# إلزامات الرؤية الإلحادية والرؤية الإيمانية للعقل

## *Implications of Atheistic and Theistic Visions of Reason*

أ. **منال طه أحمد عبد المؤمن الجراش:** طالبة دكتوراه في قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، اليمن.

**Ms. Manal Taha Ahmed Abdul Momen Al-Jarash:** PhD Candidate – Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Sana'a University, Yemen.

Email: manaqaqa1@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.56989/benkj.v5i12.1673

تاريخ الاستلام: 2025-10-17 تاريخ القبول: 2025-11-08 تاريخ النشر 2025-12-01

**الملخص**:

تهدف الدراسة إلى إظهار النتائج الملزمة لكلٍ من تفسير الرؤية الإيمانية والرؤية الإلحادية للعقل، مستخدماً منهجاً تحليلياً مقارناً في دراسة كُلاً من الرؤيتين. وتناولت الدراسة أربعة إلزامات لكل من الرؤيتين الأولى متعلقة بالمعرفة، والثانية متعلقة بحرية الإرادة، والثالثة بالمسؤولية الأخلاقية، والرابعة بالمعنى والقيمة. وخلصت الدراسة إلى أربع نتائج أساسية: الأولى أن الإيمان يثق بالمعرفة الإنسانية، بينما الإلحاد لا يثق بها، بل وينكرها أحياناً؛ والثانية أن الإيمان يؤمن بوجود حرية الإرادة، بينما يعدها الإلحاد وهماً؛ والثالثة أن الإيمان مادام وجدت حرية الإرادة ينتج عنها المسؤولية الأخلاقية، بينما ينكر الإلحاد حرية الإرادة فيلزم عنها إنكار المسؤولية الأخلاقية؛ والنتيجة الأخيرة تتعلق بالمعنى والقيمة، حيث تضفي الرؤية الإيمانية معنى وقيمة للحياة والكون، بينما ينكر الإلحاد كل معنى وكل قيمة بما في ذلك العقل.

**الكلمات المفتاحية:** العقل، الإلحاد، الإيمان، المعرفة، حرية الإرادة، المسؤولية الأخلاقية، المعنى.

**Abstract**

This research aims to examine and compare the necessary implications of both atheistic and theistic visions regarding the role of reason. Through a systematic comparative and analytical approach, the study investigates four fundamental premises of each worldview. The first premise addresses the concept of knowledge, the second examines free will, the third explores moral responsibility, and the fourth analyzes meaning and value.

The research yields four principal conclusions: First, belief in God through the theistic vision is epistemologically grounded, while atheism struggles to maintain consistent epistemological foundations and sometimes acknowledges this inconsistency. Second, theistic faith affirms the existence of free will, whereas atheistic thought tends to view it as an illusion. Third, since theistic faith acknowledges free will, it logically follows that moral responsibility exists; conversely, atheistic denial of free will leads to the rejection of moral responsibility. Finally, regarding meaning and value, theistic faith ascribes inherent meaning and value to life and the universe, while atheistic thought negates all meaning and value, including the significance of reason itself.

**Keywords:** Reason, Atheism, Faith, Knowledge, Free Will, Moral Responsibility, Meaning.

**المقدمة:**

تمثل طبيعة العقل إحدى القضايا الفلسفية إثارة للجدل عبر تاريخ الفكر الإنساني. فالموقف الذي نتبناه حيال طبيعة العقل لا يقتصر على كونه مسألة ميتافيزيقية مجردة، بل يمتد ليشكل أساسًا فلسفيًا تترتب عليه إلزامات معرفية وأخلاقية ووجودية. وفي الفلسفة المعاصرة، تبرز رؤيتين متناقضتين: الرؤية الإلحادية المادية التي تختزل العقل إلى مجموعة من العمليات الفيزيائية–الكيميائية المحكومة بقوانين الطبيعة الحتمية، والرؤية الإيمانية الثنائية التي تعتبر العقل جوهرًا مفارقًا للمادة، متجاوزًا للحتمية الطبيعية.

تربط الرؤية الإلحادية العقل بالطبيعة، بينما تفصله الرؤية الإيمانية عنها. وتستند الرؤية الإلحادية على النظرية الداروينية والنظرية الذرية في تفسيرها للعقل، بينما تستند الرؤية الإيمانية فلسفياً على الثنائية في تفسيرها للعقل والدماغ، وتفضي كُلاً من الرؤيتين إلى إلزامات. تترتب على المقدمات الفلسفية لكل رؤية. وتتناول هذه الدراسة أربعة إلزامات رئيسية: الأولى خاصة بالمعرفة والوثوق بها، والثانية بحرية الإرادة، أما الثالثة بالمسؤولية الأخلاقية، والأخيرة بالمعنى والقيمة. وكُلاً من الرؤيتين تقود بالضرورة إلى مواقف محددة من هذه القضايا، بحيث إن إنكار هذه الإلزامات هو إنكار للرؤية ذاتها أو يتناقض معها.

