

**أسس الحجاج
في الفكر الإلحادي
(دراسة وصفية تحليلية)**

The principles of argumentation in atheistic think ,
a descriptive and analytical study .

د. خالد بن محمد القرني

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

كلية الشريعة وأصول الدين

جامعة الملك خالد-السعودية

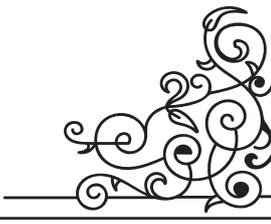
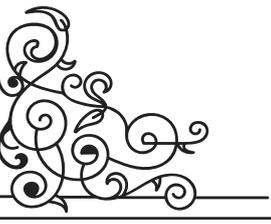
Dr. KHALID BEN MOHAMED AL-QARNI

Associate Professor, Department of Contemporary

Creed and Doctrines - King Khalid University .

Key Words : Atheism dismantlement - epistemology

of atheism - belief criticism



Abstract:

This research aims to refute the atheism doubttable matters in the fields of Metaphysics, epistemology and religion criticism in limited principles which form different aspects meanwhile it seem to be multiple and various.

The most important results of the research that the basis of atheism deny of Allah is a logic fallacious of: the being of creature advanced to deny the existence of The Creator. the research also revealed the epistemological basis that Atheism in denying the evidences of Allah Existence which is: mind and senses are the only source of knowledge, and these source in the human don't have the advanced mechanism or ability to understand and think of metaphysics, and the rational basis are governed by relativity not by necessity. Also revealed that when the atheism critics the religions it starts by fallacy that the different religions points to their non-divine origin, or their similarity affirm the purpose of their founder to have the absolute authority. Accordingly we can understand that they are human thoughts only.

الكلمات المفتاحية

تفكيك الخطاب الإلحادي، أبستمولوجيا الإلحاد، نقد الأديان.

الملخص: يهدف هذا البحث إلى محاولة رد الشبهات الإلحادية الموجودة في مجال: «الميتافيزيقا»، و«الأبستمولوجيا»، و«نقد الأديان» إلى أسس محددة هي التي تُشكّل تمظهراتها المختلفة مهما بدت في الظاهر أنها كثيرة ومتنوعة. وقد كان من أهم النتائج التي انتهت إليها البحث هي: أن أساس النفي الإلحادي لوجود الله يقوم على مغالطة منطقية محصلتها: جعل ماهية المخلوق مقدمة لنفي وجود الخالق. كما كشف الأساس الأبستمولوجي الذي يقوم عليه الإلحاد في نقده لأدلة وجود الله وهو: جعل العقل أو الحواس المصدر الوحيد للمعرفة، وأن مصادر المعرفة لدى الإنسان لا تمتلك آلية أو مقومات قبلية تساعدها على الفهم أو التعقل لما وراء الحس، وأن مبادئ العقل تحكمها النسبية لا الضرورة. كما تم الكشف عن أن الإلحاد في نقده للأديان ينطلق من مغالطة تقوم على أن اختلاف الأديان يؤكد بالضرورة انتفاء مصدرها الإلهي؛ أو أن تشابهها يؤكد غاية واضعها في امتلاك السلطة؛ وبالتالي يتحصل عن ذلك الجزم بكونها منتوجات بشرية لا غير.

في: محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس: ماهي الأسس التي يُرَدُّ إليها الحجاج في الفكر الإلحادي؟، وهذا بدوره استتبع عدداً من الأسئلة الفرعية هي: ما هو الأساس الذي تقوم عليه الشبه الإلحادية في مجال الميتافيزيقا؟، ما هو الأساس الذي تقوم عليه الشبه الإلحادية في مجال المعرفة؟، ما هو الأساس الذي تقوم عليه الشبه الإلحادية في رفضها للأديان؟.

• أهمية البحث وأسباب اختياره:

١. ضرورة إسهام المختصين في علم الاعتقاد في تفكيك الخطاب الإلحادي، ومحاولة الكشف عن منطلقاته الفلسفية الأولية؛ قياماً بأمانة العلم، وحفاظاً على بيضة الدين، وحرصاً على المجتمع الإسلامي من السقوط إلى مستنقع العدمية الذي يؤسس له الإلحاد.

٢. ما يلتمسه المشتغلون بعلم الاعتقاد اليوم من تسرب كثير من الشبه الإلحادية إلى الجيل الحالي؛ الأمر الذي يستدعي فتح مجالاتٍ منهجية لنقد الخطاب الإلحادي وتفنيد شبهاته؛ من خلال إيجاد أرضية علمية للنقد المنهجي، وفق ما توفره القراءة التحليلية للإلحاد.

• أهداف البحث:

١. استنتاج الأساس الذي يمكن أن ترد إليه الشبهات الإلحادية في مجال الميتافيزيقيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الإله الواحد الأحد، الذي تكرم بالفضل والمنة على الخلق أجمعين؛ بأن أرسل لهم الرسل يدعونهم إلى الحق، ويرشدونهم إلى سُبُل الفلاح. والصلاة والسلام على أكرم الخلق محمد بن عبد الله ﷺ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فمما لاشك فيه أن العناية بالقراءة التاريخية -بُغية تحليل فكرة أو ظاهرة ما- أمرٌ ذو وجهة علمية تسهم في تقديم القراءة الموضوعية واستنطاق جميع الظروف المختلفة، كما أنها تسهم في الوقوف بالباحث على الأصول التي يمكن أن يناقش من خلالها الفكرة بمنهج موضوعي. والحقيقة أن الإلحاد كظاهرة إنسانية هونوعٌ من الأفكار التي تحمل في داخلها تاريخاً طويلاً وعميقاً ومختلفاً معقداً؛ الأمر الذي يوجب على الباحث والمهتم به تفكيك سياقه التاريخي لكن من خلال محاولة إبراز جملة مقوماته، وأصول انبثاق أفكاره، فلسفياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ونحو ذلك؛ وهو الأمر الذي يحاول هذا البحث معالجته في شقٍ من جانبه الفلسفي المتشعب؛ ولذا كانت مشكلة البحث تتمحور

٢. استنتاج الأساس الذي ترد إليه كافة الشبهات الإلحادية في المجال الأستمولوجي.

٣. الكشف عن الأساس الذي تنطلق منه كافة الشبهات الإلحادية في رفض الأديان.

• منهج البحث:

بغية تحقيق أهداف هذا البحث اعتمدت المنهج الوصفي؛ وذلك لأبين بصورة مركزية العلاقة بين كافة الشبهات الإلحادية التي تصب في مجال واحد، كما اعتمدت المنهج التحليلي؛ وذلك لتتبع الفكرة في سياقها التاريخي والكشف عن تطورها، وبيان كيف أنها ترد في النهاية إلى أساسٍ وحيد.

• حدود البحث:

يركز هذا البحث على بيان الأسس التي تنطلق منها الشبه الإلحادية المختلفة، والكشف عن أن هذه الشبه مهما تكاثرت فإنها تعود إلى أسسٍ محدّدة؛ وبالتالي يمكن للباحثين التركيز على نقد هذه الأسس، دون التطويل في مناقشة كل شبهة على حدة، وذلك في ثلاثة مجالاتٍ رئيسة هي: المجال الميتافيزيقي، والمجال الأستمولوجي، ومجال نقد الأديان. وليس من شأن هذا البحث الاشتغال بالنقد^(١)؛ لحاجة النقد التفصيلي

• الدراسات السابقة:

لا شك أن الاهتمام بالظاهرة الإلحادية قديمٍ قدم نشوئها لا سيما في الفكر الإسلامي، كما أنّ المؤلفات المعاصرة في نقد الإلحاد كثيرة؛ لخطورة الموضوع من جهة، ولكون التأسيس للإلحاد اليوم بات على مستوى المؤسسات فضلاً عن كثيرٍ من المشتغلين بالفكر والفلسفة في العالم الغربي بل والعربي، من جهةٍ أخرى. إلا أن ما وقفت عليه من الدراسات المعاصرة يقتصر بعضها على مرحلة زمنية للفكر الغربي، بينما توسع بحثنا في السياق التاريخي، كما أن بعضها وإن كان قد أبان عن عددٍ من المنطلقات الفكرية للإلحاد المعاصر في ثنايا الدراسة لكنها لم تركز على رد هذا النقد إلى أسسٍ رئيسة هي ما يجب معرفتها، وبالتالي وضع الأرضية العلمية لمناقشتها من المختصين ونقدها علمياً، دون التشعب في متاهات الحجج التي يبدو للوهلة الأولى تنوعها وكثرتها وهي - عند التحقيق - تعود لأصلٍ واحد، وهو الأمر الذي حاولت استدراكه وبيانه في هذا البحث.

• تبويب البحث:

مقدمة تضمنت عرضاً لمشكلة البحث،

على جهة الخصوص هو ما يميز هذا البحث إن شاء الله تعالى.

(١) أعني ذلك النوع من النقد الذي يورد الشبهة ثم يفصل في أوجه بطلانها، وإلا فإن إيجاد الأرضية المنهجية لنقد الإلحاد من خلال الكشف عن أسسه ومرتكزاته نوعٌ من النقد، بل هو المقدمة الضرورية لكل نقد منهجي، وهذا

- وأهميته وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وحدود الدراسة، والهيكلية.
- وثلاثة مباحث رئيسة هي:
المبحث الأول: الربط بين وجود الله وماهية المخلوق.
- المبحث الثاني: علاقة الموقف من مصادر المعرفة بالوجود الإلهي.
- المبحث الثالث: الموقف من التشابه والاختلاف بين الأديان.
- خاتمة تضمنت نتائج البحث وتوصياته.
- فهرس المصادر والمراجع.

* * *

إن مما لا شك فيه أن «تحديد نقاط الاشتراك في الحوارات العلمية والجدل الفكري يعزز من الفهم المتبادل بين الطرفين، ويقلص من تشتت الأفكار ونزف الجهد غير المبرر»^(١)، والمتأمل في طبيعة الحجج التي يقدمها العقل الفلسفي الإلحادي لمواجهة الاعتقاد بوجود الإله يجده يرتد إلى مغالطة منطقيةٍ حصلت لها: أن النقص الموجود في المخلوق يُنتج بالضرورة نفي وجود الإله جل جلاله. والذي يعنينا في هذا المبحث هو التنبيه إلى أن حقيقة كل ما يقدمه الإلحاد هنا يقوم على مغالطة تقوم على الملازمة بين قضيتين لا تلازم بينهما وهما: «ماهية المخلوق» التي من لوازمها ضرورة النقص؛ لكونه مخلوقاً وبالتالي فإن «الاحتياج» ومن ثمَّ «النقص» ركن ماهية فيه، و«وجود الإله» الذي من لوازمه «الكمال». ويبرز ذلك من خلال تأمل العديد من الشبهة الإلحادية في هذا المجال منذ البدايات الأولى للإلحاد؛ حيث نجد أن السوفسطائي ثراسيماخوس بنى مستنده في عدم الاعتقاد بالألوهية على الاحتجاج بما يراه من مظاهر الشرور والآلام التي تكتنف المخلوقات؛ فيعتبر أن القول بوجود الإلهة يتناقض مع الواقع الذي يكون فيه «أضداد

(١) وجود الله بين العلم والمنهج العلمي، علي ديوان، ص ١٥.

متحرك»^(٣) وهذا محال، ولا يمكن بالأولى أن يكون متحركاً بغيره؛ لأنه علّة الحركة، ولزم عن كون الإله ساكناً لدى أرسطو أن يصور طبيعته على أنه عقل محض؛ فهو لذلك «صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة»^(٤) كائنٌ أبدي، فالله هو العقل على غاية الحقيقة، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة، فهو عقل ومعقول معاً، وتعلّقه إنما هو لذاته؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم؛ فلما كان الله أشرف الموجودات فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات، أي أن يكون تعلّقه لذاته، وتعلّقه لذاته هو فعله الدائم»^(٥)؛ ولهذا لا يمكن أن يعقل ما هو دون ذاته؛ لأنه «إذا عقل غيره فقد عقل أقلّ من ذاته، وانحطت قيمة فعله»^(٦)؛ فهو الفاعل الذي لا يجب أن ينفعل بغيره، فالله لذلك - عند أرسطو - لا يُعنى بالعالم لا علماً ولا إيجاداً؛ وهذا كله لدى أرسطو يرتد إلى إرادته جعل الإله علّة للخير المطلق والنظام في الكون، بتنزيهه عن إيجادِ شرورِ عالمٍ ما تحت فلك القمر؛ فصوّرَ الإله على أنه غير مكترثٍ بالوجود، وهذا إنكار للاعتقاد الفطري بكون الإله هو الخالق المدبر لكل ما في الوجود، وأنه لذلك المستحق

الأشكال المختلفة من الخير تُدرك أيضاً على أنها موجودة في الطبيعة - لا النظام والجمال فحسب - بل أيضاً الفوضى والقبح، بل إن الأشياء السيئة أعظم في عددها من الأشياء الحسنة، والأشياء الوضيعة أكثر من الأشياء الجميلة»^(١)؛ فمادامت هذه الشرور موجودة في المخلوقات فالإله الخير الرحيم المدبر لا وجود له. كما أن الصورة التي قدمها أرسطو لطبيعة الإله تعود في أصلها إلى فهمه لفعل الإله والتي ستشكل بدورها إسهاماً مهماً في جعل فعل الإله مقارناً للقول بوجوده كما يصير الخطاب الإلحادي، ففي حين اعتبر أرسطو أن الإله هو المحرك الأول، والعلّة الأولى التي تنتهي إليها سلسلة العلة؛ لأن «كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر»^(٢)، والضرورة تمنع التسلسل في العلة، فالله هو العلة المحركة في الأزل، وهو لذلك موجود، والقول بوجوده ضرورة؛ إلا أن طبيعة هذا الوجود الإلهي - الذي قال به أرسطو - يفصله عن دائرة العناية الإلهية بالكون، والعلم بالجزئيات؛ إذ افترض أنه «لا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلّمنا جدالاً، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء

(١) المقالة الأولى من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ضمن مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمه عن الإنجليزية إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٦٦. وانظر: «الحرية في الفلسفة اليونانية» ص ٢٩٨ و «فلسفة التنوير لدى السوفسطائيين» ص ١٠١، كلاهما لمحمود مراد.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

(٤) الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر، ص ٢٧٤.

(٥) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ١ / ١٠٤.

(٦) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٢٦.

للتوحيد والعبادة عما سواه. وعند التحليل نجد أن الأساس واحد لدى ثراسيماخوس وأرسطو، حيث أن كليهما ينطلق من ماهية المخلوق للحديث عن الخالق؛ فلما اتفق الاثنان على أن ماهية المخلوق تكتنفها الشرور والنقص: نفى ثراسيماخوس وجود الإله، ونفى أرسطو علاقة الخالق بالمخلوقات. وكلاهما - عند التحقيق - ينطلق من مقدمة مضمرة محصلتها: الملازمة بين «ماهية المخلوق» و«حقيقة وجود الإله».

وعلى هذا الأساس الإلحادي أقام أبيقور حجته؛ بحيث اعترف بإله يفصل عن مقتضيات ألوهيته التي تستلزم القدرة والعلم والتدبير؛ وذلك بغرض تنزيهه (من الواضح أن الآلهة موجودة، وأنها خالدة وسعيدة، ولكنها ليست بالصور التي يتخيلها عنها العامة)^(١)، فلا يمكن إنكار وجود الآلهة عند أبيقور؛ لأن الناس تعتقد بوجودها، وما هو كذلك فلا بد أن يكون موجوداً؛ إلا أن هذا مجرد اعتراف لا يقدم ولا يؤخر؛ فأبيقور ينزع عن الإله دور الإيجاد والخلق باعتقاده صدور الكون عن المادة، وأنه باقٍ في الأزل وسيبقى أبداً، لا يفتقر وجوده إلى علة إلهية. وهذا ما يقصده بأن الآلهة موجودةٌ خلاف ما يتصورها عليه العامة،

فالرسالة التي يريد أبيقور تبليغها إلى الآدميين هي أن الآلهة منزهة عن كل الصفات التي ألحقت بها، أي أنها ليست آلهة حقودة شريرة كما تُصورها الأساطير والخرافات الشعبية، بل هي تنعم بالخير المطلق...، غير مبالية بما يدور في العوالم المحيطة بها، وغير مكترثة بما يحدث للإنسان أو بما يفعله، وبناءً على ذلك لا مبرر للخوف من الآلهة^(٢)؛ لأنها لا تُعنى بهذا العالم وبما يفعله الإنسان. ويستند أبيقور في التدليل على نفي العناية الإلهية؛ بوجود النقص والشر في هذا العالم، فيقول: «(إما أن الإله يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع؛ أو أنه يستطيع ذلك ولكنه لا يريد؛ أو أنه لا يريد ذلك ولا يستطيع، أو أنه يريد ذلك ويستطيع؛ فإن كان يريد ذلك ولا يستطيع فهو عاجز وهذا لا يناسب الإله، وإن كان يستطيع ذلك ولا يريد فهو إله حسود وهذا أيضاً لا يناسبه، وإن كان لا يريد ذلك ولا يستطيع فهو في نفس الوقت حسود وعاجز وعليه فهو ليس إلهاً، وإن كان يريد ذلك ويستطيع، وهو الشيء الوحيد الذي يناسب الإله، فمن أين إذن يأتي الشر؟، أو لماذا لا يقضي الإله عليه؟»^(٣)؛ فوجود الشر في الواقع إذن دليل لديه على إنكار الألوهية والربوبية معاً، أو إنكار علاقة الإله بالمخلوقات في

(٢) أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، ص ٩٥، ٩٦.
(٣) المرجع السابق، ص ٩٥.

(١) الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٦٧، وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢١٨، خريف الفكر اليوناني، ص ٧٩ وما بعدها.

أقل الأحوال. وفي ذات المسار - الذي يرجح من كفة احتمال عدم وجود الله بالاستناد إلى وجود النقص في هذا العالم - ذهب بعض الشكاك إلى رفض العناية الإلهية بالوجود؛ إذ «ما من ذكاءٍ بادٍ في خلقٍ أسقامٍ مضمّنيةٍ وثعابين سامة»^(١) وغيرها من مظاهر النقص، التي تتنافى - في رأيهم - مع الإقرار بوجود إلهٍ كاملٍ وخيرٍ^(٢). وكل هذا - عند التحقيق والتحليل - ينطلق من افتراض الملازمة بين «ماهية المخلوق» و«حقيقة وجود الإله»؛ لينتهي معها الفيلسوف إلى إنكار وجود الله، أو القول بانتفاء علاقته بالكون، وكلا الأمرين يقتضي عدم التوجه إليه بشيء من العبادة والدعاء فضلاً عن البحث عن أحكامه وإدارة شؤون الحياة وفقها، وهذا عين ما يدعوا إليه الإلحاد المعاصر^(٣).

