Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Incoherence of Scientism: A Critique of Reductionist Materialism in Richard Dawkins's Science–Religion Debate

Mohammad Mohammad Ja'far Shams Al-Din
PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Lebanon.
E-mail: chamseddine.mhd@gmail.com
Kamal Mass'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.
falah sabti
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305

Abstract
It seeks to deconstruct the claim of scientism that knowledge is confined exclusively to the empirical method, highlighting the tensions this position creates within its own internal consistency. For the assertion that science is the sole source of truth is itself a philosophical claim, not a scientific proposition subject to empirical verification. The article adopts an analytical approach and an epistemological critique to examine the limitations of empirical science and the capacities of the human mind, as well as the limitations of reductionist materialism in providing a comprehensive ontological framework for explaining human existence and metaphysical phenomena. From the perspective of Islamic philosophy, and specifically drawing on the conceptual tools of Transcendent Philosophy (al-Hikma al-Muta'āliya), the study concludes that a methodological distinction must be drawn between science as a limited means of acquiring knowledge and scientism as a materialist ideology that draws science into metaphysical disputes and domains lying beyond its methodological scope. The study maintains that epistemic balance requires recognition of the diversity and complementarity of the sources of knowledge. On this basis, it concludes that the idea of "inevitable conflict" between science and religion is open to substantial reconsideration.

Keywords: scientism, reductionist materialism, Richard Dawkins, Islamic philosophy, integration of knowledge, science-religion debate.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 133-155
Received: 19/06/2026 | Accepted: 12/07/2026 | published: 15/09/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

تهافت العلموية.. نقد المادّية الاختزالية في جدلية العلم والدين عند ريتشارد دوكنز

محمد محمدجعفر شمس الدين
طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم، لبنان. البريد الإلكتروني: chamseddine.mhd@gmail.com
كمال مسعود ذبيح، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.
فلاح سبتي، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305

الخلاصة

تبحث هذه المقالة في مفهوم العلموية بوصفها الركيزة الإبستمولوجية التي استند إليها ريتشارد دوكنز في نقده للدين. وتهدف الدراسة إلى تفكيك دعوى العلموية في حصر المعرفة بالمنهج التجريبي وحده، مبيّنةً ما يكتنف هذه الرؤية من توتّر في الاتّساق الذاتي؛ إذ إنّ القول بأنّ العلم هو المصدر الوحيد للحقيقة ليس إلّا ادّعاءً فلسفيًّا وليس قضيّةً علميةً تخضع للتجريب. وتعتمد المقالة منهجًا تحليليًّا ونقدًا إبستمولوجيًّا في بيانها لحدود العلم التجريبي وإمكانات العقل البشري، وكذلك في بيان حدود المادّية الاختزالية في تقديم تفسير أنطولوجي شامل للوجود الإنساني والظواهر الميتافيزيقية. وتخلص الدراسة ـ من منظور الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عبر توظيف أدوات الحكمة المتعالية ـ إلى ضرورة التفريق المنهجي بين العلم بوصفه أداةً معرفيةً محدودةً، وبين العلموية بوصفها أيديولوجيا مادّيةً تُقحم العلم في صراعات وميادين ميتافيزيقية تتجاوز حدوده المنهجية. إنّ استعادة التوازن المعرفي تقتضي الاعتراف بتعدّد مصادر المعرفة وتكاملها، وتخلص الدراسة إلى إمكان إعادة النظر في أطروحة "الصراع الحتمي" بين العلم والدين.

الكلمات المفتاحية: العلموية، المادّية الاختزالية، ريتشارد دوكنز، الفلسفة الإسلامية، وحدة المعرفة، جدلية العلم والدين.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص. 133 ـ 155
استلام: 2026/06/19 | القبول: 2026/07/12 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

يمثّل ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) أحد أبرز وجوه تيار الإلحاد الجديد؛ إذ يسعى إلى تحويل نظرية التطوّر من تفسير بيولوجي للظواهر الحيّة إلى رؤية كونية شاملة تنفي الغائية وماوراء الطبيعة. وتكمن الإشكالية المركزية في أطروحته في خلط منهجي بين العلم (Science) بوصفه منهجًا تجريبيًّا لدراسة الظواهر المادّية وكشف عللها القريبة، والعلموية (Scientism) بوصفها موقفًا إبستمولوجيًّا يدّعي احتكار الحقيقة. وتنطلق المقالة من تعريفات إجرائية تخدم فرضيتها؛ فالدين فيها منظومة حقّانية تقدّم تفسيرًا للعلل الغائية التي يعجز العلم التجريبي عن رصدها، بينما يُختزَل الإنسان عند دوكنز إلى تفاعلات جينية وكيميائية، فيفرَّغ الوعي والوجود الإنساني من بعدهما المتعالي.

وتتّخذ هذه الدراسة الحكمة المتعالية إطارًا تحليليًّا مقارنًا لا مذهبًا مسلّمًا؛ لأنّ مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلّية والوجود؛ مع انفتاحها على قراءات إسلامية معاصرة أوسع ـ كأعمال مرتضى مطهري ـ لا حصر في مدرسة بعينها. كما تميّز الدراسة بين نقد دوكنز شخصيًّا بوصفه نموذجًا، وبين "العلموية" و"الداروينية الجديدة" بوصفهما تيّارًا أوسع يضمّ غيره، فلا يلزم من نقد الأوّل تعميم الحكم على كلّ أعلام التيّار.

شهدت العلاقة بين العلم والدين تحوّلاتٍ عميقةً منذ الثورة الداروينية في القرن التاسع عشر، ثمّ احتدمت الجدلية مع بزوغ الإلحاد الجديد في مطلع القرن الحادي والعشرين. ولم يعد النقاش محصورًا في آلية التطوّر، بل انتقل إلى الداروينية الجديدة بوصفها فلسفةً شموليةً تمتدّ إلى الفضاءات المعرفية للدين والفلسفة، ممّا استدعى مراجعاتٍ نقديةً واسعةً رصدت تمدّد الاستعمار العلموي على حساب الميتافيزيقا.

تنبع أهمّية هذا البحث من الحاجة إلى تفكيك التناقض البنيوي في القول بأنّ العلم التجريبي وحده مصدر المعرفة، وهو قولٌ ينفي نفسه إبستمولوجيًّا. أمّا جدته فتكمن في تجاوز العرض الوصفي لأفكار دوكنز إلى تحليل فلسفي يزاوج بين النقد المعاصر وأدوات الفلسفة الإسلامية؛ إذ توظّف المقالة الأداة الأنطولوجية (مبحث الوجود) لمواجهة الاختزال الجيني عبر مفهومَي المادّة والصورة، والأداة الإبستمولوجية عبر العلم الحضوري لفحص حدود المنهج التجريبي، وصولًا إلى نموذج تكاملي ينفي الصراع بين العلم والدين.

منهج هذا البحث هو التحليل الفلسفي المقارن؛ إذ نُبرز أوّلًا التوتّرات الإبستمولوجية في خطاب دوكنز من داخل فلسفة العلم الغربية نفسها (معيار التمييز، حدود الاستقراء، المبادئ القبلية للعلم)، ثمّ نعرض الحكمة المتعالية بوصفها إطارًا تفسيريًّا بديلًا أوسع تفسيرًا للظواهر نفسها، لا بوصفها مسلّمةً نُحاكم بها الخصمَ من خارج نسقه. واختيار هذا الإطار دون الكلام أو الفلسفة التحليلية مردّه أنّ مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلّية والوجود، وهو ميدان الحكمة المتعالية بامتياز.

