلاقي فلا داعي للرهان. وإن قبل لأنه غير عادل، فلا داعي للرهان أيضاً لأنه ليس من المضمون أن يلزم غير العادل.

أما إن كان الرهان سببه يقين تام سابق لدى الإنسان بوجود إله (هو الضمير)، وإن عملية التخويف يقصد منها كبح الأهواء والمصالح التي تدعو لها وتنميها احتياجات الحياة والمصالح، ففي هذه الحالة يكون الرهان مشروعا، لأنه يكون رهانا ضد الأهواء والسطحية،التي تميل بالانسان نحو الانكار بغية نسيان الأنا والانغماس بكل ما ينسيه وجوده من هموم الحياة، فهو رهان يحمل على الرجوع إلى الضمير والتغلب على نسيانه، والعمل بموجب ذلك. ويكون الربح في هذا الرهان وجنته هو تحقيق المعنى وإدراك الغاية من الوجود، وأن خسارته وجحيمه هي إنكار الأنا وتركها في غياهب جب النسيان مما يعني الخسران الأكبر للإنسان وهو خسارة وجوده.

(4)

الوعْي والكمال

الكامل المستحيل:

النقص والكمال متقابلان متناقضان. وهما ثنائية من ثنائيات اللغة ليس من الضروري أن تسير الوقائع بمقتضاها. كل ما حولنا يمكن أن يكون أفضل مما هو عليه، فوصفناه بالنقص، ثم بحكم طبيعة اللغة لا بدّ من مقابل مناقض أو مضاد للناقص، وهذا المقابل هو الكامل. ونتابع مفهوم الكامل هنا لنرى استحالته، كما سيرد.

الله والكمال واللانهاية:

أجد في ذهني فكرة عن موجود كامل والكامل لا بد من أن يكون موجوداً في الواقع، وإلا ما كان كاملاً فإذن الكامل موجود في الذهن وفي الواقع... هذا هو الدليل الأنطولوجي الذي لا نحتاج أن نورد اعتراضات جديدة عليه بل نجد فيه إثبات أسبقية وجود الضمير على كل ما سواه. فلا إمكانية لإثبات وجود الكامل سواء أصح الدليل أم لم يصح ما لم تكن الأنا موجودة. وبهذا كانت صياغة ديكارت للدليل بعد الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) أكثر سلامة من صياغة توما الأكويني. ولكن ديكارت أحجم عن عن التمسك بما توصل إليه فتجاوزه مدفوعاً بافتراضاته الدينية المسبقة ويقينياته التي لم يفلح منهجه بتخليص تفكيره منها.

إن فكرة وجود الكائن الكامل فكرة قديمة استخدمها إفلوطين ليقول بنظرية الفيض وبصورة أوضح استخدمها الفارابي والفلاسفة الفيضيون من المسلمين وغيرهم ليقرروا أن الكامل بسبب كماله يفيض ومن ثم يقدمون تصورهم لوجود موجودات العالم (الناقصة) بوصفها صادرة عن الكامل. وبمجرد التفكير المتأني بالموضوع ندرك تهافت هذه النظرية. فالكامل (إن كان موجوداً) لا يفيض ولا يصدر عنه شيء. الكامل مطلق الكمال لا بدّ من أن يكون مكتفياً بذاته، تاماً لا يحده زمان ولا مكان، ثابتاً غير متغير، لا يتحرك ولا يغير، لأن التغيير فيه أو فيما سواه يكون انتقالاً من كمال إلى نقص أو من نقص إلى كمال، وهذا يثلم كماله. فهو لا بدّ من أن يكون مثل الواحد البارمنيدي، لا وجود لما سواه.

لذلك لا يبقى مجال لافتراض وجود هذا الكامل، خارج العالم أو داخله، لأن بافتراضه لن يبقى مجال لوجود العالم، أو وجود أي شيء سواه حتى أنا. ولما كان وجود الضمير ليس افتراضاً، وإنما هو وجود واجب، لم يعد لهذا الكامل الذي هو خارج الضمير من وجود، وبذلك فافتراض وجود الكامل هو افتراض متناقض.

اللّه

كامل	غير كامل
لا بدّ للكامل من أن يحتوي على جميع الكمالات، فهو كامل من جميع الجهات؛ علماً وخيرا وقدرة، وقد يكون واحداً أو أكثر، فالوجود ليس من مستلزمات الكمال، كل الصفات محمولات، والوجود موضوع وليس محمولاً. وهذا الرد موجه لكل من الفارابي وتوما الأكويني وديكارت وليبنتز ومن قال بمقالتهم	الناقص لا يصلح أن يكون إلهاً. أو حتى إن كان الإله موجوداً ناقصاً، فلا ينفعني أن أراهن عليه لعدم مضمونية نتائج الرهان. فقد لا يكون صادق الوعد بالجنة والنار، وقد لا يكون عادلاً، وقد لا يكون عاقلاً.

عن الكمال؛ جاء في القرآن الكريم [لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا فسبحان اللّه رب العرش عما يصفون]. فلماذا تفسد الموجودات ويفسد الوجود لو وجد أكثر من إله؟ يقولون أن الفساد يكون ناتجاً عن اختلاف الآلهة فيما بينهم وتنازعهم وهو أمر يؤدي إلى الفوضى لا محالة، بموجب الشائع من التفسيرات التي قدمت لهذا النص القرآني على مر السنين.

منطقياً لو كان هؤلاء الآلهة يتصفون بالكمال، لما اختلفوا ولا تنازعوا أو تصارعوا، لأن الكمال يقتضي العقل الكامل، والعقل الكامل نتائجه متشابهة فلن تختلف آراؤهم. فالكمال يشبه الكمال ولا يختلف كامل مع كامل آخر، ولن يختلف كامل عن كامل. وبهذا فإن فكرة الكمال أو خاصية الألوهية لا تتضمن الوحدانية.(85)

من ناحية أخرى يفهم الكمال أنه انقطاع النظير، ومن الكمال أن يسيطر الكامل ويحيط بكل شيء، ووجود النظير بالتأكيد يحد من سيطرته؛ فإذن الكمال ليس تاماً هنا. فمن خلال المفاضلة التي لا بدّ منها بين كامل وكامل، إن وجد كاملان، فلا بدّ أن يتشابها بكل شيء، في الشكل والمضمون والفعل والغاية، فلا بدّ أن يتطابقا فيكونان واحداً. وبالنتيجة لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسد الكمال في الآلهة. وقد علمنا أن تناقضات منطقية وواقعية تكمن في مفهوم الكامل الواحد، فكيف إن تعدد؟

[لو كان فيهما آلهة سوى اللّه لفسدتا] فيها مقاربة بين الإله والإنسان. أي إن اللّه تم قياسه على الإنسان (وهو أمر مستفز لشدة ما هو شائع)، ففي قيادة دراجة أو سفينة لو كان فيها أكثر من قائد لفسدت وكذلك الجيش والشركة.... إلخ، لأن البشر لابد من أن تختلف طريقة تفكيرهم ومستوى ذكائهم ومصالحهم. لكن يفترض ألا ينطبق هذا على الآلهة، لأن الإله كامل وكل إله كامل، أي إذا افترضنا أنه توجد مجموعة آلهة لكل منها صفات الكمال كلها، فلا ينبغي أن تختلف بينها، سوف تتشابه في الأفكار والنوايا والأفعال بحكم كمالها، فلن يفسد شيء. هذا إذا افترضنا أن الكامل يشبه الكامل ويساويه، ومن ثم يتطابقان مثل مفهوم اللانهاية الذي يشبه اللانهاية ويساويه ويطابقه.

$$\infty = \infty \equiv \infty$$

ولكن هل هذا صحيح؟ ليس من المؤكد أن $\infty = \infty$ طالما أن اللانهاية مفهوم وليست عدداً، وإلا كيف نبرر أن

$$\infty + 1 = \infty$$

و

$$\infty + 7 = \infty$$

فلو كانت $\infty = \infty$

لنتج أن

$$7=1$$

وهذا خطأ صريح.

هنا نكون قد حاولنا إثبات الوحدة اعتماداً على الكمال وذلك عن طريق افتراض التطابق بين الكامل والكامل أو بين اللانهائي واللانهائي. وهذا أمر عليه اعتراض أوردته وهو كون الكمال واللانهاية مفاهيم وليست وقائع أو أشياء. أي إن المسألة متعلقة بطبيعة اللغة ومحدوديتها.

الكامل مفهوم متناقض، إن كان اللّه كاملاً، فلا بدّ من أن تكون له غاية. إذ ليس من الكمال الأخلاقي أن يكون عبثياً. لكن أن تكون له غاية ستتحقق لاحقاً، معناه أنه غير كامل، ولو كان كاملاً فلماذا تتأخر غايته عنه؟ فالكامل في قدرته لا يتأخر في تحقيق غاياته لأن تأخر تحقيق الغايات معناه نقص في المقدرة عن مواجهة العوائق داخلية أو خارجية، ولو كان العائق خارجياً فمعنى هذا أنه غير كامل القدرة، أما إن كان العائق داخلياً، فمعنى ذلك انعدام توافقه مع ذاته وليست تلك من خصائص الكامل. والسؤال: هل يقدر الكامل على أن يؤخر تحقيق ما يريد؟ الإجابة بالسلب تجعله غير كامل أيضاً. وهذه التناقضات سببها التناقض المتضمن في مفهوم الكمال المطلق.

أما من يدعي أن غايته تأخرت عنه ليس لنقص في كماله وإنما لإرادة اقتضاها هو؛ فهذا ينطبق عليه الكلام السابق؛ وهو أن الإرادة إما لها سبب أو لا سبب لها. فإن كانت من دون سبب كان عبثاً، وإن كانت لسبب، فإما أن يكون السبب داخلياً وإما خارجياً. فإن كان خارجه، فمعنى ذلك أنه منعه شيء خارج عنه، فهو حينئذ ليس كامل القدرة. وإن كان السبب من داخله فمعنى ذلك عدم توافقه مع نفسه، وهذا يثلب وحدانيته أولا، ويؤشر نقصا لا يتوافق مع كماله.

وبهذا فإن الكامل إن كان غائياً أو عبثياً فهو غير كامل، ويترتب عليه أن الكامل لا يمكن أن يكون موجوداً واقعياً.

وعليه فقد كان مفهوم الكامل بصفته صفة واقعية للّه، سبباً لجميع المشاكل الفلسفية المتعلقة بفهم اللّه وطبيعة علاقته بالعالم. ومن تلك المشكلات مشكلة القدم والحدوث التي جرت سجالا بين الفلاسفة والمتكلمين، فكل من الفريقين دافع عن أحد الاحتمالين بقوة، من مدخل الدفاع عن كمال اللّه. فالمتكلمون يرون أن القدم صفة أكمل وهي أجدر باللّه وحده. ومن يرى غير ذلك فهو كافر؛ لأن من يسلب عنه صفة التفرد بالقدم فهو يسلب عنه إمكانية الإبداع من العدم، كما أن القدم ألوهية أو هو أحد صفاتها على الأقل. والفلاسفة يرون قدم العالم ضرورة للدفاع عن كمال اللّه، لأنهم لم يستسيغوا أن الفاعل الكامل القادر يمكن أن يتأخر مفعوله عنه. فكون العالم حادثاً معناه أن مفعول اللّه تأخر عنه. وهذا التأخر معناه نقص في القدرة على كل حال. ولذا قالوا بقدم العالم الزماني على الأقل، مع قولهم بالحدوث الذاتي له، وأن أسبقية اللّه على العالم هي أسبقية السبب على النتيجة مع أنهما يمكن أن يكونا في آن واحد كحركة يدي والقلم.

هناك من يرى أن الغزالي محق في تكفيره الفلاسفة بسبب قولهم بقدم العالم، لكنهم في الحقيقة يقولون بالحدوث الذاتي للعالم كالمتكلمين بالضبط، بمعنى أن اللّه خلق العالم من عدم، لكن هذا الخلق قديم بالزمان، فاللّه أوجد العالم من عدم، لكن قولهم بالقدم الزماني في نظر الغزالي كان كافياً لتكفيرهم، بسبب فهمه لصفة الكمال الواقعي المختلف عن فهم خصومه.

كذلك مشكلات أخرى مثل حرية الإرادة البشرية في مقابل علم اللّه المطلق الكامل وعدالته الكاملة. أي إذا كان اللّه يعلم ما سيأتي من أفعال البشر علماً يقينياً لأنه كامل، فكيف يمكنه أن يحاسب عليها، وكيف يمكن لذلك أن يتوافق مع عدالته الكاملة؟ وهنا أيضاً افتراض الكمال صفة واقعية للّه هو سبب المشكلة.

كذلك وجود الشر في العالم. إن سبب كون الشر مشكلة فلسفية، هو افتراض الكمال في اللّه، فإذا كان اللّه خيراً كاملاً فمن أين جاء الشر؟ إن كان من اللّه فهو ليس خيراً كاملاً إذن. وإن كان من العالم فمعنى ذلك وجود قوة أخرى مناقضة له، يمكن أن تنتصر عليه أحياناً فيظهر الشر. ومعنى ذلك نقص في كمال خيره وقدرته، فلو كان خيراً كاملاً لما أنتصر عليه الشر. وإن كان الشر هو غياب الخير، فهذا نقص في الخير أنه يغيب. وإن كان الشر في أنفسنا، فمن هو الذي أوجد أنفسنا؟ إن كان اللّه هو الموجد؛ فمرد الشر إليه، وإن كانت وجدت وحدها أو أوجدها غيره فليس هو الخالق؛ ففي كل الحالات ظهور الشر فيها معناه نقص في خيرية اللّه. وهكذا فإن افتراض الكمال صفة واقعية للّه هي المشكلة.

مرة أخرى، حين يدخل مفهوم اللانهاية في أية معادلة يفسدها ويخرجها من إطار ما هو معقول وما هو منطقي. وكذلك الحال في مجالي الفيزياء والأخلاق. وهو السبب في كل الصعوبات التي تواجه الفيلسوف الذي يحاول إيجاد مسوغات وحجج لدعم الدين. فمفاهيم من قبل الأزلية والكمال والأبدية والخلود وما شابه، التي تعول عليها الأديان، مثل مفهوم الصفر في الرياضيات الذي هو حل ومشكلة في الوقت نفسه، فهو يحل مشكلات لكنه يسبب مشكلات أخرى، ونظيره في الطبيعة مفهوم العدم.

الممكن والضروري: الإمكان والوجوب:

الإمكان هو الأساس والأصل؛ إما وجود وإما عدم. هناك إمكان الوجود وإمكان العدم. وقد رجح الوجود بدلالة إدراكي له، فهناك وجود خرج من ذلك الإمكان. وهنا يبقى السؤال قائماً: ما الذي رجح الوجود فظهر، مع إن الإمكانيتين تبدوان متساويتين؟ لا، بل إن العدم أولى من الوجود بدلالة بسيطة، هي إن الوجود يحتاج الى سبب. هناك إمكان ولا توجد استحالة منطقية في أن يوجد فيل أحمر في غرفتي، وقد رجح عدم ذلك الإمكان لعدم وجود سبب أو موجب لوجود ذلك الفيل. كذلك الأمر بالنسبة للوجود الذي رجح على العدم. ولا يصح الحديث هنا عن واجب الوجود أو علة العلل، لأن الحديث عن الوجود برمته وليس عن وجود الموجودات الجزئية أو وجود العالم. فحتى واجب الوجود يحتاج سبباً ليوجب وجوده، ويخرجه من الإمكان الأساسي إلى الوجود. فيبقى السؤال معلقاً وبلا جواب، إذا نظرنا إليه بهذا الشكل، أي إذا نظرنا إليه متغافلين عن الأنا أو الضمير. أما إذا نظرنا إلى الأمر من خلال إدراكنا للضمير الذي ننطلق منه لفهم الحقيقة كلها، أو لفهم كل شيء، ينتفي الإمكان وتنتفي ثنائية إما وجود وإما عدم. فحين أركز في هذا الضمير أجد أنه وجود لا يخالطه العدم. وجود غير مسبوق بإمكان، وجود هو الأساس السابق على كل الإمكانات.

أدرك الضمير، وأدرك أني لا يمكنني إدراك وجود الوجود من دون إدراكه، وبذلك فهو لا بدّ من ان يكون مهماً ومفصلياً في وجود الوجود، إلا أنني لا أدرك فيه أية مقدرة على إيجاد أي شيء.

لكن الوجود شيء والإيجاد شيء آخر. إن افتراض ضرورة أن يكون للوجود موجد، افتراض يقوم على افتراض آخر لا مبرر له وهو إن العدم هو الأصل وإن الوجود لا بدّ له من موجد لكي يوجد. هذا الافتراض لا مسوغ له، لأنه في الأساس إما وجود واما عدم وقد كان وجود. وأننا لو افترضنا الأصل هو العدم لاستحال علينا تبرير وجود الوجود، ذاك أن الوجود في هذه الحالة سيكون إما أنه قد وجد من وجود أسبق منه فينتقل السؤال إلى ذلك الوجود الأسبق كيف وجد، وإما أن يكون الوجود قد وجد من عدم، وهذا محال لأن العدم بحكم كونه عدماً لا يمكن أن يخرج عنه وجود. فإن قال قائل إن الوجود وجد من عدم بفعل فاعل انتقل الكلام إلى ذلك الفاعل كيف وجد إن كان الأصل هو العدم؟ إن كلامنا هو بالأصل عن الوجود بإطلاق وليس عن العالم حصراً. فحتى وجهات النظر الدينية (الأشعرية مثلاً)(86) التي ترى أن اللّه خلق العالم من عدم، بقدرة كن فيكون، ترى أن الوجود هو الأصل، فهي لا ترى أن اللّه خلق نفسه من عدم وإنما ترى في اللّه موجوداً أزلياً، أي أن الأصل وجود، ويبقى همهم محصورا في كيفية أن يخرج العالم من العدم إلى الوجود. ولم يبينوا لماذا افترضوا أن العالم كان عدماً طالما أنهم أقروا بأن هناك إمكانية لأن يكون الأصل وجوداً، فقصروه على اللّه.

يبدو أن فكرتهم (الأشعرية نموذجاً) هي إن الوجود حدث وإن أي حدث لا بدّ له من محدث، قياساً على حياتنا اليومية، وقياساً على فكرتهم العلمية عن الحركة والتي هي أسبق من قانون القصور الذاتي، إذ كان عندهم لكي توجد أية حركة فلا بد من محرك، وأن الجسم المتحرك إن لم يوجد ما يستمر بدفعه فإنه سيتوقف عن الحركة، ولم يفكروا بأن الحركة هي حالة توجد ولا تتوقف إلا بفعل

فاعل من احتكاك أو اصطدام...إلخ. وبهذا إذا فكروا بالوجود من هذه الناحية فإنه لا بدّ له من موجد، بل لا بدّ من أن يستمر هذا الموجد معه كي يستمر بالوجود مثلما أن المتحرك لا بدّ أن يوجد المحرك معه حتى يستمر بالحركة وهذا هو موقف أرسطو.

ولم يبين الفارابي، الذي هو أول من قسم الموجودات إلى نوعين هما واجب الوجود وممكن الوجود، لماذا افترض أن الأصل في وجود العالم هو الإمكان وأنه لا بدّ له من موجب هو اللّه، ولماذا لم يكن الأصل في وجود اللّه هو الإمكان طالما أن الحالة الأصل هي (إما وجود وإما عدم) وأن الحالتين متساويتان في الإمكانية، ولماذا خرج اللّه إلى حالة الوجود ولم يبق في حالة الإمكان وما معنى حالة الإمكان؟ هل هي حالة لا وجود ولا عدم أم هي الحالة الأساس حين نريد أن نفكر في الوجود ونتعقل وجوده، أي أننا حين نفكر أن الوجود لا بدّ له من مسبب، فكأننا نميل إلى أن العدم هو الحالة الأكثر منطقية لأنه لا يتطلب شيئاً في حين الوجود يتطلب فاعلاً. لكن هذا كله ينسحب على اللّه أيضا، ولا يحل المعضلة أن نقول أنه واجب الوجود، لأننا في هذه الحالة نكون قد تجاوزنا جزافاً كل تفكيرنا السابق، أن الوجود يحتاج إلى فاعل، وافترضنا أن هناك نوعاً من الوجود واجب بذاته ولا يحتاج فاعلاً. وقد قصره الفارابي على اللّه بلا مسوغ حقيقي، فكأنه غير المعادلة الأساسية (إما وجود وإما عدم) وأبدلها بالقول إن هناك وجود وهناك عدم، الوجود مقصور على اللّه والعدم حصة العالم، واللّه حول عدم العالم إلى وجود. وبهذا أضاف الفارابي تعقيداً للمسألة بواسطة حل متعرج يثير من الأسئلة أكثر من الأسئلة التي يحاول وضع إجابات لها.

أسهل من ذلك؛ أن المعادلة هي (إما وجود وإما عدم) وقد كان وجود، إذ لا بدّ من تحقق أحد الاحتمالين. ولأنني أدرك ذاتي، أي أدرك (أناي) أو الضمير هنا والآن بومضة الوعي، فهذا هو الوجود. فإذن هناك وجود وليس هناك عدم. فالوجود موجود بحكم إدراكي للضمير هنا والآن. أما العدم فهو إمكانية لغوية محضة مستحيلة في الواقع ولا إمكانية لقيامها أو حتى التفكير فيها فالوجود موجود وكفى. وإن كل تفكير في موجد للوجود بوصفه سبباً للوجود إنما هو عبارة عن استدارة حول المطلوب، لأن موجد الوجود ذلك سيواجه الأسئلة والمصاعب نفسها، فالأحرى أن نتوقف ونسلم بوجود الوجود. هذا عن الوجود بمعناه الكلي، أما وجود العالم وإيجاده فذلك بحث آخر، لنا أن نتفق أو نختلف حوله.

كل هذه العمليات الفكرية المضطربة التي قالت بموجد للوجود، جعلت هذا الموجد (اضطرارا) خارج الوجود أو خارج العالم، وجعلت الوجود مكوناً من قسمين متمايزين أحدهما العالم والآخر موجد العالم أو اللّه. وبذلك شخصت اللّه وجعلته خارج العالم، ومرة أعطته هو الأولوية ومرة أعطت العالم الأولوية. في حين إن الضمير هو الأهم في الوجود وهو مركز له وليس ذاتاً أخرى خارجاً عنه. فلا يمكن أن يوجد الوجود من دون الضمير. مع أنه لا يوجد ما يسوغ القول أنه أوجد الوجود لأن الوجود موجود، ذاك أن الحالة الأساس هي إما وجود وإما عدم، وقد كان وجود ولم يكن ممكناً أن يكون عدم، لأن الضمير قد كان موجوداً وبوجوده كان الوجود. ولو كان الضمير وحده موجوداً لكان وجود. فمجرد وجود أي موجود، ولو كان نقطة في لحظة متناهية الصغر فائقة

السرعة، فهو كاف أن نقول عنه إنه وجود. هذا هو الوجود الذي مركزه نقطة الضمير وامتداده كل ما سواي.

دليل لايبنتز على وجود اللّه، الذي هو إعادة صياغة لدليل أنسلم (الدليل الأنطولوجي)، «إن اللّه ممكن، أي أن فكرة اللّه لا تتضمن تناقضاً»[87]، وصياغة لايبنتز «إن اللّه واجب بموجب ماهيته، فإذا كان اللّه ممكناً، كان موجوداً».[88] بموجب هذا الدليل يكون اللّه موجوداً لأنه ممكن لا تناقض فيه.

وهذا بناء على القول أن الممكن يميل نحو الوجود إذا لم يكن هناك ما يمنع من ذلك. وليس واضحا ولا مبررا كيف ولماذا يميل الممكن إلى الوجود. على العكس، العدم أولى من الوجود، بموجب هذا الفهم، فالوجود يحتاج فاعلاً والعدم لا يحتاج. قد يصح أن الإمكان هو أصل للعالم إذا افترضنا أن اللّه هو الفاعل الذي يخرجه من الإمكان إلى الوجود، ولكن حين يكون الحديث عن اللّه بوصفه ممكناً، فلا وجود لما يخرجه إلى الوجود وإلا احتجنا إلى موجود أسمى وأسبق منه ليخرجه من الإمكان إلى الفعل، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا محال. هذا أولاً.

وثانياً: كون اللّه، كما يفهمه لايبنتز، ممكناً لا تناقض فيه، هو افتراض لا مصداقية له. إذ إن اللّه هو الممكن الذي يحتوي جميع المتقابلات معاً، فهو الظاهر والباطن، والأول والآخر، واللامتناهي واللامحدود، والذي لا بداية له ولا نهاية، والمبدأ الذي نعول عليه في تفسير الخير والشر... إلخ من التناقضات. فهو ممكن في غاية التناقض، بل هو التناقض عينه.

الجديد في فكرة ليبنتز[89] هنا هي فكرة كون الإمكان هو الأصل في كل شيء وفي كل ما يمكن التفكير فيه. وإذا كان الإمكان هو الأصل، فلماذا هناك وجود وليس هناك عدم؟ من الواضح أن هناك وجود بدلالة وجودي أنا على الأقل، ووجود الوجود بعد ذلك. فمن أين جاء الوجود وكيف استحال الإمكان إلى وجود؟ لا يمكن أن يكون الجواب بأن اللّه هو من أعطى الإمكان هذا الوجود ورجحه على العدم، لأن السؤال سابق على ذلك، إذ السؤال يتعلق بوجود اللّه نفسه.

الحل من خلال الضمير، أفتح عيني وفكري فأجد وجوداً، أجد (أنا) وأدرك أن الوجود كله مرتبط بهذه الأنا. وجود الضمير أسبق من الإمكان، بعدها يأتي إمكان العالم الذي يمنحه الضمير أرجحية الوجود. وخارج الضمير، وبالتغافل عنه، لا مجال لأن يوجد الوجود. بل يبقى الإمكان وحسب.

فالإمكان هو الأصل حين يتعلق الأمر بجميع الموجودات، ومن ضمنها اللّه. كلها حين نفكر فيها نجد أنها من الممكن أن توجد ومن الممكن ألا توجد، إلا الضمير، فلا ينطبق عليه هذا الإمكان، ولا يمكن التفكير بأنه يمكن ألا يوجد، لأن كل شيء ينتفي بانتفائه. فهو خارج الإمكان وهو الوجوب بعينه.أما العدم فهو معدول عن الوجود وهو مفهوم غير حقيقي ناتج عن طبيعة اللغة التي تنتج الثنائيات فكانت ثنائية وجود ـ عدم هي إحدى ثنائياتها.

ويرى ديكارت أنه على يقين حين يقول (أنا أفكر أني أمشي) وأنه لهذا السبب يمكن أن يكون متيقناً من وجود العقل الذي يحمل هذه الفكرة.[90]

إن انتباه ديكارت يتجه إلى نفسه، فهو لا يحاول أن يجادل بأن وجوده بحد ذاته في حصانة من شكه، لأنه هو نفسه يجب أن يكون موجوداً بوصفه «مؤلف» أفكاره عن شكل الجسم والأبعاد والحركة والمكان. ويجادل بأن وجوده شرط ضروري للشك المنهجي، ولكن ليس لأنه مسؤول سببياً عن امتلاكه أفكاراً حول الأشياء التي يشك بها.[91] (هذا يرتبط بموقف أدلر أن النقص يؤدي إلى التفكير بالذات).

في عبارة «أنا أفكر، فأنا موجود» يصل ديكارت إلى التيقن من وجوده من خلال التفكير والشك، وهذا التيقن من «كوني موجوداً» مبرر بارتكازه إلى «أنني أفكر» شرط أن تكون «أنا أفكر» يقينية لا يدخل إليها الشك. فمن أين جاء إلى ديكارت التيقن في كونه يفكر؟

إن سبب يقينه الوحيد بكونه يفكر ناتج عن يقينه بوجود الأنا أو الضمير. فتكون حقيقة الكوجيتو هي الابتداء من الإقرار بوجود الضمير كأول اليقينيات على الإطلاق، ومنها تأتي بعد ذلك معرفة أنه يفكر أو أية معرفة أخرى.

ويمكننا أن نسحب السؤال ليكون: «لماذا أنا موجود؟» بالمعنى الديكارتي للأنا موجود. أي إنني فعلاً أدرك أني موجود كبديهية أساسية، أو بوصفها أول نقطة انطلاق في معرفة الوجود. هنا نجد أن الأنا موجود مسألة مسلمة لا يمكن نفيها ولا يمكن التنكر لها. وبالسؤال لماذا أنا موجود، في مقابل لماذا لم يكن هناك عدم يكون الجواب؛ إن الواقع هو «أنني موجود» بحكم وجود هذه الأنا، ووجود هذه الأنا ضروري لوجود الوجود. ويمكن أن تنتفي هذه الأنا وتصبح عدماً، ولو من الناحية المنطقية، وعندها لا يكون وجود لا للضمير ولا لغيره. قلنا من الناحية المنطقية يمكن أن ينتفي هذا الضمير، وذلك لأننا لو نظرنا إلى الموضوع من الناحية الواقعية، فإننا نحتاج إلى تجربة تثبت انتفاء الضمير، ولن نحصل على واقعة من هذا القبيل. الموت يمكن أن يكون مثالاً على انتفاء الضمير، لكننا لم نجرب هذا الموت. إننا جربنا موت الآخر، وليس موت الأنا أو الضمير. أما الأوقات التي يحدث فيها فقدان الوعي أو النوم فهي تمثل دليلاً على أن غياب الضمير يمثل غياباً للوجود.

هناك وعي في الوجود، يتمثل في الضمير الخاص بي، ولا يمكنني إنكار أي (ضمير) يخص غيري، فمجموع هذه (الضمائر) هو الوعي المبثوث في الوجود، أو هو الوجود الذي يمنح الوجود وجوده. وهذا المجموع الذي يمثل وعياً كلياً إنما هو وجود حاضر دائماً، غير خاضع للزمان والمكان، ولا يمثل الموت الذي يصيب شخصاً أو الغيبوبة أو النوم انتفاء أو نقصاً في هذا الوعي الكلي. هو وعي باق ثابت راسخ، موجود ضروري لا يفنى ولا يستحدث. إنه هو الوجود. أو حسب تعبير الفارابي (واجب الوجود). فلماذا كان الضمير (موجوداً) ولم يكن العدم؟ لأن الضمير (الأنا موجود) هو قبل السؤال وقبل اللغة التي تصوغه، هو البداية؛ (أنا موجود) وكل شيء آخر يأتي بعد ذلك. ولا جواب غير هذا أو لا جواب إطلاقاً.

الغايات:

الغاية من وجود الوجود ككل، بما فيه اللّه، أمر لا نعرفه ولم تخبرنا الأديان عنه، على الرغم من محاولاتها المتفانية للإجابة عن سؤال الغاية. ويبدو أن لا غاية من هذا الوجود بالمعنى الذي نرجوه أو نقصده في المعتاد بمفهوم الغاية. وقد لا تكون هناك غاية للوجود، وقد تكون غاية الوجود أن يوجد فحسب. غايتي من المنضدة أمامي أن أكتب عليها، لكن غاية الخشب المكون لها هي أن يوجد وحسب. فهل يصح هذا على اللّه إن كان موجوداً؟ غايتي من هذه الحياة أن ألعب وأستمتع بالجمال؛ كل هذا في تفصيلات حياتي، أما وجودي كله فلا أعرف غاية نهائية مقنعة له. في حقبة ما قرر الحاكم غاية لوجودي هي أن أخدم طموحاته، ولم تعجبني تلك الغاية إذ لم أجدها جديرة. ولو استبدلت ذاك الحاكم باللّه، فما هي الغاية من وجودي عنده؟ أن أعمر الأرض؟ ثم ماذا؟ هذه الغاية لا تعجبني ولا تتناسب مع حجم الضمير الذي يرتبط وجودي بوجوده ويفنى بفنائه، لا سيما وأن الأرض لا تشكل سوى جزء ضئيلٍ من الوجود، ولا يستحق إعمارها أن يكون غاية لوجودي الذي هو أساس وجودها. كيف يمكن أن يكون اللّه (كما تصفه الديانات السماوية) الذي خلقني وخلق الأرض يحتاجني ولم يعمرها هو منذ البدء؟

إذا كان اللّه غير موجود نكون قد خسرنا وجود الآخرة بالشكل الذي تعرضه الأديان السماوية، وخسرنا ذلك المعنى للوجود، وخسرنا إمكانية أن يخبرنا اللّه عن معنى الوجود ككل، إذ نعول أن يخبرنا اللّه عن المعنى في الآخرة طالما أنه أحجم عن إخبارنا في الدنيا. فقد تكون الجنة هي معرفتنا لمعنى الوجود، وأن المكافأة المجزية للمؤمنين أن يخبرهم اللّه عن ذلك المعنى.

على الرغم من أن جمعاً غفيراً من المؤمنين يرفضون السؤال معتقدين أنهم يعرفون الإجابة، وأن جنتهم نساء وخمر، قد يجادل بعضهم أنه لا بدّ للوجود من معنى، ولذلك فاللّه موجود. أي أن اللّه ضامن لمعنى الوجود. وسواء أكان معنى وجود اللّه نفسه والغاية من وجوده متضمناً في هذا الاعتراض أم لا، فإنه لا مبرر لهذه الـ (لا بدّ) سوى رغبتنا وهيامنا بالمعنى. فنحن نرغب في وجود المعنى ونتعطش لوجود غاية لهذا الوجود، فنقوم برفع درجة المعنى إلى أعلى بحيث نبعدها عن متناولنا. فالسؤال ماهي الغاية من الوجود، بموجب ذلك الفهم، تكون الإجابة عنه: الغاية هي اللّه. واللّه المقصود هنا هو إله الأديان المفارق الذي يقع خارج ذاتي وأناي، فيأتي سؤال؛ وما الغاية من اللّه؟ فيبقى المسؤول باهتاً ويبقى السؤال بلا جواب. فأساس افتراض كون اللّه هو الغاية من الوجود ليس مبنيا على أساس معرفي، وإنما أساسه الخوف والطمع والرجاء والأمل بالإمساك بالمعنى.

والأديان مثلما هي محاولة للوصول إلى الحقيقة والإعلان عنها بدرجة من الموثوقية التامة، فإنها في الوقت نفسه محاولة لإضفاء المعنى على الوجود الإنساني والوجود بصورة شاملة بالإصرار على تلك الموثوقية. وهذا هو المعنى الذي تضفيه الأديان على الوجود الإنساني من خلال ادعاء اكتشاف الغاية من هذا الوجود الإنساني. ففي الإسلام مثلاً، تكون الغاية والمعنى من وجود الإنسان

على هذه الأرض هي إعمارها وعبادة اللّه، ومن ثم تكون هنالك مكافأة على ذلك في حياة أخرى وما يوصف بأنه نعيم دائم. فيكون معنى الوجود، بطريقة ما خارج هذا العالم.

وإذا كان المقصود بمعنى الوجود هو الإجابة عن السؤال: لماذا الوجود وما هي الغاية منه، فمن الواضح أن ما فعلته الأديان السماوية هنا هو أنها لم تجب عن هذا السؤال وإنما أجلته من هذه الحياة إلى حياة أخرى في محاولة للتعامل مع الفكر البشري ضمن حدود أوسع من حدود الحياة اليومية. أي إنها تحدثت للإنسان عن غاية أبعد من غايات الحياة اليومية وخضم الاحتياجات التي ينشغل بها بإعطائه غاية في حياة أخرى، ولكنها توقفت عن النظر إلى هذا السؤال بصفته سؤالاً نهائياً مثله مثل السؤال عن القدم والبداية التي دائماً يمكن السؤال عن الذي كان قبلها، ومثله مثل السؤال عن حدود المكان الذي دائماً يكون هناك سؤال عما بعده وما وراءه، كذلك السؤال عن الغاية تكون هناك دائماً إمكانية سؤال عما بعدها. فإن القول بأن غاية هذه الحياة تكون هي حياة أخرى سيتبعها سؤال ثم ما هي الغاية هناك في الحياة الأخرى؟ وما هي الغاية من وجود اللّه نفسه؟

ومثلما أن أسئلة القدم وحدود المكان المتعلقة بمعنى اللانهاية،(92) وكذلك سؤال الغاية المتعلق بمعنى اللانهائية، هي كلها لها علاقة بتكوين الفكر البشري وطبيعته المتمثلة في عدم التوقف عند حد معين (تلك طبيعة اللغة التي هي مفتوحة دائماً على مفاهيم قبل وبعد وأمام ووراء...إلخ، هي التي لا تضع حدوداً يمكن أن تتوقف عندها تلك الأسئلة)، فهذه أسئلة ذاتية وليست موضوعية، أي تتعلق بطبيعة فهم الإنسان أكثر من تعلقها بالواقع الموضوعي، ولكن ذاتيتها هذه لا تفرغها من المعنى ولا تحيدها. بل قد تضخم معناها إذا نظرنا إلى الوجود من خلال علاقته بالفكر وبالضمير، وإذا كان الوجود هو الضمير بطريقة أو بأخرى كان السؤال في غاية الضخامة والمشروعية والأهمية.

وفي الوقت نفسه تأتي من هنا إمكانية الإجابة عن هذا السؤال؛ سؤال الغايات المفتوحة واللانهائية، بأن يكون على علاقة بالضمير، ويكون الضمير اللانهائي، الأنا التي أفكر فيها بعبارة «أنا أفكر» هي الغاية النهائية التي تمثل حدود الغايات التي لا حدود لها. هذا «الضمير» المجرد هو الغاية التي ما بعدها غاية والتي يقتنع بها التفكير البشري ولا يتساءل عن غاية لها. هذا «الضمير» المجرد له أولوية على الزمان وله أولوية على الحدود المكانية لأنه غير محكوم بالزمان ولا بالمكان، كذلك له أولوية على الغايات لأن الغايات تتفرع منه وتتجه نحوه وهو غاية الغايات.(93)

القصدية والمعنى:

المعنى بالفهم الأعمق الذي يجعل الغايات من خصائص اللغة لارتباط اللغة بالفكر والفكر بالوعي والوعي بالذات والذات بالضمير الذي هو منصة الإطلال الوحيدة على الوجود وكون الضمير حرا وفاعلا أيضاً وليس منصة غفلاً؛ هل يقع هذا المعنى خارج الضمير، والضمير يطارده محاولاً الامساك به، أم أنه في الداخل موجود مسبقاً والضمير يحاول استخراجه، أم أن الضمير هو الذي يضعه أو يصنعه؟

المعنى يشمل الغاية النهائية للأشياء والوجود، وهو متلاحم مع اللغة، واللغة مرتبطة متماهية بالفكر والفكر مرتبط بالوعي الأولي الذي هو ناتج العمليات العصبية في الدماغ، وهذا كله هو ناصية الضمير التي يطل منها على الوجود.

إذا نظرنا إلى ثنائية الظاهر- الباطن، في انطباقها على الألوهية، فنرى اللّه هو الذات الموحدة والضمير الجامع والوعي الكلي. عندها يكون الظاهر هو الباطن والعكس صحيح. فالباطن هو الضمير في عمقه الفردي المتمثل بي، والظاهر هو الوجود بكل مظاهره من أجرام وأزمان وأمكنة وأحداث. حين يكون ذلك كله تحت منظور واحد وتسمية واحدة تشمل الظاهر والباطن ونسميه (إلهاً) يكون ذلك الإله هو كل الوجود وهو أنا، وأكون الظاهر والباطن. والمعنى هو من صناعة الضمير، هو الذي يضعه ويقرره، فيكون منتجاً يصنع الوجود والموجودات.

والقصدية قاسم مشترك بين جميع الموجودات، كل الظواهر في الوجود تتضمن قصداً. وهكذا فإن القصدية مصدرها عامل مشترك بين جميع الموجودات، وذلك العامل المشترك هو أنا. أنا من يضفي على الموجودات قصديتها وغاياتها.

الوجود الأحادي والوجود المتكثر:

يرى إيمانويل كانت أن السببية والمكان والزمان موجودة في العقل. وليس من الواضح لديه ما هو هذا العقل وأين يقع. وتحيل شروحاته أنه يقصد الدماغ. لكن من الصعب إثبات ادعائه من الناحية العلمية التشريحية، خصوصاً أنه أضاف إلى هذه المفاهيم الأساسية التي زعم أنها في العقل جملة من المقولات كي يفسر كيفية إدراك العالم. وعلى الرغم من كون موضوعنا هنا مغايراً لموضوع المعرفة وآلية إنجازها، إلا أننا نتدخل هنا لنبين الخلل عند إيمانويل كانت كما عند غيره، وهو الوقوع في فخ تبني ثنائية الذات والموضوع والتعامل معهما بوصفهما (جوهرين) متمايزين تماماً والهم المعرفي هو محاولة شرح كيفية التواصل بينهما. في حين أننا نرى أن تقسيم الموجودات إلى ذات وموضوع هو أمر لا تفرضه الوقائع وإنما هو من مقتضيات اللغة. وأن الذات تقع ضمن مساحة الوعي الذي هو مفصل أساسي في الوجود، وأن الوجود لا يتقوم إلا بالوعي. ويمكن تشبيه العلاقة بين الوعي وسائر الوجود بالعلاقة بين المادة والصورة عند أرسطو، إذا فهمنا من أرسطو أن المادة والصورة متلازمان لازمان ليتقوم وجود كل منهما بوجود الآخر، فهما إما يوجدان معاً أو ينتفيان معاً. (دعك ممن زعم أن أرسطو يقول حقاً بوجود صورة محضة بلا مادة، إذ أن الصورة المحضة عند أرسطو هي غاية يسير نحوها العالم وهي غير متحققة الآن وليس من الممكن أن تتحقق).[(94)]

إن وجود مفاهيم الزمان والمكان والسببية فضلاً عن مفاهيم أخرى كثيرة إنما هو في اللغة ومن مقتضياتها، حالها حال الروابط والبنى اللغوية. واللغة بوصفها نظاماً لترميز العالم، هي الناصية الأولى والأكثر مركزية للوعي.

اللغة بطبيعتها وبحكم كونها فعلاً تواصليا، تقتضي وجود طرفين على الأقل، مرسل ومتلق. لكنها بانطلاقتها الأولى تكون لدى طرف واحد وذات بعد واحد هو (الضمير)، في نقطة ذرية تدرك ذاتها برمز هو الموجود الأول وهو أنا. بعد ذلك يبدأ الحوار الداخلي بين الضمير وذاته في محاولة إدراكية عبر عدد من الأسئلة من قبيل ما هو أنا؟ وماهي حدودي؟ وماذا هناك سواي؟ ومن هنا يبدأ الوجود أو إدراك الوجود في عملية تشبه ما يسميه الفيزيائيون بالانفجار الكبير. فالانفجار الكبير (بالمعنى الأنطولوجي وليس الفيزيائي) هو لحظة تحول اللغة من كونها ذات بعد واحد هو الذات فقط، الى أن تجد البعد الثاني خارج الذات فتنشأ ثنائية المرسل والمتلقي وعلى أساسها تنشأ ثنائية الذات والموضوع، ثم جملة الثنائيات التي تمثل مفاصل اللغة الأساسية، من قبيل تام وناقص، يمين ويسار، أعلى وأسفل.... إلخ، وعلى رأس تلك الثنائيات تقع الثنائية التي هي منبع الأنطلوجيا وهي وجود وعدم، ومنبع الابستمولوجيا وهي ذات وموضوع، وثنائية الأخلاق وهي خير وشر، وثنائية الجمال وهي جميل وقبيح، فتبدأ الكثرة في الوجود ويكون عالمنا.

هذا التحول من واحدية القطب في اللغة (اللحظة الأولى للضمير) إلى ثنائية الحوار الداخلي في إدراك أنا موجود ثم إلى الكثرة (الفعل التواصلي للغة وعملها الذي يعبر عن طبيعتها التي تحتاج إلى عدة أطراف لتكون وسيطاً بين هذه الأطراف)، هذا التحول ليس هو عملية تاريخية أو تعتمد الزمان في حدوثها. ليست هي تتابعا زمنيا، أي أنه لم توجد هناك لحظة في الزمان أو التاريخ كانت فيها اللغة قد نشأت بوصفها لحظة (أنا) ثم لحظة (أنا أفكر) ثم لحظة أنا والعالم. وإنما هي بنية اللغة الأساسية التي تعبر عن بنية الوجود. ويبدأ عداد الزمن بالدوران مع نشوء الثنائيات: أنا والعالم، الذات والموضوع.... إلخ.

إيجاد المعنى:

من خلال كون الوجود الإنساني هو الأساس وأن الإنسان هو مركز الوجود الذي لا بدّ من وجوده لكي نضمن وجود الوجود، فإن الغاية لابد من أن تكون هي الإنسان نفسه بوصفه كل الوجود. وغاية الإنسان ومعنى وجوده هو السير نحو الكمال الذي هو غاية مطلقة يكون السعي نحوها سعياً مفتوحاً على لا نهاية ولا حدود. فالإنسان هو المعنى وهو الغاية، إذ المعنى والغاية هي الكمال الذي ليس هو حد معرف، إنها ليست غاية يمكن الوصول إليها أو إدراكها، وإنما هي لا نهاية مفتوحة على سعي الإنسان المستمر دائماً وأبداً.

فمعنى الوجود هو الغاية من الوجود. الوجود هو الوجود الإنساني بصفته أهم مكون من مكونات الوجود التي لا يبقى منها شيء لولا وجود الإنسان. وهكذا فالغاية من وجود الإنسان ومن ثم من وجود الوجود بإطلاق هي السعي نحو الكمال، وهذا ما يضفي معنى على الوجود أكثر أصالة وعمقاً، ويجيب عن أسئلة المعنى التي تقع خارج حدود الاجابات الدينية.

هكذا فالوجود الإنساني مرتبط، مادة وفكرة، بالوجود الأعم. أسميت ذلك كله «الوجود» أو «اللّه»، وأبعدت اللّه عن أن يكون كائناً منفصلاً متحيزاً له اسم يميزه عن بقية الموجودات، لأن ذلك يصغره

أولاً، ويجزئه ثانياً، ويفقد الوجود معناه أو يجعله معنى تافهاً. فمهما كانت الفكرة عن اللّه دينية أو فلسفية بهذا المعنى فإنها تقليل من شأنه وتسطيح للموضوع. ففكرة إله مشخص يخلق عالماً وأناساً ويضعهم في هذه الحياة، سواء أكانت هذه الحياة نهاية مطافهم أو أن هناك حياة أخرى يخلد فيها الطيبون في الجنة والأشرار في الجحيم، مع وجود إله مشخص كحكم في هذا السيناريو، يجعل الأمر بكليته تافهاً بل وعبثياً أيضاً.

والإنسان من خلال (الضمير) يكون واحداً مع الوجود، لأنه الجزء الأهم في بنيته التكوينية. فالضمير هو مركز الوجود وبذلك تكون علاقة بنيوية بين الضمير والوجود المحيط ومع اللّه بوصفه المجموع الكلي لكل ضمير ولكل موجود. بهذا يكون الضمير قد وجد معناه.

أما إذا عبرنا هذه النقطة، ولابد لنا من أن نفعل، إلى السؤال عن معنى ذلك كله، والغاية منه، فذلك سؤال يتعدى إمكانيات الإجابة. فسؤال الغاية هنا والذي هو مستمر وقابل للاستمرار إلى ما لا نهاية، لا أهمية له لأنه ليس من الأسئلة التي تطرحها ضرورتها ومعناها وإنما يتم طرحه بحكم طبيعة اللغة المفتوحة على الأسئلة دائماً وإلى ما لانهاية له، مثل حالة الأعداد التي تكون اللانهاية في طرفها الأقصى مجرد حد يبين انفتاحها المستمر وليس عاملاً للدخول في معادلات للتعامل مع الوقائع. وقد يكون الجواب عنه مثل الجواب عن السؤال «لماذا هناك وجود وليس هناك عدم؟» بأنه؛ واقع الحال هكذا؛ أن هناك وجود وليس هناك عدم. ومعنى ذلك أن الوجود موجود هكذا (الوجود بمعناه الأعم الأشمل الأقصى) موجود بلا معنى ولا غاية ولا سبب، خارج عن نطاق المعاني والغايات.

وفيما يتعلق بالضمير فقد وجد غايته في وحدته مع الوجود فكان هو غاية الوجود وكان الوجود غايته، وبهذا تقفل المسألة لأن الضمير هو من يسأل عن الغايات فلا غاية بعد غايته. أما السؤال عن غاية بعد ذلك فهو من نتائج اللغة وليس من صلب المسألة الأنطولوجية.(95)

الفيض والوعي والكوجيتو:

أنا مركز الوجود ومنبعه. من دلائل أني منبع الوجود وأن فكرتي عن اللّه هي فكرتي عن كائن كامل، كل الجمال، كل الحق، كل الخير، فهو أحسن شيء على الإطلاق وهو كمال الوجود، هكذا هو لأني هكذا أريده. فكيف كان اللّه مشابهاً لما أريد ولماذا؟ الجواب هو أن هذا الضمير هو الذي شارك في خلق كل ما عداه، أو هو طرف فيه، وإن الوجود كل واحد مجتمع، أطرافه الضمير واللّه والعالم. وبهذا كان اللّه مشابهاً لما يريده الضمير، وقد يكون بموجب هذا أيضاً أن الضمير مشابه لما يريد اللّه، أو أنهما كائن واحد، ولكن بصيغة لا تخضع لقوانين المنطق أو لا تخضع لقانون الهوية تحديداً. واللّه ليس هو «آخر» وإنما هو «أنا» أو ضميري في الوقت نفسه.

العالم من حولي يعتمد على مقدار تحكمي بلحظة الضمير التي هي نقطة تقاطع الماضي والمستقبل هنا. أي الآن المحض حيث أنا، هذه اللحظة النقطية التي يصعب الإمساك بها. ويخرج العالم عن إرادتي بمقدار ضعفي عن الإمساك بهذه اللحظة. كما سنفصل في الأمر.

أنا أدرك ضميري بوصفه ممتزجاً بجسدي الذي هو جزء من العالم المحيط بي. وكذلك أدرك ضميري بوصفه مختلفاً عن جسدي، فهذا الجسد هو جسدي أنا ولكنه ليس ضميري بل هو منصة لهذا الضمير، وهو جسد موجود وسط محيط من الموجودات الأخرى التي يدركها الضمير ولكن ليس بوصفها تابعة لهذا الضمير وليست من مقتنياته.

يقول ديكارت: «ولما رأيت أن هذه الحقيقة: أنا افكر، إذاً فأنا {كائن}، على نحو من التيقن والثبات بحيث لا تستطيع أن تزعزعها أكثر افتراضات الريبيين شططاً حكمت بأني أستطيع قبولها، دون تحفظ، كأول مبدأ للفلسفة التي أبحث عنها»[96] «إنه بإمكاني أن أعتبر أني لا أملك أي جسد، وأنه لا وجود لأي كون، ولا لي مكان أشغله، ولكني لا أستطيع لذلك أن أعتبر أنني لم أكن {شيئاً}، وأنه على عكس ذلك ينتج عن تفكيري {الذي} به أشك في حقيقة الأشياء الأخرى، ينتج بكل جلاء وكل يقين أنني كنت».[97]

أما أصحاب نظرية الفيض فكان قصارى ما اجترحوه أن الكامل بسبب من فرط كماله يفيض فنتج عن ذلك بقية الموجودات.

والحق أن الكامل لا يفيض. لماذا يفيض لو كان كاملاً؟ إنه إما أن يفيض لسد نقص أو لا يفيض. إذا كان هو كل الوجود، فلا نقص، إذ إنه كامل ولا وجود لسواه فأين النقص. وبهذا فلا يفيض. وإذا كان هناك وجود غيره، فهذا يتعارض مع أساس النظرية التي كان همها إثبات أنه لم يكن هناك وجود لغيره، وأن كل شيء سواه قد فاض عنه.

وإن فاض الكامل فمن غير الممكن أن يكون ما فاض عن الكامل أمراً ناقصاً، فمن علامات النقص أن يكون الناتج ناقصاً وليس من علامات الكمال. مثل العامل غير الماهر كلما زادت مهارته قل النقص في عمله، فلو وجد عامل كامل المهارة لكان عمله كاملاً، وأي نقص في العمل دليل على النقص في العامل. وإذا كان العالم قد أوجده موجود ما، وهذا العالم مليء بالنقص، كما نراه في عالمنا، فهذا يدل على أن من أوجده ليس كاملاً.