وذهب هيوم أيضاً إلى نقد الاستدلال بالغائية والنظام على وجود الله بالاستناد إلى وجود النقص والشور والآلام في هذا الكون، «فيتساءل هيوم كثيراً كيف نبرر تلك المصائب والكوارث والشور التي تملأ العالم في ظل وجود هذا الإله الذي يعتني بالكون؛ فهي توحى بسلسلة من التناقضات النظرية بين صفات الألوهية، فإذا كانت قدرة الإله لا متناهية أي إنه قادر على أن يمنع الشرور والكوارث ومع ذلك لا يفعل فهو إله شرير، وإما هو إله عطوف لكنه لا يقدر على منع الشرور والكوارث فهو إذن عاجز»^(٤). فهو ينطلق من ماهية المخلوق - كمقدمة لاستدلاله - ليصل إلى نفي وجود الإله أو وصفه بصفات النقص، فهو متماشٍ مع ذات المنطلق الذي وجدناه في الفلسفة اليونانية. كما ذهب بارون هولباخ إلى التشكيك في الوجود الإلهي بحجة عدم إمكانية التوفيق بين وجود إلهٍ رحيمٍ واسع القدرة، مع ما نراها بالمشاهدة من النقص والشور والفظائع في هذا العالم؛ فاعتبر لذلك أن الأديان تنشئ أساساً لاستمرارية الشر بوصفه قدراً إلهياً محتملاً فلا يواجهونه ولا يكفون في نفس الوقت عن العمل به، فيقول: «(إن الطبيعة تدفع الناس إلى

(١) تاريخ الشك، جينيفر مايكل هيكت، ص ٩٦.
(٢) وانظر جزم شيشرون بعدم معرفة الله بأفعالنا المستقبلية، حفاظاً على حرية الإرادة في كتاب «مسألة الإله» لآندرو بيسن ص ٣١، ٣٢. وانظر مناقشة علمية للإرادة الحرة والحتمية في الفصل العاشر من كتاب: الله والفيزياء الحديثة لبول دافيز، وكتاب: الإلحاد مشكلة نفسية لعمرو شريف، الباب الرابع، وانظر في التشكيك في الحتمية فلسفياً وعلمياً كتاب «فمن خلق الله» لسامي عامري ص: ٣٠ وما بعدها.

(٣) لتكوين مدخلٍ جيد حول مشكلة الشر في التراث الفلسفي وما تثيره من إشكالات يمكن الرجوع إلى كتاب «مشكلة الشر» لـ دانيال سبيك، وكتاب «نظرية الشر» لـ عزت قرني. ومما ينبغي التنبيه عليه هنا بخصوص الفلسفة اليونانية هو أنها وضعت الأرضية للإلحاد من خلال تركيزها البالغ على العالم الطبيعي، إلى الحد الذي

كاد ينتفي فيه العالم الروحي في بعض مراحلها. انظر: ربيع الفكر اليوناني ص ٧٩ وما بعدها.

(٤) الإلحاد الأبستمولوجي: ديفيد هيوم تمثيلاً، غيضان السيد علي، مجلة الاستغراب، ص ١٩١، ١٩٢.

مجتمعك، ألا تريد أن يؤمن مدينتك ومحاميك وقاضيك بالله؟^(٣) ولذا فإن حقيقة وجود «الإله / المهندس الأكبر» حقيقة ضرورية ضاغطة علينا من كل الاتجاهات. لكن فولتير برغم ذلك ينفي أن يقوم الإيمان بالإله على أدلة قطعية تنفي كل شك في وجوده، حيث أبدى تشككاً إزاء إمكانية تكوين مفهوم يتعقله الإنسان عن طبيعة الإله وصفاته وأفعاله، فيقول: «لكن أين هو المهندس الأبدي؟ أهو في مكان واحد، أم في جميع الأماكن، دون أن يشغل حيزاً؟، لا أدري البتة. هل من جوهره الخاص رتب كل تلك الأشياء؟ لا أدري البتة. أهو هائل بلا كمية وبلا كيفية؟ لا أدري البتة. كل ما أعرفه هو أن على المرء أن يعبد، وأن يكون عادلاً»^(٤). وفولتير مع كونه «لا يشك في وجود عقل ذكي في هذا الكون، ولكنه ليس متأكداً من أن هذا العقل الذكي يتصف بالعدل»^(٥)؛ إذ رأى أن وجود النقص في العالم قد يتناقض مع فرض الأحكام والتدبير من قبل الإله، فيكتب «إلى صديقه ألمبرت قائلاً: (إن الذكاء الذي يوجه الطبيعة ويديرها لا بد وأن يكون ذكاً محدوداً؛ بدليل كثرة ما يشوب الطبيعة من نقائص وبؤس وشقاء). وهي الفكرة نفسها التي سبق لفولتير أن

التغلب على الشرور والانتصار عليها عن طريق إدراك القوانين التي تسيّر الطبيعة بمقتضاها. في حين أن الدين يحول بينهم وبين السعي لتحقيق هذا الهدف؛ لأنه يجعلهم يتطلعون إلى السماء، ويشخصون بعيونهم إليها، ويركزون أبصارهم عليها»^(١)، ومن هنا فالإيمان بالطبيعة - كما يتصور هولباخ - يحقق أساساً إنسانياً مستداماً لمناهضة الشرور في هذا العالم، فالملحد ليس بالضرورة منحللاً أخلاقياً، بل «الإلحاد في رأيه يشجع على اتباع الفضائل الاجتماعية. صحيح أن بعض الناس قد يعتنقون الإلحاد كي يفعلوا ما بدا لهم،... ولكن الناس الطيبين سوف يهاجمونهم ويتصدون لهم باعتبارهم أعداء الفضيلة. الرأي عنده أن الإلحاد لن يُحوّل إنساناً طيباً إلى إنسانٍ شرير، كما أنه لن يُحوّل إنساناً شريراً إلى إنسانٍ طيب»^(٢)، بينما الأديان تسمح بفعل الشرور باعتبارها مسموحة من الإله.

وفي ذات السياق كان الناقد الفرنسي فرانسوا ماري أو فولتير - كما شهّره - قد أحدث أثراً في تنامي الاتجاه الإلحادي؛ بالرغم من إشارات وكلامه عن وجود إله، واعتقاده بأن الإيمان بالإله ضروري على الأقل ضرورة أخلاقية يرد بها على الملاحظة الذين يُنكرون وجود الإله فيقول: «ويجب أن أسألك دائماً: حينما تُقرض نقودك شخصاً في

(٣) قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، ص ٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥، ٣٦.

(٥) الإلحاد في الغرب، ص ١٧٦.

(١) الإلحاد في الغرب، ص ١٣٧.

(٢) الإلحاد في الغرب، ص ١٣٨.

في مرحلة ما بعد الإله، فيقرر أن يبقى الإنسان في مستواه الإنساني المحايث، وأن يرفض الدين -أيًا كان- وما يدعوا إليه من الاعتقاد «في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية»^(٤)، فالإنسان القادر على التغيير -وهذه هي الغاية من الوجود الإنساني بحسب ماركس- «هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجردات، مثل الألوهية أو الإيديولوجيا. وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة: العمل الخلاق، والنشاط البنّاء، والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة»^(٥).

فانطلق ماركس من إلحاده ذلك إلى إقامة الاشتراكية المُلحدة التي كان لها -في رأيه- دورٌ سياسي وفكري واقتصادي واجتماعي كبير، ورأى فيها وعداً بالخلود الأرضي، وآلية تمكن الإنسان من حل مشاكله كلها بعيداً عن الإله، مقررًا أن «نقطة التحول الكبرى في التاريخ ستكون اللحظة التي يعي فيها الإنسان أن الإله الوحيد هو الإنسان ذاته»^(٦)؛ فانطلق من أن الشرور كلها مردها إلى الأديان، وهذا يقتضي ضرورةً بطلانها وبطلان كل ما جاءت به، وهذا عين ما وجدناه لدى سابقه في الانطلاق من وجود النقص والشر بين الناس

عبر عنها بقوله: (إن الله هو عالم الهندسة الخالد، ولكن علماء الهندسة لا يعرفون الحب)^(١).

وقد قامت الماركسية على أساس فهم خاطئ ينطلق من أن وجود الشرور بين الناس سببه تسلط الأديان التي تدعو إلى الإيمان بإله متعال؛ فذهب ماركس إلى أن الدين يسلب الإنسان إمكانية التغيير، ويحثه على الرضا بالواقع كما هو والأمل فيما وراء الموت، وهذا -برأيه- يُشكّل سبباً رئيساً في تسلط القوى البرجوازية على طبقة العمال واستغلالها؛ فإن الدين هو «تلك الطاقة الفوقية التي تحرض الإنسان على الخضوع والاستسلام، إذ أن الله ليس سوى كتلة من التصورات التي يولدها خضوع الإنسان لنير الطبيعة ولنير المجتمع؛ ولذلك ينبغي فضح التواطؤ القائم بين المجتمع البرجوازي المتسلط على قوى الإنتاج، والمجتمع الديني الناشط في تبرير مثل هذا التسلط، والساعي إلى إعتاق الإنسان من هموم النضال الأرضي، وحبسه في دائرة العقم النظري»^(٢)، ف(الدين فارغ بحد ذاته، إنه من الأرض يعيش لا من السماء، فإذا انحل الواقع الغاشم الذي يُشكّل الدين نظريته؛ سينهار الدين من تلقاء نفسه)^(٣)، ومن هنا نهض ماركس باستشراف ما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان

(٤) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ٢ / ٤٢٠.

(٥) المرجع السابق، ٢ / ٤٢٠.

(٦) قصة الإلحاد قراءة تاريخية للإلحاد، محمود عبد

الرحيم، ص ١١٢.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢) نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص ٦٣.

(٣) قصة الإلحاد: قراءة تاريخية للإلحاد، ص ١١٣.

إلى بطلان ما جاءت به الأديان وبالتالي كون الإله غير موجود.

وفي ذات السياق نرى نيتشه في نقده للأديان قد أثار قضية النقص المعرفي لدى الإنسان، وقرر تناقض وجوده مع القول بوجود إلهٍ مدبرٍ عليمٍ قادر. ولعل أبرز مظاهرها لدى نيتشه يكمن فيما سماه بالإله الخفي، واستحالة معرفة الله بأي طريقة علمية معتبرة، فيقول مثلاً: «الإله العالم بكل شيء والقادر على كل شيء، ولا يحرص على أن تكون نواياه واضحة لمخلوقاته؛ هل يكون إلهاً طيباً؟. الإله الذي ترك ما لا يُحصى من الشك والحيرة موجوداً خلال آلاف السنين، وكأن ذلك الشك وتلك الحيرة ليست لهما أية أهمية بالنسبة لخلاص الإنسانية، ومع ذلك يعدنا بأوخم العواقب إذا نحن أخطأنا بشأن الحقيقة؛ ألن يكون إلهاً قاسياً لو أنه يملك الحقيقة، ومع ذلك يتفرج على الإنسانية وهي تتعذب من أجل تلك الحقيقة؟. أم قد يكون رغم كل ذلك إله المحبة ولكنه لا يستطيع التعبير عن ذلك بوضوح؟ أم أنه لا يملك المزاج لفعل ذلك؟... ألن يكون عليه حينها تحمل أشد العذاب حين يرى مخلوقاته تتعذب... سعياً لمعرفته، وهو لا يستطيع أن ينجدها أو يقدم لها النصيحة...، كل الديانات تتضمن ما يدل على أنها نتاج عقل إنساني شاب لم يبلغ مرحلة النضج بعد، فهي تتحدث كثيراً بلا روية عن ضرورة قول الحقيقة: إنها لا تعرف

شيئاً بعدُ عن الواجب الرباني الذي هو التجلي للناس بوضوح وصدق»^(١).

ومن هذا المنطلق أيضاً ذهب الوضعي أوجست كونت إلى نقد الاستدلال بالغائية على القول بوجود الإله؛ «فهو لا يقبل أن يفسر المرء النظام الطبيعي بحكمةٍ خارقة للطبيعة»^(٢)، ويعتبر أن هذا الاستدلال نتيجةً لمسلمة وجود الإله، لا العكس، «فما دام الإنسان يعتقد أن الآلهة أو الإله يؤثر في الطبيعة تأثيراً مستمراً؛ فليس في حاجةٍ إلى اعتبار الأسباب الغائية لكي يبرهن على صحة عقيدته، بل إنه لا يفكر في استخدامها. وفيما بعد، أي عندما تسرب الوهن إلى الفكرة الدينية عن العالم، وعندما ابتعد الإله عن الكون حتى لم يعد سوى سلطان يملك ولا يحكم؛ شعر الناس في هذه الحال بالحاجة إلى البرهنة على وجوده، وأصبح نظام الطبيعة حجة على وجوده»^(٣). وكونت ينفي وجود النظام في الطبيعة أصلاً، ويرى ما فيها يكتنفه النقص، مقررًا أن «حقيقة النظام الطبيعي -الذي يغلو هؤلاء في مدحه- غايةٌ في النقص، وإنا لا نجد مشقة في أن نتصور نظاماً أفضل وأسمى منه، ويقول كونت: (إن منتجات الإنسان، ابتداءً من أتفه الأجهزة الآلية حتى النظريات السياسية،

(١) الفجر، فردريك نيتشه، فقرة ٩١ ص ٦٨.

(٢) فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل، ص ٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

وفي ذات السياق جادل جون ستيورات مل مبرراً إلحاده بالاستناد على إشكالية الشر، قائلاً: «إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على أن يمنع الشر، وإذا لم يكن كذلك فإنه لا يكون خيراً على نحواً متناهياً»^(٦). وستيورات بملاحظته المركزة على وجود الشرور والنقص في هذا الكون يميل إلى ترجيح نفي قدرة الإله اللامحدودة، ولذا رأى «أن فكرة وجود إله قادر على كل شيء هي رغبة من جانب الإنسان في أن يتصور الله على هذا النحو»^(٧).

وفي العصر الراهن نجد الإلحاد وهو ينطلق من ذات القضية التي وجدناها منذ فلاسفة اليونان مروراً بالعصور الوسطى وانتهاءً إلى الفلاسفة المحدثين، والتي تنتهي - عند التحقيق وإعمال التحليل - إلى الملازمة بين وجود النقص في المخلوق وانتفاء وجود الإله، ويصر الإلحاد اليوم على أن الدين هو السبب في وجود الشر^(٨)؛ ويمثل

الحديثة ليوسف كرم ص ٣١٦ - ٣٢٩، تاريخ الفلسفة الحديثة لوليم كلي رايت ص ٣٨٩ - ٤١٠، معجم الفلاسفة ص ٥٤٠ - ٥٤٤، موسوعة الفلسفة لبدوي ٣١١/٢ - ٣١٥، موسوعة الفلسفة والفلاسفة للحفني ١١٣٢/٢ - ١١٣٥.

(٦) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون ترجمة محمود سيد أحمد، ١٣٧/٨.

(٧) الإلحاد في الغرب، ص ٢٠٦.

(٨) انظر تحليلاً لردود ثلاثة من المفكرين الغربيين حول مشكلة الشر في مدخل كتاب «أسس غائبة ٢٥ مسألة في مشكلة الشر» لأحمد حسن.

تفوق على وجه العموم كل ما يمكن أن يفرضي إليه تدبير الطبيعة من أكمل الأشياء، وهي تفوقه إما من جهة مناسبتها لحاجتنا، وإما من جهة عدم تعقيدها»^(١). وليس خافياً أن كونت يرى الآلهة مجرد خرافة احتاجت إليها البشرية في مرحلة مبكرة من مراحل تأخر نضجها، وأن الأديان ولدت الشرور في العالم. ومع أنه أحد الدعاة الرئيسيين ل«النزعة الطبيعية المعادية للألوهية»^(٢)، وهو صاحب «الدعوة إلى دين إنساني واجتماعي خالص يخلو من الله»^(٣)؛ إلا أنه مع هذا قرر ضرورة إحداث دين يجمع البشرية كلها على قاعدة الحب والتجاوز لكل معاني التحيزات والمصالح الفئوية؛ فنادى بالديانة الوضعية، والذي يعيننا هنا هو التأكيد على أن أوجست كونت أحد الفلاسفة «الذين ينظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه ينقصه الدعم العقلي، ويميلون إلى تأكيد الأثر المزعوم الضار للدين على التقدم البشري والأخلاق»^(٤)، وأن إلحاد كونت قام على أساس ما يراه في هذا العالم من الشرور وأن سببها الأديان القائمة؛ وعليه كان لزاماً استبعاد هذه الأديان وكل معتقداتها^(٥).

(١) نفسه، ص ٨٥.

(٢) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ص ٣٧١.

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ص ٣٣٦.

(٤) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ١٧٦/٨.

(٥) انظر حيال فلسفة أوجست كونت: الفلسفة الفرنسية من ديكارث إلى سارتر ص ٨٨ وما بعدها، تاريخ الفلسفة

ريشارد دوكينز أحد أبرز المدافعين حد الاستماتة عن «أن الدين هو أصل كل الشرور وسبب كل كارثة ومصيبة شهدا العالم»^(١)، فيقول في هذا الشأن: «باعتباري عالم؛ قلقي يزداد كل يوم بسبب إضعاف العقيدة مكانة العلم، إنه أمر يجب أن نقاومه؛ لأن العقيدة اللاعقلانية تُغذي الكراهية القاتلة في أنحاء العالم... أعتقد أنه - أي الدين - قد يقود إلى أخلاقٍ مشوهةٍ ومتصلبة... إنه خطر علينا وخطر على أطفالنا»^(٢)، فالدين برأيه يُغذي الكراهية والتقاتل والإرهاب، بسبب تكريسه للتحيزات الطائفية بين الناس، وهذا ظاهر بشكل أكبر في نظرتة إلى الأديان التوحيدية خاصةً، فيقول مثلاً: «أقدم الديانات الإبراهيمية الثلاثة هي... اليهودية: من البداية كانت على شكل عبادةٍ قبليةٍ لإلهٍ خشنٍ وغلبيّ جداً، مهووس بالقيود الجنسية بشكلٍ سقيم، وبرائحة اللحم المحترق... وفي عهد الاحتلال الروماني لفلسطين نشأ الدين المسيحي على يد بولس الطرسوسي كدينٍ توحيدي متفرع من اليهودية ولكن أقل عنفاً وانعزالية منه... لاحقاً عاد محمدٌ وأتباعه للجذور اليهودية التوحيدية الصارمة... ونشأ الإسلام على كتابٍ مقدسٍ جديدٍ اسمه القرآن، والذي احتوى على توجهٍ فكريٍ جديدٍ ألاً

وهو نشر الدين بالقوة العسكرية»^(٣). والذي يعيننا هنا التركيز عليه هو أن دوكينز في دعوته الإلحادية يحاول التوصل من خلال إثبات الشرور بين الناس ونسبتها إلى الأديان إلى إبطال ما جاءت به الأديان من معتقدات، وحقيقة هذه الدعوى تقوم على الاستدلال القائل بأن الشر موجود، والشر ما هو إلا مظهر من مظاهر النقص، وهذه الشرور سببها الأديان؛ إذن فإن هذه الأديان باطلة، وكل ما جاءت به من معتقداتٍ - وعلى رأسها وجود إله - باطل. والتيار الإلحادي المعاصر في العالم العربي يركز على ذات الإشكالية، ويؤكد على أن الشر هو نتيجة لوجود الأديان التي تجعل من البشر ساحةً للقتال دفاعاً عن أديانهم، ويستحلون بمقتضى ذلك دماء الآخرين وإيذاءهم بصنوف العذاب. ولهذا نجد كثيراً من متبني الإلحاد في عالمنا العربي يعملون على نشر «الملفات المرئية التي تتهم الإسلام بالإرهاب والتطرف وتشجيع القتل، والتعليق على ذلك بما يصرح بأن هذا من ضمن تعاليم دين محمد ﷺ. وهذا يمكن مشاهدته من عشرات ومئات الأفلام والبرامج عبر اليوتيوب، مثل فيلم أصل الشرور»^(٤) لريتشارد دوكينز.

(٣) وهم الإله، ريتشارد دوكينز، ص ٣٩.

(٤) المواقع الإلحادية في الشبكة العنكبوتية: دراسة تحليلية، أحمد عبد حسين العوايشة وأنس عبد الله عبد المهدي، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية - جامعة الزرقاء، ص ٣٣٣.

(١) قصة الإلحاد: قراءة تاريخية للإلحاد، ص ١٤٦.

(٢) ريتشارد دوكينز: أصل الشرور؟ - الجزء الثاني: فايروس الإيمان، <https://youtu.be/xbqkOVdtEZY>.