يسعى البحث للإجابة عن سؤال محوري: إلى أيّ مدًى تصمد المادّية الاختزالية عند ريتشارد دوكنز أمام النقد الإبستمولوجي والأنطولوجي في ضوء الفلسفة الإسلامية؟ ويتفرّع عنه:

1ـ كيف تحوّلت العلموية عند دوكنز من منهج علمي إلى أيديولوجيا إقصائية؟

2ـ ما مشروعية تعميم المنهج التجريبي لنفي القضايا الميتافيزيقية والعلل الغائية؟

3ـ هل ينجح التفسير البيولوجي (الجين والميم) في تقديم قراءة كافية للوعي والأخلاق دون الحاجة إلى المطلق؟

المبحث الأوّل:
التأسيس المفاهيمي والمنطلقات الإبستمولوجية والأنطولوجية

لا يمكن فهم أطروحة دوكنز بمعزل عن جهاز مفاهيمي يوجّه رؤيته للكون والإنسان، ويستدعي تحرير محلّ النزاع إزالة السيولة حول المصطلحات الكبرى. فمصطلح "العلم" يحمل مستويين: مستوًى أنطولوجيًّا عامًّا يدلّ على إدراك حقيقة الشيء على ما هو عليه، فيتّسع للعلم الحصولي المرتسم عبر الصور الذهنية، والعلم الحضوري القائم على شهود الذات لواقعها، وللمعارف العقلية والميتافيزيقية والشهودية [انظر: مصباح اليزدي، العلم والدين، ص 20-39]؛ ومستوًى إجرائيًّا حديثًا ضيّقته النزعة الوضعية فحصرت "الواقع" في الظواهر التجريبية القابلة للملاحظة والقياس، وأخرجت سائر المعارف الفلسفية واللاهوتية والأخلاقية. أمّا "الدين" فلا يقف عند الأدوار الاجتماعية والشعائرية، بل هو منظومة معرفية موضوعية تتطابق قضاياها مع الواقع في رتبة الحقائق نفس الأمرية، ويُناط بها تفسير العلل الغائية للكون وأصل الوجود وغايته النهائية، وهي نطاقات تقع خارج أسوار المنهج التجريبي،

فيرتفع الدين من مرتبة المعتقد الذاتي إلى إطار أنطولوجي كلي يفسّر معقولية الكون[1].

وتقتضي معالجة أطروحة دوكنز رسم الحدود بين ثلاثة حقول متداخلة: فالعلم التجريبي منهج يقتصر على دراسة الظواهر المادّية القابلة للرصد لكشف العلل القريبة، ويلتزم الطبيعانية المنهجية بوصفها أداة عمل تفرض عزل المتغيّرات المادّية دون اتّخاذ موقف أنطولوجي مسبق؛ والفلسفة الطبيعية حقل تأمّلي يقدّم رؤيةً شاملةً تتنازع فيها القراءات الغائية وغير الغائية؛ والعلموية موقف فوق ـ علمي ينقل المنهج التجريبي إلى رتبة الفلسفة الشمولية المدّعية احتكار المشروعية المعرفية والقدرة على الإجابة النهائية عن الأسئلة كافّةً.

[Stenmark, Scientism: Science, Ethics and Religion, p. 115]

وتتمايز العلموية إلى ناعمة تمنح العلوم التجريبية الأفضلية مع إبقاء مساحةٍ للمعارف الأخرى، وصلبة تقوم على مصادرتين: أنّ المنهج التجريبي الكمّي هو الطريق الحصري لأيّ حقيقة موضوعية، وأنّ ما لا يخضع للتحقّق التجريبي يفتقر إلى المشروعية الوجودية. ويتموضع دوكنز في العلموية الصلبة؛ إذ يحوّل "فرضية الإله" من سياقها الميتافيزيقي إلى الفضاء التجريبي بوصفها فرضيةً علميةً تخضع لمعايير الفيزياء وعلم الأحياء؛ وهو إجراء يلغي التمايز بين المستويات المعرفية (الخطإ المقولي) ويجعل أدوات العلم الحَكَم الأنطولوجي الوحيد.

[Dawkins, The God Delusion, p. 53]

وإذا كانت العلموية أداته الإبستمولوجية، فإنّ الطبيعانية الميتافيزيقية منطلقه الأنطولوجي الحاكم، وتقوم على ثلاث مصادرات:

أ ـ الإغلاق السببي الذي يجعل الطبيعة نظامًا مغلقًا تقع عللـه ومعلولاته في النطاق المادّي المحض دون علّة مفارقة، فيُلغى الاحتياج الفلسفي إلى محرّك أوّل، ويقرّر دوكنز أنّ التطوّر والانتقاء الطبيعي يقضيان على وهم الخلق، ويعلّماننا الشكّ في أيّ فرضية للخلق في الفيزياء والكونيات. [Ibid, p. 114-118]

1- مصطلح نفس الأمر: يُعرَّف في الفلسفة الإسلامية (وخصوصًا في الحكمة المتعالية) بأنّه الوعاء الأعمّ لثبوت الحقائق ومطابقتها للواقع، وهو لا ينحصر في الوجود الخارجي المادّي (الذي يدرسه المنهج التجريبي)، بل يشمل الوجود الذهني والقضايا الحقيقية والمقدرة عقليًا. فحين يُقال إنّ القضية صادقة في "نفس الأمر"، فإنّ ذلك يعني أنّ لها ثبوتًا حقيقيًا في نفس ذاتها، طالما طابقت الواقع النظري أو الغائي، حتّى وإن عزلتها الحواسّ أو عجز المنهج التجريبي عن رصدها؛ لكونها خارجةً عن المتغيّرات المادّية. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 270]

ب ـ نفي الغائية وإحلال الميكانيكية الأفقية العمياء (التحوّر الجيني والانتخاب الطبيعي) محلّ القصد، فالنظام والتعقيد معلولان حتميان لآليات عمياء، والطبيعة "صانع الساعات الأعمى"، ويرفض دوكنز التطوّر الموجَّه عادًّا اللاهوتيين الليبراليين الذين يتحدّثون عنه يهرّبون الإله من الباب الخلفي، وذلك عندما حاولوا التوفيق بين التطوّر والإيمان عبر تلك الفكرة. [Dawkins, The Blind Watchmaker, p. 316]

جـ ـ المادّية الاختزالية التي تردّ المركّب إلى مكوّناته الأدنى تحت مسمّى "الاختزال الهرمي"، فيُختزل الكائن في المنظومة الجينية والوعي في التفاعلات الكيميائية العصبية، وهو في مقابل الاختزال المتطرّف [ibid, p. 11]. وهذه التوليفة ـ العلموية الصلبة مع الطبيعانية ـ هي فضاء دوكنز الاستدلالي القبلي الذي نفكّكه في المباحث القادمة بأدوات الحكمة المتعالية، عبر التمييز الصارم بين العلّة المعِدّة (الآليات التي تشرح كيف تتحرّك المادّة) والعلّة الموجِدة (الواهبة للوجود).

المبحث الثاني: العلموية أيديولوجيا عند دوكنز

تكمن المشكلة الكبرى في تذويب الفواصل بين العلم بوصفه ممارسةً رصديةً مقيّدةً والعلموية بوصفها موقفًا فلسفيًّا يدّعي احتكار الحقيقة، فيتحوّل المنهج إلى أيديولوجيا تنفي الميتافيزيقا وتجرّد الحقول المعرفية الأخرى من مشروعيتها. فقد تحرّك دوكنز في مؤلّفاته الأولى داخل النطاق الإجرائي للطبيعانية المنهجية، ثمّ انتقل في "وهم الإله" إلى دور المنظّر العقدي الذي يمارس الاستيلاء العلمي من خلال بسط سلطان المنهج التجريبي على مساحات وجودية وقيمية تقع خارج حدوده، فلا يقدّم علمًا خالصًا، بل إسقاطًا أيديولوجيًّا يُلزم العلم بالإجابة عن أسئلة الغاية والمآل[2]. وتقوم أطروحته على مصادرة صلبة مفادها أنّ المنهج التجريبي الاستقرائي هو القناة الحصرية للحقيقة، فأيّ تساؤل يعجز المختبر عن رصده زائف، ويتجلّى ذلك في معاملته فرضية وجود الإله بوصفها فرضيةً علميةً قابلةً للفحص الإحصائي [Dawkins, The God Delusion, pp. 57-59]، وهذه مغالطة بنيوية؛ فالقول إنّ العلم التجريبي وحده مصدر الحقيقة ليس معطًى مستنتَجًا بالاستقراء، بل دعوة فلسفية معيارية تنتمي إلى حقلٍ فوق ـ علمي، فدوكنز حين يقرّر كفاءة العلم المطلقة يمارس "فلسفةً حول العلم"

2- لمعاينة مفهوم "الاستيلاء العلمي" وتطبيقاته النقدية على خطابات الإلحاد الجديد انظر: ماكغراث، وهم دوكنز؟ الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ص 38-41.