وفكرة الكامل بنى عليها ديكارت بناءً مهماً سننظر فيه:

رأي غاسندي: Pierre Gassendi (1592 – 1655) «أنا افكر، إذن فأنا موجود هي قياس منطقي؛ وأن ديكارت أضمر مقدمته الكبرى وهي (وكل مفكر موجود)؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح ان تكون تلك الحقيقة أنا افكر إذن فإنا موجود مبدأ أول ما دامت تعتمد على صحة المقدمة الكبرى المضمرة. على أن ديكارت أجاب عن ذلك الافتراض بأن مبدأه ليس قياساً وإنما هو بداهة أو (تبصر بسيط للنفس). وما غاب عن غاسندي أن الجزم المحتمل في (أنا أفكر إذن أنا موجود)، يختفي في عبارة (أنت تفكر إذن أنت موجود)، ولو كان موقف ديكارت قياساً لتساوت العبارتان. ولكن الأمر ليس كذلك. فكونك تفكر لا تؤدي بي بالضرورة إلى التسليم بوجودك، فبموجب ديكارت

يمكنني أن أشك ومن ثم لا أعترف بوجودك وبتفكيرك معاً. لكني لا يمكنني أن أشك في تفكيري، فمجرد شكي هو تفكير، وإقراري بتفكيري يؤدي بي ضرورة إلى إقراري بوجودي».[98]

فأنا أفكر إذن أنا موجود، إذا كانت باقية في حدود الأنا أو الضمير، ليس هناك ما يدعو إلى القول أني كائن ناقص ولا بدّ من كائن كامل. وليس في الضمير ما يشير إلى النقص، وليس فيه أيضاً ما يشير إلى الكمال. ذلك أن مفهوم الكمال الذي هو معدول النقص ومفهوم النقص الذي هو معدول الكمال، مفاهيم أكثر تعقيداً من أن ترد في هذه المرحلة المبكرة من مراحل الكوجيتو. إن مفاهيم الكمال والنقص إنما هي نتيجة الخبرة في العالم، وهذه الخبرة تأتي بعد استقرار الكوجيتو في ذهني وفي قدراتي. إنها مفاهيم متعلقة باللغة وطريقة عملها. أولاً إدراك الضمير المرتبط بالجسد والمطل على العالم. ثم بعد ذلك تذكر مجموعة الخبرات التي لي في هذا العالم ومن هذه الخبرات أن جسدي ضعيف وأن لي عمراً محدوداً وإني أجوع وأبرد وأحتاج إلى ملجأ، (كل هذا لا ينطبق على الضمير المجرد) وبالتالي فإني ناقص في مقابل الحالات التي لا أحتاج فيها هذه الاحتياجات فأكون أكمل.

الكوجيتو الديكارتي هو اتجاه الفكر بقصدية نحو ذاته. فإدراك الفكر لذاته بشكل مقصود ينتج عنه إدراك الوجود والتفكير به. فإدراك الوجود يأتي من وحدة التفكير والمفكر به.

إن اتجاه التفكير نحو الخارج لا ينتج عنه التأكد من وجود الفكر أو الخارج، ولكن اتجاه الفكر نحو الداخل وحين يصبح ما يفكر هو عين ما يفكر به ينتج عنه التأكد من وجود الفكر بوصفه فاعلاً ومفعولاً في وقت واحد.[99]

الكوجيتو اكتشاف وليس اختراعا. لم يخترعه ديكارت وانما اكتشفه وعبر عنه بصورة أوضح ممن سبقوه (الإنسان الطائر «ابن سينا» وغيره). الكوجيتو يوجد لدى كل انسان على الأرجح. أي إن كل انسان يفكر في أحيان ما في معنى الضمير أو الأنا وعلاقتها بجسده وعلاقتها بالعالم، ربما في لحظات صفاء تقل أو تكثر بحسب طبيعة تفكير كل فرد ومدى انغماسه في العالم ومدى نسيانه لوجوده، أو تذكره له. وبذلك فإن كل الفكر الأسطوري والديني ومعظم الفكر الفلسفي، أي جميع محاولات الإنسان للوصول إلى المعنى والغاية من وجود العالم، إنما تمر عبر كوجيتو ما بشكل أو بآخر.

الوعي والكمال والنقص:

إن شعورنا بالنقص والضعف والخطر الداهم هو دافع للأفعال، ويقع في مسار محاولة الوصول إلى الكمال نفسه، إذ يكون الكمال هو الملجأ من الخوف والنقص. الشعور بالخوف هو شعور حقيقي، ذاك إن الخطر الداهم هو خطر حقيقي حيث إننا محاطون بكل ما هو مخيف ومهدد، فلسنا متأكدين من سلامتنا أو استمرارنا للحظة القادمة. فنقضي حياتنا في محاولة تأمين أنفسنا من هذه المخاطر مع يقين غريب وقاس بأن محاولاتنا لا بدّ من أن تندحر ذات لحظة ولا بد من أن يأتي الموت. ويقابل هذا الشعور وبالقوة نفسها شعور ناقض بديمومة الضمير، وهذا الشعور يستمد قوته من قوة الشعور

بالضمير، ذلك الشعور الذي يمثل نقطة انطلاق شعورنا بالوجود، والوجود لابد من أن يكون موجودا ولا يمكن أن يكون غير موجود على حد تعبير بارمنيدس، ولذلك لا يمكن أن ندرك العدم ولا حتى أن نتخيله، ومن ثم لا يمكن أن نتخيل فناءنا أو ندركه. مع ذلك يكون الشعور بالخطر الملازم لنا والخوف من هذا الخطر الماثل في تفاصيل العالم الخارجي وأحداثه من خوف الزلازل، إلى الخوف من الحوادث أو الأمراض، يكون هذا الشعور سبباً في إدراك نقصنا ودافعاً لإيجاد الملجأ في (الكامل). وهنا يأتي الكامل بوصفه الحامي والمنقذ من هذه المخاطر. وهذا هو السبب الذي يجعل من فكرة اللّه بهذه القوة. هكذا تتداخل فكرة اللّه في المشاعر البشرية وتتبني معها فيكون اللّه ملجأ من كل ما هو مخيف في هذه الحياة، ويكون ضامناً وحامياً من العدم حتى بعد الموت. فكرة اللّه إذن هي شعور صميم من بين المشاعر الإنسانية، وعليه تتبني الأديان بعد ذلك لتصبح منظومات أخلاقية فردية واجتماعية ومؤسسات أيديولوجية وسياسية أيضاً.

وعلى الرغم من أن عقدة النقص قد تتسبب في دمار الشخص في بعض الأحيان، إلا أنها في أحيان أخرى قد توفر الفرصة لتطوير الذات والنمو لدى الإنسان. فعلى سبيل المثال، هناك حالات كثيرة لأناس من ذوي المشاكل في النطق أو الكلام أثناء طفولتهم، ولكنهم تمكنوا من أن يتجاوزوا ذلك وأصبحوا خطباء مفوهين أو متخصصين في علوم اللغة. أو من نشأ في منزل فقير قد يستخدم شعوره بالنقص الذي أخذه من ظروفه الفقيرة كنقطة انطلاق ليدرس أو يعمل بجد في مرحلة مبكرة من حياته ليصبح ميسوراً وغنياً يوماً ما.

إن عقدة النقص وعقدة التفوق ليستا متناقضتين، بل هما صورتان مختلفتان لجذر واحد يمكن إيجاد أصله في إحدى الحالات النفسية من فقدان الثقة بالنفس.(100)

لو كان ديكارت كامل الثقة بنفسه (ولا يمكن لبشر أن يكون) لما قال بدليل الكامل، دليل الكامل مرجعه الشعور بالنقص. والشعور بالنقص أساس زعزعة الثقة بالنفس.

إدراك الذات، عملية الكوجيتو؛ أي إدراك كوني موجود، أو إدراك أناي أو ضميري من خلال إدراكي لذاتي كأساس للعمليات العقلية، يكون هذا الادراك مبتوراً دائماً، يصعب التركيز عليه، وهو بسيط إلى درجة يصعب معها تحليله. ولكونه لحظياً وسريعاً وهلامياً، لكل ذلك يكون متبوعا بشعور بالنقص، لأنه دائماً يبدو ضعيفاً ورقيقاً وقابلاً للانكسار. ثم الارتباط بالجسد الذي هو منشأ الاحتياج والمحدودية يعمل على نشوء البذرة الأولى للشعور بالنقص المصاحب للنوع البشري. وهذا الشعور بالنقص بوصفه صفة ملازمة للإنسان هو الذي يحيل إلى أمنية الكمال. فالكمال أمنية عزيزة على القلب، وهي مفقودة. هذا النقص وهذه الإحالة إلى الكمال هي السبب الكامن خلف الدليل الأنطولوجي من الناحية النفسية.

يفترض ألفريد أدلر 1870 – 1937 أن دوافع الإنسان الرئيسية هي رغباتهم القوية في تجاوز الشعور بالنقص والحصول على القوة. ويتركز الكثير من نظريته على ملاحظة أن الأطفال يحتلون موقعاً ناقصاً في المجتمع. ويفسر أدلر كلاً من التقدم الإبداعي والأفعال الاجرامية من خلال محاولة

الإنسان للتغلب على عقدة النقص لديه. وبهذا فإن الحقيقة مفهوم نسبي، حيث يمكن أن تكون هناك معان عديدة للحقيقة ولمعنى الحياة باختلاف الأفراد. أما الحقيقة الإلهية المطلقة الموحاة من قبل اللّه فلا مكان لها في منظومة أدلر، على الرغم من أن الرمزية الدينية تقترب من نظامه في قولها إن الهدف من حياة الإنسان والغاية هي التكفير عن خطيئة الإنسان الأولى.

وبالنسبة لأدلر: فإن مفهوم اللّه بوصفه الهدف الإنساني النهائي، يتضمن مثالاً للكمال. وقال إن اللّه هو عبارة عن فكرة بالنسبة للعالم النفسي، وهو حقيقة واقعة Reality بالنسبة لرجل الدين. وإن الرغبات في الوصول إلى اللّه وإلى إجابة دعواه والتوحد معه هي أهداف المسعى الإنساني نحو الكمال وليست هي رغبة أو فطرة. وهذا الجهد الروحي يولد الأفكار والمشاعر والمواقف الملائمة.

ولا يقتصر البعد النفسي على الدليل الديكارتي فقط وإنما يتعداه على كل تدليل على وجود اللّه، فيمكن أن ينسحب على أي دليل آخر، وكل تدليل يمكن أن يقال عنه إنه محاولة لتجاوز عقدة الشعور بالنقص. فالبعد النفسي ليس تمهيداً للدليل، بقدر ما هو إيجاد وتلمس للأبعاد النفسية للقول بوجود كيان مطلق مفارق، من دون البت فيما إذا كان في الواقع (خارج حدود الذات) صحيحاً أو خاطئاً.

إن اللّه يمكن أن يدرَك ويعبر عنه من خلال عملية تفكير تهدف إلى تطور روحي وسامي من جهة، ومن جهة أخرى يدرك ضمن بعض العواطف التي بواسطته تصبح مشاعر إيجابية، كتحرر من الضغط الشديد للشعور بالنقص.

يعتقد أدلر أن الأمور تتعلق بمدى هيمنة شعورنا بالنقص علينا. إذا كانت أحوالنا على ما يرام ونبلي في حياتنا بلاءً حسناً ونشعر بالرضا، عند ذلك يكون في استطاعتنا أن نفكر بالآخرين. أما اذا لم يكن حالنا بتلك الجودة والكيفية، وإذا كانت متاعب الحياة قد أخذت منا مأخذاً، عندها تتركز اهتماماتنا بصورة متزايدة على أنفسنا.(101)

ومن الناحية المعرفية، بدءا من أبيقور 270 ـ 341ق.م، فعلى الرغم من الموقف المادي الذي اتخذه وأن الإنسان لا سبيل لديه لأن يجد أي أثر للآلهة في هذا الكون المادي المكون من ذرات وفراغات ومصادفات، إلا أنه يدخل للمسألة من جانب المعرفة. وتبقى معرفة الإنسان معياراً آخر للوجود غير المعيار الواقعي المادي. إن الإنسان يجد أنه يدرك الآلهة أو يفكر بها سواء في يقظته أو في حلمه، «وما يفكر به الإنسان لا بدّ أنه موجود». هذا مجمل موقف أبيقور الوجودي المعرفي أو هو ما وصلنا عنه.(102)

أما ديكارت فيقول؛ «إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعي لفكرة من أفكاري درجة تجعلني أعرف في وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس في على جهة الصورة أو على جهة الشرف، وبالتالي أنني لا أستطيع أنا نفسي أن أكون علته، لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا وحدي في العالم، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة».(103)

«أقول إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لامتناه فكرة صحيحة جداً..... ثم هي فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً.... الفكرة التي لدي عن اللّه أصح ما يذهني من أفكار وأكثرها وضوحاً وتميزاً». (104) وهنا يتحمس ديكارت بشكل غير مبرر، ففكرة اللّه لدي هي أبعد ما يكون عن الوضوح والتميز، كما بينت من خلال تحليلها، وكما هو واضح من تاريخ الفكرة والخلاف المزمن حولها بين البشر.

ويقول ديكارت «إن الوجود الموضوعي لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب». (105) وهذا ينطبق على الضمير وليس على غيره.

(5)

الوجود بوصفه منظومات لغوية

المدخل:

اللغة ـ في جانب من جوانبها ـ نظام لترميز العالم، يرمز معطيات الحواس (ما توصله الحواس إلينا من ضوء وصوت وطعم ورائحة وملمس)، مكوناً رموزاً أولية، وعند الإنسان ينشئ هذا النظام رموزاً ثانوية مبنية على الرموز الأولية، ورموزاً من نوع ثالث اعتماداً على الرموز الأولية والثانوية، وهكذا، بصورة مستمرة، في داخل النظام نفسه. ويداخل الرموز مع بعضها بموجب علاقات بينها، فهو نظام ترميز وعلاقات.

نظام اللغة بخصائصه العامة (الترميز وربط الرموز بعلاقات) هو قابلية عصبية لدى الحيوانات التي لديها خلايا عصبية وحتى على المستويات التي هي أدنى من ذلك. ويزداد النظام تعقيداً كلما كان الحيوان أعلى مرتبة، حتى نصل إلى نظام اللغة البشرية الذي هو الأكثر تطوراً وتعقيداً.

مبادئ السببية والذاتية هي أساسيات في أي نظام لغوي، ناتجة عن عملية الترميز الأولية لمعطيات الحواس. فهي موجودة في النظام الذي لدى الحيوان يتعامل بموجبها. أي أن الحيوان مع أنه قد لا يعرف معنى السبب والنتيجة ولا يعرف معنى مبدأ الذاتية، إلا أنه يتعامل مع الأسباب والنتائج ويتعامل على أساس مبدأ الذاتية، وتلك تكون مبادئ لازمة لاشتغال نظامه وتعامله مع محيطه.

فعملية الترميز هي التي تؤدي إلى نشوء مبدأ الذاتية والسببية إلخ، أي أن النظام حين يعطي رمزاً للنار، يقوم بإعطاء رمز مغاير للماء ويفصل بين الرمزين فصلاً تاماً فينشأ مبدأ الذاتية. وبالطريقة نفسها تنشأ مبادئ المكان والزمان والحركة والسببية من عملية ترميز معطيات الحواس وترميز الرموز المستمر.

معطيات الحواس مستمرة ولا توقف لها، لذلك تستمر عملية ترميزها وإنشاء الرموز الدالة عليها والرموز الدالة على رموزها بلا حدود.

مهمة النظام اللغوي تحقيق التواصل مع المحيط، والتواصل مع النظم اللغوية المشابهة، وتحقيق التواصل مع الذات الذي هو ميزة النظام اللغوي البشري ويمثل اختلافه النوعي عن غيره من النظم اللغوية عند الحيوانات. ويعززه جهاز النطق الذي يوفر كنزاً ووفرة من الرموز الصوتية بشكل مستمر. وهذا يؤدي إلى إمكانية إنشاء عدد لا نهائي من الرموز ورموز الرموز.

رمز الذات هو أعلى الرموز ويكون الإطار الجامع لعملية الترميز في النظام اللغوي متوجاً بإنشاء الرمز (أنا) ومفاعلته مع ذاته ومع بقية الرموز.

الرياضيات هي نظام لغوي يخلو من مبادئ السببية والزمان والمكان والحركة، ويقتصر على مبادئ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع.

عملية ترميز معطيات الحواس أساسها اعتباطي، أما عملية ترميز الرموز فتكون مبنية على عملية ترميز معطيات الحواس، وتحدثان بالتلقين من قبل الآباء للأبناء ومن قبل المجتمع. وكذلك تتم عملية تكوين الروابط اللغوية بين الرموز متوافقة مع واقع المجتمع الذي يحتضنها، وهذا يؤدي إلى وجود لغات مختلفة باختلاف الشعوب والأزمنة. واختلاف هذه اللغات يكون له أثر في كيفية حدوث عمليات الترميز المستحدثة والمستمرة دائماً، كما أن نوع الروابط الناشئة في كل لغة وطريقة عملها تؤدي إلى تشكيل طريقة إنشاء الرموز الجديدة وطريقة تفاعلها مع بعضها ضمن العلاقات الناشئة بين تلك الرموز والتي تكون خاصة بكل لغة ومختلفة عن غيرها من اللغات.

البصمة اللغوية:

ميزة اللغة المنطوقة فضلاً عن كوننا مزودين بجهاز كامل لإنجازها هو جهاز النطق؛ حنجرة، أوتار صوتية، لسان... إلخ، فضلاً عن ذلك فإن للكلمات قابلية على المحاورة والاستعارة أكثر بكثير من قابلية الصور. فصورة كف وفي وسطها عين قد تعطي في بعض المجتمعات العربية معنى الحسد. وهذا مجاز صوري لكنه يبقى محدوداً ومقيداً. في حين أن كلمة (عين) تعطي مجموعة معان أكثر بكثير فقد تعني العين عضو البصر وتعني الحسد وتعني عين الماء وتعني الجاسوس وتعني الشخص المهم فضلاً عن انفتاحها وإمكانية تعبئتها بمعان جديدة بمرور الزمن وفقاً للأحداث والاستخدام البلاغي والمجازي والشعري وهذه الكلمة قابلة للدخول في جمل فتتفاعل مع كلمات وأفعال أخر، وهو الأمر الذي لا يملك تلك المرونة في حالة الصورة، حتى وإن كنت قادراً على أن أستخدم صورة عضو البصر مثلاً (بالاتفاق) لتعني الجاسوس أو عين الماء.

إن صياغة العبارة لدى كل فرد تكون متفردة وغير قابلة للتكرار، وذلك يشبه بصمة الابهام أو الشفرة الوراثية. وأية عبارة يقولها أي شخص يكون إما قد حفظها من سماع أو قراءة سابقة، فيكررها، وإما، إن لم تكن كذلك فهي، تكون جديدة تماماً وتضعف احتمالية أن تشبه مصادفة عبارة قالها شخص آخر. وهذه الاحتمالية ضعيفة إلى حد كبير ويزداد ضعفها كلما ازدادت كلمات العبارة. فعبارة من خمس كلمات بمجموع عشرين حرفاً تكون احتمالية تكرارها مصادفة أقل بكثير من احتمال معرفة الأرقام الرابحة في اليانصيب. وتضعف هذه الاحتمالية أكثر كلما ازداد عدد كلمات العبارة.

تتمايز اللغات واللهجات، واختلاف الثقافات يؤثر بصياغة الأمثال والتعبيرات الجاهزة، والأساليب تميز الأفراد. أقصد بالأساليب جمع أسلوب وهو طريقة صياغة الفرد لعباراته. فإن أية عبارة تتكون من خمس كلمات على الأكثر (من دون استخدام صياغات جاهزة أو أمثال) تمثل للفرد ما يشبه البصمة أو DNA. وقد تتشابه الأساليب مع بعضها بدلالة عدد الكلمات المتشابهة المشتركة في التعبيرات، أي أن أي تعبيرين لشخصين مختلفين إذا حدث أن تشابها في أول كلمتين أو ثلاث على

أبعد حد فلا بدّ لهما أن يختلفا في الكلمة الرابعة. أما إن استمر التشابه إلى أربع كلمات فتلك مصادفة نادرة، فإن أصبحت خمسا فلا بدّ أن يكونا قد نسخاها عن شخص آخر وقاما بترديدها.

فضلاً عن ذلك فإن استخدام الصياغات الجاهزة يمثل طابعاً وميزة من ميزات أسلوب من الأساليب، فنوع هذه الصياغات ومدى تكرارها ودقة استخدامها وحرفيتها في الانطباق على المراد من الكلام أو الكتابة كلها دلائل تشير إلى شخصية المتكلم أو الكاتب المتفردة. وتشابهها في هذا المجال مع نتاج متكلم أو كاتب آخر دلالة على تقارب ثقافي أو تقارب نفسي أو فكري. وهذا التقارب يكون ضمن حدود معينة، ولو زاد لدل ذلك على كون المتكلم واحداً أو أن أحدهما قد قام بنسخ الآخر. ومن ناحية أخرى فإن طريقة التلفظ الخاصة بالفرد، من قبيل سرعة تدفق كلماته، المسافات الزمنية بين كلمة وأخرى، التشديد على الحروف والمقاطع، وتيرة الصوت علواً وانخفاضاً، كلها أيضاً تميز الفرد عن غيره بما لا يقبل الشك.

إن عبارات اللغة مثلها مثل بصمة الأصابع ومثل الشفرة الوراثية، متفردة ومفتوحة على التجديد إلى ما لانهاية له. فكل عبارة يطلقها الإنسان بشكل عفوي هي عبارة جديدة تماماً تميز الشخص عن غيره من البشر وهذه ميزة اللغة وجانبها الإبداعي. هذه الميزة في اللغة نابعة من الإمكان اللامحدود لتشكل الكلمات في نسق جديد دائما لتكوين العبارة، وإمكان إضافة كلمات إضافية دائماً أو تكرار كلمات حتى تبقى العبارة محافظة على جدتها، فضلاً عن إمكان أن تحمل الكلمات نفسها معان جديدة لم تكن تحملها سابقاً، أي إمكان أن تحمل الإشارات دلالات جديدة بشكل مستمر. فالحروف عددها محدود، والكلمات في القاموس عددها محدود أيضاً. لكن ترتيب الكلمات في الجملة وإمكانية تكرار الكلمة في الجملة مفتوح على اللانهاية. ليس هذا وحسب، إنما القاموس نفسه غير مغلق وإنما هو مفتوح على إمكانية خلق كلمات جديدة أو استيرادها من لغات أخرى. فضلاً عن أن الكلمات الموجودة نفسها، لا تكون دلالاتها محسومة المعنى بشكل مغلق بل إن معانيها فيها من المرونة ما يسمح باستيعابها لمعان جديدة بشكل دائم ومستمر وبأشكال وطرق مختلفة، أحياناً بالمجاز مثل أن نسمي الطعام الذي فيه بهارات حاراً، ثم نسميه لاهباً، ثم بعد ذلك نطلق تسمية تشير الى ذلك المعنى على مطعم بعينه، وبعد ذلك قد يفهم أصدقائي أنني سأذهب إلى ذلك المطعم إذا قلت لهم؛ «سأتغدى لهباً» وأحياناً بالاتفاق حين أطلق تسمية اعتباطا على منتج جديد، مثل كلمة Google، فتأخذ بعداً آخر لتعطي معنى البحث أو ابحث.[106]

اختلال اللغة ونشوء المفارقات:

حينما تصبح الذات هي الموضوع تقع المفارقة وينشأ التناقض. أي أن التداخل بين الذات والموضوع، مع افتراض تقابلهما واستقلالهما عن بعضهما هو الذي يسبب نشوء النقائض.

مفارقة رسل[107] ومفارقة الكاذب الذي يقول عن نفسه إنه كاذب، هل نصدقه أم نكذبه؟ ومفارقة معيار مبدأ التثبت ومشكلة تطبيقه على ذاته وكذلك معيار قابلية التكذيب. وغيرها. وسنذكر بعضها لتوضيح أن ثنائية الذات/الموضوع هي السبب وراء ظهور هذه المفارقات.

معيار قابلية التكذيب؛ إن كان قابلاً للتكذيب يكون ذي معنى فيمكن استخدامه معياراً، ولكن إن تم تكذيبه لن يصلح أن يكون معياراً، فكيف نستخدم معياراً كاذباً، وقبل اختبار صلاحيته بتعريضه للتكذيب لن نكون متأكدين من صدقه، فلن يصلح معياراً أيضاً. ذلك شأن هذا المبدأ حين يطبق على نفسه، وهو شأنه حين يطبق على غيره من العبارات. فكل فرضية علمية لا يمكننا أن نتأكد من صحتها بموجب هذا المبدأ. يمكننا استخدام هذه الفرضية والسير معها مع أنها قابلة للتكذيب في أية لحظة ومع اكتشاف أية واقعة تثبت كذبها نتأكد من كذبها. يمكن التأكد من كذب الفرضيات ولا يمكن التأكد من صدقها. وحين نطبق المعيار على نفسه، (إن أمكن ذلك، مع إن ذلك غير ممكن) نجد أنه يمكن التأكد من كذبه ولا يمكن التأكد من صدقه، تماماً مثل عبارة كل البجعات بيضاء، التي لا يمكن الجزم بصدقها إذ يمكن في أية لحظة أن تولد بجعة حمراء أو خضراء، مما يتيح التأكد من كذب تلك العبارة. (وقد تم اكتشاف بجعات سوداء).

معنى هذا أن اللغة قائمة بحكم بنيتها الأساسية على الفصل بين الذات والموضوع، وبمجرد التداخل بين الذات والموضوع ينشأ التناقض وتضطرب مبادئ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. ولأجل حل كل هذه الأحاجي والتناقضات ينبغي الانتباه لما هو ذاتي وما هو موضوعي. فالأمر كله مرتبط بطبيعة اللغة وبنيتها الأساسية القائمة على تقسيم الموجودات إلى ثنائيات متقابلة أشدها خطراً في جانب المعرفة ثنائية الذات والموضوع، وفي جانب الأنطولوجيا ثنائية الوجود والعدم. وبالتالي فإن هذه الأحاجي يتبين زيفها على الرغم من خطورتها. وعلى الرغم من كون الاصرار على محاولة حلها، من دون الفصل بين الثنائيات وإدراك أن الثنائيات هي خصائص تابعة لبنية اللغة وطريقة عملها وليست من مكونات الوجود، يكون عملاً عقيماً بل ومحفوفاً بالمخاطر لأنه قد يؤدي إلى زعزعة مبادئ الفكر الأساسية ويؤدي إلى صدق القضية ونقيضها.

مفارقة فيرمي والبصمة اللغوية:

بسبب السعة الهائلة للكون ووجود أعداد هائلة من الأجرام فيه، هناك من الاحتمالات ما يسمح بوجود كائنات فضائية ذكية خارج كوكبنا. وهناك من الزمن ما يكفي لكي تصل هذه الكائنات إلينا وتعلن عن نفسها.

المفارقة: أين هذه الكائنات إذن؟

النتيجة التي يتوصل إليها فيرمي أنه لا يوجد في الكون سوانا.[108]

جوابنا: إن معنى الذكاء هو من المعاني المرتبطة عضوياً بخصائص نظامنا اللغوي التواصلي وهو معنى متضمن ضمن هذا النظام. ربما توجد أشكال من الذكاء في الكون لكنها مختلفة عنا، ربما ليست بيولوجية، أو أن مكوناتها الجسدية مختلفة. ربما تكون قد وصلت إلينا، لكن التواصل بيننا وبينها مفقود، ربما هي موجودة وهي النيزك الذي سقط في أستراليا أو الشجرة التي نمت في حديقة

بيتي. لا يكفينا افتراض وجودها أو ذكائها، وإنما لا بدّ من افتراض وجود نظام تواصلي لديها وافتراض وجود نوع من المشابهة أو الانسجام بين نظامنا التواصلي ونظامها المفترض.

إن فرادة لغتنا (نظامنا التواصلي والمعرفي، ذي المكانة المركزية في أثره الوجودي) هو السبب في عدم لقائنا بأية كائنات فضائية ذكية.

منافذنا على العالم هي الحواس ومعطياتها فقط. ربما يكون ضيق هذه المنافذ هو السبب في عدم إدراكنا لكائنات أخرى ذكية في الكون. كما أن وسيلتنا الوحيدة التي نطل من خلالها على الكون ونتواصل هي اللغة، وهذا محدد آخر، فقد تكون نوافذ الأطلال الوحيدة هذه على الكون، ليس بمقدورها أن تطل على وجود آخر لا يقع تحت طائلتها. أي أن الكائنات الفضائية الذكية قد لا تقع تحت مدى منافذنا. أو أن مظاهر ذكائها ونشاطها المناظر لنشاطنا الحيوي هو الذي لا يقع تحت مدى منافذنا (حواسنا).

من الواضح أن النقيضة تتحدث عما يقع تحت منافذنا وعن احتمالاته الكثيرة التي تفيد أنه من المستغرب وجود كل هذه الاحتمالات ومع ذلك لم نصادف لحد الآن كائنات ذكية، وهذا صحيح. بمعنى أن الحديث هو عن احتمالات كثيرة لما يقع تحت حواسنا وليس خارجه. وقد صادفنا في الكون عدداً كبيراً من الموجودات التي تقع تحت مدى نوافذنا، أي الموجودات المادية. ولكن الحديث عن الذكاء معناه الحديث عن اللغة والتواصل. ونظراً لفرادة لغتنا، التي هي بصمة فريدة لكل فرد، وهي بصمة للنوع البشري كله أيضاً، وهذه الفرادة تجعل من المستبعد أن نجد في الكون بصمة مشابهة فنتواصل معها. هذا لا يعني انعدام وجود بصمات أخرى، لكنه يعني ضعف احتمال التواصل لاختلاف الأنظمة. فلا نعلم نوع التواصل أو نوع اللغة، ولا نعلم ما إذا كان هناك تواصل أو لغة أو منظومة مختلفة قد لا تخطر ضمن احتمالات تفكيرنا.

اختراع الكتابة:

إن اختراع الإنسان للكتابة والاستمرار عليها هي محاولة لتحويل المسموع (الذي كان مرئيا فتم تحويله الى كلمات مسموعة) إلى مرئي مرة أخرى وإكسابه شيئاً من ثبات الصورة وتحديد معناها. إذ الكلمات المسموعة ينتهي وجودها بمجرد الانتهاء من لفظها وسماعها وعندها تبقى مفتوحة على التحوير والاستبدال في حين أن شكلها المكتوب يبقى ثابتاً.[109]

الكتابة تربط التفكير بالترميز من خلال أثرها في الاعتماد على الكلمات أكثر من اعتمادها على الصور. لنتذكر أن الكتابة بدأت صورية ثم تطورت إلى رمزية. من الجدير بالانتباه أن المراحل التي سارت عليها عملية اختراع الكتابة قد اتخذت طريقاً موازياً أو مناظراً لمراحل تطور اللغة عند الطفل، والتي هي موازية في الوقت نفسه لمسيرة تطور مراحل الترميز المتدرجة التي يجريها الطفل عند تعلمه اللغة والكبير عند تعامله مع الأشياء من حوله.

فمقدرة الإنسان الاساسية هي صناعة المعنى وهي مبنية على وضع علامات على المحيط.

اللغة ليست اصطلاحية ولا طبيعية. اللغة مقدرة عامة موجودة في الدماغ تتمثل في القدرة على التعامل مع الصور ثم التحول إلى جهاز النطق لتكوين إشارات إلى تلك الصور والتعامل معها وتختلف الاشارات (الالفاظ) باختلاف لغات الأمم.

إن كيفية مفصلة الكلمات وتركيبها تختلف باختلاف ثقافات الأمم ومن ثم تختلف إمكانيات المجاز والاستنتاج وطرقها باختلاف البيئة والعادات والتقاليد...إلخ.

صور العام الخارجي هذه تعلم الإنسان أن يرمز لها بإشارات هي كلمات في الغالب. وفي الطفولة الأولى، السنوات الأولى، يتدرب الطفل بمساعدة الآخرين على ترميز موجودات العالم وعلاقاتها وحركاتها بكلمات.

هكذا تنشأ اللغة المنطوقة فالمقدرة العامة على تكوين المعنى موجودة عند الإنسان ومن خصائص دماغه، أما تعلم اللغة فهو إمكانية متعلقة بهذه القدرة لذلك يتعلم الطفل لغة المجتمع الذي يعيش فيه مهما كان مختلفاً عن عرقه وجنسه الأساس.

الإنسان، حتى عند استخدامه اللغة المنطوقة في التواصل مع ذاته ومع الآخرين تتم أحياناً ترجمة قسم من العبارات إلى صور وتتم معالجتها بسرعة فائقة وتحويلها إلى كلمات من جديد. الكلمات وعبارات اللغة تعطي إمكانية اختزال وتجريد وعبور سريع إلى أفكار جديدة من دون الترجمة إلى صور. عملية الترجمة إلى صور هي عملية الربط بين الرموز والمعاني فالمعنى يكون على هيئة صورة إذ أن الكلمات والعبارات تكون عمياء من دون صور تحيل إليها تلك الكلمات والعبارات.

العدم في الوجود والصفر في الرياضيات:

اختراع الصفر في الرياضيات مناظر لإيجاد فكرة العدم.

هنالك احتمالان لمعنى العدم، الأول هو الفراغ في الوجود والثاني هو انتفاء الوجود. وبالمعنى الثاني يكون من الواضح تناقض القول بوجود العدم، فعبارة العدم موجود على الرغم من سلامة صياغتها إلا أنها تحتوي تناقضاً صارخاً من حيث المعنى.

هنا بقي الاحتمال الأول وهو العدم بمعنى الفراغ داخل الوجود، فالوجود هو الأساس ويوجد في داخله الفراغ والأشياء.

النظرية الدينية الشائعة ترى أن الوجود غفل وغير فاعل، غير عامل وهو عاطل، وبالتالي فإنه يحتاج إلى موجد.

يمكننا أن نرى أن الوجود معنى لغوي عام وبذلك، فإن الوجود بهذا المعنى، أي بلغة الرياضيات، هو مجموعة تشتمل على (الموجودات، الله، العدم) فهو ليس كياناً منفصلاً مستقلاً يحتاج إلى خالق

بل هو مجرد تصنيف ومعنى كلي، تنطبق عليه مشاكل الكليات. بقي لدينا موضوع الحديث هو اللّه والموجودات والعدم. والسؤال المقلق (لا أحسب أن غالبية الناس يقلق من هذا السؤال): هل أن مكونات مجموعة الوجود (اللّه، الموجودات، العدم) كانت في الأصل واحداً، أم انها ثلاثة في الأساس؟ هناك من يقول أنها في الأصل اثنان اللّه والعدم، ثم أوجد اللّه الوجود من العدم.

كان في ظن علماء الكلام المسلمين أنهم يوحدون اللّه بعد أن ظنوا أن غيرهم كان مشركاً بقوله بقدم العالم والحقيقة أنهم استبدلوا ثنائية بثنائية أخرى حين قالوا إن الأصل هو اللّه والعدم، ثم خلق اللّه الوجود من العدم. وربما يكونون قد استفادوا من تطور الرياضيات واختراع الصفر، إلا أنهم لم يتقدموا خطوة بالمعنى الأنطولوجي، ذلك أن كل فعلهم هو استبدال الموجود المادي كأصل خلق اللّه منه العالم، استبدلوه بالعدم كأصل خلق منه العالم، وبهذا المعنى فإنه كان لا بدّ من العدم ليخلق منه اللّه العالم.

إن القول بأن الموجودات يمكن أن تخرج من العدم كالقول بأن الأعداد يمكن أن تخرج من الصفر. وهذا مستحيل، إن الأعداد هي من منتجات الواحد، هي الواحد وأجزاؤه وتكراراته وسلبه. أما الصفر فلا ينتج شيئاً وافتراض أن الصفر منتج يؤدي إلى تناقضات.

اختلاف المنطق وتشابه الرياضيات:

اللغة هي وسيلتنا الوحيدة للتعامل مع الوجود (ذاتياً وموضوعياً).

واللغة بحكم طبيعتها محدودة وغير تامة، مع أنها مفتوحة على التطور والاتساع بلا نهاية، ولا يمكن تجنب إساءة الفهم وإساءة التوصيل فيها.

إنه بحكم محدودية اللغة يستحيل معرفة مكونات الوجود معرفة تامة.

وبحكم عدم تمام اللغة، يستحيل معرفة مكونات العالم معرفة تامة.

وبحكم إساءة الفهم ومشكلات التواصل، يستمر الخلاف بيننا في كل الأمور، من الخلافات الزوجية حتى الحروب.

إن حدود معرفتي هي حدود لغتي. أي إن معرفتي لابد من أن تكون محدودة بحكم محدودية لغتي.

لغتي مصممة لمعرفة العالم الحسي من حولي ومعرفة بعض المفاهيم الكلية والرياضية، من دون وعد أو ضامن للفهم الكامل.

إن اللغة محدودة، على الرغم من انفتاح أطرافها على اللانهاية من حيث قابليتها المستمرة على إنتاج المفاهيم الجديدة.

ولكن هذه المفاهيم الجديدة يجب أن تكون مرتبطة بالواقع، ولا يمكنها اختراق محدودية اللغة وارتباطها بالواقع وعجزها عن إيجاد الحلول للمعضلات الميتافيزيقية.(110)

ذلك أن تلك المعضلات تنشأ نتيجة تفاعل المفاهيم غير المرتبطة بالوقائع فيما بينها ونشوء مفاهيم جديدة أكثر بعداً عن الوقائع.

وبذلك وبناء عليه، فإن كل ما سنقوله عن الوجود، إنما تكون حدوده هي حدود اللغة، ومن الممكن أن يكون ما يكون من أشياء خارج هذه الحدود، وهو مما لا يمكن الحديث عنه ولا التفكير فيه لأنه خارج حدود اللغة. وأنه كالعدم، لا يمكن التفكير فيه بسبب عدم إمكانية صياغة جملة واحدة للحديث عنه من دون اثبات وجوده، أي من دون الوقوع بالتناقض.

فهل يكون ما يوجد خارج اللغة وجود إذن؟ تقفز الإجابة الجاهزة؛ طالما أنه ليس عدماً فبالضرورة يكون وجوداً. ولكن هذه الإجابة تعتمد على طبيعة اللغة والتفكير من ناحية عدم التناقض والثالث المرفوع، وما يتبعها من قوانين الاحتمالات.

وهذا يحيلنا إلى الخطوة التالية حول أعم إطارات تفكيرنا، والتي تبدأ بالاعتماد على قوانين الفكر الأساسية (عدم التناقض، الثالث المرفوع، الهوية) والتي تبدأ فاعليتها مع بدء فاعلية لغتنا. أي إنها تعمل مع فهمنا للوجود، وليس قبل ذلك. أي أن هذه القوانين لا تعمل بالضرورة مع ما هو خارج حدود اللغة، وذلك مجال لا يمكن الوصول إليه.

باختصار (شكراً لبارمنيدس)، ما لا وجود له لا يمكن الحديث عنه.

لا يمكن الظن أن اللغة الطبيعية لدى الإنسان اخترعها فرد بعينه، ولا يمكن تصور أن مجموعة من البشر عقدت اجتماعاً وقررت خلاله التوافق على اختراع لغة طبيعية.

إن لكل لغة منطقها الخاص بها؛ معتمداً على نحوها وطريقة تركيب عباراتها وأفعالها اللازمة والمتعدية وأفعال كينونتها وحروف الجر فيها. كما أنه معتمد على الثقافة الخاصة بالشعب الذي يتحدثها، وهذه الثقافة تتفاعل تأثراً وتأثيراً مع طريقة اشتقاق مجازاتها وبلاغتها وحس الفكاهة فيها...إلخ.

ومع وجود المشتركات في منطق اللغات جميعها؛ إلا أنه لا يمكن أن يكون منطقاً واحداً هو الذي ينطبق على جميع اللغات، ولا يوجد منطق واحد يشتق من جميع اللغات.

كان الافتراض العام في المنطق الأرسطي وغيره من النظم المنطقية اللاحقة أن المنطق هو آلة، هو آلية تفكير سابقة على اللغة أو تمثل أساساً تستند عليه اللغة في أحسن حالات الربط بين المنطق واللغة. هذا الافتراض يزعم بشكل مضمر أو معلن أن هناك قوانين تتحكم في التفكير، هذه القوانين يعبر عنها المنطق وأن اللغة والفكر يخضعان لها، بل حتى الأشياء وقوانين الطبيعة تخضع لها. في

حين أن الحال هو أن اللغة سابقة على هذه القوانين وعلى كل ما سواها. اللغة لها بناها الخاصة بها، ومن اللغة يتم اشتقاق المنطق. وطالما أن اللغات مختلفة لذلك كان لكل لغة منطق خاص بها يمكن البحث عنه وإظهاره للعلن.

إن افتراض وحدة المنطق أو افتراض أن المنطق واحد لجميع البشر بغض النظر عن اختلاف لغاتهم كان سبباً في تلكؤ تطور المنطق على مدى آلاف السنين، وهو السبب وراء جمود المنطق الأرسطي قرابة ألفي عام.(111) وحتى التطور الذي شهده علم المنطق المعاصر بعد النقلات التي أحدثها فريغة ورسل وهوايتهيد وكربكي، فإن التلكؤ واضح استمراره.

الرياضيات وحدها ثابتة لجميع اللغات، في حين تختلف أنواع المنطق والموسيقى والشعر بين لغة وأخرى وذلك لأن الرياضيات تتجرد ويتم تفريغها من مفاهيم الزمان والمكان والحركة. في حين يكون المنطق حالة وسطى بين الرياضيات والموسيقى، فهو أقل تحرراً من الرياضيات لأنه مرتبط بمفاهيم الزمان والمكان والحركة رغم شكليته المشابهة للرياضيات وكونه معها يشكلان طبيعة النظام الذي تسير بموجبه اللغة وتتشكل، وتكون الموسيقى أكثر ارتباطاً بمفاهيم الزمان والمكان والحركة بكل ما تحمله من حمولة ثقافية وجغرافية.

لكل لغة بنيتها ونحوها الخاص، لذلك يجب أن يكون لكل لغة منطق خاص بها. ومثل أوزان الشعر والموسيقى، فمع التشابه بين الايقاعات، فإن لكل لغة أوزانها الشعرية الخاصة بالأشعار التي تعتمد مفرداتها، ولكل شعب أو أمة موسيقاها الخاصة بها. وتختلف الأوزان والايقاعات والموسيقى بين أمة وأخرى بناءً على اختلاف التراث واللغة، وبالتالي اختلاف الأوزان والايقاعات الموسيقية يؤدي إلى اختلاف الذائقة.

الاستقراء والوعي:

كل شيء له عمر، فهو إلى زوال، المادة لا تفنى ولا تستحدث، فالزوال تحول نحو شيء آخر وتغير، لا شيء يذهب إلى لا شيء أو يأتي منه، الوجود موجود، أ هي أ؛ هذه كلها أو غيرها قانون واحد أو مبدأ واحد هو الذاتية وتفرعاته. ومن الواضح أن مبدأ الذاتية مبدأ تحليلي قبلي، وتفرعاته المبنية على الرياضيات والمدعومة بها تمثل قوانين الطبيعة. فما دور الملاحظة إذن؟ فلتكن الملاحظة ما تكون، هناك طريقة وحيدة لفهمها، وتلك الطريقة هي اخضاعها لمبدأ الذاتية وتفرعاته، أو ما نسميه القوانين الفيزيائية أو القوانين العلمية بصورة عامة.

القوانين ليست في الطبيعة ولا في الأشياء، القوانين في اللغة، وتلك القوانين هي الطريقة التي يعمل بها الوعي ويتعامل بها مع الوجود. الأشياء لا تسلك سلوكاً خاصاً بها، بل الضمير الذي يمثل الوعي وسيلته، هو الرابط المفصلي لعلاقات هذه الاشياء. تفاحة نيوتن لم تقرر أن هناك قانوناً يجب أن تخضع له وتسقط، ولا الأرض قررت أن تلك تفاحة لتقوم بجذبها، وإنما نيوتن هو الذي فهم وقرر وجود علاقة بين الأرض والتفاحة، وحين سئل ما هي تلك العلاقة وما الذي يبررها؟ قال

Hypothesis non fingo أي أنا لا أضع الافتراضات. بمعنى أنه وصف للوقائع فقط. والحق أن الواقعة أمامه هي حركة التفاحة من الشجرة إلى الأرض، في حين أن كل ما تبقى هو افتراضات؛ التعميم افتراض وقانون الجذب افتراض. والافتراض صناعة من صناعات الذات. والأمر نفسه بطريقة أو بأخرى ينسحب على مجمل القوانين والمبادئ بل وحتى ما يعد من البديهيات وينسحب أيضاً على مبدأ العلية أو السببية. فالأشياء لا تفهم العلية. الحديد لا يفهم أن هناك حرارة فعليه أن يتمدد، والكرة لا تفهم أن قدماً ركلتها فعليها أن تبتعد.

السببية في الذات، وكذلك التعميم. السببية هي عبارة عن تعميم لتتابع أحداث، فحين أضرب الطاولة ينتج صوت، وحين أكرر الفعل يتكرر الصوت، فأعمم أن هناك علاقة بين ضربة الطاولة وصدور الصوت، وأن هذا التلازم سيحدث دوماً. في حين لم أجد ما يدل على ذلك التلازم والعلاقة بين الطاولة والصوت، ولم أجد ما يدل على استمرارها في المستقبل. فالتعميم هو فكرة التلازم وهي من الذات، هي من طريقة فهمي للعالم. الذات فهمت العالم بهذا الشكل. وفهم الذات للعالم مبني على اللغة وطبيعتها.

هكذا تعمل اللغة؛ حركات الكواكب والشمس والأرض وعلاقات الحيوانات ببعضها، ودوران زهرة عباد الشمس وقسوة وخشونة يد الفلاح مقارنة مع يد بائع العطور، ومبدأ التطور في الكائنات الحية وفي الوجود. هذه كلها ملاحظات، وتأتي اللغة لتنتج تعميماً، وتختلف أنواع التعميمات فمنها ما يجمع عدداً أكبر من الملاحظات ومنها أقل، فمجموعة التعميمات التي انتظمت في مجموعة وشكلت قوانين الفيزياء تشتمل على عدد كبير من التعميمات والمبادئ الأولية التي تتعامل مع الواقع الخارجي في حين إن عمليات السحر وما يدعيه المشعوذون لا تستنتج منها اللغة تعميمات كافية لقلة وعدم تواتر الملاحظات التي تتبني عليها وعدم اتساقها ضمن نسق لغوي.

الوجود لغة واللغة وجود:

هناك ترابط وجودي بين الوجود واللغة. الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهنالك وجود فلا بدّ أن لا يكون هنالك عدم هذا معنى موقف بارمنيدس.

كان ديكارت قد قبل علاقة التناقض وتساءل وشك في أنه قد لا يكون هنالك وجود، ولكنه توصل عن طريق الكوجيتو إلى وجود ذاته ومن ثم وجود الوجود فأثبت أن الموجود هو الوجود.

وهيدغر تساءل من جديد لماذا هنالك وجود وليس هنالك عدم، وأرى أن هنالك وجود لأن هنالك لغة، فاللغة هي الوجود وهي الإيجاد، وبمجرد وجود اللغة ثبت الوجود، ولا مجال في اللغة لوجود العدم.

ليس هنالك من أسبقية بين الوجود واللغة، فلا واحد منهما أسبق من الآخر.

ولا يمكن أن يوجد من الأشياء مالا تسمح به اللغة، ولا يمكن أن يوجد من الأحداث ما لا تسمح به علاقات اللغة.

اللغة يمكن تركيبها بعلاقات غير صحيحة فتشير إلى موجودات غير حقيقية (المربع الدائري)، ولكن لا يمكن أن يوجد شيء لا تستطيع اللغة التعبير عنه، فاللغة هي مادة الفكر الذي هو صورة الوجود.

ما كان للوجود أن يكون مدركاً من دون وجود اللغة وفاعليتها، فمن دون اللغة لا يمكن أن يكون الوجود موجوداً، وهذا هو سبب أننا دائماً نتحدث عن الوجود ولا نتحدث عن العدم، فلا وجود للعدم ولا إمكانية في اللغة أن تتحدث عنه. فهو غير موجود لأن اللغة لا تسمح به ولا تسمح له أن يوجد إلا إذا فارق ذاته كعدم وصار وجوداً.

ولأن الضمير هو أهم نقطة في الوجود وهو مركزه، ولأن الضمير يتعامل مع ذاته ومع الوجود من خلال الوعي، والوعي يستخدم اللغة، صارت اللغة أهم مكونات الوجود، وصار الوجود معتمداً في وجوده على اللغة، والتشابك بين اللغة والوجود شديد إلى حد يقترب من التماهي، فكاد أن يكون الوجود هو اللغة، ومن ثم أصبحت اللغة هي الوجود. ومن هنا جاءت استحالة التعامل مع العدم. إذ أن الوسيلة الوحيدة لأي تعامل إنما تكون من خلال اللغة.

اللغة وجود، وهي لا تستوعب العدم ومن هنا انتفى العدم من اللغة ومن الفكر ومن كل إمكانية.

هكذا صارت عبارة الوجود موجود من البديهيات، لكنها بديهية مقترنة باللغة تحديداً. ولأننا لا نملك سوى اللغة صارت هذه البديهية لا بديل عنها. ولا يمكننا الخروج من إسار اللغة، أو أن نتصور فهماً خارج حدود اللغة.

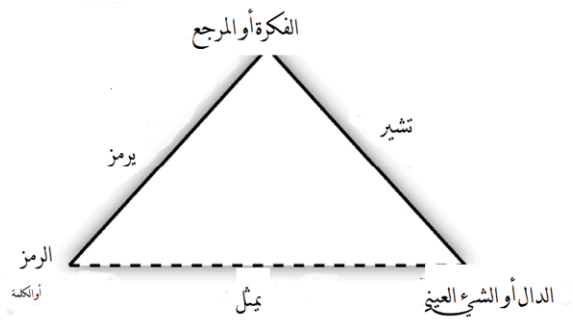
فكل الوجود معتمد على فهمنا له، وكل فهمنا معتمد على اللغة، فصار الوجود معتمداً على اللغة. فالوجود لغة واللغة وجود.

ولا وجود لفكرة بديهية بالمعنى المطلق إلا مبدأ وجود الوجود القائم على ادراك الضمير. أي لا وجود لبديهيات، ليس هناك ما هو بديهي. كل الأفكار قابلة للدحض. هناك مسلمات نقبلها، وهي قابلة للاستبدال.

الشعور بالضمير «الأنا أفكر» مجرد القول (أنا) وقبل إدراك أنني أفكر، هو الإحساس بالوعي. مجرد التفكير بالضمير يستدعي معنى الوجود. الضمير له ارتباط أساسي باللغة التي هي بوابته الوحيدة، فلولا اللغة لما قلت أنا ولا فكرت بالضمير، ولما كان هناك «وعي» بمعنى إدراك الذات. وبهذا يتوحد الوجود واللغة من خلال الضمير. وبهذا وبحكم هذا الاعتماد الأصيل على اللغة من جهة الضمير ومن ثم من جهة الوجود، ولهلامية اللغة وعدم كفايتها أن تكون أصلاً لتفسير الوجود

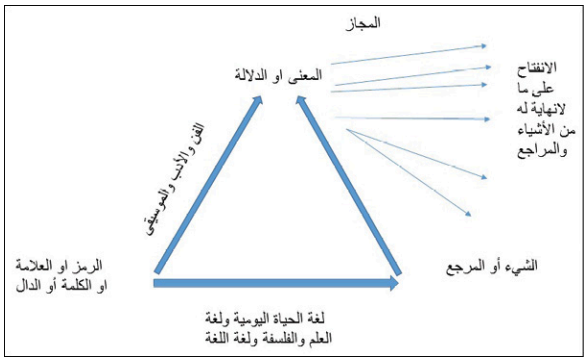
بجزئياته وكلياته وعدم كفايتها لتفسير وجود المادة الفيزيائية وغيرها، لم يعد من أساس رصين للإصرار على وجود الوجود جملة وتفصيلاً، إلا من خلال الضمير.

الفكرة أو الدلالة(112)

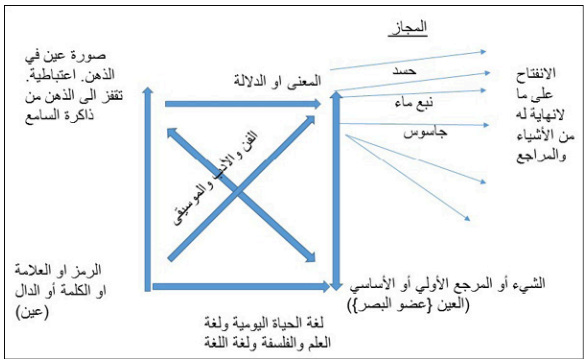


ليس المعنى صورة مطابقة للشيء وليس له الحدود الحادة التي للشيء أو المرجع، بل المعنى أكثر سعة ومرونة، فمن خلال الرمز أو العلامة (الدال) تصبح للمعنى إمكانية استيعاب أكثر من شيء واحد بل ينفتح على إمكانية إضافة مدلولات أو مراجع بصورة مستمرة وإلى ما لانهاية له من المراجع التي تختلف عن بعضها ليس كأفراد فقط وإنما تتنوع أجناسها، لكن يبقى يربط بينها معنى مرن قابل للتمدد. مثل كلمة (فرع)، التي تعني باللغة العربية غصن شجرة وتعني شارعاً جانبياً، وتعني بناية تابعة لمؤسسة لها مركز آخر... إلخ وهي مفتوحة على إمكانية أن تضاف إليها مراجع أخرى يجمع بينها معنى التفرع.

