بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 08 أغسطس 2017

الإلحاد في الفكر العربي المعاصر: صادق العظم أنموذجًا متقدّمًا

مناف الحمد
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخّص:

يحاول البحث أن يرصد ظاهرة الإلحاد في الفكر العربي المعاصر، ويركز على أنموذج صادق العظم كأنموذج متميز عما سواه.

وقد اختار الباحث ثلاثة مفكرين عرفوا بإلحادهم الصريح؛ هم: إسماعيل أدهم الذي يعدّ رائد هذا الإلحاد في الفكر العربي المعاصر، وعبد الله القصيمي الذي مثّل ظاهرة أعيت النقاد؛ بسبب تحولها المفاجئ من الوهابية إلى الإلحاد، وصخبها الذي لم ينقطع إلا برحيله، ومحمد المزوغي الذي لا يساوم في موقفه الرافض للمنظومة الدينية، وتبنّيه ضرورة هدمها. ويحاول البحث أن يستخرج البنية الإلحادية المشتركة بينهم، والتي يشكل نواتها الصلبة ثلاثة عناصر:

إنكار الألوهية، وإنكار النبوة، وظاهرة الشر في العالم.

ثم ينتقل البحث إلى مناقشة الخلفية الفلسفية التي حكمت فكر صادق العظم عبر تحليل مضمون كتابه "دفاعًا عن المادية والتاريخ"، وإثبات انغلاقه داخل النص - الماركسيّ الأصليّ، ومحاكمته المنظومات الفكرية الأخرى بما فيها المنظومات الماركسية المغايرة للنصّ الماركسيّ الأصليّ من خلال الأخير.

ويخلص تحليل مضمون خطاب صادق في كتابه المذكور آنفًا، إلى تبنيّه مفهوم الكليّ الواقعيّ الذي يطابق بين الدالّ والمدلول، وبين الماهية والوجود، ويوصد الباب أمام تكثير أفراد العموم؛ بسبب جوهرته للكليّ النظريّ؛ الأمر الذي يجعل العلم تابعًا لماهية موجودة، ويحدّ من الاجتهاد، والمبادرة الإنسانية الخلاقة.

ثم يعمد الباحث إلى تفكيك خطاب العظم في كتابه الذي أعلن فيه إلحاده، والموسوم بـ "نقد الفكر الدينيّ"، ويناقش أفكار العظم وفق ما تقتضيه أصول الجدل العلميّ، فيناقشه وفق مرجعية فلسفية، عندما يعرض أفكاره انطلاقًا من هذه المرجعية، ووفق حقائق العلم عندما يعتمدها مرجعًا لإثبات أفكاره، ووفق مصطلحات علم الكلام، عندما يستند إليها في خطابه.

خاتمة البحث تضمّنت مناقشة للعناصر المشتركة في البنية الإلحادية للمفكرين الثلاثة (أدهم، والقصيمي، والمزوغي)، ومقارنة بينهم، وبين العظم الذي يثبت البحث تقدمه عليهم، بتحقيقه شروط ادّعاء الاستناد إلى العلم أكثر منهم من جهة، وبانشغاله بعد كتابه "نقد الفكر الدينيّ" إلى قضايا أمسّ رحمًا بالواقع السياسي والاجتماعي من جهة أخرى.

مقدّمة:

لم يعدم الجهر بالإلحاد في الغرب مناخًا مساعدًا؛ تمثّل بالقطيعة المعرفية التي أحدثتها الثورة العلمية التي أحلّت المعرفة العلمية محلّ اليقين اللاهوتي، والقطيعة الأيديولوجية التي أحدثتها الطبقة البرجوازية التي احتاجت إلى أيديولوجيا تواجه بها الأيدولوجيا الدينية للطبقة الإقطاعية، بينما افتقرت الظاهرة في العالم العربيّ إلى مناخ يبررها، ومثّلت ردّ فعل غاضب على حال الفوات التاريخيّ، الذي حُمّلت المنظومة الدينية وزره؛ ولهذا بات السعي إلى اجتثاثها شرطًا للقضاء على ذلك الفوات.

ولكنّ المحاولات في معظمها لم تتّسم بسمة الحجاج الفلسفي، وعبّرت عن نزوع نفسي، أو عن انغلاق ضمن منظومة تنطوي على مفهوم قاصر للحقيقة، كما في حالة العظم.

ولعل في أنموذجيْ المزوغي والقصيمي ما هو كفيل بإثبات الصدور عن حالة نقمة، وكراهية لمقولات الدين، وليس زعمنا هذا استنباطًا أجهدنا عقولنا في دركه، وإنما هو استنتاج من صريح عبارات الرجلين كما سنرى.

أما العظم، فقد مثل أنموذجًا متقدمًا؛ لأنه استند إلى خلفية فلسفية، ولم يظهر لديه ما نزعم أنه موقف إلحادي إلاّ في كتابه "نقد الفكر الديني". أما لاحقًا، فقد وظّف إنتاجه الفكريّ لقضايا أمسّ رحمًا بالواقع السياسي والاجتماعي.

مشكلة البحث

مثّل الإلحاد الصريح في الفكر العربيّ المعاصر، ولا يزال، ظاهرة صاخبة لا يمكن تجاهلها، ولكنّ هذه الظاهرة لم تستطع أن تضع نفسها في بؤرة التركيز، وظلّت هامشية؛ لأنها لم تنبثق من ضرورات موضوعية، ولم تكن حاجة تطلّبتها قطيعة معرفية، أو أيديولوجية.

ويمكن القول - بشيء من التجوز-: إنه كما يمثل التطرف الدينيّ؛ انسحابًا من المحيط الاجتماعيّ الثقافيّ؛ احتجاجًا على ثقافة يعدّها كافرة، فإن الإلحاد الصريح في ظروف كالتي ذكرنا، ليس إلا تعبيرًا عن انسحاب شبيه؛ احتجاجًا على ثقافة يعدّها متخلفة، ولذلك ترى العنف أداة أساسية في الحالتين، ولكنّه ماديّ في حالة التطرف الديني، ورمزيّ في حالة الإلحاد الجهريّ.

فرضيات البحث

وقد حاولنا إثبات الفرضيات التالية:

ـ أنموذجات الإلحاد في الفكر العربي المعاصر، لم تشفع دعواها بزيف المعتقد الديني بأدلة علمية كفيلة بتأييد هذه الدعوى.

ـ كما افتقرت طروحات دعاة الإلحاد إلى اللغة الفلسفية العميقة، وعابها ـ في كثير من الأحيان- الانتقائية، وعدم الالتزام بأصول البحث العلمي.

ـ لم يستطع العظم التحرر من أسر المنظومة الماركسية، وظلّ يحاكم المنظومات الأخرى من منظورها.

ـ مثل العظم أنموذجًا متقدمًا على غيره من رموز الإلحاد، وقد تبلور سبقُه لغيره في مراحل لاحقة لكتابه الذي أعلن فيه رفضه القاطع للدين، وكلّ ما ينطوي عليه من معتقدات.

منهج البحث

اعتمد البحث منهجًا وصفيًا تحليليًا في مقاربة العمارة الفكرية الإلحادية للنماذج المنتقاة، كما استفاد في تناوله فكر العظم من تقنيات منهج تحليل المضمون؛ من أجل إثبات انغلاقه داخل النصّ الماركسيّ الأصليّ، وكونه متبنّيًا للواقعيّة الكليّة.

أهمية البحث

تكمن أهمّية البحث في محاولته كشف بنية الفكر الإلحادي في الفكر العربي المعاصر، واستنباط أسباب هامشية الظاهرة من خلال وصف، وتفكيك الخطاب الإلحاديّ مع محاولة سبر غور المنظور الذي يحاكم العظم من خلاله الأفكار والمفاهيم.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

1- وصف وتحليل اللّبنات الأساسية للفكر الإلحاديّ العربيّ.

2- تسليط الضوء على الخلفية الفلسفية التي يتحرك العظم ضمن إطارها، وإظهار عجزه عن الانفكاك منها.

3- تبيان مواطن الضعف في الفكر الإلحاديّ الذي يمثل -بحسب رأي الباحث- نزوعًا إراديًا أكثر منه تمثلًا معرفيًا.

أولًا- الإلحاد لغة ومصطلحًا

الإلحاد لغة[1]: ألحد في دين الله أي حاد عنه، وعدل.

ولحد من باب قطع لغة فيه. وقرئ «لسان الذي يلحدون إليه»، و(التحد) مثله. وألحد الرجل ظلم في الحرم. وقوله تعالى: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم»؛ أي إلحادًا بظلم، والباء زائدة. واللحد بوزن الفلس الشق في جانب القبر. وضم اللام لغة فيه.

أما اصطلاحًا[2]: فهو مذهب من ينكرون وجود الله.