ثانياً: أن المخالف لا يوافق على أن (الكامل لا يصدر عنه إلا الكامل)، بل هي محل الخلاف بين الملحد ومخالفه، وهذه مصادرة على المطلوب. يبينه الوجه الثالث:

ثالثاً: أن حقيقة المصادرة على المطلوب هي جعل النتيجة مقدمةً في الاستدلال، وهذا عين ما يقوم عليه الاستدلال الإلحادي هنا؛ حيث أن الفريقين يقران بأن المخلوق يكتنفه النقص، ويقران بأن الإله لا بد أن يكون كاملاً، والخلاف دائري: هل نقص المخلوق دليل على نقص الخالق، وبالتالي فهي القضية التي يُراد الاستدلال لها، ولكن الفكر الإلحادي قفز على هذه النتيجة، وجعلها مقدمةً في استدلاله دون أن تكون مبرهنةً أو محل تسليم من المخالف، وهذا عين المغالطة القائمة على المصادرة على المطلوب.

رابعاً: يقع الفكر الإلحادي هنا في مغالطة أخرى، وهذه المغالطة قد يكتنفها الغموض لكن لعلها تتضح هنا. وخلاصة الأمر: أن الفكر الإلحادي لا ينكر الحدوث المشاهد في أجزاء الكون، والحدوث دليل الاحتياج إلى محدث، فدل على أن «الاحتياج» في المتكون بعد أن لم يكن هو ركنٌ ماهية، والاحتياج مظهر من مظاهر النقص؛ وبالتالي فإن المطالبة بالكمال في المخلوق قضاءً على ماهيته. يبينه الوجه التالي:

خامساً: الإله كامل من كل وجه، ومن مظاهر كماله انتفاء الاحتياج عنه، فمن قال بضرورة

ومما سبق يمكننا أن نخلص إلى أن الأساس الذي يمكن أن نرد إليه شبهات الفكر الإلحادي تجاه حقيقة الإله الذي ينفونه تكمن في: الاستناد إلى مغالطة منطقية تقفز دون برهان من النقص الحاصل في المخلوق إلى الجزم بعدم وجود الإله، وإذا تأملنا هذه الحجة من زاوية تحليلية نجدها تقفز على الاحتجاج لقضية مضمرة هي مقدمة الاستدلال تقول: كل صنعة ناقصة فصانعها معدوم، أو: كل صنعة لا بد أن تشتمل على كل صفات الصانع وإلا فصانعها معدوم، أو: كل مخلوق للإله الكامل لا بد أن يكون كاملاً (وهي عائدة إلى ما سبق من الجزم بأن كل صنعة لا بد أن تشتمل على كل صفات الصانع). وبالتالي يكون الاستدلال: المخلوقات يكتنفها النقص، والإله لا بد أن يكون كاملاً، والكامل لا يصدر عنه إلا الكامل؛ إذن الإله الكامل غير موجود.

• وبصورة أخرى:

المخلوقات يكتنفها النقص، وكل صنعة فهي مشتملة على كل صفات الصانع؛ إذن صانع الكون ناقص، والناقص لا يكون إله؛ إذن الإله غير موجود.

• والملاحظ هنا أمور:

أولاً: أن المقدمة القائلة بأن (الكامل لا بد أن تكون صنعته كاملة) لم يتم البرهنة عليها، وإنما أخذت كقضية مسلمة، وهذه مغالطة. يبينه الوجه الثاني:

ثامناً: هذا الاستدلال يقع في تناقضٍ من وجهٍ آخر، وذلك أنه يقوم على لازمٍ ضروريٍ محصلته: أن يكون المخلوق خالقاً لنفسه؛ وذلك أن المطالبة باشمال المخلوق على كل ما للخالق ينتهي إلى: أن الخالق هو الذي خلق هذا الكون، ولا بد أن يكون لهذا الكون كل ما للخالق بما فيه خلق هذا الكون؛ فلزم عن هذا أن يكون الكون خالق ذاته وموجدها من العدم؛ وهذا عين التناقض؛ لأن الكون قبل تكونه كان عدماً، فكيف يوجد ذاته؟!، والعدم المحض لا يُنتج وجوداً.

تاسعاً: لا يوجد في ضرورات العقول ما يدل على أن نقصان المخلوق يدل على نقصان الخالق، كما لا يوجد في العقل ما يدل على أن نقصان الصنعة دليلٌ على انعدام الصانع، ودون إثبات هذا خطر القتاد.

عاشراً: يقع الفكر الإلحادي في خللٍ منهجي عندما يتوهم أن كل ما أمكن التعبير عنه باللغة فإنه موجود في الخارج؛ وذلك أنه يتوهم بأن إذا عَبَّر بمفردة «النقص» أو «الشر» أو «المرض» فإن هذه المذكورة لها وجود حقيقي في الخارج، والحقيقة أن اللغة أوسع من الموجودات في الخارج؛ ألا ترى أن في اللغة مفردة «العدم» و «المستحيل»، مع أنها لا تعبر عن موجود في الخارج. ولو أخذنا على سبيل المثال مفردة «الألم» لوجدنا عند التأمل أنها ليست سوى ضعف القوة، ألا ترى أنك لا تتألم من سقوط ذرة غبار على جلدك، بينما تتألم من

اشتمال المخلوق على كل صفات الخالق لزمه أن يكون المخلوق كاملاً من كل وجه، وبالتالي انتفاء الاحتياج عنه؛ وهذا نفي لماهيته.

سادساً: يقع الفكر الإلحادي في مغالطةٍ ثالثة - بسبب استدلاله بنقص المخلوق على نقص الخالق وبالتالي عدم وجوده - محصلتها الوقوع في التناقض، ومحاولة التمويه به للوصول إلى النتيجة، وذلك أن محصلة استدلاله هنا تقول بأن المخلوق لخالقٍ كاملٍ لا بد أن يكون كاملاً وإلا انتفت دعوى وجود الإله، وإذا تأملنا هذا الاستدلال نجد واقعاً في التناقض من جهة وجوب كمال المخلوق ليصح الاستدلال به على خالقٍ كامل، وكمال المخلوق يعني كونه كامل الحياة كامل العلم كامل القدرة، وكمال الحياة يعني أنها غير مسبوقٍ بعدم، وكمال القدرة والعلم يعني عدم الاحتياج الذي هو ركن ماهية في المخلوق من حيث كونه مخلوقاً، وبالتالي فإن الصورة التي يفرضها الاستدلال الإلحادي هي أن يكون المخلوق (قديمًا مُحدثًا) (رباً ومربوباً) (كاملاً ناقصاً) في ذات الوقت ومن ذات الجهة؛ وهذا عين التناقض. يبينه الوجه التالي:

سابعاً: أن القول بأن (المخلوق لا بد أن يكون كاملاً لتصح نسبته إلى خالقٍ كامل) محصلته: لكي يصح الاستدلال فلا بد أن يكون (المخلوق خالقاً) (إله مألوهاً) (غنياً محتاجاً)، وهذا عين التناقض.

الخير الوجودي. وإيجاد الخير محض تفضل من الله، وليس لازماً ضرورياً لإلهيته؛ فلو شاء لما أوجد المخلوقات أصلاً، فضلاً عن آحاد صفاتها وذواتها. وعليه فإن النقص الناشئ عن أفعال المخلوقات ناشئ عما فيها من النقص، وليس ناشئاً عما فيها من الخير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن وجود هذا التنوع في الكون لازم ضروري لمنح الإنسان حرية الإرادة؛ ليتمكن معها الاختيار، وإلا لما كان لحرية الإرادة معنى.

والذي يهمننا التأكيد عليه هنا هو أن النقص الحاصل في الكون لا يستلزم أن يكون الشر موجوداً إيجابياً؛ فضلاً عن أن يكون فعلاً للإله؛ «فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه والشر يستحيل قيامه به واتصافه به، وما كان في المخلوق من شر فلعدم إضافته ونسبته إليه. والفعل والخلق يضاف إليه فكان خيراً، والذي شاءه كله خير، والذي لم يشأ وجوده بقي على العدم الأصلي وهو الشر؛ فإن الشر كله عدم، وأن سببه: جهل وهو عدم العلم، أو ظلم وهو عدم العدل، وما يترتب على ذلك من الآلام فهو من عدم استعداد المحل وقبوله لأسباب الخيرات واللذات»^(٢)؛ فحقيقة حصول الشرف في الوجود هي: أنه عدم فعل الخير، كما أن نسبة وصفه بالشر ترجع إلى المخلوق الفاعل لا إلى الخالق؛ وإنما صار شراً

(٢) شفاء العليل، ابن قيم الجوزية، ص ١٨١، وانظر كتاب «مشكلة الشر ووجود الله» لسامي عامري، ص: ٩٦ وما بعدها.

وقوع الزيت المغلي عليه...!؛ وما ذلك إلا لنقص القوة. ومحصلة كل ما يذكره الفكر الإلحادي هنا إنما هو انعدام الموجودات الخيرية أو نقصانها، الذي هو - كما سبق - من اللوازم الضرورية للذات المخلوقة؛ وإلا لزم كون المخلوق غير مخلوق.

حادي عشر: إذا تبين كل هذا، وتبين أن النقص في المخلوق هو لازم ماهيته؛ فإن كل ما في الكون مما هو محل استدلال الفكر الإلحادي (سواء سُمي نقصاً أو شراً أو عيباً أو ألماً) تنحل حقيقته إلى نقصان الكمال في المخلوق لضرورة كونه مخلوقاً، فالمرض نقصان كمال الصحة، والألم نقصان كمال القوة، والشر نقصان كمال الخيرية، وكل ما في الكون فهو داخل في إيجاد الله وخلقته وتكوينه، واللازم الضروري لكونه المالك المتفرد بالربوبية والألوهية وكونه كامل القدرة والحكمة أن يمنح مخلوقه ما يشاءه تعالى من الخير والقوة، فالله تعالى مانح الخير كله، والنقص عدم محض، والعدم المحض لا يفتقر إلى موجد؛ لأنه على اسمه عدم، فالعدم المحض ليس موجوداً كي تصح نسبته إلى الله؛ «فإن العدم كاسمه، لا يفتقر إلى تعلق التكوين والإحداث به، فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل، بل هو شر محض، والشر ليس إلى الله سبحانه»^(١)، وإنما كل ما توهم فيه كونه شراً موجوداً فإن حقيقته انعدام

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص ٤٤٠.

- المبحث الثاني:
- علاقة الموقف من مصادر المعرفة بالوجود الإلهي.

إن التداخل في الفكر الإلحادي بين المعرفة والوجود أساس رئيس يلاحظه المتأمل لطبيعة الحجج التي قدمها الملاحدة في هذا الاتجاه، وحاصله أن ما لا يقع تحت إدراك الحواس لا يمكن القول بوجوده، وهذا يكمن أساسه الفلسفي في جعل المادة هي الأساس، والحواس الظاهرة هي المصدر الوحيد للمعرفة، وهذا ما نجده ظاهراً في محاولة الفلاسفة قبل سقراط في الفلسفة اليونانية رد نشأة الكون إلى سببٍ طبيعي يتوافق مع كون التجربة هي مصدر المعرفة؛ فرد طاليس نشأة الكون إلى الماء؛ فالماء هو أصل الأشياء، وكلها متولدة عنه^(٢)، في حين رأى هيرقليطس «أن هذا العالم واحد للجميع، لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأزل، وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحسابٍ وتخبو بحساب)، فمبدأ الأشياء كلها ومنتهاتها ليس مخلوقاً لإله ولا بشر، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغيير وهي النار»^(٣)؛ لأنها تحوي الحرارة التي هي مبدأ وجود الأشياء. ونادى أنبادوقليس بعد ذلك بأن

لا تقطع نسبته وإضافته إليه، فلو أضيف إليه لم يكن شراً^(١)، وهذا يتضمن إقرار بالإرادة، وحرية الاختيار، وأن الشر موجود بوصفه أحد دلائل وجود هذه الإرادة، وهذا يفهم من دلائل كثيرة منها قوله تعالى ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [التيساء الآية ٧٩]، وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء الآية ٧]. كما أخبر تعالى ببطان هذا الأساس المغلوط برمته، الذي يتجاهل الحقائق الضرورية، ويربط بين النقائص والعيوب وبين وجود الإله، ويتجاهل نسبة ما به من النعم للإله؛ فقال العليم الخبير: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الحج الآية ١١].

وبهذا يتبين أن كل الشبهات التي يثيرها الإلحاد على المستوى الميتافيزيقي عائدة إلى أسٍ واحدٍ ومغالطةٍ منطقية، محصلتها: الملازمة بين قضيتين لا تلازم بينهما وهما: «ماهية المخلوق» التي من لوازمها ضرورة النقص؛ لكونه مخلوقاً وبالتالي فإن «الاحتياج» ومن ثم «النقص» ركن ماهية فيه، و«وجود الإله» الذي من لوازمه «الكمال المطلق».

(٢) انظر: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، أحمد فؤاد الأهواني، ص ٥١، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٧.

(٣) الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٦٢.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩.

هذا العالم ليس مخلوقاً لأي إله؛ حيث يقول: «ليس هناك خَلْقٌ لأي موجودٍ من الموجودات الفاسدة، كما لا يوجد لها نهاية بالموت»^(١)، وإنما نشأتها تعود إلى امتزاج المواد الأربعة التي هي أصل الوجود عنده، وهي: «النار والماء والأرض والهواء العالي غير المحدود... فهذه العناصر هي وحدها التي توجد، ولكنها حين تتداخل تتخذ أشكالاً مختلفة»^(٢) بفعل قوتي المحبة والكراهية التي تُسهم في انسجام هذه العناصر أو انفكاكها مولدةً موجوداتٍ أخرى. وهذه المادية - التي تقصي الإله عن منظور الخلق والإيجاد لدى قدماء اليونان - لقيت صياغتها التامة لدى المدرسة الذرية وفيلسوفها الأهم: ديموقريطس؛ حيث أصل لمبدأ: «لا وجود من العدم» الذي كان شائعاً لدى فلاسفة اليونان قبله؛ بأن ذهب - متابعاً لأستاذه لوقيبوس - إلى أن أصل الأشياء يرجع إلى وجود ذراتٍ متناهية في الدقة، وباختلاف أعدادها وأشكالها تولد الموجودات المختلفة؛ فكان أصل الوجود مادة، كما أنه أكد على أن اللا موجود له وجود، هو الخلاء الذي تتحرك فيه الذرات لتُؤلِّد الموجودات^(٣)، و«تفصيل القول في كون الأشياء

وفسادهما أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم، وتوجهها إلى كلِّ صوبٍ في الخلاء الواسع، فتقابل على أنحاءٍ لا تحصى، وتتشابك بنتوءاتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات، وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً»^(٤).
والمهم هنا أن هذه الأصول المادية التي جعل هؤلاء الفلاسفة الوجودَ منبثقاً عنها - بدلاً عن القول بالخلق - تقوم في الحقيقة على جعلهم الحس والتجربة أساساً وحيداً للمعرفة، وهو الأمر الذي نلاحظه في إلحاد السوفسطائيين؛ فقد ذهب بروتاجوراس إلى اللأدرية والتشكيك في القول بوجود الإله، فيقول في كتابه عن الآلهة: «لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي؛ لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة: غموض الموضوع، وقصر العمر»^(٥)، وهذا القول من بروتاجوراس عائدٌ إلى أساسه المعرفي بأن الحس هو المصدر الوحيد لتحصيل المعرفة؛ فيكون قوله السابق في سبيل التأكيد على «أن الإدراك الحسي عاجز عن توصيلنا إلى معرفة الآلهة؛ بسبب كونها غير

عصورنا الحديثة، علي سامي النشار وعلي عبد المعطي ومحمود عبودي إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، دون عام، ص ١٩.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٥٧.
(٥) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٦٤، وانظر: حياة مشاهير الفلاسفة، ديوجينيس اللائرتي، ٣ / ١٥٧.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢، وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، وولترستيس، ص ٧٧.

(٢) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٣) انظر: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٠٩.

٢١٩، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٥٧، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى

من حقيقةٍ أخرى تؤخذ على أنها نقطة البداية في الاستدلال، ذلك أن النظرية الشكاكة في البينة تدحض أيَّ برهانٍ على الموجودات غير البينة المتميزة عن إدراكاتنا الحسية. فإذا كانت نقطة البداية في البرهان المقترح هي نفسها سابقة على البينة، كان وجود الله بيناً هو أيضاً، ما دامت الحركة الصحيحة الوحيدة للعقل النظري هي وصفه الدقيق لما هو بين فعلاً قبل القيام بأية محاولة للاستدلال، ولكن إذا كان وجود الله سابقاً على البينة باندرجاه داخل حقيقةٍ بينة، فلا حاجة بنا إلى أي دليل، كما لا يمكن قيام أي نزاع، فإذا كانت نقطة البداية في دليلٍ ما غير بينة فإنها ستبقى كذلك دون علاج، وبالتالي ستمنع أي استدلال على الله من أن يستقر استقراراً صحيحاً على مثل هذا الأساس البرهاني^(٣)، وبالتالي فإن وجود الله وعدمه أمرٌ لا يمكن الاستدلال عليه، والشك في وجود الله قضية تظل قائمة، والأصل نفيها حتى يثبت وجودها.

والذي يهمننا هنا هو التأكيد على أن الإلحاد في الفلسفة القديمة لدى اليونان قائم في شقه الأبتمولوجي على جعل الحس مصدر المعرفة الوحيد، وبالتالي فإن ما لا تتناوله الحواس لا يمكن القول بوجوده.

قابلة للرؤية، وتوكيده على وجازة الحياة التي تفيد محدودية زمن العيش؛ ومن ثم محدودية المحصول المعرفي المتحصل في ذلك الزمن «الوجيز»^(١)، فتظل مسألة وجود الإله من عدمها غير قابلة للمعرفة، كما أن القول بها أو نفيها لا يُشكل أهمية عملية للإنسان.

وعلى خلاف لا أدريّة بروتاجوراس ذهب برديقوس إلى تفسير الاعتقاد بالآلهة تفسيراً طبيعياً يعود لمنفعتها؛ حيث يرى أن «الإنسان قد أله الأشياء الطبيعية التي يستفيد منها، وبخاصة تلك التي يستمد منها غذاءه»^(٢)، واتخذ لها أصناماً وقَدَّسها؛ وهكذا تكون فكرة الألوهية ناشئة عن العقل النفعي. وبلغت أكثر صراحةً ذهب كريتياس إلى أن الألوهية اختراعٌ رجلٍ ذكي، ولا وجود لحقيقة هذا الإله. كما تابع الشُّكَّاء بقيادة بيرون السوفسطائيين الأوائل في القول بأنه لا وجود لحقائق بالذات، وأن العقل لا يستطيع أن يصل إلى معرفة سوى الظواهر، الأمر الذي ينفي الدلائل العقلية على وجود الله لكونها ليست حقائق مستمدة من الظاهر التجريبي، وهو بالفعل ما صاغه أمبيريقوس بقوله: إن «وجود الله مسألة غير بينة، ذلك أنها لو كانت سابقة على البينة لما تنازع الفلاسفة حولها، ومع ذلك فإن وجود الله غير البين لا يمكن البرهنة عليه

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الغريب، ١٩٧٣م، ص ٥٦، ٥٧.

(١) دفاعاً عن السوفسطائيين، الطيب بوعة، ص ١٧٠.

(٢) الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٣٠.