المثلث أدناه يصف العلاقة بين الدال والمرجع والمعنى ويبين كيفية انفتاح المعنى على اللانهاية من المعاني من خلال المجاز:(113)



غير أن هذا المثلث يغفل مكانة الصورة التي تمثل مرجعاً ذهنياً ضرورياً في مقابل المرجع الواقعي أو العياني، وضرورته كي يكون رابطاً يوحد إمكانية اشتقاق المجازات منه. لذلك فإن الدلالة لابد من أن يتم تمثيلها بالمربع أدناه:



لا إمكانية لتداول أية عملية تفكير من دون استخدام لغة ما سواء كلامية في الحالات الاعتيادية أو مفاعلة رموز صورية أو إشارات في حالة الصم والبكم أو الحيوانات العليا. وفي حالة اللغة اللفظية تكون كل عمليات التفكير من خلال حوار كلامي يعتمد الكلمات والعبارات وباستخدام جهاز النطق الذي بحوزتنا. ولأن جهاز النطق لا يتيح لفظ الكلمات في وقت واحد وإنما بالتعاقب، يكون من المستحيل التفكير بفكرتين في اللحظة نفسها، وإنما بالتعاقب. وإذا بدا أنني أفكر بفكرتين في وقت واحد، فإن ذلك يحدث بتعاقب بندولي (مثل بندول الساعات القديمة) بين الفكرتين حيث يتم التنقل بينهما والرجوع من إحداهما إلى الأخرى بمساعدة الذاكرة. وهذا يؤدي إلى التشتت إذا زلت الذاكرة، أو إلى زلات اللسان إذا كانت هناك فكرة تدور في ذهني مختلفة عن الفكرة التي أتحدث بها. وتحدث زلات اللسان حتى على مستوى الحديث الداخلي غير المسموع، بمعنى تداخل كلمات من عبارات إحدى الفكرتين مع عبارات الفكرة الأخرى. وبهذا فإنه لا وجود لفكرة من دون كلمات أو رموز.

وبالنظر إلى الشكل المربع أعلاه نجد عند مقارنته بعمل الحاسبة أنه؛ لا يوجد مجاز عند الحاسبة.

وبسبب عدم وجود المجاز فإنه لا يوجد انفتاح على مالا نهاية له من المراجع والأشياء التي يمكن أن تضيفها الحاسبة. بالنسبة للحاسبة كل المراجع متساوية، ولا وجود لمرجع أولي. أو أننا نحدد لها مرجعاً واحداً بحسب الحقل المعرفي، فإذا كان برنامجها هو الترجمة من لغة إلى أخرى، فنغذيها أن كلمة قضية في سياق المنطق تترجم الى الإنكليزية بكلمة proposition ولو جاءت نفس الكلمة في سياق القانون فإنها تترجم إلى كلمة case، وهكذا. فالحاسبات تعمل على أساس المترادفات وليس على أساس المرجع الأولي والذي يمكن الاشتقاق منه. ذاك أن المرجع الأولي يرتبط في الذهن البشري بالمرجع العيني الأولي الواصل لنا من خلال معطيات الحواس، ولا وجود لمرجع عيني أولي لدى الحاسبة. ويمكن أن تكون مجموعة من الصور بدائل عن المراجع العينية في جيل متطور من الحاسبات.

لو وضعنا مجموعة من الصور في برنامج ما لحاسبة معينة، لتقوم بالرجوع إليها والربط بها، ومن ثم ربطها بمراجع عينية، أو صور نزودها بها، ونبرمجها على الربط بين ما بها من صور أولية وما يأتيها من صور جديدة على أساس جوانب المشابهة، ثم إعطاء أسماء للناتج المتكون من المزج بين نوعي الصور، عندها يتم الحصول على حاسبة يمكنها إنشاء مجازات، وحتى كتابة الشعر والموسيقى. وقد يتذوق الإنسان ما تنتجه الحاسبة من هذا النوع من الإبداع، فقد يجد أن رسماً أنتجته

الحاسبة جميلاً، لكن الحاسبة نفسها لا يمكنها أن (تتذوق) العمل الجميل لأنها تبقى تفتقد الشعور بالضمير وهو الشعور الذي يوحد الذات، متجاوزا أولى ثنائيات اللغة وأهمها وهي ثنائية الذات والموضوع.

الرمز والفن:

إن تغليب الجانب البصري في اللغة يطور إمكانيات التعامل بهذا الجانب فيكون من نتائجه أن الأشخاص ذوي الميول الصورية ينحون نحو الفنون البصرية ويعولون على التناسق واللون في محاولتهم الوصول إلى المعنى أو صياغة المعنى، ويكون المجاز المتاح في الرموز الفنية معتمداً على التجريد المصاحب للتناسق واللون. الرسم التجريدي يتيح هذه الإمكانية.

في حين يطور الجانب السمعي في اللغة امكانيات التعامل بهذا الجانب، فتكون الفنون الناتجة عند أصحابه فنوناً سمعية (شعر، موسيقى). فالشعر يوفر إمكانية استخدام الكلمات والعبارات والمقدرة الواسعة فيها على المجاز مضافاً إليها الايقاع للوصول إلى المعنى. والموسيقى هي عبارة عن تجريد صوتي في محاولة صياغة المعنى.

وفي الحالين، الميل البصري والميل السمعي، هناك بعد جمالي وفني مصاحب للغة ورموزها مرة باللون والتناسق ومرة بالمجاز والايقاع والموسيقى.

وبهذا قد يكون المجاز أوسع أبواب اللغة انفتاحاً على الابداع والتجديد وإضافة المعاني الواقعية والفنية بشكل لا نهائي.(114)

اللغة والرياضيات:

إن العالم يتبع لغتنا، وعباراتنا تمثل حالة فهمنا وطبيعة لغتنا التي نقضي مجمل حياتنا وبحثنا في محاولة جعلها متناسقة. وما قد يظهر من تناقض أو تعارض في الموجودات؛ (وجود بجعة سوداء) إنما مرده إلى عدم دقة في اللغة واستخداماتها، مثله مثل تقديم أحد الطلبة لحل خاطئ لمعادلة رياضية.

الرياضيات برمتها ناتج من نواتج طرائق استخدام اللغة. في اللغة العربية (وغيرها) يكون حرف العطف (و) مناظراً لعلاقة الجمع في الرياضيات ويرادف علامة (+)؛ وعندما نسأل شخصاً عن حاصل جمع عدد 5و20 يكون الجواب؛ خمسة وعشرون. وهي نفس الطريقة التي نقرأ بها العدد (25)؛ فالسؤال: ما هو حاصل جمع خمسة وعشرين؟ يكون جوابه: (خمسة وعشرون). وهذا مثال يلخص جميع ما يجري في الرياضيات. أي أن الرياضيات إعادات للصياغات اللغوية فقط.

وبذلك يكون مفهوم الصفر واللانهاية والاعداد جميعاً عبارة عن مفاهيم لغوية، وأن مشكلات الرياضيات من أعداد صماء وما إلى ذلك هي مشكلات لغوية، وحلولها حلول لغوية أيضاً. إن هذه

المفاهيم تمثل حدود اللغة وتمثل تناقضاتها. كذلك فإن انفتاح الرياضيات على إمكانية الإضافة والزيادة والنقصان إلى ما لانهاية هو نفسه انفتاح اللغة اللانهائي وقابليتها للتطور والتجديد. وبهذا فإن الرياضيات ليست تحليلية محض بمعنى أن لا جديد فيها بل على العكس من ذلك فإن قضاياها ممكن أن تضيف جديداً دائماً. أي إن محمول القضية الرياضية يمكن أن يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها طالما أن قضايا اللغة قابلة أن تضيف الجديد.

العلاقة بين العبارات والصور هي مثل العلاقة بين العدد والمعدود في الرياضيات. فالرياضيات توفر سرعة واختزالاً كبيراً وإمكانية عالية للاستنتاج والاشتقاق مع القدرة (غير الدائمة: لكي نستثني الأعداد اللاعقلية والصماء وما إلى ذلك) على الرجوع إلى المعدود حيث يكون المعدود هو أهم ما يبرر العدد. كذلك الكلمات والعبارات، التي هي في أساسها رموز تشير إلى صور والصور هي مقابلات لوقائع. وعلى الرغم من أن قدرة الكلمات والعبارات للرجوع إلى الصور والوقائع ليست دائمة أو مطلقة، مع ذلك تبقى الصور والوقائع أهم مبررات اللغة وفاعليتها في الوجود. هذه الكلمات والعبارات يكون التعامل معها بربطها بعلاقات ثم استنتاجات للوصول إلى نتائج مثلما تفعل الرياضيات في معادلاتها. وبالنتيجة فإن الرياضيات يمكنها الارتباط بوقائع لتشير إلى معدودات، وكذلك العبارات والكلمات. ومثلما أن الرياضيات يمكن أن تكون فيها أعداد صماء ومعادلات مستحيلة ونتائج متناقضة كذلك ينطبق الشيء نفسه على عبارات اللغة. فتكون لدينا اعداد رياضية ليس لها مقابل (معدود)، وتكون لدينا عبارات وكلمات ليس لها صور أو مقابل واقعي.

في الوقت نفسه نحن في تماس مستمر مع الوقائع. الوقائع التي نتعامل معها في حياتنا اليومية نترجمها إلى كلمات (أسماء وأفعال وعلاقات)، ثم نعمل عليها ونستنتج منها النتائج الجديدة. ونقوم بمقابلة هذه النتائج مع الوقائع من أجل اختبار صحة استنتاجاتنا. هذا ما يحدث باضطراد في حياتنا اليومية. وأحياناً نحول عباراتنا التي تقابل الوقائع إلى أرقام ومعادلات رياضية، ثم نستنتج منها نتائج ثم نقابلها مع الوقائع مرة أخرى لنختبر صحة استنتاجاتنا، وهذا ما يحدث عندما نراجع حساباتنا المصرفية أو سجل مصروفاتنا أو نظرياتنا الفيزيائية والكيميائية... إلخ.

ففي كل الحالات نعمل بواسطة اللغة بطريقة الرياضيات نفسها. فمثلما أن الأعداد تدخل في معادلات وتستخلص منها النتائج، لكنها تبقى بلا معنى مالم تجد لها مقابلات في الواقع، كذلك عبارات اللغة تشابه معادلات الرياضيات في هذا الجانب، بل إن معادلات الرياضيات نموذج (كأنه مصنوع في مختبر عالي الدقة والضبط) لسلوك عبارات اللغة جميعها، فهي في حاجة مستمرة إلى إمكانية الارتباط بالوقائع من أجل التأكد من معناها وصدقها.

لا نملك سوى اللغة للتعامل مع المعرفة ومع العالم. فجميع الوقائع نحولها إلى عبارات، وجميع النتائج نكونها على هيئة عبارات. كل معطيات الحواس نصوغها على شكل أسماء وأفعال وروابط لغوية. وكل ما يحدث عبارة عن عمل مشابه للرياضيات. فاللغة جميعها إنما هي رياضيات. وهذه هي الخطوة الأهم المكملة لعمل رسل وفريغه. فالرياضيات هي منطق متطور،[115] والمنطق هو اللغة وقد تطورت. واللغة هي كل ما نملك في تعاملنا مع كل شيء.

نؤكد أن الثنائيات (الوحدة/الكثرة، الكامل/الناقص، الوجود/العدم، المتناهي/اللامتناهي، المادي/الروحي...إلخ) من خصائص اللغة، وهي من نتائج طبيعتها، وبهذا فهي ليست وقائع ولا ضرورات معرفية.

وفي المعتاد تصنف قضايا الرياضيات على أنها تحليلية، أي أنها تعتمد على الذات فقط ولا تحتاج إلى العالم الخارجي لإثبات صدقها (وهنا تتداخل ثنائية تحليلي/تركيبي مع ثنائية ذاتي/موضوعي). وبهذا فإن قضايا الرياضيات هي نموذج لطريقة فهمنا وعلاقات أفكارنا مع بعضها. في الوقت نفسه شاعت الفكرة القائلة بأن القضايا المتعلقة بالعالم الخارجي، أو ما يسمى بالقضايا التركيبية صدقها لا ينبع من ذاتها وأن التجارب هي ما يثبت صدقها أو كذبها. والحقيقة أن التجارب عاجزة عن ذلك، ويتضح هذا من مشكلة الاستقراء، فمن الواضح أن التجربة لا تثبت سوى ذاتها، بمعنى أن تجربة معينة إن أجريت فإن نتائجها تثبت تلك التجربة فقط، ولا يوجد ما يضمن أن إعادة التجربة سيعطي النتائج نفسها. فقضية (الحديد يتمدد بالحرارة)، قضية يمكن أن نخضعها للتجربة ونأتي بقطعة حديد ونقوم بتسخينها، فإن تمددت أثبتنا أن تجربة أجريت على قطعة حديد معينة فتمددت بالحرارة، لكننا لم نثبت أن كل الحديد يتمدد بالحرارة، كما أننا لا نمتلك تبريراً للقول بأن التجربة التي سنجريها غداً أو بعد ساعة حتى على قطعة الحديد نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها. فلا يمكننا التعميم إلا بالعودة إلى طبيعة عقولنا وطريقة فهمنا للعالم واعتمادنا على مبدأ السببية الذي نفترضه مؤكداً ليس لأن التجارب تثبته بل لأنه من مكونات طريقة تفكيرنا.

لا وجود لعبارات تركيبية. بمعنى؛ إذا كان تعريف العبارة التركيبية أنها التي تعطي معلومات جديدة مستمدة من التجربة من دون وجود أساس قبلي لها.(116)

جميع ما يسمى بالعبارات التركيبية المعتمدة على التجربة هي عبارة عن تعريفات يمكن التخلي عنها أو إعادة صياغتها.

وبذلك يكون تعاملنا باللغة هو الذي يحدد تعاملنا مع معطيات العالم، ولذلك ينبغي إعادة النظر في تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية، لأن جميع أنواع القضايا هي تعريفات لغوية. قضية (1+1=2) هي تعريف للعدد (2) بأنه واحد مكرر. وقضية (الحديد يتمدد بالحرارة) هي تعريف للحديد. وذلك يعني أننا في كل تعاملاتنا إنما نبقى في مجال لغتنا وطريقة صياغة عباراتنا وبعد ذلك نحاول إسقاط تلك العبارات على الوقائع حتى تصفها. فعبارات الرياضيات ومعادلاتها نحاول أن نسقطها على الوقائع ونحسب ممتلكاتنا ونعد نقودنا أو نحسب حركات الإلكترونات وتداخلاتها أو حركات السدم، ونستخرج منها نتائج (جديدة) مع علمنا أن الرياضيات هي كلها عبارة عن الواحد وتكراراته وأجزائه، وأنها يعرّف بعضها بعضاً من خلال علاقة المساواة.

لا يوجد ما هو تركيبي إذن، إنما هي عبارات اللغة.

ميزة عبارات الرياضيات أنها تعبر عن حالات ساكنة للوقائع (1+1 يساوي 2) الفعل (يساوي) هنا يعبر عن سكون ولا يعبر عن حركة، في حين أن في اللغة أفعالاً أخرى تعبر عن (حركة) مثل؛ (الحديد يتمدد)، فالفعل (يتمدد) يعبر عن حركة. والحركة دائماً مقترنة بشيء متحرك، لذلك تكون عبارات اللغة التي تتضمن أفعال الحركة يظهر فيها ارتباطها بالوقائع أكثر من عبارات اللغة المتضمنة لأفعال السكون.

مع أنه توجد الكثير من عبارات اللغة ذات الأفعال الساكنة، وهي مع ذلك مرتبطة بالوقائع، مثل (زيد يشبه عمراً) فالفعل (يشبه) هنا ليس فيه حركة ومع ذلك تكون العبارة شديدة الارتباط بالواقع وتحتاجه من أجل التأكد من صدقها، مما يحيل الذهن إلى أنها تركيبية.

مرة أخرى؛ إن جميع ما يدور في أذهاننا من أفكار لا يمكن أن يقع تحت تصنيف تحليلي أو تركيبي. كل أفكارنا إنما هي عبارات نعمل عليها ونفاعلها مع بعضها، ونستنتج منها عبارات أخرى، وهذه العبارات المستنتجة يمكن أن تكون عبارات جديدة، نتيجة انفتاح اللغة الدائم على امكانية التجديد.

وكل القضايا التركيبية والتجريبية تمتلك يقيناً أكبر كلما أمكن قياسها رياضياتياً، أي إذا خضعت للقياس الرياضي ودخلت في معادلاته كانت أكثر رسوخاً وتصديقاً. وهذا يثبت زيف الثنائيات وتداخل ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي. أي أن قوانين العالم الموضوعي هي قوانين الذات، والذات هي المتحكم الأوحد في هذا العالم بما يتجاوز الفهم والتفكر إلى الفاعلية والمشاركة في الإيجاد. وبهذا فإن كل العلاقات بين مكونات العالم وطريقة عمله وسيره على وفق قوانين منتظمة حد الإعجاز إنما مرده إلى كون هذه القوانين موجودة في نظامنا المعرفي واللغوي، ونقطة ارتكاز هذا النظام هي الضمير. ولذا فإن الضمير هو الذي يشكل، من خلال الوعي، العالم بالصورة التي هو عليها فهماً ووجوداً.

وإذا كان التمييز بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي هو الارتباط بالوقائع، فحقيقة الأمر أنه لا يمكن لأية عبارة من عبارات اللغة أن تكون منفصلة تماماً عن الواقع. ذلك أن اللغة منذ نشأتها عند الطفل لا بدّ لها من وقائع وصور وأسماء وأفعال تشير إلى الوقائع وتربط بين تلك الوقائع، ولا بد من روابط تربط أجزاء اللغة أو تربط بين مفرداتها. ثم في مرحلة لاحقة من مراحل نمو اللغة عند الطفل تأتي عملية تجريد اللغة عن الوقائع (الصور المرئية والسمعية واللمسية) (الاحساسات أو معطيات الحواس حسب تعبير كانت) والعمل عليها بشكل مستقل عن تلك الوقائع، وادخال عبارات اللغة في علاقات واستنتاجات للوصول إلى عبارات جديدة، مستقلة عن الوقائع لكنها قابلة للارتباط بوقائع العالم والعودة إليها في أية لحظة. وهذا يصدق على مجمل عبارات اللغة بدءاً من عبارات الرياضيات ومعادلاتها وانتهاءً بعبارات الشعر. وسبب ذلك هو ارتباطها بالمعنى، وضرورة أن يكون لها معنى ما، واقعي أو متخيل أو شاعري.

وبالنتيجة فإن عبارات اللغة وعبارات الرياضيات جميعها ليست تركيبية، أنما هي مترابطة ومعتمدة على بعضها ومستنتجة من بعضها مع حاجتها المستمرة إلى المقابل الموضوعي (الوقائع).

النظام والعشوائية:

إن النظام الذي في هذا الكون والذكاء المتمثل فيه جملة وتفصيلاً يجعل من غير الحكمة أن نقول بأن العشوائية هي العامل الكامن وراء تكوينه وسيرورته أو أن المصادفات المتلاحقة هي التي أدت إلى الهيأة التي هو عليها على الرغم من طول الزمن المفتوح على الأبدية والذي يتيح لكل الاحتمالات مهما كانت ضئيلة ما يكفي من الفرص. ولكن الحل يكمن في أمرين كلاهما يعود إلى الفكر البشري.

الأول: إن العقل البشري قادر على رؤية الانتظام مهما كانت العشوائية بدلالة أننا أوجدنا قوانين الاحتمالات وحسبناها رياضياً وهي قوانين تتعلق بالعشوائية وإيجاد الانتظام فيها وحساب ذلك الانتظام رياضياً. إن طبيعة فكرنا هي التي تبوب وتصنف كل ما يقع تحتها وتجد له القوانين الناظمة كي تتعامل معه. فلو كان الكون على غير هذه الهيأة ولو كانت المصادفات قد نحت به نحو مسار مختلف ولو كانت طبيعة تعامل السدم والمجرات مع بعضها مختلفة ولو كان للمادة طبائع فيزيائية غير التي هي عليها ولو كانت طبيعة أجسادنا واحماضنا النووية مغايرة لما هي عليه وكان فكرنا موجوداً لوضع لها قوانين أخرى بعد أن يصنفها ويبوبها ويدرس علاقاتها.

الثاني: الوعي هو أهم ما في الوجود. وهو الأساس والمرتكز ونقطة الانطلاق في كل تعامل مع أي موضوع من موضوعات المعرفة. والوعي هو الذي يحدد كيف يفهم الوجود وبالتالي هو الذي يسبغ عليه انتظامه أو عبثيته. بل إن الوعي هو الذي يقرر وجود الأشياء أساساً وهو الذي يقرر عدمها ومن دون الوعي، الذي أحوزه أو الذي هو الرابط والوسيط بين الضمير أو الأنا وبين الجسد وآلياته العصبية، لا يكون وجود للوجود من الأساس. ووضع القوانين للوجود أسهل من الإيجاد. وأعني بالإيجاد هنا فاعلية الضمير الذي لولاه لما كان الوجود بإزائنا.

التطور والمصمم الذكي:

على الكوكب الأرضي كانت الظروف مواتية لنشأة الحياة، وكان من بين الأحياء الإنسان، وكان لدى الإنسان وعي. فهل يعني هذا أن الحياة شرط للوعي؟ إن كان الجواب لا، فمن الممكن أن توجد أشكال للوعي غير مرتبطة بالحياة، على الأرض أو في أماكن أخرى.

وإن كان الجواب نعم، أي أن الوعي مرتبط ضرورة بالحياة، فما هو هذا الارتباط؟ هناك جانبان من السؤال؛ الجانب الأول يتعلق بالمشكلة الكبرى حول العلاقة بين المادي واللامادي، التي لا تقتصر على الوعي والحياة أو النفس والجسد وإنما تتعدى ذلك إلى العقل[117] والمادة، بل هي مرتبطة بالحركة أساساً ومثلما أن المشكلة بين الحركة والسكون لم تحل لحد الآن كذلك المشكلة بين العقل والمادة. ومثلما أحتاج انكسغوراس إلى مفهوم العقل (واخترعه) ليفسر الحركة، فإننا نحتاج أن نوحد المشكلتين لعلنا نقترب من الحل أو نحد من التعقيد. فالعقل والمادة هي نفسها الحركة والسكون. وهناك شذرة باتجاه الحل؛ إن السكون غير موجود وهو شكل من اشكال الحركة (مثلما أن العدم لا وجود له)، كذلك يمكن التقريب بين العقل والمادة، مع خطورة هذه المحاولة من الناحية الفكرية،

فيكون العقل هو الأصل، والمادة من أشكاله. وهذا يفسر التوافق بينهما ويفسر سلوك المادة الخاضع لقوانين الطبيعة (قوانين العقل).

الجانب الثاني من السؤال وهو الجانب الأقل إمعاناً في الميتافيزيقا، وهو إن الوعي إذا كان مرتبطاً بالحياة، ومعنى ذلك أنه لولا الحياة لما وجد الوعي؛ فما هي نقاط ارتباط الوعي بالحياة وكيف تكون؟ قد تبدو الحواس الخمس أساساً جيداً لتكوين الوعي، أي أن الوعي هو الوحدة التي تتجمع عندها الحواس الخمس، ولكن لا بدّ من شيء مضاف، لأن الحواس بحد ذاتها متفرقة لا رابط بينها.[118] وهي سلبية على كل حال أي إنها متلقية فقط، ومهما كانت الملكة التي تجمعها وتنسق عملها يبقى المجموع متلقياً. فمن أين جاء الإيجابي المنتج الذي يقول (أنا)؟ أي من أين جاء الضمير وهو ليس سلبياً وإنما هو شيء آخر. قد يكون الناتج البنائي المتكون من جمع الحواس الخمس. لكن هذا يتعارض مع أمرين؛ الأول بساطتها والثاني فاعليتها.[119]

هكذا يمكن تفسير كيف أن الجينات المكونة لنا تكون شفرة للتحكم بأجسادنا، والنجوم تسير على وفق نظام دقيق: إننا نفهم الأمر على هذا الشكل. إنه الضمير الذي هو المركز للذات، ونظامنا المعرفي اللغوي هو الذي يتعامل مع الأشياء بهذا الشكل. أما الكروموسومات والنجوم وبقية الأشياء بحد ذاتها، فليس لها من حركة أو قوانين أو وجود مضمون من دون الضمير.

وبالنسبة للـ DNA، وهذه السلسلة من الكروموسومات التي تختلف أعدادها فيمثل اختلاف الاعداد هذا وتراتيبه شفرة تحدد مجموعة صفات الكائن الحي. هذا التراتب الذي يبدو في غاية التنظيم والدقة، تنتج عنه نتائج هي في غاية الدقة والتوافق مع الوقائع، واختلافات بسيطة فيه تنتج الاختلاف بين النبتة والغزال والإنسان. وبعض الاختلافات تنتج تشوهات كبيرة أو اختلافات في الصفات كلون العين أو طول القامة أو حتى اختلافات في السلوك. هذه العلاقات بين الكروموسومات وتشكلها في تلك البنى هي أسبق من التطور، فهي المكونات الأساسية للخلية الحية، سواء أكانت خلية الأميبا أو خلية الجنين البشري الأولى. بهذا فإن الـ DNA يفسر التشابه بين الكائنات الحية لكنه يتحدى نظرية التطور بشكل خطير.

مع ذلك فإن تشكيل البنية الأولى للخلية معتمداً على أن هناك ناتج مختلف كل مرة من إضافة كروموسوم أو إنقاص بحيث يظهر هناك جديد، هو تفسير كل التنظيم الناتج عن المصادفات. وهي مصادفات ليست استثنائية، فلو كانت هناك مصادفات أخرى غيرها لنشأت لدينا بنى جديدة كلياً ولظهر لنا السؤال نفسه؛ من نظم الأمر؟

هنالك عملية برمجة كالتي يفعلها المبرمجون في الحاسبات. يتم تحوير المعطيات الأساسية في البرنامج فتظهر نتائج جديدة مواتية للوضع الجديد. هل يتدخل اللّه في عملية البرمجة بصورة مستمرة، أم أن طبيعة الأشياء هي التي تعمل بهذا الشكل؟ إن مفهوم (طبيعة الأشياء) غامض بصورة شديدة، ولا يعول عليه في تفسير ما يحدث. والقول إن اللّه يتدخل باستمرار قد يحل المسألة

إذا قبلناه بهذا الشكل، لكن مجموعة الأسئلة الهائلة التي تنتج عن ذلك تضع من الصعوبات إزاء هذا الحل ما يجعل تقبله أمراً في غاية التسرع أوالصعوبة.

إن البنية المكونة من تجمع وتراتبية الكروموسومات مهما كانت النتائج التي تؤدي إليها، وهذه النتائج مهما اختلفت، فلابد لها من أن تتوافق بطريقة أو أخرى مع الوقائع. تراتبية النجوم وعلاقاتها مع بعضها على وفق ما نسميه قوانين الطبيعة، هو واقع حال. ولو كانت للنجوم تراتبية أخرى وعلاقات مختلفة عن علاقاتها الحالية، لاستنتجنا لها قوانين جديدة ولكان هناك نظام آخر، ولاكتشفناه وتمسكنا به بوصفه واقعاً. كذلك علاقات الكروموسومات وما ينتج عنها. الناتج الحالي لحالة أجسادنا ووظائفها البيولوجية وعلاقاتها بمحيطها هو الناتج الاعتباطي الذي اتخذ مساراً معيناً هو الذي أسميناه مسار التطور. ولو أنها تشكلت بطريقة أخرى واتخذت مساراً آخر، لدرسناها بشكلها الجديد وعلاقاتها الجديدة واستنتجنا قوانينها. هذا أسهل وأكثر منطقية ولا تنتج عنه مشاكل مثل التي تنشأ عن القول بأن مصمماً ذكياً أو إلهاً مشخصاً يتدخل بهذه التفاصيل ويسيرها بوجهة واحدة بعينها.

تعمل قوانين الثرموديناميك في الغازات والمواد، والانتقال من الأقل انسجاماً إلى الأكثر انسجاماً، فهل يتطلب ذلك تدخل اللّه حتى ينتقل العطر من طرف الغرفة إلى طرفها الآخر؟ أن هذه هي طبيعة الأشياء، أو بالأحرى هي الطريقة التي نفهم بموجبها عقولنا سلوك الأشياء. كذلك فهذا القانون نفسه يفسر حركة المجتمعات وتداخلها بسبب الهجرات، أو تداخل أفكارها وثقافاتها. فالقبائل والأفراد والأفكار والكلمات تتداخل عند الحدود الفاصلة بين مجتمع وآخر يجاوره حتى تتمازج رويداً رويداً، تماماً كما يفعل العطر عند انطلاق رذاذه من الزجاجة المكسورة في أقصى القاعة. هناك قانون يحكم حركتها. لكن المادة غفل وعاطلة أن يكون لها قرار ودافع تتحرك من ذاتها بموجبه. إنها تتحرك فحسب، وتقوم آلتنا الفكرية بوضع تلك الحركة ضمن نظام معين هو من صنعنا من أجل أن (نفهم) ذلك السلوك ونتعامل معه. ولو أن المادة سلكت سلوكاً آخر لقامت آلتنا الفكرية بوضع هذا السلوك ضمن منظومة أخرى واستنتجت قانوناً جديداً.

مثل ذلك يحدث داخل الخلية وطريقة عمل الـ DNA والمورثات وإعطائها صفات الكائنات الحية المختلفة. إنها منظومة معينة قائمة على بنية مكونات الخلية وتراتبية المورثات، ونحن نفهم هذه البنية وطريقة عملها بشكل معين ونستنتج من ذلك نظاماً معيناً. وفي حقيقة الأمر فإن هذا النظام هو من صنع آلتنا الفكرية، ولو أن المورثات عملت بشكل آخر لوضعنا قانوناً آخر. وفي كل الأحوال فنحن نصنع القوانين التي هي بمثابة قوالب نسبغها على الأشياء. إنها «الأنا» مركز الوجود والتي بموجبها تتشكل القوانين الكلية والجزئية.(120)

المعنى وحس البداهة Common Sense:

يرى أرسطو أن هناك شيء يسميه الحس المشترك sense common هو ما تجتمع عنده الحواس الخمس، وهو حس باطن تتلاقى عنده المحسوسات ليدركها ويجمعها ويمايز بينها. وهذا الحس

المشترك الذي قال به أرسطو ليس حاسة مضافة إلى الحواس الخمس وليس هو العقل، ولا هو الوعي الذي أتحدث عنه. الحس المشترك الذي قال به أرسطو كان حيلة معرفية قام بها أرسطو لينقذ نظامه المعرفي. كان حيلة مفيدة في جانب ما، لكن الارتباكات التي خلفها من غموض وسوء فهم كانت كبيرة. وقد تطور هذا المفهوم ليأخذ معاني مختلفة عن التي أرادها أرسطو. فصار يشار بهذا المفهوم إلى الفهم العام أو معدل فهم عموم الناس للأشياء التي لا تحتاج إلى شرح كثير أو ذكاء واستنتاجات تقوم على قدرات عقلية عالية، فمثلاً حين تقود سيارتك وتواجه في الشارع شرطياً واقفاً ويوجه كف يده مبسوطاً متوقفاً أمامك فتفهم أنه يريد منك التوقف، وإن حرك يده باتجاه الأمام عدة مرات ستفهم أنه يريد أن تستمر في التحرك، وهذا كله لا يحتاج دراسة ولا قدرات استنتاج عالية وإنما يكفي الفهم العام المشترك common sense لمعرفته، لذلك تجد من بين المعاصرين من المترجمين العرب من يترجم المصطلح أحياناً بالحس المشترك أو الفهم المشترك أو حس البداهة أو الفهم العام أو الفهم الشائع. ومن الواضح أن هذه المعاني تختلف عما أراد أرسطو. وفي المرات التي نذكر بها هذا المفهوم فإننا نقصد به المعنى المعاصر لهذا المفهوم، وهو الفهم العام والشائع ونسميه حس البداهة.

يقوم حس البداهة على نسيان الضمير ووجوده المركزي الضروري لإدراك الوجود. حس البداهة ينسى ذاته ويدرك الوجود والموجودات بعيداً عن ذاته مفترضاً استقلالية تامة للذات عن الموضوع بعد أن يفترض ثنائية الذات والموضوع ويسلم بها. وهي ثنائية تقوم على خصيصة من خصائص اللغة وهي أن اللغة تقسم الموجودات إلى نقائض ومتضادات، حيث تضع اللغة لكل مفهوم مفهوماً مقابلاً له مختلفاً عنه. ففي مقابل البعيد هناك القريب، ومقابل الطويل هناك القصير ومقابل الكامل هناك الناقص ومقابل الذات هناك الموضوع ومقابل المادي هناك الروحي وهكذا. بموجب كل هذا والتعامل غير المبرر معه وكأنه بديهيات ثابتة الصحة تكون رؤية حس البداهة للموجودات. فتكون هذه النظرة على أن الموجودات لها وجود فيزيائي مستقل عن بعضها وعني وعن كل ما سواها. وبالتالي فحتى الذوات العارفة ومن ضمنها ذاتي يكون النظر إليها على أنها مجرد موجودات فيزيائية مزودة بآلة للوعي، أو أنها مركبة بشكل في غاية المهارة بحيث يكون الوعي مجرد خصيصة ناتجة عن هذا التركيب في الجسم المادي. وبهذا فإن حس البداهة هو من خصائص اللغة، ولذلك يختلف بين الأمم بحكم اختلاف لغاتها، وأكثر من ذلك فإنه يختلف من فرد لآخر بحكم فرادة اللغة عند كل فرد (اختلاف البصمة اللغوية). ومن هنا صدق مقولة فولتير الطريفة أن الفهم المشترك ليس مشتركاً تماماً Common sense is not so common. أو ان حس البداهة نادر جداً. Common sense is very rare.

الحركة واللغة:

الوجود موجود واللاوجود لا وجود له، ولذلك فالحركة مستحيلة. هذا ما قاله برمنيدس. هذا المبدأ هو أساس قانون حفظ المادة والطاقة، ومبني على كون المادة هي أساس الوجود، وينتفي ذلك القانون بانتفاء هذا الأساس. فإذا لم تكن المادة ولا الطاقة هي الأساس، وإنما الحركة، عندها يسقط قانون حفظ المادة والطاقة.

هذا المبدأ فيه افتراض أن الحركة خارجة عن الوجود، وأنه لا بدّ من وجود العدم لتوجد الحركة، وفيه افتراض أن الحركة خارجة عن المادة ومغايرة لها (الحركة من لواحق المادة حسب تعبير أرسطو)، وأن المادة غفل عاطلة عن أية صفة أو حركة إلا ما يأتيها من خارجها. ومن هذا الفهم جاء تعريف أرسطو للحركة وقوله بضرورة وجود محرك لا يتحرك، ومن هنا جاء تاريخ العلم بجملته بفهم خاطئ للمادة وللحركة وللوجود إلى يومنا هذا.

الحق أن الحركة وجود والوجود حركة، وأن المادة هي حركة بالدرجة الأولى، فبينما يفهم بارمنيدس والعلم كله من بعده، أن المادة هي كثافة بالدرجة الأولى وبالتالي أن الوجود هو كثافة فحسب، وعكس الوجود هو الفراغ المطلق أو العدم الذي يفهمه بارمنيدس بوضوح أنه تخلخل الكثافة إلى حد الانتفاء، نجد أنه فهم بعداً واحداً للمادة وجر العلم وراءه في هذا الفهم. وتحل المشكلة إذا فهمنا أن الوجود حركة وأن الكثافة هي صورة من صور الحركة وحالة من حالاتها، وقد تصبح خاصية من خواصها في ظروف معينة قد لا تكون شائعة على مستوى الوجود كله، ولكنها شائعة في طريقة تكوين أجسادنا والعالم المحيط بنا. فنجد أجسادنا وطعامنا وأرضنا وشمسنا وقمرنا ونجومنا تظهر عليها هذه الخاصية من خواص الوجود التي هي خاصية الكثافة، فنسميها (مادة) ونعتقد أن الحركة هي مجرد حالة طارئة عليها أو ظرف يمر بها، ثم نحتار في فهم الحركة، إذا كانت مغايرة للمادة، فما هي؟ فنقول مرة طاقة ومرة مجالاً كهرومغناطيسياً، أو مجالاً زمكانياً... إلخ، من دون أن نصل إلى معرفة طبيعة وحقيقة الحركة وماهيتها.

إن المكون الأساسي للوجود، هو الحركة، وكل ما سوى ذلك يعود للحركة. إن الوجود حركة.

بهذا يجب أن يبدأ تاريخ جديد للعلم، علم جديد يقوم على هذا الفهم للوجود ليعرف ماهية الحركة وعلاقاتها وخصائصها وأشكالها، بعيداً عن المفاهيم التقليدية للمادة والهيولى والصورة... إلخ. نحتاج إلى فهم جديد، بعيداً عن بديهياتنا الأساسية القائمة على البديهيات المتداولة والمتعلقة بافتراض أن الوجود مادة. بهذا تتم محاكمة البديهيات من قبيل (المادة لا تفنى ولا تستحدث)، و(قوانين عدم التناقض والثالث المرفوع) وحتى مبدأ السببية.

هكذا فإن لدينا مبدأ جديداً واحداً مهما لننطلق منه، هذا المبدأ هو أن «الوجود حركة».

ومما ضلل تاريخ الفكر الإنساني من الناحية الوجودية هو ثنائية المادة والروح، والحيرة في أي منهما له الأولوية، والحق أن مبدأي المادة والروح مبدآن مضللان إذ لا يصلح أي منهما أن يكون مبدأ أولياً للوجود. هما مبدآن ثانويان. المبدأ الأول هو الحركة. وليس مبدأ المادة ومبدأ الروح سوى صورة من صور الحركة.

هنالك علاقة بين الحركة والفكر، فالحركة في الوجود تكاد أن تكون هي الفكر وبذلك يكون الفكر في الوجود هو المبدأ الأولي. الفكر هو المبدأ الأولي للوجود ولا وجود من دون الفكر، والفكر هو الحركة. ومن هنا نجد حضور اللغة اللازم في هذا المجال. إذ لا معنى لمفهوم الفكر إذا لم تكن اللغة هي المفصل الأساسي لهذا المفهوم.

أرسطو والفلاسفة جميعاً ظنوا أن الحركة مبدأ ثانوي لا بد من مبدأ قبله. أي لكي توجد الحركة لا بدّ من شيء متحرك. وهذا التصور الخاطئ ناتج من طبيعة تفكيرنا المصمم للتعامل مع ما يحيط بأجسادنا المادية من مواد. ليس من الضروري أن يوجد شيء لكي توجد الحركة، بل لا بدّ من وجود الحركة كي توجد الأشياء.

هيراقليطس، مع إصراره على أهمية الحركة، وقع في المطب نفسه بتصوره ضرورة المتحرك لوجود الحركة، فتصور وجوداً مادياً سيالاً متحركاً أبداً.

إذا اعتقدنا أن المكون الأساسي للوجود عبارة عن مادة، وأن الحركة لاحقة لها، وحالة تمر بها وظرف يطرأ عليها، استحال علينا تفسير الحركة. تصبح عندها الحركة أحجية غير مفهومة من حيث كيفية وقوعها (بارمنيدس، زينون)[121] بل يستحيل فهم ماهيتها، إذ لا يمكن أن نفهم ماهية الانتقال، أي كيف يختفي شيء من مكان ليظهر في مكان آخر! وتظهر عندنا مشكلات المكان والزمان المقترنة بمشكلة الحركة، كلها أحاجي غير مفهومة. علاوة على ذلك، بافتراض أن المادة هي المكون الأساسي للوجود (وهو الافتراض الذي تقوم عليه كل العلوم البشرية حتى الآن والذي يرى أن الحركة هي مجرد لاحق من لواحق المادة)، يستحيل أن نكون قادرين على إيجاد تفسير حقيقي لأي شيء في الوجود المادي وغير المادي، يستحيل تفسير الفكر ويستحيل إثبات وجود اللّه أو أي شيء سوى المادة التي افترضناها تعسفاً ومن دون أي دليل سوى الأدلة الحسية التي طالما دخلت في مآزق على مدى تاريخ الفكر الفلسفي من زينون إلى باركلي وهيوم وإيمانويل كانت وفكرته عن الشيء في ذاته الذي أثبت استحالة معرفته والوصول إليه وأنه مجرد افتراض. بل إننا بافتراضنا أن المادة هي الأصل لا نصل سوى إلى ما وصل إليه بارمنيدس من أن الوجود كتلة صماء لا حراك فيها، مقدماً موقفاً شديد الصرامة من ناحية التماسك والمنطقية لكنه في الوقت نفسه شديد الاصطدام بحس البداهة وبالحياة العملية للإنسان. فكان الأخذ به ككل سيؤدي إلى عائق معرفي لا يمكن عبوره، فما كان من تاريخ العلم وما فعله الفلاسفة من بعده إلا أن أخذوا ببعضه وتركوا بعضه بصورة متعسفة. فبنوا علماً من دون أساس رصين. وكان هذا هو السبب في عدم إمكانية إيجاد أي حل حاسم لأية مشكلة من مشكلات الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية وحتى الأخلاقية عبر التاريخ على الرغم من المحاولات الجادة لأفضل العقول البشرية.

نحن برفضنا كون المادة مبدأ أولياً وتقديم الحركة بدلاً عنها نشرف على انهيار كل المشكلات الفلسفية وكل الثنائيات التي احتار الفلاسفة في إيجاد التوافقات بينها (مادة، روح)، (مادة، صورة)، (خير، شر)، (محبة، كراهية)، (حياة، موت)، (عقل، جسد)...إلخ

وبهذا فإننا نخرج من ثنائية أصل الوجود أهي المادة أم الروح (الفكر)، من دون أن نقول بأحدهما أو نرجح أحدهما على الآخر. نخرج كلياً ويصبحان مجرد نتائج ولواحق للأصل الحقيقي للوجود الذي هو الضمير، تلك الأنا التي ما هي بالمادة ولا هي بالروح. الضمير حركة. وأصل الوجود هو الحركة، حركة الأنا نحو ذاتها التي تنتج الوجود بكل ما فيه من مادة وفكر وطاقة وقوانين.... إلخ.

ابستمولوجيا اللغة: اللغة والوقائع:

اللغة بجميع عباراتها لا بدّ لها من الارتباط بالوقائع وهذا الارتباط بالوقائع هو ما يعطيها معنى. وهكذا يكون ارتباط اللغة بالوقائع جانباً مهماً من محددات المعنى.[122] وهنا عند النظر للعبارات التي تتحدث عن اللغة أو عن عبارات اللغة، تكون وقائعها هي العبارات نفسها. وعندها يمكن أن تكون عبارة معينة تمثل واقعة لنفسها، ومن هنا قد يأتي التناقض أو المفارقة، في عبارة من قبيل (أنا كاذب)، فتنشأ المفارقة حين ننظر لهذه العبارة بصفتها واقعة لنفسها. فعبارة تصدر من قبل شخص يقول عن نفسه (أنا كاذب) لا تثير أي إشكال لو طبقناها على جميع عباراته، فلو قال إنه فقير سنعلم أنه غني، ولو قال إن سقراطَ حي سنعلم أنه ميت. تبدأ المشكلة لو طبقنا هذه العبارة على نفسها، فيصعب الحكم على صدقها أو كذبها. فيجب ألا نحاكمها كواقعة بمعيار ذاتها، لذا وجب إما أن نغير الواقعة أو نغير المعيار، لأن التوحيد بين الواقعة والمعيار هو سبب المشكلة. (أنا كاذب) كانت هي المعيار وهي الواقعة، ومن هنا نشأت المفارقة.[123]

الوقائع هي موجودات الواقع؛ (الجبل، النهر،...إلخ) أو هي خيالاتنا (الغول والعنقاء والخل الوفي...إلخ) أو شاعرية؛ (أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا[124]....، أَمشي على هَدْيِ البصيرة، رُبّما أُعطي الحكايةَ سيرةً شخصيَّةً[125].... إلخ)، وحتى عبارات الرياضيات ليست بذات معنى إن لم يكن ممكناً لها أن ترتبط بوقائع، (2+2) لها معنى لأنها من الممكن أن ترتبط بوقائع، بينما ـ 3 √ ليس لها معنى. وعبارات اللغة التي يكون فيها خلل في الصياغة أو هي تجمعات من مفردات صحيحة التركيب من الناحية النحوية، لكنها ليس لها مقابل من الوقائع، فهي تفقد المعنى تماماً حالها حال ـ 3 √، مثل عبارة (إن المربع الدائري مستطيل). بهذا تقترب عبارات اللغة ذات الأفعال المعبرة عن حركة من عبارات الرياضيات، كلها عبارات تكتسب معناها من خلال مقابلتها للوقائع. والمقابلة للوقائع هذه هي معيار جديد يخرجنا من ثنائية تحليلي وتركيبي. ما أعنيه وجود تقابل بين العبارة والواقعة وليس اعتماداً من قبل العبارة على الواقعة. الاعتماد هو ما يزعمه القائل بوجود عبارات تركيبية أو تحليلية،[126] وما أقوله هو أن العبارات سواء أكانت تعبر عن سكون أو عن حركة إنما تكتسب معناها من مقابلتها للوقائع في الوقت الذي تستمد نتائجها من علاقاتها مع بعضها. وأن ما يصدق على عبارات الرياضيات من أن نتائجها تأتي من علاقاتها مع بعضها ومعناها يأتي من مقابلتها للوقائع، هذا الأمر نفسه يصدق على جميع عبارات اللغة، وبهذا يصدق على كل المعرفة، ومن ثم له علاقة بالوجود كله، فترتبط اللغة بصورة محكمة بالأبستمولوجيا والأنطولوجيا.

الوقائع هي التي تساهم بنشوء اللغة عند الطفل، فالطفل يتعلم اللغة من المحيطين به. يتعلم إطلاق الأسماء على الأشياء وصياغة العبارات ثم التعبير عما يجول في خاطره. وحتى لو كان هذا الطفل أصماً منذ الولادة فهو يرى الأشياء والحركات ويحتفظ بصورها في ذهنه، ويتعامل مع هذه الصور والحركات تعاملاً لغوياً فينشئ منظومة تواصلية وحده أول مرة للتفاهم مع ذاته، ثم مع الآخرين، وفي كل الأحوال فإن الواقع الخارجي لا بدّ منه من أجل نشوء وسيلة التواصل سواء مع الذات أو

مع الآخرين. فمن دون الواقع الخارجي لا وجود للغة ولا يمكن التواصل حتى مع الذات، فلا يمكن أن يوجد الفكر وعندها لن توجد حتى عبارة (أنا موجود)، ولو انتفت هذه العبارة ينتفي الوجود.

وهذا هو الجانب الآخر من المعادلة التي ترى أن الوقائع الخارجية لا أهمية لها بل أن وجودها غير مبرر ومشكوك فيه من دون وجود أفكار تصورها وتدور في أذهاننا عنها. وهذه الأفكار لا يمكن أن توجد من دون كلمات ومن دون عبارات (لغة).

هكذا فالوقائع تعتمد على اللغة واللغة تعتمد على الوقائع ولا يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر، وكل منهما ينتفي بانتفاء الآخر.

وهذا ينطبق على العبارات المتعلقة باللغة ذاتها، فهي لا بدّ من أن تكون مرتبطة بالنماذج التي تتحدث عنها. وحتى العبارات الشعرية والقصص الخرافية، لا بدّ لها من واقع مقابل لها، وواقعها يكون واقعاً متخيلاً ترتبط به لكي يكون لها معنى، فالفيل الطائر، إذا تحدثت عنه خرافة ما، فإنه يكون حاضراً في الخيال، وكذلك أية خاطرة شعرية لا بدّ من خيال يصاحبها وتولد شعوراً يمنحها معناها.

خذ مثلا

«أنثاي يا أنثاي

شدي طائر الفينيق شديني إلى عصري

فبحق هذا البحر لا أدري

إن كنت قد نومت في جورية نسري

أو مات في أسري»[(127)]

من الواضح انعدام الواقع الموضوعي المقابل لهذه المقطوعة الشعرية، لكن ما يقابلها هو خيال الشاعر والمتلقي لوقائع معينة لا تحدث لكنها تحيل مجازاً إلى الشعور المصاحب لو أنها حدثت. وبهذا تكتسب معناها من خلال مقابلتها لهذا الواقع المفترض أو المتخيل.

قد يحيل هذا إلى الموقف الافلاطوني وفكرة أن المعرفة تذكر، وأن الواقع المقابل هو المثال الافلاطوني، لكن موقف أفلاطون هو عرض أولي، في حين أن ما نقوله يقوم على تحليل اللغة وليس على افتراض وجود عالم المثل.

هكذا فإن المعرفة ليست تذكراً بالمعنى الأفلاطوني البسيط، لكنها محايثة في الذهن معتمدة على إمكانية الآلة اللغوية التي نملكها والتي هي تركيبة الدماغ، ولا غنى لها عن الوقائع بصورة دائمة ومستمرة.

واللغة هي الوعي الذي يربط بين إدراك الضمير من جهة وإدراك ما سواه من جهة أخرى.

ومثلما أن اللغة في جانبها الظاهر هي نظام لترميز العالم، فإن البعد الأعمق لها يكشف أن وقائع العالم هي نتاج تركيبات الرموز اللغوية في عبارات ذات معنى. وبحكم التغير الدائم في اللغة والذي هو من صميم طبيعتها ينتج التغير في العالم. وبحكم اختلاف العبارات اللغوية وانعدام إمكانية تكرارها العفوي تكون أحداث العالم ووقائعه مختلفة وغير متكررة. أما الثبات الموهوم في العالم فهو ناتج عن مبدأ الذاتية، الذي هو من المسلمات التي تشكل أساساً من أسس اللغة وآلية من آليات اشتغالها، في حين أن طبيعتها الحقيقية هي التغير، فهي متغيرة من حيث تجدد المفردات وتجدد المعاني وحتى تجدد طريقة النطق بصورة مستمرة وسريعة نسبياً،[128] فبصورة مستمرة تنشأ مفردات جديدة وتذبل أخرى أو تأخذ بعض المفردات معاني جديدة. وبمرور الأزمان تتراكم هذه التغيرات حتى تذبل لغات وتنشأ عنها لغات جديدة. هذا من ناحية العموم. أما من ناحية أخص فمع إن الناس يتكلمون (إذا كان ذلك بعفوية) للتعبير عن واقعة معينة فإنه لن يقوم شخصان باستخدام العبارة نفسها إلا إذا كان ذلك بقصد أو إتفاق، لأن عبارات جديدة تجري على ألسنتهم دوماً. وهذه اللغة الجديدة والعبارة الجديدة تحدد العالم من حولنا وتمفصله باستمرار.

أنطولوجيا اللغة:

ومثلما توجد عبارات رياضية مستحيلة المطابقة مع أي واقع[129] مثل الجذر السالب لأي عدد، فإنه تنشأ من نتائج علاقات العبارات اللغوية عبارات مشابهة. أي عبارات مستحيلة ولا مقابل موضوعي أو متخيل لها، مثل (مثلث أضلاعه ليست ثلاثة) أو (مربع دائري). وقد يحدث أن نصل في معادلة رياضية إلى نتائج مستحيلة نتيجة الإمعان في التجريد الرياضي والابتعاد عن الوقائع، كذلك يحدث في عبارات اللغة أن نصل إلى نتائج مستحيلة الانطباق على الوقائع.

وتبقى مهمتنا تتمثل في كيفية الحكم على عبارة ما؛ هل يوجد لها مقابل موضوعي رغم تجريدها الشديد أم أنها مستحيلة؟ وتدخل عبارة «واجب الوجود هو الكائن الضروري الذي لا بدّ من وجوده» في هذا السياق. فهي إما معقدة جداً لكن لها مقابل موضوعي أو مستحيلة لعدم وجود مقابل موضوعي لها. وهنا يمكن الاستفادة من الرياضيات أيضاً، ففي الرياضيات مفهوم اللانهاية، وهو مفهوم يمثل إطاراً وحداً أقصى للأعداد نفترضه بحكم طبيعة الأعداد لكننا لا يمكننا أن ندخله جزءاً أو حداً في المعادلات. كذلك نرجع الى مفهوم واجب الوجود، فإن كان يعني اللانهائي، فعندها لا يمكن أن يكون موضوعاً للحديث عنه أو موضوعاً تحمل عليه المحمولات بتعبيرات المنطق، بل هو إطار وحد لغوي، أما إذا كان واجب الوجود ليس اللانهاية ولا يناظر عدداً أصماً، كأن يكون أحد

الموجودات، المتناهية، عندها يمكن أن يدخل في عبارات اللغة بشكل سلس من دون مشكلة، كأن أقول إن البذرة واجبة الوجود للنبتة أو ما شابه.

ومثلما نفعل في معادلات الرياضيات التي توصلنا إلى نتائج مستحيلة، أي أننا نعيد تحليلها أو صياغتها بطريقة أخرى، أو نكتشف ارتكابنا لخطأ أثناء سياق الحل، كذلك يجب أن نفعل مع عبارات اللغة التي تؤدي إلى نتائج فيها مشكلة.

الصورة لها قوة إقناع أكبر من الكلمة والعبارة، لكن العبارات التي تتم قراءتها من قبل الإنسان تكتسب رسوخاً، وتكون مصحوبة بطواعيتها للتداول الذهني تحليلاً واستنتاجاً، بحكم رمزيتها العالية،(130) لأن القارئ لا بدّ من أن يقوم بنطقها، ولو داخلياً في ذهنه، فهناك عملية مزدوجة تتمثل بالنظر إلى العبارة ونطقها أيضاً، مما يساهم بترسيخها في الذاكرة، فضلاً عن التعامل مع مطاوعتها للتحليل والتركيب والاستنتاج.