وغالبًا ما ينعت كلّ من يخرج عن تعاليم الدين بالإلحاد، إلا أنه ينبغي التمييز بين الملحد الجاحد الذي ينكر وجود الله، وبين من يؤمن بوجود الله إلا أنه لا يتصور وجوده على غرار ما تتصوره العامة كالذين يؤمنون مثلًا بالتأليه الطبيعي، أو بوحدة الوجود.

وقد شمل الإلحاد من ينكرون النبوات، ومن ينكرون العناية الإلهية، وليس من ينكرون وجود الإله فحسب[3].

وفي التراث الإسلامي، يكاد يقتصر وصف الإلحاد على منكري النبوات[4]؛ لأنها الطريق المفضي إلى هدم الدين، فبما أن الإسلام قائم على توحيد إله مفارق، صلة الوصل معه هي كلامه، الموحى به إلى الأنبياء، فإنّ السبيل إلى هدم الدين قد اقتصر على إنكار الجسر الواصل بين البشر، وبين الله.

1 محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، المطبعة الكلية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1910، ص 125

2 جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004. ص 51

3 جورج طرابيشي، هرطقات، الجزء الثاني، العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008. ص 230

4 عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993، ص 9

ثانيًا- الإلحاد في الفكر العربي المعاصر

لا شك أنّ الإلحاد كظاهرة في الفكر العربي المعاصر ليس مفصولًا عن تطورات حصلت في الغرب، شأنه شأن كل ظاهرة فكرية في البيئة المتخلفة التي أصيبت بالعقم منذ زمن طويل، وباتت عاجزة عن الإبداع.

ولكن ما يميز هذه الظاهرة أنها تفصح عن نفسها بعنف، وتمرد، وغضب، وهي تصرّ على يقينية نتائجها، يقينية لا محلّ لها في عالم المعرفة.

ففي نظر الملحدين العرب البارزين لا يكفي أن تنفي الألوهية، بل إنه غير مقبول أن تكون لا أدريًا[5]، فقد حُسم الأمر، وأثبت العلم زيف دعوى الألوهية، وكلّ ما يقترن بها من أساطير الخلق، والكائنات الغيبية، وخلود النفس، وكلّ ما تزخر به كتب الأنبياء الذين هم أيضًا موضع الإنكار الملازم في الفكر الإلحادي لإنكار الألوهية.

إنّ الحسم بدعوى القطع والجذرية موقف أيديولوجي صرف، وليس موقفًا علميًا، وهو حسم يمكن أن تعثر عليه بسهولة في كتابات الملاحدة العرب ذوي الخطاب الهادئ نسبيًا. أما من يفتقر خطابهم إلى الحدّ الأدنى من الهدوء، فإنّ الدهشة ستأخذك، وأنت تقرأ ألفاظًا لا يمكن أن تسمعها إلاّ من مظلوم تجاه ظالم سلبه كلّ حقوقه، وانتهك آدميته، فوجد فرصة للتعبير عن نقمته بكلّ ما يمكن أن يزوّده به قاموس البذاءة.

وما يلاحظ أيضًا، أنّ الإلحاد في الفكر الغربي الحديث أصبح مجهورًا به كما لم يسبق في أزمنة أخرى؛ بفعل قطيعة ابستمولوجية مع اليقين الديني، سببها الثورة العلمية في القرن الثامن عشر التي أحلّت المعرفة العلمية محلّ المعرفة الدينية[6]؛ ولأجل هذا، فقد استلم مشعلَ الإلحاد من الفلاسفة العلماءُ **كارنست هيكل**[7] و**بوخنر**.[8]

أما في العالم العربي، فقد سرت العدوى من دون قطيعة معرفية أصلية، وكان رواد الإلحاد والداعون إليه مفكرين، ولم يستلم منهم المهمة علماء تجريبيون، وقد اعتبر هؤلاء المفكرون أن إزاحة اليقين الديني شرط للثورة العلمية، وهو قلب للعلاقات بين الظواهر لطالما شغف به اللاهثون خلف سابقيهم في ركب الحضارة، وإن كلّفهم ما كلّفهم من تمحّل في صياغة الأدلة، وخلط بين مستويات الخطاب يفقده تماسكه، ويورثه قلقًا جليًا في العبارة.

5 نسبة إلى مذهب اللاأدرية الذي يعتقد أصحابه أن وجود الله وطبيعته، وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها، تعود أصوله إلى السفسطائيين اليونان، ويعدّ الفيلسوف الأسكتلندي هيوم أبرز ممثليه بين المحدثين.

6 جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 233

7 فيلسوف وعالم أحياء ألماني يعد مكتشف علم البيئة.

8 كيميائي ألماني، حاصل على جائزة نوبل في الكيمياء.

1- إسماعيل أدهم واستهلال الدعوة إلى الإلحاد

لعلّ أبرز ظهور حديث للإلحاد في الفكر العربي المعاصر، كان مع كتاب «**لماذا أنا ملحد؟**» لمؤلفه **إسماعيل أدهم**، وهو شاب نشأ في الآستانة - كما يقول في مذكّراته -، وولد لأب مسلم، وأم بروتستانتية.[9]

وصل أدهم إلى الإلحاد؛ لأسباب متنوعة ليست علمية صرف، فعلى حد تعبيره:

«إنّ الأسباب التي دعتني للتخلي عن الإيمان بالله كثيرة، منها ما هو علميّ بحت، ومنها ما هو فلسفيّ صرف، ومنها ما هو بينَ بينَ، ومنها ما يرجع لبيئتي وظروفي، ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية».[10]

ولكنه في موضع آخر يقول، إن البحث العلمي الذي دأب عليه منذ سنّ باكرة هو الذي جعله يتخلّى عن الإيمان بالأديان:

«وخرجت من بحثي (ويقصد البحث العلمي) بأن الحقيقة اعتبارية محضة، وأن مبادئ الرياضيات اعتبارية محضة، وكان لجهدي في هذا الموضوع نهاية، إذ ضمّنت النتائج التي انتهيت إليها بكتابي «الرياضيات والميتافيزيقا» الذي وضعته بالروسية في مجلدين مع مقدمة مسهبة في الألمانية، وكانت نتيجة هذه الحياة أني خرجت عن الأديان، وتخلّيت عن كل المعتقدات، وآمنت بالعلم وحده، وبالمنطق العلمي، ولشدّ ما كانت دهشتي وعجبي أني وجدت نفسي أسعد حالًا وأكثر اطمئنانًا من حالتي، حينما كنت أغالب نفسي للاحتفاظ بمعتقد ديني».[11]

ويمكن التوفيق بين الاقتباسين من دون اتهام أدهم بالتناقض عن طريق افتراض أن أسّ الأسباب التي دفعته إلى نبذ الأديان هو البحث العلمي.

والركيزة الأساسية لعمارة أدهم الإلحادية، هي مفهوم **الصدفة** الذي يقول أدهم إنه اشتقه من قانون الاحتمال الذي يحكم العالم:

«فإذا كان كل ما في العالم يخضع لقانون الاحتمال، فإني أمضي بهذا الرأي إلى نهايته، وأقرر أن العالم يخضع لقانون الصدفة».[12]

---

9 إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد؟، دار النشر الإلكتروني، ص 5، http://www.kotobarabia.com

10 المرجع نفسه، ص 8

11 أدهم، المرجع السابق. ص 8

12 المرجع السابق. ص 10

ومثاله المشهور الذي حاول من خلاله تقريب مفهوم خضوع العالم للصدفة هو مثال حروف المطبعة؛ فالعالَم مثل» مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف، وقد أخذت هذه الحركة في الاصطدام فتجتمع، وتنتظم، ثم تتباعد، وتنحلّ هكذا في دورة لا نهائية، فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لا بد أن يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن، كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية، لا بد أن يخرج كتاب أصل الأنواع، وكذا القرآن مجموعًا منضدًا مصححًا من نفسه، ويمكننا إذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التي وضعت ستأخذ دورها في الظهور خاضعة لحالات احتمال وإمكان في اللانهائية».[13]

الطريف في شخصية أدهم أنه كان ملحدًا، وحالمًا؛ فقد كان يحرص على وضع قائمة طويلة بمؤهلاته على أغلفة كتبه، وكان يدّعي أنه كتب مجلدات في حقول شتى بلغات أجنبية، وأنه عقد صداقات مع مستشرقين، وأشاد به بعضهم، ولكنّ مجلة الأدب العربي كشفت زيف هذه الادعاءات، عندما ذكرت في مقال عام 1972:[14]

«لم يحصل أدهم على أية شهادة دكتوراه، ولم يكن عضوًا في أكاديمية العلوم، ولم ينشر أي كتاب أو مقال، لا بالروسية ولا بالألمانية ولا حتى الفرنسية، ولا صحة لما قيل عن تأليفه مجلدين باللغة التركية بعنوان: «تاريخ الإسلام»، كما لم تكن هناك أية علاقة صداقة بينه وبين المستشرق الروسي «**بارثولد**» الذي توفي سنة 1930 أي قبل عام من ادعاء أدهم بأنه ذهب إلى روسيا، ولم يتلقّ أي إطراء من المستشرق الروسي «**كازيميرسكي**»؛ لأنه لم يكن هناك شخص بهذا الاسم أصلًا».