تتبلور إشكالية الدراسة في السؤال الرئيس: ما الإلزامات الفلسفية الضرورية المترتبة على كل من الرؤية الإلحادية والرؤية الإيمانية لطبيعة العقل؟ ويتفرع عن هذا السؤال تساؤلات فرعية: كيف تؤثر الرؤية الإلحادية والإيمانية لطبيعة العقل على المعرفة الإنسانية؟ ما العلاقة بين موقف الرؤيتين من طبيعة العقل وإمكانية حرية الإرادة؟ كيف تؤسس كل رؤية للمسؤولية الأخلاقية أو ينفيها؟ ما تأثير الرؤية الإلحادية والإيمانية للعقل على فهم المعنى والقيمة في الحياة والكون؟

وتهدف الدراسة إلى الكشف عن الإلزامات الفلسفية الضرورية للرؤية الإلحادية المادية للعقل، وبيان الإلزامات الفلسفية الضرورية للرؤية الإيمانية الثنائية للعقل، وإلى المقارنة بين الرؤيتين. مستخدماً منهجاً تحليلياً مقارناً في دراسة كلّ من الرؤيتين. وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تربط بين الموقف الميتافيزيقي من طبيعة العقل وبين قضايا فلسفية، تمس الحياة الإنسانية مباشرة.

وسيتم عرض هذه الإلزامات فيما يأتي:

## أولاً: المعرفة

إن الرؤية الإلحادية في اعتمادها على النظرية التطورية ترى أن العقل في مرحلته الحالية مجرد درجة في سلم التطور، كما أن اعتماد هذه الرؤية على الداروينية في تفسير العقل يقودنا إلى إشكالية. إذا كانت قدراتنا العقلية قد تطورت لغرض البقاء فقط، فهل ما نعتبره "معرفة" أو "حقيقة" ليس سوى أوهام نافعة ساعدتنا على البقاء؟ قد أشار تشارلز داروين نفسه لهذا: "معي شك مريع دائماً فيما إذا كانت قناعات عقل الإنسان، الذي تطور من عقل الحيوانات الأدنى، لها أي قيمة أو جديرة بالثقة على الإطلاق" (Darwin, 1887: 315–316).

يوضح ألفين بلانتينجا في حجته "الحجة التطورية ضد الطبيعانية" أن: "احتمالية أن تكون عقولنا موثوقة في ظل افتراض الطبيعانية الفلسفية والتطور الطبيعاني منخفضة أو غير قابلة للفحص" (Plantinga, 1993: 216). إحدى الإشكاليات تكمن في الانفصال المحتمل بين "الحقيقة" و"النفع التكيفي". فالانتخاب الطبيعي لا يهتم بصحة معتقداتنا بل بما إذا كانت تزيد من فرص البقاء. هذا الانفصال بين الحقيقة والنفع يمكن توضيحه بأمثلة عديدة، مثلا: لنتخيل كائنًا بدائيًا يعتقد أن النمور الجائعة حيوانات أليفة يجب مداعبتها، لكنه يشعر برغبة غامضة وقوية للركض بعيدًا عنها كلما رآها. هذا الكائن سيبقى على قيد الحياة ويتكاثر رغم أن معتقده خاطئ تمامًا، لأن سلوكه (الهروب) هو ما يهم حقًا، وليس المعتقد. وهكذا، فإن الانتخاب الطبيعي قد ينتج كائنات ذات سلوكيات تكيفية لكن معتقدات خاطئة جذريًا عن العالم، وهذا يثير السؤال: كيف يمكننا أن نثق في أن معتقداتنا – بما في ذلك معتقدنا في التطور نفسه – تعكس الحقيقة وليست مجرد أوهام نافعة؟

وفي اعتمادها على النظرية الذرية ترى أن العقل مجرد تفاعلات بين ذرات الدماغ، ولا بد وأن يكون نتيجة رؤيتها هذه هو إنكار المعرفة الإنسانية، أو في أحسن الأحوال عدم الوثوق بها، يقول لويس" إذا كانت العقول تعتمد كلياً على الأدمغة، وكانت الأدمغة تعتمد على الكيمياء الحيوية، وكانت الكيمياء الحيوية تعتمد (على المدى الطويل) على التدفق الذي لا معنى له للذرات، فأنا لا أستطيع أن أفهم كيف ينبغي أن يكون لفكر تلك العقول أي أهمية أكبر من صوت الريح الذي يهب على الأشجار" (Lewis, 2001: 139) وكما يقول البيولوجي التطوري هالدين: "إذا تم تحديد نشاطي الذهني كلياً بوساطة حركات الذرات في دماغي، فلا يوجد عندها لدي سبب يدعو إلى افتراض أن عقلي يتكون من ذرات" (Haldane, 2009: 209). إن العقل البشري، وفقاً للإلحاد، ليس سوى نتاج حتمي لحركة الذرات والجزيئات التي تخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء. والذرات لا تمتلك في ذاتها أي غائية أو قصدية أو توجه نحو الحقيقة. طور الفيلسوف البريطاني سي. إس. لويس هذه الحجة قائلاً: "إذا كانت عمليات التفكير محددة كلياً بحركة الذرات في دماغي، فليس لدي أي سبب لأفترض أن معتقداتي صحيحة" (Lewis, 2001: 21). هذا التناقض الذاتي يضرب في صميم

الثقة بالعقل. فضلاً عن إن هذه الرؤية تنكر المبادئ العقلية (Lennox, J., 2017: 184)، وتواجه صعوبة في تبرير الثقة بهذه المبادئ الأساسية كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ومبدأ الاستقراء. فإذا كانت هذه المبادئ مجرد نتاج لتطور عشوائي في الدماغ البشري، فما الذي يضمن مطابقتها للواقع الموضوعي؟