(6)

الوعي والإرادة الحرة(131)

المدخل:

معنى حرية الإرادة:

هل معنى الحرية أن تكون قادرا على القيام بفعل ما من دون الخضوع إلى أسباب ومؤثرات ولم تفرضه عليك أية ظروف طبيعية أو اجتماعية؟

الفكرة المألوفة أن الحرية هي حرية اختيار. أي أن تكون قادرا أن تختار بين فعلين أو أكثر من بين الأفعال الممكنة المتاحة أمامك. فهل معنى ذلك أن تختار بموجب أسباب أم بلا أسباب؟

إن كان الاختيار مبنيا على أسباب ودوافع موجبة، فأين الحرية في ذلك وقد تمت مصادرتها من قبل الأسباب الموجبة؟ وإن كان الاختيار بلا أسباب (إن وجد) فهل يصح أن يسمى اختيارا حرا أم هو فعل عشوائي؟ وهل هذا هو نوع الحرية المطلوب والذي تترتب المسؤولية على الأفعال الناجمة عنه؟ وهل يمكن أساسا أن يوجد هكذا نوع من الاختيار؟

والحرية ابتداءً هي القدرة على الاختيار. وتلك القدرة موجودة لدى الإنسان (وهذا يبدو من مسلمات الفهم الشائع) بمعنى المفاضلة بين خيارين أو أكثر. فأنا (في حالة الأفعال الحرة التي تصدر عني وليست التي تنشأ عن قاسر خارجي) قادر على الاختيار مثلا بين شرب العصير أو شرب القهوة أو ترك الاختيارين لصالح اختيار ثالث أو رابع. ووضعي في هذه الحالة يختلف عن وضع المسمار (الذي ليست له أفعال حرة صادرة عن ذاته بل كل أفعاله تنتج عن قاسر خارجه) الذي تحته لوح خشبي وفوقه مطرقة تصب طرقاتها على رأسه. وليس أمام المسمار خيار أن يهرب أو ينتحر.

فالقدرة على الاختيار يكون استخدامها إما بموجب سبب أو دافع وإما يتم الاختيار من دون سبب أو دافع. فأن تكون حرا، هو أن تكون قادرا على اتباع دوافعك والتحكيم بينها، أي أن تتحرر من ضغوطات الخارج سواء أجاءت من الحاكم أو الأب أو الرب. أنت حر أن تتبع بإرادتك ذلك الضاغط الخارجي، لكنك لن تكون حرا إذا اضطررت إلى اتباعه. لكن ماذا عن الدوافع التي من داخلك؟ هل هي تضطرك إلى الاختيار، أم أنك حر في إطاعتها أو عصيانها؟ أنت حر أن تختار بين القهوة والعصير، لكنك ستضع بالحسبان أن القهوة سترفع ضغط دمك لو كانت عندك مشكلة صحية في هذا المجال وأن العصير سيرفع نسبة السكر في دمك. وحتى إن لم تكن لديك مشاكل في هذه الناحية، فإنك ستحسب حساب حرارة الجو، أو سعر كل من الطلبين أو جودة المنتوج في المقهى الذي ترتاده. وإن تساوت جميع هذه المتغيرات فإن مزاجك في تلك اللحظة هو ما سيقود اختيارك.

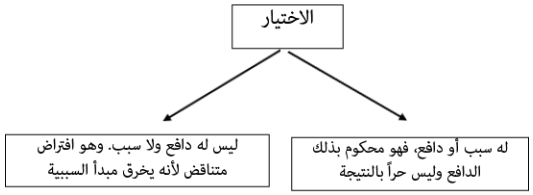
فالحرية هي مقدرة الانسان على الاختيار بين الأفعال التي يقوم بها بموجب قدرته على المفاضلة بين البواعث الدافعة على اختياره ومقدرته على الترجيح بين البواعث التي يقرر طاعتها.

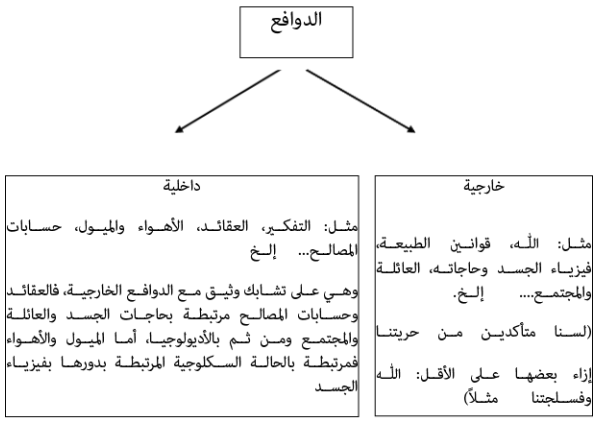
إن الاختيار من بين هذه البواعث هو الجانب الأهم في الاختيار الإنساني، وهو ما يحدد معنى الحرية، ويحدد ما إذا كانت هذه الحرية موجودة أم غير موجودة. ومن الناس من يميل كثيرا إلى الاختيار تبعا لعواطفه ومنهم من يختار تبعا لمصالحه ومنهم من يختار تبعا لمبدأ يتبناه. وهذا الميل الذي يتيح له قرار الاختيار، إذا قمنا بتحليله، نجده مرتبطا بظرف الفرد المعرفي والاجتماعي والنفسي والتربوي والصحي. أي لابد من أساس يحدد هذا الميل، وبهذا فقد ضاق معنى الحرية بشكل كبير. أما اذا كان الاختيار بلا دافع تماما، فذلك لن يكون فعلا حرا ولن يحدث إلا في حالة الجنون. وحتى المجنون لابد أن تكون لأفعاله دوافع لكنها غير مقبولة للمحيطين به من المحسوبين على الأصحاء عقليا.

من الممكن للإنسان أن يدرك دوافعه ويقرر أن يختار من بينها. فقد يدرك أن المنطق يدعوه لاختيار معين والعاطفة تدعوه لاختيار مضاد، فيشعر بالقدرة على اختيار إطاعة أحد الدافعين، لكن لابد من عامل مؤثر ليرجح عنده إطاعة أحد الدافعين. فإن أطاع العاطفة فلأنه (غير قادر) على كبح شهواته، ولذلك تحجمت حريته. وإن تمكن من كبح شهواته ليختار الخيار المنطقي فإنما يكون ذلك بحكم وجود قوة نفسية لديه مكنته من ذلك، فهو ليس حرا أيضا. وإن ترك المحددات والدوافع واختار أحد الخيارين عبثا، فتركه للدافع واللجوء للعبث هو اختيار لابد له من سبب أو أسباب.[132]

فلا مجال للفصل بين الاختيار والعلية، ومجال الحرية هو المفاضلة بين الخيارات بالنظر إلى العلل الموجبة، وهذه المفاضلة محكومة بالأسباب والعلل أيضا. لذلك لابد لحل معضلة الحرية من فهم العلاقة بين السبب والنتيجة أو إعادة النظر في الفهم السائد لهذه العلاقة، بعد أن تبين أنه لا مجال للحرية ولا يمكن أن تكون موجودة إذا أبقينا على فهمنا المعتاد لحتمية الترابط بين السبب والنتيجة بوصفها أمرا مفروغا منه ولا دخل للذات الفاعلة في صناعة تلك العلاقة بين السبب والنتيجة أو التحكم بها. وهذا الفهم السائد كان هو السبب في نشوء معضلة الحرية، حيث أن حتمية العلاقة بين السبب والنتيجة لا تبقي مجالا لأية حرية، وهذا يتنافى مع الشعور القوي لدى الفاعل بأنه حر وأنه قادر على الاختيار بصورة تخرق حتمية العلاقة بين الأسباب والأفعال الناشئة عنها إذا انتفى القاسر الخارجي. فأنا يمكنني أن أختار بين القهوة والعصير اذا توفر كلاهما في المقهى رغما عن كل الأسباب. أما الأسباب فذاتي هي التي تساهم بصنعها وبطريقة ارتباطها بالنتائج المترتبة عليها كما سيتبين في قادم الكلام.

هكذا فإن الاختيارات لابد لها من أسباب. وهذه الأسباب التي لابد من وجودها تجعل من أي اختيار واقعا في إطار القسرية. وطالما كان الاختيار محكوما بأسباب فإن الحرية تتحدد بشكل كبير. والترابط القوي بين الحرية والسببية دعا الكثيرين إلى القول بوقوع الفعل الإنساني في أسر الجبرية. ونرى في هذا خلطا بينا. فهذا الأمر ينطبق على الموجودات الطبيعية التي تكون السببية نافية لحريتها، أما الإنسان فحكمه مختلف، كما سنبين.





لمحة أساسية:

المثال الأخلاقي الأعلى الموجود في ذهن كل إنسان في عمومياته القصوى وفي مواقفه الأخلاقية الكبرى، يكون منفصلا عن التفكير بمعطيات الواقع أو التفكير بالمنفعة، مثلاً ((السيد المسيح)) (بوصفه مثلا أعلى في أذهان مريديه وليس بوصفه شخصية تاريخية) لا يمكن أن يكذبَ مهما كانت الظروف. رغم أنَّه ولا أحد من محبيه قد رآه واختبرَه.

فالموقف الذي يُعزى إلى المثل الأعلى إنَّما هو في حقيقته الموقف الأخلاقي الناتج عن البنية الأخلاقيَّة لدى كل شخص، هكذا تكون الأخلاق بنيةً عقليَّة كاللغة.

أنواع الحتمية:

معنى الحتمية هو انعدام حرية الإرادة، وأنواعها هي:

1 ـ طبيعية (ومن ضمنها النفسية والبايلوجية)

2 ـ لاهوتية: مثال؛ (سأذهب للنوم بعد ساعة)، (اللّه يعلم قبل ألف عام، ومنذ الأزل، أنني سأذهب للنوم بعد ساعة، وليس بوسعي تغيير علم اللّه)

3 ـ منطقية: مثال؛ (منذر يذهب للنوم عند الخامسة صباحا)، قضية (منذر يذهب للنوم عند الخامسة صباحا) هي قضية إما صادقة أو كاذبة دائما وقبل أن يولد منذر.

الحتمية المنطقية والحتمية اللاهوتية يمكن التعبير عنهما بالقضايا الآتية:

1 ـ منذر سيشرب القهوة في يوم محدد من عام 2025م
2 ـ في سنة 50م، ومنذ الأزل، كان صحيحا أن منذر سيشرب القهوة عام 2025م.

هاتان القضيتان غير متوافقتين مع كون منذر حرا.

وبالطريقة نفسها فإن القائلين بالحتمية اللاهوتية سيجدون أن القضية رقم (1) متوافقة مع القضية الثالثة أدناه:

3 ـ اللّه كان يعلم في عام 50م، ومنذ الأزل، أن منذر سيشرب القهوة سنة 2025م. (133)

بمعنى أن القضية رقم (2) تبين عدم التوافق بين حتمية الأحداث وحرية الإرادة من الناحية المنطقية، في حين أن القضية رقم (3) تبين عدم التوافق من الناحية اللاهوتية.

ويحدث جدال حول أي القضيتين هي القضية الأقوى في بيان عدم التوافق هذا، مع ميل يرجح القضية اللاهوتية، على الرغم من كون هذه الأخيرة تفترض مسبقا وجود اللّه المتصف بالعلم المطلق. وتضعف بشدة إذا رفض فيلسوف ما هذا الفرض، فيقول أنها تصدق فقط في عالم ممكن يكون اللّه فيه موجودا، لكن بلانتنغا يصر أن اللّه موجود في جميع العوالم الممكنة. (134)

وأرى أن القضية اللاهوتية هي مجرد تطبيق للقضية المنطقية. وتبدو المفارقة في القضية اللاهوتية أكثر صعوبة وأشد وقعا نتيجة لطبيعة الموقف اللاهوتي الذي يميل أصحابه إلى الجزم نتيجة كونهم معبئين بعقائد يستميتون في الدفاع عنها. فاللاهوتي حين يقول بوجود اللّه، يكون هذا بالنسبة له اعتقادا جازما لا يتزحزح، وحين يقول بوجود اللّه لابد من أن يكون للّه عنده علم مطلق. وهذا ثابت في عقيدته قبل الحجة والبرهان، ويستخدم كل ذكائه وامكانياته الفكرية (والقتالية إن اقتضى الأمر) في سبيل إثباته وتثبيته. لكن هذا التشدد نفسه هو علامة على أن الموضوع قابل للأخذ والرد، وهو مختلف عن حقائق الرياضيات والمنطق المجردة التي هي على الرغم من يقينها، بل بسبب يقينها، ليس هناك من يتعامل معها بكل هذا الحماس، ويندر أن تجد شخصين يصطرعان من أجل اختلاف حول مسألة رياضية أو منطقية، ناهيك عن احتراب فئتين أو شعبين من أجلها، كما يحدث من أجل قضايا اللاهوت وما يصاحبها من تحزب وتحشيد. فهل حدث في التاريخ أن تحارب جيشان حول

صحة أن الكل أكبر من الجزء أو من أجل جدول الضرب مثلا، كما يحدث في الحروب من أجل العقائد الدينية؟

من هنا أقرر؛ أن المفارقة المتعلقة بحرية الإرادة والمبنية على القضية اللاهوتية التي أوردت لها مثالا أعلاه يمكن التخلص منها ببساطة، إذا أصر شخص على رفض الدليل الأنطولوجي بكل صوره بدءا من الفارابي وانتهاء ببلانتنغا مرورا بالقديس انسلم وديكارت، وأنه لا استحالة في وجود عالم ممكن لا يوجد فيه اللّه. في حين تبقى المفارقة القائمة على القضية المنطقية شاخصة في جميع العوالم الممكنة، طالما أنه لابد لأي عالم ممكن من ذات تدركه، وتلك الذات التي تدرك أي عالم ممكن لابد لها من لغة كي يتم هذا الإدراك، ولأي لغة لابد من منطق يعتمد الصدق والكذب ضمن بنيته. وهكذا ففي جميع العوالم الممكنة تبقى القضية المنطقية إما صادقة وإما كاذبة. لهذا تبقى النقيضة ويبقى عدم التوافق المنطقي بين حرية إرادتي وبين قضية (إن منذر سيشرب القهوة عام 2025م) التي كانت صادقة قبل 1000 عام، فلم يكن لدى منذر أية حرية أو مقدرة لتكذيبها حين حل وقت وقوعها، سواء أكان اللّه موجودا أو غير موجود. فإن كان اللّه موجودا فلن تضيف القضية اللاهوتية، على أهون الأحوال، شيئا سوى القول أن اللّه كان يعلم صدق قضية (منذر سيشرب القهوة عام 2025م) منذ الأزل بصرف النظر عن كون اللّه قد أجبر منذر على التصرف بموجب علم اللّه أو لم يجبره. النتيجة أن منذر لم تكن له حرية الاختيار. وكل ما يمكن أن يدافع به اللاهوتيون هو أن اللّه لم يسلب من منذر حرية اختياره، لكنهم سيعجزون عن اثبات امتلاكه لها.

رويدا، فثمة بعد آخر في القضية المنطقية، وهو أن فيها احتمالين هما الصدق أو الكذب. ففي مقابل قضية (منذر سيشرب القهوة عام 2025م) هذه القضية التي افترضت موجودة عام 50م، هناك في مقابلها قضية (منذر سيشرب العصير عام 2025م وليس القهوة). ولم يكن معلوما أي القضيتين هي الصادقة وأيهما الكاذبة طوال الفترة منذ 50م حتى 2025م، حتى جاء منذر ليقرر صدق إحداهما وكذب نقيضها. أي أننا قبل عام 2025م كانت لدينا قضيتان متناقضتان نعلم أن إحداهما لابد من أن تصدق والأخرى لابد من أن تكذب، لكننا لم نكن نعرف أيتهما التي ستصدق وأيتهما التي ستكذب، إلى أن يأتي وقت الحدث في عام 2025م فالصدق والكذب خاصية معلقة متعلقة بالقضيتين المتناقضتين معا من دون تخصيص حتى يقوم منذر بالاختيار فيمنح الصدق إحداهما والكذب نقيضتها في وقت وقوع الحدث، بطريقة مقاربة للطريقة التي يؤثر الشخص الذي يفتح الصندوق بحياة أو موت قطة شرويدنغر[135]، فتكون كلتا القضيتين صادقة وكاذبة في وقت واحد قبل فعل منذر، مثلما تكون القطة حية وميتة قبل فتح الصندوق.

هكذا تعود القوة إلى القضية اللاهوتية، بعد حل مفارقة القضية المنطقية، فاللّه الموجود سنة 50م لابد أنه يعلم، بعلمه المطلق، أي القضيتين هي الصادقة وأيتهما الكاذبة، مثلما لابد أنه يعلم عن قطة شرويدنغر قبل فتح الصندوق وقبل أن تولد.

بهذا فإن توافق علم اللّه (ذلك الكائن الضروري الكمال)[136] مع حرية اختيار الإنسان أمر مستحيل الإثبات مهما حاول اللاهوتيون ومهما قدموا من حلول لا تكون في نهاية المطاف سوى تلاعب

بالكلمات والصياغات. وكلها تدور حول مماحكة قديمة دافع عنها الكثيرون بشتى الطرق والتي مفادها المختصر يتمثل بالقول: إن اللّه يعلم أن منذر سيختار فعلا معينا دون غيره، لكنه لم يجبره عليه، لذلك يبقى منذر حرا في اختياره. وهذا خداع واضح، مثلما أنك تضع فأرا أمام طريق واحد لا بديل عنه وتترك له حرية اختياره بل إن هذا التشبيه متسامح جدا قياسا بمعرفة اللّه المسبقة باختيار منذر. فأنت لا تعلم نوايا الفأر واللّه يعلم نوايا منذر، والفأر يمكن أن يفاجئك بإيجاد منفذ لم تكن تعلم بوجوده أو أن يموت قبل الاختيار في حين أن منذر ليس في وسعه أن يفاجئ اللّه وليس أمامه إلا أن (يختار) ما قد علمه اللّه. وأي معنى بقي لكلمة (يختار) هنا؟ المعنى الدقيق لهذه المفردة هو وجود أمرين أو أكثر وعملية مميزة ومفاضلة بينهما ثم قرار بتبني واحد منهما. فإذا لم يكن هناك سوى خيار واحد هو ما يعلمه اللّه فأي مسوغ يبقى لنسمي ذلك اختيارا؟ زد على ذلك أن اللّه يعلم حتى الظروف المحيطة والحالة النفسية والجسدية والأفكار التي ستدور في ذهن منذر كي يقوم بذلك (الاختيار). فالسؤال المهم هو: هل كان منذر قادرا على اختيار فعل غير الفعل الذي في علم اللّه؟ إذا كان الجواب بنعم لم يعد اللّه عالما ولا كاملا ومن ثم ليس إلها، وإن كان الجواب لا، ما عاد منذر حرا في الاختيار.

وكذلك فإن محاولة ديفد هيوم في إثبات توافق الحرية مع الحتمية، بمختلف أشكالها، ومن ضمنها الحتمية اللاهوتية، لم تكن ناجحة على الرغم من قوتها الظاهرية، وسبب فشلها أن هيوم بالمحصلة كأنه يقول لا أعرف، فأنا أجد هناك حرية لكني غير قادر على تفسيرها، مثلما أني أقر بالسببية مع عدم قدرتي على تفسيرها.

أرى أن هناك حرية، ومن الممكن فهم التوافق بينها وبين كل مظاهر الحتمية في الوجود سواء أكانت طبيعية أو لاهوتية أو منطقية.

إن سبب صعوبة إيجاد التوافق، وسبب هذا الإعياء وصعوبة الإمساك به هو نسيان العنصر الفاعل الأهم الذي يربط بين مكونات الأحداث المتتابعة التي تبدو مترابطة بصورة حتمية. ذلك العنصر هو (الأنا)، هو الوعي الذي يفاعل الأشياء والأحداث مع بعضها، هو الذي يحسم مصير قطة شرويدنغر، وهو الذي يحسم شرب منذر القهوة أو العصير، وهو الذي يمتلك اللغة بوصفها ناصيته الأولى، فيحدد السببية والزمان والمكان.

إن مأزق اللاهوتيين في شأن حرية الإرادة واستحالة إثبات وجود لها متوافق مع علم اللّه المطلق هو افتراضهم وجود اللّه خارج الذات والوعي والأنا، بوصفه ذاتا أخرى منفصلة، وافتراض أنها واجب الوجود بلا دليل، أو القول تعسفا أن ذلك لا يحتاج إلى دليل. والحقيقة أن واجب الوجود الذي لا يحتاج دليلا هو الأنا، لأنه لا يمكن الوصول إلى أي وجود من دون البدء بأنا موجود.

إن افتراض وجود اللّه بوصفه ذاتا أخرى مستقلة خارج ذاتي وخارج جميع الذوات الواعية في العالم، وأنه ذات عالمة علما مطلقا تتجاوز في وجودها وفي علمها حدود الزمان والمكان، هذا الافتراض يجعل من ثنائية الصدق والكذب في أية قضية منطقية أمرا محسوما مسبقا. فالقضية

القائلة (ستمطر السماء غدا) هي قضية مازالت غير محسومة الصدق أو الكذب، ويحددها وجود الملاحظ حين يأتي الغد. وملاحظة ذلك الملاحظ ستكون علمه ومعرفته، وفي ذلك الحين وبناء على نشوء واستقرار علم الملاحظ وأثر حضوره بالحدث سيتحدد صدق القضية أو كذبها. أما الآن، وقبل حلول ذلك الحين الذي هو وقت الحدث، فإن أحدا لم يلاحظ الواقعة التي تحيل إليها القضية، فلا علم بها، لذلك فما هي بالصادقة ولا كاذبة. لكن مع وجود اللّه (الآخر كما تصفه الأديان والفلاسفة المدافعين عن أسسها) العالم علما مطلقا عابرا للزمان والمكان، فإنه يعرفها ويعلم إن كانت صادقة أو كاذبة منذ الآن وقبل وقوعها، بل وحتى قبل أن تقال ومنذ الأزل. لذلك تحدث المفارقة اللاهوتية وتترسخ الحتمية المنطقية بتأثيرها، أي بتأثير المفارقة اللاهوتية.

بالطريقة نفسها تكون تلك الذات الإلهية العالمة علما مطلقا تعلم عن قطة شرويدنغر في كل اللحظات أثناء وجودها داخل الصندوق وقبل فتحه (فلا صندوق تخفى دواخله عنها)، تعلم ما إذا كانت تلك القطة حية أم ميتة، وتعلم إن كان هناك إبريق شاي يدور في الفضاء.[137]

وإن افتراض اللّه على أنه تلك الذات العارفة اللانهائية واللامحدودة والواقعة خارج ذواتنا وخارج الزمان والمكان يضع الحدود القاسية على الطبيعة والمنطق والمعرفة واللغة، فبموجب ذلك الافتراض يكون اللّه هو اللانهائي الوحيد واللامحدود الوحيد بموجب مقتضيات وشروط افتراضه، ولا مناص، من ثم، عن الحتمية التي ستنتج، وما من احتمال يبقى لحرية الإرادة أو أية حرية.

رغيف الجائع وطريق الهارب:

وموضوع حرية الإرادة البشرية مرتبط بوجود اللّه وبالإرادة الإلهية، وينسحب الجدال فيه إلى حرية إرادة اللّه نفسه. وقد قاس بعض الفلاسفة المسلمين حرية اللّه على أساس حرية البشر حين رأوا أن اللّه بوصفه فاعلا حرا تحدده مقتضيات العقل وأن الفاعل الحر مضطر أن يفعل على أساس معطيات ظرف الاختيار. وعارضهم المتكلمون (الغزالي) بدليل الحائر الذي يختار بين تمرتين متشابهتين من دون مرجح.

وتعد صياغة موسى بن ميمون واحدة من أهم الصياغات الكلاسيكية لمشكلة حرية الارادة في بعدها اللاهوتي مبينة صعوبة التوافق بين المعطيات الأولية التي تقر بأن اللّه عالم علما مطلقا وبين قدرة الانسان أن يفعل بحرية. يقول ابن ميمون: «هل يعلم اللّه أن شخصا معينا سيكون خيرا أو شريرا، أم أنه لا يعلم؟ إن قلت إنه يعلم فمن الضروري التسليم أن ذلك الشخص سيكون مضطرا للتصرف على وفق ما علمه اللّه مسبقا. وإلا فإن معرفة اللّه ستكون غير كاملة. وإن قلت أن اللّه لا يعلم مسبقا فإن هذا القول ستترتب عليه الكثير من السخافات والأقوال غير المعقولة والنظريات الدينية الهدامة.»[138]

بوريدان قال أن الحمار لا يمكن أن يختار بلا مرجح. فهل يختار الإنسان، بل هل اللّه يختار[139]؟

أراد فان انواكن إبعاد مصطلحات حرية وحرية إرادة[140]. ورأى دانيال دنت أن هناك حتمية طبيعية تطبق على أجزائنا ولكننا ككل لدينا حرية إرادة[141]. بينما قال جون سيرل أن الفلسفة فشلت في حل مشكلة حرية الإرادة[142].

إذا لم تكن هناك حرية إرادة سواء أكان ذلك لأسباب منطقية أو طبيعية أو ميتافيزيقية، فإنه وللأسباب نفسها لن يكون هناك تفكير حر، فكل فكرة يكون لها مبعثها من أسباب لابد من وجودها لتنتج الفكرة، وبذلك فإن كل فكرة لا تكون حرة وإنما هي ناتجة عن سبب طبيعي أو عضوي أو نفسي أو ماورائي... الخ.

وإذا انعدمت الإرادة الحرة، وانعدم الفكر الحر، فلن يبقى هناك مكان لفعل حر، إذ أن كل أفعالنا هي إما نتاج أفكارنا وإرادتنا، وهي مقيدة بها، فهي ليست حرة، وإما أنها أفعال خارج وعينا وإرادتنا وتفكيرنا، فهي ليست حرة أيضا.

هذا مأزق محرج يستحيل الخروج منه إذا بقينا أسرى الطرق المألوفة في التفكير وتبني البديهيات التي نشأت مع الفكر الفلسفي واستمرت في تحديد توجهاته، بل إن تلك البديهيات متداخلة ضمن بنية اللغة نفسها، وأهمها قوانين الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع ومبدأ السببية، مضافا إليها تقسيم الوجود والموجودات إلى ذات وموضوع.

فنرى أنه لا مجال للقول بحرية الإرادة أو حرية الفكر أو حرية الفعل ما دمنا نقارب الموضوع من داخل منظومتنا الفكرية والمعرفية الحالية، والتي هي المنظومة التي كنا دائما بداخلها طوال عمر الوجود الإنساني، تلك المنظومة التي تقوم على مبدأ السببية ومبدأ الذاتية وعدم التناقض، والتي نشأت في أحضانها الفلسفة والعلم بالجملة. تلك المنظومة هي الوحيدة الممكنة بإزائنا، مهما ادعى فوكو أو غيره أن هناك منظومة أخرى ممكنة. وسبب كون هذه المنظومة هي الوحيدة الممكنة، كما أرى، أنها قائمة على الأساس الوحيد المتاح لنا، وهو الذي تقوم عليه بنية اللغة البشرية، فاللغة متداخلة مع هذه المبادئ الأساسية (السببية والذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع)، بل إن هذه المبادئ إنما هي نتائج تلقائية لبنية اللغة. فالخروج من إطار هذه المنظومة لا يمكن إلا من خلال الخروج من اللغة، والخروج من اللغة مستحيل لأن معناه خروج من الوجود. ومن المستحيل بناء منظومة معرفية على أساس الخروج من الوجود. يمكننا فقط الوصول إلى حافة اللغة ونهايتها القصوى وذلك بالتركيز على الوعي بذاتنا والتركيز على وجود الأنا. عندها نعلم أن اللغة هي كل ما هنالك بالمعنى المطلق، وأن منظومتنا الفكرية إنما هي حكر علينا أو أننا حكر عليها، وليس أمامنا سواها في نهاية المطاف.

اللغة هي كل ما هنالك قدر تعلق الأمر بالوجود الإنساني. أما الحديث عن وجود بمعزل عن الوجود الإنساني فهو حديث فارغ، وادعاء إمكانية معرفته ادعاء متناقض. إذ كيف يمكن أن تكون هناك معرفة مستقلة عن اللغة وعباراتها، أما افتراض وجود مثل هذه المعرفة لدى ذات إلهية أو ملائكة أو

ما شابه، فإنه يبقى ضمن مدى لغتنا وعباراتنا، فنحن الذين نعرف أو نزعم أننا نعرف تلك الذات الإلهية.

الطريف بالأمر أن هذا التحليل لمفهوم الحرية ينطبق على معنى الحرية عموما سواء أكانت حرية الإنسان في اختياره لأفعاله أو حرية اللّه في خلقه لمخلوقاته أو عنايته بها كما سيتضح ذلك فيما بعد. لذلك نرى أن المشكلة هي في مفهومنا للحرية وفي فهمنا لمعنى الذات ومعنى اللّه.

إنها مشكلة لغة. لكنها ليست مشكلة خطأ في استخدام اللغة، كما يرى أصحاب الوضعية المنطقية حين يواجهون جميع مشاكل الفلسفة بهذا النوع من الهروب المعيب. إنما أقصد أن المشكلة في بنية اللغة بوصف اللغة هي البعد الأنطولوجي الأهم في كينونتنا. بها وجودنا يتشكل ويتمفصل ويفعل. لذلك فلا بد منها ولا مناص من الاحتكاك بتخومها حين الإمعان في التقصي الفلسفي. وعند الوصول إلى هذه التخوم يجب مراجعة المسلمات اللغوية التي نتعامل بها في الحياة اليومية للتأكد من صلاحيتها أو عدم صلاحيتها للتعامل مع موضوعات الحدود القصوى، مثل الحرية ووجود اللّه ومعنى الأنا وما شابه ذلك.

وعودة الى حرية الإرادة لدى الإنسان، يرى سام هارس (فيلسوف أمريكي معاصر) في هذا السياق: «إن الإرادة الحرة هي محض خديعة، وإراداتنا هي ببساطة ليست من صنعنا. فالأفكار والنوايا تتبع من أسباب خلفها ليس لنا وعي بها وليس لنا عليها من سيطرة واعية. فنحن لا نمتلك الحرية التي نظن أننا نمتلكها»[143]. وهنا يخلط هارس بين الحتمية ووجود الأسباب. إن انتفاء الأسباب يعني العشوائية وليس الحرية، فأفعال الإنسان تكون عشوائية إن كانت بلا أسباب ولا تكون حرة. إنما الحرية، فيما نرى، هي المقدرة على المفاضلة ما بين الأسباب.

الفلسفة بمجمل تاريخها القائم على أساس ثنائية الذات والموضوع كانت عاجزة عن إثبات وجود أرادة حرة عجزا تاما. في المعتاد يكون لدينا إدراك بدرجة يقين مقنعة أننا أحرار في اختياراتنا، لحظة حدوثها، في كثير من المناسبات في حياتنا. وهذا الاحساس إنما يكون في لحظة الآن وهنا، أي؛ (أنا) متأكد أنني يمكنني أن أختار الآن بين مواصلة الكتابة أو التوقف عنها، لكنني غير متأكد من أن اختياري سيكون حرا لأفعالي بعد ساعة، ولست متأكدا أنني كنت حرا عندما كتبت السطر الأول. ففي حالة الحديث عن الماضي والمستقبل أجدني أبحث عن الدوافع والظروف المحيطة بأفعالي وما حملني على ما كتبت أو ما سيحملني على ما سأكتب. ذاك أني أفكر بعلاقة الفعل مع الظروف المحيطة. أي أدخل في الاعتبار ثنائية الذات والموضوع. في حين أنني في هذه اللحظة، هنا والآن، أستطيع التجرد من هذه الثنائية وأفكر بالأنا وحدها لأكتشف أنها حرة، وأنني أمتلك الخيار وحرية الإرادة.

أما إذا نظرنا إلى موضوع حرية الإرادة في ضوء ثنائية الذات والموضوع، فإننا لابد أن نقع في مصيدة الحتمية القاسية، سواء أكنا مؤمنين أو ملحدين. فالملحد المتكئ على معطيات العلم لابد له من أن يرفض حرية الإرادة ويقر بالحتمية لأنه مضطر أن تكون حساباته للاختيار خاضعة لحسابات

قوانين الفيزياء والرياضيات والسيكولوجيا والبيولوجيا والاجتماع...الخ، إذ يجد أن كل فعل يقوم به لابد له من أن يكون ناتجا عن مجموعة من سلاسل من الأسباب والنتائج مما تقرره الظروف المحيطة التي يمكن لهذه العلوم حسابها (من حيث المبدأ). وحتى لو لم تكن قادرة على حسابها بشكل دقيق، فإن ذلك مرده إلى حالة العلم الراهنة، وإن تطور العلوم كفيل بأن يتمكن من حسابها بشكل دقيق. وحتى الاحتمالية التي تقررها العلوم (استنادا إلى مبدأ اللادقة وتجربة[144] الشق المزدوج[145] وما شابه) إنما هي احتمالية مصدرها التداخل بين الذات والموضوع. ولو عزلنا الذات وافترضنا أنها عامل غير مؤثر في طبيعة الموضوع عندها سوف تنتهي الاحتمالية وتنتهي اللادقة. وتصبح القوانين الفيزيائية في غاية الحتمية ولن يبقى مجال للاحتمالات.

أما بالنسبة للاهوتيين فإن اضطرارهم للموقف الحتمي أشد وضوحا على الرغم من تاريخ طويل من المحاولات المستميتة لإثبات حرية الإرادة للإنسان في سبيل إثبات عدالة اللّه. لكن محاولاتهم كانت متهافتة إلى حد البؤس، وأقسى من ذلك فإنهم عجزوا عن إثبات حرية للّه نفسه، بحكم افتراضهم أنه عاقل، وفعل العاقل لابد له من أساب تحكمه، فكانت أفعاله محكومة بأسباب فهو يفعل بموجب العدل والخيرية والصلاح فلم يعد حرا في اختيار فعل من بين فعلين بموجب حريته وليس من الممكن أن يختار فعلا أقل صلاحا طالما هو قادر على فعل الأصلح. وبمجرد افتراض وجود إله كلي القدرة وكلي المعرفة تكون النتيجة أن هذا الإله يعرف مسبقا كل أفعاله وأفعال البشر، وبهذا لن يعود من مجال للانسان أن يختار أفعالا لم يكن اللّه يعرفها. وكذلك كون اللّه كلي القدرة يجعله مسؤولا عن كل ما يحدث في العالم وكل ما يقوم به الانسان من أفعال. ولانهائية اللّه (المعنى الأقصى لكونه كليا) تجعل من كل التبريرات التي يقدمها اللاهوتيون مجرد مماحكات لا يمكنها الصمود أمام أي تحليل رصين. فالقول بأن اللّه يعلم لكنه أراد أن يختبر، أو أن اللّه أعطى القدرة على الفعل لكنه لم يأمر به، أو أن اللّه يريد شيئا لكن الانسان له أن يختار بين ما يريده اللّه وبين ما لا يريده، كل هذه الأقوال تنتهي فاعليتها التبريرية بإزاء فكرة أن اللّه كلي القدرة كلي العلم كلي العدل. وبالنتيجة فإن فكرة كون اللّه كلي العدل تقضي تماما على فكرة الثواب والعقاب والجنة والنار مثلا، فالكائن العالم علما كليا مطلقا بكل تفصيلات أفعالي التي لا يمكنني أن أفاجئه فآتي بأفعال لم يكن يتوقعها، لا يمكن أن يحاسبني عليها إن كان عادلا عدلا مطلقا.

تلك هي النتيجة التي توصل إليها فكرة وجود الإله الكلي المطلق. أما إن آمنا بإله ليس كليا أو مطلقا، فإن ذلك الإله سيكون من موجودات الطبيعة، وسيكون موقفنا مقاربا لمواقف الطبيعيين والملاحدة فيما يخص حرية الإرادة. أي إذا كان اللّه موجودا فلابد من أن يكون مطلق العلم والقدرة والعدل (من بين صفات مطلقة أخرى كثيرة) وإذا كان اللّه كلي العلم فإنه يعرف كل حركاتي وسكناتي واختياراتي وأفعالي قبل أن أولد. وبذلك لم تعد لي أية إمكانية للقيام بأفعال مغايرة لما عرفه اللّه مسبقا. وبهذا فإن أفعالي مهما كانت لم يعد من العدل أن يحاسبني اللّه عليها[146].

الرهان واتخاذ القرار:

إذا تساوت المعطيات بين اختيارين من الناحية المنطقية، فإنَّنا نميل إلى الاتكاء على عواملَ أخرى، وإدخالها كعواملَ حاسمة، مثل العوامل العمليَّة أو العاطفيَّة (أيُّها أقوى بحسب ميول الشخص) ففي حالة رهانِ باسكال مثلا التجأ إلى العواملِ العمليَّة.

هكذا إن اخترنا القبولَ بوجود اللّه، بناءً على الجانب العملي وحساب النتائج، فإنَّنا إن واجهتنا مشكلةُ اختيار إله أحد الأديان، فإنَّنا سنعاملُ وجودَ اللّه كفرضيَّة تم التسليم بها، ونعمل بعدَها على اختيار إلهَ أحد الأديان؛ عندها نقوم باستعراض الأديان فنقرِّرَ أن نختارَ إلهَ أحدها، بموجب المنطق أولاً، فنبحثَ أيَّها أكثرُ اتِّساقاً أو أكثرُ مقبوليَّةً من الناحية المنطقيَّة. فإن تساوت في المنطقيَّة (أو عدم المنطقيَّة) فنقومَ بالالتجاء إلى عواملَ أخرى (نفعيَّة أو عاطفية) وهذا سيكون حسب ميول الشخص أيضاً. فإن كان الشخصُ ميَّالاً للناحية العمليَّة في سلوكه وتفكيره، فسيختار من الأديان أكثرَها راحةً لنفسه. أو أكثرَها مساعدةً للمصالح التجاريَّة، أو أحسنِها منظومةً خلقيَّة أو إنجازاً حضارياً، أو مراعاةً لحقوق الإنسان..إلخ.

وإن كان الشخصُ ميَّالاً للجوانب العاطفية، فقد يختار ديناً تعصُّباً لقومه. أو بسبب حبه لأشخاص يتَّبعون ذلك الدين (أبيه، أمه..) وما شابه ذلك.

بالنتيجة فإنَّ العمليةَ أشبهُ بالخوارزميَّة[147].

تساوي الخيارينِ ومعضلةُ الاختيار:

تُنسبُ إلى الفيلسوف الفرنسي جان بوريدان Jean Buridan (1300 – 1358م) تجربةٌ فكريَّة غير واقعيَّة عُرفت لاحقاً باسم ((تجربة حمار بوريدان))، اختلفَ الباحثون في تصوير مضمونها، لكنَّها إجمالاً بهذا النحو؛ إنَّه لو وُضعَ قرب حمار جائع، كميتان متساويتان من العلف، بمسافةٍ متساوية، فإنَّه سيبقى متحيِّراً في الإقدام على إحداهما إلى أن يموت. بسبب أنَّه لا مرجِّحَ لديه لاختيار إحداهما دون الأخرى. مما يعني أنه حتى بالنسبة للحمار لابد من سبب لترجيح اختيار على آخر.

والإنسان لو وُضِعَ في موقفٍ مشابه، فلن يبقى من دون اختيار، بل سيُرجِّحُ أحدَ الخيارين بمرجِّحاتٍ يختلقُها بنفسه، لأنَّه يتمتَّع بحريَّة الاختيار خلافاً للحمار غير العاقل. وبما أنَّ من يجد نفسَه في موضع المراهنة إنسانٌ عاقل، فسيُرجِّحُ أحدَ الخيارين ليُراهنَ عليهما، ولن يبقى إلى الأبد متحيِّراً.

وأولُ من أشارَ إلى هذه المعضلة، هو أبو حامد الغزَّالي [148]. فقد ذكرها بقوله «إنَّا نفرضُ تمرتينِ متساويتين بين يدي المتشوِّف إليهما العاجز عن تناولِهما جميعاً، فإنَّه يأخذ إحداهما لا محالة، بصفةٍ شأنُها تخصيصُ الشيء عن مثلِه.. أن تقولوا: التساوي إذا فُرِضَ، بقي الرجلُ المتشوِّفُ أبداً متحيِّراً، ينظر إليهما فلا يأخذُ إحداهما بمجرَّد الإرادة والاختيار المنفكِّ عن الغرض، وهو محالٌ يُعلم بطلانُه ضرورةً، فإذن لابدَّ لكلِّ ناظرٍ شاهداً كان أم غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفةٍ شأنُها تخصيصُ الشيء عن مثله» [149].

فالحمار لا يجد مرجِّحاً لاختيار الماء أو العلف، لذا سيبقى حتى الموت من دون اختيار، خلافاً للإنسان الذي سيرجِّحُ أحد الخيارين، مثلا اختيار احدى التمرتين بسبب الجوع، ويشبهه موضوع: إما المراهنة على دعوى الدين، وإما المراهنة على رفضها.

أما الذي لا يكون بين هذين الخيارين فهو إما المؤمن المقتنع بوجود اللّه استناداً إلى دينٍ معيَّن، وإما غير المؤمن، ممن ترك الانخراطَ بعملية المراهنة.

لو كان مكان الحمار آلةٌ مزودة بعقل إلكتروني يعمل بمنطقية، فإنَّها فعلاً لن تختار أحدَ الاتجاهين لتساوي الخيارين المطلق أما اذا كان البرنامج مزودا بإيعاز يقول «اختر عشوائيا في حالة تساوي العوامل» فعندها ستختار الحاسبة أحد الخيارين بشكل عشوائي. وعشوائية الاختيار في هذه الحالة لا تكون عشوائية مطلقة، بل ان البرنامج سيكون مزودا بإيعاز ان يختار بموجب مرجح معين هو تحرك حول الاختيارات وتوقف مفاجئ عند أحدها.

لكنَّ الإنسان سيختارُ بفعل الحاجة (هكذا نفترض) مع أنَّ الإنسان مزوَّد بآلة منطقيَّة (العقل). وبطريقة مشابهة؛ اختيار (وجود اللّه أو عدم وجوده) في الرهان قبل معطيات الإثبات والنفي عند الميل الأول لدى الإنسان، هل يميل نحو اللّه أو نقيضه. إنَّ الميل هو الذي يجعلُه يُرجِّح.(150)

إنَّ أكثر المعتزلة زعموا أنَّ القادرَ مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضدِّه، قد يفعل أحدَها دون الآخر لا لمرجِّح، بل زعموا أنَّ الهارب من السُبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنَّه لابدَّ أن يختارَ أحدهما دون الآخر، وزعموا أنَّ العلم بهذا ضروري، وأنَّ الجائع إذا خُيِّر بأكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه، فإنَّه لابد أن يختار أحدَهما، بل سيبتدئ بكسر أحد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب مختص، يختصُ به ذلك الجانب، وكذلك النائم يتقلَّبُ من أحد جنبيه إلى الآخر من دون مرجِّح، وادعوا الضرورةَ في هذه الصورة.(151)

لكن ما يُدرينا أنَّ ذلك من دون سبب؟

بالنسبة إلى آلةٍ ذات عقل إلكتروني، أو الإنسان، حين يكون أمام اختيارين متساويين، فهل العقل هو الذي يؤدي إلى الاختيار، أم إنَّه يؤدي إلى الإحجام عن الاختيار؟. المفروض إنَّ السيارة التي يقودها عقل إلكتروني، وكانت على مسافةٍ متساوية من محطتي بنزين متشابهتين في كل شيء، فإنَّها لن تختار الذهاب إلى أي منهما، إلا إذا كان في برمجتها أحد الأوامر التي تحيلها في مثل هذه الحالة إلى اختيار جهة اليمين مثلاً.

فإن كان يقود تلك السيارة إنسانٌ وليس عقلاً إلكترونيا، فهل سيكون بنفس الموقف أم أنَّه سيختار؟ الأرجحُ إنَّه سيختار، فما معنى القول يتصرف الإنسان بعقل، طالما أنَّ العقل الإلكتروني لم يختر؟ فالعقل بمعناه المنطقي المجرَّد الذي يأخذ بمعطيات الوقائع وأسباب المفاضلة لن يختار، لكن الإنسان يقوم بالاختيار..

لو كان الإنسانُ هو الذي يقود السيارة، فإنَّ العملية ليست في غاية السهولة عليه، فهو ربما يتردد، وربما يُسبِّب حادثاً، وربما يقف طويلاً، وربما لن يختار، لكن أرجِّحُ أنَّه سيختارٍ لأنَّ عواملَ أخرى ستؤثِّر عليه، منها عوامل الخوف، أو ربما يقرِّر أن يتركَ المنطق ويُخرج قطعةً نقديَّة من جيبه، ويرميها في الهواء ليختار على أساس لعبة الوجه والقفا.

هل اتخاذ القرار جانب عملي، والبحث عن الحقيقة معرفي فقط. أم إنَّ المعرفة نفسها تحتاج لاتخاذ قرار، وبالتالي تخضع للنظريات؟

هنا سيكون البحث عن حرية الإرادة البشريَّة من خلال حرية اتخاذ القرار.

لماذا الحمار يا بوريدان؟:

لو أبدلنا افتراض الحمار بافتراض حاسبة كمبيوتر يختار بموجب قواعد المنطق، فإنه لن يكون قادرا على الاختيار بين خيارين متساويين تماما.

((ولا يخفى أن امتناع الترجح من غير مرجح (كامتناع تحقق الممكن بلا علة) وامتناع الترجيح بلا مرجح من باب واحد، والقول بالامتناع في الأول يستلزم الامتناع في الثاني. وذاك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصيات لا تتحقق إلا معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين والهارب بالنسبة إلى الطريقين كذلك، فكما أن صدور أصل الأكل والهرب يحتاج إلى علة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل وترك الآخر، بما أنه أمر وجودي يحتاج إلى علة. والقول بأن وجود أصل الفعل يتوقف على علة دون خصوصية، يرجع إلى القول بوجود الممكن ولو في بعض مراتبه وتحققه بلا علة. ولأجل ذلك يقول المحققون إن مال تجويز الترجيح بلا مرجح إلى تجويز الترجح لا مرجح.

فلازم هذا الجواب أن الخصوصية لا تطلب العلة، وهذا انخرام للقاعدة العقلية، من حاجة الممكن إلى علة.

وأما التمثيل برغيفي الجائع وطريقي الهارب، فلا شك أن للفعل والخصوصية هناك مرجح وهو أن الإنسان العادي يجد في نفسه ميلا إلى جانب اليمين من كل من الرغيف والطريق، فالميل الطبيعي يكون مرجحا لانصراف الإرادة إليه دون طرف اليسار، نعم ربما ينعكس لأجل طوارئ في الواقعة تلتفت إليها النفس فتختار ما في جانب اليسار))[(152)].

إن الفرق بين سيارة يقودها عقل الكتروني وسيارة يقودها انسان يتمثل بنقطة مركزية مهمة، وهي ان الاحتمالات أمام العقل الالكتروني تبقى محدودة مهما كان دقيقا ومعقدا وذلك بحكم الحدود التي ينتهي اليها البرنامج الذي يعمل بموجبه ذلك العقل الالكتروني، أما الانسان فإن امكانيات الاختيار أمامه مفتوحة ولا نهائية بحكم انفتاح اللغة التي يمتلكها ولا نهائيتها. هو الفرق نفسه بين لغة الحاسبة ولغة الانسان. لغة الحاسبة محدودة بحكم تعلقها بالمدخلات التي في الحاسبة ولغة الانسان خاصيتها

الانفتاح اللانهائي والمقدرة على الاتيان بالجديد، وهذا الجديد في اللغة معناه ان هناك جديدا بالأفكار ومن ثم بالاحتمالات. ومن خلال تلك اللغة التي لدى الانسان يكون التعامل مع الظروف المحيطة وتصنيفها الى عدد لا متناه من الاحتمالات، ومن خلال هذه اللانهائية يكون التعامل مع الاختيارات والتمييز بينها وايجاد الاختلافات بحيث يتم تجنب المتشابه والمفاضلة على أساس الاختلاف، فالهارب من السبع لو وصل الى مفترق طريقين متشابهين تماما، فإنه سيسلك أحدهما ويختار لا محالة، ليس من دون مرجح لكن بمرجح قد يكون ميله الى جهة اليمين بدلا من اليسار مثلا. وكذلك بالنسبة لرغيفي الجائع أو رغيفه الواحد الدائري المتناسق تماما (على الرغم من لا واقعية رغيف كهذا) فإن هذا الرغيف بيد الجائع أو أمامه لابد من أن تكون جهة منه أقرب من جهة أخرى وله جانب أيمن وجانب أيسر وتلك مرجحات للاختيار. بالنتيجة فإن الوقائع والطرق لا يمكن أن تتشابه تماما، وان بدت متشابهة فإن الجهات والقرب والبعد تبقى عوامل لحسم الترجيح. ذاك أن التشابه المطلق بين الوقائع أمر مستحيل بحكم لا نهائية تلك الوقائع ولا نهائية مخرجات اللغة.

وهذا فرق مهم بين الانسان وبين اللّه الذي أراد الفلاسفة المسلمون ردا على المتكلمين اقامة المماثلة بينهما في مسألة خلق العالم. فقالوا إذا كان اللّه قد خلق العالم في الزمان فلابد له من مرجح ليختار نقطة زمنية من بين النقاط اللانهائية ليخلق فيها العالم، وهذا المرجح إما أن يكون في اللّه، وهذا يعني اختلافا في ذات اللّه أدى الى تغير في رأيه، أو اختلاف في الزمان فرض نفسه على اللّه فاضطره للمفاضلة، وكلاهما محال. فلجأوا الى القول بعشوائية الاختيار أو اعتباطيته، قياسا على رغيف الجائع أو طريق الهارب المزعومين. وهو حل بائس.

الفرق بين الانسان واللّه هنا فرق جوهري، هو أن الانسان لا نهائي من ناحية محددات الاختيار والعوامل المؤدية إليه، فالزمان والمكان والجهة والعوامل النفسية والعاطفية كلها تضع أمامه أسبابا للاختيار والمفاضلة، فضلا عن (وهذا هو الأهم) لا نهائية لغته التي تفتح له أبعاد لا متناهية من خيارات ومرجحات للخيارات. في المقابل فإن اللّه (وياللمفارقة) تكون هذه العوامل محدودة ومحددة (بكسر الدال) بالنسبة له، اذ لا فرق عنده بين زمان وآخر أو مكان وآخر أو جهة وأخرى، وان الاشياء عنده لابد أن تكون محدودة لأنه وحده اللامتناهي وقد «أحصى كل شيء عددا»[153].
افتراض اللّه بوصفه آخرا كان دوما بشروط تلك الحدود، بل أنه فرض ناتج عن اللغة البشرية ومحاولة لوضع حد أقصى للوجود. تلك اللغة اللامحدودة استدعت ضرورة وضع الحد فكان اللّه هو هذا الحد الذي يقع خارجها أو عند تخومها بزعم أنه لا متناه ليعلن نهاية ما هو غير متناه. وتلك نقيضة في صلب هذا الفرض. وهذا التحليل يسري على فكرة الألوهية المتطورة والمجردة كما هي في الأديان السماوية وكما هي عند فلاسفة هذه الأديان وعند امانويل كانت وغيره بوصف اللّه هو الكائن اللانهائي والضروري، والذي يفقد صفة الألوهية لو لم يكن كاملا لا نهائيا ضروريا.

الحتمية المبنية على المنطق:

بكل بساطة تترتب الحتمية على المنطق بالشكل التالي: إذا كانت كل عبارة ذات معنى هي إما صادقة أو كاذبة فإن الحتمية تترتب على ذلك وحده. إن حقيقة كون العبارة صادقة تكفي لجعل ما

تصفه قسري الوقوع. خذ على سبيل المثال لو أن (زيد زرع زيتونا)، عندها فإن مقولة (زيد زرع زيتونا ذات صباح) هي قضية صادقة وليس في مقدور أحد أن يجعل منها كاذبة. وأن حتى زيد نفسه ليس بإمكانه أن يجعل منها كاذبة، لأن ذلك معناه أن شخصا ما بمقدوره أن يجعل ما هو صادق كاذبا. وهذا أمر غير ممكن ولا يتمكن أحد من جعل ما هو صادق كاذبا[154].

إن منطق أرسطو يقوم على أساس أن كل قضية هي إما صادقة أو كاذبة؛ فإذا قلت أنت الآن (إن معركة ستحدث غدا) وقلت أنا الآن (إن معركة لن تحدث غدا) فلابد أن تكون إحدى القضيتين صادقة دائما والأخرى كاذبة دائما. فإذا كانت قضيتك صادقة الآن، فإنها ستكون صادقة غدا ودوما وإذا كانت قضيتي صادقة الآن فإنها ستكون صادقة غدا ودوما ولن يغير من ذلك شيء أو إرادة بشرية. فإن كانت كل التوقعات تشير إلى معركة ستحدث غدا مما دعاك لقول قضيتك، وحدث أن تدخل عامل وحال دون وقوع الحرب، فإن ذلك لن يعني شيئا سوى أن قضيتي المناقضة لقضيتك كانت هي الصادقة أساسا. وكذلك إن عكسنا المثال؛ أي إذا كانت التوقعات تشير الى عدم وقوع الحرب غدا، ثم حدثت فإن ذلك يعني فقط أن قضيتك كانت صادقة أساسا والى الأبد. وبهذا فإن طرح المعضلة بهذا الشكل يجعل منها دليلا حاسما على انعدام أثر الفعل البشري، بل انعدام الحرية. وتبدو كل الحلول التي حاولها الفلاسفة مجرد محاولات التفاف على المعضلة ومحاولات ايجاد مخارج من خلال إعادة الصياغة أو طرح تعريفات للمفردات المستخدمة الواضحة زعما أن فيها غموضا أو إيجاد مقابلة وشرخ بين معنى الصدق ومعنى الضرورة، بالقول الزائف؛ القول بأن (قضية ما يمكن أن تكون صادقة ولكن لا يعني ذلك أنها ضرورية) وهذه تخريجة بائسة. إذ أن الجزم بصدق قضية يستلزم حدوثها بالضرورة.