مات أدهم منتحرًا عن عمر يناهز التاسعة والعشرين[15]، ولا يتّسع المقام لمناقشة فكر أدهم، ولكنْ يمكن القول ببساطة، إن اشتقاق الإلحاد من مقدمة كبرى، هي حكم قانون الاحتمال للعالم، وصغرى، هي أن الصدفة هي سبب الأشياء، وعلّتها، يشبه من حيث مصادرته على المطلوب الكثير من أدلة علم الكلام الإسلامي التي تنطلق من مقدمات تتضمن النتيجة.[16]

2- الدعاوى المشتركة بين دعاة الإلحاد العربي المعاصر (القصيمي والمزوغي أنموذجين)

يشترك دعاة الإلحاد في الفكر العربي المعاصر في ثلاثة قواسم مشتركة أساسية، لبناء العمارة الفكرية الإلحادية:

---

13 المرجع نفسه. ص 12

14 براين ويتاكر، عرب بلا رب، الإلحاد وحرية المعتقد في الشرق الأوسط، 2014، نسخة إلكترونية، موقع Amazon.com، ص 47

15 المرجع نفسه، ص 49

16 انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص 28

- **إنكار وجود الإله**
- **إنكار النبوة**
- **وجود الشر في العالم**

أ- الدعاوى المشتركة كما يقدّمها عبد الله القصيمي

أنموذج القصيمي أنموذج مثير للجدل في الفكر العربي المعاصر؛ فقد حار من يعرفونه في القبض على سرّ تحوّله من عالم دين وهّابي، منافحٍ عن الإسلام، والحركة الوهابية إلى ملحد صريح، لا يدّخر جهدًا في صبّ نقمته على الإله، والأنبياء، والكتب السماوية.

لا تعثر لدى القصيمي في نصوصه التي كتبها بعد إلحاده على لغة فلسفية عميقة، ولا على تماسك منطقيّ، فهو على حد تعبير أدونيس:

«عبد الله القصيمي لا تستطيع أن تمسك به، فهو صراخ يقول كل شيء ولا يقول شيئًا، يخاطب الجميع ولا يخاطب أحدًا، إنه الوجه والقفا».[17]

وعلى الرغم من استرسال القصيمي في السباب، والشتائم، والصفحات الكثيرة التي ملأها بعبارات بغضه للدين وأقانيمه، فإنك لا تكلّف نفسك مؤونة كبيرة في تفكيك خطابه إلى بضع مقولات:

- **إنكار وجود الإله**

في عبارات لا تقبل التأويل، ينكر القصيمي وجود الإله، والكائنات الغيبية، وينسب وجود الطبيعة، ونظامها إلى ذاتها:[18]

«كنت أريد أن أقول، إن أضخم كشف علميّ توصل إليه الإنسان، ونهضت عليه حضارته هو هذه الحقيقة العظيمة البسيطة التي تفسرها:[19]

«الطبيعة تحكم نفسها لهذا، فهي مضبوطة»

«ولا تحكمها الآلهة أو الأرواح الغيبية، وإلا لما أمكن ضبطها».

17 صخرة الخلاص، عبد الله القصيمي، قصة إلحاد وحكاية ملحد، صيد الفوائد، https://saaid.net/arabic/ar74.htm

18 عبد الله القصيمي، هذا الكون ما ضميره، الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001. ص 18

19 المرجع نفسه، ص 19

وفي تفنيده للأدلة الثلاثة المشهورة في اللاهوت الإسلامي على وجود الله، [20] يقول: [21]

فدليل الحدوث:

«العالم متغير، وكلّ متغير لا بد أن يكون حادثًا، وكلّ حادث لا بد أن يكون له محدث، وهذا المحدث، وهو الله لا بد أن يكون قديمًا».

يزعم القصيمي أنّ المحافظة على شكله المنطقيّ الأرسطيّ مع تغيير مضمونه يمكن أن يوصل إلى نقيض النتيجة التي يوصل إليها دليل الحدوث:

«العالم متغير، وكل متغير لا بد أن يكون صانعًا لنفسه، وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغني عمن يصنعه، فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له صانع، أو خالق من خارجه».[22]

ويفسّر دليله هذا:

بعدم لزوم الحدوث عن التغير، فيمكن للتغير أن يكون ذاتيًا؛ لأن واجب الوجود متغير، وإلا لما أمكن أن تحدث الأحداث، والأشياء عن ذاته.[23]

وبأن الحدوث لا يقتضي بالضرورة محدِثًا، فبطلان التسلسل غير صحيح، بل إنه لولا التسلسل الحدوثي منذ الأزل لما «أمكن الخروج من مناخ السكون إلى مناخ الحركة أو الحدوث».[24]

---

20 المرجع نفسه، ص 24

21 يغيب عن القصيمي أنّ الإلهيات الإسلامية التي تعتمد الشكل الأرسطي في البرهان، من السهل التلاعب فيها، ولكن هذا غير كاف لدحض الفكر الديني، فهذه الأدلة تعاني معضلات ثلاث (طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 29-26.) تجعلها قاصرة عن تحقيق اليقين الديني الذي تسعى إليه:

أولاها أنها رمزية لا وجودية؛ بمعنى أن أدلتها تستخدم اللغة التي لا تشخّص الوجود، ولا تستحضره؛ فاللغة بنيات رمزية، تعبر عن تصورات، وهي مستقلة عن مستوى الوجود.

وثانيها أنها تشبيهية لا تنزيهية، فصفات الموجود المطلق لا يمكن أن تُدرك من دون تشبيهها بحالات محدودة، هي أنموذجات مثلى للحالات العينية المدركة.

وثالث المعضلات: أن مقدماتها ظنية، لا يقينية؛ فالاستدلال التالي:

إما أن الكون غير موجود، أو أن الله موجود.

ولكن الكون موجود.

إذن الله موجود.

مقدمته الكبرى ظنية، لا يقينية.

صحيح أن استدلالات علم الإلهيات كفيلة بتحصيل ظن راجح، ولكنها تحتاج شيئًا آخر يحيلها إلى يقين.

22 القصيمي، المرجع نفسه، ص 25

23 المرجع نفسه، ص 26

24 المرجع نفسه، ص 27

كما يزعم أنه يفنّد دليل الوجود الذي يسوقه منقوصًا:

«العالم موجود، وكلّ موجود لا بد أن يكون له موجد»[25]، وهو منقوص؛ لأن دليل الوجود يقوم على تساوي العدم والوجود في الإمكان، فيقتضي ترجيح جهة الوجود على جهة العدم مرجحٌ رجح تلك الجهة على هذه، وهو ما يسمى بـ «الترجيح الجهوي».

وبصرف النظر عن إتيانه بالدليل منقوصًا، فهو يصوغ مضمونه صياغة أخرى، كما فعل مع دليل الحدوث:

«العالم موجود، وكلّ موجود لا يمكن أن يكون غير موجود، وكلّ ما لا يمكن أن يكون غير موجود، لا يمكن أن يكون مخلوقًا، ولا أن يكون له خالق، فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق».[26]

ولكنه يستدرك هذا النقص في شرحه لدليله السابق بالقول:

«إنّ برهان الوجود قائم على افتراض العدم».[27]

«إنّ الله على هذا التقدير لا يمكن أن يكون موجودًا، إلا إذا ثبت أن الكون كان معدومًا، فوجود الإله مشروط بعدم الأشياء التي هي الدليل عليه! وأيّ تصور لأخلاقية هذا الإله العظيم الذي لا يستطيع أن يكون موجودًا وطيبًا، إلا إذا كان ما سواه غير موجود».[28]

ففكرة وجود خالق أوجد المادة فكرة فاسدة في نظر القصيمي؛ لأن المادة لا تفعل فيها إلا المادة، فإن كان الله معنى، فهو لا يستطيع التأثير في المادة، وإن كان مادة، فهو يخضع مثلها للتحول، والتفكك، والنفاد، والشيخوخة.

كما أن الموجود موجود وجودًا مطلقًا لا تمرّ به بداية، ولا نهاية زمنية، إذ لا زمان؛ لأن الزمان:

"ليس إلا افتراضًا نفترضه كما نفترض أشياء كثيرة، ونحن نراه متعددًا، وقصيرًا، وطويلًا، وقبلًا، وبعدًا لأننا نحن كذلك، لا لأنه هو كذلك".[29]

25 المرجع نفسه، ص 24
26 المرجع نفسه، ص 25
27 المرجع نفسه، ص 32
28 المرجع نفسه، ص 33
29 المرجع نفسه، ص 49

أما **دليل النظام**: "العالم منظم، وكل منظم لا بد أن يكون له منظم من خارجه".[30]

فيزعم القصيمي أن تفنيده سهل بالقول:

"الله منظم، فهل له منظم من خارجه"؟[31]

ويؤكد القصيمي أنّ كلمة نظام نفسها ليست كلمة واضحة الدلالة، إضافة إلى أنها لا تعبر عن نظام كوني، أو قانون كوني، وإنما استحدثها الناس؛ لكي يعبروا بها عن توافق بين شيئين: سابق، ولاحق.