دون أدواتها، ويتّخذ من تضييق مفهوم العلم مسوّغًا لنفي الماورائيات، فيخلط بين عجز الأداة عن الرصد ونفي الموضوع.

وينكشف التهافت عبر "التناقض الذاتي المرجعي"؛ فالمعيار الذي يشترطه دوكنز ـ خضوع القضيّة للاختبار التجريبي القابل للدحض ـ يعجز عند تطبيقه على القضيّة المؤسّسة للعلموية نفسها (أنّ العلم هو القناة الوحيدة للصدق) عن اجتياز اختباره الخاصّ؛ إذ لا تجربة ولا معادلة تثبت هذه القضيّة الشمولية، فتُبطل الأطروحة نفسها بنفسها، وبذلك تقرّ العلموية ـ بادّعائها وجود مبادئ منهجية وقضايا قبلية ـ باحتياجها إلى تبرير فلسفي غير علمي، فتعترف ضمنًا بمعارف ومبادئ عقلية سابقة على العلم، ممّا ينقض دعوى الاكتفاء التامّ بالمنهج التجريبي؛ لأنّها لتكتسب مشروعيتها يجب أن تعترف بقضايا عقلية قبلية لا تخضع للمختبر، وهو ما يُبطِل دعواها الحصرية. ويتأكّد التهافت من منظور حكمي (عقلي) عبر تفكيك "عدم الوجدان التجريبي"؛ فالمنهج عاجز بنيويًّا عن النفي الميتافيزيقي؛ لأنّ حقله المادّة وأعراضها، فقفز دوكنز من "لم نرصد الإله في المختبر" إلى "الإله غير موجود" انتقال غير مشروع يكشف أنّ العلموية لديه غطاء أيديولوجي مسبق. ويزداد التهافت وضوحًا حين نلاحظ أنّ العلم نفسه يقوم على مبادئ قبلية غير تجريبية ـ كمبدإ العلّية، واطّراد الطبيعة،وموثوقية العقل في إدراك الواقع ـ وهي مبادئ لا يثبتها المختبر، بل يفترضها سلفًا؛ فالعلموية التي تنكر كلّ معرفة غير تجريبية تنكر بذلك الأسس التي يقوم عليها العلم ذاته، فتقطع الغصن الذي تجلس عليه.

ويَعُدّ دوكنز وجود الخالق فرضيةً علميةً كأيّ فرضية فيزيائية، فيطبّق عليها الاحتمال الإحصائي، ويقترح "طيف الاحتمالات" في سبع درجاتٍ واضعًا نفسه قرب الملحد اليقيني،ومعتبرًا غياب الأدلّة التجريبية على المصمّم خفضًا للقيمة الاحتمالية لوجوده، في نموذج صراعي يعامل الإله وكأنّه علّة ميكانيكية منافسة للقوانين الطبيعية [Ibid, pp. 50-51]. ويكشف الفحص الأنطولوجي خلطًا مقوليًّا فادحًا؛ إذ يُسقط دوكنز خصائص المخلوق "الممكن المادّي" على الخالق المتعالي، فالإله في الحكمة المتعالية ليس كائنًا جزئيًّا داخل السلسلة المادّية، بل واجب الوجود بذاته ومُفيض الوجود على ما سواه، والممكنات ـ ومنها الكون بجسيماته ـ تفتقر في ذاتها إلى مرجّحٍ يخرجها من العدم، وتحتاج دائمًا إلى علّة تفيض التحقّق [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 45-49] ؛ فالبحث عنه بأدوات التجربة

داخل الكون كالبحث عن مهندس البناء داخل الطوب، فدوكنز ينقد صنمًا متخيّلًا يقع ضمن النسيج الكوني، لا الإله كما تعتقده الأديان. وإبستمولوجيًّا، يكشف العلم العلل المعدّة والآليات التي تفسّر كيف تتحوّل المادّة من صورة إلى أخرى، كآلية التطوّر، لكنّه يعجز عن السؤال الأنطولوجي الأوّل: لماذا توجد المادّة وقوانينها أصلًا؟ فإخضاع العلّة الموجِدة لمقاييس العلّة المعدّة مغالطة تماثل قياس الوزن بالمسطرة، فكلتا العلّتين حقيقية في موضعها، لكنّ لكلٍّ منهما حقلًا ومقياسًا؛ فالمسطرة تصلح للامتداد لا للثقل، والمنهج التجريبي يصلح لرصد الآليات لا للحكم في الوجود المتعالي، ومن ثمّ فإنّ سكوت المختبر عن الإله ليس شهادةً بالعدم، بل هو لازم طبيعي لكون الموضوع خارج اختصاص الأداة أصلًا.

وينطلق دوكنز من أنّ الفضاء المعرفي صراع صفري بين العلم والغيبيات، فيطرح إله الفجوات أداةً لإثبات تضاؤل الدين مع تمدّد العلم [Dawkins, The God Delusion, p. 125]؛ والطرح يرتدّ إلى تطرّفٍ موازٍ هو علموية الفجوات القائمة على ما سمّاه بوبر "المادّية الواعدة" وهي نزعة تَعِد بأنّ العلم سيفسّر مستقبلًا كلّ الظواهر ـ نشأة الكون والوعي والأخلاق ـ بآليات مادّية، وهو وعد لا يخضع للاختبار أو الدحض، فيتحوّل إلى وثوقية تماثل الدوغمائية التي ينتقدها في الدين. فكشف العلم لآليةٍ جديدةٍ لا يعني تضاؤل التفسير الديني، لأنّ الآلية المكتشفة تظلّ كائناً إمكانياً فقيراً يفتقر إلى العلة الموجِدة الغنية بذاتها؛ فـ" إله الفجوات" الذي ينقده إلهٌ متخيَّلٌ داخل سلسلة الطبيعة لا واجب الوجود، وهنا تبرز مغالطة خلط الفئات المؤدية إلى الاستيلاء الإبستمولوجي والتي هي تعميم المنهج التجريبي أداةً وحيدةً للحقيقة المطلقة، فيتحوّل العلم ـ خلافاً لكون ولاكاتوش - إلى أصوليةٍ علميةٍ تفتقر إلى البرهان التجريبي الذي تنادي به، إذ إنّ قول العلموية "لا حقيقة إلا ما أثبته المختبر" دعوى قبلية لا يمكن إدخالها المختبر نفسه. [Karl R. Popper and John C. Eccles, The Self and Its Brain, p. 97]

وعليه يترجّح أنّ إلحاد دوكنز ليس نتيجةً موضوعيةً للعلم، بل مقدّمة أيديولوجية قبلية فُرضت على البنية العلمية.

المبحث الثالث: التأسيس البيولوجي ونقد برهان التعقيد والجين الأناني وصانع الساعات الأعمى

إنّ تعارض "العلم والدين" المزعوم إنّما ينشأ من المطابقة الخاطئة بين مستوًى إجرائي ضيّق للعلم ومستوًى كلّي للدين؛ فحين يُختزل العلم في التجربة الحسّية ويُختزل الدين في

تفسير ميكانيكي للظواهر، يبدوان متنازعين على الحقل نفسه، بينما هما في الحقيقة يشتغلان على رتبتين مختلفتين من العلّية، رتبة الآلية المادّية، ورتبة المبدإ الموجِد والغاية. وتتحدّد "الجدلية" هنا لا بوصفها قانونًا أنطولوجيًّا للمادّة على نحو الهيجلية والماركسية، بل فضاءً حجاجيًّا ينشأ حين يرفض دوكنز أطروحات الاستقلال المعرفي، ويحوّل المنهج التجريبي إلى أيديولوجيا علموية، فيتوسّل بآليات البيولوجيا في رتبة العلل المعدّة لينفي العلّة الموجِدة والغاية الكلّية في رتبة الميتافيزيقا[3]. وهذا الانزلاق من رتبة إلى رتبة هو جوهر الإشكال المنهجي عند دوكنز؛ إذ يتحرّك استدلاله على نحوٍ خفيٍّ من قضايا العلم التجريبي ـ وهي قضايا جزئية مشروطة قابلة للمراجعة ـ إلى أحكام كلّية.