وفي مرحلةٍ تاليةٍ بدأ الفكر الإلحادي أكثر توسعاً في مفهوم الحس، واستثمر ذلك في القول ببطلان النبوة؛ حيث اعتمد على ما أسماه العقل -كنوعٍ من أنواع الحس الباطن- ليصل إلى القول بعدم صحة الوحي، مؤكداً على أن العقل لا يمكن تلاقيه مع الأديان، فضلاً عن إمكانية الاستدلال عليها من خلاله، مشيراً إلى أن الدين «يسمح لمليارات البشر السليمي العقل والخلوقين أن يؤمنوا بما لا يجدر أن يؤمن به إلا المعتوهون»^(١). وقد وُجد هذا الأمر في التاريخ الإسلامي^(٢) فيما طرحه ابن الراوندي^(٣)؛ فقد ذهب في كتابه الزمرد إلى الطعن في ضرورة القول بالنبوة؛ وذلك على لسان البراهمة^(٤) فهم يقولون: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه،

من أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب، فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه،... وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنوبته»^(٥)، والرسول ﷺ كما يُظهر ابن الراوندي قد «أتى بما كان منافراً للعقول مثل: الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل؛ فما الفرق بين الصفا والمروة، إلا كالفرق بين أبي قبيس وحراء، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت»، وقوله بعد ذلك (إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً)^(٦)، وما دام أنه قد أتى بذلك -كما يرى ابن الراوندي- فإن دعوى نبوته باطلة، وأن دعوى تأييد النبي بمعجزة القرآن للناس عامة باطلة؛ إذ «لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبائل أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهب

(١) الإلحاد بين قصورين حقيقة الإلحاد بين القصور الأخلاقي والقصور المعرفي، ترجمة لمناظرة بين ويليام لان وسام هاريس، ص: ٦٣.

(٢) انظر في التأريخ لنشأة الإلحاد في المجتمع الإسلامي: الإلحاد الحديث تاريخه وأبرز نظرياته وآثاره وسبل مواجهته، عبد الرحمن غالب عواجي، ص: ١٢٦ وما بعدها.

(٣) انظر: منهاج السنة، ١ / ٧٣، ومجموع الفتاوى، ١١ / ٥٧٠، وشرح الأصبهانية، ص: ٦٥١، وتلبس إبليس، ص: ٦٣، وتثبيت دلائل النبوة، ص: ٩٠، ١٢٨، ١٢٩.

(٤) انظر في علاقة ما قاله ابن الراوندي على لسان البراهمة بما يعتقد البراهمة حقاً: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، ص ١١٥ وما بعدها.

(٥) المجالس المؤيدة، المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي، نقلاً عن: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٧١.

(٦) المرجع السابق، ص ٧٤.

فالرازي كان لا يؤمن بالنبوة، وكان نقده لها يقوم على أساس اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية^(٥). ويظهر إعلانه من شأن العقل في كون العقل -عنده- هو أساس المعرفة الوحيد؛ فيقول: «وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته؛ فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل تُرجع الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه»^(٦)؛ ولهذا يزن أبو بكر الرازي القول بالنبوة بمعيار العقل الذي يراه؛ إذ يتساءل مستنكراً عن وجه الضرورة التي يقتضيها العقل في الاختصاص قائلاً: «فمن أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويشلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟»^(٧)، بل العقل يدل على أن رأس الحكمة هو أن يلهم الحكيم «عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم؛

أن باع فصاحته طالت على العرب؛ فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجته عليهم؟»^(١)، والمحصلة أن «الأنبياء في نظر ابن الروندي ليسوا إلا سحرة ممخرقين، والمعجزات التي تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التي اخترعها المتأخرون ولفقوها، هذا إلى أن بعض المعجزات مضحك لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف»^(٢)؛ وحتى لو لم يثبت لابن الرواندي كلاماً في نفي الوجود الإلهي فإن إنكاره النبوة مفضى إلى إنكاره الإله بالضرورة؛ ذلك أنه «بانكار النبوة والأنبياء... تزول الأديان، لذا يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لا بد أن نفس هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها»^(٣). ثم إن إنكار النبوات إلحاد بلا شك، لكن الذي يعيننا هنا هو أن إلحاده عائد إلى موقفه الأبيستمولوجي في جعل الحس الباطن طريقاً إلى الإلحاد.

وفي حدود القرن الرابع للهجرة كان محمد بن زكريا الرازي قد ذهب إلى بعض ما جاء به ابن الراوندي من الطعن في النبوات^(٤)؛ فإن «نظرية النبوة كانت الشاغل الأكبر لنقد الرازي للأديان،

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٧٧، كما رد ابن الروندي جملة من المعجزات انظر من نفس الكتاب، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣) نفسه، ص ٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥٨٧ / ٧.

(٥) نفسه، ص ١٦٦.

(٦) رسائل فلسفية، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، ص

١٧، ١٨.

(٧) أعلام النبوة الرد على الملحدين أبي بكر الرازي، أبو

حاتم الرازي، ص ١٥.

فلا يُفضل بعضهم على بعضٍ، ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض؛ فتصدّق كل فرقة إمامها، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف، ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات؛ وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى^(١). فالرازي هنا يرى أن القول بوجود الأنبياء أساس أصيل في أحداث الشر والتفرق بين الناس، فالنبوة لهذا تتضمن ما يناقض العقل، وعلى هذا لا يمكن القول بصحة الوحي فضلاً عن أن يكون مصدراً من مصادر المعرفة. ومن هنا وعلى غرار ابن الرواندي يرى أبو بكر الرازي أن ادعاء الإعجاز في القرآن باطل؛ فيقول: «إنكم تدعون أن المعجزة قائمة موجودة وهي القرآن وتقولون من أنكر ذلك فليأت بمثله»، ثم قال: (إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألفٍ مثله من كلام البلغاء والفصحاء والسجعاء والشعراء، وما هو أطلق منه ألفاظاً وأشد اختصاراً في المعاني وأبلغ أداءً وعبارة وأشكّل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك فإننا نطالبكم بالمثل الذي تطالبون به)^(٢). ويرى إلى جانب هذا أن أفضلية كتب العلوم والهندسة تفوق القرآن. وأبو بكر الرازي إلى جانب نقده هذا كان يقول بالوجود الإلهي؛ لكنه مع ذلك يقول بقدّم «الخمسة: الباري، والنفس، والهيولي،

والمكان، والزمان»^(٣)، ويُفسر حدوث العالم بقوله: «(إن الخمسة قديمة، وإن العالم مُحدث، والعلة في إحداث العالم أن النفس اشتتت أن تتبجل في هذا العالم، وحركتها الشهوة لذلك، ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تبجلت فيه؛ واضطربت في أحداث العالم، وحركت الهيولي حركات مضطربة مشوشة على غير نظام، وعجزت عما أرادت، فرحمها الباري جل وتعالى، وأعانها على أحداث هذا العالم، وحملها على النظام والاعتدال رحمةً منه لها... فأحدث هذا العالم بمعاونة الباري لها، لولا ذلك لما قدرت على أحداثه، ولولا هذه العلة لما أحدث العالم، وليست لنا حجة على الدهرية أؤكد من هذه، وإن لم يكن هكذا، فلا حجة لنا عليهم بتة بتة؛ لأننا لا نجد لإحداث العالم علةً ثبتت بحجة ولا برهان»^(٤).

وهكذا إذن نرى أن أبا بكر الرازي بإنكاره النبوة بدايةً، لزمه عن ذلك أن يسعى إلى إبطال الأديان، وإنكار المعجزات، وإحداث براهين لا يستدل بها في القول بوجود الإله؛ فإنكار النبوة وما جاء به الوحي متضمن لإنكار أصل الإيمان بوجود الله، وإنكار حقيقة هذا الإيمان بالله التي

(٣) نفسه، ص ٢١، وانظر من نفس الكتاب، ص ٢٥ وما بعدها، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٧/٩، ومنهاج السنة، ٥٧٢ / ٢، وشرح الأصبهانية ص ٢٨٠، إغاثة اللفهان ٢٤٦ / ٢.

(٤) أعلام النبوة الرد على الملحد أبي بكر الرازي، ص ٣٠، ٣١ بتصرف يسير.

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) نفسه، ص ١٧٣.

مركز الكون، وأن الأرض تدور حولها، على عكس ما سبق أن ذهب إليه الفلك الباطني من أن الأرض مركز الكون وأن الشمس تدور حولها...، واقتنع كوبرنيكوس أن الأرض ليست ثابتة، وأن لها دورتين، دورة يومية وأخرى سنوية حول الشمس^(٢)، وهو ما أكده عدد من العلماء لاحقاً من خلال الكشوفات الفلكية كجاليليو، الأمر الذي عدته الكنيسة مروقاً عن الدين، وأجبرت جاليليو على الاعتذار عنه راعياً^(٣)؛ فخلق ذلك التعارض بين العلم التجريبي والتفسير الكنسي للكون باباً للنقد ابتدأته النزعة الشكية بقيادة مونتاني الذي ذهب إلى أن «العقل لا يستطيع أن يثبت شيئاً عن الإله؛ لأن وجوده وصفاته تند عن نطاق قدراتنا العارفة»^(٤)، كما ذهب تلميذه شارون لاحقاً إلى القول «بتعارض الإيمان مع العقل، وينكر وجود أية قيم عامة تسود جميع البشر، كما أنه... يصف الدين بأنه مجرد خزعبلات، وينبذ الوعظ والتبشير ومحاولة إنقاذ الخطاة من الهلاك... وطالب شارون بالاحتفاظ بالدين باعتباره أساساً للتماسك الاجتماعي؛ فبدونه ينفرط عقد

تستلزم التسليم بما وراء الإدراك العقلي المحدود، والتزام الشرائع المأمور بها والانتهاج عن ضدها. وهذا التلازم في الإنكار بين من قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران الآية ٣١]، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [التساء الآية ٥٩]، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة الآية ٩٨]، وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال الآية ١]

وهذا الاتجاه الذي يباعد بين العقل والدين تنامي بالنقد الذي قدمته الحضارة التجريبية الغربية؛ حيث بدأت الثورة العلمية على يد كوبرنيكوس في أوروبا بالكشف عن زيف اعتقاد الكنيسة^(١) الكاثوليكية بالنظرية التي تذهب إلى أن الأرض مركز الكون؛ إذ «توصل كوبرنيكوس في مطلع حياته إلى نظرية مفادها أن الشمس هي

(٢) الإلحاد في الغرب، ص ٤٥، ٤٦.

(٣) انظر في الأثر الذي أحدثته الكشوفات العلمية على النظرة للدين مثلاً: الدين والعقل الحديث، ولترستيس ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٩٣ وما بعدها.

(٤) الله في الفلسفة الحديثة، ص ٦٣.

(١) انظر: «الأزمة اللاهوتية لفكر القرون الوسطى» من كتاب «الجدور اللاهوتية للحداثة» لـ مايكل ألين جيلسبي، ص: ٣٥ - ٤٦.

المجتمع»^(١)، لا على أساس الدين حقيقة فطرية ضرورية.

وحقيقية ما قام به الشكاك في عصر النهضة هو إخراج الاعتقاد بوجود الله عن أي صيغة عقلانية تبرره، وهو ما سيدفع بالخلف إلى تبرير إنكار الاعتقاد بالإله عقلاً؛ فقد ذهب هوبز إلى أن «الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يهابونه»^(٢)، وهذا يعني - كما يرى هوبز - أن الدين لا يستند إلى العقل، والإيمان بالله لا سبيل إلى تعقله، وما لا سبيل إلى تعقله وفهمه يجب إزاحته عن حقل الفلسفة والمعرفة والعمل إلا في حدود استدعائه بعدياً لتوطيد دعائم السلطة على الناس، وإزاء هذا المنظور للدين صُنفت كتابات هوبز على أنها أحد الكتابات الملحدة في بريطانيا، واضطر لنشرها خارج بلاده بسبب ذلك^(٣).

ومع ديفيد هيوم تعمق ذلك الاتجاه النقدي؛ إذ جعله يتجه نحو قضية وجود الإله بصورة أكثر صراحة، حيث نفى إمكانية قيام هذه القضية على دليل عقلي؛ وذلك من خلال تشكيكه في مبدأ السببية^(٤)، فهيوم يرى أن العلاقة السببية

(١) الإلحاد في الغرب، ص ٥٥.

(٢) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ٥٦٠ / ٢.

(٣) انظر: الإلحاد في الغرب، ص ٦٢.

(٤) انظر في نقد موقف هيوم من السببية وعلاقتها بوجود

الخالق: أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات

منكري الدين، ص: ١٩١ وما بعدها.

بين الأشياء ليست ضرورية وإنما اعتيادية تكونت في ادمغتنا من تكرار الملاحظة؛ فإننا «بعد أن نلاحظ التشابه في عددٍ مناسبٍ من الحالات، نشعر مباشرةً بتهيؤ الذهن لأن ينتقل من موضوعٍ إلى الموضوع الذي يلزمه، وتكون الضرورة عندئذٍ نتيجةً لهذه الملاحظة، ولا تكون شيئاً آخر سوى انطباعٍ داخلي في الذهن...، وليس هناك انطباعٍ داخلي له أي علاقة بالعمل الحالي، سوى النزوع الذي تنتجه العادة للانتقال من موضوعٍ إلى ما يلزمه عادةً، ومن ثم فالنزوع يسببه العادة أو التداعي»^(٥)، فهيوم هنا ينكر كون السببية مبدأً عقلياً ضرورياً، ويعتقد أنه نتيجةً للانطباعات الحسية، كما تؤكد ذلك فلسفته المعرفية التي ترى أن «كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسين متميزين اسمهما: الانطباعات والأفكار، والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار فما هي إلا نسخ انطباعاتنا»^(٦) الحسية؛ وبناءً على هذا يذهب هيوم إلى إبطال الاستدلال العقلي القائم على السببية في القول بوجود الإله؛ إذ يرى أننا لا نستطيع أن نقول عن شيءٍ ما أنه موجودٌ إلا ما دمنا أدركنا وجوده حسياً، حيث «يقول هيوم إن الصعوبة الأساسية التي تنشأ من وجهة فكرتنا عن عالم الموضوعات الموجودة باستمرار والمستقلة عن إدراكنا، هي أننا محصورون في

(٥) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ٣٥٩ / ٥.

(٦) موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٦١٤ / ٢.

وهكذا إذن فمن حيث أن القول بالسببية لا يقوم لدى هيوم على ضرورة عقلية فإنه ينكر إمكانية الاستدلال على وجود الله بهذه السببية؛ لأننا لم نلاحظ علية الله للكون مباشرة ما دمنا لانعرف إلا ما ندرك حسياً فقط، وبالتالي فالأولى أن نبحث عن علة الكون من داخله بدلاً من استدعاء علة خارجية مفارقة^(٤)، كما أن هيوم نتيجة لحسيته كان قد أنكر القول بالمعجزات، وأنكر الوحي الإلهي و«نظر هيوم إلى معجزات الكتاب المقدس نظرة رفض واستنكار صارخة؛ حيث عده كتاباً كُتب في أكثر العصور جهلاً وهمجية، وقدمه لنا شعبٌ همجي جاهل؛ فمن المحتمل جداً - حسب هيوم - أن أراجيف الكتاب المقدس قد دُونت بعد وقوعها بوقتٍ طويل، ولذلك تنهار كل شهادة مؤيدة لها، ومن ثم تصبح أكثر شَبَهًا بتلك الروايات الخرافية التي تتداولها كل أمة عن أصلها»^(٥) وعندئذ لن تعدو أن تكون مجرد أساطير وخرافات لا دليل يؤكد لها. كما أنكر هيوم القول بخلود النفس؛ فراح ينتقد استمرارية «الهوية الشخصية/جوهريّة النفس»^(٦)، فيرى بأن «وجود الجوهر يستلزم وجود

عالم الإدراكات ومقيدون به، ولا نتمتع باقترابٍ من عالمٍ لموضوعاتٍ توجد بصورة مستقلة عن هذه الإدراكات»^(١)، ووجود الله يأتي في الصلب من هذه القضية؛ إذ لا يمكن الاستدلال على معرفته بطريقة الإدراك الحسي، وبالتالي فنحن لا نستطيع أن نقول بوجوده؛ انطلاقاً من محدودية الإدراك لدينا. ومن هنا فإن الاستدلال على وجود الإله بالقول بالحدوث: هي حجة قد تكون صحيحة إلا أنها غير مؤكدة ويقينه بالنسبة إلينا؛ ذلك أننا «لا نستطيع أن نبرهن على علاقةٍ عليه إلا عندما نلاحظ، ومن حيث إننا نلاحظ اقتراناً مستمراً، غير أننا لا نستطيع أن نلاحظ الله على الإطلاق، وتظل الظواهر الطبيعية على ما هي عليه مهما قبلنا فرضاً مُفسراً... إن الفرض الديني هو بالفعل طريقة لتفسير ظواهر الكون المرئية، وربما يكون صادقاً، حتى على الرغم من أن صدقه لا يكون مؤكداً و«يقينياً»^(٢)، فالقول بوجود إله لا يعدو أن يكون مجرد فرض لا يمكن أن نستدل عليه بطريقة برهانية لنعرفه يقيناً، «ولا يكون في نفس الوقت فرضاً نستطيع أن نستنبط منه أي حقائق غير تلك التي عرفناها من قبل، ولا نستطيع أن نستمد منه مبادئ وقواعد للسلوك، وهو بهذا المعنى فرض ليس له أي فائدة»^(٣).

(٤) انظر: الإلحاد الأبتمولوجي: ديفيد هيوم تمثيلاً، ص ١٩٣.

(٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ٥/٣٨١ -

٣٨٦.

(١) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون، ٥/٣٧٣.

(٢) المرجع السابق، ٥/٣٨٨.

(٣) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون، ٥/٣٨٨.

حدسٍ حسي ثابت دائم، وهذا ما لا يمكن العثور عليه؛ لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لا تثبت على حالٍ واحدة، لأنني اتغير باستمرار، فأنا لست اليوم ما كنت عليه بالأمس...، إذن فالإحساس بامتلاك نواة شخصية ثابتة ودائمة هو وهمي، وتصورنا للأنس هو سلسلة طويلة من الأحاسيس المنفصلة المتغيرة التي لم نعشها إلا بشكل متعاقب^(١)، وما دامت الهوية الشخصية متغيرة باستمرار فالحديث عن وجودٍ للنفس سابقٍ على البدن هو حديث بلا معنى، كما أن الحديث عن استمرارها في الحياة بدون الجسد هو مجرد خرافة؛ لأن «النفس حادثة مع الجسد وهي فانية بفنائها؛ فموت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس ونهاية جميع الانطباعات والأفكار»^(٢)، وهكذا إذن كان لهيوم دور رئيس في تبرير عدم عقلانية الإيمان بما قدمه من نقد على الأدلة العامة للقول بوجود الله، وأخرج هذه القضية عن المجال المعرفي للإنسان، وانتهى إلى جعلها مجرد احتمالٍ لا يمكن التأكد من صدقه، وعطل رجحان فرض القول بوجود الإله عن أي إمكانية لقيامه على استدلال برهاني، كل ذلك بناءً على أصله في نظرية المعرفة.

وقد كان هولباخ أكثر صراحة في الإلحاد

وانكار وجود الإله من هيوم؛ إذ اتخذ من المادة

(٣) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون ترجمة حبيب الشاروني

ومحمود سيد أحمد، ٦ / ٨٠.

(٤) المرجع السابق، ٦ / ٨١.

(٥) الإلحاد في الغرب، ص ١٣٦.