أن الحالات والأفعال العقلية تخضع لمعايير الصواب والخطأ. فالاعتقادات ليست مجرد حالات نفسية، بل هي حالات يمكن الحكم عليها. والاستدلالات ليست مجرد انتقالات من حالة عقلية إلى أخرى، بل هي عمليات يمكن الحكم عليها بأنها منطقية أو غير منطقية. هذا البعد المعياري للفكر ليس شيئاً عرضياً، بل هو صميم طبيعة العقلانية نفسها. وهنا تواجه الرؤية الإلحادية مشكلة كيفية نشوء المعيارية من عمليات فيزيائية. إن الأحداث الفيزيائية تحدث وفق قوانين الطبيعة، ولكنها لا تخضع لمعايير الصواب والخطأ. سقوط الحجر ليس صحيحاً أو خاطئاً، بل يحدث وفق قانون الجاذبية. فكيف يمكن لعمليات عصبية فيزيائية أن تكون "صائبة" أو "خاطئة"؟

قدم سول كريبكي حجة قوية تُعرف بـ"المفارقة الشكية حول القواعد". فعندما نتبع قاعدة رياضية مثل "اجمع 2 إلى العدد"، هناك عدد لا نهائي من التفسيرات الممكنة لهذه القاعدة. فما الذي يحدد التفسير الصحيح؟ ليس هناك حقيقة طبيعية بحتة في دماغي تحدد هذا، بل هناك فهم معياري للقاعدة يتجاوز مجرد الحالات الفيزيائية. كما يخلص كريبكي: "لا توجد حقيقة حول ما أعنيه بأي كلمة يمكن أن تُختزل إلى حقائق حول سلوكي السابق أو حالتي العصبية" (Kripke, 1982: 55).

يتناول توماس ناجل هذه الإشكالية قائلاً: "النظرية المادية الاختزالية عن العقل لا يمكنها أن تفسر القصدية أي كون الأفكار تشير إلى أو تتعلق بأشياء خارج نفسها" (Nagel, 2012: 85). فالمعتقدات والأفكار تمتلك محتوى دلالياً، لكن الذرات في ذاتها لا تمتلك هذه الخاصية.

إن الرؤية الإيمانية في تفسيرها لطبيعة العقل تماثل الاتجاه الثنائي، وتؤكد الثنائية الديكارتية العقل كأساس للمعرفة اليقينية من خلال منهج الشك المنهجي الذي يفضي إلى حقائق واضحة متميزة، وهو ما يدعم استقلالية العقل عن المادة وقدرته على إدراك الحقيقة بشكل موثوق. حيث إن العقل هنا مفارق مستقل عن الطبيعة ولا بد وأن يكون نتيجة رؤيتها هذه هي التسليم بصدق المعرفة الإنسانية، لأن هذه الرؤية تؤمن بالمبادئ العقلية كحقائق موضوعية مغروسة في طبيعة العقل البشري. (مبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الاستقراء)، وتُعتبر في هذه الرؤية انعكاساً لبنية العقل الإلهي ذاته، مما يجعلها جديرة بالثقة ومطابقة للواقع الموضوعي. ويمكن أن يمثل هذا ديكارت حيث قال: "إن الله، بما أنه كامل مطلق في قدرته وخيريته وحكمته، فلا يمكن أن يسمح بأن أخدع في كل ما أتصوره بوضوح وتميز. لأن الخداع في مثل هذه الحالة سيكون نقصاً في الله، والنقص لا يمكن أن يوجد في كائن كامل على الإطلاق" (Descartes, 1641\ 1996, Meditation III).

ولايبنتز في نظريته المعرفية، بأن "المعرفة العقلانية قائمة على مبادئ فطرية مغروسة في العقل البشري" (سوسي، 2022).

إن الله وفقاً لهذه الرؤية خلق الكون وفق نظام عقلاني، وخلق الإنسان بعقل قادر على إدراك هذا النظام. والبشر قادرون على اكتشاف النظام الأساسي القابل للفهم والتجريب للعالم. كما يقول ألفن بلانتينجا: "إذا كانت قدراتنا المعرفية مصممة من قبل خالق صالح يهدف بها إلى إدراك الحقيقة، فإن لدينا سبباً قوياً للثقة بموثوقيتها" (Plantinga, 1993: 237).

ويؤكد ثقة الإيمان بالمعرفة تفسيره للقصدية كخاصية جوهرية للنفس العاقلة. فالقصدية هي خاصية عقلية لا يمكن تفسيرها ضمن إطار المادية الصرفة. كما يوضح وليام هاسكر: "القصدية الأصلية للعقل تتطلب ذاتاً غير مادية، لأن الأنظمة المادية البحتة لا يمكنها أن تمتلك قصدية جوهرية" (Hasker, 1999: 176). فالثقة في المعرفة لا تقوم فقط على تراكم المعلومات أو التجربة الحسية، بل على التأكد أن العقل قادر على التواصل الحقيقي مع الواقع وليس فقط أن يكون رد فعل مادي عشوائي. والقصدية تجعل للعقل قدرة مباشرة على تمثيل الواقع والاهتمام به، وبوجود قصدية أصلية للعقل يؤكد أن العقل يتجاوز المادة، وهو ما يدعم الثقة في معرفتنا بأننا نملك اتصالًا حقيقيًا بالواقع، والإيمان بالمعرفة يتأسس على هذه القصدية، لأنه يفسر كيف يمكن للإنسان أن يثق في معرفته حتى عندما لا تعتمد على الأدلة التجريبية فقط.