"إن معنى النظام عند الناس، وفي تفكيرهم، وضروراتهم، أن تكون أعمالهم متوافقة مع أفكارهم أوقوانينهم أو عقائدهم السابقة المسلمة، أو مع مصالحهم واحتياجاتهم".[32]

واستنتاجًا من هذه الدلالة للنظام يخلص القصيمي إلى أن الكون ليس منظمًا؛ لأنه ليس متوافقًا مع أنموذج سابق؛ فالأفكار عنه مأخوذة منه، ولا يمكن أن يشتقّ دليل النظام ما لم يكن الكون مسخّرًا لأغراض مصلحة الإنسان، وهو ليس مسخرًا لذلك.

فمثلًا "إذا كانت الأرض قد خلقت ليعيش عليها الإنسان -الابن الأعظم لموهبة الإله وعاطفة الحب فيه، فلماذا خلقت إذن سائر وحدات المجموعة الشمسية، بل لماذا خلقت سائر المجاميع الكونية الأخرى التي لا يعيش عليها الإنسان ولا يراها أو يعرفها".[33]

- إنكار النبوة:

إنكار النبوة هو الركيزة الثانية للإلحاد في نسق القصيمي الذي يسخر من دليل النبوة المتمثل بشكل أساسيّ في تحدي القرآن للعرب أن يأتوا بمثله، أو بسورة من مثله، ويعدّ التحدي موقفًا سخيفًا؛ لأنه:[34]

«لو جاء أي مؤلف - مهما كان مستواه- وتحدّى كل عصره بكتاب من الكتب، وأعلن أن جميع أهل عصره لا يستطيعون أن يأتوا بمثله مهما فعلوا، أو مهما جاؤوا بما هو أفضل منه- وحكم مقدمًا في هذه القضية، وقال، إن كل من يحاولون أن يجيئوا بمثله سأقتلهم لأنهم كفرة، ولأن كل ما سوف يجيئون به، لا بد

30 المرجع نفسه، ص 24
31 المرجع نفسه، الموضع نفسه
32 المرجع نفسه، ص 37
33 المرجع نفسه، ص 38
34 المرجع نفسه، ص 24

أن يكون باطلًا وهراء، وأقل من كلامي ومهزوم أمام التحدي، وكان قويًا وقادرًا على أن يعاقب من يحاولون الرد على تحديه.

نعم، إنه لو جاء أي مؤلف ليتحدى بهذا الأسلوب وتحت هذه الظروف لاستسلم أهل عصره أمام تحديه، إما احتقارًا أو تعجبًا، وإما خوفًا؛ فهل يعني هذا أن مثل ذلك المؤلف نبي من الأنبياء؟

إن موقف التحدي موقف سخيف، وهو لا يعني ذكاء أو تفوقًا، وليست له دلالة محترمة، ولا يمكن الفصل فيه، ومن هم الذين سيرضون حكامًا في موضوعه».

تحدي المنكرين في الميدان الذي يتفوقون فيه، وهم يبحثون عن أية وسيلة لدحض ادعاء متحدّيهم، وعجزهم عن الاستجابة للتحدّي الذي يقرع آذانهم ليل نهار، يصبح عند القصيمي دليلًا سخيفًا؛ لأنهم إنما امتنعوا عن قبول التحدي احتقارًا، أو تعجبًا، أو خوفًا!

هذا هو التحليل السيكولوجي الذي يسوقه القصيمي؛ لتفنيد دليل التحدي، وهو أغرب من تفسير المعتزلة، حيث عجز خصوم محمد عن الاستجابة للتحدي الذي فحواه: أن الله صرفهم عن الإتيان بمثل القرآن، أو بمثل جزء منه!

ـ ظاهرة الشرّ في العالم

وفي معرض تناول القصيمي لظاهرة الشر في العالم التي تمثل قاسمًا مشتركًا بين المفكرين الملاحدة؛ للتدليل على عبثية مفهوم الألوهية، يضع القصيمي الإله في موضع المتّهم، ويضع نفسه في موضع القاضي:

«أيها الإله افعل ما شئت، بدّد ذاتك بكل أسلوب، حوّل تبديدك لذاتك إلى أقسى تشويه، وتعذيب، ومعاناة لنا، وللطبيعة، وللحشرات البريئة. افعل ما شئت أيها الإله، فقد غفرنا لك لأننا لا نستطيع أن نقاومك أو نحاكمك أو نعاقبك أو نعاتبك بأكثر من الغفران لك والاعتذار عنك».[35]

«إنّ التاريخ والحياة يعرفان بارتياع وبكل مشاعر الافتضاح والعار والإذلال أطول وأضخم مواكب الطغاة والكفرة والفاسدين والقتلة واللصوص والمجانين العالميين الذين صنعوا أبشع الحروب والحماقات والخراب والموت والطغيان والزندقات العالمية».[36]

35 عبد الله القصيمي، يكذبون كي يروا الإله جميلًا، دار الكاتب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 37

36 المرجع نفسه، ص 73

«فلماذا لم يوجد، أو لماذا لا يوجد إله طيب غيور رحيم يغتال هؤلاء أو يبعث لهم من يغتالونهم، وهم غلمان كما فعل هذا الإله الطيب الغيور الرحيم بهذا الغلام؟ (يقصد الغلام الذي قتله الخضر في القصة المذكورة في سورة الكهف، وعلل قتله للغلام للنبي موسى الذي احتجّ على قتله بالخشية من أن يرهق الغلام أبويه كفرًا) لقد كان هؤلاء يومًا ما غلمانًا، كانوا يومًا ما احتمالات، احتمالات شريرة، فلماذا لم يقتلوا حينما كانوا احتمالات، حينما كانوا غلمانًا للأسباب التي قتل لها هذا الغلام؟».[37]

ب- الدعاوى المشتركة كما يقدّمها محمد المزوغي

يقدم محمد المزوغي في كتابه: «**تحقيق ما للإلحاد من مقولة**» رؤية حاسمة لا تقبل الجدال، فحواها: أن الإلحاد مرادف للتنوير، وأنه من الغريب أن تظلّ المنظومة الدينية «تلك المنظومة الهاتكة للعقل قائمة إلى يومنا هذا».[38]

وهو يبدأ كتابه بالإعلان الصريح عن ضرورة هدم هذه العمارة الدينية من أساسها، وأن المهادنة معها غير ذات نفع، بل إنها تضرّ بمسيرة التنوير.

«هذا الكتاب هو نقد للدين في العمق، لا مهادنة فيه ولا مراوغة، حاولنا التوجه إلى صلب الموضوع مباشرة، ودون تردد، والتصدي للمحور الأساسي الذي يرتكز عليه الدين، ومحور الدين وأساسه هو الاعتقاد في وجود الله، الذي بدونه لا تقوم ترسانته الخرافية ولا تستقيم معتقداته وعباداته، وإذا نسف هذا المعتقد من الجذور، فإن المنظومة برمتها ستهوي على نفسها ولن يبقى منها شيء يذكر، وهو ما رمنا القيام به في عملنا هذا».[39]

أما تفسير ضرورة الإلحاد، فهو تفسير يرجعه المزوغي إلى علم اللاهوت نفسه؛ احتذاءً بفولتير، وهو يحاول أن يثبت كلام فولتير بالقول إن الاتفاق على طبيعة الله، وصفاته، وأفعاله، لم يكن موضع اتفاق بين علماء الكلام المسلمين، ويستطرد في شرح رؤية الفرق الإسلامية لطبيعة الله، وصفاته، وأفعاله، واضعًا هذه الفرق على سوية واحدة من دون تفريق بين سلفي، وأشعري، وغنوصي من حيث درجة العقلانية، فيكفي اختلافها سببًا للإلحاد.[40]

وهو يشبه استنتاج زيف رواية أصلية من تحريفات اعتورتها، وتأويلات حاولت استنفاد معناها.

37 عبد الله القصيمي، المرجع نفسه، ص ص 74-73

38 محمد المزوغي، تحقيق ما لإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، بيروت، 2014. ص 9

39 المرجع نفسه، ص 12

40 المرجع نفسه، ص 35-24

- إنكار وجود الإله

يستخدم المزوغي للتدليل على هذا الإنكار ما ذكرناه من التخبط، والاختلاف الكبيرين في تحديد طبيعة الله، وصفاته، وأفعاله.