(١) الإلحاد الأستمولوجي: ديفيد هيوم تمثيلاً، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

الكائن الأعلى بامتياز، والسير مع الفكر الإلحادي في «الاعتقاد بأن الإله ناتج عن المخيلة البشرية، والتي يعتقدون أنها نتيجة للتطور المادي»^(٣)، ففي مرحلته الأولى وبالتحديد كتابه: جوهر المسيحية «تصور فيورباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات الطبيعة البشرية خاصة، ومن مميزات الجنس البشري ككل،...، واعتقد فيورباخ أن الإنسان قد خَلَقَ اللهُ على صورته الجوهرية»^(٤)، والمهمة النقدية التي يرمي فيورباخ إلى الوصول إليها هي إسقاط هذا الاعتقاد: الذي يرى في الله كائناً مغايراً ومفارقاً للإنسان، وإعادة هذا الجوهر اللامتناهي إلى موضعه الإنساني كما يرى. وفي مرحلة تالية أخذ فيورباخ في المزوجة بين الإله والطبيعة؛ فيقول: «إن هذا الكائن الذي يختلف عن الإنسان ويعتبر مستقلاً عنه... والكائن الذي ليس له طبيعة بشرية، وليس له صفات بشرية، وبدون فردية بشرية ليس شيئاً إلا الطبيعة»^(٥)، «والكائن المقدس الموحى به في الطبيعة، ليس إلا الطبيعة نفسها وقد تجلّت بقوة لا يمكنني مقاومتها ككائن مقدس»^(٦)، ويستدل فيورباخ على

عن الدين: (إنه كان دائماً نظاماً سلوكياً اخترعه الخيال والجهل، من أجل تهدئة تلك القوى المجهولة التي يعتقد أنها تتحكم في الطبيعة)، فالدين في الأصل يرجع دوماً إلى الإيمان بوجود إله غاضب، وأنه بالإمكان تهدئة غضبه، والكهنة يقيمون... معابدهم ومحرابهم وثوراتهم وسلطتهم ومعتقداتهم الجامدة على أساس هذه الفكرة الصبائية المضحكة»^(١). وهولباخ -كغالب مفكري عصر التنوير- كان يُمجّد العلم الطبيعي المادي، ويعتقد بقدرته اللانهائية على كشف المجهول، والحلول محل القول بوجود الإله؛ لأننا عندما يصل العلم لهذه المرحلة المتقدمة سيصبح بوسع الإنسان أن يعرف كيفية وجود الوجود، وما هو نظام الطبيعة؛ ولهذا كان لا يؤمن -مع قوله بالمادية- بالمصادفة ويعتبر أن ما يسمى صدفة هو المجهول الذي لم يستطع العلم الكشف عنه حالياً، كما أنه يرفض التفسير الغائي للوجود، ويرى أن «الطبيعة ليس لها غاية أو هدف سوى وجودها واستمرارها في الوجود»^(٢).

وفي مرحلة تالية انتقل الفكر الإلحادي من قضية المباحدة بين الدين والعقل إلى الاستدلال على الإلحاد بوصفه أمراً عقلاً، وهو الاتجاه الذي نشأ بطرح لودفيغ فيورباخ، حيث تتركز الفكرة الرئيسية لفورباخ في جعل الإنسان هو

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٢) الإلحاد في الغرب، ص ١٣٧.

(٣) غير قابل للتكذيب كيف تؤكد البيولوجيا صدق حدسنا أن الحياة مصممة، دوجلاس أكس، ص: ١٤.

(٤) فيورباخ: تمجيد الفرح: أسئلتنا وأسئلة الملحد الورع، مصباح قطب، مجلة أدب ونقد، ص ٦١.

(٥) أصل الدين، فيورباخ دراسة وترجمة أحمد عبد الحلیم عطية، ص ٤١.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٧.

التأليه، ولكن العكس؛ فإن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد في وجوده ليس مبنياً إلا على وجود الطبيعة، فإنك مضطر إلى أن تتخيل الله ككائن موجود وذلك فقط لأن الطبيعة بذاتها تضطر إلى أن تفترض مسبقاً وجود الطبيعة ليس على أنها السبب والشرط لوجودك ووعيك^(٢)، وعلى هذا فمتى أمكن للإنسان -بحسب فيورباخ- معرفة أن القول بوجود الله هو انعكاس لخياله، وتفكيره إزاء الطبيعة، عاد إلى اعتبار ذاته أصلاً خالقةً، وانتفتت دلائل العقل الباحثة عن موجود قائم بذاته أوجد الوجود، وخلا المجال للقول: بألوهية الإنسان؛ ولذا يقول: «إن الذي لا يُدرك مني سوى إلحادي لا يعرف شيئاً عني...، إنني أنكر الله، وهذا يعني لي أنني أنكر إنكار الإنسان، فأستبدل الموقف الوهمي الخيالي السماوي الذي يقفه الإنسان، وهو الموقف الذي يُفضي حتماً في حياة الواقع إلى إنكار الإنسان، أستبدله بالموقف الحسي الواقعي... الذي يقفه الإنسان، وليست مسألة وجود الله أو عدم وجوده لديّ سوى مسألة وجود الإنسان أو عدم وجوده»^(٣).

هذا الإنكار لوجود الله لدى كل هؤلاء تجده عائد -عند التحقيق- إلى موقفهم الأبتمولوجي القائم على المادة وأن الحس هو مصدر المعرفة.

هذا بالرجوع إلى الأنثروبولوجيا ودراسة معتقدات الأمم المتباينة التي قدست ما كانت تنتفع منه، أو تخافه كالرعد، وبالتالي فإن «الاعتقاد بأن هناك كائناً آخر في الطبيعة ظاهراً وامتيزاً عن الطبيعة ذاتها، أو أن الطبيعة يملؤها ويحكمها كائن آخر مختلف عنها: إنما هو في الواقع يماثل العقيدة القائلة بأن الأرواح والشياطين... تُظهر نفسها من خلال الإنسان...، وأنها تستحوذ عليه... وفي الحقيقة فإن الطبيعة إذا ما نظرنا إليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها تكون مملوكةً لروح، ولكن هذه الروح هي روح الإنسان وخياله ونفسه، التي تنتقل بذاتها طواعية إلى الطبيعة وتجعلها رمزاً ومراًة لكيثونة الإنسان»^(١)، وهنا يعود فيورباخ من تقديس بعض الشعوب للطبيعة إلى استنتاج أن الدين والقول بوجود إله هو اختراع إنساني؛ ولذا يرى أن الطبيعة هي من تخلق الإله لا العكس، فيقول: إن «الاعتقاد بأن الله -حتى عندما نتخيله ككائنٍ خارجٍ للطبيعة- مختلف عن الطبيعة، وموضوعٍ يوجد خارج الإنسان ككائنٍ موضوعي مثلما يدعوه الفلاسفة: هذا الاعتقاد ليس له من مصدرٍ إلا في الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعي الذي يوجد فعلاً خارجاً عن الإنسان أي العالم أو الطبيعة هو في الأصل الله، ووجود الطبيعة ليس مبنياً على وجود الله كما يتصور

(٢) نفسه، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، مشير باسيل عون، ص ١٩، ٢٠.

(١) نفسه، ص ٤٨.

موجودين: اعتبر نفسك أيضاً لا موجود؛ لأنك طبيعي وإنساني»^(٣)، فالتجريد خروج من الموجود إلى اللاموجود عنده، كما أن ماركس أيضاً كان قد اعتبر -بوجه عام- أن أي أدلة لإثبات وجود الله : إنما هي إسقاط لوعي الإنسان وأفكاره، لا شيئاً خارجاً عنه^(٤). ومادام أن ماركس ينطلق من تصورٍ مادي طبيعي؛ فقد رأى أن الدين يفصل الإنسان فصلاً قاطعاً عن تحققه الذاتي، وتفاعله التلقائي مع الطبيعة بإيهامه بوجودٍ آخر غير محسوس، كما يُشكّل الدين في رأيه حجرَ عثرةٍ للإنسان حينما يسلبه التفاعل مع واقعه وقدرته على تغييره؛ وذلك بوعده بحياةٍ أخرويةٍ غير واقعيةٍ أبداً^(٥).

وفي ذات السياق كانت مسألة نفي الإله، وتأكيد ألوهية الإنسان في مقابلها: قد أخذت شكلها الأكثر صراحةً مع أشهر ملاحدة ذلك القرن بامتياز ألا وهو فردريك نيتشه؛ حيث نظر نيتشه إلى الدين -بعد أن أمضى مسيحياً متديناً فترة من حياته- على أنه قد حط من قدر الإنسان بالغائه لعقله، وبسلبه لحيوية الحياة في نظره، وتوجيه كل جهده إلى عالم ما بعد الدنيا، فالدين قد ألغى العقل الإنساني حينما وجهه إلى قوى غير محسوسة لتفسير الظواهر الطبيعية، وجعله يقع في فخ التناقض مع العلم الطبيعي؛ «فالروح الدينية

وسيراً مع هذا الأساس المادي ظهر إلحاد كارل ماركس متأثراً بطرح فيورباخ السابق؛ حيث تعامل ماركس مع قضية: عدم وجود الإله، بوصفها مسلمة لم تعد تحتاج إلى تبريراتٍ فلسفية نظرية، فالكثير ما يُحذر ماركس من تبديد الطاقة في مهاجمة الله والدين، لأنه ينظر إلى النقد المضاد للألوهية على أنه اكتمل -من حيث المبدأ- على يد فيورباخ...، ولم يشعر ماركس بأية حاجةٍ إلى تقييمٍ جديدٍ لله وللموقف الديني؛ لأنه كان يقبل عرض فيورباخ ونقده بوصفهما نهائيين في هذا الموضوع»^(١)، فوافق ماركس فيورباخ على «أن الإنسان هو الذي يصنع الدين، وبأن الدين لا يصنع الإنسان، ويقول ماركس في هذا السياق: (إن الدين هو وعي الإنسان لذاته ولقيمته كإنسان)»^(٢)، كما ذهب ماركس إلى نقد دليل السببية؛ فيقول: «فالمؤمن بالله يتساءل: من الذي خلق الإنسان الأول والطبيعة ككل؟) ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال...، بأنك حين تتساءل عن خلق الطبيعة والإنسان... فأنت تفترض مقدماً أنهما غير موجودين، ومع ذلك تطلب مني أن أثبت لك أنهما موجودان، وأنا أقول لك الآن: دعك من تجريدك هذا، وعندئذ ستتخلى عن سؤالك. أما إذا تشبثت بتجريدك، فعليك أن تتقبل النتائج، حين تفكر في الإنسان والطبيعة على أنهما غير

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٥٣ بتصرف يسير.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٣٥٢، ٣٥٣.

(٥) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/٤٢٠.

(١) الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٥١، ٣٥٢.

(٢) نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص ٥٦.

- في رأيه - تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية، وما هي إلا امتداد للتفسير البدائي الذي كان يفهم كل شيء من خلال السحر والخرافة، فلا شيء في نظر هذه الروح يحدث طبيعياً، وإنما تتحكم إرادة واعية في كل الحوادث، وتصبغها بصبغة الخير والشر، وكلما عجزت عن فهم ظاهرة ما: أرجعتها إلى فعل هذه الإرادة الواعية^(١) المفارقة، كما أن الاستناد إلى الوحي لتبرير العقيدة الدينية، ودعم تقبلها بين الناس وإظهارها بصورة مقدسة: هو شكل من أشكال إلغاء العقل الإنساني فيما يرى نيتشه؛ فهو اعتماد لا يقوم على التبرير المنطقي بقدر ما يقوم على تسييح الدين بمفهوم القداسة وإبعاده عن الفهم؛ «ففي كل حالة سادت فيها عقيدة ما؛ كان يوجد رجل يؤمن بالوحي، بحيث إنه عندما كَوّن فرضاً شاملاً عن العالم؛ لم يستطع أن يتصور أن يكون كل هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو، فينسبه إلى قوة عليا، إلى الوحي. ولا شك أن المرء، بجانب ذلك، يضيف على رأيه مزيداً من القوة إذا عناه إلى الوحي، ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أعني أن يجعله مقدساً»^(٢)؛ وعندئذ تصبح قضية: الإله والإنسان على طرفي نقيض، فإما الإقرار بالوجود الإلهي وإنكار الإنسان، وإما العكس، أي إنكار الإله والقول بموته وتأكيد الوجود الإنساني، وهو ما

ذهب إليه نيتشه؛ «فالألوهية في نظره عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته، وطالما أن فوق البشر آلهة يؤمنون بها؛ فسوف يكون هذا الإيمان على حساب تقدير البشر لأنفسهم وتقتهم بها»^(٣). وهذا الارتكاس والاستلاب الذاتي للإله هو ما بدأ العصر الحديث يكف عنه برأي نيتشه^(٤)، فإيقاع العصر الحديث ومتطلبات عيشه بدت سبباً رئيساً في تبني الإلحاد، وهو تحليل للواقع يستثمره نيتشه لتأكيد موت إله المسيحية، وبعث مضمون للألوهية يتلاءم مع هذا العصر، «فإنكار الله فشخ لكل عقود الماضي، وإبحار حُرّفي رحاب الوجود، سقوط الله فتح لعهد جديد يتجاوز فيه الإنسان حدود الثنائية الميتافيزيقية، والصراع الأخلاقي بين الخير والشر، موت الله استهلالاً لزمّن مقبل على البشرية»^(٥) ليس فيه إلا الإنسان في مقابل نفسه وعالمه الواقعي المحسوس؛ ومن هنا جاء نيتشه بزرادشت بوصفه نبي الزمن الحداثي، الذي يبشر بالألوهية الإنسان^(٦)، مقررًا أن «أعظم الحوادث

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٤) انظر: ماوراء الخير والشر، فردريك نيتشه ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق - المغرب، ٢٠٠٦م، فقرة ٥٨ ص ٦٦، ٦٧.

(٥) نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص ٤٢.

(٦) انظر: هكذا تكلم زرادشت، فردريك نيتشه ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير - الإسكندرية، ١٩٣٨م، ص ١٧ وما بعدها. وانظر في تحليل آخر لموقف نيتشه من الألوهية في: الإيمان الحر أو ما بعد الحداثة مباحث في فلسفة الدين لفتح المسكيني،

(١) نيتشه، فؤاد زكريا، ص ١٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

في تبرير نفسه تبريراً منطقياً، فينتصب قائماً مبرراً ذاته بذاته من غير وجه حق^(٢)؛ ومن هنا اعتبر مل أن دليل الوجود الذي رسمه ديكرت^(٣) - وهو: أن فكرة الكمال في أنفسنا هي دليل لوجود موجود يتصف بهذه الصفة وغيرها من الصفات الحسنة وهو من طبعها فينا - دليل لا يرضي أي شخص هذه الأيام. كما رأى أن الاستناد إلى السببية - كدليل على وجود الإله - ليس له أية قيمة؛ إذا ما علمنا أن هذه العلية التي نلاحظها بين الأشياء هي مقترنة بالعادة لا بالضرورة القائمة بين السبب والمسبب، حيث كان متأثراً في هذا بما قدمه كل من هيوم وكانط من نقدٍ للعلية^(٤)، إلا أن ستيورات أبدى قبولاً حذراً لدليل الغائية في الكون؛ ذلك أنه «برهان... يقوم أساساً على التجربة»^(٥)، وما يقصده هنا «هو أنه حتى إذا كان الدليل من التدبير والتخطيط في الطبيعة ينتهي بإثبات وجود موجود إلهي يجاوز في ذاته مجال البحث العلمي، فإنه يقوم على وقائع تجريبية بطريقة تُفهم بسهولة وتكون استدلالاً، تكون صحته موضع مناقشة

... هي أن الله قد مات، ... نحن معشر الفلاسفة وذوو الأرواح الحرة نشعر عندما نسمع أنباء موت الإله القديم كما لو أن فجراً جديداً قد أشرق علينا، ... أخيراً وبعد طول انتظار يبدو الأفق حراً من جديد في أعيننا»^(١)؛ وبهذا فإن نيتشه لا يؤسس لمفهوم «إنكار الوجود الإلهي» و«تأليه الإنسان» فحسب، بل هو يستشرف في تنظيره الفلسفي مستقبلاً ما بعد الإله والإله الإنسان، فكان إسهامه في مجال الإلحاد زائداً على مجرد النفي لوجود الإله. وكل ذلك عائد إلى موقفه الأبستمولوجي من مصادر المعرفة كما هو ظاهر.

وفي مرحلة تالية قدّم جون ستيورات مل نقداً لأدلة الوجود الإلهي، مستنداً فيها بصورة واضحة على الأساس المعرفي الذي ينطلق منه؛ بحيث بدا مقتنعاً بأن الحقيقة مصدرها التجربة وحدها، فيقول: «وإنني لعلى قناعة من أن الفكرة القائلة بأن الحقائق الخارجية بالنسبة للعقل قابلة للمعرفة بالحدس أو بالضمير، في استقلال تام عن التجربة والملاحظة: هي - في زماننا هذا - السند الثقافي الأكبر للمؤسسات الفاسدة، والعقائد الزائفة، فبعون من هذه النظرية يتمكن كل اعتقاد متأصل قديم، وكل شعور انفعالي لا سبيل إلى تذكر أصله: من التخلص من واجبه

ص ١٨٥ - ٢١٨.

(١) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، وهبة طلعت أبو العلا، ص ٦٦.

(٢) سيرة ذاتية، جون ستيورات مل، ص ١٧٦.

(٣) انظر - مع التحفظ على بعض النتائج - تحليلاً لهذا البرهان في الجزء الخامس من الباب الثاني في كتاب «البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله» لـ يوسف سايفرت. وانظر الباب الأول من القسم الثالث في كتاب «الله موجود أدلة فلسفية» لـ فريدريك غيو.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ٨/ ١٣٦.

(٥) المرجع السابق، ٨/ ١٣٦.

التقليدية، لصالح اهتمامات الإنسان وهمومه، والقطيعة مع الفلسفة المتعالية»^(٣)؛ فأقام نظريته في الوجود على أساس الإنسان؛ «فَنُقْطَةُ ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان... إن الإنسان بالنسبة إلى تجربتنا هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقي موجودات أخرى ويوجه إليها انتباهه وأن يتصل بها، وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة، منكشفة، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها. وهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود»^(٤)، والوجود - بوصفه ينطلق من الموجود الإنساني - لا يمكن «النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق؛ لأنه لا شيء أسبق عليه»^(٥)، وبهذا المفهوم الواقعي للوجود نفى هيدجر قضية: «الإله موجود»؛ ذلك لأن الله لا يمكن أن يكون الوجود (ما يكشف به عن ذاته)، ولا يمكن كذلك أن يكون الوجود «هو الله؛ لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية، بل هو معنى التاريخ...، وسبب ثالث يدعونا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية: (الله = الوجود)... وهو أن الوجود ليس ذاتاً، ولا موضوعاً، ولا شخصاً، ولا شيئاً. إن الوجود عند هيدجر انفتاح محض، وعلاقة

معقولة»^(١). وبالرغم من هذه المعقولة، فقد رأى مل أنها لا تمنع من القبول بتفسيرات أخرى لهذه العلاقة بين الظواهر بعيداً عن العلة الغائية التي تستدعي الإله؛ إذ لا يمكننا «أن نقبل وجود الله من حيث أنه حقيقة محتملة، ونثبت في الوقت نفسه القدرة الإلهية؛ لأن التدبير والتخطيط يتضمن ملاءمة وسائل لغاية، وتكشف الحاجة إلى استخدام الوسائل عن حد للقوة، (إن كل إشارة إلى التخطيط والتدبير في الكون هي بنفس القدر دليل ضد قدرة المخطط والمدبر على كل شيء)»^(٢)، فقد ظهر لستيورات أن استخدام وسائل لغاية والمبالغة في التعقيد دليل يقف بالضد من الادعاء بقدرة الإله المطلقة. ومن جهة أخرى فإن الاقتناع بدلالة التخطيط والتدبير على وجود الإله المخطط والمدبر للكون، لا يدل بأي حال على كونه هو الخالق برأيه.