وتجد الرؤية الإيمانية المعيارية العقلية هو تفسيراً أن العقل البشري مخلوق على صورة العقل الإلهي. قوانين المنطق والعقلانية ليست مجرد اتفاقات بشرية أو منتجات تطورية عمياء، بل هي انعكاسات للنظام العقلاني الذي أودعه الله في الكون. هذا يفسر قوة هذا العقل في فهم الطبيعة. وهذا يكشف أن المنطق وافتراض وجود الحقيقة يسبق إجراءات العلم، ولا يمكن تفسير هذه الأسبقية ضمن مصطلحاته، وبذلك توفر الميتافيزيقا الإطار العقلاني الضروري، الذي لا غنى عنه، والذي يمكن به رؤية العلم التجريبي ناجحاً، فالعلم بدون ميتافيزيقا يتعثر، كما لو كان ضائعاً في محيط واسع، ويفقد كل إحساس بالاتجاه بالهدف (Roger, 2015: 148). لا يقتصر الأمر على العلم التجريبي، إذ حتى أساس الثقة بالعمليات الرياضيات هو أساس ميتافيزيقي، وليس علمي ولا منطقي، وكما يقول عالم الفيزياء الرياضي (يوجين وينجز، نوبل 1963) أن الرياضيات تلعب دورا وبشكل غير معقول في تفرد الفيزياء، والفائدة العظيمة التي تقدمها الرياضيات للعلوم الطبيعية محيرة للغاية، وهي أقرب إلى الغموض، وليس لها تفسير عقلي (Wigner, 1960: 2). وعدم وجود مبرر للأخذ بها يجعلها مسألة إيمانية. ويقول عالم الفيزياء النظرية والمفكر الديني الحائز على جائزة (تمبلتون) جون بولكينجهون: العلم لا يفسر الإمكانية الرياضية لفهم العالم المادي، لأن الرياضيات جزء من

الإيمان التأسيسي للعلم (Polkinghhorne, 1991: 76). هذا الإطار الإيماني يوفر تبريراً فلسفياً للثقة بالعقل ومعرفته.

## ثانياً: حرية الإرادة

إن العقل المرتبط بالطبيعة وحتميتها كما تزعم الرؤية الإلحادية يفقد حرية الإرادة، أما العقل المفارق للطبيعة فيمتلك حرية الإرادة، لذا تُفهم حرية الإرادة في الإطار الإلحادي كظاهرة وهمية. فالرؤية الإلحادية تنكر وجود حرية وتعدها وهماً. فالعقل البشري وفقاً لهذه الرؤية ليس سوى مجموعة من العمليات الفيزيائية المحكومة بقوانين الطبيعة الحتمية، فإن كل قرار يتخذه الإنسان يكون نتيجة حتمية لحالته الدماغية السابقة. فالدماغ كما يقول كابانيس: "يفرز الدماغ الأفكار كما يفرز الكبد الصفراء" (Cabanis, 1802). وكذلك قال جون سيرل أن "الوعي عملية بيولوجية مثله مثل الهضم والتركيب الضوئي" (Searle, the mystery of consciousness: 88) ويستند بنيامين ليبت إلى تجربته الشهيرة التي أظهرت أن: "إمكانية الاستعداد تبدأ في الدماغ قبل 550 ميلي ثانية من وعي الشخص بنيته لتحريك يده" (Libet, 1999: 47). مما يؤكد وفقاً لليبت أن حرية الإرادة ليست سوى وهم، حيث إن القرار الواعي يتم في الدماغ قبل أن يدركه الوعي. وكذلك يؤكد عالم الأعصاب الملحد سام هاريس أن: "الحرية الإنسانية وهم، لأن جميع قراراتنا محددة مسبقاً بواسطة حالات الدماغ السابقة والقوانين الفيزيائية" (Harris, 2012: 32). ويذهب جيري كوين إلى القول: "إذا كان كل شيء في الكون يتبع قوانين الفيزياء، وسلوكنا أيضاً يتبع هذه القوانين، فليس لدينا أي حرية إرادية حقيقية" (Coyne, 2012: B4).

أما الرؤية الإيمانية، فتعد حرية الإرادة هبة إلهية وخاصية جوهرية للنفس الإنسانية. فالله خلق الإنسان حراً، وزوده بالقدرة على الاختيار بين الخير والشر، وهذه الحرية هي أساس الكرامة الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية. كما يقول سي إس لويس: "الله خلق الإنسان حراً، لأن الحرية شرط ضروري للخير الأخلاقي... كائن بلا حرية ليس كائناً أخلاقياً" (Lewis, 2001: 67).

وتصف الرؤية الإيمانية العقل حقيقة غير مادية غير قابلة للاختزال المادي، يمتلك نوعاً خاصاً من السببية لا يخضع للحتمية المادية. الفاعل العقلي يمكنه أن يكون سبباً لأفعاله دون أن يكون محدداً بالكامل بالأسباب السابقة، وهذا ما يُعرف بـ"السببية الفاعلية" حيث الفاعل نفسه، وليس مجرد حالاته أو خصائصه، " أو" هو ما يتسبب في الفعل، وكما يشرح رودريك تشيزهولم، فإن "في السببية الفاعلية، الفاعل نفسه هو السبب الأولي لفعله، وليس مجرد صلة في سلسلة سببية من الأحداث" (Chisholm, 1966: 20)، هذا المفهوم للسببية الفاعلية يتطلب الاعتراف بأن الفاعل العقلي ليس مجرد نظام فيزيائي، بل هو ذات فاعلة حقيقية تمتلك القدرة على المبادرة والاختيار.