ويُقرأ هذا التموضع في ضوء فلسفة العلم على معيار بوبر (Karl Popper) في قابلية الدحض على أنّه فصلٌ بين العلمي وغير العلمي، لا معيارٌ للمعنى أو للمشروعية الوجودية، فتظلّ القضايا الميتافيزيقية ذات معنى ولها دور تأسيسي في توجيه البرامج العلمية، لكنّ دوكنز يمدّد الأداة البوبرية لتنفي القيمة المعرفية عن كلّ ما يقع خارج التجربة.

[Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 73.

وبيّن توماس كون (Thomas Kuhn) أنّ العلم لا يتحرّك خطّيًّا نحو المطلق، بل ضمن نموذج إرشادي مؤقّت تتبدّل أُطره بالأزمات والثورات، ممّا يصادم إضفاء العصمة على المخرجات العلمية الحالية. [Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, p. 112]

ووفق لاكاتوش (Imre Lakatos) يتكوّن كلّ برنامج من نواة صلبة من الفرضيات الميتافيزيقية محاطة بحزامٍ واقٍ من الفرضيات المساعدة، فتظهر العلموية الصلبة والخيار المادّي عند دوكنز نواةً صلبةً سابقةً على البحث، بينما تتحوّل المعطيات البيولوجية إلى حزامٍ واقٍ يُعدَّل لتبرير الرؤية الكونية.

[Imre Lakatos, Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, pp. 46-52]

لا ينطلق دوكنز من علم محايد، بل من العلموية الصلبة خيارًا فلسفيًّا قبليًّا، ويترتّب على هذا التشخيص أنّ كثيرًا ممّا يقدّمه دوكنز بوصفه نتائج علميةً ضدّ الدين إنّما هو في

3- العلّة المعدّة ما يهيّئ المادّة لقبول الكمال دون أن يفيضه كالظروف الفيزيائية والآليات؛ والعلّة الموجِدة ما يفيض الوجود والكمال فيقوم به المعلول قوامًا وجوديًّا. وعلى هذا التمييز يقوم النقد، فلا بدّ من تأسيسه قبل إسقاطه على البيولوجيا. [النمر، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلّة الدليل، العدد 1، ص 12-14]

حقيقته نتائج فلسفية مبنيّة على اختياره المسبق للنواة المادية؛ فالمعطى التجريبي الواحد كآلية الانتخاب الطبيعي يقبل قراءتين: قراءةً غائيةً ترى فيه سنّةً منظّمةً تجري بها العناية، وقراءةً مادّيةً ترى فيه عشوائيةً عمياء، والفصل بينهما ليس عملًا مختبريًّا، بل حكم فلسفي سابق على التجربة وبهذا ينكشف أنّ دعوى "حياد العلم" تُرفع حين تخدم نفي الغائية، وتُطوى حين يتعلّق الأمر بمصادراته المادّية الخاصّة.

أوّلًا: الجين الأناني

أحدث دوكنز في "الجين الأناني" نقلةً؛ فبينما اتّخذ الداروينيّ التقليدي الفرد أو النوع وحدةً للانتخاب، أزاح المركزية إلى الجين بوصفه الوحدة الأساسية للتطوّر، فلم تعد الأجساد والأنواع سوى آلات بقاء مبرمَجةٍ بالجينات، فيُختزل الإنسان إلى وعاء وظيفته حماية المادّة الوراثية [Dawkins, The Selfish Gene, p. 19-21]. ومنطقيًّا يقع في مغالطتي التشييء والتركيب؛ إذ يُضفي القصدية على جزيئات صمّاء بتسميتها "أنانية"، ويسلبها عن الإنسان العاقل، فالجين مؤلّف من النيوكليوتيدات، ونعتُه بالأنانية استعارة بلاغية حُوّلت تعسّفًا إلى مقولة أنطولوجية. وعبر الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي يظهر تهافت الاختزال في خلطه بين مراتب الوجود؛ فالمادّة الحيوية مرتبة نازلة لإعداد البدن، لكنّ حركتها اشتدادية تصاعدية تستكمل بها صورًا أعلى تفلت إلى أفق التجرّد كالوعي والنفس الناطقة [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 3، ص 61-65]؛ فالجينات علل معِدّة توفّر الأرضية المادّية لفيض الوجود، لا علل موجِدة تختزل حقيقة الإنسان في جزيء فرعي.

وينتهي دوكنز إلى تجريد الإنسان من الفاعلية الأخلاقية؛ فالسلوكيات كافّةً (الحبّ والوعي والإيثار) استراتيجيات جينية لتعظيم البقاء، والوعي عَرَض جانبي تفرزه المادّة، وهذا يُسقط الأطروحة في تناقض ذاتي من جهتين:

الأولى: تدمير العقلانية العلمية؛ إذ لو كان العقل آلة بقاء مبرمَج لخدمة البقاء لا إدراك الحقيقة، لفقدت نظرياته ـ ومنها الجين الأناني ـ قيمتها المعرفية، فكيف يطالبنا بالثقة في عقل يصفه بأنّه أداة مبرمَجة؟ [Thomas Nagel, Mind and Cosmos, pp. 73-75]

والثانية: تناقض الخطاب الأخلاقي؛ إذ يدعو في خاتمة "الجين الأناني" إلى التمرّد على "طغيان الجينات الأنانية"، فكيف لآلة مسيّرة أن تملك إرادة التمرّد على مبرمجها؟ إنّه اعتراف ضمني

بفاعلية إنسانية متعالية وإرادةٍ حرّة، وهو ما تحاول العلموية نفيه، فالإنسان يتحرّك بطلب كمال وجودي مجرّد كالعدل أو القرب الإلهي يستحيل تفسيره في وسط مادّي اختزالي.

[Dawkins, The Selfish Gene, p. 201]

ثانيًا: صانع الساعات الأعمى

يواجه دوكنز في "صانع الساعات الأعمى" برهان النظم الذي صاغه بيلي بمجاز الساعة: أنّ تعقيد الساعة يفرض صانعًا عاقلًا، وكذلك الكائنات الحيّة تفرض مصمِّمًا بصيرًا [Paley, Natural Theology, pp. 1-3]، فيطرح الانتخاب الطبيعي التراكمي بديلًا يحلّ لغز التعقيد دون فرضية ماوراء طبيعية؛ فالطبيعة صانع ساعات، لكنّه أعمى بلا هدف ولا بصيرة [Dawkins, The Blind Watchmaker, pp. 5-7]. ويقع الطرح في خلط بين العلّة المعِدّة والعلّة الفاعلية والصورية على مستويين، المستوى الأوّل: عجز الآلية عن إفاضة الصورة، فالانتخاب الطبيعي أداة غربلة لا قوة إيجادية، يُبقي على الأصلح لكنّه لا يخلق الموادّ الخام ولا القوانين التي جعلت التراكم ممكنًا؛ والمستوى الثاني: تهافت حجّة بوينغ 747؛ إذ يرى دوكنز أنّ المصمّم يجب أن يكون أعقد من التصميم فيصبح أبعد عن الاحتمال. وبناءً على قاعدة "بساطة الحقيقة" عند صدر الدين الشيرازي والطباطبائي [انظر: الطباطبائي، نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسة نقدية، مجلّة الدليل، العدد السادس، ص 127-163]، فالعلّة الموجِدة محالة التركيب؛ فالذات الإلهية صرف الوجود لا تخضع للاحتمال؛ لأنّ التعقيد عَرَضٌ من عوارض المادّة، فتعقيد المخلوقات أثر لفيض العلّة لا عينُها، وتراكم الصور تعبير إجرائي عن الحركة الجوهرية الاشتدادية. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 220] ولِيفرّ من الاستحالة الإحصائية لنشأة الحياة بالصدفة يصكّ دوكنز التمييز بين "الصدفة المبتدأة" و "الانتخاب التراكمي" مستخدمًا برنامجه الحاسوبي الذي يبلغ عبارةً مستهدفةً بشرط الحفاظ على الحروف الصحيحة [Dawkins, Blind Watchmaker, p. 75]، وهذا مصادرةٌ على المطلوب؛ إذ يحتوي النموذج عبارةً مستهدفةً أدخلها دوكنز المصمِّم، وآلية مقارنة الحرف بالمستهدف عمليةٌ غائيةٌ بامتياز، فاستعان لنفي الغائية بنموذج مشبع بالغائية والذكاء الخارجي. ويؤكّد الجعفري في تحليله النقدي للمذاهب المادّية أنّ إسقاط خصائص الممكن المادّي على الخالق المتعال خلط مقولي فادح، فالانتظام والتراكم في الطبيعة لا ينشأ من مجرّد الصدفة أو القوانين الطبيعية وحدها، بل يكشف عن سريان الإرادة والحكمة في مجاري الأسباب؛ لأنّ افتراض "الانتخاب التراكمي" لا يفسّر أصل قابلية