وإذا ما انتقلنا إلى القرن العشرين للميلاد نجد أن الإلحاد قد لقي استمرارية تدعيم له من الناحية الفلسفية؛ كلها عند التحقيق متأثرة في ذلك الموقف من موقفها الأبيستمولوجي؛ حيث ظهرت تيارات تبنت رسم حياة ما بعد الإله، والنظر للإنسان بوصفه الإله في العصر الحديث، فظهرت الوجودية الملحدة على يد هيدجر الذي ركز «في السعي للتخلص من الميتافيزيقا

(٣) الوجودية، مجدي كامل، ص ٩٣.

(٤) موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/٦٠٠.

(٥) المرجع السابق، ٢/٦٠٠.

(١) نفسه، ٨/١٣٦.

(٢) نفسه، ٨/١٣٧.

محضة: فخارج علاقته بالإنسان فإنه لا شيء»^(١)، وما ينتهي إليه هيدجر من نفي قضية «الإله موجود» هو أن الله «ليس موجوداً من الموجودات، ولا علة أولى، ولا شخصاً...، إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات... معناه أولاً وفقط أن الوجود لا يقوم فوق الآلهة، وأن الآلهة ليسوا فوق الوجود»^(٢)، وهكذا إذن فإن هيدجر حينما جعل الإنسان هو الكائن الوحيد الموجود (الذي يدرك الوجود بوعيه)، نفى أن يكون الإله مشاركاً له في هذا الوجود، وإنما يتوقف حتى وجود الإلهة على الإنسان؛ الذي لا يمكن أن يتصور وجوداً سابقاً للوجود الذي يعطيه هو ذاته للأشياء، وهذا كله اتساق منه مع منهجه الأبيستمولوجي وموقفه من مصادر المعرفة.

كما نجد أن النزعة العلمية الإلحادية كانت قد تدعمت بموقف الوضعية المنطقية لدى جماعة فيينا؛ حيث رأى «العلماء الذي ينتسبون إلى دائرة فيينا الشهيرة أن على مجموع العلوم الموجودة، رياضية وتجريبية، أن تحل محل الميتافيزيقا، وأن تطرح بلغة خاصة بها الأسئلة التي لن تستطيع الميتافيزيقا الإجابة عنها أبداً ما دامت عاجزة أن تصبح علماً...، لكن هناك سمتين عامتين يشترك فيهما كل أعضاء الجماعة، الأولى تتمثل في اهتمامهم بالمنطق، والثانية تتجسد في

(٣) تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، كريستيان

دولاكومبان، ص ١١٩، ١٢٠.

(٤) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(١) موسوعة الفلسفة لبدوي، ٦٠٨/٢.

(٢) المرجع السابق، ٦٠٩/٢.

الله، «فلا سبيل للإنسان إلى أن يعرف وجود الله أو صفاته، ولا سيما إذا كان فعل المعرفة يعني إنشاء خطابٍ ذي معنى قابل للإبلاغ، وبما أن الله يتجاوز مستوى الأمور الممكن قولها، فلا يمكن الإنسان أن يجعل الله موضوعاً لتساؤلاته؛ فالسؤال لا نشوء له إلا حيث ينشأ جواب ممكن، والجواب لا نشوء له إلا حيث هناك أمراً قابل للقول والإبلاغ، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فمسألة الله مسألة خاطئة، لأن القضايا التي يمكننا بموجبها أن نحاول صياغة هذه المسألة هي قضايا مجردة من المعنى»^(١)، فهو يُنكر قضية «أن الله موجود» من منطلق منهجه الوضعي، الذي يرى في القضايا الميتافيزيقية قضايا لا معنى لها ولا يمكن الحكم عليها، ومن منطلق لغوي ينفي إمكانية أن تحظى «مسألة الله... بمعنى فلسفي يمكن التعبير عنه في نطاق اللغة»^(٢). والمهم هنا هو التأكيد على الدور الذي لعبته الوضعية الحديثة - من خلال موقفها المعرفي - في الربط بين الإلحاد وبين العلوم الطبيعية باستخدام المنهج التحليلي، كما أنها أسهمت في الربط بين حقل فلسفة اللغة ونسبية المعنى وبين قضية إنكار الوجود الإلهي كما ابتدع ذلك فتجنشتاين.

في سن مبكرة»^(٣)، وأدّت بدايته «في الرياضيات إلى مصيرٍ محتوم من اللاأدرية والشك، فقد وجد في المسيحية كثيراً من الأشياء التي لا تتفق مع ما في الرياضيات من قواعد ونظريات ثابتة»^(٤)؛ فبالنظر إلى الأدلة التي يستند إليها القائلون بوجود الإله فإن رسل يرى «أن الحجج التقليدية على وجود الله مستبعدة، وبناءً على تحليلٍ ظاهريٍ للعلية: لا يمكن أن يكون هناك سبب مشروع على موجودٍ يجاوز ما هو ظاهري»^(٥)، فيقول رسل في محاضرة بعنوان: «لماذا لست مسيحياً... (لوقت طويل، قبلتُ حجة العلة الأولى، حتى قرأت ذات يوم، وكنت في العشرين من عمري، السيرة الذاتية لجون ستينورات ميل، ووجدت فيها الجملة التالية: لقد علمني والذي أن سؤال من خلقتني؟ غير قابل للإجابة؛ لأنه يقترح فوراً السؤال التالي: من خلق الله؟، لقد وضّحت لي هذه الحجة البسيطة جداً... زيف حجة العلة الأولى»^(٦)، كما أن الاعتقاد بأن: «العالم له بداية في الزمان، فإنه ليس من حقنا أن نستدل على أنه مخلوق لأنه قد يبدأ بصورة تلقائية»^(٧)!!! هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رسل قد رفض دليل

(٣) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون، ٦٨٧ / ٨.

(٤) قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول ديورانت، ص ٣٥٨.

(٥) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون، ٦٨٨ / ٨.

(٦) تاريخ الشك، ص ٧٧٠، ٧٧١.

(٧) تاريخ الفلسفة، لكوبلستون، ٦٨٨ / ٨.

وقد شكل برتراند رسل أحد أبرز وجوه الإلحاد في

القرن العشرين؛ حيث تخلى رسل «عن الإيمان بالله

(١) نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

وقواه طبيعي، هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة وموجود فيها. فإذا كان العلم يرى أن المواد والقوى الموجودة في الطبيعة والمشاركة بين سائر كائناتها كافيةٌ وحدها لتفسير جميع تحولاتها وأفعالها البسيطة والمركبة الراقية؛ فأية حاجة بنا بعد ذلك إلى القول بقوى غريبة لا يدل عليها العلم؟!، وليس لنا أقل دليل علمي كذلك على وجود غير منظور ما دام كل شيء تقوم به مواليد الطبيعة موجوداً في العالم المنظور ينشأ فيه ويعود إليه، حتى ولا دليل فلسفي كذلك يستقي مصادره من العلم، فلم يبق إلا أن الخروج إلى غير العالم المنظور اجتهاد منا؛ مرضاةً لرغائب ومتمنيات غريبة هي نفسها، والتثبت من العلم يزيدنا كل يوم غرابة»^(٤)، فلم يبقى إذن عنده إلا عالم الشهادة المحسوس. وقد تشكك شميلي في عالم ما وراء الطبيعة نتيجةً لمقدمته هذه، واعتبر دعوة الأديان لما بعد الموت من البرزخ والحساب والجنة والنار قضايا لا يمكن البرهنة عليها، ونفى مصداقيتها فضلاً عن ضرورة الاعتقاد بها، ويلخص ذلك في أبيات كتبها يقول فيها:

ولو أنت أعملت الرويّة لا الهوى

لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى

صدى حينا البقيا لهول حقيقة

وزلفى دلفنا للذي يحفظ البقا

(٤) آراء الدكتور شبلي شميلي، شبلي شميلي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دون عام، ص ١٤

الغائية والنظام في الكون بالاستناد إلى أن كل ما يكتنف العالم من الآلام والشور يتناقض بشكلٍ قاطع مع الإيمان بآله خبير وذا قدرة لا محدودة، وانتهى من ذلك كله إلى أن القول بوجود الإله فرض غير مُدعم بالبراهين أيًا كانت، وأمن بأن كل «ما يحتاجه العالم ليس العقيدة، بل نزوع التحقيق العلمي»^(١)، وهذا كله انحيازٌ منه إلى موقفه من أساس المعرفة القائل بأن ما لا يمكن اختباره ظاهرياً لا يمكن اعتباره حقيقة، واتساقٌ منه مع المضادة التي يفتعلها الإلحاد المعاصر بين العلم والدين، ف«العلم والمعتقد الديني في تعارض. لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحاً؛ فلنتخلص من الخاطئ فيهما»^(٢).

وعلى صعيد الفكر العربي تنامي الاتجاه الإلحادي باطروحاتٍ عددٍ من المفكرين الذين جعلوا الدين والعلم في موضع معارضة لا يمكن أن يلتقيا؛ نتيجةً لاعتقاد تعارض العقل والدين من جهة، وتعارض التجربة والدين من جهة أخرى؛ فقد ذهب شبلي شميلي مثلاً إلى اعتناق الداروينية^(٣)، واعتبر العلم الطبيعي قادراً على تفسير عملية النشأة وولادة الحياة في الكون؛ فيقول: إن «الإنسان بمواده

(١) تاريخ الشك، ص ٧٧٣.

(٢) وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنسكي، ص: ٣٠.

(٣) انظر حول مفهوم الإنسان في الداروينية: الفصل العشرون من كتاب «تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين».

مكانتها في عالم الفكر الإنساني: لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية الفلسفية، وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير؛ ومن هنا فإنك لا تجد لكل الأدلة التي تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية، ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف، وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية. ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التي كنا نخلعها عليها^(٥). وإسماعيل هنا كسابقه يُظهر تأثراً وانصهاراً كلياً في الحضارة الغربية، يفقد معه تقديم أية أدلة أو محاجات عميقة لتبرير إلحاده ما عدا تجربته الشخصية وظروفه النفسية، ويُقيم العلم الطبيعي المادي مصدراً وحيداً للمعرفة يناسب تطور الفكر الإنساني في أزمنة النهضة والحدثة الغربية.

كما أعلن صادق جلال العظم إلحاده مستنداً إلى العلم الطبيعي في العصر الحديث، وقدم نقداً لدلائل وجود الله تعالى، فيقول: «لنفترض أننا سلمنا بأن الله هو مصدر وجود المادة الأولى، هل يحل ذلك المشكلة؟، هل يجيب هذا الافتراض على سؤالنا عن مصدر السديم الأول؟، والجواب هو طبعاً بالنفي. أنت تسأل عن علة وجود السديم الأول وتجبب بأنها الله، وأنا أسألك بدوري وما

وماذا عزاء المرء من بعد موته
إذا حُبه للذات لم يدفع الأذى
وأنى له دفع القضاء محتما
فلم يبقى إلا بلسم الوهم مُرتجى»^(١)

وفي ذات السياق صرّح إسماعيل أدهم بإلحاده، وكتب مقالاً بعنوان: لماذا أنا ملحد؟، يقول فيه: «إن الأسباب التي دفعتني للتخلي عن الإيمان بالله كثيرة، منها ما هو علمي بحت، ومنها ما هو فلسفي صرف، ومنها ما هو بين بين، ومنها ما يرجع لبيئتي وظروفي، ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية»^(٢)، ويجعل إسماعيل لإلحاده تعريفاً فيقول: «والتعريف الذي استصوبه وأراه يُعبر عن عقيدتي كملحد هو: الإلحاد هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته، وأن ثمة لا شيء وراء هذا العالم، ومن مزايا هذا التعريف أن شقّه الأول إيجابي محض، بينما لو أخذت وجهته السلبية لقام دليلاً على عدم وجود الله، وشقّه الثاني سلبي»^(٣)، ويعتقد إسماعيل أن «فكرة الله فكرة أولية»^(٤)، وقد أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفي سنة، ومن هنا يمكننا... أن نقول إن مقام فكرة الله الفلسفية، أو

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) لماذا أنا ملحد؟، إسماعيل أدهم، حزب التجمع

الوطني التقدمي الوحدوي، ص ١٣.

(٣) لماذا أنا ملحد؟، ص ١٣، ١٤.

(٤) أي: بدائية.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤.

علة وجود الله؟!!!!، وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود، وهنا أجييك ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود، وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات، وإلى كائناتٍ روحية بحتة لا دليل لدينا على وجودها»^(١)، وعندئذ لا يمكن سوى التوقف عن الاعتقاد بوجود الإله، والقول باللاأدرية ما دمنا لا نملك طريقة علمية للتثبت من ذلك، فاهل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية... عندما نقول مع نيتشه أن الله قد مات، أو هو في طريقة إلى الموت...نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون، والمجتمع، والإنسان: خالية من ذكر الله تماماً^(٢)، وأظهر العظم بموجب هذا إلحاده الصريح إزاء عدد من أصول الدين كالإيمان بوجود الملائكة، واليوم الآخر، والجنة والنار ونحوها؛ بدعوى عدم إمكانية القول بها في عصر الحداثة العلمية^(٣).

وإذا ما انتقلنا إلى تمظهر الإلحاد في القرن الحادي والعشرين عند الغرب فإننا نشهد ظهور ما عُرف بالأصولية الإلحادية^(٤)، التي انتقل فيها

- (١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، ص ٢٨.
 (٢) المرجع السابق، ص ٢٧، ٢٨.
 (٣) انظر: نفسه، ص ٣٦ وما بعدها.
 (٤) وقد أشار بعض الباحثين إلى أن في أوروبا وأمريكا قبل الثورة الفرنسية لم يكن يتجاوز العشرين شخصاً، انظر: نفسية الإلحاد، إيمان فاقد الأب، لبول فيتز، ص ١٦.

الاتجاه العلمي الداعم للإلحاد إلى التنظير الفلسفي للإلحاد وتبريره^(٥)، وطوّر هذا الاتجاه المعاصر في الإلحاد «الذي صار رواده يُعرفون بالملحدين الجدد خطاباً يحمل الكثير من أحادية الرؤية، والاستئثار بالمعرفة والعلم، وتجهيل الآخر، وادعاء التوصل إلى فهم الحقائق النهائية حول الحياة والكون»^(٦)، ولا يقبل باحتمالية صحة التفسيرات الإلهية بحال، بل يتوجه إلى هدمها وتفكيكها بشكل مباشر؛ وذلك من خلال زعمه الاعتماد على العلم^(٧). ويقف على رأس الهرم في حركة الإلحاد المعاصر: البيولوجي ريتشارد دوكينز؛ الذي «يُعد المؤسس والمبشر الأول لهذا الاتجاه الأصولي الإلحادي، حيث حمل دوكينز على عاتقه مشعل الدعوى لهذا الاتجاه الفكري المتعصب، من خلال طرحه لمجموعة من

(٥) بل ظهر ما هو أبعد من هذا، وهو ما سمي بالمادية الإقصائية، والتي تنتهي إلى أن كل ما يتصوره العقل فهو مجرد أوهام من عمل كيمياء الدماغ؛ لتنتهي بذلك إلى العدمية المفرطة. انظر كتاب «البحث عن الحقيقة، خمسة مبادئ لكشف الإلحاد والعلمانية» لنانسي بيرسي، ص ١١٠ وما بعدها، وانظر في نقد النزعة العلمية والمذهب المادي كتاب «دليل الحائرين خريطة معرفية لقراءة ونقد المذهب العلموي والمادي» لإيرنست فريتز شوماخر، مع التحفظ على بعض ما ورد فيه.

- (٦) قصة الإلحاد: قراءة تاريخية للإلحاد، ص ١٤٤.
 (٧) انظر تحليلاً مطولاً لهذا الأمر في: الباب الأول والثاني من كتاب «خرافة الإلحاد» لعمرو شريف. وانظر في محاولة الانتصار للأديان في الغرب ضد الإلحاد كتاب «الموت الرحيم للإلحاد المعاصر» ليفيليب نيمو.

الكتب والأفلام التوثيقية، ونشاط لا يتوقف لعقد المحاضرات والندوات»^(١) والمناظرات، ففي كتابه المعنون: بوهم الإله^(٢) يذهب دوكينز إلى أن هذا التعقيد في بنية هذا الكون ومظاهر الحياة فيه ناشئة فقط و فقط عن التطور بالانتخاب الطبيعي العشوائي^(٣)، وينظر إلى مسألة الوجود الإلهي بوصفها لا أدرية مؤقتة سيستطيع العلم بتوسعه أن يحسمها، فيقول: «سأقترح بأن وجود الله نظرية علمية كغيرها، بالرغم من أنه من الصعب تجربتها عملياً، لكنها تدخل ضمن اللاأدرية المؤقتة...، وجود الله أو عدم وجوده هو حقيقة علمية عن الكون، وقابلة للاكتشاف من حيث المبدأ على الأقل إن لم يكن عملياً؛ لو كان موجوداً وكشف عن نفسه لوضع حكماً نهائياً للجدل هذا وبشكل لا يقبل الشك»^(٤). وفي الحقيقة فإن دوكينز بالرغم من إقراره بأن وجود الله مسألة لاأدرية مؤقتة؛ يحاول تفنيد الحجج الدالة على وجوده تعالى؛ فيعتبر أن الاستدلال على وجود الله بأنه العلة الأولى للكون حجة «تعتمد على مبدأ التراجع الزمني، وتفترض

الله لإنهاء الدوامه»^(٥)، فالقول بالإله الخالق غير مبرر علمياً على حد زعمه. يقول: «لنعد للتراجع الزمني اللانهائي والعبث الناتج من إدخال الإله لحل الموضوع؛ لأنه من الأرخص استحضار شيء ما كنظرية الانفجار العظيم، أو أي مبدأ فيزيائي غير مكتشف بعد، إن تسمية هذه الأمثلة بالإله هو في أفضل الأحوال عبثي، وفي أسوأها مضلل بشكل خبيث»^(٦)، كما اعتبر أن الاستدلال بحجة الغائية أو التصميم في هذا الكون^(٧) لا يمكن أن يدل على أن الله موجود؛ لأنها قد انتهت بفضل نظرية التطور^(٨) بالانتخاب، كما ذهب إلى اعتبار الحجة الوجودية (التي تفترض أن معرفتنا بالكمال تدل على وجود كامل لا متناه هو أصل هذه الفكرة عندنا، وهو الله تعالى) محض خيال إنساني؛ إذ لا يوجد دليل على أن كل ما نفكر فيه يمكن أن يدل حقيقة على أنه موجود، فالسؤال الحقيقي هو:

(٥) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٦) نفسه، ص ٨٠.

(٧) انظر في نقد هذا كتاب «الكوكب المميز، كيف صمم موقعنا في الكون للاكتشاف» لـ غيرمو غونزاليز وجاي ريتشاردز، وكتاب «قدر الطبيعة، قوانين الحياة تفصح عن وجود الغاية في الكون» لـ مايكل دنتون.

(٨) انظر في رد هذا تحليلاً جيداً (مع التحفظ على بعض النقولات) في كتاب «أفي الله شك» لـ مرتضى فرج، تحت عنوان «هل دحضت نظرية التطور دليل النظم» ص ٢١٣ - ٢٧٥. وانظر في نقد نظرية التطور: الفقرة ٧ و ٨ من الباب الأول من كتاب «أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين» ص: ٢٠٥ - ٤٤٧.

(١) قصة الإلحاد: قراءة تاريخية للإلحاد، ص ١٤٥.

(٢) انظر مناقشة لهذا الكتاب في: محاكمة الإلحاد في ضوء المنهج العلمي لأحمد البياتي، ص ٥٨ - ١٠٤.