الرؤية الإيمانية ترى العقل مفارقاً للطبيعة خارجاً عن إطار الحتمية الفيزيائية وهذا يتسق مع قولها لحرية الإرادة، كما يقول روبرت كين بأن: "الحرية الحقيقية تتطلب أن يكون الفاعل هو المصدر النهائي لأفعاله، وأن يكون لديه قدرة حقيقية على الفعل خلافاً لما فعل في نفس الظروف" (Kane, 1996: 107)، هذا المعنى للحرية لا يمكن استيعابه ضمن الإطار المادي الحتمي أو حتى ضمن الإطار المادي العشوائي، بل يتطلب الاعتراف بطبيعة خاصة للفاعل العقلي تتجاوز السببية المادية البحتة.

## ثالثاً: المسؤولية الأخلاقية

إن المسؤولية الأخلاقية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحرية الإرادة ونتيجة مباشرة لها. فنحن نحاسب الناس أخلاقياً على أفعالهم، نمدحهم أو نذمهم، نكافئهم أو نعاقبهم، لأننا نعتقد أنهم أحرار في اختيار أفعالهم. إن المسؤولية الأخلاقية شرط ضروري لإمكانية الحياة الأخلاقية نفسها.

تواجه الرؤية الإلحادية المادية صعوبة في تأسيس أخلاق موضوعية حقيقية. فإذا كان الكون كله مجرد نتاج لعمليات مادية عشوائية لا هدف لها، فمن أين تأتي القيم الأخلاقية الملزمة؟ يلخص ريتشارد دوكينز هذه الرؤية بقوله أن: "الكون لا تصميم له، ولا هدف ولا شر ولا خير، ولا شيء سوى اللامبالاة عمياء قاسية" (Dawkins, 1995: 131–132). في هذه الرؤية تنعدم المسؤولية الأخلاقية حيث لا خير ولا شر ولا هدف ولا معنى.

والأخلاق وفقاً للإلحاد المستند إلى الداروينية مجرد نتاج للتطور البيولوجي والتكيف الاجتماعي. فالقيم الأخلاقية كما يقول وليام لين كريغ: "ليست سوى منتجات ثانوية للتطور البيولوجي... إذا لم يكن الله موجوداً، فما من أساس موضوعي للقول بأن أي شيء صواب أو خطأ" (Craig, 2008: 173).

المشكلة الأساسية هي أن التطور لا يهتم بالحقيقة الأخلاقية بل بالبقاء والتكاثر. فكما يعبر مايكل روس وإدوارد ويلسون: "الأخلاق هي وهم جماعي للجينات يُفرض علينا من أجل جعلنا نتعاون" (Ruse & Wilson: 1986). ويقول مايكل روس: "الأخلاق عند البشر هي تكيف بيولوجي لا يقل عن الأيدي والأقدام... بعبارة أخرى، الأخلاق هي مجرد مساعدة للبقاء والتكاثر، وأي معنى أعمق هو وهم" (Ruse, 1989: 262).

بما أن الدماغ مادة خاضعة لقوانين الطبيعة الحتمية، فلا مجال لوجود حرية إرادة حقيقية. وإذا لم تكن هناك حرية إرادية، فلا يمكن أن تكون هناك مسؤولية أخلاقية حقيقية، ويصبح نظام العقاب والمكافأة مجرد نظام للتحكم الاجتماعي لا أساس أخلاقي له.

ليس التطورية فقط من تمسح الأخلاقية، بل أيضاً الذرية لأن الذرات التي في الدماغ التي مسؤولة عن وعينا وأفعالنا، هي محايدة لا تعرف الخير ولا تعرف الشر وبالتالي لا يمكن تأسيس أخلاق، يرى الفلاسفة الماديون أن: "المسؤولية الأخلاقية مفهوم اجتماعي مفيد لتنظيم السلوك البشري، حتى لو لم تكن مبنية على حرية إرادة حقيقية" (Strawson, 2008: 78). تعمل الآلية العملية للمسؤولية الأخلاقية من خلال أنظمة العقاب والثواب التي تشكل السلوك المستقبلي عبر تعديل الدوائر العصبية، تتضمن هذه الآلية تفعيل مناطق في الدماغ مسؤولة عن التعلم والذاكرة، حيث: "يؤدي الربط بين الأفعال وعواقبها إلى تكوين روابط عصبية قوية تؤثر على القرارات المستقبلية" (Schultz, 2016: 23). تتضمن الآلية العصبية للأخلاق تفعيل مناطق في الدماغ مثل القشرة المخية الأمامية الوسطى والأميجدالا، والتي تتعامل مع المشاعر الأخلاقية والتعاطف، تعمل هذه الآلية كما يشرحها جرين من خلال: "نظام عصبي معقد يقيم الأفعال بناءً على عواقبها المتوقعة وتأثيرها على الآخرين" (Greene, 2013: 189)، بما أن أفعالنا محددة حتمياً بحالة دماغنا وبقوانين الفيزياء، وفقاً للرؤية الإلحادية فكيف يمكن أن نكون مسؤولين عنها؟ وكما يقول ناجل: "إذا دفعنا فكرة الحظ الأخلاق إلى نهايتها المنطقية، فإننا نصل إلى نتيجة متناقضة: لا شيء نفعله يمكن أن يُنسب إلينا حقاً، لأن كل شيء في النهاية نتيجة لعوامل خارج سيطرتنا" (Nagel, 1986: 125)، هذه النتيجة المتناقضة تكشف عن التوتر بين النظرة المادية الحتمية وبين إلزام المسؤولية الأخلاقية.