المادّة للتنظيم نحو غايات محدَّدة، ولا مصدر القوانين التي توجّه التراكم نحو النظام. وهكذا يبقى السؤال عن المبدإ الحكيم الذي يُفيض النظام على الكون قائمًا، ولا يمكن إحالته إلى آلية تعمل ضمن النظام ذاته دون مصادرة على المطلوب. [انظر: الجعفري، مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة، مجلّة اللاهوت المعاصر، العدد 2، ص 10؛ ص 35؛ ص 98 و99]

والحقّ أنّ برهان النظم لا يتأثّر بإثبات الآليات الوسيطة؛ فاكتشاف "كيف" تشكّلت العين عبر مراحل متدرّجة لا يلغي السؤال عن "لماذا" امتلكت المادّة قابليةً للتنظّم نحو وظيفة مبصِرة، ولا عن مصدر القوانين التي وجّهت التراكم نحو غاية بدل أن يبدّد الانتظامَ عشوائيةٌ صرفةٌ. فدوكنز إذ يستبدل بالمصمّم المباشر آليةً غير مباشرة، إنّما ينقل حدّ وسط الاستدلال على التصميم من البنية الحيّة إلى القانون الحاكم عليها، دون أن يلغي الحاجة إلى مبدإٍ يفسّر وجود ذلك القانون ونظاميّته.

وتكمن قوّة دوكنز الخطابية في شرح "كيفية" التطوّر، لكنّ المأزق في قفزه من تفسير الآلية إلى نفي المصدر الأنطولوجي، فالعلّة المعِدّة هي الظروف المادّية التي تقرّب المادّة من قبول صورة جديدة دون أن تكون خالقةً لها (الانتخاب والطفرات)، والعلّة الموجِدة هي المفارقة للمادّة الواهبة للوجود الواضعة للقوانين ووفق الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي، فالطبيعة في سيلان واشتداد تتحرّك من نقص إلى كمال، وتلبس صورًا أعقد، وهذا الاشتداد لا يصدر عن المادّة الصمّاء بناءً على "فاقد الشيء لا يعطيه"، فرصد صانع الساعات الأعمى بوصفه آليةً أفقيةً لا يلغي مُفيض الوجود بوصفه علّةً عموديةً، بل وجود الآلية أكبر دليلٍ على عمق التدبير، وكما يعبّر ماكغراث، فإنّ شرح آلية الساعة بالكامل لا يعني عدم وجود صانعٍ لها، بل ذروة إتقانه أن جعلها تعمل ذاتيًّا عبر قوانين داخلية، فادّعاء دوكنز أنّ العلم حسم مسألة الغائية خرقٌ لحياد المنهج. [انظر: ماكغراث، وهم دوكنز، ص 45-47]

ثالثًا: برهان التعقيد ومغالطة الطائرة بوينج 747

يمثّل برهان التعقيد المضادّ الذروة الإبستمولوجية في "وهم الإله"؛ إذ لم يكتفِ دوكنز برفض الأدلّة اللاهوتية، بل سعى لقلب الطاولة عبر حجّة يدّعي أنّها تقضي على فرضية التصميم من داخل المنطق الاحتمالي نفسه، منطلقًا من أنّ تفسير التعقيد البيولوجي بافتراض مصمّم واعٍ التواءٌ معرفيٌّ؛ لأنّ المصمّم يجب أن يكون أكثر تعقيدًا من المادّة التي صمّمها، فيغدو الأشدّ غيابًا للاحتمال. [Dawkins, The God Delusion, p. 113]

ويستعير قياس فريد هويل ـ الإعصار الذي يجمّع طائرة بوينج 747 من الخردة ـ ويقلبه ضدّ اللاهوتيين؛ إذ يسأل: إذا استحال نشوء الطائرة بلا سبب، أليس المهندس القادر على تصميمها أكثر تعقيدًا منها[4]؟ غير أنّ هذا البناء كلّه يقوم على مصادرة خفيّة مفادها أنّ كلّ موجود ـ بما فيه مبدأ الوجود الأوّل ـ خاضعٌ لقوانين الاحتمال والترموديناميكا التي إنّما تحكم الكيانات المادّية المركّبة داخل الزمان والمكان؛ فدوكنز يستعير من الفيزياء أدواتٍ صُمّمت لعالم الكثرة والتركيب، ثمّ يطبّقها على ما هو خارج هذا العالم بالكلّية، فيقع في خلط بين مستوى المعلولات ومستوى العلّة الأولى الواهبة للوجود.

والأداة الكاشفة لتهافته هي "مغالطة فئة الكيان"؛ إذ يعامل العلّة الأولى بوصفها فردًا داخل السلسلة الطبيعية، خاضعًا لشروط التركيب والاحتمال، متغافلًا عن التمايز الأنطولوجي بين الخالق والكون[5]، وتتفرّع مغالطتان: الأولى الخلط بين المركّب والبسيط؛ إذ يُرجع دوكنز الذكاء إلى بناء مادّي معقّد، ثمّ يفترض أنّ أيّ وعي مصمّم للكون يجب أن يكون تركيبيًّا فائق التعقيد ضئيل الاحتمال؛ وهذا الافتراض مبنيٌّ على تصوّر كمّي للوعي يجعله أثرًا لتعقيد التركيب المادّي، وهو تصوّر يبطله أنّ الإدراك العقلي مجرّد عن المادّة بدليلٍ مستقلٍّ، فالمعقولات كلّية غير قابلة للقسمة، والمنقسم ـ وهو المادّة وامتدادها ـ لا يكون محلًّا لغير المنقسم، ثمّ إنّ النفس تدرك ذاتها بعلم حضوري بسيط لا تركيب فيه ولا تجزئة، ولو كان الوعي بناءً ماديًّا مركّبًا لتعدّد بتعدّد أجزائه وانتفت وحدة "الأنا" المشهودة بالضرورة. فإذا ثبت أنّ حقيقة العلم والإدراك مجرّدة بسيطة في أصلها، بطل قياس دوكنز الذي يشترط في كلّ وعي تعقيدًا ماديًّا، وامتنع إجراء حساب الاحتمال ـ المختصّ بالمركّبات القابلة للتفكيك ـ على المبدإ المجرّد. وبهذا التأسيس المستقلّ يَلزم ـ لا يُصادَر ـ ما تقرّره الحكمة المتعالية؛ غير أنّ الحكمة المتعالية تثبت أنّ العلّة الأولى بسيطة الحقيقة وفق قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، والبساطة هنا تنزّهٌ عن التركيب لا خلوٌّ من الكمال، وحيث إنّ

4- المراد بـ"الخطّافات السماوية" (Skyhooks) عند دانيال دِنِت (Daniel Dennett) كلّ تفسير يستدعي عقلًا أو قصدًا سابقًا ينزل من خارج النظام الطبيعي لتفسير التعقيد، وهي عند دوكنز مرفوضة مصادرة؛ وبـ"الروافع" (Cranes) كلّ آلية مادّية صاعدة من الأسفل - كالانتقاء الطبيعي - تبني التعقيد بالتدريج دون قصد. ونقدنا أنّ هذا التقسيم يصادر على المطلوب؛ إذ يُدرج المبدأ الإلهي سلفًا في خانة "الخطّاف" المرفوض، مع أنّ العلّة الموجِدة في الحكمة المتعالية ليست كائنًا معقّدًا يهبط من الأعلى، بل صرفُ وجودٍ بسيطٍ تتقوّم به "الروافع" نفسها.

5- يعود أصل هذا المفهوم إلى الفيلسوف الإنجليزي جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) في كتابه "مفهوم العقل" (The Concept of Mind) (الفصل الأوّل: Descartes Myth)؛ إذ بيّن أنّ المغالطة تقع عندما يتمّ وضع أمرٍ ما ينتمي إلى فئة مفاهيمية أو أنطولوجية معيّنة ضمن فئة أخرى لا تصلح له، وبتطبيقها هنا، فإنّ دوكنز يعامل الخالق الميتافيزيقي بأدوات المادّة الفيزيائية.