(٣) انظر فصلاً لطيفاً تحت عنوان «داروين يُكذب دوكينز» في كتاب «الإيمان من قلب دوكينز» لـ عبد اللطيف الحرز، ص ١٧٢ وما بعدها.

(٤) وهم الإله، ص ٥٢.

ليقرر أن العقل محدود ولا يستطيع أن يصل إلا إلى الظواهر، وبالتالي فدلالة الضرورة على وجود الله غير يقينية، والإلحاد إذن يقرر الطرح النسبي للمعرفة، وأنه لا وجود لحقائق بالذات؛ وبهذا الأساس المعرفي يلغي الإلحاد أيّ تصور ثابت للوجود وللموجودات، بحيث لا يسعى الإلحاد للتلاقي مع الواقع كما هو، وإنما جعل تصوره للوجود منبثقاً من تصوره النسبي للمعرفة. وهذا التحليل يوصلنا إلى استنتاج أن الأساس المركزي الذي يناقش من خلاله الفكر الإلحادي الوجود الإلهي -متدثراً بالمعرفة والعلم- يكمن في: أن الموقف من مصادر المعرفة هو الأساس الذي تجتمع عليه كل الاتجاهات الإلحادية، وإن بدا في الظاهر تكاثر الحجج التي يقدمونها، ولكنها في الحقيقة تنحل جميعها إلى هذا الأساس. وهذا يفسر لنا تمسك الفكر الإلحادي -كما رأينا- بتعارض العقل والدين، وتعارض العلم التجريبي والتفسيرات الدينية^(٣)، كما يفسر لنا

هل هناك أي شيء نستطيع التفكير فيه، والذي مجرد التفكير فيه يرينا أنه موجود بالحقيقة خارج أفكارنا؟... ولو كانت الإجابة نعم، فهذا يعني بأنه يمكن أن يوجد صلة وصل بين الأفكار الخالصة والأشياء، وإذا كانت الإجابة بلا فهذا يعني أنه لا توجد مثل هذه الصلة. وعلى العكس فشعوري أنا سيكون وبشكل عفوي عبارة شك عميق في أي برهان يصل لنتيجة عظيمة بهذه الأهمية كتلك، بدون استخدام أي معلومة من العالم الحقيقي^(١).

وهكذا إذن نجد أن جميع ما تقدم يُسلمنا إلى أن الفكر الإلحادي في رده ونقده لأدلة الوجود الإلهي: أعني دليل السببية، والنظام^(٢)، والغائية، يقوم على الاستناد إما على التجربة /الحس، أو العقل كمصدرٍ وحيدٍ للمعرفة، بل رأينا أن الإلحاد لا يُسلم بمفهوم ثابت للعقل؛ إذ استعرضنا كيف أن الفكر الإلحادي في نقده لأدلة الوجود الإلهي يطعن في ضرورات العقل، ومقولاته الكلية؛

(٣) انظر في موقف الإلحاد من العلم التجريبي: القسم الأول من كتاب «الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم» لـ حسام الدين حامد، وانظر الفصل الثاني عشر «هل أثبت العلم عدم وجود الإله» من كتاب «الحقيقة الإلهية الله والإسلام وسراب الإلحاد» لحمزة أندرياس تزورتنس، ص: ٢٩٣ وما بعدها، و «هل المنهج العلمي التجريبي يؤيد الإلحاد» في كتاب «اختراق عقل دلائل الإيمان في مواجهة شبهات الملحدين والمتشككين» لـ أحمد إبراهيم، ص: ٤٠ وما بعدها.

(١) وهم الإله، ص ٨٤.

(٢) انظر في نقض موقف الملاحدة من النظام في الكون كتاب «العلم ودليل التصميم في الكون» لـ مايكل بيهي وويليم ديمبكسي وستيفن ماير، والفصل الخامس من كتاب «أوهام الإلحاد العلمي هل تتعارض الكشوفات العلمية مع الإيمان بالخالق» لـ محمد باسل الطائي، وكتاب «الإيمان بالخالق والعلم» لـ جوردون ليدنر، وكتاب «الصنع المتقن دلالة الفيزياء على وجود الخالق» لـ مصطفى قديح.

إصرار الإلحاد على أن «الإنسان مصدر المعرفة، وأن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها»^(١). ومما لا شك فيه أن دين الإسلام جعل للعقل مكانته، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة الآية ٢٤٢]، ودعى إلى التفكير في الكون كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحجائية الآية ١٣]، وبين مكانة العلم عندما أشار إلى أن خلقه وأمره لا يمكن أن يتعارضوا فقال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف الآية ٥٤]، وكما قال ابن تيمية: «فمن تبخر في المعقولات، وميز بين البينات والشبهات، تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عَظُمَتْ معرفة^(٢) الرجل بذلك، عظمت موافقة الرسول»^(٣). وفي هذا يقول الإمام السمعاني: «إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع وجعل

إدراكه وقبوله بالعقل، فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب، ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر إن الله لا يعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذي يُعرف العبد ذاته فيعرف الله بالله لا بغيره... فهذه الدلائل دلت أن الله تعالى هو المعرف إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل لأنه سبب الإدراك والتمييز لا مع عدمه... والله يعطي العبد المعرفة لهديته إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل، وهذا كما أن العبد لا يعرف الله تعالى بجسمه ولا بشخصه ولا بروحه ولا يعرفه مع عدم شخصه وجسمه وروحه كذلك لا يعرف الله بالعقل ولا يعرفه مع عدم العقل، ونظير هذا أن الولد لا يكون مع فقد الوطاء ولا يكون بالوطاء بل يكون بإنشاء الله تعالى وخلق، وكذلك لا يكون الزرع إلا في أرض وببذر وماء ولا يكون بذلك بل يكون بقدرة الله وإنباته... وأمثال هذا كثيرة، والموفق يكتفي باليسير، والمخذول لا يشفيه الكثير. وقد قال بعض أهل المعرفة: إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية، فمن شغل ما أعطي لإقامة العبودية بإدراك الربوبية فاتته العبودية ولم يدرك الربوبية. ومعنى قولنا إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية هو: أنه آلة التمييز بين القبيح والحسن والسنة والبدعة والرياء والإخلاص، ولولاها لم يكن تكليف ولا توجه أمر ولا نهى، فإذا استعمله على قدره ولم يجاوز به حده أداه

(١) الإنسانية المستحيطة إشكاليات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، إبراهيم الرماح، ص: ٥٥.

(٢) هذه الكلمة مكتوبة في المصدر (بمعرفة) وأظن الباء زائدة.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣١٤/٥.

ذلك إلى العبادة الخالصة والثبات على السنة واستعمال المستحسنات وترك المستقبحات... وقال بعضهم العقل مدبر يدبر لصاحبه أمر دنياه وعقباه، فأول تدبيره الإشارة إلى المدبر الصانع، ثم إلى معرفة النفس، ثم يشير إلى صاحبه بالخضوع والطاعة لله والتسليم لأمره والموافقة له، وهذا معنى قولهم العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه، وقال بعضهم العقل حجة الله على جميع الخلق لأنه سبب التكليف إلا أن صاحبه لا يستغني عن التوفيق في كل وقت، ونفس العقل بالتوفيق كان والعاقل محتاج في كل وقت إلى توفيق جديد تفضلاً من الله تعالى، ولو لم يكن كذلك لكان العقلاء مستغنيين عن الله بالعقل فيرتفع عنهم الخوف والرجاء، ويصيرون آمنين من الخذلان، وهذا تجاوز عن درجة العبودية، وتعدٍ عنها، ومحال من الأمر؛ إذ ليس من الحكمة أن ينزل الله تعالى أحداً غير منزلته، فإذا أغنى عبده عن نفسه فقد أنزلهم غير منزلتهم وجاوز بهم حدودهم، ولو كان هذا هكذا لاستوى الخلق والخالق في معنى من معاني الربوبية، والله تعالى ليس كمثله شيء في جميع المعاني... واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنة قالوا الأصل الاتباع والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات

الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء»^(١).
والعقل وإن كان من مصادر المعرفة، إلا أنه محدود كغيره من الحواس؛ فلا يُعطى أكبر من قدره، ولا تتجاوز به حدوده... كما لا يُهمل ولا يقلل من شأنه»^(٢)، وهو الأمر ذاته مع بقية الحواس وكونها من مصادر المعرفة، فلا تُهمل الفطرة، ولا دلالة المخلوقات على الخالق، وما فيها من العناية والإتقان والتدبير والتسخير، وما في السماء والأرض من الآيات، ومعجزات الأنبياء، وإخبارهم بالغيب، والدلائل التاريخية على نصرهم وتأييدهم، وعموم الآيات الحسية التي حفظتها كتب التاريخ، وما اشتملوا عليه من أوصافٍ تدل على صدقهم، والدلائل الذاتية في مضمون الرسائل، وما في الكائنات من دلائل الإنعام والإحياء والإماتة والنفع والضرو والهداية، وكل ما اشتمل عليه الوحي من أدلة عقلية فطرية^(٣)، مما يؤكد خطأ انحصار المعرفة في العقل فقط أو الحس. ونقد هذا الأساس الإلحادي له تحليل خاص وبحث طويل^(٤) سواء من حيث الموقف

(١) الانتصار لأصحاب الحديث، أبو المظفر السمعاني، ٧٨ - ٨٢.

(٢) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، ص ٣٩.

(٣) انظر في هذه الأدلة بما لا مزيد عليه كتاب «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» لد / سعود العريفي.

(٤) وقد بيّنتُ في المقدمة بأن هذا البحث وصفي

تحرزت من تصديق ما لا يكون، ولم آمن إن صدقته أن يوقعني في مهلكة؛ عدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها؛ فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألته عنه فيها، ولم أر فيما كلموني به شيئاً يحق لي في عقلي أن أصدق به ولا أن أتبعه. فقلت لما لم أجد ثقةً آخذ منه: الرأي أن ألزم دين آبائي وأجدادي الذي وجدتهم عليه، فلما ذهبت ألتمس العذر لنفسي في لزوم دين الآباء والأجداد، لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقةً، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمسألة عنها وللنظر فيها؛ فهجس في قلبي وخطر على بالي قرب الأجل وسرعة انقطاع الدنيا واعتباط أهلها وتخرم الدهر حياتهم، ففكرت في ذلك...، ورأيت ألا أتعرض لما اتخوف منه المكروه؛ وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان، فكففت يدي عن القتل والضرب، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقه والخيانة...، وأضمرت في نفسي ألا أبغي على أحد، ولا أكذب بالبعث ولا القيامة ولا الثواب ولا العقاب»^(٢). وما يُفهم من هذا النص هو أن ابن المقفع - على فرض تأليفه أو إضافته وتعديله لهذا النص - اتخذ من الاختلاف والتفرق داخل الأديان دليلاً على عدم يقينيتها، والأصل عنده هو الرجوع إلى ما يقره العقل والضمير الأخلاقي من تصور

(٢) كليله ودمنة، عبد الله بن المقفع، ١ / ٧٩، ٨٠، بتصرف يسير.

الإسلامي، أو موقف العلم التجريبي، أو البحث الفلسفي، إلا أن الذي يعيننا هنا هو الكشف عن أن الموقف من أساس المعرفة يشكل أحد الركائز الرئيسة التي يتكئ عليها الإلحاد في نفيه وجود الله تعالى.

• المبحث الثالث:

• **الموقف من التشابه والاختلاف بين الأديان.**
يشكل التفسير الذي يقدمه الملاحدة حول الأديان أحد تمظهرات هذا الخطاب، وبصورة أدق يمكن أن نقودنا الملاحظة إلى أن هذه التفسيرات على تباين درجاتها واختلاف أزمانها، تعود إلى فهم محدد من الفكر الإلحادي تجاه قضية التشابه والاختلاف بين الأديان^(١). فقد استوقف الاختلاف بين الأديان عبد الله بن المقفع - وهو أحد الذين رموا بالزندقة في التاريخ الإسلامي - وظهر شكه في الدين بسبب ذلك في قوله: «فلما

تحليلي، يهدف إلى الكشف عن الأسس التي ينطلق منها الإلحاد، وأن نقد هذه الأسس يحتاج إلى أبحاثٍ مستقلة، كما أن الجمع بين التحليل والوصف والنقد لا تحتمله الأبحاث المحكمة في المجالات العلمية؛ لكونها محكومة بمقدارٍ محدد. ثم إن في الكشف عن هذه الأسس بمنهج تحليلي وصفي ما يضع الأرضية المنهجية للباحثين كي يبنوا نقدهم على أساس معرفي، وهذه غاية نفيسة ومقصد شريف إن شاء الله.

(١) انظر في الدعوة إلى ضرورة مقارنة الأديان كتاب «الدين والاعتراب الميتافيزيقي» ل عبد الجبار الرفاعي، ص ١٩٥ - ٢٠٥.

بالتالي باطلة»^(٣). وهو يُبطل بموجب ملاحظة هذا الاختلاف مفهوم القداسة عن الوحي ويرى الاعتقاد ببشريته، وبالتالي يصل إلى إنكار الأديان. وقد رُمي محي الدين ابن عربي بالإلحاد؛ نتيجة لمناذاته بمذهب وحدة الوجود الرامي إلى التوفيق بين الاختلاف بين الأديان ووحدة الإله^(٤)؛ إذ سلامة الغاية لا تتضمن بالضرورة صحة الوسيلة؛ حيث تقوم وحدة الوجود عند ابن عربي على إنكار الظاهر واعتقاد «ألا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده أزلي وأبدي، بل هو الوجود كله، ولا موجود سواه»^(٥)، ومادام أن الوجود الحق واحد؛ فإن «الكثرة التي تشهد بها الحواس، إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام يخترعها العقل، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق، اللهم بالاعتبار والجهة، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات، وبذا يجتمع الواحد والكثير، والقديم والحادث، والباطن والظاهر، لذا يقول ابن عربي: (سبحان

ضروري لما ينبغي أن يكون عليه الدين. كما أن أبا بكر الرازي قد أشار إلى أن الاختلاف بين الأديان يُعد دليلاً على فسادها؛ فقد صرح بأرائه الناقدة للقول بالنبوة في كتاب صنفه بعنوان: مخاريق الأنبياء، الذي حُفظت بعضُ شذراته فيما نقله أبو حاتم الرازي من مناظرات جرت بينهما، ومن جملة ذلك ادعاؤه التناقض في دعاوى الأنبياء فيقول: «(زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس، وماني وزرهشت خالفا موسى وعيسى ومحمداً في: القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر. وماني خالف زرهشت في الكونين وعللهما، ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وُصِّب)»^(١)، وقال أيضاً: «(زعمت النصارى أن عيسى قديم غير مربوب / مخلوق، وأنه قال: جئت لأتمم التوراة، ثم نسخ شرائعها وبدل قوانينها وأحكامها)»^(٢)، ونحو ذلك مما يسميه الرازي مخاريقاً وخرافاتٍ صنعها الأنبياء؛ ويبطل -بموجب الوقوف على هذا الاختلاف عند

الرازي- التصديق بالنبوة؛ فالأنبياء متناقضون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحداً، وهو الله فيما يقولون؛ فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة

(٣) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٧١.

(٤) انظر مثلاً: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، دون ناشر، دون عام، معجم أعلام الفكر الإنساني، ص ٢٠٦.

(٥) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد،

ص ٢٦٩.

(١) أعلام النبوة الرد على الملحدين أبي بكر الرازي، ص ٦٥.

(٢) نفسه، ص ٦٥، ٦٦.

وفي الفكر الغربي نجد نيتشه وقد ركز نظره على التلاقي بين الأديان لا سيما اليهودية والمسيحية؛ بحيث اعتبر ذلك دلالة على أن الدين في حقيقته أيديولوجيا سلطوية، فإن الله اليهودي يميت ابنه لجعله مستقلاً عن ذاته، وعن الشعب اليهودي...، وإذا أمات الله، وجد وسيلة جعل إلهه إلهاً شاملاً للجميع...، الله المسيحي هو إذن الله اليهودي...، يكف الله على الصليب عن الظهور كيهودي، لأجل ذلك إن من يموت على الصليب هو الله القديم. بينما يولد الله الجديد. يولد يتيماً ويصنع لنفسه من جديد أباً على صورته ومثاله: إله محبه...، هذا هو المعنى الثاني لموت الله: يموت الأب، فيصنع لنا الابن إلهاً من جديد، يطلب الابن منا فقط أن نؤمن به، ونحبه كما يحبنا، وأن نصير ارتكاسيين لتفادي الحقد، ومكان أب كان يخيفنا يحل ابن يطلب قليلاً من الثقة، قليلاً من الإيمان»^(٣)، «أما المعنى الثالث لموت الله فهو التالي: يستولي القديس بولس على هذا الموت، ويعطي تفسيراً له يشكل المسيحية، كانت الأناجيل قد بدأت وقد دفع القديس بولس إلى درجة الكمال بعملية تزوير هائلة. فأولاً مات المسيح في رأيه لأجل خطايانا...، لا يقتل الأب ابنه لجعله مستقلاً، بل من أجلنا وبسببنا، يرفع الله ابنه على الصليب بفعل المحبة، وسوف

من أظهر الأشياء وهو عينها»^(١). ويترتب على هذا التصور لطبيعة الرب واتصاله بالوجود المُشاهد أنه ليس ثمة خلق، ولا وجود من العدم، وإنما فيض وتجلُّ لله ولصفاته في الأشياء، ويفسر ذلك كلام ابن عربي عن صفات الله وأسمائه، فنجدته يُؤوّل اسمه تعالى العلي بقوله: «ومن أسمائه الحسنَى العليّ، على من... وما ثم إلا هو؟، فهو العليّ لذاته. أو عن ماذا. وما هو إلا هو؟، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى المحدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو...، فهو عين ما ظهر، وعين ما بطن في حال ظهوره، وما ثم من يراه غيره، وما ثم ما يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه»^(٢)، والمهم هنا أن ابن عربي يقر بوجودٍ للإله، لكن على طريقةٍ محايثة بحيث لا يتصور إلهاً متميّزاً عن الكون بل إلهاً متجلياً في أجزائه التي هي منه. ورمي ابن عربي والحلاج من قبله بالزندقة هو بسبب هذا التصور المبتدع للوجود الإلهي، الذي يؤوّل إلى نفي الألوهية من حيث كونها مفارقة للوجود حساً ومعناً؛ بل يؤوّل إلى بطلان غايتهم من ذلك والمتمثلة في إرادتهم ردم الاختلاف بين الأديان باعتقاد أن الكل تمظهرٌ وتجلُّ للمتعالى.

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٢) الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن

عبد الخالق، ص ٨٢، ٨٣.

(٣) نيتشه والفلسفة، جيل دولوز، ص ١٩٦، ١٩٧ بتصرف يسير.

نرد على هذه المحبة بقدر ما سنحس بأنفسنا مذنبين... بهذا الموت، وبقدر ما نعوض من هذا الذنب عبر اتهام أنفسنا، ودفن فوائد الدين، وفي ظل محبة الله والتضحية بابنه؛ تصبح الحياة ارتكاسيه بكاملها، تموت الحياة لكنها تبعث مجددا بوصفها ارتكاسيه^(١)، وهكذا إذن يقرأ نيتشه تعاقب الرسائل بوصفها مؤامرات سلطوية لتحقيق الرغائب الشريرة الدفينة في الإنسان، ويرى في الأديان كل الأديان لا سيما المسيحية هنا تكريساً لمناهضة حيوية الحياة، وإرادة للعدم والموت.