كما يستند إلى فساد دليل الحدوث الذي يأخذ الصيغة المنطقية التالية، كما أشرنا في سياق عرضنا المختصر لفكر القصيمي:

الكون متغير.

وكلّ متغير حادث.

وكلّ حادث لا بد له من محدث.

وسبب فساد هذا الدليل الأساسي -في نظر المزوغي- هو أن الإله الذي يُفترض أنه خلق الكون من عدم، إله محدود القدرة، فهو لا يستطيع خرق مبدأ عدم التناقض، ولا تطال قدرته ماهيات الأشياء، فهو لا يستطيع أن يخلق دائرة مربعة مثلًا.[41]

فالله والحال هذه «يعتمد على نظام من الجواهر والعلاقات المسبقة، ويخضع للحقائق المنطقية والأخلاقية التي أُرغم على تطبيقها دون أية قدرة على الاختيار».[42]

يلزم عن هذا، أن فعل الله «متشكّل بحسب قوانين خالدة وثابتة»؛ ولأن وجوده -كما يفترض أهل الأديان- سابق على معرفتها، فيلزم عن هذا أنه طبّق هذه القوانين من دون معرفة، وإلا احتجنا إلى افتراض مثل أخرى سيّرت عقل الإله، وهكذا إلى ما لا نهاية، ويستنتج المزوغي في نهاية مناقشته لدليل الحدوث:

أن فعل الله فعل «من دون وعي ولا اختيار».

وبهذا تكون حجة القائلين بالخلق من عدم قد تهاوت؛ لأن أساسها هو أن المادة «ناقصة ومعدومة العقل، لا يمكنها أن توجد من ذاتها، وأن تولد أشياء منظمة».[43]

41 المرجع نفسه، ص ص 343-342

42 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

43 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

ولو كان هذا صحيحًا، فيجب «تفسير حدود قدرة الله وتعليل كيفية خضوعه هو نفسه إلى قوانين للمنطق والأخلاق والفيزياء».[44]

وكما حاول القصيمي تفنيد دليل النظام، نعثر على المحاولة نفسها لدى المزوغي؛ فالدليل المشهور على وجود علّة مدبرة عاقلة للكون، وهو دليل العلة الغائية التي تقوم على أساس أن النظام لا يمكن أن يكون من دون منظّم، وأن سير الأشياء باتجاه غايات لا بد أن يكون بتوجيه مدبر.

وفي تفنيده لهذا الدليل يقول: إنه لا مانع أن يصدر عن الجاهل فعل محكم على سبيل الإتقان مرة واحدة، ويلجأ المزوغي كما يفعل عادة إلى **الرازي**[45] الذي يقتبس منه ما يعتقد أنه دليل على تفنيد هذا الدليل:

«العاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الإتقان بمصراع من الشعر، والجاهل بالخط قد يكتب حرفًا واحدًا على الإحكام والإتقان».[46]

كما أنّ الحيوانات تتقن أفعالًا قد يعجز عن إتقانها الإنسان العاقل، فإذا «دلّ الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل، وجب القول بأن الحيوانات هي أكثر علمًا من الإنسان، لأن ما في هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان، أكثر مما في أفعال الإنسان».[47]

ويستند المزوغي إلى **هيوم** لتفنيد فكرة العلة الغائية، فهذا العالم[48] «ناقص وغير مكتمل بالمقارنة مع نموذج أسمى».

«ومعلولات ناقصة ومعيبة، تقود إلى علة ناقصة، غير مكتملة وحمقاء»، والبديل هو فرضية مبدأ النظام الذاتي للعالم.

---

44 وهنا يقع المزوغي في مغالطة فحواها: أنّ القدرة الكلية تتعلق بالأمور غير الضرورية منطقيًا، ومعنى كونها غير ضرورية منطقيًا أن حدوثها، وعدم حدوثها متماسكان منطقيًا، وحتى الأمر الممكن منطقيًا قد لا يكون متعلقًا من متعلقات القدرة الكلية وهو لا يقدح في كليتها؛ فمثلًا هزيمة العرب في حزيران عام 1967 أمر ممكن منطقيًا، ولكن لا يمكن لكائن كلي القدرة أن يحدث الآن هزيمة حزيران عام 1967؛ فعامل الزمن أيضًا يدخل في تحديد القدرة الكلية.

إنّ الأفعال الواجبة أو المستحيلة منطقيًا ليست أفعالًا، لكي تحدثها القدرة الكلية؛ فواجب الوجود لا يمكن إعدامه بواسطة القدرة الكلية؛ لأنّ وجوده ليس ممكنًا تتعلق به القدرة، وهو ليس إنقاصًا من صفة الكلية.

45 أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف وطبيب وكيميائي مسلم، عاش في القرن الرابع الهجري، اشتهر بإنكاره للنبوات، وباعتقاده بكفاية العقل لمعرفة الخير والشر.

46 المرجع السابق، ص 358

47 المرجع نفسه، ص 359

48 المرجع نفسه، ص ص 365-366

«كلّ شيء في حركة داخل هذا الكلّ الأعظم، وفي مرور مستمرّ من الشواش إلى النظام، لكن البنية الأساسية قارّة، والصدفة هي مصدر الطفرات، وتمثل نقطة عبور من نظام إلى آخر، دون انقطاع».

والعلم الحديث - حسب المزوغي يؤكد ذلك - «حيث إن طفرات الكوانتم ليس لها علة، الكون مرّ من الشواش المطلق إلى التنظيم الحالي، من خلال تحولات متتالية ذاتية، لكنها عمياء دون غاية، ودون تصميم مسبق، دون إله. إنّ الانفجار الأكبر كان له احتمال الصفر أن يحدث. إن عالمنا لم يكن على أهبة ولادة الحياة».

- إنكار النبوة:

يستدل عليه المزوغي بأدلة كثيرة، أهمها أنه يشقّ على العقل تصديق ادعاء أحد أنّ الله أوحى إليه:

"إنّ الوحي لا يمكن أن يكون دليلًا على تمظهر إرادة الله للإنسان - بافتراض وجود هذا الإله - ومحبته له، بل ربما هو دليل على خبثه ومكره. فعلًا، كل وحي يفترض أن الإله ترك البشر لمدة طويلة محرومين من معرفة أهم الحقائق التي توصلهم إلى سعادتهم"[49].

وهذا السبب الأول لاستعصاء فهم ظاهرة الوحي. أما السبب الثاني - في نظر المزوغي - فهو الظلم الإلهي الذي يُشتقّ من تصديق ادعاء الوحي:

"هذا الوحي النازل على مجموعة صغيرة من الرجال المختارين يوري أيضًا عن تحيز لفئة دون أخرى، واصطفاء لشخص دون آخر، وهو أمر غير عادل وغير منسجم مع الإله الراعي دون تمييز للبشرية جمعاء".[50]

ويسوق المزوغي دليلًا آخر على بطلان النبوة، هو بطلان التكاليف مقتبسًا حوارًا افتراضيًا بين الله وعبده: [51]

الله: أيها العبد حصّل لنفسك المصلحة الفلانية، وإن لم تحصّلها لنفسك، فأنا أعذبك أبد الآباد.

العبد: يا إله العالمين هذا الحكم متناقض؛ لأنه إذا كان لا مقصود لك من هذا التكليف إلا حصول منافع مخصوصة إليّ، كان كلّ المقصود هو رعاية أحوالي، فكان الجمع بينهما متناقضًا.

---

49 المرجع نفسه ص 103

50 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

51 المرجع نفسه، ص ص 107-108

هذا إضافة إلى أن هذه التكاليف تشتمل على ما لا يوافق العقل والحكمة، فهي تأمر بأفعال قبيحة مضنية، ويستشهد مرة أخرى بالرازي:

"إن كل من أوصل نعمة قليلة إلى إنسان ضعيف، ثم يكلف ذلك الضعيف بالأعمال الشاقة، فإن كل أحد يذمه، ويقول: إنه أعطاه شيئًا قليلًا، ثم إنه يعذبه عليه، ويكلفه بتلك التكاليف الشاقة".[52]

ومن أجل تفنيد دليل النبوة الأساسي، وهو المعجزات يأتي المزوغي على هذا الدليل من أساسه[53] مبتدئًا بصعوبة تصديقه لعدم مشاهدتها أولًا؛ ولأنها منقولة عن خبر متواتر هو في نظر المزوغي خبر مشكوك فيه (من دون أن يوضح سبب الشك فيه)، ومنتهيًا من صعوبة تصديقها للسببين السابقين، ومن خرقها لبديهيات العقل، ومخالفتها لمبادئ العلوم النظرية (أيضًا من دون شفع ذلك بما يؤيده من أدلة علمية) إلى نتيجة حاسمة:

"إننا لا نؤمن بالمعجزات ولا بالخوارق التي تتحدث عنها كتب أهل الأديان، لأنها تخرق عقولنا وتجرنا رأسًا إلى الجنون. نحن نحتمي بالحس السليم، وبالطبيعة التي لا تتبدل، مهما كانت القوة المزعومة".[54]

إضافة إلى أدلة أخرى كثيرة يسوقها المزوغي؛ لإثبات بطلان النبوة، منها: اشتمال شرائع الأنبياء على قتل الكفار، والاستيلاء على أموالهم، وهتك أعراضهم، ويقول إن خلق الكافر نفسه يوقع المؤمنين في معضلة[55]:

"فخالق هذا الكافر، كان قادرًا على ألا يخلقه، وبعد أن خلقه فهو قادر على أن يميته"، ويُشتق من هذا سؤالان:

"إن كان الصلاح في إفنائه وإعدامه، فلم خلقه؟

وإن كان الصلاح في إبقائه وإحيائه، فلم أمر بقتله؟".