يقول الفارابي في شرحه لكتاب العبارة لأرسطو؛ «وأما الأمور الممكنة المستقبلة كقولنا؛ زيد غدا يسير إلى السوق وزيد غدا لا يسير إلى السوق، فإنهما متناقضان، ويقتسمان الصدق والكذب لكن في غير التحصيل في أنفسهما. فإنه لا يمكن أن يكون الصدق محصلا في أحدهما مشارا إليه حتى لا يمكن فيما يوجد صادقا منهما أن يكون كاذبا، وفيما يوجد كاذبا منهما أن يكون صادقا. لكنهما في أنفسهما ـــــــ كما هما عندنا ـــــــ في عدم التحصيل»[155].

أما أرسطو نفسه فيقول؛ «ليس مانعا يمنع من أن يقول قائل في شيء من الأشياء أنه يكون إلى عشرة الاف سنة مثلا ويقول آخر إنه لا يكون، فيصبح لا محالة أحد الأمرين الذين كان القول في حينئذ بأنه يكون صادقا.... فإن كانت حالة (الشيء) في الزمان كله حالا يصدق فيه معها أحد القولين دون الآخر فواجب ضرورة أن يكون ذلك الصدق حتى يكون كل واحد من الأشياء التي تكون حاله أبدا حال ما يكون ضرورة. وذلك إن ما كان القول فيه بأنه سيكون صادقا في وقت من الأوقات فليس يمكن ألا يكون؛ وما يكون فقد كان القول فيه بأنه سيكون صادقا أبدا»[156].

ويحاول أرسطو حل النقيضة بالقول؛ «ليس كل إيجاب وسلب متقابلين فأحدهما صادق ضرورة والآخر كاذب ضرورة. وذلك أنه ليس مجرى الأمر فيما ليس بموجود إلا انه ممكن أن يكون أو لا يكون مجراه في ما هو موجود»[157].

فالقول (إن حربا ستقع غدا أو لا تقع) قول صادق، لكنه لا يتضمن حتمية أن تكون إحدى الاحتمالين بالتخصيص صادقا. هكذا قفز أرسطو على المشكلة من دون أن يبين لماذا وكيف يتسق قوله هذا من الناحية المنطقية.

ولكي يخرج من المأزق، يميز أرسطو بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية. فقضية (الشيء إما موجود أو معدوم) هي قضية صادقة دائما لأنها كلية، في حين نجده مترددا مع شيء من عدم الوضوح فيما يخص القضايا الجزئية والقضايا التي تتعلق بتفاصيل الأشياء والأحداث، فيقرر إن قضية (الحرب ستندلع غدا، أو لا تحدث) لا ينطبق عليها معياره في وجوب الصدق أو الكذب، لأنها جزئية.

ونجد حلولا معاصرة تحاول النظر الى الموضوع من جهة التمييز بين الوقت الذي قيلت فيه القضية ووقت الحدث[158]. أو ترى أننا يمكن أن نميز بين الصدق في وقت ما حيث يعتمد على حالة العالم في ذلك الوقت وبين الصدق البسيط الذي لا يعتمد على الزمن[159].

تفكيك حتمية أرسطو المنطقية:

يرى أرسطو أن قضية (سأفعل كذا غدا)، إما صادقة وإما كاذبة. والحقيقة أنها لا صادقة ولا كاذبة الآن، وغدا إما أن تصدق أو تكذب. فحالها لا يمكن أن يكون محسوما خارج نطاق الزمان. قضية (سأفعل كذا غدا) بزعم أرسطو وحسب منطقه محسومة منذ الأزل وإلى الأبد بأن تكون على إحدى الحالين إما الصدق أو الكذب. والحقيقة أنها قبل وقت معين، هو وقت الحدث تكون في حالة (لا صادقة ولا كاذبة) وتكون (صادقة وكاذبة معا)، ثم عند وقوع الحدث تكون في حالة (إما صادقة وإما كاذبة)[160]، كما هو حال قطة شرويدنغر.

هكذا فإن الحتمية المنطقية تقوم في أحد جوانبها على مماحكة لغوية. فالقضية لا يتحدد صدقها وكذبها قبل حدوث الواقعة التي تشير إليها. فالواقعة هي التي تقرر صدق القضية وليس العكس. وبالنتيجة فإن الحتمية المنطقية ما هي إلا نقيضة تنشأ بسبب إقحام منطق أرسطو في مجال خارج نطاقه[161].

السببية والإرادة:

يرى ديفد هيوم: مثلما نجد في الطبيعة تتابع الأحداث ونسميها سببا ونتيجة، ولا يمكننا أن نمسك تجريبيا بعلاقة السببية، كذلك بالنسبة لإرادتنا وأثرها في أفعالنا. وعدم إمساكنا التجريبي بالسببية في الطبيعة لا يمكن أن ينتج عنه إنكارنا لوجود السببية، كذلك فإن عدم إمساكنا بالعلاقة بين إرادتنا وما ينتج عنها من أفعالنا لا يمكن أن يؤدي بنا إلى إنكار وجود تلك العلاقة[162].

إن الترابط بين الدوافع والأفعال الطوعية متواتر وموحد مثله مثل ذلك الذي بين السبب والنتيجة في الطبيعة، وفوق ذلك فإن هذا التواتر متفق عليه بين جميع الناس، ولم يكن ذات يوم موضع خلاف لا بين الفلاسفة ولا في الحياة اليومية[163]. أضف إلى ذلك «إن حاجة الناس إلى الناس في جميع المجتمعات هي كبيرة إلى درجة أنه يندر أن يتم فعل إنساني بكامله بذاته، أو أن يتم من دون أي رجوع إلى أفعال الآخرين اللازمة من أجل أن يستجيب الفعل لتمام قصد الفاعل»[164]. وهكذا فإن هيوم يقيم تقابلا تماثليا إلى حد التطابق بين السببية في الطبيعة وبين الضرورة في الأفعال الارادية، فيرى «أن الاستدلال التجريبي والتعليل المتعلق بأفعال الآخرين يدخلان في الحياة البشرية إلى حد أنه ليس من إنسان، في حالة اليقظة، يظل لحظة من دون استعمالهما»[165]. وهكذا يقر بالضرورة في مقابل الحرية، لكنه يرى وجود جانبين أو ركيزتين تؤثران في الانسان وتجعلانه يقرر أنه حر الإرادة: الأولى أنه يحتاج إلى العيش ضمن مجتمع، والثانية أنه يحتاج أن يرى في الآخرين متحملين للمسؤولية لأجل المدح والقدح أو المكافأة والعقوبة. وهاتان الركيزتان لا تتحققان إلا بافتراض قدرته على الاختيار الحر[166].

وهنا، إذا كانت حاجة الانسان الاجتماعية هي المعيار، فإن المسألة تكون ذات بعدين؛ الأول أن الحرية يتم التعامل معها على طريقة التعامل مع السببية في الطبيعة، كما رأينا، أي هي مجرد تعاقب للأحداث أو الدوافع والأفعال، وهو غير موجود بحد ذاته أو غير مفهوم ولا يمكن الإمساك به من خلال تتبع الدافع والفعل مثلما لم يتم الإمساك بالسببية من خلال تتبع العلة والمعلول. والثانية أن هيوم يلجأ إلى الجانب العملي البراغماتي ليقرر وجود الإرادة الحرة لمجرد الحاجة الى التسليم بوجودها، من دون حجج أو دعم منطقي أو فلسفي، تماما مثلما فعل مع السببية في الطبيعة.

وحاول إمانويل كانت مساعدة هيوم في بحثه عن السببية التي لم يجدها هيوم في الطبيعة فقال كانت أنها موجودة في العقل البشري ومن ضمن بنية ذلك العقل، فهي ليست مستمدة من التجربة كما ظن هيوم، بل هي مضفاة على التجربة من قبل العقل[167]. وعلى الرغم من براعة كانت في هذا المنحى إلا أن موقفه لا يعدو أن يكون تدبيجا منمقا وحكاية متناسقة يصعب التدليل عليها خصوصا اذا اخذنا بعين الاعتبار كثرة تفاصيل هذه الحكاية عن (عقل) لا ندري أين يقع ولا نملك وسيلة لفحصه أو التثبت مما قاله كانت عنه، واذا فهمنا العقل بمعنى الدماغ البشري فإننا سنجد إفلاسا تاما لما قاله كانت، إذ لاوجود لأثر مما قاله من الناحية التشريحية.

حل المعضلة:

والحق أن السببية هي مكون مفصلي من مكونات اللغة تميز جميع اللغات بوصفها ليست وسيلة تواصل وحسب بل بوصفها النافذة التي يتخذها الوعي منصة للإطلال على الوجود والتشابك معه. السببية لا يمكن أن تكون من مكونات الدماغ، لأن الدماغ آلة للفهم، في حين أن الوعي عنصر من عناصر الوجود وبعد من أبعاده، مترابط معه مثل ترابط المادة والصورة عند أرسطو، لا يظهر أحدهما للوجود من دون ارتباطه بالآخر، فإذا استخدمنا طريقة تعبير أرسطو نقول أن الوعي هو صورة الوجود.

كانت التفاتة هيوم مهمة في دحضه إمكان التأكد من وجود السببية في الطبيعة وعلى صعيد الواقع والأشياء. وأضيف أن العلاقة السببية مرتبطة بالوعي يصنعها ويتحكم بها وتنتفي بانتفائه، وطالما أن الوعي هو صانع السببية صار من الممكن فهم تدخل الوعي في تشكيل الأحداث والوقائع، وهكذا يمكن فهم اللادقة التي عبر عنها هايزنبرغ بمبدئه الشهير، وكذلك تفهم تجربة الشق المزدوج وغيرها. بل يمكن فهم الأمر بالنتيجة أن الوعي يساهم في التحكم بجميع وقائع العالم. وهنا ينسحب هذا الأمر على المجال الأخلاقي وحرية الإرادة وتوافقها أو عدم توافقها مع السببية التي توحي بالحتمية. ولولا امتلاك الوعي هذه الأهمية الفاعلة في الأحداث لما كان هناك أي مجال لإرادة حرة. لكن الوعي وتحكمه وكون السببية من خصائصه يجعل الفاعل حاكما على الأسباب وليس مجرد محكوم بها.

وأرى أن المعضلة لا يمكن تجزئتها على طريقة أرسطو ولا يمكن الالتفاف عليها على طريقة الآخرين، فذلك كله لا يجدي.

المسألة لا علاقة لها بالزمن ولا بالكلي والجزئي. إنها تنطبق على وجود إبريق شاي رسل أو عدم وجوده(168)، وتنطبق على صوت الشجرة التي سقطت في غابة قبل سنة ولم يكن هناك أحد ليسمعها، فهل كان لسقوطها صوت أم لم يكن، وعلى قطة شرويدنغر في الصندوق أهي حية أم ميتة، وتنطبق على وجود الجنة والنار أو عدم وجودهما.

من النتائج المترتبة على تجربة الشق المزدوج ليونغ أن تدخل الملاحظ، يؤثر في سلوك الحزمة الضوئية فتتغير من الحالة الموجية إلى الحالة الجسيمية. وهذا المبدأ نفسه ينطبق على الاختيار الذي تقوم به الإرادة، فالإرادة الحرة حين تكون أمام خيارين متساويين يكون سلوكها، إذا كانت تحت المراقبة، مختلفا عنه في حال لم يكن تحت المراقبة. وهو سلوك يتأثر بالمراقب سواء أكان ذلك المراقب هو الشخص الفاعل الذي يريد أن يختار أم كان شخصا آخر يتابع تصرفاته.

فحين نضع عملية اختيارنا تحت الملاحظة فإن سلوك عملية الاختيار يكون أحاديا، أي يقع تحت قياسات المنطق الأرسطي للقضية ثنائية القيمة، فيكون الاختيار من نوع (إما..... أو.....)، أما في حال زوال الملاحظ (أو غفلته) فإن العملية تكون أشبه بالسلوك الموجي للشعاع الداخل إلى الشق المزدوج، فهو يدخل الشقين في الوقت نفسه. كذلك تكون عملية الاختيار لو تركت بتلقائية بلا تدخل الملاحظ، أي تكون عبارة عن حدوث الخيارين في وقت واحد. فمشكلة الإرادة الحرة لا تنشأ إلا بوجود السؤال عنها وتسليط الضوء عليها مثلها في ذلك مثل مشكلة وجود اللّه ومشكلة المعرفة وما شابه. (وهذه ليست دعوة لرفض هذه المشكلات أو إقصائها، وإنما هي التأكيد على أن بحثنا في هذه المواضيع يتدخل في النتائج ويغير فيها، فالنتائج التي يوصلنا لها البحث والتقصي مختلفة عن النتائج التي تظهر بصورة تلقائية بالتعامل اليومي مع الوقائع. ويبقى كل من نوعي النتائج حقيقيا ومهما). فمثلا للاختيار بين القول بوجود اللّه أو عدم وجوده، يكون القرار إما بالقول أنه موجود أو غير موجود ولا ثالث بين الأمرين، هذا في حال ما إذا كان السؤال مباشرا عن الموضوع. أما إذا لم يكن الحال كذلك، أي في حال عدم وجود سؤال مباشر عن وجود اللّه أو عدمه، كما هو الحال في غالبية

وقائع الحياة العملية، (ومع نسيان السؤال) يكون التعامل مع الوقائع وكأن اللّه موجود وغير موجود في آن معا. فقد يطلب اللص من اللّه أن يستره، وقد يمارس رجل الدين التحرش الجنسي.

كل ذلك معناه، أن قضايا المنطق، صدقها وكذبها، هي قضايا لغوية متعلقة بلانهائية اللغة، وأن الكائن اللغوي الواعي هو الذي يحسم الصدق والكذب، بوصفه ملاحظا. فالملاحظ هو الذي يحسم وجود إبريق رسل، وصوت الشجرة في الغابة ومصير القطة ووجود الجنة والنار.

إن ضرورة صدق إحدى النقيضتين وكذب الأخرى، إنما هي خصيصة من خصائص اللغة القائمة على أساس مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وبحكم كون اللغة هي وسيلة الأنا الوحيدة لتمثل العالم والتعامل معه، لذلك كان التعامل مع العالم دائما (وهي الطريقة الوحيدة التي لابديل عنها) على أن وقائعه لا تقبل اجتماع النقيضين، وأن أحدهما لابد أن يكون صادقا والآخر كاذبا. في حين أن مسألة العلاقة بين المتناقضات والصدق والكذب أمور متعلقة بنا وبلغتنا ووعينا، أي بين الذات والموضوع، حيث أن ثنائية الذات والموضوع هي من الركائز الأساسية التي تقوم عليها اللغة. وقد قامت نقيضة الحتمية المنطقية والحتمية السببية بدءا من أرسطو ولحد الآن على أساس إغفالها، أي إغفال ثنائية الذات والموضوع عند النظر فيها. ومثلما أن الوجود موجود بالنسبة لنا وللغتنا انطلاقا من (أنا أفكر اذن أنا موجود، فهناك وجود)، انطلاقا من هذا تكون كل تفصيلات الوجود (لا فرق بين كلي وجزئي) مرتبطة بالوعي وباللغة. فقضية (إن حربا ستحدث غدا أو لا تحدث) هي قضية لغة، نحن نقرر أنها لابد أن تكون صادقة أو كاذبة، أو أن أحد جزئيها سيصدق بحكم طبيعة اللغة، وليس بحكم طبيعة الوقائع المستقلة عن اللغة، إذ ليس هناك وقائع مستقلة عن اللغة. وبهذا فإن وجودنا ووعينا غدا سيحدد أن تحدث الحرب أو لا تحدث. أما الآن فنحن نعلم أن أحد النقيضين سيحدث وغدا أحدهما سيكون صادقا والآخر كاذبا ولكن أي النقيضين هو الذي سيصدق فإنه أمر سيكون وعينا مشاركا في حسمه غدا. والأمر نفسه سيصدق على قضية صدور صوت لسقوط الشجرة أو عدمه، ووجود إبريق رسل وموت قطة شرويدنغر أو حياتها، ووجود حياة أخرى أو عدمها.

الذات هي الأنا الحرة حرية مطلقة، وهي مصدر الحرية في الوجود. الدماغ والأذرع والآلات هي وسائل بالنسبة لها. إنها فوق الأسباب والمسببات الطبيعية والنفسية والمنطقية. هي قبل المسببات الميتافيزيقية واللاهوتية، بل هي فوقها.

هكذا ندرك الأنا أفكر أو الأنا المجردة الموجودة قبل التفكير، ونفكر بها في مرحلة لاحقة على وجودها، إذ أننا لا نفكر بها إلا باستخدام اللغة مدركين في الوقت نفسه أسبقيتها على اللغة، وبمجرد أن ندركها نعرف أنها موجودة وأنها حرة. فأدرك أنني موجود بإدراكي لهذه الأنا، وأكون متيقنا من وجودها ومن كونها حرة. وهذا هو المعنى الحقيقي والوحيد الممكن للحرية.

وبذلك فإن كل معطيات العالم من حولي ومعطيات حالتي النفسية والبايلوجية والاجتماعية تأتي في مرحلة لاحقة لمرحلة حرية الأنا الأولية، وأن هذه الأنا هي الفاعل الأول وهي المسبب الأول،

فتكون جميع الأسباب الأخرى تابعة لها وليست متحكمة بها.

الوجود؛ أنا وسواي:

إن الوجود هو تلك العلاقة بيني وبين سواي. وسواي هو كل ماعدا أناي بدءا من جسدي وانتهاء بأقصى جرم في الوجود بل وانتهاء بكل كيان ميتافيزيقي مفترض.

(الأنا) دائما حرة، بل هي حرية دائمة، لا يحدها شيء في تجردها الأساس.

إن اكتشاف الذات لـ «أنا موجود» يكسبها اليقين الأهم، إن لم يكن اليقين الأوحد بوجودها الضروري، وجود «الأنا» وأسبقية هذا الوجود على كل ما سواه من عوامل وظروف محيطة من مكونات هذا العالم أو مكونات الوجود. وكل ما سواها لا يمثل حدودا لهذه الأنا وإنما هو امتداد لها، بمعنى دخوله بشكل ما ضمن حدود سلطتها. وهذه الأنا وجودها سابق على ما سواها بالمعنى الوجودي ومعنى الضرورة وليس بالمعنى الزمني، ذاك أن الأنا في حل من المعنى الزمني لأنها متعالية على اعتبارات قبل وبعد. فالأنا لا تخضع لمعايير الزمن لأنها حضور دائم وهي دوما الآن. وهي أيضا متعالية على اعتبارات المكان لأنها دوما هنا.

هذه الأنا هي مصدر شعوري الحاسم أني حر، وهي مصدر يقيني العصي على التفسير بأني قادر على الاختيار. ذلك هو السبب وراء يقين كل انسان أنه حر وأنه قادر على اتخاذ القرار هنا والأن. قد تنتابه الشكوك حول حريته في اختياراته وقراراته التي اتخذها في الماضي أو التي سيتخذها في المستقبل، لكنه لن يتمكن من إنكار معرفته أنه حر هنا والأن.

أن جميع المعطيات المنطقية تشير إلى حتمية مطلقة في الأحداث والوقائع، وأن هذه الحتمية لا يمكنها التوافق مع القول بحرية الإرادة من الناحية المنطقية كما ذهب فان انواغن(169). لكن المعطيات العلمية تثبت أن خرق الحتمية الوحيد إنما يتم بتدخل (الملاحظ) في التجارب العلمية. ذلك الملاحظ الذي يؤدي إلى اللادقة كسرا للحتمية من خلال تأثيره بسرعة الإلكترون أو مكانه حسب مبدأ اللادقة لهيزنبرغ، وهو الذي يتحكم بمصير قطة شرويدنغر، ويغير من طبيعة الضوء بين جسيمية وموجية في تجربة الشق المزدوج فضلا عما نجده في حياتنا اليومية من تأثير مشاعرنا في ما يمر بنا من أحداث.

وبهذا فإن تدخل الأنا في معطيات هذا العالم وتفاعل وقائعه تكسر حتمية قوانينه بطريقة يجب معها أن نعيد النظر في فهمنا للسببية فتكون السببية ليست ذلك العامل الصلب الجامد، وإنما فيه من المرونة الشيء الكثير لأنه من حيثيات الأنا التي هي حرة دائما ومتسلطة على السببية لا العكس. (وهذا هو الدحض الميتافيزيقي لموقف إنواغن المعتمد على صلابة المنطق). هكذا فإن الأنا في تفاعلها الدائم مع ما سواها تؤثر في قوانين الفيزياء وفي مجريات الأحداث، في عملية شد وجذب متفاوتة الشدة، ولأن الأنا فوق الزمان وفوق المكان فإن أثرها وأثر حريتها يمتد عبر الزمان

والمكان بحيث يمكن التأثير بأحداث الماضي والمستقبل والآن على حد سواء، كما يمكن التأثير بالمواقع القريبة مكانيا وكذلك بأبعد جرم في الكون.

إن نتائج الرياضيات حتمية، وكانت الرؤية العلمية متمسكة بالموقف الحتمي في كل المجالات، لولا أن جاءت النظرية الكمية في الفيزياء ومبدأ اللادقة لهيزنبرغ وتجربة الشق المزدوج وقطة شرويدنغر، ذلك المنحنى أدى إلى تراجع الحتمية وترك المجال للإحتمالية. وهذا المنعطف هو في نهاية المطاف يعود إلى أخذ الذات بنظر الاعتبار بوصفها عاملا مؤثرا في ما يحدث في العالم، وليس مجرد ملاحظ محايد، إذ ثبت أنه لا إمكانية لأن تكون الذات طرفا محايدا.

اللغة والحرية والصدق:

حين تتزاحم فكرتان في الذهن في وقت واحد، كل فكرة تعبر عنها كلمات وعبارات. وبحكم طبيعة جهاز النطق، لا يمكن قول عبارتين أو كلمتين، أو لفظ حرفين، في وقت واحد حتى داخليا، وإنما يتم ذلك بعملية تناوب: أي يتم لفظ كلمة أو عبارة من الفكرة (أ) ثم كلمة أو عبارة من الفكرة (ب)، ثم عودة لإكمال عبارة (أ) بعبارة أخرى من سياقها، ثم انتقال إلى لإكمال العبارة (ب)... وهكذا. هذه العملية تحتاج تركيزا يعتمد على الذاكرة، وهو في الوقت نفسه يقتضي وجود مقدرة أخرى في النظام، مهمتها اتخاذ القرار، والتحكم بتنقلات الذهن من عبارات الفكرة (أ) إلى عبارات الفكرة (ب)، أو القرار بطرد عبارات احدى الفكرتين والتوقف عن قولها ومعالجتها والتمسك بعبارات الفكرة الأخرى.

هناك اذن ملكة ضمن النظام اللغوي، تتخذ قرار أي العبارات يتم التعامل معها والبدء في قولها ومداولتها داخليا والاشتقاق منها تحليلا وتركيبا واستنتاجا.

من حيث المبدأ يمكن تقنيا (في المستقبل) تطوير آلات تتابع جهاز النطق مهمتها كشف وإظهار العبارات التي تدور في ذهن الانسان وتكشف كل ما يفكر به على الاطلاق، لأن كل ما يفكر فيه يحتاج الى جهاز النطق من حنجرة وأوتار صوتية ولسان وشفتين... الخ، هذه كلها يستخدمها الانسان فعليا ليقول أي شيء (تفكير). والفرق بين من يقول الكلمات بصوت عال وبين من يفكر بينه وبين نفسه هو فرق في شدة حركة هذه الأعضاء. فالأمر لا يحتاج شيئا سوى جهاز يتحسس حركات هذه الأعضاء ليسطر ما تقوله.

لكن تبقى عند الانسان مقدرة اختيار العبارات التي يقولها لنفسه وتزييف حقيقة ما يفكر فيه، ليقرر أن يتداول في ذهنه عبارات أخرى قد اختارها، فبالنسبة لمرتكب جريمة موضوعاً تحت جهاز قراءة العبارات التي تدور في ذهنه، يمكنه التوقف عن تقليب ذاكرته وعدم تصفح وقائع الجريمة وبدلا من أن يعيد التفكير في جريمة قد اقترفها، يستطيع أن يتخذ قرارا بتغيير العبارات التي يتداولها في ذهنه، ليختار عبارات تفيد بأنه بريء ويبحث عن الوسائل المقنعة كي يثبت براءته للآخرين.

هناك اذن ملكة اختيار الفكرة ضمن منضومتنا اللغوية، وهي ملكة مهمة لولا وجودها أو في حالة ضعفها، تضعف سلطتي على أفكاري، أو على ما يدور في ذهني من عبارات، وذلك معناه إصابتي بنوع من الجنون؛ عندما تسيطر على انسان ما، أفكار أو وساوس وليس له القدرة على التحكم فيها أو طردها، أو حين لا يميز بين معطيات الحواس والإشارات (الكلمات) التي تمثلها (الرموز الأولية) وبين الإشارات التي تمثل رموزا للرموز الأولية، مثلا عندما يظن رمز (وحش بألف ذراع) الذي هو رمز مركب يظنه رمزا اوليا، ويحسبه معطى حسيا أو واقعا أمامه. أو عندما تستمر العبارات في ذهني في التداخل والاستمرار في الخيالات وأحلام اليقظة من دون مقدرتي على ايقاف بعضها والتمسك ببعضها الآخر فإن ذلك عطب كبير في عمل منظومتي اللغوية.

فالتمييز والاختيار بين الافكار والعبارات والمفاضلة بينها، هذه المقدرة ضرورية في بنية النظام اللغوي، وهي ملكة أولية وأساسية ضمن مكونات النظام اللغوي، بموجبها نميز بين الهلوسات والوقائع، وبموجبها يقرر الانسان أي الأفكار يفكر بها ويتبناها ويستنتج منها ويجد التبريرات لها، وأي الأفكار يطردها وينبذها أو يؤجلها.

ضمن ملكة استبعاد بعض العبارات أو إبقاء البعض الآخر يأتي مجال الحرية. فقد نقرر التمسك بفكرة ما وطرد أخرى، بعد تحليلها وحساب مصالحنا، أو حساب توافقها مع ميولنا النفسية (التي هي مزيج بين أثر التنشئة وأثر الحاجات الجسدية)، وقد يوجد فعل للعامل الوراثي، فهناك أشخاص يميلون للعفة أكثر من غيرهم بسبب كون حاجتهم للطعام أو للجنس أقل من غيرهم، (خصوصا إذا كان ذلك مدعوما بتربية تمجد العفة)، وهكذا فإن حساب المصالح والميول هو عامل حاسم في اختيار العبارات التي نتداولها ونعالجها في أذهاننا، ومن ثم فهذا هو مجال حرية تفكيرنا في أعلى مستوياتها وأكثرها اساسية. ولكن مستوى الحرية الأكثر أصالة هو المجال السابق على جميع الحسابات. فمع الحسابات والمفاضلة يبدأ مجال اللغة والأفكار، وهذا يمثل حدودا وقيودا على حرية الأنا. والتجربة الفكرية الافتراضية التي عرضتها تبين أن الأنا سابقة على كل عمل فكري بحكم كونها وجودا محضا، وهي تستخدم اللغة والأفكار وسائل لها. هناك أنا تقرر المفاضلة بين الأفكار فتطرد بعضها من الذهن وتأمر باستبدالها بأخرى. فهذه الأنا سابقة، وهي حرة مريدة فاعلة. وبمجرد مزاولتها لآلاتها (من لغة وأفكار وجسد) فإنها تبدأ بالتأثير بها بدءا من محاولة المحافظة عليها وادامتها ووصولا الى تفصيلات اللذات والمنافع اليومية.

ومن هنا قد يأتي مجال مشروعية مبدأ (رهان باسكال) للقبول بفكرة اللّه أو رفضها مثلا، وكذلك يأتي مجال المشروعية التي تقيم أوامر الدين عليها نفسها، حين تطلب منا قبول العبارات الدينية مقابل نقيضاتها، ومشروعية اختيار اعتقاد ما في مقابل غيره.

وبهذا فإن حرية الإرادة مرهونة بهذا المستوى من النظام اللغوي، وهو مستوى اختيار العبارات التي (نختارها) ونقرر الاستمرار في معالجتها. وملكة اختيار بعض العبارات وإقصاء بعضها الآخر تبقى حاضرة فاعلة مصاحبة لعملية معالجة العبارات والاستنتاجات من تلك العبارات، بحيث تكون فاعلة وتتخذ القرارات بالإبقاء او الإقصاء عند كل مفترق استنتاجي يكون الاختيار فيه قائما على

احتمالية ما، ولا يكون الحسم فيه واضح الركون الى طبيعة العبارة نفسها وما تسمح به، فيكون الترجيح مناطا بتلك الملكة لتتدخل وتحسم الاختيار بحرية مطلقة، لأن (الأنا) تكون هي الفاعلة هنا بكل حرية وهي فوق اللغة وأسبق من جميع المتغيرات. ومع ذلك فإن عملية الاختيار لا يمكن أن تتم بمعزل عن اللغة فتدخل العوامل المؤثرة من ميول وتنشئة، ويدخل قبلها عامل حفظ البقاء. ولهذا يصل الناس الى استنتاجات مختلفة بناء على حادثة معينة، فمرض طفل يجعل البعض يتجه الى العناية الإلهية ويجعل غيره يكفر بتلك العناية.

هكذا فـ(الصدق) أو (الموضوعية) بالنسبة لهذه العبارات أو الأفكار والمفاهيم والنظريات (العلمية والسياسية والدينية والأخلاقية...الخ) يكون مرتبطا بهذا الاختيار، أي اختيار ملكة النظام اللغوي للعبارات التي تستمر عملية معالجتها وتداولها والعبارات التي يتم اقصاؤها. وهكذا يتم التحكم في المعنى الخاص بكل عبارة. وفي الوقت نفسه يتحدد مدى الحرية وأبعادها. فتكون العبارات المكونة لأعز أفكارنا حرة لكن بموجب حدود صارمة تهيمن عليها ملكة المنظومة اللغوية، ومن ثم فمن البديهي القول أن حرية إرادتنا لا يمكن ان تكون شيئا مختلفا عن أفكارنا التي هي ليست بالشيء المختلف عن عباراتنا التي تنتجها منظومتنا اللغوية.

هذه الملكة هي التي ادعوها بملكة الحرية وهي مرتبطة بـ (الأنا). وتمثل الاطار العام للمنظومة اللغوية والجامع لها.

نستنتج: (أنني) أتحكم بأفكاري، وجهازي العصبي، ولغتي، و(أنني) حر ومريد، خارج نطاق كل ما تفرضه اللغة، والأعصاب، والحالة النفسية ووقائع الفيزياء والمجتمع وما إلى ذلك. وأن (الأنا) تتعامل مع كل هذه المؤثرات، بمعنى أن الأنا هي التي تختار من الأفكار، وتختار من العبارات، ومن ثم يكون اختيار الأفعال. فالأنا تقع فوق الأفكار وفوق اللغة.

هكذا فإن هذه (الأنا) التي هي وجود محض، هي في الوقت نفسه محض حرية.

بطبيعة الحال أن ملكة اختيار بعض العبارات وطرد غيرها ليست موجودة في الحاسبات، لعدم الحاجة اليها، لأن الحاسبة لا تحتاج المفاضلة بين عبارتين من فكرتين مختلفتين لتقرر أيهما تتمسك بها وأيهما تقصيها، والذي يفعل ذلك بالنسبة للحاسبة هو الأنسان الذي يبرمجها على ما تتمسك به وما تقصيه. تلك هي ملكة الحرية التي ليست لدى الحاسبة ولا تحتاج إليها. يمكن برمجة الحاسبة على اختيار العبارات المتوافقة والمتسقة منطقيا دون غيرها. وهناك عدد غير منته من العبارات التي تتساوى في درجة اتساقها المنطقي لكنها تؤدي الى نتائج متباينة أو متعارضة، مثل عبارات المفاضلة بين الايمان والالحاد، تلك العبارات التي تكون من ضمن دالاتها مفاهيم تحتوي على ما هو لا نهائي، (لا نهائية الخير أو لا نهائية الوجود أو أزلية أو أبدية العالم... الخ)، وكل عبارة من هذا القبيل يكون وجودها في أي سياق للعبارات مثل وجود عدد اللانهاية أو جذر 3 ـ في أية معادلة رياضية، هو وجود مفسد لأي استنتاج. وعليه لابد من تدخل الانسان بملكته (ملكة الحرية) لكي يقصي ويختار بين العبارات.

(7)

الشر في أفضل عالم

بين الضمير والمصمم الذكي

تمهيد:

كانت مشكلة الشر، وما تزال، موضوعا للخلاف بين المؤمنين والملحدين. أقر المؤمنون والملحدون كلاهما بوجود الشر في العالم. لكن وجود الشر كان حجة للملحدين لإنكار وجود إله خير قادر عادل. وفي المقابل حاول المؤمنون إيجاد تبريرات وحلول للتوفيق بين وجود إله بتلك الصفات وبين وجود الشر، في حين لم يجد الملحدون سوى التسليم بوجود الشر والتسليم بالعجز عن مواجهته. المؤمنون وجدوا، بطريقة أو بأخرى، أن مواجهة الشر تكون بالرجوع إلى اللّه. بينما تركنا الملحدون أمامه بلا سلاح.

حاول المؤمنون تقديم دفاع عن طروحاتهم يصمد بوجه التناقض الحاصل بين قولهم بوجود إله كامل الخير تام القدرة وبين تسليمهم بوجود الشر الذي يستحيل إنكار وجوده. ومنهم من حاول ذلك الإنكار، على استحياء، فقالوا أن وجود الشر ليس حقيقيا، وأنه انعدام الخير وحسب. وتلك مراوغة لم تجد نفعا ولا وجدت لهم منفذا بدلالة استمرارهم بتبرير انعدام الخير. لكنهم، مع ذلك، قدموا حلولا لتخفيف وطأة الشر وتغذية الحلم الانساني بالعدالة والخير التامين. أما الملحدون فلم يتمكنوا من تبرير الشر، فبقي واقعا شاخصا قاسيا، لا سبيل إلى دفعه.

وخارج طروحات الطرفين، نرى أن الوجود ككل ليس خيرا ولا شرا. إذ الخير والشر ثنائية من ثنائيات اللغة، وهي إحدى نواتجها حين يتم التعامل مع حدودها القصوى. تشابه بقية الثنائيات التي تفقد معناها حين تصل إلى تلك الحدود. يمكننا الحديث عن الطول والقصر في الاستخدام الواقعي، لكن هذه المفاهيم تفقد معناها إذا تحدثنا عن الطول الأقصى أو القصر الأقصى. والأشياء إما طويلة أو قصيرة قياسا إلى بعضها، ولو وجد شيء وحيد في الكون لما أمكن وصفه بأي من الصفتين. كذلك الأمر نفسه ينطبق على مفهومي الخير والشر. وفي مجال التعامل اليومي يكون الشر والخير مستوى إنسانيا ينشأ من متطلبات الواقع التي تتعارض مع الضمير.

يوجد نوعان من الشرور؛ شرور طبيعية، وهي تقييمات بشرية للأحداث التي لا يكون فعل الإنسان سببا في وقوعها، مثل الأمراض الكوارث البيئية والزلازل والبراكين وما شابه ذلك، يعدها الناس شرورا لأنها تهدد حياتهم أو مصالحهم. وهناك شرور بشرية مما يرتكبه بعض الناس ضد بعضهم أفرادا أو شعوبا، مثل الحروب والانتهاكات والظلم والسرقة والكذب... الخ.

قلنا أن وجود الشر في عالمنا أمر لا يمكن نكرانه، لا من الناحية الواقعية ولا من الناحية المنطقية. ولا مشكلة في فهم أسباب وجوده بوصفه ناتجا عن طبائع الأشياء فتكون الشرور نواتج عرضية لقوانين الطبيعة أو طبائع النفوس البشرية، فالنار تحرق لأن ذلك من طبيعتها، والناس يرتكبون الشرور لعلل في نفوسهم أو سعيا وراء مصالحهم وأنانيتهم أو حفظا لبقائهم.

لكن وجود الشر يصبح مشكلة وتناقضا منطقيا يصعب حله عند التسليم بالمقولات الدينية التي تستند على فكرة مركزية قائمة على القول بوجود إله متعال مفارق مطلق الكمال والعلم والخير والقدرة. فعند التسليم بوجود إله بهذه الصفات التي لا تنازل عنها ولا زحزحة فيها، يصير لزاما أن يكون عالمنا هذا، الزاخر بأنواع الشرور، هو أفضل عالم يمكن لإله بهذه الصفات أن يصنعه أو يسمح بوجوده، إذ لا يصح أن يقبل ذلك الإله بعالم ليس هو الأفضل، لأن قبوله أو إيجاده لعالم أقل من الأفضل يتعارض مع كونه كاملا أو كلي القدرة أو مطلق العلم أو تام الخير. فلماذا وجد الشر في عالم من نتاج أفضل إمكانيات الإله؟ وهذا هو التناقض بين مسلمات الأديان السماوية وبين وجود الشر. وكان هذا المأزق سببا في ظهور مجال بحث هو الثيوديسيا Theodicy (هذا المصطلح وضعه الفيلسوف الألماني غوتفريد فلهلم لايبنتز 1646 – 1716)، وهو فرع من الفلسفة واللاهوت يهتم بحل مشكلة الشر والدفاع عن العدالة الإلهية.[170]

النظام والعناية الإلهية ومعضلة الشر:

يورد الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا (980 – 1037م) دليلا يسميه العناية ويسميه النظام، قائلا: «ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات، وأجزاء النبات والحيوان، مما يصدر اتفاقا، بل يقتضي تدبيرا ما.»[171] ويشرح معنى العناية والنظام في بضعة سطور، ثم يستطرد مسهبا في شرح معنى الشر محاولا إيجاد توافق بين وجود النظام والعناية الإلهية ووجود الشر وعدم التعارض بينهما. وهو بذلك يكون على دراية أن أهم معضلة يواجهها دليل النظام أو العناية هي معضلة الشر، فبمجرد القول بالنظام أو العناية يصير لزاما تفسير الشر وتبرير وقوعه، ومن هنا فإن وجود الشر هو أهم اعتراض على العناية والنظام والصانع أو المصمم الذكي. فيذكر ابن سينا في كتاب النجاة أن الشر مقصور على العالم الأرضي، وأن الوجود كله خير، ولا يكون الشر إلا جزئيا لسبب أو لآخر في العالم الأرضي أو ما يسميه عالم ما تحت فلك القمر، «وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر.»[172]

فالنظام في الموجودات دليل على عناية اللّه. وبذلك فإن هذا النظام له دلالتين مترابطتين هما وجود المنظم وكذلك خيرية هذا المنظم. «العناية، هي كون الأول عالما بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال حسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور»[173]. ولأن العناية تعني النظام ولابد أن يكون ذلك خيرا، صار لزاما على من يقول بها أن يجد منفذا وحلا لكي يفسر الشرور التي تقع في هذا العالم. فمع وجود كائن كلي القدرة كامل الخير يعتني بالوجود وينظمه صار وجود الشر أمرا محرجا وتناقضا يستلزم الحل. إذ كيف تسمح العناية بوجود الشر وقبل ذلك من أوجد الشر وما سبب وجوده، وهل يتمكن هذا الكائن الكلي القدرة من إزالته؟ إن كان قادرا على

إزالته، فلم لا يفعل؟ وإن لم يكن قادرا، فقدرته محدودة وليست كلية. فيقدم ابن سينا حله بالقول أن الشر موجود بحكم طبيعة الموجودات ومخالطة المادة، وأن «الكل إنما رتبت فيه القوة الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور»[174]. والاستحالة هنا استحالة طبيعية، فطبائع الأشياء لا يمكن تغييرها. هذه الاستحالة ناتجة عن طبائع الأشياء، فالنار من طبيعتها أنها تحرق ونفعها كبير مع إمكانية وجود الضرر وهو أن يتأذى منها رجل صالح مثلا، ومن المستحيل إزالة هذه الإمكانية. هذا المثال يورده ابن سينا، مع أن النصوص الدينية تورد أمثلة على تجاوز هذه الاستحالة، «قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم»[175]. فيجب على ابن سينا بموجب المقولات الدينية أن لا يقر بوجود استحالة طبيعية على اللّه. وسنأتي على تحليل المواقف التي تقول بوجود أمور مستحيلة على اللّه، لدى عرض موقف بلانتنغا بعد قليل.

ولكن ابن سينا يحاول تسويغ الشر بطرق الحجاج التقليدية، قائلا أن اللّه يريد الشر أيضا ليس لأجل الشر وإنما لأجل الخير، إذا كان الشر ملازما وجوده لوجود خير أكبر. فبدلا من ترك الخير الكثير بسبب شر قليل، سمح اللّه بوجود الشر القليل من أجل الإبقاء على الخير الكثير، «إن اللّه تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر»[176]، فالشر، على رأي الشيخ الرئيس، موجود بإرادة اللّه وليس خارجها، وأنه جاء بالعرض، نتيجة أن اللّه أراد خيرا كثيرا فلم يعبأ إن خالطه شر قليل، «فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة»[177].

وبعد أن يؤكد ابن سينا على أن الشر يوجد فقط في عالم ما تحت فلك القمر، الذي هو أصغر بكثير من عالم ما فوق فلك القمر، يقرر أن الشر قليل جدا بالقياس إلى الخير الكثير الذي يعم نظام الوجود. فكأنه يطلب منا أن نتجاهله ولا نعبأ به، بعد أن قرر أن اللّه نفسه لا يعبأ به، مشيحا ببصره أنه بسبب وجود الشر إنما خلق اللّه الجنة والنار والثواب والعقاب. وهذا لا يتوافق مع القول بوجود العناية الإلهية التي معناها أنها عناية بالإنسان ورعاية له، لكن ابن سينا يرى أنها عناية بالوجود ونظامه الكلي. وبموجب هذه الرؤية يصبح موقف الأديان والرسالات السماوية عرضة للشك إذ تنتفي الغاية منها، فالمبرر الأساسي لتلك الرسالات هي عناية اللّه بالإنسان. فبينما يحاول ابن سينا إثبات وجود اللّه من خلال وجود النظام في الكون وعنايته بهذا النظام، يجازف بأن يتخذ موقفا يتعارض مع الموقف الديني العام، بل يصبح على النقيض من الموقف الديني، مما يبرز صعوبة التوافق بين القول بالنظام من جهة والتمسك بمقولات الدين من الجهة الأخرى. وكل ذلك مرده صعوبة تفسير وقوع الشرور، التي يسلم ابن سينا بوقوعها لكنه يحاول التقليل من أهميتها بأكثر من طريقة كما رأينا، بدءا من القول بأن «الشر بالذات هو العدم»[178]، ثم القول بأن الشر وجوده لازم لأنه من مقتضيات الخير، ثم في دفاعه الأخير يرى أن الشر قليل نسبة إلى وجود الخير الكثير، فيقول: «فإن قال قائل: ليس الشر شيئا نادرا أو أقليا، بل هو أكثري. فليس هو كذلك بل الشر كثير، وليس بأكثري، وفرق بين الكثير والأكثري، فإن ههنا أمورا كثيرة هي كثيرة وليس بأكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية»[179] هكذا يقر الشيخ الرئيس، أن الشر كثير، ويحاول التسويغ أنه ليس

أكثريا. لكن المسألة تتعلق بالأهمية لا بالتعداد الغفل للفوائد والشرور، فجرح يحدث بلحظة قد يحتاج أياما حتى يلتئم، ووجع ضرس قد يفسد حفلا بهيجا، والأحزان أطول عمرا من الأفراح، وكذلك الآلام أطول عمرا من اللذات. ثم هل هنالك ما هو شر من الموت؟ فحتى إذا كانت الأمور تقاس بالتعداد للشرور والخيرات، فهل يستثني الموت أحدا؟ فالشر أكثري بحكم انتهاء كل شيء بالموت، موت كل شيء وأهمه موت الانسان. ولا يزعمن أحد أن الموت خير. فلو كان خيرا لما انتفى في الجنة. قد يكون الموت خيرا بمعيار طبيعي هو معيار سيرورة الحياة على الأرض، مع التحفظ على ذلك، اذ لو آمنت البشرية فعلا أن الموت خير لما سعت إلى إطالة الأعمار ولما بحث الاقدمون عن إكسير الحياة. مع ذلك نفترض أن الموت خير من العيش مع الهرم الشديد أو ما شابهه، وتلك معايير تتجاهل فرضية وجود اللّه القادر على كل شيء، والواعد بجنة لا موت فيها ولا هرم ولا أي شر من أي نوع. يكون موت الآخر خيرا لو كان هذا الآخر ظالما فموته خير من ظلمه، وظلمه شر أكبر من موته، ويكون موت الإنسان خيرا لو أنه عمر طويلا وأقعده الهرم طريح الفراش فلا يقوى على أداء حاجاته الضرورية ولا يتمكن من فعل شيء ينفعه أو ينفع غيره عندها قد يتمنى الموت لأنه خير من بقائه على هذا الحال. لكن الموت ليس خيرا إن حدث لشخص في الجنة الموعودة. بمعنى إن حدث في ظروف خير مطلق لا وجود فيه لألم أو مرض أو هرم أو حزن أو ظلم. وبهذا فإن الشر أكثري لأن الموت أكثري.

ودفاعا عن إحجام اللّه، على الرغم من قدرته، عن إزالة الشر، وإبقائه على الخير المحض، يقول ابن سينا: «فإن قال قائل: فقد كان جائزا أن يوجد المدبر الأول خيرا محضا مبرأ عن الشر، فنقول: هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزا في الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرأ، ليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية»[180] وهنا يترك ابن سينا مجالا لنوع آخر من الوجود المبرأ عن الشر وهو الوجود في الأمور العقلية والنفسية، ليوجد منفذا لإمكانية أنواع أخرى من الوجود من بينها الوجود في الجنة[181]، مشيرا إلى قدرة اللّه أن يخلق أنواع مختلفة من العوالم، بمعنى أن هناك أكثر من إمكانية لخلق العالم وأن عالمنا هذا هو إحدى الإمكانيات، لكنها ليست الإمكانية الأفضل. ويبقى السؤال: لماذا اختار اللّه أن يكون الوجود في الدنيا على هذا الحال إن كان الوجود في الجنة أفضل، وكيف يستقيم ذلك مع القول بأن اللّه اختار أن يكون العالم على ما هو عليه لأنه الأفضل؟ وإن لم يكن الوجود في الجنة أفضل، فلماذا خلق الجنة؟

مجمل كلام ابن سينا يؤكد كونه يرى أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فهل ليس بمقدور اللّه أن يخلق عالما أفضل منه؟ واذا كان هذا هو أفضل العوالم الممكنة، فهل الجنة بوصفها عالما ممكنا ليست أفضل منه؟ هذه الأسئلة تستند إلى المسلمات الفيضية[182] التي بنى عليها ابن سينا نظامه وموقفه. فمعنى كلامه أن اللّه اختار الأفضل من بين إمكانيات متعددة لأنواع العوالم، وهو العالم الحالي غير المبرأ عن الشر. لكن ابن سينا مازال يقول بإمكانية عالم مبرأ عن الشر. فيبقى السؤال طالما أن اللّه كلي القدرة فلماذا لم يختر منذ البداية نوع العالم المبرأ عن الشر؟

إن كان وجود النظام دليلا على العناية الإلهية، فإن وجود الشر في العالم يمثل تحديا صعبا للقائلين بالعناية. ولقد كان ابن سينا أسير تناقض واضح حين عرض النظام بوصفه دليلا على العناية ثم نفى وجود العناية حين رأى أن اللّه سمح بوجود الشر. وقد برر ذلك مرة بالقول أن اللّه سمح بوجود الشر حفاظا على خير أعظم ولاستحالة الإبقاء على ذلك الخير من دون الشر الملازم له، ومرة بالقول بعدم اكتراث اللّه. وبهذا كان قد حد من قدرة اللّه في الحالة الأولى ونفى عنايته في الحالة الثانية.

العوالم المتعددة أو العوالم الممكنة:

إن فكرة العوالم الممكنة هي فكرة منطقية بالأساس تعتمد على الاحتمالات التي يضعها ويتصورها ذهن الإنسان أكثر من اعتمادها على واقع العالم. ومن ذلك تنشأ الأفكار المترتبة عليها متمثلة في تصور عوالم افتراضية في مجال الفلسفة واللاهوت والفيزياء والأدب وأفلام الخيال العلمي. ويمكن أن نتمثل تعدد الإمكانيات للوقائع في هذا العالم الواحد الذي نعيش فيه بالشكل التالي: أنا الآن أجلس قرب طاولتي في غرفة المكتب في بيتي في مدينتي على هذا الكوكب الذي يلاحق الشمس دائرا حولها وهي تجري في مسار داخل المجرة ضمن هذا الكون الذي يحتوي عددا هائلا من الكواكب والنجوم والمجرات مما يتيح احتمالات أخرى كثيرة لأن يكون مكاني مختلفا. ومن ناحية الزمان، كان يمكن ألا أكون هنا في هذه اللحظة لأسباب واحتمالات كثيرة أيضا من قبيل أن يكون عملي يوجب علي ظرفا مختلفا أو صحتي، أو مسار حياتي ودراستي، أو حتى التقاء أمي وأبي قبل عقود في مكان وزمان معينين، مما يمنع ولادتي من الأساس. كل هذه احتمالات كثيرة الغيت لتتحقق سلسلة أحداث ذات مسار واحد، كان يمكن أن يتغير في أية لحظة من اللحظات التي مر بها منذ الأزل، مما أدى إلى تحقق احتمال واحد فقط هو وجودي هنا والآن. واقع العالم هو أنني الآن موجود مع هذه الظروف المحيطة بي. أما الإمكانيات والاحتمالات الأخرى فهي تصورات تضعها مقدرتي اللغوية والذهنية.

وعلى الرغم من أن مفهوم «العالم المحتمل» كان جزءًا من المعجم الفلسفي على الأقل منذ لايبنتز، فقد أصبحت الفكرة راسخة في الفلسفة المعاصرة مع تطوير دلالات محتملة للغات المنطق الافتراضي والمنطق الجهوي modal logic الذي هو منطق صوري يهتم بجهات الحمل من قبيل الاحتمال والضرورة والالزام والسماح(183).

والأكوان المتعددة Multiverse «عبارة عن مجموعة افتراضية متكونة من عدة أكوان ـ بما فيها الكون الخاص بنا ـ وتشكل معاً الوجود بأكمله، وفكرة الوجود متعدد الأكوان هي نتيجة لبعض النظريات العلمية التي تستنتج وجوب وجود أكثر من كون واحد، وهو غالباً يكون نتيجة لمحاولات تفسير الرياضيات الأساسية في نظرية الكم».(184) وقد دخلت فكرة العوالم الافتراضية ومن ثم العوالم الموازية حقل الفيزياء المعاصرة منذ النصف الأول من القرن العشرين مع تطور فيزياء الكم وفيزياء أجزاء الذرة. واستمرت هذه الفكرة باكتساب مقبولية متزايدة مع ظهور نظريات تؤيدها، وتقبل عدد من علماء الفيزياء لها سعيا لتفسير سلوك المكونات الأصغر للذرات. وهي أمور تعتمد

على افتراضات مستندة إلى الحسابات الرياضية واتساق المعادلات وليس على أي نوع من الافتراضات الدينية أو الغيبية[185]. ومع ذلك يوجد حول فكرة تعدد الأكوان جدل كثير بين الفيزيائيين، لأن منهم من يرى فيها فكرة فلسفية أكثر من كونها فرضية علمية حقيقية لعدم خضوعها لمعايير الفرضيات العلمية وعدم خضوعها لأية تجربة ممكنة وعدم خضوعها لمبدأ قابلية التكذيب[186].

وتعود الفكرة إلى وقت مبكر هو عصر حضارة الإغريق، وتحديدا في الفلسفة الذرية القديمة، مبناها أن عوالم لانهائية نشأت من اصطدام الذرات[187].

أفضل العوالم الممكنة:

تعد فكرة الفيلسوف الألماني غوتفريد فلهلم لايبنتز عن أفضل العوالم الممكنة الفكرة الأهم في مواجهة معضلة الشر. والمقصود بكون الشر معضلة هو أن وجود الشر في العالم يمثل دعما لموقف المنكرين لوجود العناية الإلهية أو القدرة الإلهية أو النظام في العالم ومن ثم يمثل حجة مناقضة للحجج على وجود اللّه بصفاته التي تعرضها الأديان السماوية: خير، كلي القدرة، مطلق العلم...إلخ[188].

فيرى لايبنتز أن هناك إمكانيات لا تحصى لخلق عوالم مختلفة، وأن اللّه اختار أن يخلق أفضلها وأحسنها نظاما وأكثرها خيرا، وهو عالمنا هذا. وأن هذا العالم الأفضل كان لابد من أن يتضمن وجود الشر فيه، من أجل تحقيق خير أكبر. ولولا ذلك لكان أقل خيرا، فاختار اللّه العالم الذي يتضمن الشر لأنه يتضمن خيرا أكثر.