أما الرؤية الإيمانية فتعترف بالمسؤولية الأخلاقية، وهو نتيجة طبيعية لاعترافها بحرية الإرادة، ولا يقتصر الأمر على الاعتراف بالحرية، فلا بد من الإيمان بوجود إله. ولكي تكون معايير الخير والشر موضوعية وليست نسبية لا بد أن يكون وراؤها إله وليس بشر. كما يشرح جون هيك: "المسؤولية الأخلاقية الحقيقية لا تتطلب فقط الحرية، بل أيضاً معايير أخلاقية موضوعية وعدالة نهائية، وكل هذه العناصر تجد تفسيرها الطبيعي في الإطار الإيماني" (Hick, 1990: 89).

إذا كان الله موجوداً، وكان كائناً أخلاقياً كامل الخير، فإن طبيعته تشكل المعيار الأخلاقي المطلق. القيم الأخلاقية ليست اعتباطية ولا نسبية، بل هي انعكاس لطبيعة الله الخيرة. كما يشرح وليام لين كريغ: "إذا كان الله موجوداً، فإن لدينا أساساً متيناً للأخلاق الموضوعية" (Craig, 2010: 130).

ترى الرؤية الإيمانية أن الإنسان يمتلك ذاتاً غير مادية، وتتحمل مسؤولية أخلاقية حقيقية. هذه الذات ليست مجرد نتاج للجينات والبيئة، بل لها استقلالية وجودية تمكنها من اتخاذ قرارات حرة. كما يشرح ريتشارد سوينبرن: "المسؤولية الأخلاقية الكاملة تتطلب أن يكون الفاعل هو المصدر النهائي لفعله" (Swinburne, 2013: 198).

## رابعاً: المعنى والقيمة

لا يتعامل الإنسان مع العالم كمجرد مثيرات فيزيائية، بل كعالم مشحون بالمعاني والدلالات. نحن نفهم الكلمات والجمل، ونفسر الإشارات، وندرك القصد من الأفعال. ودراسة عن المعنى يمثل أحد أهم ما يميز العقل الإنساني. كما يصف فيكتور فرانكل المعنى بأنه: "الإحساس بأن الحياة لها غرض وقيمة واتجاه" (Frankl, 2006: 104).

يواجه الإلحاد المادي تحدياً فيما يتعلق بإضفاء قيمة حقيقية ومعنى للعقل والحياة والكون. فهو باستناده للداروينية ينفي كل معنى للحياة.

يوضح دانيال دينيت أن التطور يُشبه "حمضاً كونياً" يأكل كل شيء يمسه، بما في ذلك المعنى والغرض المفترض للعقل البشري. فإن: "الداروينية تُشبه الحمض الكوني الذي يأكل فعلياً كل مفهوم تقليدي" بما في ذلك "معتقدات الإنسان الأكثر عزة عن الله، والقيمة، والمعنى، والغرض" (Dennett, 1995: 63).

في المنظور التطوري الداروني، يُفهم أن العقل البشري على أنه نتاج عمليات انتخاب طبيعي عمياء لا هدف لها. هذا التصور يقوض فكرة أن العقل البشري له قيمة جوهرية أو كرامة متأصلة. يصف ريتشارد دوكينز البشر بأنهم: "آلات البقاء عربات آلية مبرمجة عمياء للمحافظة على الجزيئات الأنانية المعروفة باسم الجينات" (Dawkins, 1976: 2).

والأخطر من ذلك، أن المنظور التطوري يحول كل ما نعتبره "قيماً عُليا" – مثل العقل والوعي والأخلاق والجمال – إلى مجرد استراتيجيات تكيفية لا قيمة لها في ذاتها. إذا كان العقل البشري، كما تدّعي النظرية الإلحادية، مجرد نتاج عرضي لعمليات مادية عشوائية، فإنه يفتقر بالضرورة إلى أي قيمة متأصلة أو غرض سام يتجاوز وظائفه البيولوجية البدائية. هذا الاستنتاج المنطقي يقود إلى أزمة وجودية، حيث يجد الإنسان نفسه كائناً واعياً في كون لا معنى له، قادراً على إدراك الجمال والحقيقة والخير دون أن تكون لهذه المفاهيم أي أساس موضوعي في الواقع.

وفي اعتماد الإلحاد على النظرية الذرية، في محاولتها اختزال كل شيء إلى حركة ذرات وجسيمات، تقوض بشكل جذري إمكانية وجود معنى متأصل في الكون. فالذرات والجسيمات، بطبيعتها، لا معنى لها. ليس للإلكترون "غرض" أو "معنى"، إنه ببساطة يوجد ويتفاعل. فالكون من منظور فيزيائي صارم، لا يهتم بنا ولا بوجودنا. وكما يعبر الفيلسوف الوجودي ألبير كامو عن هذه الحالة من انعدام المعنى الكوني: "في كون فجأة مُجرّد من الأوهام والأنوار، يشعر الإنسان بأنه غريب، هذا المنفى بلا علاج لأنه محروم من ذكريات وطن مفقود أو أمل أرض موعودة" (Camus,

6 :1991)، هذا الإحساس بالغربة الكونية ليس مجرد شعور نفسي عابر، بل هو النتيجة المنطقية الحتمية لاعتناق نظرة كونية مادية ذرية.