- ظاهرة الشرّ في العالم:

وفي سياق تفنيده لدليل العلة الغائية، يتعرّض المزوغي للدليل التقليديّ الذي يسوقه منكرو الألوهية، وهو وجود الشرّ في العالم؛ فهو يملأ العالم، كما أنّ ما ينتج عنه من آلام ومحن تطحن الإنسان، فإذا كانت

52 المرجع نفسه، ص 109
53 المرجع نفسه، ص 113
54 المرجع نفسه، ص 115
55 المرجع نفسه، ص 116

لعلة يقصدها الإله، فهي ضدّ وصفه بالرحيم، وإذا كانت ضدّ غايته، فهي تحدٍّ لصفة قدرته، ودليل على عجزه عن القضاء عليها.[56]

ولا ينفع في الردّ على ظاهرة الشرّ المستشري في العالم قول المؤمنين بأن الله خيّرنا بين فعل الخير، أو فعل الشر؛ لأننا من جهة سيكون أكثر خيرية منه؛ لأنه غير قادر إلا على فعل الخير، ومن جهة أخرى، فإن الخالق كان بإمكانه أن يجعل نسبة الخير أكبر من نسبة الشر.[57]

«إنّ مشاهد الحياة التي يفترض أن الله مبدعها هي من العنف، والظلم، والوحشية المرعبة، حيث إننا لا نجحف إن شبّهناها بمجزرة طويلة ومستمرة. الحقيقة هي أنه ليس أمامنا من مخرج، ولا سبيل إلى تفسير جميع هذه الكوارث، والشرور إلا بالقول بأن الله غير موجود».[58]

ثالثًا- صادق العظم: الإلحاد المؤمن

ليس الإلحاد إلاّ الطرف الأقصى من طرفي الوتر الذي يمثل الفكر، والذي لا ينتج إنتاجًا خلاقًا ما لم يُبقِ على توتره، الذي لا يستطيع الإبقاء عليه ما لم يظلّ طرفاه مشدودين.

ولهذا، فإن ما يمكن أن يقال في البدء عن العظم: إنه مفكّر ساهم في صنع التوتّر الخلاّق؛ بأخذه طرف الوتر إلى أقصى مداه، وهو إذ فعل ذلك، فقد فعله بشجاعة لا تملك ألا ترفع لها القبعة، فأن تنسلخ في مجتمع إسلامي محافظ عن ثوابت هذا المجتمع الأساسية التي يمثل مجرد الاقتراب منها خطًا أحمر، وتسخر منها، وتنسفها، وتحمّلها مسؤولية الفوات التاريخي ليس بالأمر الهيّن.

وما يدفع المرء إلى تقدير هذا المفكر صدقه مع ذاته، وإصراره على مواقفه الفكرية التي تبناها في سنّ باكرة، ورفض التراجع عنها؛ لأنها تنسجم مع ما يمليه عليه ضميره، وإخلاصه للحقيقة كما يراها، وقد تميز موقفه هذا عما يمثّل سمة شائعة في الفكر الفلسفي العربي الذي يتراجع أصحابه عن مواقفهم، كما حدث مع بدوي[59] وغيره.[60]

---

56 المرجع نفسه، ص 431

57 المرجع نفسه، ص 433

58 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

59 عبد الرحمن بدوي، الفيلسوف المصري الذي يمكن عدّه أول فيلسوف وجودي مصريّ الجنسية، والذي قضى سنوات عمره الأخيرة يدافع عن الإسلام والنبيّ محمد ضد هجمات المستشرقين.

60 مثل زكي نجيب محمود الفيلسوف المصري الذي تبنى "الوضعية المنطقية"، وكان خصمًا عنيدًا للتراث، ثم انتهى إلى موقف إيجابي منه في المرحلة الثانية من حياته.

إنّ القطيعة المعرفية التي أشرنا إليها، والتي كانت سببًا من أسباب تهيئة الظروف لجعل الإلحاد مجهورًا به في الغرب، ترافقت مع قطيعة أيديولوجية، صنعتها الطبقة البرجوازية الصاعدة هناك، والتي احتاجت إلى أيديولوجيا واحدية تتصدى للأيدولوجيا الدينية الثنائية القائمة على ازدواجية الخير والشر، الروح والمادة، السماء والأرض، التي تتبناها الطبقة الإقطاعية - الخصم اللدود لها -.[61]

وهو ظرف لم يكن موجودًا في السياق الذي جهر فيه العظم بإلحاده؛ فهو وإن كان ينتمي للطبقة البرجوازية التي يفترض أن تحاكي نظيرتها في الغرب، فتدفع بالتحديث، وتكريس قيم الحداثة إلى حدود بعيدة، فإن طبقته كانت قد تراجعت[62] عن العقد الاجتماعي الذي توافقت عليه مع الإصلاحيين من قادة الطبقتين العمالية والفلاحية في خمسينيات القرن الماضي، وهو نكوص عن عقد كانت هذه الطبقة مقتنعة بضرورته؛ بحكم ما تملكه من أفق يلزمها بالاقتناع بأن الانتقال من الاقتصاد الزراعي إلى اقتصاد صناعي يتطلب تحسينًا لأوضاع الطبقة العاملة، والفلاحين، ولكنّ ما حققه الإصلاحيّون من مكتسبات أغراهم بالدفع بمطالب الإصلاح إلى حدود كفيلة بتهديد المواقع السياسية للبرجوازيين، جعل الأخيرين يفكّون عرى التحالف مع الإصلاحيين، ويهرولون عائدين إلى طلب العون من طبقة ملاك الأرض التي ناصبوها العداء في البداية؛ لمواجهة حلفاء الأمس الذين باتوا يطالبونهم بما لا يطيقون.

ومن هذا الشرح لحال طبقة العظم، نبغي أن نوضح أن جهره بالإلحاد لم يكن منبثقًا من حاجة موضوعية اجتماعية سياسية؛ فقد كان جهرًا يتميز بشجاعة زائدة عن الحد؛ لأن طبقته ليست بحاجة إلى هذه المنظومة الفكرية من جهة، ولأنه أقام عمارته الفكرية الإلحادية على أسس الفلسفة الماركسية التي تعدّ خصم طبقته الأكبر.

ولكنه من جهة أخرى، عرّض نفسه إلى سخط الأكثرية من مجتمعه، والتي يمثل الإلحاد بالنسبة إليها اعتداءً على مقدساتها، وتراثها، ووجدانها الجمعي.

هي شجاعة العظم الفائقة التي جعلته يخون منبته البرجوازي (إن صحّ التعبير)، ويتصدّى لما يعدّه مهمة تنوير مجتمعه بما يجعل هذا المجتمع ينبذه، ويعدّه مارقًا، معتديًا على رموزه، وتاريخه، ووجدانه.

شجاعة تلك أم تهور؟

---

61 جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 234

62 Steven Heydemann, AUTHORITARIANISM IN SYRIA
INSTITUTIONS AND SOCIAL CONFLICT, 1946-1970, Cornell University Press, New York, 1999, p.30-32

1- أرثوذكسية العظم

إنّ الانطلاق من النصّ الماركسيّ الأول بحسبانه مرجعية تُحاكم من خلالها باقي المنظومات ليس إلا إغراقًا في الأيديولوجيا؛ وما ذلك الوصف له ببعيد عن حقيقته؛ لأن كلّ قراءة للنصّ تنطوي على تأويل له، وهي لا يمكن أن تكون النصّ نفسه، فإذا ظنّ قارئ النصّ الماركسيّ الأصليّ أنه ينطلق منه، لا من فهمه له، لم يكن أحسن حالًا من ذوي الوعي الزائف الذين يتعالى عليهم؛ بحكم انتمائه إلى المنظومة التي أطلقت هذا الوصف على الأيديولوجيا.

وعلى الرغم من أنّ العظم من أكثر الملاحدة المعاصرين عمقًا، وسعة اطلاع، واستنادًا إلى منظومة متماسكة، فإنّ إصراره على الانغلاق داخل فهمه للنصّ الماركسي، ورميه بالانحراف كلّ المنظومات الأخرى، بما فيها الماركسية، التي قرأت النص قراءة مغايرة يجعله أصوليًا، ماركسيًا، أرثوذكسيًا، مستغرقًا في إيمانه، وولائه لمقدسه.