الاحتمال الإحصائي لا ينشأ إلّا في الذوات المركّبة القابلة للتفكيك، فإسقاطه على البسيط قفزةٌ غير مشروعة، فالعلم الإلهي عين الوجود الفعلي المحض لا وظيفة دماغية [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 110].

والثانية الخلط بين واجب الوجود وممكنه؛ فمناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان والفقر الوجودي لا التعقيد ولا الحدوث، فالممكن ما لا يملك ضرورة الوجود من ذاته فلا يترجّح إلّا بمرجّح خارج عنه، أمّا واجب الوجود فضرورته من صميم حقيقته ورتبته تسبق الاحتمال الوجودي [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 5-8]، فدوكنز يبحث عن الإله بوصفه حلقةً أخيرةً ضمن الممكنات، في حين أنّه موجد السلسلة برمّتها؛ فسؤال من خلق الخالق؟ تهافت مفاهيمي يشبه ما الذي جعل المثلّث ثلاثيًّا؟؛ إذ الوجوب ذاتي للواجب والإمكان ذاتي للممكن، والخلط بينهما يعصف بأسس الاستدلال. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 49-45]

ويتجاوز دوكنز حصر التطوّر في حدوده التجريبية ليحوّله إلى أيديولوجيا تصادر على الميتافيزيقا، فيرى في الانتخاب الطبيعي تفسيرًا مطلقًا يغني عن المصمّم.

[Dawkins, The God Delusion, p. 113-114]

وتفكّك الفلسفة الإسلامية الخلط عبر مستويين: فالمادّة في الحكمة المتعالية ليست وعاءً ساكنًا، بل حقيقة سيّالة تتحرّك في جوهرها نحو الكمال (الحركة الجوهرية)، فيُقارَب التطوّر بوصفه التعبير المادّي عن الحركة الاشتدادية للمادّة؛ إذ تتحوّل لتكون مستعدّةً لاستقبال صورٍ أرقى من الجمادية إلى الإنسانية العاقلة؛ فالآلية الفيزيائية تفسّر كيفية الصيرورة، لكنّها تعجز عن لماذا يملك الكون قابليةً للانتظام والترقّي، فالقوانين لا تملك فاعليةً ذاتيةً لإنشاء الوجود، بل توصيفٌ لانتظام الفيض الإلهي، والتطوّر تجلٍّ للعناية الإلهية التي أودعت في المادّة نزوعًا للاستكمال. ويتحدّد الجواب الحاسم بالتمييز بين العلّة المعدّة تهيئة المادّة لاستقبال الأثر، كالانتخاب، ويصحّ عليها قياس دوكنز جزئيًّا، والعلّة الموجِدة الطولية المفيضة الواهبة للوجود، المتوفّرة على كمالات معاليلها لا على نحو التركيب بل البساطة المطلقة [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 83-89]؛ فصانع الساعات في مثاله مهندس بشري وعلّة معِدّة يركّب أجزاءً موجودةً، فوقع في قياس تمثيلي فاسد حين شبّه الخالق به، فالتعقيد البنيوي يتطلّب أجزاءً مركّبةً؛ لأنّه معلول مادّي، أمّا العلّة الموجِدة فكلّما اشتدّ وجودها كانت أشدّ بساطةً وأبعد عن التركيب، فيفيض البسيط المطلق كلّ التعقيد الكوني

بـ"كـن" دون أن يلحقـه تركيـب، ممّـا يجعـل حجّـة دوكـنز منهـارةً مـن أساسـها. فالخطـأ المركـزي في بوينـغ 747 أنّـه يتصـوّر الخالـق صانعًـا بشريًّـا أكـبر حجمًـا، يحتـاج هـو الآخـر إلى مكوّنـات وأجزاء ومصمِّـم سـابق، فيتسلسـل السـؤال بـلا نهايـة؛ بينمـا العلّـة الأولى في البرهـان الفلسـفي ليسـت أعقـد الموجـودات، بـل أبسـطها على الإطـلاق، وغناهـا المطلـق هـو عـين بسـاطتها، فـلا يتطـرّق إليهـا سـؤال مـن صنعهـا كمـا لا يتطـرّق إلى الوجـوب سـؤال مـا الذي أوجبـه.

المبحث الرابع:

تهافت المادّية الاختزالية.. نقد إبستمولوجي وأنطولوجي

مغالطـة دوكـنز الميتافيزيقيـة الكـبرى مصـادرة على المطلـوب، مفادهـا أنّ تفكيـك الظاهـرة المركّبـة إلى أجزائهـا المادّيـة يسـتنفد حقيقتهـا ويُلـغي أيّ دلالـة غائيـة، وهـذا المـنزع يمتـدّ ليصبـح رؤيـةً أنطولوجيـةً تـدّعي تفسـير الإنسـان بوعيـه وقيمـه. ويمثّـل الـوعي الثغـرة الأعمـق في جـدار المادّيـة، وهـو مـا بـات يعـرف بـ "المشـكلة المسـتعصية للـوعي".

[See: Chalmers, The Conscious Mind: In Search of A Fundamental Theory, p. 115]

فدوكـنز يـرى "الأنـا" نتاجًـا ثانويًّـا لآليـات التفاعـل العصـبي، وفي المقابـل تعتمـد إبسـتمولوجيا دوكـنز على العلـم الحصـولي القائـم على انـتزاع الصـور عبر الحـسّ، فيعامـل الـوعي موضـوعًا خارجيًّا يُـدرس مختبريًّـا، بينمـا تقـدّم الحكمـة المتعاليـة العلـم الحضـوري، وهـو مـا لا تتوسّـط فيـه صـورة ذهنيـة بـين العالِـم والمعلـوم، بـل يحـضر فيـه المعلـوم بوجـوده الخـارجي؛ فـإدراك الإنسـان لذاتـه علـم حضـوري بسـيط يشـهد بـأنّ الأنـا حقيقـةٌ تشـخّصية واحـدة مسـتمرّة مسـتقلّة عـن تغـيّرات المـادّة، ويقـول صـدر الديـن الشـيرازي إنّ إدراك النفـس لذاتهـا عـين وجودهـا العلـمي [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، ج 3، ص 480]، فلـو كان "الأنـا" نتـاج التشـتّت المـادّي المتغـيّر لـكان الـوعي متشـتّتًا، لكنّـه يظـلّ واحـدًا ثابتًـا في فيضـان التغـيّر الخلـوي، ممّـا يكشـف عـن حقيقـة مجـرّدة فـوق مادّيـة لا تنفعـل بانفعـالات المـادّة، فالخلايـا العصبيـة تتبـدّل وتتجـدّد عـبر العمـر، ومـع ذلـك تبـقى الأنـا واحـدةً تنسـب إلى نفسـها ماضيهـا وحاضرهـا في وحـدة شـعورية متّصلـة؛ وهـذه الوحـدة المسـتمرّة لا يمكـن أن تنبثـق مـن تجمّـع كـمّي لعنـاصر متغـيّرة متكـثّرة؛ إذ يسـتحيل أن يصـدر الواحـد البسـيط عـن الكثـير المتشـتّت بمـا هـو كثـير متشـتّت، فـدلّ ذلـك على مبـدإٍ صـوريٍّ جامـعٍ يتعـالى على المـادّة وكثرتهـا.

ويستحيل أن يصدر الواحد البسيط عن الكثير المتشتّت بما هو كثير متشتّت؛ إذ تحكم الفلسفة العقلية باستحالة أن يكون الشيء فاقدًا لكمالٍ في ذاته ويكون علّةً موجِدةً له في غيره؛ ففاقد الشيء لا يعطيه، فدلّ ذلك على مبدإٍ صوريٍّ جامعٍ يتعالى على المادّة وكثرتها.