والسبب الأساس الذي حدى بلايبنتز إلى القول بفكرة أفضل العوالم الممكنة هو محاولته حل معضلة وجود الشر في العالم. وهذا الحل يقوم على مقدمتين ونتيجة. المقدمة الأولى: إن اللّه يمكنه فقط اختيار كون واحد من بين عدد لا حصر له من الأكوان الممكنة. والمقدمة الثانية: إن اللّه هو وجود مثالي، فهو يتخذ القرارات بناءً على العقل. النتيجة: إن العالم الحالي، الذي اختاره اللّه، هو الأفضل[189].

ولم ينكر لايبنتز وجود الشر في العالم، بل قال أن اللّه قد خلق عالما فيه الشر وكان بإمكانه خلق عالم خال منه. لكنه رأى أن هذا العالم لا يزال أفضل عالم يمكن أن يصنعه اللّه، فوجود الشر لا يعني بالضرورة عالمًا أسوأ، إنما على العكس من ذلك، فإن وجود الشر يخلق عالمًا أفضل، إذ «قد يحدث أن يصاحب الشرَّ خيرٌ أكبر»[190] وقد تابع لايبنتز الفكرة التي استخدمها ابن سينا، وقبلهما أوغسطين (354 – 430م)، حول معنى الشر. وتفيد أن «الشر، على الرغم من كونه واقعا حقيقيًا، فهو ليس شيئًا، لكنه اتجاه الانسان بعيدا عن الصلاح. فالشر هو غياب الخير»[191]. واعتمادا على هذا النوع من الفهم لمعنى الشر أنه عدم أو أنه انعدام الخير، وعلى الموقف اللاهوتي المسبق المبني على تصور مفهوم اللّه وصفاته رأى لايبنتز، تماما كما فعل ابن سينا من قبل، أن العالم الذي فيه شر

تكون نتيجته المزيد من الخير، وبالتالي فهو أفضل من عالم يخلو من الشر. أو كما قال ابن سينا: « وأعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم، إما أن يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، وإما أن لا يكون شرا بحسب ذلك، بل شرا بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل»[192] وكذلك «فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»[193] بل إن إزالة الشر من العالم قد تؤدي إلى شر أكبر «فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شرا من عدم واحد»[194].

والحقيقة أن هذه الرؤية القائلة أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة هي رؤية متسقة مع المسلمات الدينية. فطالما أن اللّه كامل وكلي الخير والقدرة فلابد من أن يخلق العالم على أفضل وجه ويختار من بين الإمكانيات أفضلها. فلا يمكن تخيل أن يفعل اللّه شيئا يقصر عن قدرته وخيريته. مع ذلك فإن هذه الرؤية، في مؤداها النهائي، تظهر اللّه غير قادر على خلق عالم خال من الشر، فلو كان قادرا لفعل[195]. وليس منقذا من هذا المأزق القول أنه قبل بشر قليل من أجل خير كثير، لأنه وبحكم قدرته اللانهائية كان يمكن أن يخلق خيرا كثيرا من دون شائبة من شر. فكان هدف ابن سينا ولايبنتز هو تبرير وجود الشر وعرضه بطريقة حتى يبدو غير متعارض مع قدرة اللّه وخيريته. فيقول ابن سينا إن طبائع الأشياء تقتضي وجود الشر مثلما تقتضي طبيعة النار أن تكون محرقة من أجل أن تكون نافعة، وأن الشر هو انعدام الخير في جهة معينة.

الشر والإرادة الحرة:

يضيف لايبنتز أن الشر مقتضى من مقتضيات حرية الإرادة، من أجل أن يعطي اللّه للإنسان القدرة على الاختيار بين الخير والشر، وأن الخطيئة ضرورية لخلق أفضل ما في العوالم الممكنة، والخطايا هي نتائج إرادتنا الحرة[196]. هكذا يعلق لايبنتز الإرادة الحرة للإنسان بوجود الشر في العالم، فمن دون وجود الشر لا معنى للإرادة الحرة لأنها، كما يفهمها، القدرة على الاختيار بين شر وخير، وأن وجود الإرادة الحرة خير بحد ذاته وانعدامها شر. وتلك مفارقة: أن لايبنتز يجعل من الإرادة الحرة سببا من أسباب سماح اللّه بوجود الشر في عالمه الأفضل. فيبدو أن لايبنتز يرى أن اللّه سمح بوجود الشر لأجل الإرادة الحرة وليس العكس. أي أن اللّه لم يعط للإنسان إرادة حرة لكي يتجنب الشرور، وإنما سمح بوجود الشرور لكي يحاول الإنسان أن يتجنبها باستخدام إرادته الحرة. فوجود حرية الإرادة سبب في وجود الشرور، أو هو سبب لسماح اللّه بوجود الشرور قبل أن تكون وسيلة لتجنبها. هكذا وضع العربة أمام الحصان، أو أن لايبنتز جعل من اللّه كمن يجرح شخصا لكي يضمده فيبين إنسانيته وتعاطفه. وهذه المفارقة نفسها وقع فيها بلانتنغا، كما سنرى.

ثم إن هذا التصور يجعل خيارات اللّه ضيقة إلى حد بعيد. في حين أنه من الممكن تصور وجود إرادة حرة للاختيار بين خيرين. فأنت من الممكن أن تختار أن ترتدي قميصا أبيض أو قميصا أزرق وكلاهما خير. هذا فضلا عن كون وجود حرية الإرادة لدى الانسان موضع أخذ ورد في ضوء الأسس اللاهوتية التي يستند عليها لايبنتز[197]، فلا يمكن البناء عليه. فإذا كان اللّه نفسه يقبل بوجود

الشر في العالم بحكم ضرورات شتى، مما يعني أن إرادته الخيرة محكومة بتلك الضرورات، فما المقدار الذي يمكن توقعه من حرية إرادة البشر؟ ثم إذا كانت الخطيئة ضرورية، فهل يمكن عدها شرا؟ بعد ذلك كيف يمكن النظر بجدية إلى هذا السيناريو الذي يضعه لايبنتز، وهو أن اللّه يتيح مجالا للشر، ثم يترك حرية للإنسان أن يرتكب الخطيئة والشر، وأنه من الضروري أن يرتكبها الانسان، لأجل أن يسامح اللّه الناس ويرحمهم أو يعاقبهم، وأن هذا أفضل العوالم الممكنة وهو أقصى ما يقدر عليه اللّه، وأن وجود الشر والقدرة على فعله إنما هي لأجل «حفظ الفرق بين اللّه وبين الإنسان وإفساح المجال للرحمة الإلهية»[198]؟ والحقيقة أن هذا الوصف لا يليق أن يطلقه عاقل على اللّه. بل هو لا يليق أن يوصف به من هو أدنى من اللّه. فلو تخيلنا أن حاكما أطلق يد المجرمين في مدينته وأتاح لهم وسائل وإمكانيات ارتكاب جرائمهم التي يرى ضرورة ارتكابهم لها، وهو يرى أن ارتكابهم للجرائم خير من عدمه، وغايته من ذلك أن يسامحهم ويرحمهم أو يعاقبهم، ويبين الفرق بينه وبينهم. فهل يمكن أن يوصف ذلك الحاكم بالعدل أو الحكمة؟

بلانتنغا والدفاع عن الشر:

في أحد جوانب معالجته لمشكلة الشر، يورد الفيلسوف المسيحي الأمريكي المعاصر ألفن كارل بلانتنغا، المولود في عام (1932) دفاعا طويلا وتفصيليا عن رأي مقارب لهذا، مدعما إياه بالأمثلة من الحياة اليومية والاستنتاجات المنطقية، على الرغم من فحواه البسيطة والمباشرة. وملخص فكرته أن لا تعارض بين وجود اللّه وقدرته وعلمه وخيره، من جهة، وبين وجود الشر في العالم من جهة أخرى، وذلك من وجهين، فقد يستلزم وجود الخير الكثير وجود شر قليل لذلك فان قيام اللّه بإزالة الشر القليل سيؤدي إلى إزالة الخير الكثير، وهذا هو الوجه الأول. والوجه الآخر لدفاعه، أن عدم معرفتنا بأسباب إبقاء اللّه للشر في العالم لا يعني ضرورة عدم وجود اللّه أو نقصا في إحدى صفاته المذكورة[199].

والرد على الوجه الأول من هذا الدفاع هو ردنا نفسه الذي على ابن سينا ولايبنتز للتشابه بين مواقف هؤلاء الفلاسفة في هذه النقطة. أما الرد على الوجه الثاني فهو؛ إن الحديث ليس عن أسباب وجود الشر بقدر ما هو حديث عن التعارض بين وجود الشر وخيرية اللّه وقدرته على إزالة الشر. وهذا يستتبع الحديث عن صفات اللّه، الذي هو كلي القدرة كلي الخير كلي العلم، وبغض النظر عن أسباب وجود الشر وسواء أعرفناها أم لم نعرفها، فخيريه اللّه إما تامة وإما فيها نقص، وكذلك علمه وقدرته. فإن كانت هذه الصفات تامة لم يعد من سبب يكفي لوجود الشر، وإن كان فيها نقص لم يعد اللّه كما تصفه الأديان السماوية، بل لم يعد جديرا بالألوهية التي هي الحد الأقصى لكل كمال. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإن قولك أن عدم معرفتنا بالأسباب لا يعني عدم الوجود أو نقصا في الصفات هو محاولة لإلجام من يحاجك. إن هذا القول ينهي النقاش من أساسه وهو عبثي، فإذا أنهينا النقاش بذريعة أننا لا نعرف ولا يمكن أن نعرف الأسباب وراء إبقاء اللّه على الشر في العالم، ينتهي القول من أساسه، لأن كل البحث هو حول الشر. وإن أنت اتبعت هذا المنطق في الحوار فيمكنك وضع ما شئت من الافتراضات، منطقية وغير منطقية، والدفاع عنها بأنك وخصمك لا تعرفان الأسباب ولا يمكنكما معرفة الأسباب، لذلك عليه قبول افتراضاتك. وهذا هو عين ردنا على

القول بأن الحكمة الإلهية المفارقة، التي تقصر عقولنا عن معرفتها أو فهمها، هي السبب في حدوث كل شيء، كما سنبين.

ينتهي بلانتنغا في دفاعه عن حرية الإرادة إلى أنه ليس في مستطاع اللّه أن يخلق عالما يحتوي الخير الأخلاقي من دون شر أخلاقي، مع عدم الشك في قدرة اللّه وخيريته التامتين. وهو يحاول تبرير ذلك منطقيا عن طريق وضع قضايا منطقية افتراضية وأمثلة لعوالم محتملة ليستنتج أن الشر الأخلاقي ملازم للخير الأخلاقي في أي عالم ممكن. وهو يحاول أن يثبت عدم قدرة اللّه، مع كونه كاملا ومطلق القدرة، على خلق عالم لا يحتوي الشر، من خلال إثبات اتساق القضيتين أو عدم وجود تناقض بينهما:

«اللّه قادر على كل شيء، وهو خير كامل».

«ليس في مقدور اللّه أن يخلق عالما يحتوي على الخير الأخلاقي من دون خلق عالم يحتوي على شر أخلاقي».(200)

وهو بهذا الاستنتاج يريد فك التناقض والحيرة الناتجة عن كيفية وجود الشر الأخلاقي على الرغم من كون اللّه خيرا مطلقا، فيقرر أن لا تناقض في ذلك من الناحية المنطقية. وهو يماثل هذه الاستحالة مع استحالة أن يخلق اللّه دوائر مربعة أو عزاب متزوجين.

وهنا نجد بلانتنغا، كما فعل ابن سينا من قبل، يؤكد وجود أمور مستحيلة على اللّه. فنأتي على مفصل مهم نطل من خلاله على عدد من المفارقات والنقائض التي يؤدي إليها هذا السياق، من قبيل: أن اللّه الواحد كلي القدرة، هل يقدر على خلق إله ثان شبيه به؟ إن قلنا (نعم) نكون قد أشركنا وأنكرنا وحدانيته، وإن قلنا (لا)، نكون قد شككنا بقدرته. أو أبسط من ذلك، كالسؤال: هل بإمكان اللّه أن يخلق مربعا دائريا؟ والجواب أن ذلك مستحيل لأنه يخرق تعريف المربع والدائرة. وكلا السؤالين يقومان على طريقة تفكير عبثية، فهما يتعلقان باستحالة منطقية، بحيث يمكن القول أن تلك الأمور مستحيلة على اللّه لأن العبث مستحيل على اللّه. ولكن من الواضح أن جعل النار باردة (مثال ابن سينا) هو أمر من أمور الطبيعة، وهو مختلف عن خلق مربع دائري. ونقارن مع مسألة الشر عموما. فهل أن إزالة الشر أكثر شبها في نوعها بتبريد النار أم بخلق المربع المستدير؟ من البين أن النوعين مختلفان، فاستحالة المربع المستدير أمر واضح لوجود تناقض ذاتي في معنى العبارة. أما الشر والنار فالأقوال المتعلقة بهما تختلف في نوعها. إذ هما قابلتان للزيادة والنقصان والانتفاء. فهناك نار أشد أو أقل استعارا وهناك تفاوت في مقادير الشر وإمكانية انتفائه. في حين أن قضية المربع المستدير ليس فيها شيء من هذا. (لم يذكر ابن سينا مثال المربع أو ما يشبهه، لكنه ذكر استحالة تبريد النار، ونحسب كلا الأمرين مستحيل عنده). وفي كل الأحوال، يصعب أن تستقيم فكرة الاستحالة على كائن كلي ومطلق القدرة. مع ذلك من الواضح أن هناك عبث في مفاصل هذه الاقوال، فأين هو؟ العبث حقا هو في كون مفهوم اللّه مفهوم يعبر عن اللانهاية. ومفهوم اللانهاية لا يمكن أن يدخل ويفاعل مع مفاهيم أخرى لأن ذلك يؤدي إلى نتائج فاسدة. تماما مثل مفهوم اللانهاية

في الرياضيات، إذا أدخلته في معادلة رياضية تصل إلى نتائج فاسدة. مثل المعادلة التي أوردنا مثيلا لها في غير موضع:

$$\infty = 1 + \infty$$

$$\infty = 2 + \infty$$

فإذا كانت $\infty = \infty$

إذن: $2 = 1$

وهذه نتيجة بينة الخطأ.

أما إذا كانت ∞ لا تساوي ∞، عندها يكون مفهوم اللانهاية خارجا عن أول مبادئ الفكر الأساسية التي لا يستقيم أي تفكير بدونها ألا وهو مبدأ الهوية أو الذاتية، فيصبح مفهوم اللانهاية مفهوما متناقضا لا يصح التعامل به في المعادلات.

فتلك نتائج خاطئة بشكل واضح. سببها إدخال اللانهاية في المعادلة وكأنها عدد يشبه الأعداد الأخرى، بينما هي حد أقصى يستحيل التعامل به واقعيا. كذلك مفهوم اللّه اللانهائي يجب أن لا يدخل في عبارات اللغة التي تصف الوقائع بوصفه جزءا منها وواقعة من الوقائع، وإنما هو حد أقصى للوجود.

فضلا عن ذلك، يصر بلانتنغا على أنه لابد من وجود شر أخلاقي مقابل للخير الأخلاقي لأجل أن تكون حر الاختيار. وبهذا يقع أسير المفارقة نفسها التي وقع فيها لايبنتز، وهي جعل الإرادة الحرة سببا في وجود الشر، كما عرضناها. ويغفل بلانتنغا نتيجة تركيزه على الجانب المنطقي عن كون المسألة تتعلق باللغة وثنائياتها. علاوة على كون تصوره للعوالم الممكنة كان متغاضيا عن كونها افتراضات لعوالم مازال يحكمها المنطق ومبادئ الفكر الأساسية؛ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. وهذه القوانين متعلقة بالفهم البشري، ومن ثم لم تعد هناك إمكانية لافتراض أكوان أو عوالم أخرى طالما صارت تلك العوالم المفترضة مشابهة لعالمنا، حيث يجب قطعها بنصل أوكام. فإن وجدت عوالم أخرى فهي تبقى ضمن هذا الوجود الذي توحده الأنا. فمهما كانت تخيلاتنا عن عوالم افتراضية أخرى، لا يمكننا أن نتخيل عالما فيه دوائر مربعة أو عزاب متزوجون، لعدم إمكانيتنا الحديث عن عوالم لا تخضع لقوانين فكرنا، لأن تخيلاتنا وافتراضاتنا مهما اشتطت، لابد لها من أن تكون منطلقة من ناصية «الأنا أفكر» التي لا سبيل إلى إنكارها أو الخروج منها. وقد استحكم في تصورات بلانتنغا، كما هو حال الكثيرين غيره، نسيان الأنا. فلا يمكن تصور أي عالم ممكن من دون وجود ذات تقوم بتصوره أو افتراضه. وهذه الأنا التي تتخيل ذلك العالم أو تفترضه لابد لها من لغة لكي تخاطب ذاتها وتحدث نفسها أنه يوجد عالم ممكن أو أكثر، ومن أجل ذلك لابد من وجود منطق كي يحكم تنظيم اللغة واستنتاجاتها. وبحكم تلك اللغة، لا بحكم اختلاف العوالم، لا

يمكن أن توجد دوائر مربعة ولا عزاب متزوجين. وبحكم تلك اللغة أيضا، لا بحكم الإرادة الحرة أو النعمة الإلهية، لا يمكن أن يوجد خير من دون شر. فلأن الخير موجود كان لزاما وجود الشر معه، مثلما أن وجود القصير متلازم مع وجود الطويل، ووجود الأعلى مع وجود الأسفل. بمعنى أن كل مفهوم يستلزم نقيضه.

وموقف بلانتنغا كله يمكن مواجهته بنقطتين: الأولى إذا كان إيجاد الشر الأخلاقي من أجل حرية الإرادة الإنسانية، فماذا عن الشرور الطبيعية مثل الكوارث البيئية والأمراض؟ والثانية: تتعلق بعالم ممكن موعود يفترض بهذا الفيلسوف أن يكون مؤمنا به بوصفه مسيحيا مخلصا، وهو الجنة، هل ينطبق عليها وجود الشر لأن فيها خيرا وأن اللّه لا يقدر على إزالته؟ يالبؤس الوجود إن كان يستحيل، حتى على اللّه، إيجاد عالم يخلو من الشر، ويالضياع الوعود بالعدالة، ويالعبثية إيمان بلانتنغا.

نقيضة الخير وتناقض المسلّمات:

كل هذه المحاولات تبدو ضعيفة لدى مواجهتها بالمسلمة الأساسية التي تفيد بأن اللّه قادر قدرة مطلقة وأنه هو الخير الكامل. فاللّه كائن كامل على الإطلاق. ويمكن للناس، كما يؤكد لايبنتز، أن يستنتجوا هذا منطقيًا، لأن «الأعمال يجب أن تحمل بصمة فاعلها، ويمكننا معرفة فاعلها من خلال فحصها»[201]. ويطلق لايبنتز على هذا تسمية مبدأ الكمال، الذي يفيد أن معرفة اللّه وقدرته على أعلى درجة، أكثر مما يمكن لأي إنسان أن يفهمه. ونظرًا لقدرة اللّه المطلقة، وأن اللّه قد فكر في كل احتمال قبل إنشاء هذا العالم. «فكماله يمنحه القدرة على التفكير بما يتجاوز قوة العقل المحدود، لذلك يوجد لديه سبب كافٍ لاختيار عالم بدلا عن آخر»[202] وعندها سيكون «من المناقض لطبيعته الخيرة والكاملة لو لم يختر أفضل العوالم، وبالتالي فإن الكون الذي اختار اللّه أن يخلقه لا يمكن إلا أن يكون الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة»[203]. ويكتمل انهيار كل هذا الدفاع إذا أوردنا مقولة وجود الجنة سواء أكان ذلك الوجود واقعيا أو ممكنا أو حتى متخيلا. ومقولة وجود الجنة (سواء أفهمنا أن وجودها روحاني عقلي أو كان وجودها جسماني) هي إحدى ثوابت مقولات الديانات السماوية التي تعرضها على أنها عالم خال من الشر وأفضل من عالمنا هذا.

ثم ألا يتناقض القول بأن عالمنا هذا هو أفضل العوالم الممكنة مع بداهة سعي البشرية نحو الأفضل؟ إذا كان هذا هو أفضل العوالم الممكنة التي يقدر عليها اللّه فما الغاية من الرسالات السماوية والقوانين البشرية ولماذا يسعى الناس إلى الاستزادة من العلوم والاختراعات وتطوير الطب وعلاج الأمراض؟ ألا يكون العالم أفضل لو أن عدد الأطفال الذين يموتون جوعا صار أقل، أو عدد الذين يشفون من أمراض السرطان صار أكبر؟ كم من المواقف في حياتنا كانت ستكون أفضل لو أن أحد الظروف كان مختلفا؟ كم من المناسبات كانت ستكون أفضل لو أنها حدثت في وقت آخر أو مكان آخر؟ كم من المشاكل والأزمات كانت ستنتهي لو حضرها شخص معين أو اختفى منها شخص آخر؟ هذا ما أدعوه نقيضة الخير؛ فالعالم يكون أفضل لو أن اللّه أضاف إلى الخير فيه شيئا يسيرا خيرا، ويكون أفضل لو أنه أنقص من الشر فيه شيئا يسيرا. ويمكن دائما إضافة خير آخر وإنقاص

شر آخر حتى يعم الخير ويتلاشى الشر. ولا توجد استحالة منطقية أو واقعية في ذلك. ومن الصعب إنكار تلك الإمكانية على قدرة اللّه المطلقة.

والنقيضة نضعها بهذا الشكل:

البرهان الأول: فيما يخص الخير:

القياس الأول:

المقدمتان:

اللّه تام القدرة.

تام القدرة يتمكن من تكرار أفعاله.

النتيجة: اللّه يتمكن من تكرار أفعاله.

القياس الثاني:

المقدمتان:

اللّه تام القدرة.

تام القدرة يتمكن من إضافة بعض الخير.

النتيجة: اللّه قادر على إضافة بعض الخير.

القياس الثالث:

المقدمتان:

اللّه قادر على إضافة بعض الخير.

اللّه قادر على تكرار أفعاله.

النتيجة: اللّه قادر على إضافة كل الخير.

لكن الخير ما يزال ناقصا.

والبرهان الآخر: فيما يخص الشر:

القياس الأول:

المقدمتان:

اللّه تام القدرة.

تام القدرة يتمكن من تكرار أفعاله.

النتيجة: اللّه يتمكن من تكرار أفعاله.

القياس الثاني:

المقدمتان:

اللّه تام القدرة.

تام القدرة يستطيع إزالة بعض الشر.

النتيجة: اللّه قادر على إزالة بعض الشر.

القياس الثالث:

المقدمتان:

اللّه قادر على إزالة بعض الشر.

اللّه قادر على تكرار أفعاله.

النتيجة: اللّه قادر على إزالة كل الشر.

لكن الشر ما زال موجودا.

إن عدم وجود استحالة منطقية (أو واقعية) في زيادة الخير وتقليل الشر يدحض حجة بلانتنغا المنطقية التي يؤكد فيها أنه من المستحيل على اللّه أن يخلق عالما خاليا من الشر. كما أن عدم وجود الاستحالة تلك يدحض قول لايبنتز أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة.

ودع عنك من يجادل أن الحالة ربما كانت تصبح أكثر سوءا لو أن كل ما ذكرته أعلاه قد تغير، وأن حكمة اللّه الخيرة التي لا نعرفها هي التي اقتضت أن تكون الأوضاع على ماهي عليه من وجود الشرور (وهو رأي يقارب رأي بلانتنغا في سياق حجته، التي أسماها (الدفاع عن الإرادة الحرة)، وهي في حقيقتها دفاع عن وجود الشر وتسويغ له بأننا لا نعرف الحقيقة النهائية. وهذا الدفاع يقع على الطرف المقابل لأحد أهم الأسس التي بنى عليها ابن سينا دفاعه، وهو القول بأن العناية مهتمة بالنظام الكلي وليست لأجلنا «إن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا»[204] أي أن حكمة اللّه ليس لها شأن فيما يحدث من شرور للبشر. فأوجد ابن سينا منفذا مختلفا للمروق من المأزق، فلم يقل بوجود حكمة إلهية لا نعلمها، وإنما قال إن تلك الحكمة لا تتعلق بعالمنا. فهو لا ينكر وجود الحكمة الإلهية التي لا نعلمها، لكنه لا يعلق عليها أسباب ما يحدث في عالمنا. في حين أن بلانتنغا يقول بوجود حكمة متدخلة في عالمنا ونحن نجهلها. والاحتجاج بحكمة اللّه التي لا نعرفها ولا نفهمها هو احتجاج لا يمكن إثباته، وما لا يمكن إثباته قد يمكن رده. فهو يوقعنا في حتمية قاسية وينسف أية إمكانية للتغيير، ولا يستقيم مع أي قول بإرادة حرة. إذ أن الاحتجاج بالحكمة الإلهية على أنها السبب في عدم إمكانية التغيير معناه التسليم بحتمية الأحداث وأن وقوعها إنما هو بسبب إرادة إلهية، الأمر الذي يعني انتفاء قدرة الإنسان على التغيير، وتلك حتمية تامة لا تترك مجالا للقول بحرية الإرادة الإنسانية. وبحسب هذا يكون مصدر الشر ميتافيزيقيا، طالما أن كل ما يحدث إنما يحدث بموجب حكمة وإرادة الهية. وكما رأى برتراند رسل، في رده على لايبنتز، من زاوية منطقية، أنه إن كان الوجود خيرا وهو يحتوي الشر، فسوف يلزم عن ذلك أن الشر خير أيضا، مما يعني أن مصدر الشر ميتافيزيقي[205]، مع ما تحمل هذه النتيجة من تناقض داخلي، يظهر في القول: إن الشر هو خير.

نقيضة أفضل عالم:

كذلك فإن فكرة كون عالمنا هذا هو الأفضل، تؤدي إلى نتيجة مناقضة للموقف الديني؛ فهي تستلزم استمرار الحياة الدنيا على ماهي عليه إلى الأبد، فكأن لسان حال الذي يتبناها يقول: «إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين»[206]، فلا حياة بعد هذه الحياة ولا عالم غير هذا العالم. فلا بعث ولا جنة ولا نار. إذ أن افتراض وجود حياة أخرى وعالم غير هذا العالم يجعل ذلك العالم الآخر إما أفضل من عالمنا هذا، وهذا مخالف للقول أن عالمنا أفضل العوالم، وإما أدنى منه، وذلك غير ممكن حيث لا يليق باللّه أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير. وإما أن يكون العالمان متساويين في الأفضلية، فتنتفي الحاجة إلى الاستبدال وتصبح عبثا.

وهل حقا أن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن؟ من الناحية المنطقية لابد لمن يتبنى المسلمات الدينية من أن يقول بأن هذا العالم هو الأفضل. لكن القول أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة يحتوي تناقضا مع المقدمات التي يقوم عليها. ويتضح التناقض بالشكل التالي:

المقدمتان:

القادر التام يفعل الأفضل.

هذا العالم من فعل القادر التام.

النتيجة:

هذا العالم هو الأفضل.

ثم يأتي التناقض حين نجد أن: هناك عالم أفضل من هذا العالم هو الجنة التي وعد اللّه بها المؤمنين.

فبناء على الاستنتاج السابق يأتي استنتاج آخر واضح التناقض:

المقدمتان:

الجنة أفضل من هذا العالم.

هذا العالم هو الأفضل.

النتيجة:

العالم الأفضل، يوجد عالم أفضل منه.

ومن ناحية الواقع وتاريخ الفكر، نجد التناقض قائما كذلك. فنحن نجد أن كل ما حولنا ناقص، ولا شيء كامل في هذا العالم. وأن كل ما حولنا يمكن أن يكون أفضل وأكمل، وهذا هو دافع سعينا المستمر نحو الكمال. ثم ألم تكن فكرة ضرورة وجود كائنٍ كامل ملهمة للقديس أنسلم وديكارت ولايبنتز نفسه وغيرهم لصياغة حجة مهمة على وجود اللّه هي (الدليل الأنطولوجي)؟ فكيف أمكن لأصحاب هذه الحجة القول بوجود الكامل، أو مجرد التفكير فيه، إن لم يسلموا بوجود النقص في ما يحيطهم؟ فكيف، بعد ذلك، يكون هذا العالم هو أفضل العوالم؟

ومن البين أن هذا العالم يمكن أن يكون أفضل مما هو عليه، فكل إنسان لديه قائمة من الأشياء والأحداث التي يقترح تعديلها ويعمل عليها، وتلك هي مسيرة الناس أفرادا وشعوبا، وذلك هو سبب جميع الأشياء الجيدة والسيئة التي تقع من اكتشافات واختراعات وجرائم وحروب، وهلم جرا، فذلك هو سبب ما يحدث من خير ومن شر يصيبان البشر. هذا ما يحدث في العالم. وما نعنيه بالعالم هو مجموعة الأحداث والوقائع التي يتعامل معها الإنسان وتؤثر في مجريات حياته ومشاعره بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. أما الوجود فهو الوجود الوحيد الممكن بحكم وحدة الأنا التي تطل عليه والتي يتعلق وجوده بوجودها. ولا إمكانية أن يكون متعددا. فمهما تعددت التمثلات في ذهني فهي تبقى تمثلات لعوالم متعددة ضمن وجود واحد. مصدر التمثلات وسببها طبيعة لغتي والقوى الذهنية

الخاصة بي وقدراتي المعرفية ودوافعي النفسية والاجتماعية، وذلك مختلف عن الوجود الذي هو الومضة الدائمة لإطلال الأنا على ذاتها وعلى سواها.

هناك من العوالم الممكنة عدد كبير هو بعدد الذوات التي يتمثل فيها الأنا. يوجد عالمي وعالمك وعالمه وعالمها. وكل منها فيه من الخير بقدر تذكر الأنا والارتكان إلى الضمير، وفيه من الشر بقدر نسيانها. وكل ذلك في وجود واحد لا يمكن أن يوجد سواه لأنه مرتبط بالضمير الواحد.

دليل التصميم الذكي ومشكلة الشر:

يقدم الدين مقولاته على أنها معبرة عن الحقيقة المطلقة وأن ثباتها غير قابل لأي شك، في كل زمان وكل مكان. ومن أجل ذلك اجتهد فلاسفة الدين في تقديم الحجج والبراهين لإثبات صدق مقولاته. ومسألة وجود إله الأديان (ذلك الكائن المطلق المفارق خارج الزمان والمكان) هي أول وأهم مقولات الدين (الأديان السماوية تحديدا) على الإطلاق. واستمر الجدال بين المؤمنين وغير المؤمنين، حول هذه المقولة، حتى جاء كانت ليقدم البراهين على عدم إمكانية حسمه، لأن العقل يمكنه الإثبات والنفي حين يتعلق الأمر بما يتجاوز حدوده، وأن هذا الموضوع يتجاوز حدود وإمكانيات العقل النظري، فلا سبيل إلى الجزم بوجود اللّه أو نفي وجوده اعتمادا على حجج وبراهين العقل النظري[207]. ثم جاءت الوضعية المنطقية في بدايات القرن العشرين لتتخذ، في الاتجاه نفسه، موقفا متشددا مؤداه أن جميع قضايا الميتافيزيقا هي في حقيقتها نواتج أخطاء في استخدام اللغة وأنها بلا معنى[208].

وقد حدث مؤخرا اهتمام وتركيز على حجة أو دليل التصميم الذكي الذي يرى أن وجود تصميمات ذكية في العالم يستلزم وجود مصمم ذكي هو السبب والعلة وراء هذه التصميمات[209]. فخلاصة هذه الحجة هي القول «بوجود روح ذكية تقف خلف الظواهر، أي وجود عقل عُلوي أعظم يحرك كل شيء من خلف الستار»[210]. وهذا الدليل ببساطة يمثل دهشة الإنسان أمام دقة التصاميم في هذا الكون بدءا من أجزاء الذرة ومكونات الحمض النووي والشفرة الوراثية وصولا إلى نظام المجرات والثقوب السوداء، وأن هذه التصاميم لا يمكن تفسيرها بالمصادفة المحضة، فيكون الاستنتاج أنه لابد من وجود مصمم ذكي خارق القدرة هو الذي صممها بهذه الدقة. وبهذا يمكن رد دليل التصميم الذكي إلى دليل النظام التقليدي الذي يرى أن هناك نظاماً في هذا العالم، ولكل نظام لابد من سبب وفاعل هو الذي قام به[211].

النظام والعلية:

إن دليل المصمم الذكي أو التصميم الذكي هو عبارة عن تنويع وتفصيل في ثنايا دليل النظام، ويعتمد كل من الدليلين على دليل العلية، الذي يفيد أن لكل معلول لابد من علة، ولكل حدث لابد من محدث. ويعود القول أخيرا إلى أرسطو؛ أن لكل متحرك لابد من محرك حتى نصل إلى محرك لا يتحرك[212] (وهذا هو أساس الدليل الكوزمولوجي أو الكوني الطبيعي). ودليل النظام، بوصفه

امتدادا للدليل الكوزمولوجي، هناك عليه من الردود ما يوهن فاعليته، وأهم تلك الردود هو ما جاء في النقائض التي أوردها إمانويل كانت حين قدم حجة مناقضة لدليل العلية بنفس قوة هذا الدليل وهو في الوقت نفسه رد على دليل المحرك الذي لا يتحرك من ناحية ارتباطه بدليل العلية. فدليل العلية أو السببية هو أساس في أي تدليل على وجود علة أساسية (أو وجود منظم أو مصمم ذكي) سواء بوصفها سببا لوجود العالم، أو للحركة في العالم، أو النظام فيه. فبمجرد بيان أن العلية أمر موضع أخذ ورد تتزعزع كل الحجج التي تبنى عليها.

في النقيضة الثالثة من نقائض العقل المجرد يثبت إمانويل كانت ضرورة القول بوجود سبب لكل ما في العالم، ثم، بعد ذلك، يثبت أن الإصرار على هذا القول يؤدي إلى التناقض(213). وإثبات كانت هنا يعتمد على استخدام حجج العقل المجرد، وغايته إثبات أن الاعتماد على العقل المجرد، في بحث قضايا الحدود القصوى، يؤدي إلى الوقوع في التناقض لأنه يؤدي إلى إمكانية إثبات القضية ونقيضتها في الوقت نفسه. فهو بذلك وضع حدودا لاستخدام العقل، وأن العقل إن تجاوز هذه الحدود وحاول خوض موضوعات خارجها فإنه واقع في التناقض لا محالة. ومن ضمن القضايا التي تقع خارج الحدود، ما ذكرناه هنا عن السببية. وكذلك يورد كانت في النقيضة الرابعة مسألة وجود كائن ضروري (اللّه) بوصفها من القضايا التي يمكن للعقل إثباتها وإثبات نقيضتها بالقوة نفسها. وهكذا نجد أن كانت يدحض دليل العلية بوصفه يمكن إثباته وإثبات نقيضه بالقوة نفسها، وهو أمر يصلح أن يكون ردا على دليل المصمم الذكي الذي يعتمد على دليل النظام، ودليل النظام يعتمد على دليل العلية بوصف المنظم هو علة النظام، مثلما أن المصمم هو علة التصميم، فدحض العلية هو دحض لكل ما يترتب عليها. فضلا عن ذلك، نجد أن الفكرة من وراء نقائض كانت كلها، هي إثبات أن العقل المجرد يقع في التناقض إن تجاوز حدود آلية اشتغاله، تلك الحدود التي يمكنه العمل ضمنها فقط، ويقع في التناقض إن تجاوزها. وهكذا، فإن محاولة التدليل على وجود مصمم ذكي تمثل وقوعا في الخطأ نفسه الذي حذر منه كانت وهو استخدام العقل النظري في محاولة إثبات قضايا لا تقع ضمن حدوده.(214)

وتسلسل العلل ثم انتهاؤها إلى علة أولى لا علة لها، وكذلك تسلسل المتحركات ثم انتهاؤها إلى محرك أول غير متحرك عند أرسطو، لنا عليه ردان، (1): إذا سلمنا أنه (لكل معلول توجد علة)، فإن القول بوجود علة لا علة لها يناقض ذلك. لأن معنى ذلك أننا نقول أن لكل موجود هناك موجد هو سبب وجوده، بموجب مبدأ السببية أو العلية، فقولنا أن هناك موجودا لا موجد له ولا سبب هو قول مناقض لقولنا السابق. فكأننا قلنا قولين متناقضين، أحدهما: لكل موجود سبب. والثاني: ليس لكل موجود سبب، لأن هناك موجودا لا سبب له. وكذلك إذا كان (لكل متحرك محرك) حتى ننتهي إلى محرك أول غير متحرك. فلماذا توقفت عند محرك أول وقلت أنه لا محرك له وأنه لا يتحرك؟ بمعنى أن عبارة (حتى ننتهي) لا إثبات لها ولا يدعمها مبدأ العلية. فهي لا تكفي لإثبات وجود أحد الموجودات أو إثبات انعدام حركته. وكونك لا تستوعب إمكانية الاستمرار إلى ما لانهاية له في وجود المحركات والمتحركات، فإن ذلك لا يسوغ لك افتراض وجود محرك لا يتحرك لكي تتوقف عنده بعد التعب. والشيء نفسه ينطبق على العلل والمعلولات. و (2): إن افتراض أن لكل متحرك لابد من محرك هو افتراض غير مبرر، فقد يكون هناك متحرك لا محرك له. حيث لا يتوافق هذا

الافتراض مع مبدأ القصور الذاتي الذي يؤكد أن الجسم يحافظ على حالته الحركية إذا لم يتعرض إلى مؤثر خارجي. فالجسم المتحرك يبقى متحركا إذا لم يصطدم بشيء أو لم يتعرض إلى احتكاك في محيطه يؤدي إلى تباطؤ حركته ومن ثم يوقفه. فالمتحرك لا يحتاج بالضرورة إلى ما يحركه، وإنما يحتاج إلى ما يوقفه عن الحركة. فيمكن أن تكون حركات الأجرام أزلية من دون حاجة إلى ما يحركها. ثم أن الحركة مفهوم مرتبط بالعلاقة المكانية بين الأجسام. فلو تخيلنا وجود جسم واحد فقط في الكون، فلن يكون بإمكاننا وصفه بأنه متحرك أو ساكن، لأن الحركة هي إما اقتراب من شيء آخر أو ابتعاد عنه. هذا إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفيزياء التقليدية، أما إذا دققنا في الموضوع بموجب مجريات الفيزياء المعاصرة فنجد أن المادة في نهاية المطاف، وفي أصغر مكوناتها من إلكترونات وبروتونات ونيترونات... إلخ، ذات طبيعة مزدوجة موجية جسيمية وأن الحالة الجسيمية للأشياء لا يمكن الجزم بأنها حالة سابقة على حالتها الموجية ومعنى ذلك أنه يمكن اعتبار الحركة هي الأصل في الوجود. هكذا يصبح ممكنا إثبات أن الوجود يحتوي متحركا لا محرك له، ويصعب إثبات وجود محرك لا يتحرك. فينقلب موقف أرسطو رأسا على عقب.

الشر في مواجهة المصمم:

فعلا هناك في الكون تصميمات فائقة الذكاء، وهذا أمر لا يمكن إنكاره، ولا ينبغي. أما بالنسبة لاستخدام وجود التصميم الذكي دليلا على وجود مصمم خارق الذكاء، أو أن ذكاءه لانهائي، فهو أمر يستتبع سيلا من المجادلات استمرت قرونا، كما رأينا. وجود التصميم الذكي جدير أن يثير الاهتمام والتساؤل. فيمكن القول أن التصميم هو خصيصة تمنحها اللغة، وهو ميزة في ذهن الإنسان، وأن الفهم الإنساني هو الذي يسبغ الأنماط النظامية على كل ما يقع تحت طائلته، وأن الإنسان يستنتج النظام حتى من العشوائية، فيضع للاحتمالية قوانينها الناظمة. مع ذلك يبقى السؤال: من الذي منح الذهن هذه الخاصية؟ هنا يمكن التساؤل عن مشروعية هذا السؤال، فهنا يمكن القول إن هذه هي طبيعة الفهم، وأنه حتى لو لم تكن للذهن هذه الخاصية وكانت له بدلا عنها خاصية أخرى مختلفة، يمكن الاستمرار بالأسئلة: من أو ما هو الذي منح الذهن تلك الخاصية الأخرى؟ في كل الأحوال إن الوجود موجود، لأنه أحد احتمالين (وجود أو عدم) لا ثالث لهما، فكان وجود. فيه عالم لابد من وجوده على هيئة ما، وقد حدث أن لغتنا، بحكم تركيبها، تضع علاقات وقوانين بين أجزاء هذا العالم فتسميها نظاما. وهذه الخاصية في أذهاننا هي ميزة علاقتنا بالوجود. وهذه العلاقة تبدأ بالمشاركة والاستمرار بالإيجاد والفاعل هنا هو الضمير أو الأنا.

نحن هنا بإزاء التخوم القصوى وما هو خارج حدود اللغة. فإن قلنا (تجاوزا) أن اللغة آلة، فهي آلة للتعامل مع العالم وليس مع ما ورائه. أي أن اللغة لا يمكنها حسم المسألة الميتافيزيقية المتعلقة بما هو خارج حدودها، لأن اللغة (وبالتالي كل الإمكانيات المعرفية أو ما كان يسمى تقليديا بالإمكانيات العقلية) ليس في مستطاعها الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية، لأنها لا تقع ضمن نطاقها. إننا كمن يتوقع من تمساح أن يطير أو كمن يتوقع من ملعقة أن تؤدي وظيفة خزانة ملابس. لا يمكننا أن نحسم مسألة وجود صانع ذكي أو عدم وجوده. ولا يمكننا السير قيد أنملة باتجاه الحديث عنه بأي شكل من الأشكال أو إسباغ أية صفة عليه. لا نستطيع أن نقول أنه خير أو عادل أو حر... الخ.

فكيف الحال واللغة ليست مجرد آلة وحسب، وإنما هي بمثابة الصانع للوجود، لأن الوجود من دونها يفقد «الأنا» وبفقد الأنا يستحيل تمثل الوجود أو التفكير فيه. وكما أثبت مؤسس الأنطولوجيا الأول بارمنيدس منذ ما يقرب خمسة وعشرين قرنا أن ما لا يوجد لا يمكن التفكير فيه(215)، فلابد من إكمال تلك العبارة بالقول أن ما لا يمكن التفكير فيه لا يمكن أن يوجد(216). وعلى من يعترض على هذا القول تقع مهمة إثبات وجود شيء لا يمكن التفكير فيه. إن ذلك محال بحكم طبيعة القول، فبمجرد أنك شرعت أن تثبت لي وجود شيء لا يمكن التفكير فيه تكون قد بدأت بالتفكير فيه وناقضت نفسك عند بداية محاولتك.

وبحكم تلك الميزة المركزية للغة بإزاء الوجود، تكون هي المحدد لكل ما يمكن الحديث عنه، وما يقع خارج نطاقها يكون خارج نطاق ما يمكن الحديث عنه. وهذا بطبيعة الحال لا ينفي إمكانية السؤال، لكنه يجعل الجواب مستحيلا. فيمكن السؤال عن المصمم الذكي، لكن ليس من الممكن الإجابة عن ذلك السؤال. وكذلك الأمر مع جميع الأسئلة التي تقع إجاباتها خارج نطاق اللغة.

وعودا على وجود الشر في العالم الذي لا يمكن إنكاره، فهو يتعارض مع كمال المصمم. فإذا دل وجود التصميم على وجود المصمم، فإن وجود الشر يجعل خيرية ذلك المصمم أو قدرته أو ذكاءه موضع سؤال. أي أن هناك تصميما ذكيا، فإن كان لهذا التصميم الذكي من مصمم، فإن وجود الشر يثير السؤال: هل أن ذلك المصمم في غاية الذكاء، أو في غاية الخير، أو أنه الوحيد وليس هناك من يفسد في تصميماته؟

فينبغي على القائلين حديثا بدليل التصميم الذكي الانتباه إلى أمر مهم، هو أننا لسنا بحاجة إلى دليل جديد أو ترقيع دليل قديم على وجود إله الأديان الميتافيزيقي الواقع خارج العالم. لكننا بحاجة إلى حل المعضلات والتناقضات التي يسببها القول بوجود ذلك الإله، ابتداء من تفسير الكثرة في العالم في مقابل وحدة الإله، وليس انتهاء بحل معضلة الشر حيث يصعب تبرير وجود الشر مع وجود ذلك الإله.

عودة إلى سقراط:

قديما ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة(217) فرأى أن الرذائل وما ينتج عنها من شرور إنما هي نتيجة الجهل، وأن المعرفة كفيلة بتجنب الناس للرذائل وتمسكهم بالفضيلة. فالإنسان إن عرف الخير فعله وإن عرف الشرور اجتنبها. وهذا الافتراض السقراطي الجميل لا يحسم أية معرفة هي المقصودة، ولا ما هو ذلك النوع السحري من المعرفة لكي نتعلمه ونعلمه لأولادنا فيكونون أخيارا بشكل تلقائي، على الرغم من حواره المطول. فواقع الحال أن كثيرا من الشرور يقترفها أناس على معرفة جيدة بوسائل وعواقب ما يقترفون. فكم من المعرفة يمتلكه صناع الأسلحة وتجارها ومشعلو الحروب والفتن! هل كان الذي صنع القنبلة النووية جاهلا بكيفية صناعتها أو بآثارها أم كان جاهلا بمقدار الشر الذي تحتويه؟ أم أنه رأى وجود فضيلة في صنعها أو في استخدامها، أم اختلط عنده معنى الشر ومعنى الخير فرأى فيها خيرا؟ (كالقول أن هذا الاختراع كان خيرا لأنه ساهم في وضع نهاية

للحرب العالمية الثانية). هل نعود للتفكر مرة أخرى: إذا كانت المعرفة هي الخير فيجب علينا قبل ذلك أن نكون أكثر تحديدا في فهمنا لمعنى المعرفة ومعنى الخير، فندخل في الجدال المستمر منذ آلاف السنين من دون الوصول إلى حل حاسم فيفرغ رأي سقراط من الفحوى.

والحقيقة أن الضمير يعرف الخير، ومن ثم الفضيلة، دائما ويشير إليه بوضوح، وتأتي الشرور والرذائل نتيجة تجاهل الضمير. ويحدث التجاهل والعمل خلاف ما يشير إليه الضمير بسبب عمل الإنسان على سد حاجات الجسد من حفاظ على البقاء أو تحقيق منافع للفرد والجماعة. وحين تدخل هذه المنافع في الاعتبار يمكن أن يتم تجاهل الضمير. فلو كان ما يشير إليه الضمير يترتب عليه، مثلا، تقصير أب في توفير طعام لأطفاله إذا رفض أخذ رشوة، عندها يمكن أن تجد ذلك الأب يتجاهل ضميره، فما بالك لو تعلق الأمر بسلامة أولئك الأطفال؟

العالم الأرضي والكون:

الكائنات الحية كلها تبدو هامشية وتافهة ولا قيمة لها مقارنة بمكونات الكوكب من صخور وبحار وجبال وغازات...إلخ. ومقارنة بالكون ومكوناته من أجرام فهي أكثر تفاهة وانعدام قيمة، وهي طارئة جدا. الحياة هشة وقصيرة فيما يتعلق بالأفراد وحتى الأنواع برمتها مقارنة بعمر الأرض وعمر الكون. بالمجمل وباختصار شديد، لا يبدو أن ثمة ما يدعو لوجود الحياة، وأن وجود هذه الحياة هو في منتهى العبث. الكون غير محتاج لهذه الحياة وغير مبال بها، ولا يوجد ما يمكن أن تؤديه تجاه الكون من نفع أو ضرر، فهي أصغر وأضعف من أن يكون لها هذا الخطر. إن أهمية الكائنات الحية منحصرة في حدودها، وخطرها يقع على بعضها البعض ولا يتعداه. الأسود تطارد الخنازير والغزلان، والذئاب تطارد الأغنام، والثعالب تطارد الدجاج والأرانب، والنسور تطارد هذه الأخيرة، والأبقار تبحث عن البرسيم، والإنسان يطارد الجميع، وهكذا. كل ذلك في عملية مأساوية وفواجع متواصلة يكون الموت نهايتها المحتومة. وفي هذا السياق نستذكر قول الشيخ الرئيس ابن سينا أن عناية العلل العالية ليست لأجلنا.

هذه هي صورة ما يجري إذا نظرنا إليها من زاوية شخص نسي الأنا أو لم يعرف كيف ينظر إلى المشهد من خلال الأنا أو الضمير.

إن للمشهد بعدا آخر إذا نظرنا إليه من الزاوية الأخرى. فحين نعي أن الأنا هي المركز لهذا الوجود ككل سندرك أن الوجود موجود بحكم وجود الأنا وينتفي بانتفائها، فتكتسب الموجودات قيمتها وغايتها من الأنا. فليس هناك غاية ولا ضرورة لوجود الحياة أو الكائنات الحية على الأرض أو في الكون عموما، لكن الضرورة في وجود الكون تكون بسبب الأنا، التي هي الكيان الوحيد الذي «أنا» على يقين من وجوده من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الكيان هو النافذة الوحيدة للإطلال على كل ما سواه.

الضمير عند جوزيف بتلر:

هناك من تحدث عن الضمير من بين الفلاسفة، وأهمهم جوزيف بتلر (1692 – 1752م)، واللورد شافتسبري (1621 – 1683م) قبله. ونرى ضرورة ذكر ذلك من أجل بيان اختلاف الموقف الذي نعرضه عن مواقفهم. فموقفنا له سعة تجمع الأنطولوجيا والمعرفة والقيم بالاجتماع والسياسة والنفس وغيرها من جوانب الفكر والفعل، في حين أن مواقف هؤلاء الفلاسفة كانت مواقف أخلاقية اجتماعية وحسب. وهذا اختلاف كبير من حيث المبدأ. فضلا عن ذلك فإن تعريفنا للضمير مختلف عن التعريفات التي قدموها، وبهذا كان الفهم في الحالتين مختلفاً جملة وتفصيلا.

يقول بتلر، ويتفق في ذلك مع شافتسبري، أن الضمير مبدأ تأملي يوجد في العقل البشري[218]، له سلطة على الإنسان وطاعته واجبة. ويرى أننا عندما نتصرف وفقًا للضمير، فإننا نتصرف وفقًا لقانون من طبيعتنا. ويقصد بتلر أن الدافع هو إحساسنا الداخلي بالصواب والخطأ الأخلاقيين وليس اعتبارات خارجية حول صواب أو خطأ التصرف. وبالنسبة إلى بتلر فإن القانون الأخلاقي المتمثل بالواجب أو الالتزام أو الفضيلة ثابت ولا علاقة له بالمكافأة أو العقوبة سواء أكانت بموجب قوانين وضعية مدنية أو تشريعات إلهية. وبذلك اختلف موقف بتلر عن فكرة القانون الطبيعي ورؤية توماس هوبز (1588 – 1679م) عن الدوافع التي ترى أنني مدفوع أخلاقياً وأعطيت سببًا للتصرف بموجب قانون يكافئ ويعاقب، بعد أن وضعه مشرع إلهي أو مدني. وقال إنه مهما كان مقدار المكافآت أو العقوبات على الصواب الأخلاقي أو الخطأ الأخلاقي للفعل، فلا توجد علاقة بين العقوبة وصواب الفعل أو خطئه، وإنما هو مجرد نزول عند الإرادة (التعسفية) للمشرع. وهذا الارتباط بين الفعل وبين العقوبة أو المكافأة غير كافٍ للدوافع الأخلاقية. عندما أتصرف فقط بسبب عقوبة خارجية، فأنا لا أتصرف وفقًا لقانون من ذاتي[219]. فعقوبات المشرع أو مكافآته منبعها القانون الأخلاقي النابع من الضمير وليس العكس وإلا كانت تعسفية إذ تكون بلا سبب أو مسوغ. وبتلر بذلك يتجاهل كون المصلحة العامة أو مصلحة المجموع تكون هي المرجع والمسوغ للتشريعات المدنية والإلهية.

وهنا نجد أن بتلر على الرغم من تسليطه الضوء على أهمية الضمير إلا أنه لم يشر إلى البعد الأنطولوجي للضمير وهو كونه «الأنا» المتعالية على الجسد وعلى العقل بوصف العقل هو مقدرة الدماغ على التفكير، فقد وصف الضمير بأنه «مبدأ في العقل البشري». فإن كان ما يعنيه بالعقل البشري هو الدماغ، فليس من دليل تجريبي أو تشريحي يثبت وجود مبدأ الضمير في تلافيف الدماغ وخلاياه أو أي من أجزاء الجسد، أما إن كان ما يعنيه بالعقل البشري كيانا ميتافيزيقيا، فإن بتلر يحتاج إلى بيان حدوده وإمكانياته ومكان وجوده وطبيعة ارتباطه بالجسد وبالعالم، فيعيده ذلك إلى ساحة المساجلات الشعواء حول الروح والجسد والعقل ومجموعة المفاهيم الميتافيزيقية والغيبية التي لا سبيل إلى البت بها.