ولعل تمسّك العظم بإحدى أهم المقولات التي تقوم عليها الفلسفة الماركسية، وهي **الكليّ الواقعيّ** كفيلة بجلاء أرثوذوكسيته؛ لأن قسيم الكلي الواقعي، وهو **الكليّ الاسميّ** كان في مرمى سهام العظم على طول الخط..

الواقعية والاسمية:

كان الصراع بين الفلسفتين: الواقعية والاسمية في الغرب، سببًا في تكريس الفردية التي تعدّ جذر الليبرالية، وعلى الرغم من أنّ الصراع قد انتهى بانتصار الفلسفة الاسمية التي تنكر وجود الكليات، وتعدّها لا وجود واقعيًا لها؛ ما يجعل علم الفرد، وعمله نسبيين، لا يسعيان إلى التطابق مع موجود مطلق خارجي، فإن الواقعية بعدّها نفس الإنسان لا مادية، وقادرة على إدراك الكليات الموجودة وجودًا واقعيًا، قد استعانت؛ من أجل إدراك الكليات، بالمجاز، وبفتح آفاق الخيال الشعري، والشطح الصوفي اللذين لا يمكن أن يكونا إلا تجربتين فرديتين، يمارسهما الشاعر والصوفي.[63]

هذا الكليّ الواقعيّ النظريّ[64] هو القاسم المشترك بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وإن كانا يختلفان في أن هذا الكليّ مُثُلٌ مفارقة لدى أفلاطون، وصور محايثة لدى أرسطو، وكلاهما يعدّ الكلي قائمًا بذاته، ينفعل به العلم الإلهي والإنساني.

---

63 روالن موسنييه، موسوعة تاريخ الحضارات العام، المجلد الرابع، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، بيروت باريس، دار منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1987، ص 14، 45

64 أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل العربي، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996، ص 31

حدّا الأفلاطونية المحدثة، هذان، ظلا القطبين اللذين يحددان بنية الأفلاطونية المحدثة في كل أشكالها الهلنستية، والعربية، واللاتينية، والألمانية، ولكنّ هذه الأفلاطونية المحدثة قد تجلت في أشكال مختلفة، مع ثبات هذا التقاطب بين الحدين: الأفلاطوني والأرسطي.

إنّ الكليّ النظريّ الواقعيّ (من حيث ماهيته) يوحّد بين العقل والوجود، ولكنه يصبح جدليًا مثاليًا، أو جدليًا ماديًا عندما يدخل التفاعل بينهما، فإذا تغلب العامل العقليّ كان مثاليًا جدليًا هيغليًا في الأفلاطونية المحدثة الألمانية، وإذا تغلبت المادة صار ماديًا جدليًا ماركسيًا في هذه الأفلاطونية.

ومن السهل التدليل على انتساب كلّ من هيجل وماركس إلى الأفلاطونية المحدثة؛ فتغليب العامل العقلي أو الروحي لدى هيجل هو عينه تقديم المثل المفارقة الأفلاطونية، وتغليب المادة لدى ماركس هو عينه تقديم الصور المحايثة الأرسطي.

إنّ المشكلة في جوهرة الكليّ النظريّ هي القفز من العموم إلى الكلية، والذي يوصد الباب أمام تكثير أفراد العموم؛ لأنه يصبح طبيعة جوهرية للأعيان التي تمثل أفراد العموم، تُخرج ما عداها مما يمكن أن يستجدّ، وهو يجعل الكليّ موجودًا قائمًا بذاته؛ ما يُتبِع العلم لماهيّة موجودة، ويحدّ من الاجتهاد، والمبادرة الإنسانية، وفاعليّتها الخلّاقة.

ولو كان ماركس كليًا اسميًا، لكان إلحاده أكثر انسجامًا وتناسقًا، ومثل ذلك يقال عن متبنّي الماركسيّة العربيّ صادق العظم.

إحدى أهم النتائج التي تلزم عن الكليّة الواقعيّة مفهوم الحقيقة، وعلاقتها بالمعرفة؛ فالحقيقة تفهم في خطاب العظم من خلال مقولة التطابق على مستويين: [65]

المستوى الأول:

بين اللفظ والمعنى، أو بين الكلام والرؤية، أو بين القول والماهية، أو بين الخطاب والحقيقة، أو بين الدالّ والمدلول.

المستوى الثاني:

بين التصوّر والكائن، أو بين النظرية والواقع، أو بين التفسير والحدث، أو بين القراءة والنص، أو بين الماهية والوجود

65 علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005، ص 136

ولهذا، فإنّ المعرفة التي يوصل إليها هذا التطابق تكون صادقة، وكليّة، وضروريّة، وهو ما يفسر راديكاليّة العظم في ماركسيّته؛ بحكم انغلاقه داخل مقولة التطابق.

أما التصور المغاير للمعرفة، فهو يقوم على عدم عدّ الحقيقة معطىً جاهزًا، وإنما عدّها شيئًا مصنوعًا، لا تطابق رموزه طبائع الأشياء، إنها فعالية إنسانية، تنتج التشاكل عن طريق إضافات منطقية ورياضية بين الرموز (بما هي أعيان الأسماء)، والمرموزات (بما هي أعيان المسميات).[66]

وجعل العلم أداتيًا تواضعيًا هو ما كان يحاربه العظم؛ لأنه يمكن أن يفضي إلى العودة إلى الميتافيزيقا، أو الدين؛ فقد أفضى **بوليم جيمس** الذي أخذ بهذه الرؤية للعلم إلى إعادة الاعتبار للتجربة الدينية، واختتم **برجسون** حياته بتمجيد التصوف، وكلاهما نكوص إلى مرفوض مسبّقًا لدى العظم.[67]

2- أرثوذكسية العظم في كتابه "دفاعًا عن المادية والتاريخ"

لا يتسع المقام لبسط القول في رؤيتنا لانغلاق العظم داخل المنظومة الماركسية التي يستمد منها قناعاته بخصوص الدين، ولكن بعض الأمثلة قد تكون كافية لتوضيح رأينا.

فالعظم يصف **كارل بوبر** بالمثالي؛ لأنّ القسمة عند العظم ثنائية؛ فالفيلسوف مثاليّ، أو ماديّ، وسبب وصفه له بالمثالية - التي هي بالطبع صفة غير محببة -؛ لأنه كغيره من المثاليين «أنكر على العلم محتواه المعرفي ليحوّله إلى مجرد اختراع من اختراعات الذات العارفة، أو محض إبداع من إبداعات الذات العارفة».[68]

وبالطبع، فإن هذا الوصف لا ينصف **بوبر** الذي قدم الفرض على الملاحظة؛ لأن الاستقراء العلمي يعاني من فجوة تمثّلها القفزة التعميمية غير المبررة للقانون العام من وقائع تجريبية محدودة، ولم يكن تقديم بوبر للفرض رِدةً عن المنهج التجريبي، بل هو طريق آخر من طرقه، ولكنه طريق لا مندوحة عن سلوكه؛ بسبب عجز المنهج الاستقرائي القائم على البدء بالملاحظة عن رأب الصدع الحاصل فيه؛ بسبب القفزة التعميميّة غير المبرّرة.

إنّ المنهج التجريبي البادئ بالفرض، والذي يسمّى «المنهج الفرضي الاستنباطيّ» لا يلغي التجربة، ولا يتنكّر للواقع، ولكنه يبدأ بفرض، لا أهمية للمصدر الذي اشتُقّ منه، ويشتقّ من هذا الفرض - عن طريق منهج الاستنباط - نتائج، وهنا يأتي دور التجريب، إذ يقابل بين النتائج الجزئية المشتقة من الفرض،

66 المرزوقي، مرجع سابق، ص 82

67 صادق جلال العظم، دفاعًا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 57

68 المرجع نفسه، ص 167

وبين وقائع التجريب، فإن اتفقت الأخيرة مع الأولى سُلّم بالفرض مؤقتًا، وإن لم تتفق يُلجأ إلى تعديله، أو الاستغناء عنه.[69]

إنّ وصف فلسفة بوبر بالمثالية مجانبة للصواب، وهو وصف لا مشقة في معرفة سببه؛ فبوبر لا يتقيد بالمنهج الماركسي، وهو لذلك متّهم في نظر العظم بإنكار محتوى العلم المعرفي.