وتقع المادّية في خلط بين المركّب والبسيط؛ فالمادّة بامتدادها مركّبة متجزّئة تفتقر إلى الوحدة، بينما الوعي ظاهرة بسيطة ذات وحدة حقيقية تجمع شتات المدركات، فاختزال الذات الموحَّدة في الخلايا المشتّتة مغالطة مقولية. وتميّز الحكمة المتعالية بين "التركيب الاعتباري" الذي تتجاور فيه الأجزاء مستقلّةً فيساوي الكلّ مجموعها، و"التركيب الحقيقي" الذي تندمج فيه الأجزاء فتنتج حقيقةً ثالثةً مغايرةً ذات أثر واحد بسيط، فلا تبقى الأجزاء في فعليتها بل تندكّ في وجود أرقى يمنحها وحدةً جوهريةً [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 284]؛ فالكائن الحيّ تركيب حقيقي، الجينات والخلايا فيه مادةٌ، والحياة والوعي صورة نوعية تفيض من مبدإٍ مفارقٍ واهب الصور، لا عَرَضًا ناتجًا عن هندسة الأجزاء. ويحمل الاختزال الهرمي بذور تهافته بإلزام التوالي المنطقي: فإذا جاز اختزال الكائن إلى جيناته، فما يمنع مواصلة الهبوط إلى الذرّات فالجسيمات فالحقول الكمومية، حيث تختفي مفاهيم علم الأحياء كلّها ـ لا جين ولا انتخاب ـ فتتحوّل الداروينية إلى فلسفة بلا موضوع، في انتحار معرفي يصهر البيولوجيا في الفيزياء. [Ernst Mayr, This Is Biology: The Science of the Living World , p. 18]

وتحلّ الحكمة المتعالية المعضلة بـ"أصالة الوجود وتشكيكه"؛ إذ تملك كلّ مرتبة حقيقةً أصيلةً بفعل صورتها النوعية، فالبيولوجيا رتبة أكثر كمالًا، والذرّة في الكائن الحيّ تكتسب باندكاكها في الصورة كمالًا لا تملكه في الجماد. وبهذا تنحلّ المفارقة التي يقع فيها الاختزال: فهو يريد أن يفسّر الأعلى بالأدنى، ثمّ يكتشف أنّ الأدنى ـ إذا أُخذ وحده ـ يعجز عن إنتاج خصائص الأعلى (الحياة والوحدة والوعي)، فإمّا أن ينكر هذه الخصائص إنكارًا يصادم البداهة، وإمّا أن يعترف بمبدإٍ صوريٍّ زائدٍ على المادّة، وهو ما تثبته الحكمة المتعالية بنظرية الصورة النوعية الفائضة من مبدإٍ مفارقٍ.

ويمتدّ التهافت إلى الخلط بين شروط تحقّق الظاهرة (العلل المُعِدّة) ومصدرها الوجودي (العلّة الموجِدة)؛ فالعلة المُعِدّة ما يتوقّف عليه تهيّؤ المادّة لقبول فيض الصورة دون أن يكون لها دورٌ في إيجاد الكمال، وكلّ آليات دوكنز (الطفرات، والانعزال، والوراثة، والانتخاب) علل معِدّة وشروط مادّية؛ فالتطوّر يشرح مسار الحركة الاشتدادية، لكنّه لا يملك منح الوجود؛

لأنّ المادّة المحضة عارية عن الحياة، فكيف تفيض بما لا تملك؟ أمّا العلّة الموجِدة فيفيض منها وجود المعلول ويرتبط بها ارتباطًا فقريًّا لا انفكاك له، وهي عند صدر الدين الشيرازي مُفيض الوجود المستمرّ الذي يمدّ الظواهر بالتحقق في كلّ آنٍ، لا محرّكٌ يدفع ثمّ يترك. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 127 و128؛ مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 75 و76] فطرح دوكنز يشبه من وقف أمام لوحةٍ محكمةٍ ففحصها بالمجهر، فاكتشف أنّ الألوان مركّبات كيميائية، وأنّ ثمّة آثارًا لضربات الفرشاة، ثمّ أعلن أنّه أثبت علميًّا عدم وجود رسّام؛ لأنّه لم يجد أثرًا جزيئيًّا للفنّان داخل اللوحة؛ وغاب عنه أنّ الفنّان لا يكون جزءًا من اللوحة بل علّتها الموجِدة، وأنّ حركات الفرشاة تكتسب غايتها من يده المفارقة.

المبحث الخامس:
المنشأ البيولوجي للأخلاق في مقابل الغائية الوجودية

لا يستقرّ مشروع دوكنز المادّي دون إخضاع البنية الأخلاقية للمسطرة الطبيعانية؛ فالأخلاق بنزوعها نحو المطلق تشكّل العقبة الكبرى أمام إغلاق النظام الكوني مادّيًّا؛ لذا ينقلها دوكنز من فضاء المعيارية الميتافيزيقية إلى الوظيفة البيولوجية لرفع الحاجة عن أيّ مصدرٍ مفارق [See: Mary Midgley, The Ethical Primate Humans, pp. 3-6]. فيردّ السلوك الأخلاقي إلى "الأنانية الجينية" عبر:

انتخاب القرابة استنادًا إلى معادلة هاملتون، فالإيثار مشروط بصلة القرابة الجينية، والأمّ المضحّية تنفّذ أمرًا جينيًّا يضمن بقاء نسخٍ من جيناتها.

[See: W. D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II," Journal of Theoretical Biology, Vol. 7, No. 1, pp. 1-52]

والإيثار المتبادل ـ بوصفه مقايضةً نفعيةً مؤجّلةً ـ استراتيجية تطوّرية مستقرّة؛ فالعدالة والرحمة ليست كمالاتٍ في ذاتها، بل امتدادات مظهرية طوّرتها آلات البقاء.

[Trivers, R. L, The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly Review of Biology, 46(1), 35-57]

وينكشف التهافت على مستويين:

أ ـ فجوة هيوم؛ إذ يتحرّك العلم في رصد "ما هو كائن"، بينما تتحرّك الأخلاق في "ما ينبغي أن يكون"، ولا يُشتقّ منطقيًّا الإنشائي المعياري من الخبري الوصفي [David Hume, A Treatise of Human Nature, pp. 469-470]؛ فدوكنز بوقوعه في المغالطة الطبيعانية يتوهّم أنّ وصف

"كيف" تطوّر السلوك يمنحه تحديد مشروعيته، فرصد النزوع نحو التعاون لا يؤسّس واجب التعاون؛ إذ تقتضي الأخلاق القصد، بينما الحتمية الجينية تحوّل الفعل إلى جبر ميكانيكي لا يوصف بخيرٍ ولا شرٍّ. [G. E. Moore, Principia Ethica, pp. 9-14]

ب ـ التفكيك الإسلامي؛ فالسيّد الطباطبائي يرى في العقل العملي والاعتباريات أنّ الإنسان يصنع مفاهيم اعتباريةً كالحسن والقبح، وهي ليست أوهامًا تطوّريةً، بل انعكاسات عقلية لترتيب كمالات وجودية حقيقية، فالإيثار الحقيقي ـ التضحية لمبدإٍ كلّيٍّ دون عائد جيني ـ مستعصٍ على الاختزال؛ لأنّ مُدرك القيمة النفس في حركتها الاشتدادية نحو الكمال [الطباطبائي، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ، ص342-351]. فحين يضحّي الإنسان بحياته نصرةً للعدل أو وفاءً بكلمةٍ أو دفاعًا عن غريب، يصدر فعله عن إدراك عقلي لقيمة مطلقة تتجاوز معادلة البقاء الجيني، بل تناقضها مناقضةً صريحةً؛ وهو ما يعجز التفسير الجيني عن استيعابه إلّا بتحميل المفاهيم الأخلاقية معنًى مجازيًّا يفرغها من معياريتها.