على خلاف بتلر، نرى إن الضمير هو الحاكم والمشرف على التفكير، وبوصف الضمير حرية مطلقة يحتكم إليها اختيار الإنسان لأفكاره وأفعاله. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإن رؤية بتلر لا تتمكن من تفسير الخروقات الأخلاقية. فطالما كان الضمير عند بتلر هو واضع القانون الأخلاقي الوحيد وهو المشرع من دون منازع ومن دون حاجة إلى ثواب أو عقاب، فما الذي يدفع

الإنسان إلى الخروقات الأخلاقية؟ هنا يغفل بتلر العامل الآخر المهم المؤثر في أفعال البشر وهو اهتمامهم الأساسي بحفظ بقائهم وحماية مصالحهم. فيكون حفظ البقاء وحماية المصالح هو الدافع وراء التشريعات المدنية والدينية. إن الفرق الحاسم هنا هو أننا وصلنا إلى الضمير من نقطة لا بداية قبلها، من الوجود الأولي واليقين غير القابل للشك. من الثابت الوحيد المستند إلى الكوجيتو. وأثبتنا أن الضمير هو واجب الوجود، بمعنى أننا إذا افترضنا عدم وجوده ينشأ عن ذلك محال.

خاتمة: الخروج من كهف إفلاطون:

لا وجود لحقائق مستقلة عن النظريات المعبرة عنها.

النظرية، التي هي أشبه ما يكون بأكذوبة متناسقة نافعة من الناحية العملية، هي الحقيقة. بمعنى أنها مؤقتة يمكن دائما تطويرها أو استبدالها سعيا نحو تناسق أكثر ومقدرة أفضل على التفسير، بغية الوصول إلى كمال هو غاية منشودة نسعى نحوها باستمرار مع يقين بعدم إمكانية بلوغها، مثل الذي يبدأ بالعد من العدد واحد ويستمر باتجاه العدد ما لا نهاية. عملية العد تستمر واللانهاية هي الغاية، لكنها غاية لا يمكن بلوغها لأنها غير متحققة. فالعدد بازدياد واللانهاية ما تزال هناك، مستحيل بلوغها. كذلك النظريات التي يضعها الإنسان لفهم واقعه هي دوما بحاجة إلى تعديل وتطوير ليصبح تفسيرها للوقائع أكثر وضوحا وسهولة وأفضل وأكثر خدمة لتعاملنا مع هذه الوقائع، لكنها لا يمكن أن تعبر عن الحقيقة المطلقة أو الحقيقة كما هي مستقلة عنا وعن فهمنا للعالم، إذ لا وجود لحقيقة بهذا الوصف، وإنما النظرية المفسرة في حينها هي الحقيقة. حين كان تفسير بطليموس، الذي يرى أن الأرض هي مركز الكون، وأن جميع الأجرام تدور حولها، سائدا كان معبرا عن الحقيقة في حينه لأنه كان تفسيرا مقنعا وشغالا. ثم جاءت نظرية كوبرنيكوس التي رأت أن الشمس ثابتة وأن الأرض هي التي تدور حولها، فأصبحت نظرية بطليموس خاطئة غير معبرة عن الحقيقة ونظرية كوبرنيكوس هي الحقيقة. بعد ذلك جاءت تفسيرات أخرى رأت أن الأرض والشمس كلاهما متحرك بموجب النظرية النسبية وأنه لا وجود لثابت في الكون ولا مركز له، فصارت هذه النظرية هي الحقيقة. وسوف يستمر هذا الأمر إلى أن تأتي نظرية أخرى بتفسير أفضل لتستبدل النظرية السائدة حاليا، وهكذا.

المهم أن ما يراه الإنسان أو ما يقدمه من تفسيرات للوقائع إنما تكمن قيمته في تناسق مقولاته وقدرته على التفسير وإمكانية الفهم والتعامل مع تلك الوقائع. وهذا الأمر ينطبق على مجمل العلوم الدقيقة والاجتماعية والسياسة. وتقع الأديان في هذا السياق أيضا، إذ أنها تمثل تفسيرات للوقائع وللتجربة الدينية، وتكون أكثر فاعلية كلما كانت قادرة على جذب الأتباع المتمسكين بها والمستعدين للدفاع عنها والتضحية من أجلها. هنا لا يكون معيار صدق مقولات الدين هو قدرتها على التفسير المتناسق لوجود العالم والإنسان وغايته القصوى بقدر قدرتها على الجذب والتحشيد، وذلك نتيجة لتفاعلها مع الجوانب النفسية والعاطفية للأفراد والجماعات من جهة، ولوجود بعد آيدلوجي تتضمنه، وهو أنها تكون منظومة لمجموعة بشرية وتقترح آليات للدفاع عن مصالح هذه المجموعة من جهة أخرى. فيمكن للأديان أن تؤدي إلى إنجازات كبيرة على صعيد الأفراد والمجموعات، فهي توفر ملاذات

نفسية للأفراد كما توفر مسارات وأهدافا للشعوب، ويمكن أن تساعد في بناء حضارة وقوة عسكرية وإنشاء علوم وفنون وعمارة وآداب. وكذلك يمكن أن تؤدي الايدلوجيا الدينية إلى انتهاكات بحق الأفراد والأمم.

العلم، إذن، هو ما ينظم الوقائع في فرضيات ونظريات وقوانين جاعلا منها صياغات مقبولة قادرة على التفسير لمدة من الزمن حتى تأتي محاولة علمية جديدة لسد الثغرات فيها وتقدم نظرية أخرى من خلال صياغة شبكة من الأقوال أكثر اتساقا وأشمل أو أدق تفسيرا. أما الايدلوجيا فهي ما ينظم منظومات الصياغات من الحقول المعرفية المختلفة ويصفّها في أنساق من أجل خدمة مصالح الجماعات، فمصلحة الجماعة هي ما يتحكم بطريقة فهم الواقع.

أما على نطاق الأفراد وطريقة فهمهم لوقائع الحياة التي يعيشونها فإن هذا الفهم للوقائع ومن ثم طريقة التعامل معها إنما تتحكم به طبيعة العوامل النفسية لدى كل فرد. فالشخص يرى الوقائع من خلال شبكة الدوافع والانفعالات التي تعتمل في داخله. فإن كان عاطفيا فإنه يرى الوقائع من منظار عواطفه، وإن كان ذا شخصية مقامرة فإنه سينظر إلى الوقائع أو يتعامل معها بأسلوب المقامر. إن كان قد عانى من اليتم والبؤس في طفولته، مثلا، فلا شك أنه سيتعامل بطريقة مختلفة عمن عاش طفولة المدلل.

نحن أمام كهف إفلاطوني من نوع آخر. فبينما يرى إفلاطون أن هناك طبقتان من الحجب الخادعة والمموهة التي لابد من إزالتها لكي يتمكن الإنسان من رؤية الحقائق التي ستبهر بصره لشدة صعوبتها وعدم اعتياد عينه على رؤية ضيائها الساطع[220]، نجد أن الإنسان يوجد أمامه عاملان يساهمان في رسم المشهد الذي يراه ليظن أنه الحقيقة؛

العامل الأول: هو حالته النفسية والجسدية وظروف نشأته.

أما العامل الثاني: فهو طبيعة الايدلوجيا السائدة في المرحلة التاريخية التي يعيشها، حيث إن هذه الايدلوجيا هي الصانع الأهم للرؤى الكبرى والنظريات العلمية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الدينية السائدة[221].

ثم،وهنا الاختلاف المهم عن رؤية إفلاطون، إن الإنسان غير قادر على التغلب على أي من هذين العاملين الذين يصوغان رؤيته للوقائع ويؤديان إلى تكوين فكرته عن ذاته وعما حوله، وإن تمكن من بعض الإزاحة الجزئية لهذين العاملين بغية أن يرى الحقيقة كما هي، فإنه لن يرى شيئا، وذلك لعدم وجود حقيقة كما هي، أو بحد ذاتها، أو (المثال) كما يسميه إفلاطون، وإنما الحقيقة هي فكرتنا المتكونة بعد المرور بمخروط عاملي الايدلوجيا (الخارجية) وعوامل النفس والمحيط التي تؤثر في الذات العارفة (الداخلية).

وبهذا فإن العلوم ونظرياتها لا تمثل حقائق مستقلة بذاتها، لا عند المجتمعات ولا عند الأفراد. الحقيقة ترتبط بالحاجات الفردية وحاجات المجتمع ومصالح الأفراد والجماعات.

وهذه عبرة يلخصها قول العرب قديما (لكل مقام مقال)، مما يعني أنه لا وجود لحقيقة واحدة يمكن أن تقال دائما، وإن ذلك قد يؤدي إلى المهالك. وأن الأقوال يجب أن تأتي بحسب المواقف وبحسب النتائج المرجوة منها. وهنا تحضر المفارقة التي واجهت القائلين بأن الأخلاق مطلقة ولا مجال للنسبية فيها. فمثلا لو اختبأ شخص في مكان تعرفه وجاء آخر يريد قتله، وسألك عن مكانه. هل تبقى صادقا وتدل القاتل على مكان المختبئ، أم تكذب وتنقذ حياة إنسان؟ إن قلت أنك يجب أن تلتزم بالصدق (كما يرى إمانويل كانت[222]) فذلك اختيار فيه هلاك إنسان وهو من أعظم الشرور التي يمكن حدوثها، وإن قلت أنك ستكذب وأن الكذب في هذه الحالة فعل أخلاقي خير، عندها تكون قد بررت الكذب وطمس الحقائق من دون وضع حدود واضحة لمعيار أخلاقي يوازن بين الصدق وفعل الخير، وأثبت تعارضا بين الحق وبين الخير، وصرت على مفترق مأساوي يرى في الشر ناتجا من نواتج الحقيقة والصدق، فيضطرك هذا الموقف إلى الدعوة إلى طمس الحقيقة أحيانا. وهنا ستدخل في مأزق جديد هو عدم معرفة متى وما هي الحدود التي يجب عندها طمس الحقائق. هل يتوقف الأمر عند إنقاذ حياة الإنسان، أم يتعدى ذلك إلى مجالات أخرى من قبيل الدفاع عن الشرف أو عن المصلحة العامة أو الخاصة أو من قبيل إباحة الكذب أو الافتراء على الخصوم والمناوئين في المجالات المتعلقة بالدفاع عن العقائد؟[223]

لا حقيقة إذن وراء رؤانا لوقائع العالم بحد ذاتها ولا معيار للمفاضلة سوى أمرين:

أحدهما هو تناسق هذه الرؤى في اصطفافها مع بعضها وفاعليتها في التفسير وتسيير الأمور بانسيابية تحفظ البقاء والمصالح للفرد وللجماعة.

والثاني هو الضمير؛ ذلك الثابت الوحيد والحقيقة المطلقة المستقلة عن كل ما سواها. وبسبب ما يحدث من تعارض بين هذين الأمرين تأتي جميع الانتهاكات الأخلاقية وتتولد الشرور.

كل ما هنالك، إذن، نسبي ومتغير وقابل للتعديل حسب الظرف، إلا ما أقوله «أنا». والمقصود بـ «أنا» هو الضمير ببعده الأنطولوجي من ناحية كونه الإطلالة الوحيدة على الوجود والفاعلة المشاركة في صنعه.

كل ما يسمى بحقائق علمية ووقائع تاريخية وقوانين اقتصادية وإجراءات صحية ومقولات وحكم أخلاقية ونصوص مقدسة ومذاهب دينية ومدارس فلسفية باحثة عن الحقيقة وزاعمة الوصول إليها، كلها قابلة للاختلاف والزيادة والنقصان والتغيير، فهي بمعنى ما (صياغات) متناسقة يقصد منها المنافع والحفاظ على البقاء.

ومعنى الصياغات هنا أنها اتفاقات أو مواضعات ترسم صورة للوقائع بهدف الفهم والتعامل. وليس مهما أن تكون هذه النظريات مشابهة للوقائع أو الحقائق بقدر أهمية أن تكون متناسقة وعملية من ناحية قدرتها على تيسير الفهم والتعامل. مثلما أن التيار الكهربائي، يفسر على أنه سيل من الالكترونات يجري في سلك معدني فيؤدي الى توهج مصباح مثلا. فعليا: هناك ظاهرة توهج المصباح لدى توصيل سلك به، والسلك متصل بمصدر. أما الالكترونات نفسها فهي افتراض لا سبيل الى التأكد منه. إنها فرضية. هي كذبة متناسقة نافعة من أجل التفسير والتعامل العملي. وهذا ينسحب على جميع النظريات العلمية.

وتلك الصياغات أجدى من الحقائق وأكثر فاعلية وأقدر على العمل وتسيير الأمور، والسبب وراء ذلك بسيط، وهو عدم وجود حقائق في الواقع العملي. وتتفاوت الصياغات في قيمتها بحسب تناسقها وقدرتها على العمل والفاعلية.

وحتى الرياضيات هي مجموعة من الصياغات المتعلقة باللغة. بمعنى أنها اتفاقات. هي اتفاقات على معاني أساسية ندعوها المسلمات. فمجمل بنية الرياضيات ونتائجها تتغير جذريا بمجرد تغيير بعض تلك المسلمات أو جميعها. هي اتفاق على معنى الواحد، وأن الأعداد هي تكرارات للواحد. وكل العمليات الحسابية هي إجراءات متفق عليها بموجب قواعد موضوعة ومتفق عليها أيضا. وتدخل الأعداد (الواحد وتكراراته) تحت هذه القواعد في عمليات الجمع والطرح والقسمة والضرب والجبر...الخ في عملية هي أشبه باللعبة. وهذه اللعبة ذات القواعد المتناسقة هي الحاكم الأقوى فيما يسمى بالعلوم الدقيقة. والأمر نفسه ينطبق على الأشكال الهندسية من مثلثات ومربعات ودوائر التي هي افتراضات نرسمها على الورق ونقارب بينها وبين الأشياء لندخلها في عمليات حسابية. ومع ذلك فالرياضيات هي نظامنا الأكثر ضبطا فيما يتعلق في تعاملنا مع الواقع.

وأهم ما يطلبه واقع الحياة البشرية هو الحفاظ على البقاء والحفاظ على المنافع، وهذه توفر تبريرات للاحتيال وحتى للكذب.

أما مجال الضمير (الأنا المجردة أو الوعي الكلي) فهو مجال الحقيقة المطلقة التي تبقى ثابتة مهما تغيرت متطلبات واقع الحياة العملية. وتذكره المستمر هو الوسيلة الوحيدة للخروج كليا من كهف إفلاطون. الضمير أولى أن يتبع لأنه هو حقيقتنا الأولى والأهم والأسمى، وهو، بالنسبة لهذا الوجود، الجوهر الذي يجب عدم الوقوع في فخ نسيانه. وإن مقدار حقيقة وجود الفرد يتعلق بتذكر الضمير والإصرار على التذكر ومقاومة النسيان الذي تجر نحوه وقائع الحياة، فضلا عن كون هذا التذكر المستمر يوفر الرفعة واحترام الذات والانسجام والتوافق الداخلي. وبسبب نسيانه الذي يحدث باستمرار، وبسبب التعارض بينه وبين متطلبات الواقع الحياتي والعملي تنشأ الشرور البشرية. فالضمير هو الكيان الوحيد الذي يمكن أن يواجه الشر في العالم. بتذكره والتسليم له يمكن تحقيق الوجود البشري الممتلئ المتعالي على الخير والشر. وذلك يستدعي قوة عظيمة، وتلك القوة يوفرها تذكره المستمر والإصرار عليه. ومن النواتج المترتبة على ذلك تهميش متطلبات الحياة كلها من بقاء

ومصالح، والانتصار للضمير متى حدث تعارض بينها وبينه. فالبقاء هو بقاء الضمير أو الأنا، فذلك هو الوجود الواحد الواجب الثابت المطلق.

انتهى

هوامش

يشمل حديثنا عن الثنائيات كل ما قال به أرسطو من نوعي التقابل وهما تقابل التضاد الذي يوجد وسط بين طرفيه مثل الحار والبارد أو الأسود والأبيض، وتقابل التناقض الذي لا وسط بين طرفيه المتقابلين مثل الزوجية والفردية في الرياضيات أو الحي والميت أو الوجود والعدم. كما أننا نستخدم مفردة الوعي لتعبر عن أحد مفهومين بحسب السياق؛ مفهوم الوعي الكلي الذي هو الضمير الكلي، ومفهوم الوعي الفردي الذي هو ناتج العمليات العضوية العصبية للفرد.

وقد أسميته الضمير، لأنه يشير إلى ضمير المتكلم (أنا) من ناحية النحو اللغوي ولأنه يشير إلى المعنى الأخلاقي للضمير بطريقة مقاربة للمعنى الذي أشار إليه فلاسفة الأخلاق. فكان لمفهوم الضمير الذي استخدمناه بعد أخلاقي وجمالي فضلاً عن البعد الأنطولوجي (الوجودي) والمعرفي.

المقصود بحس البداهة أو ما يسميه بعض المترجمين بالحس المشترك؛ بناء على حرفية النقل من الإنكليزية، هو الفهم العام المشترك لدى عامة الناس، أو أغلبهم في المسائل التي يقبلونها ببساطة من دون أن تثير جدلاً. وقد فصلنا في ذلك في متون وهوامش أخرى.

ويلارد كواين Willard Van Orman Quine (1908 – 2000) فيلسوف ومنطقي أمريكي، وهو بروفسور في جامعة هارفارد. اهتم كواين بالمنطق الرمزي، ويعد من أشهر الفلاسفة التحليليين في النصف الثاني من القرن العشرين.

كواين، ويلارد؛ من وجهة نظر منطقية، تسع مقالات منطقية فلسفية، ت: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص 53.

ديكارت؛ مقال عن المنهج ترجمة: محمود الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ مصر، ط2، 1968، ص149.

ليبنتز؛ المونادولوجيا، ترجمة: ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ط1، 2015ص 97.

حاول الفيزيائي ستيـن هوكنج أن يقدم إجابة عن سؤال تعليل الوجود، في كتابه (التصميم الذكي) والإجابة التي قدمها تعلل وجود الكون فقط عن طريق القول بوجود أكوان عديدة يعود تكونها إلى قوانين الفيزياء. ولا تتناول تعليل وجود نقطة بداية الوجود برمته. فهو قد تجاوز المشكلة الميتافزيقية للوجود واكتفى بمحاولة إيجاد تفسير للكون فقط. ينظر:

هوكنج، ستيفن، مولدينو، ليونارد؛ التصميم العظيم، ترجمة: أيمن أحمد عياد، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط1، 2013، ص 19.

يرى ديكارت أن اللّه هو الضامن للوجود الموضوعي للعالم، لكن هذا دوران حول المطلوب. إذ إن اللّه بحاجة إلى ضامن لوجوده، وحاجته لهذا الضامن أكثر إلحاحاً من حاجة العالم. فإذا كان العالم بكل صلابته المواجهة للحواس محتاجاً لضامن؛ فإن اللّه أولى بهذه الحاجة، وأولى بإيفائها حتى نضمن وجوده، وحينئذ لا يصلح أن يكون ضامناً لوجود العالم.

مبدأ منهجي واسع الاستخدام في الفلسفة وغيرها من العلوم النظرية والتطبيقية يعزى للفيلسوف الإنكليزي وليم اوكام William of Ockham 1288 – 1348م مفاده أنه «لا يجوز مضاعفة الكيانات بدون ضرورة» ولا ينبغي الإكثار من شيء إذا لم تقتض الضرورة ذلك. وهو مبدأ ما يزال مقبولا أن لا أحد يريد أنطولوجيا منتفخة بشكل غير مبرر.

انظر:

Barry, C.M.; Who sharpened Occam's Razor, 2014, https://www.irishphilosophy.com/2014/05/27/who – sharpened – occams – razor/.

And: Spade, Paul Vincent; William of Ockham, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/ockham/#4.1, 2019.

وويكيبيديا الموسوعة الحرة، https://ar.wikipedia.org/ نصل اوكام.

درجنا على استخدام مفهوم الوعي للإشارة إلى العامل الذي يربط الضمير بالجسد وفعالياته المعرفية المعتمدة على الآليات العصبية والوظائف الذهنية واللغة. وحين نستخدم تعبير (وعي محض) في هذا الموضع إنما نريد من خلال ذلك الإشارة إلى الضمير في تجرده عن كل ما سواه.

ينظر: الخشت، محمد عثمان؛ صراع الروح والمادة في عصر العقل، روابط للنشر وتقنية المعلومات، ط1، 2017، ص 10. و: لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفية، ص 306.

أرسطو؛ الطبيعة، ترجمة: إسحق، بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن، بدوي، المجلد الأول، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، ج2، من دون طبعة، 1965، ص 271.

نتحدث عن الدين، غالبا، بوصفه مؤسسة اجتماعية ذات أبعاد فكرية متشعبة ومنحى أيدلوجي يجعل منه منظومة لتقنين التعامل بين أتباعه والحفاظ على مصالحهم الفردية والمشتركة، وليس بوصفه تعبيرا عن حقائق مطلقة.

Shopinhauer; The World as Will and Representation, vol. 1, translated by: Judith Norman and others, Cambridge University Press, New York – USA,

1st edition, 2010, p. 381.

كريسون، أندريه؛ شوبنهور، ت: أحمد كوي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، ص 147 فما بعدها.

هذا الموقف الذي قد يحيل الذهن إلى موقف إيمانويل كانت هو بلا شك مختلف. فكانت يرى أن أوامر الأخلاق المطلقة والقواعد الأخلاقية موجودة وواجبة الطاعة، فهو يتصرف وكأنه واعظ أخلاقي، في حين أن موقفنا هذا الذي يؤكد صحة وجود ثوابت أخلاقية منبعها مبدأ العدالة، إلا أن ضرورة تنفيذها أمر موضع نظر إذا تعارض مع مبدأ حفظ ذات الفرد أو المجموع، وهذا التعارض واقع لا محالة. وأن الأخلاق العملية بناءً على ذلك، تكون أفضل كلما أخذت في الحسبان مبدأ العدل ووفقت بينه وبين حفظ البقاء، وتلك مهمة النظريات الأخلاقية.

انظر: وود، ألن؛ كانط، فيلسوف النقد ت: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص185 فما بعدها.

انظر: بدوي، عبد الرحمن؛ مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1979، ص230.

للأيديولوجيا أهمية استثنائية لأنها تنظم عمل دافع الحفاظ على البقاء فتجعل منه عملاً جماعياً منظماً هدفه حفظ الجماعة والدفاع عن مصالحها. فالأيديولوجيا خادمة لمبدأ الحفاظ على البقاء وليست سابقة عليه، رغم كونها توحي أحياناً بالأسبقية عليه حين نجد أحداثاً تجري بقيادة أيديلوجيا معينة تؤدي بالتضحية بحياة ومصالح بعض الأفراد خدمة لمصالح المجموعة وبقائها.

Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, translated by: Honor, Levi, Oxford University Press, New York – USA, 2nd edition, 1999, p. 153.

لأهمية هذا الموضوع، سنقوم بمناقشته بصورة مفصلة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

) ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ترجمة: غانم، هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2008، ص 218 – 219.

هناك دراسات متنوعة واراء مختلفة عربية وأجنبية معاصرة حول هذا الموضوع، منها ما قدمه كمال أبو ديب وروما جاكوبسن وجورج سانتيانا وسوزان لانغر، فضلا عن المواقف التقليدية بدءا من إفلاطون وأرسطو وغيرهم.

نستخدم تعبيرات المعنى الجزئي أو العيني أو المحايث في مقابل المعنى الكلي أو العام بتمايز بينهما. فالمعنى الجزئي هو المعنى القريب مثل المرادفات كأن نقول أن كلمة نافذة تعني شباك أي دال

ومدلول، أو معاني العبارات في إشاراتها إلى وقائع. في حين أن المعنى العام نشير من خلاله إلى الغايات أو الأهداف القصوى للأشياء والأحداث من دون فصلها عن اللغة. وبهذا فإن المعنى العام والمعنى الجزئي غير منفصلين، بل العكس تماماً، فهنالك علاقة شديدة الترابط بينهما.

والحديث عن الضمير أو الأنا لا بدّ من أن يتداخل مع الحديث عن الوعي. والتمييز بين الضمير والوعي ليس بالأمر اليسير لكن لا مناص منه فهما ليسا بالأمرين المتطابقين. الأنا هي وحدة أولية للوجود. هي وجود لحظي، هي الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل، لذلك هي نقطة، يصعب الإمساك بها ومعرفة خصائصها، إذ ليس لها من خصائص أو صفات متشعبة بحكم كونها نقطة، وهي مبدأ أول للوجود وعبرنا عنها بالضمير. في حين أن الوعي مرتبط بالجسد، بالدماغ والذاكرة والأفكار والإحساسات والمشاعر. فالوعي هو الرابط بين الضمير والجسد وتكون اللغة أهم فواعل الارتباط. وسيتبين ذلك من خلال مجريات ما سوف يرد. غير أننا نضطر أحيانا، بسبب اللغة، لاستخدام مفردة الوعي للدلالة على الضمير الكلي الشامل، وهو معنى مختلف عن استخدامنا لها بمعنى الادراك أو الانتباه، فهذا المعنى الثاني مرتبط بوضع عضوي متعلق بالجسد، في حين أن المعنى الآخر أنطولوجي كلي، ولن يتسبب ذلك بأي لبس لأن سياق الكلام يحول دون ذلك.

من المعتاد أن تحاط كلمة الإله أو اللّه بشحنة عالية من القدسية. وهذه القدسية هي مشاعر من الإعلاء الغامض، يزداد شدة كلما ازداد الغموض في موضوعه (إله الأديان). ونحن هنا حين نستخدم تسمية الإله أو اللّه بقصد الإشارة إلى الكيان الكلي للوجود الذي تكون الأنا أهم موجوداته، لسنا في مجال دعوى تستلزم ذلك (وبالتأكيد لا ندعو إلى تجريدها من الاحترام أو إضفاء صفة مناقضة للتقديس عليها، فليس هذا هو موضوعنا). ونورد نقداً صارماً للفكرة والمفهوم الشائع حول (الإله) بين عامة الناس وما تشيعه مؤسسة الدين. كذلك نحلل مفهوم إله الفلسفة، وهذا هو الأهم لأن إله الفلسفة مدعم بتراث ضخم من الحجج والبراهين التي نحسبها أشد فتكاً من أسلحة العوام وأسلحة أهل السلطة بطريق السياسة والتدين والمال. فإله الفلسفة الذي رسخ أرسطو أسس الدفاع عنه، وكل التنويعات التي أجراها عليه الفلاسفة نفياً وإثباتاً، هو (كما سنفصل) حد من حدود اللغة. وهو حد خادع، وإن إضفاء الوجود الواقعي عليه، بالمعنى الذي يزعمه الفلاسفة وأهل الدين والعوام، أمر يؤدي إلى خلل في التفكير والفهم والسلوك.

قد يحتج البعض بأن هذه هي طريقة فهمنا وليست من خصائص الأشياء، فأقول؛ وهل هناك شيء في الوجود خارج عن طريقة فهمنا؟ إن الوجود كله متعلق بالضمير، بالأنا وبطريقة فهمنا.

إمانويل كانت 1724 – 1804 فيلسوف ألماني قال أن الشيء في ذاته، أو النومين، لا يمكننا معرفته ولا التأكد من وجوده. معنى ذلك أن كل شيء أمامنا إنما ندرك منه ما تورده إلينا حواسنا من معطيات، وهذا هو كل ما يمكن أن يصل إلينا. أما الشيء (بحد ذاته) أي الحامل لتلك الصفات التي أوصلتها إلينا حواسنا فلا إمكانية لنا لمعرفته بحكم محدودية آلتنا المعرفية التي تمثل الحواس فيها إطلالتنا الوحيدة على ما هو خارجنا.

قال بعض أهل الدين أن قد وصلتهم معطيات حواس منه، لكنها فردية غير قابلة للتثبت منها، لذلك لا يمكن أن يصدق عليها وصف كونها معطيات حواس، إذ أن من شروط المعطى الحسي أن يصل إلى كل الأشخاص عند توفر الظروف نفسها. فإذا كنت في غرفة معتمة مع عشرة أشخاص وتمت إضاءة مصباح، فإننا جميعا سيصل إلى حواسنا البصرية معطى منه. أما إذا حكى واحد منا فقط أنه رأى ضياء من دون أن يصل ذلك الضياء إلى بقية الأفراد الموجودين في الغرفة، فإن تلك تجربة خاصة لا يمكن تعميمها، ولا يسمى ما وصل إلى ذلك الفرد معطى حسي.

ابن سينا، الحسين بن عبد اللّه؛ الشفاء، ج1، تحقيق: محمود قاسم، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1404 هـ، ص 281.

قارن: Russell, B; Propossed Road to Freedom, 1919, Introduction, P4.

لسنا متأكدين، فقد تكون الحيوانات أو بعضها قادرة، ولكن المشكلة في التواصل بيننا وبينها. وفي كل الأحوال لا يؤثر هذا على موضوعتنا الأساسية هنا والتي تركز على مكانة الأنا من الوجود وعلى مفصلية الوعي في إيجاد الوجود.

انظر: تحليل كانت للقضايا في كتابه: نقد العقل المحض، ص298، ت: موسى وهبة، دار التنوير، تونس/بيروت/القاهرة، 2017.

وانظر شرح محمود زيدان: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، 1979، ط3، ص 277.

يحيل هذا إلى حل ديفيد هيوم لمعضلة الوجود التي لم يجد لها حلاً، فوضع حلاً هروبياً وليس حلاً فعلياً للمشكلة ببعدها الميتافيزيقي. فكان كأنه يقول نحن لا نفهم الوجود ولا يمكننا فهمه، والأفضل أن نتعايش مع انعدام الفهم هذا ثم ننسى السؤال ونعيش حياتنا. وهذا الحل قد يكون مفيداً لمواصلة الحياة لكنه ليس مبرراً لتجاهل السؤال الأساس، وهو السؤال عن حقيقة الوجود بعد المرور عبر مضيق الكوجيتو. وفي كل الأحوال لا يمكن أن يعد حل هيوم إجابة عن السؤال، ولا إثباتاً لعدم مشروعيته. إنه قرار متعسف بنسيانه. على الرغم من أن هذا السؤال ميزة إنسانية فريدة، وقرار إهماله هو في الحقيقة قرار بالنكوص إلى مستوى أدنى، فنسيان الوجود وقوع في العدم.

هنا نتحدث عن أسبقية ذاتية وجودية وليس عن أسبقية زمنية. حركة كرة البلياردو البيضاء أسبق زمناً من حركة الكرة الحمراء التي كانت ساكنة قبل أن تصدمها. لكن حركة يدي بالقلم أسبق ذاتاً من حركة القلم رغم وقوعهما في زمن واحد.

ديموقريطس هو فيلسوف إغريقي عاش بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وهو من مؤسسي النظرية الذرية القديمة لتفسير الوجود. تلك النظرية ترى أن كل شيء مكون من أجسام مادية متناهية في الصغر وغير قابلة للانقسام. تتحرك في الفراغ باستمرار.

فيثاغوراس فيلسوف إغريقي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، أهم معالم موقفه قوله أن الأصل الذي تكونت عنه الموجودات هو عدد ونغم.

هناك تقرير في موقع ناسا بالعربي عن بحث علمي أجري في جامعة كالفورنيا ونشر في دورية Science وفيه معلومات مختبرية نافعة في هذا الصدد.

https://nasainarabic.net/main/articles/view/brain – is – 10 – times – more – active – than – previously – measured – ucla – researchers – find

هنا نستخدم مفهوم الوعي ليعبر عن البعد الأنطولوجي فيكون مساويا لمفهوم الضمير أو الأنا، وليس البعد البيولوجي الذي يكون فيه عبارة عن ناتج للفعاليات العصبية.

مايكل مارتن Michael Martin (1932 – 2015م) فيلسوف تحليلي أمريكي.

الفكرة الأساسية التي وضعها باسكال من أجل دعم القول بوجود الله والتي اشتهرت باسم رهان باسكال هي: اللّه إما موجود أو غير موجود والعقل عاجز عن القرار، إذا قلت أنه غير موجود وتبين أنه موجود فإنك ستخسر كل شيء، واذا تبين أنه غير موجود فلن تربح شيئاً. أما إذا قلت أن اللّه موجود وتبين أنه غير موجود فلن تخسر شيئاً، في حين لو قلت أنه موجود وتبين أنه موجود فإنك ستربح كل شيء. فراهن على وجوده إذن بلا تردد. بهذه الصيغة المشابهة لطريقة تفكير المقامرين وضع باسكال رهاناً ليتمسك به من يريد التدين. والطريف أن لعبة الروليت التي هي واحدة من أكثر ألعاب القمار شعبية يعزى اختراعها إلى باسكال نفسه.

Martin, Michael; Atheism A Philosophical Justification, Temple University Press, Philadelphia – USA, 1st , 1990, p. 229. 232 –

رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحياً، ترجمة: عبد الكريم، ناصيف، دار التكوين، بيروت ـ لبنان، ط1، 2015، ص 65.

جيف جوردن Jeff Jordan بروفيسور في قسم الفلسفة في جامعة دلاور Delaware الأمريكية، له كتاب شهير هو Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God، نشره عام 2006. لجوردن اهتمامات عديدة منها دراسات في مشكلة الشر. ينظر:

https://infidels.org/library/modern/jeffrey_jordan/bio.html.

Jordan, Jeff; Pascal's Wager, p. 26.

) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص107.

Martin, Michael; Atheism A Philosophical Justification, p. 231.

) يطلق عليه مارتن تسمية (Preserve Master) السيد الفاسد، لكننا ارتأينا تغيير التعبير لغرابته في الاستعمال العربي، ففي العربية لا يعبر عن الكائن الفاسد الخارق للطبيعة بتعبير السيد الفاسد.

Martin, Michael; Atheism A Philosophical Justification, p. 230.

معنى ممكن الوجود هنا يختلف عن معناه في المباحث الفلسفية والمنطقية التي تعني به ما يتساوى وجوده وعدم وجوده في الإمكان، مثل زيد والفرس وأمثالهما من الموجودات الممكنة في العالم. وإنما المقصود بالممكن الوجود هنا هو خصوص ما لا استحالة منطقية تحول دون وجوده، مثل الكائنين الخارقين للطبيعة الذين مثل بهما مارتن.

وتلك الافتراضات قائمة، وتقول بها كثير من الأديان، كالقول بوجود الجن والشياطين....إلخ.

مع أن المراهن على وجود اللّه عند باسكال لا يمكنه أن يسب اللعبة والقائمين عليها، بل عليه أن يحترمهم ويخافهم ويقدسهم، فهم مجموعة المقدسين وأصحاب الشريعة.

Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 156.

دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص 106.

سيأتي في نهاية الفصل أن باسكال يحصر الإيمان بالقلب، ويؤكد أنه لا يمكن أن يحصل الإيمان من خلال العقل أبداً، مع أنه إذا كان فعلاً يطالب بأن يكون الاعتراف بوجود اللّه مجرد تمثيلية وخداع من دون إيمان، فإنه يكون داعياً إلى خداع اللّه، فضلاً عن خداع الناس. لكن موقفه فيه اقتراب من موقف وليم جيمس الذي يرى أن الاعتقاد خاضع للإرادة، وأن الإيمان يمكن أن يقع ضمن الاعتقاد. والفرق أن موقف جيمس كأنه يدعو صراحة إلى خداع الذات، وإقناعها بالايمان، فيأتي خداع الآخرين كنتيجة تلقائية. انظر: جيمس، وليم؛ إرادة الاعتقاد.

[فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيراً] القرآن الكريم، النساء، 55.

سنتوسع في الحديث عن موضوع حرية الإرادة في الفصل المخصص لذلك من هذا الكتاب.

[وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون] البقرة، 13.

الغزالي، أبو حامد؛ إحياء علوم الدين، الجزء 1 ص، 145. والغزالي يوسع الأمر حيث يرى أن العقل: «غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به». وواضح أن للعقل عنده معنى الإيمان، فكل من ليس في قلبه هذا النور المقذوف ليس بعاقل.

Popper, Karl; The Logic of Scientific Discovery, London and New York, 1959, p84.

Parboteeah, K. Praveen, Martin Hoegl and John B. Cullen; Ethics and Religion; An Empirical Test of a Multidimensional Model, Journal of Business Ethics, 80 (2): 287 - 398, February 2008, p.387.

And: Iwuagwu, Emmanuel Kelechi; The relationship between religion and morality: On whether the multiplicity of religious denominations have impacted positively on socio – ethical behavior, Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences,Vol.6, No.9, pp.42 - 53, September 2018 _Published by European Centre for Research Training and Development UK (ww.eajournals.org), P.42-. 52

And: Decety , Jean ; The Negative Association between Religiousness and Children's Altruism across the World, Current Biology, Volume 25, Issue 22, 16 November 2015, Pages 2951 . 2955 –

يجب التمييز بين الدعوة الأخلاقية للدين والمتمثلة بمجموعة الأوامر والنواهي والمحرمات والمستحبات الأخلاقية، وبين السلوك الأخلاقي العام من الناحية العملية للمجموعة البشرية التي تعتنق ذلك الدين. وهذا الجانب الأخير هو مجال لبحوث ودراسات ميدانية واستنتاجات متفاوتة حول مدى تأثير الانتماء الديني لدى فرد معين في سلوكه الأخلاقي؛ صدقه، إخلاصه في عمله، قسوته أو لينه، تعامله مع الأطفال وتعامله مع الحيوانات.... إلخ.

الحجرات: الآية 14.

يلحظ في هذه الآية أن الإسلام لفظ ليس له علاقة بالسلام وإنما بالتسليم. وهنا فارق كبير فالتسليم معناه القبول وعدم الاعتراض.

ونرى أن المصالح فردية أو جماعية، هي من أهم محددات المعنى. وهنا ينبغي أن نزيل لبساً قد يرد إلى الذهن وهو: إذا كانت الأيديولوجيا ومصالح الجماعة والأفراد هي التي تحدد المعنى، ولا وجود لمعنى أو لحقيقة خارج هذا الإطار، فكيف نتخلص من الدور في هذا المعيار؟ وما هو المسوغ وراء ادعاء أن الإنسان هو واجب الوجود، أو أن الضمير هو المركز وهو أهم ما في الوجود، وأن الوجود كله مرتبط بهذه الأنا (الضمير) ومرتهن وجوده بوجودها؟

الجواب أن هذا هو المنطلق الأساس، هو إدراك الوجود وإدراك الذات، وأن وجود الأنا وكونها مركز الوجود هو البديهية الأولى والحقيقة المطلقة الوحيدة، وما سواها من أفكار فلسفية

ونظريات وقوانين علمية إنما تأتي بعد ذلك ومهمتها تفسير حالة الموجودات وعلاقاتها مع بعضها وعلاقة الإنسان بها، فهي مرتبطة بالإنسان وتعامله معها، ولذلك فإن مصلحة الإنسان كفرد أو جماعة هي التي تقرر ماهية تلك العلاقات التفصيلية، وتعتبر حقائق بقدر خدمتها لمصالح الإنسان. وبما أن الانسان هو المركز وهو الحقيقة المطلقة الوحيدة، فلا وجود لحقيقة بمعزل عنه. ومن هنا يأتي تفسير علاقة التأثير التي تفرضها الذات العارفة على الموضوع كما في مبدأ اللادقة، أو تجربة الشق المزدوج، أو أثر الإرادة في الاعتقاد، أو تأثير أفكارنا فيما يحدث لنا من أحداث، وهو ما يفسر أثر الوعي في الأحداث. ذاك أن الوعي له أثر في الوجود بحيث لا يمكن الفصل بينهما.

إن كثيراً من الذين قالوا إنهم أنبياء أو أصحاب رسالات سماوية هم صادقون في ادعائهم لو أننا حاكمناهم بمعيار صدق غير معيار صدق العبارات العلمية، أو عبارات الحياة اليومية، فكلامهم لا يصدق بموجب تلك المعايير، ويقع في مجال كذب العبارات وزيفها. لكنهم سيكونون صادقين لو وضعنا معياراً للصدق يتسع لرمزية الأسطورة ومساهمتها في خلق الواقع. أو يتسع لآفاق الأبعاد النفسية والفكرية للغوص في أعماق الضمير، واكتشاف ارتباط هذا الضمير بما حوله وتبين أنه في حقيقته امتداد لغيره من ومضات الوعي خارجاً عن تصنيف هنا والآن، وأنه يقع في بعد وجودي شامل متجاوز للزمان والمكان.

ولرتشارد دوكنز رأي يرجع فيه نشأة الفكرة إلى الانتخاب الطبيعي.

وهناك من يرى أن وجود الخوف والضعف لا يعني أن فكرة الألوهية نشأت بسببهما. ولأبيقور رد على ذلك موجزه إنه لو كان الحال كذلك، فلماذا لم يقتصر المرء على تأليه ما في الطبيعة فقط، لماذا يفترض كائنات مفارقة لا ترى؟ والرد على ذلك أن الفكرة نشأت بسيطة بتأليه موجودات وظواهر طبيعية ثم تطورت.

هذا التناقض على وفق رؤية هيوم وكانط ومن تبعهم، والنظرية السائدة حالياً فيما يتعلق بالفيزياء الكونية وهي نظرية الانفجار العظيم تحيل إلى أن الكون له بداية بدأ معها الزمان. ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف العلمي ليس حاسماً ولا وحيداً، فضلاً عن تفاوت الاستنتاجات والمترتبات الفلسفية عليه، مع ملاحظة أن حديثنا إنما هو عن الوجود برمته وليس مقصوراً على العالم الفيزيائي، وأهم من ذلك أنه حديث عن الكينونة في بعدها المفاهيمي واللغوي المرتبط بالإنسان.

توجد حجة مهمة على وجود اللّه هي حجة التصميم الذكي التي تعتمد على وجود تصميمات ذكية في العالم توصلت إليها العلوم والتي لا يمكن تفسير وجودها بعمل المصادفة أو الاحتمالات فلا بدّ من افتراض مصمم فائق الذكاء وراءها. ونرى أن هذه الحجة يجب تصنيفها ضمن حجة النظام التي تعزو كل نظام في العالم إلى وجود منظم. وحجة النظام هذه تقع في خانة الحجة الكوزمولوجية. وسنفصل الكلام فيها لاحقا.

يمكن أن يقال إن الشر والخير أمران نسبيان، ومن هنا فاللّه بوصفه واحداً يصدر عنه واحد والتعددية في تصنيف المفاهيم خيرة وشريرة عائدة إلينا، وهو رأي لقي رواجاً لدى كثير من الفلاسفة المشائين، غير أنه يقفز على أصل المشكلة وهو من أين جاءت الكثرة في العالم أو فينا إذا كنا نحن السبب بموجب ذلك الفهم؟ سيأتي تفصيل هذا الموضوع في فصل مخصص له.

توجد في تاريخ الفلسفة مفارقة الشر التي تعزى إلى أبيقور وهي باختصار؛ هناك شر في العالم. اللّه إما انه لا يقدر على إزالته فهو ليس بقادر. أو أنه يقدر ولا يزيله فهو شرير.

يصر لايبنتز «أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة» وأنه ليس بالإمكان أحسن مما كان. مع أنه يتحدث عن اللّه المطلق الذي ليس لإمكانه حدود. (سيأتي تفصيل ذلك لاحقا).

«خذوه فغلوه. ثم الجحيم صلوه. ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه. إنه كان لا يؤمن باللّه العظيم. ولا يحض على طعام المسكين». القرآن: الحاقة، 31،30، 32، 33، 34.

لتفصيل أكثر حول الموضوع، بحثنا:

Chel'loob, Munthir; Suicide: *The Last Frontier* in being A Good Muslim: Islamic Attitudes from Anti – Suicide to Pro – Suicide, The Heythrop Journal, Year: 2019, Volume: 60, Issue: 3, Pages: 436 - 446.

ترد في محاجة تنسب للإمام علي بن أي طالب مرة ومرة للإمام الصادق ومرة للإمام علي الرضا، مع منكر لوجود اللّه بهذه الصيغة: «إن يكن الأمر كما تقول... نجونا ونجوت». انظر:

الكليني؛ الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مجموعة مصادر الحديث الشيعية، ج1، ط5، سنة 1363ش، ص78.

عبارة «العالم هو كل ما هنالك» هي العبارة الأولى التي افتتح بها فتغنشتين كتابه رسالة منطقية فلسفية. انظر:

فتغنشتين، لدفيغ: رسالة منطقية فلسفية. ت: عزمي إسلام. مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1968، القضية رقم (1).

جيمس، وليم: البراغماتية، ت: وليد شحادة، ط1، 2014.

جيمس، وليم: نفسه

تصنيف الأحكام إلى قبلية وبعدية أو تحليلية وتركيبية، أمر له تاريخ في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (هيوم، كانت، الوضعية المنطقية... الخ)، وعليه من المترتبات الابستمولوجية والأنطولوجية الشيء

الكثير، ولنا منه موقف يتبين في ثنايا هذا البحث.

عند كارناب حديث عن ما فوق اللغة، وهي اللغة التي تتحدث عن اللغة. في حين أن حديثنا هنا عن الأنا بوصفها الأساس الأولي للكينونة ومن ثم للمعرفة وللوجود.

) فرويد، سيجموند؛ أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986، ط1، ص 27.

[فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيراً] النساء، 55.

القرآن، غافر، 28.

يرد في حوار مع منكر لوجود اللّه بهذه الصيغة: « إن يكن الأمر كما تقول... نجونا ونجوت». الكليني؛ الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مجموعة مصادر الحديث الشيعية، ج1، ط5، سنة 1363ش، ص78.

يورد أبو بكر الباقلاني (توفي 403 هـ) في سياق دفاعه عن التوحيد الإسلامي من منظوره الأشعري بعض الآراء الثنوية التي تزعم وجود أصلين قديمين نشأ عنهما العالم كالنور والظلام، ويحاول دحضها وبيان تهافتها منتصراً لوحدانية اللّه غير أن رده كان يستند إلى الموقف الطبيعي (الفيزيائي) لحالة العلم ومقدار تطوره في عصره، ونحن أوردنا ردنا المعتمد على المنطق. انظر:

القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (الباقلاني)؛ كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1987، ص83 ـ 84.
وحول نقد كانت لدليل الكامل انظر: زكريا ابراهيم؛ كانت أو الفلسفة النقدية، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، ط2، 1987، ص106.

نأخذ الأشعرية مثالاً ونموذجاً للفكرة الدينية الأقرب للفهم الشعبي، والتي لاقت رواجاً في العالم الإسلامي بين الجمهور، خصوصاً بتبنيها لفكرة الخلق من عدم وعدد من الأفكار الأخرى. وذلك من خلال تقديم فهم مباشر وبسيط للنص الديني (القرآني) وتجنب المناطق الفكرية المحرجة أو التهرب منها لصالح الحفاظ على جمهور مؤمن يمتلك إجابات سريعة جاهزة على بعض الأسئلة الكبيرة من دون التعمق والخوض في التفاصيل. وهو أمر ناجح من الناحية العملية للمحافظة على صورة للموقف الفكري الديني تتصف بالرصانة.

كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت، ص137.

أيضاً، ص 137.

الإمكان عند ليبنتز هو الإمكان المنطقي، وهو حل منطقي لإنقاذ الحجة الانطولوجية من فكرة الوجوب (الضرورة) التي تبناها كل من أنسلم وديكارت. فاللّه ممكن من غير تناقض أي أن إمكانه لا تناقض فيه من الناحية المنطقية.

Broughton, Janet: Descartes`s Method of Doubt, Princeton University Press, new Jersey,2002, p111

Ibid, p115.

أرسطو (384 – 322 ق م) يرى أن الذي لا يمكن معرفته فان وجوده احتمالي فقط. وبناء على ذلك رفض وجود شيء لانهائي في الواقع، بمعنى أن يكون مدركاً أو مكتملاً. وبنى ذلك على اعتقاده بأن الجسم يجب أن تكون له هيئة ولذلك لابد من أن تكون له حدود، وبهذا قرر أن الذي له حدود لا يمكن أن يكون لانهائياً. وقد ميز ارسطو بين نوعين من اللامتناهيات الممكنة. الأولى هي الحسابية arithmetic من جهة الإضافة المستمرة، أي الكبير بصورة لانهائية، والثانية في الهندسة geometry من جهة الانقسامات المتتابعة، أي الصغير إلى المالانهاية. اعتقد أرسطو أنه لا يمكن وجود جسم ممتد إلى ما لانهاية له. ومع هذا فإن اللانهاية لها وجود محتمل غير قابل للمعرفة.

إن اللانهاية في الحقيقة هي المجموع المتكون من الكلية والكمال كما يرى أرسطو وهذا التصور متجانس تماماً مع مفهوم فضيلة ما هو محدود في الفكر الاغريقي. وهذا له علاقة بمعنى كلمة النهاية أو الغاية، كموضوع وكحد. وبهذا فإن العالم المادي لا يمكن أن يكون له امتداد لا نهائي لأن له غاية ونهاية على وجه الدقة.
المحرك الأول أو العلة الاولى بموجب فلسفة أرسطو، له قوة لا نهائية. (أرسطو لم يستنتج اللانهاية مباشرة من المحرك الأول وهذا هو واحد من الاختلافات بين علته الأولى واللّه في المسيحية). المحرك الأول هو جوهر ينتج الحركة في الزمان اللانهائي، عن طريق الأجرام السماوية. ولكن طالما أن الامتداد اللانهائي محال فإن هذه الحركة لا يمكن أن تكون بخطوط مستقيمة، لان الخط المستقيم في هذه الحالة سيكون طويلاً بلا نهاية. ومن هنا يأتي واحد من الأسباب العديدة لإصرار أرسطو على دائرية حركات الأجرام.

Collier`s Encyclopedia, U.S.A, GB,1966. infinity,13.

لو أن أحداً ما ظن أن هذه دعوة لأنانية التفكير والتصرف، أو أنني كمن يقول أنا وما بعدي الطوفان فهو واهم. من المؤكد أن ذلك ليس ما أعنيه. فالحديث هنا عن الوجود ومركزه وغاياته. أما حين يكون الحديث عن الأخلاق فهناك توضيح ضمن هذا الكتاب.

تفاوتت الطرق والقراءات التي قرئ بها أرسطو قديماً وحديثاً وكانت الفلسفات المشائية نموذجاً لذلك التفاوت لقرون عديدة. الواضح أن أرسطو يرى استحالة انفصال المادة عن الصورة في مجال الطبيعة. أما ما وراء ذلك فتتعدد الأفهام، ويرى شراح أرسطو من اللاهوتيين أن رأي أرسطو هو

القول بوجود صورة محضة هي اللّه. لكن أرسطو كما أقرأ يرى في اللّه علة غائية هي أول في الحضور وآخر في التحقق. فالصورة المحضة هي الغاية التي يسعى الوجود إليها. وبهذا إذا استخدمت مصطلحات أرسطو فإن الأنا تكون هي الصورة المحضة وهي أول في الحضور وهي الغاية أيضاً.

من المفيد ذكر ما ورد في القرآن الكريم من إشارة إلى غاية الإنسان في الحياة في ثلاث مواضع: الأنعام (32) [وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون]. ومحمد (36) [إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم]. والحديد (20) [اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من اللّه ورضوان وما الحياة إلا متاع الغرور].

هذه النصوص تحاول الإجابة عن سؤال الغاية من الحياة الدنيا أو من حياة الإنسان في هذا العالم، وفي أحسن الأحوال تحاول وضع غاية لوجود العالم فقط ولا تجيب السؤال عن غاية الوجود. وتلك هي حدود الدين. ففي مجال الغايات يحاول الدين إعطاء جواب عن الغاية من الحياة الدنيا. ولا يمكن اعتبارها محاولة ناجحة تلك التي تصادر غاية هذه الحياة لصالح حياة أخرى لا غاية لها. فالدين لا يذكر الغاية من الحياة الأخرى. أو أنه يحيلها ليجعل منها مكافأة أو عقاباً لما جرى في الحياة الدنيا، فيدخل في دور وحلقة مفرغة، فتكون الغاية من الحياة الدنيا هي التهيؤ للحياة الأخرى، والغاية من الحياة الأخرى هي المحاسبة على ما جرى في الحياة الدنيا.

رينيه ديكارت؛ حديث الطريقة؛ ترجمه وشرحه وقدم له: عمر الشارني، دار المعرفة، 1987، تونس، ص118 – 119.

في الهامش رقم29 ص121 – 122: «إن ديكارت ينطلق هنا من المقابلة بين (إيجابية) الأشياء و(سلبية) الفكر، لينتهي إلى (سلبية)، الأشياء و(إيجابية) الفكر: أي أن الأشياء المحسوسة كالكون والجسد الذي هو جسدي، واحتلالي لمكان إلخ. إن (إيجابية) كل هذه الأشياء لا تصل إلى إثبات الوجود، ولا تستطيع أن تعترض لحظة واحدة على وضعها موضع الشك، أي أن (إيجابيتها) كلها (سلبية) أو يمكن أن تكون كذلك في حين يكفي للفكر أن يظهر حتى في مظهر (السلب) أي كفكر شاك أو ممارس للشك والخطأ حتى يثبت بصفة يقينية قطعية كيانه ووجوده الذي لا تملك عليه الأشياء كلها والكون بأسره من سلطان».

رينه ديكارت: مقال عن المنهج: الاحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ت! محمود محمد الخضيري، القاهرة، 1930، ص12

المصدر السابق، ص51 – 52.

جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ت: أحمد الانصاري، ص21.

قارن موقف هوسرل: أنطون خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ط1، ص187.
هناك قصدية بايلوجية: سيرل: القصدية: ص26.
بنروز: الفيزياء العقل البشري ص144.

A.Robert: Camberdge Dictionary of fhilosophy P217

وشن، دلال: القصدية من فلسفة اللغة الى فلسفة العقل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 6، جانفي، 2010.

Contemporary Debates in Philosophy of Mind – Contemporary Debates in Philosophy Brian P McLaughlin, Jonathan D Cohen, P339.