إن الانتقال من الإلحاد المادي إلى العدمية الوجودية ليس انحرافاً عن الرؤية الإلحادية، بل ينسجم معها فهو استنتاج ضروري من المقدمات الأساسية للإلحاد. فالعدمية الوجودية هي "النظرية الفلسفية القائلة بأن الحياة ليس لها معنى أو غرض موضوعي". فإذا لم يكن هناك خالق أو مصدر متعال للمعنى، وإذا كان الكون مجرد نظام مادي عشوائي، فمن أين يأتي المعنى الموضوعي للوجود؟

أما الرؤية الإيمانية ترى أن الكون نفسه ملئٌ بالمعنى والغاية. يطرح ألفن بلانتينجا فكرة أن: "المعنى الحقيقي يتطلب وجود مصدر متجاوز للوجود المادي، يوفر الإطار النهائي للقيمة والغاية" (Plantinga, 2011: 265). في النظرة الثنائية، ينبع المعنى من الاتصال بالمطلق أو الإلهي، ويُفهم كغرض متعال للوجود الإنساني.

إن الرؤية الإيمانية تفسر إدراك المعنى والقيمة بأن اللغة والرموز والمعاني هي هبات إلهية، وأن قدرة الإنسان على التواصل وفهم المعاني هي جزء من كونه مخلوقاً على صورة الله الذي هو الكلمة والمعنى الأسمى. في التقليد المسيحي، المسيح هو "اللوغوس"، أي الكلمة أو العقل الإلهي المتجسد. وفي التقليد الإسلامي، الله علم آدم الأسماء كلها. و"القصص القرآني يقدم رؤية متكاملة للوجود والغاية من الحياة، حيث العجيب والمدهش والحدث المقدس يكشف عن معنى أعمق للوجود الإنساني" (عكية، 2022).

هذه القصص الدينية تحمل دلالة فلسفية: إن قدرة الإنسان على إدراك المعنى وعلى التعامل مع اللغة والرموز ليست مجرد نتيجة عرضية للتطور، بل هي خاصية جوهرية مزروعة فيه من قبل الخالق. كما يشرح وليام ألستون: "المعنى يفترض عقولاً قاصدة، والقصدية الأصلية تفترض وجود عقل إلهي كمصدر نهائي للمعنى والدلالة" (Alston, 1964: 24).

إن الرؤية الإيمانية توفر معنى أعمق للحياة الإنسانية. فالحياة ليست مجرد حادث كوني عشوائي بلا غرض نهائي، بل هي خلق إلهي مقصود له هدف وغاية. الإنسان موجود لعبادة الله ومعرفته، ولتحقيق الخير الأخلاقي، وللاستعداد للحياة الأبدية. هذا المعنى الشامل للوجود يجيب عن الأسئلة الوجودية: من أنا؟ من أين أتيت؟ إلى أين أذهب؟ لماذا أنا هنا؟

إن المنظور الإلحادي يترك هذه الأسئلة بلا إجابة مقنعة، أو يقدم إجابات بلا معنى مثل "لا يوجد معنى موضوعي، اصنع معناك الخاص"، وهي إجابة غير مرضية وتؤدي إلى العبثية واليأس الوجودي. كما يقول فيكتور فرانكل: "الإنسان يحتاج إلى معنى موضوعي لحياته أكثر مما يحتاج إلى أي شيء آخر، وغياب هذا المعنى يؤدي إلى اضطرابات نفسية " (Frankl, 1988: 99). لذا

فإنكاره الإلحاد المادي، لأي مصدر متعال للقيمة والمعنى، يجد نفسه في موقف فلسفي متناقض: فهو يحاول تأسيس معنى وقيمة حقيقية للوجود البشري انطلاقاً من كون يُفترض أنه خال تماماً من المعنى والقيمة والغرض.

وللمعنى أهمية حرجة في حياة الإنسان، حيث تكشف الأبحاث المعاصرة في علم النفس الإيجابي عن أهمية المعنى للصحة النفسية والجسدية. دراسة كارول ريف الطولية أظهرت أن: "الأفراد الذين يمتلكون إحساساً قوياً بالمعنى والهدف في الحياة يعيشون لفترة أطول ويتمتعون بصحة نفسية أفضل ومقاومة أكبر للضغوط والاكتئاب" (Ryff, 1989: 1069). هذه النتائج تشير إلى أن دراسة عن المعنى ليس مجرد رفاهية فكرية، بل حاجة أساسية للعقل البشري.

وهذا يعني أن الرؤية الإيمانية لا تمثل مجرد نظرية ميتافيزيقية مجردة، بل لها انعكاسات عملية على فهمنا للذات وللأخلاق وللحياة الروحية. فإذا كان العقل حقيقة متمايزة عن الدماغ، فإن الإنسان يمتلك قيمة لا يمكن اختزالها إلى مجرد بنيته البيولوجية، وتصبح الثقة في المعرفة، وحرية الإرادة، والمسؤولية الأخلاقية، والمعنى والقيمة، حقائق موضوعية وليست مجرد أوهام تطورية.

## الخاتمة:

تنتهي الدراسة بأربع نتائج، تبين أن الموقف الذي نتبناه حول طبيعة العقل نفسه يحدد وجوده وقيمته. ويُلزمنا بنتائج تتعلق بمعرفة العقل وحريته وأخلاقه، سواءً إذا كان العقل هو نفسه الدماغ، المادي المحكوم بقوانين الفيزياء والكيمياء. أو إذا كان العقل حقيقة متمايزة عن المادة، أو على الأقل حقيقة لا يمكن اختزالها إلى المادة، فإن لهذا إلزامات ضرورية عنها، وعليه فإن كُلاً من الرؤيتين الإيمانية والإلحادية للعقل يلزم عنها رؤى حول المعرفة، حرية الإرادة، والمسؤولية الأخلاقية، وقيمة الحياة ومعناها.