وأدرك دوكنز أنّ المنظومة الثقافية ـ وفي مقدّمتها الأديان ـ تحدٍّ للمادّية، فابتكر الميمة (ويُكتب أيضًا "المِيم": الوحدة الثقافية المتناسخة عند دوكنز) لتكون وحدةً للثقافة مقابلةً للجين، تتكاثر بالتقليد من عقل إلى آخر، فالأديان "مركّبات ميمية" طفيلية تشبه الفيروسات تستغلّ عقول الأطفال المبرمَجة على تصديق الآباء [Dawkins, The Selfish Gene, pp. 189-192]، وقد وسّع دوكنز هذا التصوّر في تفسيره للظاهرة الدينية؛ إذ نظر إلى الدين بوصفه نوعًا من "فيروسات العقل" القادرة على الانتقال والتكاثر داخل الوعي البشري. وفسّر نجاح ميمات الدين وانتشارها لا استنادًا إلى قيمتها المعرفية أو صدقها، بل من خلال ما تمتلكه من استراتيجيات تساعدها على البقاء والتكاثر والانتشار [See: Dawkins, Viruses of the Mind, pp. 128-145]، ويواجه الطرح تهافتًا ثلاثيًّا:

أ ـ غياب الهوية التجريبية؛ إذ تفتقر "الميم" إلى أيّ وجودٍ مادّيٍّ أو عصبيٍّ قابلٍ للرصد، فهي استعارة بلاغية أُسقطت تعسّفًا، فيقع دوكنز ـ هربًا من الميتافيزيقا ـ في تخليق ميتافيزيقا مادّية بديلة تخترع كائناتٍ خفيّةً، فتغدو الميمية شبه علم.

ب ـ معضلة الارتداد الذاتي، فإذا كانت الأفكار فيروساتٍ تنتقل بالعدوى بعيدًا عن الحقّانية، فإنّ إلحاد دوكنز نفسه "ميمة فيروسية"، فترتفع القيمة المعرفية عن استدلالاته.

جـ ـ الخلط بين سياق الكشف وسياق التبرير، فرصد كيفية انتشار فكرة لا ينهض دليلًا على صدقها أو زيفها، وإلّا للزم أن تكون القوانين الرياضية فيروساتٍ باطلةً، فلو صحّ تعميم منطق العدوى الميمية لانطبق على نظرية التطوّر وعلى الإلحاد ذاتهما بوصفهما متواليةٍ ثقافيةً انتشرت لأسباب نفسية واجتماعية، فينقلب السلاح على صاحبه؛ إذ لا يبقى معيار يميّز الميم الصادقة من الكاذبة إلّا الرجوع إلى العقل وأدلّته، وهو بالضبط ما تنكره الأطروحة الميمية. فالاعتقاد عند الإنسان ليس استقبالًا سلبيًّا لعدوى، بل فعل عقلي يصدر عن النفس الناطقة في طلبها للحقّ، وهو ما يجعل إدراك الكلّيات المجرّدة مستعصيًا على الردّ إلى آلية بيولوجية عمياء.

ويقدّم الفكر الإسلامي البديل عبر تمييز الأستاذ مطهري بين الغريزة (بوصفها قوّةً بيولوجيةً محكومةً بقوانين البقاء) والفطرة (بوصفها أصلًا وجوديًّا متعاليًا مغروسًا في النفس الناطقة يتجاوز توازنات البقاء)[6]؛ فالأخلاق ليست إفرازًا جينيًّا، بل استجابةٌ لنداء الفطرة، فمن يقدّم حياته لقيمة مطلقة أو لإنقاذ غريب لا تربطه به قرابة جينية ـ وهو انتحار برمجي بالمنطق الجيني ـ لا يتحرّك لحماية جيناته، بل وفق استكمال النفس الاشتدادي، فيضحّي بالمرتبة الأدنى (الجسد) لتحقيق الأعلى (الكمال الروحي). وعبر الحركة الجوهرية الاشتدادية تتحرّك المادّة من الجماد إلى الحياة فالوعي في سيلانٍ نحو الكمال الفعلي مدفوعةً بطلب الغاية القصوى التي تمنع الحركة من العبثية، فتصبح الأخلاق البوصلة الغائية التي يربط بها الإنسان سلوكه بالمسار الكلّي نحو الكمال المطلق، وهو الإله غاية الغايات.

6- إذ يميّز الأستاذ مرتضى مطهري بين "الغريزة" بأنّها "تدور في حدود الأمور المادّية" (أي البيولوجية) المرتبطة ببقاء النوع، وبين "الفطرة" بأنّها تتعلّق بـ "الأمور الإنسانية.. التي تتجاوز شؤون الحيوان" (أي الأصل الوجودي المتعالي). ويؤكّد أنّ الغريزة عمل انتصابي جبري، بينما الفطرة تتجاوز التوازنات المادّية المحضة. [انظر: مطهري، الفطرة، ص 27 و28]

الخاتمة

تتمثّل إضافة هذه الدراسة في أمرين: توظيف أدوات الحكمة المتعالية إطارًا تحليليًّا لتفكيك العلموية بوصفها أيديولوجيا لا علمًا، وإعادةِ قراءة حجج دوكنز من زاوية العلّية الأنطولوجية (المعِدّة والموجِدة) لا من زاوية الآلية البيولوجية وحدها.

تناول هذا البحث موقف العلموية من الدين في فكر دوكنز، وفحَص دعوى انحصار المعرفة في المنهج التجريبي من منظور فلسفي مقارن.

وخلص البحث إلى النتائج الآتية:

1ـ أنّ الإشكالية لا تكمن في "المعطى العلمي" بل في "القالب الأيديولوجي" الذي صُبّ فيه.

2ـ أنّ دوكنز يمارس إبستمولوجيًّا "إمبرياليةً علميةً" تتجاوز حدود المنهج التجريبي؛ فحصر الحقيقة في المختبر موقف فلسفي لا نتيجة علمية، ممّا يجعل أطروحته متناقضةً ذاتيًّا.

3ـ أنّ إخضاع "فرضية الإله" للاحتمال الإحصائي يندرج ضمن مغالطة فئة الكيان؛ إذ يعامَل المبدأ المتعالي معاملة كائن مركّب داخل النظام.

4ـ أنّ اختزال الوعي في النشاط الجيني يعجز عن تفسير "وحدة الذات" المدرَكة بالعلم الحضوري.

5ـ أنّ دوكنز خلط أنطولوجيًّا بين العلّة المعِدّة (الآليات البيولوجية) والعلّة الموجِدة (الإله)؛ فالتطوّر يشرح كيفية استكمال المادّة لا علّة وجودها.

قائمة المصادر

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قمّ المقدّسة، 1405 هـ.

الجعفري، محمدتقي، مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة، ضمن: اللاهوت المعاصر: العلم والدين (العدد 2)، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العبّاسية المقدّسة، 2019 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1410 هـ.

الطباطبائي، فخر الدين، الداروينية الجديدة والإلهيات الإسلامية، مراجعة: ياسين بن جابو، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، ط 1، 2019 م.

الطباطبائي، فخر الدين، نفي علل ماوراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسة نقدية"، مجلة الدليل، العدد السادس، خريف 2019 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997 م.

الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلّامة الطباطبائي (رسالة الاعتباريات)، تحقيق: صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم، 2007 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قمّ المقدسة، ط 4، 1428 هـ.

النمر، مجتبى، رضا نيا، حميد، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلّة الدليل، المجلد الرابع، العدد 12.

جوادي آملي، عبد الله، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، نشر إسراء، قمّ المقدّسة.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مؤسّسة الإمام الصادق، قمّ المقدّسة، ط 7، 1430 هـ.

ماكغراث، أليستر؛ ماكغراث، جوانا كوليكوت، وهم دوكنز.. الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ترجمة: محمد عودة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، كربلاء المقدسة، 2017 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، العلم والدين، ترجمة: هاشم مرتضى، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، النجف الأشرف، 2024 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2007 م.

مطهري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ط 1، 1410 هـ.

Chalmers, David J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

Dawkins, Richard. The God Delusion. Boston: A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, 2008.

Dawkins, Richard. The Selfish Gene. 30th anniversary ed. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1976].

Dawkins, Richard. "Viruses of the Mind." In: A Devil's Chaplain. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2003.

Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II." Journal of Theoretical Biology 7, no. 1 (1964): 1–52.

Hume, David. A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In: Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Mayr, Ernst. This Is Biology: The Science of the Living World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Midgley, Mary. The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality. London: Routledge, 1994.

Midgley, Mary. The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene. New York: Routledge, 2014.

Moore, George Edward. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Nagel, Thomas. Mind and Cosmos. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Paley, William. Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity. London: J. Faulder, 1802.

Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, 2002.

Popper, Karl R., and John C. Eccles. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin: Springer, 1977.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. London: Routledge, 2009.

Stenmark, Mikael. Scientism: Science, Ethics and Religion. Reissued ed. London: Routledge, 2018.