كما يركز الملحد سام هاريس في العصر الراهن على قضية: الاختلاف بين الأديان والمعتقدات الدينية، لا سيما في مسألة: تصويرها لوجود الله وطبيعته، ويتبنى معارضة رئيسة يؤكد من خلالها على منطقية الإلحاد، ولا عقلانية الأديان، بل وكونها اختراعات بشرية أشبه بالأساطير^(٢)، فيقول: إن «الفكرة القائلة بأن أي دين من أدياننا يمثل كلمة الرب المعصومة، تتطلب جهلاً في التاريخ والأساطير والفن بصورة مطلقة؛ حيث إن المعتقدات والطقوس والأيقونات من أدياننا تشهد

على قرون من التلقيح فيما بينها، عقائد الديانات الحديثة... كانت تجمع بقايا ركام الأساطير لآلاف السنين»^(٣)، كما يؤكد على أن سبب موقفه من عدم يقينية وجود الخالق يعود إلى «أننا نملك الكثير من الكتب المقدسة المرسله من إله هذا الكون، وهي متناقضة فيما بينها، الإنجيل بكل وضوح يدعي أن عيسى هو ابن الله... وعليك أن تؤمن بذلك، وإلا فستقضي حياتك الأبدية في الجحيم، والقرآن يذكر مرتين بأن عيسى ليس هو ابن الله، وكل شخص يعتقد ويؤمن بأنه ابن الله سيقضي حياته في الجحيم. الآن دعنا نفترض أن أحد هذين الادعاءين هو صحيح، وهنا ننفي بالتالي كل الاحتمالات الأخرى الممكنة، ونعيش في هذا الكون المتصارع والمتضارب، الذي أعطنا فيه الله كتاباً غير متكامل وغامض ويطلب منا أن نستوعبه، ونستخرج الصحيح... نحن لا نعرف ما إذا كان الافتراض الصحيح هو الإسلامي أو المسيحي، نحن نلاحظ أن الناس تختار بصورة عامة وفقاً لظروف وصدفة مكان الولادة...، أنت ترعرت ولقنت لتعتقد بأن كتاباً مقدساً ما هو الحق، لكن لو ولدت في الصين مثلاً فلربما تشهد قروناً من الزمن دون أن تسمع أي شيء عن تلك المعتقدات. وأعتقد لأسباب واضحة جداً، تستطيع فهم كون هذه السيناريوهات

مقولة» لمحمد المزوغي.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٢) انظر للوقوف على نماذج من تقارير الملحدين حول خطورة الأديان الفصل الثاني (فساد الأديان) والثالث (شقاء المؤمنين) من كتاب «تحقيق ما للإلحاد من مقولة» لمحمد المزوغي.

(٣) نهاية الإيمان، سام هاريس، ص ١٤.

﴿النساء الآية ٨٢﴾، فدعوى الملاحدة يقابلها

دعوى أصحاب الأديان؛ فتعينت البرهنة. كما أن البناء الإلحادي على هذا الأساس يتجاهل حقيقة صحة الاختلاف أو التشابه بين الأديان؛ لأنه لا يعتبر بوجود أديانٍ محرفة وأخرى غير ذلك، ولا يأخذ في منظور ديناً وضعياً وآخر سماوياً إلهياً، بل وجدناه يقارن بينها بوصفها كلها خرافات وأساطير واختراعات بشرية، وهذا تعميم خاطئ ينطلق من مقدمة إرادة تقويض الملاحدة للأديان.

الصواب -الذي ينبغي على الملاحدة البرهنة على خطئه- هو أن دين الله تعالى واحد، وأن رسالات رسله صلوات الله عليهم أجمعين واحدة تدعو إلى توحيد الله بالعبادة وإقامة القيم الأخلاقية؛ فقد قال ﷺ «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»^(٢)، وبين تعالى في خاتم الرسالات إلى البشرية تعلق كل دين إلهي بسابقه على نحو يضمن معرفة الحقيقة، كما يكفل قداسة أصل تلك الرسالات وحمائتها من العبث البشري فقال جل شأنه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله (وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا) [١٦: مريم]، ٦ / ٦٠٦ (٣٤٤٣).

-الأديان- جغرافية، وغير منطقية»^(١).

وهكذا إذن يُسلمنا ما سبق إلى أن أساس الشبهات الإلحادية في مجال نقد الأديان تنطلق من موقف الملاحدة من علاقة الأديان بعضها ببعض؛ إذ رأينا أن الفكر الإلحادي كان قد اتخذ من الاختلاف بين الأديان ذريعةً يحكم من خلالها على بطلانها، كما أنه اتخذ من ملاحظة التلاقي بين الأديان ذريعة يرى فيها دليلاً على أنها اختراعات بشرية، أو أنها مقتبسة من بعضها البعض، ويكمن الخلل الرئيس -في اتخاذ الفكر الإلحادي هذا الأساس للتوليد الشبهات التي تدحض الأديان- في أنه أساس باطل لا يقوم على فهم حقيقي لمعنى التشابه أو الاختلاف بين الأديان، ولا يقدم تحليلاً علمياً يثبت من خلاله صحة كل ما في الكتب المقدسة من جهة نسبتها إلى الأنبياء، ثم يكشف وجه التناقض بينها، كما أن الفكر الإلحادي -على فرض قيامه بهاتين المقدمتين- محتاج إلى التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية، وكل ذلك مما لم يقد به أحد من الملحدين، ولن يقوموا. ومخالفهم من أصحاب الأديان يرى أن الحق واحد لا يمكن أن يخالف بعضه بعضاً، كما أشار إلى ذلك الله جل جلاله حينما قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

(١) لتأمل فكرة الخالق، سام هاريس

الخاتمة

انتهينا في هذا البحث إلى عددٍ من النتائج

أهمها:

١. بيّنا أن الأساس الذي ترد إليه شبهات الفكر الإلحادي في مجال الميتافيزيقا ورفض وجود الله تعالى عائدة إلى أسٍ واحدٍ ومغالطةٍ منطقية، محصلتها: الملازمة بين قضيتين لا تلازم بينهما وهما: «ماهية المخلوق» التي من لوازمها ضرورة النقص؛ لكونه مخلوقاً وبالتالي فإن «الاحتياج» ومن ثمّ «النقص» ركن ماهية فيه، و «وجود الإله» الذي من لوازمه «الكمال المطلق». وبيننا - على جهة الاختصار - الكشف عن وجه هذه المغالطة؛ كمقدماتٍ منهجية للنقد.

٢. بيّنا أن الموقف من أساس المعرفة يشكل أحد الركائز الرئيسة التي يتكئ عليها الإلحاد في نفيه وجود الله تعالى، وأشرنا إلى الخلل المنهجي الذي يقع فيه الفكر الإلحادي من حصر المعرفة في الحس أو العقل، وبالتالي بطلان ما ترتب عليه من نتائج.

٣. أوضحنا أن الأساس الثالث الذي يتكئ عليه الفكر الإلحادي في رفضه للأديان ونفيه وجود الله يكمن في: تفسيره الخاطيء لوجود التشابه والاختلاف بين الأديان، وبيننا بطلان ذلك الأساس لتجاهله لأولى مقدمات الفهم الموضوعي

مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة الآية ٤٨].

وتحدى الله الثقليين على أن يأتوا بمثل القرآن، ولا زال التحدي قائماً، قال تعالى: ﴿قُلْ لَنْ أُجْتَمَعَتْ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ [الإسراء الآية ٨٨]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَأَدْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ [هود الآية ١٣]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَأَدْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾ [يونس الآية ٣٨].

ونقد الموقف من تشابه الأديان واختلافها، ومدى دلالة على صحة الأديان من عدمها له أبحاثه المستقلة؛ إلا أن الذي نود التأكيد عليه هنا هو أن الركيزة الثالثة التي ينطلق منها الفكر الإلحادي في تبنيه للإلحاد هو الانطلاق من أس التشابه والاختلاف بين الأديان، وهو مع الأساسين السابقين يمثل - في وجهة نظرنا - الأسس التي ترتد إليها كل شبه الإلحاد، وبالتالي فإن النقد المنهجي للفكر الإلحادي ينبغي أن ينطلق منها، دون التشعب في متاهات ما يقدمه الإلحاد من شبه تبدو في ظاهرها كثيرة، ولكنها عند التحليل ترتد إلى هذه الأسس.

المصادر والمراجع

للعلاقة بين الأديان، ونفيه وحدة الحقيقة، وقيامه على تصوير الأديان بمثابة منتوجات بشرية نشأت لتحقيق أغراض مخترعها، متجاهلاً كل الدلائل التي تقوض هذا المنطلق.

• التوصيات:

التوسع في تفويض الخطاب الإلحادي؛ لكن بإبراز ما يتضمنه الدين الإسلامي من كمالات تجعل منه السبيل الوحيد لصلاح الإنسانية، وتبين أنه أضمن السبل المحققة لإنسانية الإنسان. والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه.

* * *

١. القرآن الكريم.
٢. أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، دون عام.
٣. اختراق عقل دلائل الإيمان في مواجهة شبهات الملحدين والمتشككين، أحمد إبراهيم، مركز دلائل، الرياض، ط ٢، ١٤٣٧هـ.
٤. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ.
٥. آراء الدكتور شبلي شميل، شبلي شميل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دون عام.
٦. أسس الفلسفة، توفيق الطويل، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ٧، دون عام.
٧. أسس غائبة ٢٥ مسألة في مشكلة الشر، أحمد حسن، مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٣٩هـ.
٨. أصل الدين، فيورباخ دراسة وترجمة: أحمد عبد الحلیم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر-بيروت، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٩. أعلام النبوة الرد على الملحدي أبي بكر الرازي، أبو حاتم الرازي، دار الساقى المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط ١، ٢٠٠٣م.
١٠. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد

- بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، ط ٣، ١٤٢٧هـ.
١١. أفي الله شك، مرتضى فرج، الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٣م.
١٢. أقوى براهين د. جون لينكس في تنفيذ مغالطات منكري الدين، جمعه: أحمد حسن، مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٣٧هـ.
١٣. الإلحاد الأبستمولوجي: ديفيد هيوم تمثيلاً، غيضان السيد علي، مجلة الاستغراب - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٧م، العدد ٧.
١٤. الإلحاد الحديث تاريخه وأبرز نظرياته وآثاره وسبل مواجهته، عبد الرحمن غالب عواجي، مركز دلائل، ط ١، ١٤٣٩هـ.
١٥. الإلحاد بين قصورين حقيقة الإلحاد بين القصور الأخلاقي والقصور المعرفي، ترجمة: مؤمن حسن وعبد الله الشهري، مركز دلائل، الرياض، ط ٢، ١٤٣٧هـ.
١٦. الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، سينا للنشر-القاهرة مؤسسة الانتشار العربي-بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
١٧. الإلحاد مشكلة نفسية، عمرو شريف، تقديم: أحمد عكاشة، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦م.
١٨. الإلحاد وثوقية التوهم وخواء العدم، حسام الدين حامد، مركز نمااء للبحوث والدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠١٥م.
١٩. الانتصار لأصحاب الحديث، أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٢٠. الإنسانية المستحيلة إشكاليات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، إبراهيم الرماح، مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٣٩هـ.
٢١. أوهام الإلحاد العلمي هل تتعارض الكشوفات العلمية مع الإيمان بالخالق، محمد باسل الطائي، مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٣٨هـ.
٢٢. الإيمان الحر أو ما بعد الحداثة مباحث في فلسفة الدين، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط ١، ٢٠١٨م.
٢٣. الإيمان بالخالق والعلم، جوردون ليدنر، ترجمة: مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٣٨هـ.
٢٤. الإيمان من قلب دوكينز، عبد اللطيف الحرز، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠١٧م.
٢٥. البحث عن الحقيقة، خمسة مبادئ لكشف الإلحاد والعلمانية، نانسي بيرسي، ترجمة: مركز دلائل، الرياض، ط ١، ١٤٤٠هـ.
٢٦. البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، يوسف سايفرت، ترجمة: حميد لشهب، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط ١، ٢٠١٥م.
٢٧. تاريخ الشك، جينيفر مايكل هيكت

- ترجمة: عماد شبيحه، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
٢٨. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
٢٩. تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٤م.
٣٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار العالم العربي - القاهرة، ط٢، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
٣١. تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، كريستيان دولاكومبان ترجمة: حسن احجيج، جداول للنشر والترجمة والتوزيع - بيروت، مؤمنون بلا حدود - الرباط، ط١، ٢٠١٥م.
٣٢. تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٣. تثبت دلائل النبوة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٦٦م.
٣٤. تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط١، ٢٠١٤م.
٣٥. تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيزرت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ.
٣٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
٣٧. جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، وهبة طلعت أبو العلا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.
٣٨. الجذور اللاهوتية للحدثة، مايكل ألين جيلسبي، ترجمة: فيصل الفرهود، جداول، لبنان، ط١، ٢٠١٩م.
٣٩. الحرية في الفلسفة اليونانية، محمود مراد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٠. الحقيقة الإلهية الله والإسلام وسراب الإلحاد، حمزة أندرياس تزورتس، ترجمة: نايف الملا، مركز دلائل، الرياض، ط١، ١٤٣٨هـ.
٤١. خرافة الإلحاد، عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، ط٢، ٢٠١٤م.
٤٢. خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
٤٣. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية،

- تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٤٤. دفاعاً عن السوفسطائيين، الطيب بوعزة، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط١، ٢٠١٧م.
٤٥. دليل الحائرين خريطة معرفية لقراءة ونقد المذهب العلموي والمادي، إيرنست فريتز شوماخر، ترجمة: مركز دلائل، الرياض، ط١، ١٤٣٨هـ.
٤٦. الدين والاعتراب الميتافيزيقي، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٨م.
٤٧. ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٨، ١٩٧٩م.
٤٨. رسائل فلسفية، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي تحقيق لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط٥، ١٩٨٢-١٤٠٢م.
٤٩. ريتشارد دوكينز: أصل الشرور، الجزء الثاني: فايروس الإيمان: <https://youtu.be/xbqkO7dtEZY>.
٥٠. سيرة ذاتية، جون ستوربات مل، ترجمة: الحارث النبهان، دار التنوير - بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
٥١. شرح الأصبهانية، ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج -
- الرياض، ط٢، ١٤٣٣هـ.
٥٢. شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٥٣. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
٥٤. الصنع المتقن دلالة الفيزياء على وجود الخالق، مصطفى نصر قديح، مركز دلائل، الرياض، ط١، ١٤٣٨هـ.
٥٥. العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وويليم ديمبكيستي وستيفن ماير، ترجمة: رضا زيدان، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٧هـ.
٥٦. غير قابل للتكذيب كيف تؤكد البيولوجيا صدق حدسنا أن الحياة مصممة، دوجلاس أكس، ترجمة: محمد القاضي وزيد الهبري، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٤٠هـ.
٥٧. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.
٥٨. الفجر، فردريك نيتشه، ترجمة: محمد

- الناجي، أفريقيا الشرق-المغرب، ٢٠١٣م. محمود عبد الرحيم، دار الكتب- القاهرة، ط١، ٢٠١٧م. ٥٩. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، مكتبة ابن تيمية- الكويت، ط٢، دون عام.
٦٠. فلسفة التنوير لدى السوفسطائيين، محمود مراد، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠١١م. ٦١. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة والنشر- القاهرة، ١٩٩٨م. ٦٢. فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، دون عام.
٦٣. فمن خلق الله، سامي عامري، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٧هـ. ٦٤. فيورباخ: تمجيد الفرح: أسئلتنا وأسئلة الملحد الورع، مصباح قطب، مجلة أدب ونقد- حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، ١٩٩٣م، العدد ٩٧. ٦٥. قاموس فولتير الفلسفي، فولتير، ترجمة يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
٦٦. قدر الطبيعة، قوانين الحياة تفصح عن وجود الغاية في الكون، مايكل دنتون، ترجمة: موسى إدريس ومحمد القاضي ومهند التيمي وآخرون، دار الكتاب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م. ٦٧. قصة الإلحاد: قراءة تاريخية للإلحاد، محمود عبد الرحيم، دار الكتب- القاهرة، ط١، ٢٠١٧م. ٦٨. قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف- بيروت، ط١، ٢٠١٤م. ٦٩. كليلة ودمنة، عبد الله بن المقفع، ترجمة لكتاب الفيلسوف الهندي بيدبا، المطبعة الأميرية بولاق- القاهرة، ط١٧، ١٣٥٥هـ-١٩٣٧م. ٧٠. الكوكب المميز، كيف صمم موقعنا في الكون للاكتشاف، غيرمو غونزاليز وجاي ريتشاردز، ترجمة: إيمان حسباوي، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠١٨م. ٧١. لماذا أنا ملحد؟، إسماعيل ادهم، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، ١٩٩٤م، العدد ١٠٥. ٧٢. لتأمل فكرة الخالق، سام هاريس <https://youtu.be/qHfuye9RCY8>
٧٣. الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٩م. ٧٤. الله موجود أدلة فلسفية، فريدريك غيو، ترجمة: فاطمة بورباب، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٤٠هـ. ٧٥. الله والفيزياء الحديثة، بول دافيز، ترجمة: هالة العوري، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠١٣م. ٧٦. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد

- الرحمن بن محمد بن قاسم، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٢هـ.
٧٧. محاكمة الإلحاد في ضوء المنهج العلمي، أحمد البياتي، إبداع للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠١٥م.
٧٨. مسألة الإله، أندرو بيسن، ترجمة: محمد الفشتكي، دار الرفادين، بيروت، ط١، ٢٠١٩م.
٧٩. مشكلة الشر ووجود الله، سامي عامري، تكوين للدراسات والأبحاث ط١، ١٤٣٧هـ.
٨٠. مشكلة الشر، دانيال سبيك، ترجمة: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٨١. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
٨٢. منهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٨٣. المواقع الإلحادية في الشبكة العنكبوتية دراسة تحليلية، أحمد عبد حسين العوايشة وأنس عبد الله عبد المهدي، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية-جامعة الزرقاء، ٢٠١٨م، العدد ٢.
٨٤. الموت الرحيم للإلحاد المعاصر، فيليب نيمو، ترجمة: عادل عبد الله وعبد الحق الزموري، بيروت، جسور للترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٨م.
٨٥. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
٨٦. موسوعة تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون ترجمة: عدد من الباحثين، المركز القومي للترجمة-القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.
٨٧. الميتافيزيقا لأرسطو ضمن مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥م.
٨٨. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد فتاح، دار الجيل-بيروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٨٩. نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، مشير باسيل عون، دار الهادي-بيروت معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٩٠. نظرية الشر، د / عزت قرني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م.
٩١. نفسية الإلحاد، إيمان فاقد الأب، بول فيتز، ترجمة: مركز دلائل، الرياض، ط١، ١٤٣٧هـ.
٩٢. نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة-بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.
٩٣. نهاية الإيمان: الدين الإرهاب ومستقبل العقل، سام هاريس، ترجمة: محمد سام العراقي، دون ناشر، ط٢، ٢٠١٨م.

٩٤. نيتشه والفلسفة، جيل دولوز، ترجمة:
أسامة الحجاج، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر-بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٩٥. نيتشه، فؤاد زكريا، دار المعارف، مصر،
ط٢، دون عام.
٩٦. وجود الله بين العلم والمنهج العلمي دراسة
بنائية وتحليلية نقدية تستهدف أهم نصوص
الإلحاد وفق منظور العلم والمنهج العلمي، علي
ديلان، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١،
٢٠١٨م.
٩٧. الوجودية، مجدي كامل، دار الكتاب
العربي دمشق - القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٩٨. وهم الإله، ريتشارد دوكينز ترجمة: بسام
البغدادي، دون ناشر، ط٢، دون عام.
٩٩. وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلمية،
ديفيد بيرلنسكي، ترجمة: عبد الله الشهري، مركز
دلائل، الرياض، ط٢، ١٤٣٧هـ.