فالرؤية الإلحادية لا يمكنها الوثوق بالمعرفة، بينما يلزم عن الرؤية الإيمانية الثقة بالمعرفة، والرؤية الإلحادية تنكر حرية الإرادة وتعدها وهماً وينتج عن ذلك إنكار المسؤولية الأخلاقية. أما الرؤية الإيمانية يلزم عنها الإيمان بحرية الإرادة، وبالتالي الاعتراف بالمسؤولية الأخلاقية ولا نجد في الرؤية الإلحادية مكاناً للمعنى والقيمة، بينما تُضفي الرؤية الإيمانية معنى لما في الحياة والكون.

## قائمة المصادر والمراجع:


- حمودي، قائد. (2025). العقل الديكارتي أساس المعرفة: دراسة تحليلية. مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث, 5(4). https://doi.org/10.56989/benkj.v5i4.1426
- سوسي، محمد. (2022). قراءة وصفية لنظرية المعرفة عند لايبنيز. مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث, 2(3). https://doi.org/10.56989/benkj.v2i3.988
- عكية، جوهرة القدس. (2022). العجيب المدهش والحدث المقدس في القصص القرآني. مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث, 2(3). https://doi.org/10.56989/benkj.v2i3.975
- Lewis, C.S, The Weight of Glory (New York: Zondervan, 2001). P.139
- J.B.S. Haldane, Possible Worlds (NJ: Transaction Publishers, 2009). P.209
- Lennox, J., 2017, "Mind and Causality", Cambridge University Press, Cambridge, p. 184
- Alston, William P. (1964). *Philosophy of Language*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, USA, First Edition.
- Cabanis, Pierre Jean Georges (1802). *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris: Crapart, Caille et Ravier.
- Coyne, Jerry A. (2012). "You Don't Have Free Will". *The Chronicle of Higher Education*, Chronicle of Higher Education Inc., Washington D.C., USA, March 18.
- Craig, William Lane (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3rd ed. Wheaton: Crossway.
- Craig, William Lane (2010). *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*. Colorado Springs: David C. Cook.
- Darwin, Charles (1887). *The Life and Letters of Charles Darwin*, edited by Francis Darwin. John Murray, London, Vol. 1.

- Dawkins, Richard (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1995). *River Out of Eden*. New York: Basic Books.
- Dennett, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Frankl, Viktor E. (1988). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New American Library, New York.
- Frankl, Viktor E. (2006). *Man's Search for Meaning*. Beacon Press, Boston.
- Gazzaniga, Michael S. (2011). *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*. Ecco, New York, 1st edition.
- Harris, Sam (2012). *Free Will*. Free Press, New York.
- Hasker, William (1999). *The Emergent Self*. Cornell University Press, Ithaca, USA.
- Hick, John (1990). *Philosophy of Religion*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, USA, Fourth Edition.
- Kane, Robert (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford University Press, New York, USA, First Edition.
- Kripke, Saul A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press, Cambridge, USA, First Edition.
- Lewis, C.S. (2001). *Miracles: A Preliminary Study*. HarperCollins, New York [1947].
- Lewis, C.S. (2001). *The Problem of Pain*. HarperCollins, New York, USA, First Published 1940.

- Libet, Benjamin (1999). "Do We Have Free Will?". *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, No. 8-9, Imprint Academic.
- Nagel, Thomas (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, New York.
- Plantinga, Alvin (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, New York, USA, First Edition.
- Plantinga, Alvin (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press, New York.
- Ruse, Michael (1989). "Evolutionary Theory and Christian Ethics". In *The Darwinian Paradigm*. London: Routledge.
- Ruse, Michael & Wilson, E.O. (1986). "Moral Philosophy as Applied Science". *Philosophy*, Vol. 61, No. 236, Cambridge University Press.
- Ryff, Carol D. (1989). "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being". *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 57, No. 6, American Psychological Association.
- Swinburne, Richard (1997). *The Evolution of the Soul*, Revised Edition. Clarendon Press, Oxford.
- Swinburne, Richard (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford University Press, Oxford, UK, First Edition.
- Schultz, W., 2016, "Dopamine Reward Prediction Error Coding", Dialogues in Clinical Neuroscience, Vol. 18, No. 1, AICH Publishing, Geneva, Switzerland, p. 23.
- Greene, J. D., 2013, Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them, Penguin Books, New York, USA, 1st edition, p. 189.

- Nagel, Thomas, The View from Nowhere, Oxford University Press, New York, USA, 1986, First Edition, p. 125.
- Schultz, W., 2016, "Dopamine Reward Prediction Error Coding", Dialogues in Clinical Neuroscience, Vol. 18, No. 1, AICH Publishing, Geneva, Switzerland, p. 23.
- Greene, J. D., 2013, Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them, Penguin Books, New York, USA, 1st edition, p. 189.
- Nagel, Thomas, The View from Nowhere, Oxford University Press, New York, USA, 1986, First Edition, p. 125.
- Searle, John R. (1992). The Rediscovery of the Mind. MIT Press, Cambridge, USA, p. 88.
- Roger Trigg, Beyond Matter: why science needs metaphysics, Templeton press,2015, p.148.
- E.P. Wigner, The Unreasonable effectiveness of mathematics in the Natural Sciences, Communication in Pure and Applied Mathematics, vol. XIII, 1960, p.2.
- Jhon Polkinghorne, Reson and Reality The Relationship between Science and Theology, London, SPCK Classics, 1991, p.76.