Eun – Mi,Hgani; A Pastoral Approach to the Poroblen of an Inferiorty complex for workers in the Korean Context, University of the free state, Faculty of theology, December, 2011.P52 - 53.

Boeree, Dr. C. George; Personality Theories: Alfred Adler Shippensburg University. 1997.2006. P.7.

عويضة، كامل محمد محمد؛ أبيقور مؤسس المدرسة الأبيقورية، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 1، 1994، ص35 – 36.

ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ت: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، 1965، ص113، التأمل الثالث، رقم 16. في اللّه وأنه موجود.

أيضاً: ص117.... التأمل الثالث، فقرة 23، ص117 – 118.

أيضاً: ص119: التأمل الثالث فقرة 24.

هكذا، حقاً لو اجتمعت الأنس والجن على أن تأتي بمثل القرآن بل بجملة من جمله (آية) لما استطاعت، فهي إما أن تأتي بالآية نفسها مستنسخة من القران وبهذا قد عجزت عن التجديد، أو أنها تأتي بشيء مختلف، فلم يتحقق فيه شرط أنه (مثل) الذي في القرآن. (هذا فيما يتعلق بالإعجاز المتمثل باستحالة إمكانية المشابهة اللغوية، أما عن الإعجاز في المجالات الأخرى فليس من شأننا الخوض فيه هنا) وهذا لا ينطبق على آيات القرآن وحدها وإنما ينطبق على أية قصيدة شعر، أو أية عبارة على الإطلاق. تخيل لو أن شاعراً معاصراً قال«قفا نبك»، فقط هاتين الكلمتين، ثم زعمهما لنفسه. وحين تواجهه أنهما لامرئ القيس، فيجيبك أنها صدفة أو توارد خواطر. كم سيكون موقفه مضحكاً؟

[قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً] (القرآن: الإسراء: 88)

https://www.arageek.com.

برتراند راسل Bertrand Russell (1872– 1970)، مفارقة راسل (Russel's paradox).
طرح راسل مفارقته الشهيرة التي كان لها تأثير كبير في تطوير قوانين نظرية المجموعات المبسطة، وتعرف المفارقة أيضاً باسم مفارقة الحلاق؛ حيث وضع راسل تساؤلاً منطقياً لشرح مفارقته، والذي كان ينص على فرضية أنه ليكن لدينا مجموعة من الحلاقين الذين يقومون بحلاقة شعر الأشخاص الذين لا يحلقون شعرهم بأنفسهم، ولنفترض أن أحد هؤلاء الحلاقين لا يحلق شعره بنفسه، وبالتالي، واستناداً إلى الفرضية الأولى، يجب على هذا الحلاق أن يحلق شعره بنفسه، ولكن في نفس الوقت، لا يستطيع أي حلاق أن يحلق شعره بنفسه، لأنه إذا استطاع أحد الحلاقين أن يحلق شعره بنفسه فذلك سوف يتناقض مع الفرضية أي أنه سيكون لدينا شخص يحلق لشخص يمكنه الحلاقة بنفسه.

Hart, Michael H. (1975). »Explanation for the Absence of Extraterrestrials on Earth«. Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society. 16: 128–135.

Powell, B. B.; Writing: Theory and History of the Technology of Civilization, London, Wiley Blackwell, 2009.

And: Rogers, H; Writing Systems, A Linguistic Approach. London, Blackwell, 2005.

يقول جون سيرل: تكمن المشكلة في أننا لا نستطيع أن نفسر قصدية العقل بالاحتكام إلى قصدية اللغة، لأن قصدية اللغة تعتمد أصلاً على قصدية العقل.

سيرل، جون؛ العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ت: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص136.
والحقيقة أن هذا القول يفتقر إلى الدقة، لأن مفهوم عقل خارج اللغة أو فوقها هو مفهوم غائم يفتقر إلى اثبات وجود مقابله الموضوعي، فلا وجود لشيء اسمه العقل يقع خارج اللغة أو فوقها وإنما هناك عمليات تعقل لا بدّ من وجود اللغة من أجل قيامها.

الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم عانى في فهم المنطق الأرسطي وحاول نقله كما هو إلى لغات وبيئات أخرى ظناً منهم أنه هو الحق المطلق والعلم الكامل المغلق، وهذا العمل مازال مستمراً

في كثير من الأوساط الدراسية المرتبطة بالمؤسسات الدينية بشكل خاص.

انظر: Ogden, C. K. and I. A. Richards; The Meaning of Meaning, Orlando, Florida, 1923, 1989, P.11

ليس المجاز وحده يؤدي إلى إضافة مرجع جديد وإنما هناك إمكانية التجاور بين شيئين قد يؤدي إلى إطلاق التسمية نفسها عليهما أو المشابهة بين شيئين أو الاقتران المكاني أو الزماني أو الوظيفي..إلخ. وهذه كلها هي من بين الأسباب التي تتيح اشتغال المجاز وغناه وتنوعه، وتسبب اختلاف المراجع الثانوية عن المراجع الأساسية حسب اختلافات الشعوب والثقافات وامكانيات كل لغة وسياقات عملها وقواعدها النحوية والصرفية.

سنزيد في الحديث عن هذا الموضوع في فقرة عنوانها الإحساس بالجمال.

قرر برتراند رسل أن المنطق والرياضيات حقلان متماهيان من حيث الأسس، وجاء ذلك التأكيد مكرراً في الصفحة الأولى من مقدمته للطبعة الثانية لكتابه «أسس الرياضيات» الصادرة سنة 1938. انظر:

Russell, Bertrand, Principles of Mathematics, First published 1903, 2nd ed., W. W. Norton & Company, 1938.

على سبيل المقارنة مع مجمل المواقف الفلسفية من هذا الموضوع، ينبغي مراجعة هيوم وكانت وفريغة ورسل وكربكي،

انظر: كريبكه، صول؛ التسمية والضرورة، ترجمة: محمود يونس، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2017، ص55– 61.

سنستخدم مفهوم العقل بالمعنى نفسه الذي نستخدم به مفهوم الوعي. وعلى الرغم من كون كل من المفهومين محاطاً بغموض كبير، إلا أن تاريخ الفكر الفلسفي والديني قد زاد من غموض مفهوم العقل إلى درجة أصبح معها مثيراً للالتباس والتشويش إلى حد بعيد. وفي المقابل فإن مفهوم الوعي لا يحمل القدر نفسه من الحمولة التاريخية التي يحملها مفهوم العقل، وأن حديثنا كله هو عبارة عن محاولة لإيضاح مفهوم الوعي وبيان شيء عن هذا المعامل الوجودي المهم.

يرى أرسطو أن ما تجتمع عنده هذه الحواس الخمس حاسة سادسة، هي الحاسة المشتركة Common Sense سنذكرها في الفقرة اللاحقة.

الحواس مرتبطة بأجهزة حسية وهذا هو سبب ارتباطها بالحياة. في كون آخر قد يكون هناك نوع آخر من الإدراك لا يحتاج إلى أجهزة حسية، وقد تكون لديه حواس من نوع آخر مختلفة عن

الحواس الخمس التي نعرفها، وقد يكون بالنتيجة هناك وعي غير ملتصق بالحياة، حتى مع الافتراض غير المبرهن عن ارتباط الوعي بالحواس.

وهناك حالات في الباراسايكولوجي (طفلة كانت ترى على الرغم من إغلاق عيونها). وهذه حاسة نظر، أو مناظرة للنظر، من دون استخدام العين. وكانت الطفلة المعصوبة تعطي تفاصيل مختلفة ودقيقة للأشياء حولها، ولأناس لم تكن رأتهم من قبل. وهناك تجارب عديدة في هذا الخصوص.

سنعود للحديث عن المصمم الذكي في إطار آخر لدى تناولنا لمشكلة الشر.

هناك حجج شهيرة للفيلسوف زينون الإيلي (490 – 430 ق م) يدافع فيها عن استحالة الحركة. وتلك الحجج وقوة منطقها المبني على البديهيات الشائعة في زمن زينون ومستمرة إلى بعده مثلت تحدياً أمام الفكر البشري لتفسير الحركة أو القول بعدم وجودها وأنها وهم. وقد كانت تلك الحجج والموقف الناتج عنها حاضرة ومؤثرة في كثير من الفلاسفة والمواقف الفلسفية اللاحقة على الفلسفة الاغريقية مروراً بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وحتى الفلسفات الأوربية اللاحقة.

يجري جدال حاد بين اتجاهين فلسفيين حول ارتباط اللغة بالمعنى، أحدهما يصر على أن المعنى يرتبط بالجانب الداخلي الذهني والسيكولوجي للإنسان، وأن ارتباط الكلمة أو العبارة بالمعنى إنما يتكون من خلال الارتباط الذهني الذي ينشأ من استخدام اللغة. ويمثل هذا الاتجاه في الفلسفة المعاصرة البريطاني بول غرايس Paul Grice (1913 – 1988) . انظر:

H. P. Grace; Studies in the Way of Words, Cambridge: Harvard University Press (1989), p. 220.

هذا في الوقت الذي يصر فيه أتباع الاتجاه الآخر على أن المعنى يرتبط بالجانب الخارجي، فالكلمات والعبارات تكتسب معناها من خلال العوامل والظروف الخارجية للاستخدام من قبيل الأحداث الطبيعية والاجتماعية وما إلى ذلك. ويمثل هذا التوجه في الفلسفة المعاصرة الأمريكي هيلاري بتنام Hilary Putnam (1926 – 2016). انظر:

H. Putnam; Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

وفي كل الأحوال لا يمثل موقفنا هنا تدخلاً في هذا الجدل، لأن البعد الذي يشغل بحثنا لا يقتصر على تقصي تلك الكلمة أو هذه العبارة وكيفية اكتسابها للمعنى بل يتعدى اهتمامنا هذا المجال إلى ما قبله أو ما وراءه، حيث ننظر في اشتغال اللغة من جانب ارتباطها بالوجود ككل وليس بتفصيلاته. فمثلما لا تمثل معرفة البايلوجي بكيفية عمل الجسد البشري وتأديته لوظائفه معرفة بأصل الحياة، كذلك لن توفر معرفة كيفية اقتران المفردة والجملة بمعناها معرفة بكينونة اللغة.

قارن:

Bertrand Russell; On the Nature of Truth, Proceedings of the Aristotelian Society, Published by: Oxford University Press, New Series, Vol. 7 (1906-1907), pp. 28-49.

وانظر: Martin Pleitz; Logic, Language, and the Liar Paradox, Münster, Germany, 2018.

من قصيدة تنسب إلى رابعة العدوية.

من قصيدة الأرض لمحمود درويش.

قارن:

Wittgenstein, Ludwig; Tractatus Logico – Philosophicus, First published by Kegan Paul (London), 1922.

من قصيدة للشاعر سلام كاظم، منشورة في مجلة الأقلام، بغداد، 1982.

تم إجراء دراسة في استراليا على خطابات الملكة اليزابث الثانية ملكة بريطانيا، فتبين أنه على مدى خمسين عاماً تقريباً كانت لغة الملكة تشهد تغييراً مستمراً من ناحية استخدام المفردات والعبارات وطريقة النطق.

حول الأعداد الصماء أو اللاعقلانية في الرياضيات، انظر:

Kline, M. (1990). Mathematical Thought from Ancient to Modern Times, Vol. 1. New York: Oxford University Press. (Original work published 1972).

في الوقت الذي نجد فيه أن القوة الإقناعية وقوة تأثير صورة واحدة تعادل ما يقارب ألف كلمة. وهذا ما يعرفه أهل الإعلام وعلماء النفس والاجتماع، فإنه يمكن لكلمة واحدة أن تعبر عن آلاف الصور، بل عن عدد لا متناه منها. فكلمة قلم ترمز إلى جميع الأقلام التي وجدت والتي ستوجد وحتى التي لا يمكن أن توجد.

سبق نشر هذا البحث بعنوان: الوعي والإرادة الحرة، مقال في انطولوجيا الأخلاق، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 71و72، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2019، ص 129 – 170.

«قيل أن الحرية هي علية النفس العاقلة، ومعنى ذلك أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته».

انظر: صليبا، جميل؛ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج1، ص463.

انظر:

Finch, Alicia and Ted A. Warfield; Fatalism: Logical and Theological, Faith and Philosophy, Vol. 16 No.2, April, 1999, p.233 - 238.

Plantinga, Alvin; On Ockham's Way Out, *Faith and Philosophy,* 3 (3):235 - 269 1986).

تخيل شرودنغر تجربة ذهنية تم فيها حبس قطة داخل صندوق مزود بغطاء, وكان مع القطة عداد غايغر وكمية ضئيلة من مادة مشعة بحيث يكون احتمال تحلل ذرة واحدة خلال ساعة ممكنا. إذا تحللت الذرة فان عداد غايغر سوف يطرق مطرقة تكسر بدورها زجاجة تحتوي حامض الهدروسيانيك الذي يسيل ويقتل القطة فوراً. والآن يقف المشاهد أمام الصندوق المغلق ويريد معرفة, هل إن القطة حية أم ميتة؟ (من وجهة نظر ميكانيكا الكم، توجد القطة بعد مرور الساعة في حالة مركبة من الحياة والموت). وعندما يفتح المشاهد الصندوق يرى القطة إما ميتة أو حية وهذا ما نتوقعه في حياتنا اليومية، ولا نعرف حالة تراكب بين الحياة والموت.

قدم أبو نصر الفارابي أن اللّه وجوده واجب، وبرع امانويل كانت في التشديد على الربط بين فكرة الكائن الأسمى والضرورة. وهما محقان في ذلك فلا يمكن التفكير باله حقيقي إلا بكونه ضروريا. بل إن الفارابي ومعه جمهور اللاهوتيين من فلاسفة وعلماء كلام بل حتى الكثير من الناس العاديين غير المتخصصين بالفلسفة والديانات يصرون على اتصاف اللّه بصفات لا محيص عنها، منها الكمال والعلم والحياة والقدرة...الخ. وهم محقون بذلك، فاللّه يجب أن يكون كاملا ولو كان ناقصا لما كان إلها، ومن بين مقتضيات الكمال تأتي جملة من الصفات منها العلم والقدرة والحياة والأزلية والوحدانية. وهذا ما تطور إليه الفكر الديني الذي تشذب على مرور آلاف السنين بعد أن بدأ أسطوريا تجسيميا وارتقى باتجاه التجريد حتى وصل إلى التوحيد والتجريد التامين مع الاسلام.

بخصوص مواقف الفارابي وكانت، انظر:
الفارابي، أبو نصر؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، ت: البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، ط1، بيروت، 1959، ص31و32.
كنط، عمانوئيل؛ نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص293 ـ 294.

[قُلْ إِن تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] القرآن الكريم: آل عمران، 29

Maimonides, Moses (1996). *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics (Semonah Perak.im)*, edited, annotated, and translated with an Introduction by Joseph I. Gorfinkle (New York: AMS Press). P 99-100.

يقول دليل الغزالي على الترجيح بال مرجح أن الفاعل المختار إذا تساوت أمامه الاختيارات بلا تفاوت فإنه سيختار أحد هذه الاختيارات بحكم ضرورة الاختيار وليس على أساس المفاضلة مثل الجائع الذي يختار بين رغيفين متشابهين أو الهارب الذي لابد أن يسلك أحد طريقين متساويين.
والملاحظة على دليل الغزالي كما أفهمه أنه لا وجود في الواقع لرغيفين متشابهين تماما ولا طريقين متساويين تماما، فلابد من وجود اختلافات في الأشياء الواقعية مهما كانت هذه الاختلافات دقيقة، وحتى لو فرضنا وجود شيئين متشابهين تماما (على الرغم من جزمي باستحالة ذلك، وهو أمر يعود إلى اختلاف العبارات اللغوية وكونها جديدة دائما) فإنه يبقى هناك اختلاف بين هذين الشيئين من ناحية المكان أو الجهة. من الممكن أن يكون تشابها بالرياضيات فالواحد يشبه الواحد لكن الانسان الفرد يختلف عن أي انسان آخر، وورقة الشجرة تختلف عن أية ورقة أخرى، ورسم الرقم 1 على ورقة أو لوح يختلف عن أي رسم لرقم واحد غيره، وكذلك الأمر للمثلثات والمربعات... الخ.
فالإنسان حين يختار بين أشياء أو خيارات واقعية إنما يختار بين أشياء مختلفة دائما والاختلافات بينها هي مرجحات اختياراته.

وبهذا لن ينفع استدلال الغزالي بالنسبة للاختيار البشري فيفشل الغزالي هنا فشلا ذريعا حين يطبق فكرته على الواقع، ومن الناحية الأخرى فإن فشلا ذريعا آخر ينتظر الغزالي، فخارج عالمنا الواقعي، أي في عالم الرياضيات وفي العوالم الميتافيزيقية المفترضة، يمكن أن يوجد التشابه، طالما أنه مفترض، أي حين يعود الأمر بالنسبة لإرادة اللّه ولماذا اختار اللّه لحظة معينة من لحظات الزمن اللانهائية ليخلق بها العالم، يبقى الغزالي بلا حل لأن لحظات الزمن تلك فعلا متشابهة تماما، سوى اللحظة الأقدم أو اللحظة الأولى. بهذا يخسر الغزالي محاججته مع الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم أو أزليته لأن اللّه بوصفه فاعلا تاما فإن مفعوله لن يتأخر عنه، فلو تأخر مفعوله عنه لم يعد لديه من مرجح ليرجح لحظة يخلق بها العالم على بقية اللحظات المشابهة لها تماما.

Van Inwagen, Peter; The Incompatibility of Free Will, Determinism, Philosophical Studies, An International Journal for Philosophy in The Analytic Tradition, Vol 27, No3, (March 1975).

Dennett, Daniel; Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life (Simon & Schuster; reprint edition 1996), p. 52-60.

Searle, John; Freedom & Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power, Columbia University Press, New York, 2007, p.61 - 73.

Harris, Sam; Free Will, Free Press, New York, 2012, p26.

مبدأ اللادقة: من أهم المبادئ في نظرية الكم صاغه العالم الألماني هايزنبرغ عام 1927 وينص هذا المبدأ على أنه لا يمكن تحديد خاصيتين مقاستين من خواص جملة كمومية إلا ضمن حدود معينة من الدقة، أي أن تحديد أحد الخاصيتين بدقة متناهية (ذات عدم تأكد ضئيل) يستتبع عدم تأكد كبير في قياس الخاصية الأخرى، ويشيع تطبيق هذا المبدأ بكثرة على خاصيتي تحديد الموضع والسرعة لجسيم أولي. فهذا المبدأ معناه أن الإنسان ليس قادرا على معرفة كل شيء بدقة 100%. ولا يمكنه قياس كل شيء بدقة 100%، إنما هناك قدر لا يعرفه ولا يستطيع قياسه.

انظر: ويكيبيديا: مبدأ الريبة. و

Tamm, Igor (1945), «The uncertainty relation between energy and time in nonrelativistic quantum mechanics», Izv. Akad. Nauk SSSR (ser. Fiz.), 9: 122–128

تجربة الشق المزدوج (Double – slit experiment) هي إحدى أهم التجارب الفيزيائية التي أسهمت في البحث في طبيعة الضوء وإثبات طبيعته الموجية، ثم استخدمت في إثبات وجود خاصية موجية لجميع الجسيمات مثل الإلكترونات وغيرها.

تعتمد تجربة شقي يونغ على انعراج الضوء عند شقين رفيعين في حاجز مانع للضوء، حيث يقوم الانعراج بتحويل كلا الشقين إلى منبعين ضوئيين متشابهين مترافقين، وينتج عنها عند استقبال الضوء على حاجز أمامهما أنماط تداخل تتميز بأهداب ضوئية شديدة الإنارة وأهداب عاتمة، وهذا ما يشابه ظاهرتي التداخل البناء والتداخل الهدام في الأمواج. تم الحصول أيضا على نتائج مشابهة عند استبدال الحزم الضوئية (حزم الفوتونات) بحزم إلكترونية مما كان أحد اثباتات ثنائية الموجة ـ جسيم. ومن النتائج المترتبة عليها أن وجود الملاحظ أو أدوات الكشف في التجربة تدخل عاملا في تغيير النتائج المترتبة عليها، حيث ظهر أن حزم الفوتونات تسلك سلوكا جسيميا بأثر الملاحظ، وتسلك سلوكا موجيا بغياب الملاحظ.
انظر:

Pozzi, G (1973). «An Experiment on Electron Interference». American Journal of Physics. 41: 639–644.

وأيضا: ويكيبيديا؛ تجربة شقي يونغ.

هنا الحديث عن اللّه المنفصل عني والواقع تحت تصنيف ثنائية الذات والموضوع والذي هو خارج عني بوصفي ذاتا، وإذا كان كل مافي الوجود هو إما ذات أو موضوع وكنت أنا الذات، فاللّه يكون من ضمن ما يقع في خانة الموضوعات. أما إذا تجاوزنا ثنائية الذات والموضوع (وهي من بين أهم همومنا في هذه الدراسة) فإن الوضع سيختلف مع الحديث عن الأنا التي تتجاوز تلك الثنائية ويتوحد عندها الموضوع والذات.

توجد دراسات مهمة تشير إلى أن الاختيار يتم اتخاذه في الدماغ بوقت يسبق التفكير والمعالجة المنطقية للخيارات. فيكون التفكير والمعالجة المنطقية عبارة عن إيجاد مسوغات للقرار المتخذ قبيل فحصه.

Kane, Robert; A Contemporary Introduction to Free Will, Oxford University Press, New York – USA, 1st edition, 2005, p. 37.

) الغزالي؛ تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط4، من دون تاريخ، ص 104.

راجع: محمود الهاشمي الشاهرودي، مباحث الأصول، مباحث العلم الإجمالي، طريقا الهارب ورغيفا الجائع

ابن تيمية؛ درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص156.

الرازي، فخر الدين؛ المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 29.

وظَّفوا هذا لإثبات أنَّ اللّه (الفاعل المختار) يمكنه أن يُرجِّحَ أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح أصلاً. فاللّه اختار لحظةً بعينها ليخلق بها العالم دون الحاجة لأرجحيَّة لحظة على غيرها من اللحظات. وهكذا قيس عقل اللّه على عقل الإنسان الذي يختار الرغيف بلا مرجِّح، في حين أنَّ حمار بوريدان يموت دون أن يرجح، وأرى إنّ حمار بوريدان يرجح بلا سبب، أما الإنسان فلابد من أن يرجح بسبب. ((فعلا الإنسان يرجح بسبب ـ أيا كان نوع السبب ـ لكن الحمار بحسب التجربة الفكرية حاله كحال الآلة لا يرجح في حالة التساوي)).

المحاضرات، ج 2، ص 47 ـ 49. ويظهر ذلك الجواب أيضا من العلامة في (نهج المسترشدون) لاحظ إرشاد الطالبين ص 266.

ثم إن للمحقق الطوسي في المقام كلاما وهو: «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب». وقد جعله العلامة جوابا عن الاستدلال الذي نقلناه عن الأشاعرة. والظاهر أن هذه العبارة ناظرة إلى تحليل دليل آخر للقائلين بالجبر وهو أن القاعدة الفلسفية المسلمة أعني « الفعل ما لم يجب لم

يوجد «، تقتضي صدور الفعل عن الإنسان عن وجوب واضطرار. وهذا لا يجتمع مع القول بالاختيار. فأجاب عنه المحقق الطوسي بأن الوجوب العرضي للداعي، لا ينافي القدرة والاختيار فالفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وبالنظر إلى داعيه واجب، وذلك لا يستلزم الجبر. فإن كل قادر يجب صدور الأثر منه عند وجود الداعي كالواجب.

وأنت تعلم أن هذا الجواب يمكن أن يكون رافعا للشبهة الثانية أعني وجوب الفعل عند وجوب العلة، ولا يكون قالعا لما نحن فيه من الإشكال لأن كلام الأشاعرة مركز على أن هذا الداعي يوجد في النفس لا من جانب الإنسان بل من جانبه سبحانه ومعه يكون الفعل واجبا ضروريا خارجا عن الاختيار، فالقول بأن الفعل واجب بالنظر إلى الداعي وهو لا ينافي القدرة والإمكان بالنظر إلى نفس الفعل، لا يرتبط بالإشكال. نعم يمكن أن تكون عبارة المحقق جوابا نقضيا عن استدلال الأشاعرة ببيان أن ما ذكرتموه من الدليل في حق الإنسان قائم في حقه سبحانه حرفا بحرف كما نوه به العلامة في (كشف المراد) وأوضحه شارح (المواقف) فلاحظهما. وقد خلط شيخنا المظفر في تقرير استدلال الأشاعرة، بين الدليلين. فلاحظ (دلائل الصدق)، ج 1، ص 511.

السبحاني، جعفر:الالهيات، ص643

القرآن الكريم، سورة الجن، الآية 28.

وواضح مدى الإرباك الذي يستلزمه تفسير هذه الآية حين النظر في موضوع التناهي واللاتناهي في العالم عند النظر اليه من الناحية الطبيعية وعلاقته باللّه طالما سرنا على الطريقة التبسيطية في النظر للعلاقة بين اللّه والعالم بوصف اللّه كائنا يقع خارج العالم ويقع عند تخومه بقوى ميتافيزيقية خارقة، عندها نقع بالتناقض لسوء فهم معنى اللاتناهي في اللّه وفي العالم بمعزل عن لا تناهي اللغة وميلنا بتأطير هذا اللاتناهي بحد نسميه اللّه لنجعل منه حدا يحمل جميع خصائص التناهي على الرغم من زعمنا المستميت أنه لامتناه. انظر التفسير أدناه:

«قوله تعالى: [وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا].

أما قوله: (وأحاط بما لديهم) فهو يدل على كونه تعالى عالما بالجزئيات ، وأما قوله: (وأحصى كل شيء عددا) فهو يدل على كونه عالما بجميع الموجودات، فإن قيل: إحصاء العدد إنما يكون في المتناهي، وقوله: (كل شيء) يدل على كونه غير متناه، فلزم وقوع التناقض في الآية، قلنا: لا شك أن إحصاء العدد إنما يكون في المتناهي، فأما لفظة «كل شيء» فإنها لا تدل على كونه غير متناه؛ لأن الشيء عندنا هو الموجودات، والموجودات متناهية في العدد، وهذه الآية أحد ما يحتج به على أن المعدوم ليس بشيء، وذلك لأن المعدوم لو كان شيئا، لكانت الأشياء غير متناهية، وقوله: (وأحصى كل شيء عددا) يقتضي كون تلك المحصيات متناهية، فيلزم الجمع بين كونها متناهية وغير متناهية، وذلك محال، فوجب القطع بأن المعدوم ليس بشيء حتى يندفع هذا التناقض.»

الرازي، فخر الدين؛ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط3، ج30، ص170.

Taylor, Richard, 1983, *Metaphysics*, Englewood Cliffs: Prentice – Hall. Chapter 6.

الفارابي، أبو نصر؛ كتاب في المنطق، العبارة، ت؛ محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1976، ص50.

أرسطوطاليس؛ كتاب العبارة، باري أرميناس، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق؛ عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، ج7، ص 111 – 112.

أيضا، ص113.

Lucas, J. R., 1986, «The Open Future», in The Nature of Time, Raymond Flood and Michael Lockwood (eds.), Oxford: Basil Blackwell.

Tooley, Michael, 1997, Time, Tense and Causation, Oxford: Oxford University Press.

إن منطق أرسطو فيما نرى لا يمكن رفضه كليا لأنه وبكل بساطة يمتاز بالقدرة العالية على التعامل مع الحياة اليومية بصورة عملية ويؤدي الى نتائج في غاية المقبولية، لكنه يعاني عجزا شديدا حين يتم إقحامه في مجالات الحدود القصوى حين يصل الأمر الى قضايا الميتافيزيقا. وهذا كانَ السبب في كثير من التناقضات التي وقعت فيها الفلسفة فيما يتعلق بمسائل مهمة من مثل وجود اللّه وحدود العالم واللانهاية وحرية الإرادة. (ما كان لنقائض كانت أن تكون لولا اعتماده المنطق الأرسطي). إن مثل منطق أرسطو مثل فيزياء نيوتن التي مازالت شغالة ونافعة في مجال ميكانيكا السيارات واعمال البناء لكنها عاجزة أمام مشكلات الفيزياء الكمية، ومثل هندسة اقليدس التي مازالت شغالة في حسابات مساحات البيوت والمزارع لكنها عاجزة أمام حسابات الأبعاد الكونية في ضوء النظرية النسبية.

من الجدير أن نشير هنا الى بعض النصوص القرآنية: «وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه رب العالمين» (التكوير 29)، فحتى إشاءة اللّه في هذا النص أسندت إلى المستقبل وليس إلى الماضي، فهي ليست أمرا محسوما مسبقا، وإنما يحسمها ما (سوف) يشاؤه اللّه. وبهذا فإن قضية: (سأفعل كذا غدا) ليس لها قيمة صدق مجزوم بها الآن أو في الماضي. كذلك «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا. إلا أن يشاء اللّه» (الكهف 23و24).

هيوم، ديفد؛ مبحث في الفاهمة البشرية، ت: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص91 – 104.

أيضا، ص125

أيضا، ص125.

أيضا، ص126.

أيضا، ص127 – 128.

انظر: كانط، عمانوئيل؛ نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص140 – 149.

إبريق راسل، الذي يدعى أحياناً بالإبريق الكوني، هو تشبيه كان أول من صاغه الفيلسوف وعالم الرياضيات برتراند راسل (1872 – 1970)، هادفاً إلى دحض فكرة أن هناك عبء إثبات فلسفي يقع على المشككين لإبطال ادعاءات الأديان . إبريق راسل ما زال يستخدم في النقاشات التي تدور حول وجود الخالق. كما استخدم التعبير علماء الاجتماع للدلالة على العلاقات بين الدين والامتثال الاجتماعي.

في مقال كتب لكن لم ينشر قط بعنوان «هل هناك إله؟ Is There a God?»، لمجلة Illustrated في 1952، كتب راسل:
«إذا أمكنني أن أشير أنه يوجد بين الأرض والمريخ إبريق مصنوع من الخزف الصيني يدور حول الشمس في مدار بيضوي، لا يمكن لأحد أن يدحض افتراضي، إذا كنت حريصاً على ذكر أن الإبريق أصغر من أن تراه أقوى التلسكوبات الموجودة عندنا. ولكني إذا انتقلت إلى الادعاء بأن افتراضي يتمتع بخاصية أنه لا يمكن اثبات عدم صحته، وبذلك فانه من غير المقبول لأي عقل بشري متزن أن يشكك في صحته، فبالتأكيد يجب أن يعتبرني الناس أتحدث بجنون خالص. ورغم ذلك فإنه إذا وجد في نصوص قديمة ما يؤكد وجود مثل ذلك الإبريق، واعتبر كشيء مقدس كل يوم أحد، وزرع في عقول الأولاد الصغار في المدرسة، فإن شككت في وجودها فسيكون ذلك علامة على عدم الاتزان ويجذب ذلك المشكك انتباهات طبيب نفساني في عصر مستنير كعصرنا أو أي فضولي في العصور السحيقة».

Van Inwagen, Peter; The Incompatibility of Free Will, Determinism, Philosophical Studies, An International Journal for Philosophy in The Analytic Tradition, Vol 27, No3, (March 1975) Pp. 185 - 199.

حول تفاصيل موقفنا من مشكلة الشر وحلها، راجع بحثنا: منبعا الخير والشر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 73و74، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2020، ص 113 – 138.

ابن سينا، الحسين بن علي؛ النجاة في الحكمة الطبيعية والمنطقية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1938، ص286.

انظر: ابن سينا؛ النجاة، ص286.

وهذا مختلف عن الموقف الذي نعرضه والذي يرى أن ثنائية الخير والشر لا يمكن أن تنطبق على الوجود برمته، لأنها ثنائية لغوية، مثلها مثل ثنائية الكامل والناقص أو ثنائية الطويل والقصير، وما الى ذلك. فالوجود لا هو خير ولا هو شر.

ابن سينا؛ النجاة، ص286.

ابن سينا؛ الشفاء، الإلهيات، تحقيق: الاب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة: إبراهيم مدكور، ج1و2، ص 174.

القران الكريم، الأنبياء، 69.

ابن سينا؛ النجاة، ص 290 – 291.

ابن سينا؛ الشفاء، الالهيات، ص 174.

ابن سينا؛ النجاة، ص288.

ابن سينا؛ الشفاء، الإلهيات، ص 174

ابن سينا؛ الشفاء، الإلهيات، ص 172.

يقدم ابن سينا فهما مغايرا لمعاني العالم الآخر والجنة والنار وينكر بعث الأجساد، فوجود العالم الاخر عنده ليس ماديا (وهذا أحد الأسباب التي كفره الغزالي لأجلها)، ولكن هذا العالم الاخر له وجود فعلي. وهو «محل أرفع» مكانة من عالمنا هذا، كما تدل على ذلك مجمل كتاباته، ومنها عينيته الشهيرة:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
وهذا القول لا يتوافق مع قوله أن عالمنا هذا يمثل «نظاما... وخيرا على الوجه الأبلغ».
انظر: ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949. وابن سينا؛ النجاة، ص286. والمناوي، محمد عبد الرؤف؛ النفس والروح، شرح القصيدة العينية لابن سينا الرئيس، دار الافاق العربية، ط1، 2012. والغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط6، ص282.

أي مجموعة الأفكار الأساسية التي قدم بموجبها ابن سينا (وغيره) نظرية الفيض أو الصدور. وهي نظرية تحاول تفسير العلاقة الوجودية بين اللّه الواحد المحض والعالم الذي يحتوي الكثرة.

انظر:

Stanford Encyclopedia of Philosophy; Possible Worlds.

ويكيبيديا، الموسوعة الحرة؛ تعدد الأكوان.

انظر:

Max Tegmark; Alexander Vilenkin; »The Case for Parallel Universes«, July 2011.

لا توجد عوالم أخرى غير عالمنا هذا بحسب لايبنتز، وإنما مفاد فكرته أن هناك احتمالات لا نهائية أمام اللّه لخلق عوالم، وأن اللّه اختار أفضلها فخلق عالمنا الذي نحن فيه. في حين أنه، وبموجب منطق الجهات المعاصر لا توجد استحالة أو تناقض في افتراض عوالم أخرى غير عالمنا هذا. وكذلك تفترض بعض النظريات في الفيزياء الكونية المعاصرة وجود عوالم أخرى.

Sedacca, Matthew; The Multiverse Is an Ancient Idea. Nautilus, 2017.

وفكرة لايبنتز هذه عبارة عن استفاضة في شرح فكرة ابن سينا. وليس مما يعنينا هنا إثبات اقتباس فيلسوف عن آخر (ابن سينا أسبق زمنيا من لايبنتز) بقدر ما يعنينا ملاحقة تطور الفكرة وأهميتها في مواجهة المعضلة التي هي موضع اهتمام الفيلسوفين، على الرغم من وجود عبارات وأمثلة تبدو كأنها ترجمة حرفية لعبارات ابن سينا. راجع رؤيتنا حول البصمة اللغوية.

Leibniz, Gottfried (1991). Discourse on Metaphysics and Other Essays. Indianapolis: Daniel Garber and Roger Ariew. p. 53–55.

Thomson/Wadswort; Leibniz, Gottfried, Philosophy of Religion: an Anthology, 2008, p. 172–173.

Murray and Greenberg, Michael J. and Sean. «Leibniz on the Problem of Evil». Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved December 9, 2019.

ابن سينا؛ النجاة، ص286.

ابن سينا؛ النجاة، 286.

ابن سينا؛ النجاة، ص286.

وتلك هي النتيجة التي اضطر إلى القول بها ألفن بلانتنغا، مع أنه لم يقل بأن عالمنا هذا هو أفضل العوالم الممكنة، كما سنبين.

Murray, Michael J.; Greenberg, Sean; Leibniz on the Problem of Evil, Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, Winter 2016 Edition, First published Jan 4, 1998.

نقصد بالأسس اللاهوتية صفات اللّه من علم مطلق وعدل تام وعلاقة ذلك بإمكان قيام الانسان بفعل حر، ومقدار حرية الاختيار التي تبقى للإنسان طالما أن اللّه يعلم مسبقا اختيار الإنسان وليس في مستطاع الإنسان أن يفعل فعلا لم يكن في علم اللّه أنه سيفعله. وقد فصلنا في ذلك وقدمنا حلنا في الحديث عن الإرادة الحرة ضمن هذا الكتاب.

Murray, Michael J.; Greenberg, Sean; Leibniz on the Problem of Evil.

بلانتنجا، ألفين؛ مشكلة الشر ودفاع حرية الإرادة، ترجمة: عبد الهادي طلبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد73 و74، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2020، ص 209 – 228.

Plantinga, Alvin; God, Freedom and Evil, Reprinted by; Harper & Row, New York, 2002. P.54.

Murray, Michael J.; Greenberg, Sean; Leibniz on the Problem of Evil.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Discourse on Metaphysics. Trans. Jonathan F. Bennett, 2004, p.3.

Look, Brandon C; Gottfried Wilhelm Leibniz, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 22 Dec. 2007.

ابن سينا؛ النجاة، ص286.

Russell, Bertrand; A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London: George Allen & Unwin, 1900.

القران الكريم، الإنعام، 29.

انظر: كنط، عمانويل: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص286 – 328.

الوضعية المنطقية، وتسمى أيضًا التجريبية المنطقية، وهي حركة فلسفية نشأت في فيينا في عشرينيات القرن الماضي وتميزت بالرأي القائل بأن المعرفة العلمية هي النوع الوحيد من المعرفة الواقعية وأن جميع المذاهب الميتافيزيقية التقليدية يجب رفضها باعتبارها لا معنى لها. انظر:

Encyclopedia Britannica; logical positivism,
https://www.britannica.com/topic/logical – positivism.

كان دليل التصميم الذكي سببا أساسيا في قلب مواقف الفيلسوف الإنكليزي المعاصر أنتوني فلو رأسا على عقب. كان متيقنا من عدم وجود إله ثم صار متيقنا من وجوده. حين كان منكرا لوجود الإله أغضى عن المشكلات التي يستتبعها هذا الموقف والأسئلة التي تبقى معلقة، ثم حين انقلب موقفه تجاوز الأسئلة المتكررة في تاريخ الفلسفة التي يستتبعها هذا الموقف، فذكر أنه صار ربوبيا وحسب، أي مؤمنا بوجود إله ما (يشبه إله أرسطو، على حد تعبيره)، وليس مؤمنا بدين معين ولا ببعث. وقال أن مشكلة وجود الشر بالدرجة الأولى هي التي تمنعه من أن يصبح مسيحيا. أي أنه لا يستطيع التوفيق بين صفات الإله حسب الديانة المسيحية ووجود الشر في العالم، وبدا له صراحة أن اللّه خلق كثيرا من الشر.

انظر:

Habermas, Gary R.; »My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew«, Philosophia Christi, Biola, 6 (2), (9 December 2004), archived from the original on 30 October 2005.

http://www.biola.edu/antonyflew/page6.cfm

صدر في النصف الثاني من عام 2021 في فرنسا كتاب لاقى رواجا واسعا عنوانه: اللّه، العلم، البراهين. وهو من تأليف ميشيل ـ إيف بولوريه، وأوليفيه بوناسييس. وهذا الكتاب عبارة عن سرد للمنجزات العلمية في مجالي الفيزياء الكونية والبيولوجيا منذ القرن العشرين لحد الآن، وعرضها في سياق يبين النظام في الكون ليستنتج ضرورة وجود فاعل ذكي لهذا النظام. انظر:

صالح، هاشم؛ العلم يبرهن على وجود اللّه للمرة الأولى، مقال في صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 25 – 11 – 2021.

نجد هذا الاستدلال بوجود النظام على المنظم ووجود الصناعة الذكية على الصانع الذكي في القران الكريم، سورة الغاشية: [أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ] (20). وكذلك: [صُنْعَ اللّه الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْء] النمل (88). و[وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً] الفرقان (2). و[إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ].

القمر (49). وغير ذلك. وكذلك نجد إشارة الى دليل السببية في القران، سورة الطور: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لاَ يُوقِنُون (36). وكذلك تتواتر مقولة في الموروث العربي بهذا الخصوص مؤداها أنه: سئل أعرابي: بم عرفت ربك؟ فقال: الأثر يدل على المسير، والبَعْرَة تدل على البعير، فسماء ذات أبراجٍ وأرضٌ ذات فجاج وبحارٌ ذات أمواج ألا تدل على السميع البصير؟

المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو هو علة سببية وليست علة فاعلة. أي إنه سبب حركة الأشياء وليس هو العلة الفاعلة لحركتها، إذ ليست هناك بداية زمنية للعالم بدأت مع تحريك المحرك الأول للموجودات، بل هو محرك بمعنى كونه غاية. انظر:

Aristotle, Metaphysics XII, 1072a.

And:

Humphrey, P.; Metaphysics of Mind: Hylomorphism and Eternality in Aristotle and Hegel, State University of New York at Stony Brook, 2007, p. 71.

يحتج كانت في النقيضة الثالثة أن القول بوجود السببية في الطبيعة يؤدي إلى التناقض، «إن سببية السبب التي بها يحصل شيء ما، هي أبدا بدورها شيء ما يحصل ويفترض بدوره وفقا لقانون الطبيعة حالا متقدمة وسببية هذه الحال؛ وهذه الأخيرة حالا أقدم وهكذا دواليك. إذن، لو كان كل شيء يحصل وفقا لقوانين الطبيعة وحدها، فسوف لن يكون هناك قط سوى بدء رديف وليس البتة بدء أول ومن ثم لن يكون هناك أي تمامية للسلسلة لجهة الأسباب التي يتولد بعضها من بعض... إذن، إن القضية، التي تنص على أن كل سببية ليست ممكنة إلا وفقا للقوانين الطبيعية تتناقض ذاتيا في كليتها اللامحدودة؛ ومن المحال إذن أن نسلم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة.» بقي لنا أن نفترض وجود حرية خارج إلزام السببية الطبيعية، ويسميها كانت نوعا آخر من السببية هي السببية المتعالية (لأن العقل عنده لا يمكنه أن يفكر خارج سببية ما). لكن هذه الحرية أو السببية المتعالية تؤدي إلى تناقض أيضا. فإن القول بوجود حرية بالمعنى الترنسندنتالي أو المتعالي، أي وجود «نوع خاص من العلية بموجبه يمكن لأحداث العالم أن تحصل، أعني، القدرة بالمطلق على بدء حالة، ومن ثم أيضا على بدء سلسلة من نتائج هذه الحالة، فسوف لن يكون هناك فقط سلسلة تبدأ بالمطلق بفعل هذه التلقائية، بل سيجب أيضا أن يبدأ بدءا مطلقا تعين هذه التلقائية لتوليد السلسلة، أي العلية بحيث لا يكون هناك شيء يتقدم على الفعل الحاصل ليعينه وفقا لقوانين ثابتة. إلا أن كل بدء لفعل يفترض حالا ليس لها أي ترابط سببي مع سببه بالذات، أعني لا تنتج عنه بأي شكل. فالحرية الترسندالية تضاد إذن، قانون السببية» وهذه الحرية المتعالية بهذا الشكل تكون عبارة عن اقتران لأحوال الأسباب الفاعلة هو نوع من الفوضى لا يمكن أن تقوم علية وحدة تجربة من أي نوع، أي أن افتراضا كهذا يجعل إمكانية المعرفة مستحيلة فهو عبث. وبالنتيجة فإن القول بالسببية والقول

بالحرية كلاهما متناقض إذا سرنا معه إلى حدوده القصوى التي تقع خارج شبكة بناء العقل». كنط، عمانويل: نقد العقل المحض، ص 236.

انظر: كنط، عمانويل: نقد العقل المحض، ص 227 – 244.

عبارة بارمنيدس هي:

DK fragment B 6: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι»; cf. DK B 3 «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» It is the same thing that can be thought and that can be. For to be aware and to be are the same.

«إن ما يمكن التفكير فيه وما يمكن أن يكون، هما الشيء ذاته، فأن تدرِك وأن تكون، أمران متماهيان»

ربما يبدو هذا القول مقاربا لموقف الفيلسوف الآيرلندي جورج باركلي في فلسفته اللامادية، إذ يرى أن الموجودات المألوفة، مثل الطاولات والكراسي، ما هي إلا أفكار في عقول من يدركونها حسيًا، وبالتالي فليس بإمكانها أن توجد من دون أن تُدرَك. وهكذا ينكر وجود أي جوهر مادي، بسبب موقفه المعرفي التجريبي الذي يرى في الحواس مصدرا وحيدا للمعرفة. وبذلك فإن ما لا يدركه عقل لا يمكنه أن يوجد. وأن الضامن لوجود شجرة في غابة لم يدركها أي أنسان هو وجودها في ذهن اللّه. والردود على ذلك كثيرة. وردي عليه هو أنك لم تتمكن من الجزم بوجود تلك الشجرة لأنك لم تدركها حسيا، ثم قررت أنها موجودة لوجودها في ذهن اللّه، فكيف جزمت بوجود اللّه، بل وزعمت معرفة ما في ذهنه؟ وما هي الحواس التي أوصلتك لتلك المعرفة أو أوصلت تلك المعرفة إليك؟ وموقفه هذا مغاير للموقف الذي يرى أن ما لا يمكن التفكير فيه لا يمكن أن يوجد، وهو موقف أقرب إلى موقف بارمنيدس ويقوم على الأساس الأنطولوجي الذي رسخه ذلك الفيلسوف الإغريقي.

إفلاطون؛ في الفضيلة، محاورة مينون، ت: د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001، ص120 فما بعدها.

Shaftesbury, Lord; Characteristicks, in Den Uyl, D., (ed.), Anthony, Third Earl of Shaftesbury: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, Vol. II.1 [119].

Butler, J.; The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature, London: J. and P. Knapton, 2nd corrected edition, 1736, 1-5.

يورد إفلاطون في كتاب الجمهورية قصة رمزية لشرح موقفه في هذا المجال خلاصتها أن مجموعة أشخاص مكبلين في كهف وخلفهم موقد نار يسقط أشعته على جدار أمامهم، وتمر من وراء ظهورهم، بينهم وبين النار، دمى على هيئات مختلفة، يرون ظلالها على الجدار أمامهم فيظنون أنها الحقائق. الدمى في كهف إفلاطون تقابل أشياء العالم مثلما أن أشياء العالم هي بمثابة دمى إذ أنها ظلال للمثل التي هي الحقائق النهائية في الوجود. ومع ذلك فإن الناس لا يرون الدمى وإنما يرون ظلالها. في الكهف يرون الظلال فقط على الجدار، وفي العالم يرون الأشياء من خلال منظورهم وأفكارهم المسبقة. وهذه هي الفجوة الثانية بينهم وبين الحقيقة. ثم تضاف إلى ذلك صعوبة أخرى متمثلة في ثقل الحقيقة على الأفهام والنفوس. فرؤية الشمس مؤذية لساكني الكهف الذين لم يروها سابقا، ومعرفة الحقيقة مؤذية وشاقة على الذين يدركونها في واقع الحياة، مثل إيذاء ضوء الشمس الساطع لعيون من عاش في الظلام. حول تشبيه الكهف عند إفلاطون وموقفه المعرفي، انظر:

إفلاطون: المحاورات الكاملة، ت: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول: الجمهورية، الكتاب السابع، ص319 فما بعدها.

الدين أيضا يزداد أو يقل أثره على مستويين: مستوى التشدد في طروحاته. فمقدار التشدد في الالتزام بطروحاته من قبل أتباعه يتفاوت بين الأفراد بحسب المحيط والتنشئة والعوامل النفسية. ومستوى اكتراث الجمهور به. فهذا الاكتراث لا يكون على وتيرة واحدة باختلاف الأزمنة والأماكن، فقد تأتي موجة من الاكتراث الشعبي الكبير بالدين وأوامره في بيئة معينة لفترة من الزمن، ثم تنحسر هذه الموجة في البيئة نفسها بعد فترة لتحل محلها موجة من ميول أخرى من الانتماء ومنظومة أخرى من الأفكار كالموجة القومية أو الوطنية، وما إلى ذلك.

Rachels, James; The Elements of Moral Philosophy (Third ed.), McGraw – Hill, 1999, p128.

يشرع بعض فقهاء الدين (من قدماء ومحدثين) بإباحة الافتراء على خصوم العقيدة. يقول السبكي: «وقد بلغ الحال بالخطابية... وهم المجسمة في زماننا، فصاروا يرون الكذب على مخالفيهم في العقيدة، لا سيما القائم عليهم بكل ما يسوءه في نفسه وماله.. وبلغني إن كبيرهم استفتى في شافعي أيشهد عليه بالكذب فقال ألست تعتقد أن دمه حلال؟ قال: نعم: فما دون ذلك دون دمه فاشهد وادفع فساده عن المسلمين.» (طبقات الشافعية، ج 1 ص 193) نقلا من: (السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، مؤسسة آية اللّه العظمى الميلاني لإحياء الفكر الشيعي. © Copyright 2011 – 2018, al – Milani Foundation، ص482). ويقول الخوئي: «قد تقتضي المصلحة الملزمة جواز بهتهم والإزراء عليهم، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحا لهم، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين، حتى لا يغتروا بآرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة» (مصباح الفقاهة ـ السيد الخوئي، ج 1، ط1، ص 701).

الفهرس

المقدمة11
(1) القيم في بعدها الأنطولوجي: فصل تمهيدي19
الوجود واللغة19
الوجود والعدم21
اللّه والمعنى23
الأخلاق26
الأخلاق في بعدها الأقصى28
السعادة32
اللّه والحرية35
القانون الأخلاقي في داخلي37
الإحساس بالجمال38
حول أنطلوجيا الحب والجنس43
(2) الوجود والوعي والعدم47
العودة إلى الوجود47
كشف مغاليق الوجود56
اللّه والجسد58
مكانة الوعي60
الوعي والجسد63
الشيء في ذاته والتجربة الصوفية65
الوعي والحواس69
حدود الوجود70
فرادة الوعي71
هنا والآن72
القضية الفريدة75
ميتافيزيقا المعنى79
الأدلة على وجود اللّه82
الوجود الضروري83
الوعي والمعرفة86
الحركة88

الوعي والظواهر الفيزيائية90
البعد الرابع: الوعي والزمان91
العدم95
(3) رهان الملحد ورهان المؤمن99
المدخل99
رهان مايكل مارتن100
نقد الرهان104
الإيمان قرار109
الإيمان والرهان والحرية110
اتخاذ القرار111
مبدأ قابلية التكذيب والرهان على وجود اللّه115
الرهان والتفرقة بين الدين والأخلاق117
مقامرة ظالمة119
الدين والعنف والرهان122
الرهان الأخلاقي123
الرهان ونشوء مؤسسة الدين125
الرهان هو الأساس130
الرهان والموت134
اللّه في التصور الديني137
ما بعد الأدلة (الحجج) على وجود اللّه ورهان باسكال140
الرهان والانتحار؛ صالة القمار143
الاعتراضات على رهان باسكال148
اللغة ورهان باسكال150
ما قبل اللغة152
نقيضة الموت156
رهاننا160
(4) الوعْي والكمال165
الكامل المستحيل165
اللّه والكمال واللانهاية165
الممكن والضروري: الإمكان والوجوب172
الغايات180
القصدية والمعنى185

الوجود الأحادي والوجود المتكثر186
إيجاد المعنى188
الفيض والوعي والكوجيتو191
الوعي والكمال والنقص195
(5) الوجود بوصفه منظومات لغوية201
المدخل201
البصمة اللغوية203
اختلال اللغة ونشوء المفارقات206
مفارقة فيرمي والبصمة اللغوية208
اختراع الكتابة210
العدم في الوجود والصفر في الرياضيات212
اختلاف المنطق وتشابه الرياضيات213
الاستقراء والوعي217
الوجود لغة واللغة وجود219
الفكرة أو الدلالة222
الرمز والفن226
اللغة والرياضيات227
النظام والعشوائية233
التطور والمصمم الذكي234
المعنى وحس البداهة239
الحركة واللغة241
ابستمولوجيا اللغة: اللغة والوقائع246
أنطولوجيا اللغة251
(6) الوعي والإرادة الحرة255
المدخل255
لمحة أساسية260
أنواع الحتمية260
رغيف الجائع وطريق الهارب268
الرهان واتخاذ القرار277
تساوي الخيارينِ ومعضلةُ الاختيار278
لماذا الحمار يا بوريدان؟281
الحتمية المبنية على المنطق286

تفكيك حتمية أرسطو المنطقية289
السببية والإرادة290
حل المعضلة292
الوجود؛ أنا وسواي297
اللغة والحرية والصدق300
(7) الشر في أفضل عالم: بين الضمير والمصمم الذكي307
تمهيد307
النظام والعناية الإلهية ومعضلة الشر309
العوالم المتعددة أو العوالم الممكنة316
أفضل العوالم الممكنة318
الشر والإرادة الحرة321
بلانتنغا والدفاع عن الشر323
نقيضة الخير وتناقض المسلّمات329
البرهان الأول: فيما يخص الخير331
والبرهان الآخر: فيما يخص الشر332
نقيضة أفضل عالم334
دليل التصميم الذكي ومشكلة الشر337
النظام والعلية339
الشر في مواجهة المصمم343
عودة إلى سقراط347
العالم الأرضي والكون348
الضمير عند جوزيف بتلر349
خاتمة: الخروج من كهف إفلاطون352