وفي نقده للماركسيين الذين حاولوا إدخال تطوير على الماركسية يهاجم العظم ما فعله **ألتوسير** - رائد الماركسية البنيوية -، ويصف بنيويته بأنها تلوي عنق الماركسية بعنف؛ لكي تجعلها منسجمة مع تصورها البنيوي المجتزأ للعلم».[70]

ولا شك أنّ ملاحظات صائبة كثيرة على ماركسية ألتوسير يمكن العثور عليها في مناقشة العظم لها، ولكن ما يعنينا هو ما نزعم أنه جذر الخلاف بين العظم وألتوسير؛ فالأخير يعتقد باستحالة معرفة العالم الحقيقي، وهو موقف قريب من الموقف الكليّ الاسميّ:

«إنّ العالم الذي نراه مخلوقا بواسطة البنية النظرية التي نطبقها، فكلّ نظرية علمية تخلق عالمها الخاص بها من الموضوعات النظرية، وهو يرى أن أحد المعالم المحددة للعلم هو أنه يخلق عالمًا من الموضوعات النظرية، يختلف عن ذلك العالم الذي نراه في حياتنا اليومية، لكنه العالم الذي يراه العالم في نشاطه العلمي. والمشكلة في هذا الرأي أنه يفترض أن كل نظرية تخلق عالمها الخاص بها، وهو ما يؤدي إلى **استحالة معرفة العالم الحقيقي خارج تلك النظرية**، ذلك العالم الذي نستند عليه في التحقق من صحة نظرياتنا».[71]

وهو رأي يفضي إلى استحالة الحكم بين النظريات؛ لأن لكل نظرية عالمها الخاص، وهو ما لا يمكن أن يوافق عليه العظم، متبني النظرية الحاكمة، التي تمثّل العلم، وتحتكر تمثيله.

وفي معرض نقده لماركسيّ آخر هو **جورج لوكاش** يستخدم تعبيرًا دينيًا؛ ليصف به تحوّل لوكاش إلى الشيوعية.

«معروف أنّ تحوّله إلى الشيوعية أخذ على الأصعدة العاطفية والشخصية والذاتية - وليس على الصعيد الموضوعي بطبيعة الحال- شكل ذلك النوع من التحول الفجائي في القناعات والالتزامات والسلوك

69 يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، العدد 264، الكويت، 2000، ص 351-347

70 العظم، المرجع السابق، ص 361

71 إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 227

الذي نربطه عادة بالتجربة الناجمة عن «النور الذي قذف في الصدر» بعد طول سؤال وضياع وبحث وعناء».[72]

هو شبيه بالكشف الذي تظهر فيه الحقيقة للإنسان بشكل مفاجئ، وهذ الحقيقة في نظر العظم التي قذفت في صدر لوكاش اقتناعه بضرورة التحول إلى الشيوعية!

وفي تحقيبه لمراحل تطوّر لوكاش الفكرية التي تبدأ بالوجودية، مرورًا بالرومنطيقية، وانتهاء باللاهوت الليبرالي الذي كان المحطة الأخيرة قبل أن يهتدي إلى الماركسية الحقيقية، أقول: في تحقيبه لها لا تجد العظم عنيفًا مع لوكاش الذي كان في وجوديته اسميًا بدليل نكوصه في كتابه «النفس والشكل» إلى الثنائية الكانطية، وكانط بلا ريب أنموذج مثاليّ للكليّ الاسمي.

«الفكرة العامة الكامنة وراء النفس والشكل مستمدة من تيار الفلسفة الحيوية في ألمانيا نهاية القرن الماضي. في مواجهة ديالكتيك هيجل وماركس، أعاد هذا التيار الاعتبار إلى الثنائيات الكانطية، وتوسع كثيرًا في تفريعاتها الفلسفية وتطبيقاتها المنهجية. الفكرة الرئيسة بسيطة، وتستند إلى التمييز الحاد بين الذاتية الحية الخلاقة والمبدعة من ناحية، وبين عالم الأشياء المادية الآلي والتكراري والميت من ناحية ثانية.

«إنها تطوير للتعارض الشهير الذي أقامه كنط بين مملكة الذاتية الجوانية الحرة من جانب ومملكة الموضوعية الآلية الخارجية من جانب آخر».[73]

«كما أنّ استخدام لوكاش لتعبير الشكل ذو أصول كنطية تعود إلى المقولات بوصفها صورًا خالصة أو أشكالًا كلية سابقة على تجلياتها الجزئية المحسوسة».[74]

وربما يكمن ما ذكرناه من لين العظم مع لوكاش؛ عائدًا إلى أنّ الأخير لم يكتف بالعودة إلى اسميّة كانط، ولكنه دفع بالتضاد بين النفس والشكل إلى أقصى مداه، مما ألقاه في الفضاء الأفلاطوني (الكليّ الواقعيّ):

فمتابعة لوكاش الصارمة لمنطق التضاد بين الشكل والنفس لم «ترجعه إلى الثنائيات الكانطية قبل الجدلية فحسب، بل إلى نوع من التجديد للثنائية الميتافيزيقية الأفلاطونية القديمة، إلى الثنائية الشهيرة بين حياة الكهف المعتم، حياة التحوّل والحسّ، والخيالات، والأشباح، والاختلاط، والرأي، واللا معنى من ناحية،

72 العظم، المرجع نفسه، ص 259
73 المرجع نفسه، ص 264
74 المرجع نفسه، ص 268

وعالم الشمس الساطعة أي حياة الثبات، والكشف، والأصل، والحقيقة، والوضوح، واليقين، والقيم المطلقة من ناحية ثانية».[75]

وعندما يحاول العظم أن يدافع عن لوكاش ضد خصومه من الشيوعيين الذين ناصبوه العداء؛ بسبب كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» ينقل مؤيدًا قولًا لـ لينين: «إن المثالية الذكية هي أقرب إلى المادية الذكية من أية مادية غبية».[76]

والأهم الذي يجعل لوكاش مقرّبًا إلى العظم هو يقين لوكاش بأن ليس ثمة ما يؤثر على صلاحية المنهج الماركسي؛ فحتّى «لو دحضت الدراسات التجريبية نهائيًا استنتاجات ماركس كلها، وأثبتت النتائج العلمية فساد أطروحاته جميعًا، وأظهرت الشواهد والبينات الحسية خطأ تحليلاته كافة، فإن شيئًا من هذا لا يمكن أن يؤثر على المنهج الماركسيّ الأصوليّ، وعلى اقتناعنا به».[77]

وعلى الرغم من الحرب التي شنّها لوكاش على العلوم الطبيعية والاجتماعية، وتبنّيه للمنهج الأداتيّ التواضعيّ، فإنه اهتدى بعد ذلك وتصالح مع الموضوعية.

فقد أصبحت المادية كما يقول العظم: «واضحة في بحوثه المتأخرة حول أنطولوجيا الوجود الاجتماعي، وجدليته، حيث يؤكد ارتكاز هذا الوجود الحيويّ الذي يرتكز بدوره على قاعدة الوجود الماديّ الطبيعيّ».[78]

الردّ الفينومينولوجيّ الهوسرليّ أيضًا دليل على رفض العظم كلّ فلسفة لا تعتدّ بالوقائع[79]، وبما أنّ الردّ الفينومينولوجي الهوسرلي يعمد - كما يقول صاحبه - إلى تنقية المجال الفينومينولوجي للوعي تنقية خالصة من كل تطفّل من جانب الوقائع الموضوعية وإبقائه خالصًا منها، فهو منهج غير مقبول من جانب العظم.

فهوسرل لا يجد مانعًا من إيقاف أي اعتقاد بواقعية العالم الموضوعي المكاني الزماني؛ لأن هذا هو الشرط الضروري لبلوغ ميدان الوعي الخالص، وإبقائه خالصًا.

وهي مثالية تفضي - بحسب العظم - إلى التشكيك بالتفسير العلمي المادي للطبيعة والإنسان، وهو أسر للذوات في دائرة مسحورة سجنتها فيها المثالية المعاصرة من تيار الوعي عند **وليم جيمس** إلى الدفق الكيفي

75 المرجع نفسه، ص 271
76 المرجع نفسه، ص 301
77 المرجع نفسه، ص 310
78 المرجع نفسه، ص 320
79 المرجع نفسه، ص ص 180-179

للديمومة عند **برجسون**، وغيرهما، ولكنها دائرة تتخذ عند هوسرل صورة انحلال كل شيء إلى وعي الذوات اللامادية، ومعطياتها غير الموضوعية.

وهي دائرة لا يجد المأسور فيها منفذًا للخلاص إلا بالاستنجاد بالله، وهنا العودة المحظورة لدى العظم.

ونترك لهوسرل الردّ على تأويل العظم لحياده الفينومينولوجي؛ فهوسرل بالطبع، لم يفته الرد على متّهمي فلسفته بأنها تلغي أية إمكانية لقيام علم تجريبي، فقال[80] في معرض ردّه على الحجة القائلة بأن الخبرة ليست علمًا، وعلى السؤال: «ما دامت الذات المتأملة لا تملك غير تيار الظواهر الخاص بها، فكيف يمكن قيام علم تجريبي؟»:

«إننا لنكون في موقف عصيب حقًا لو أن العلم التجريبي كان هو الصنف الوحيد من العلم»

«كثيرًا ما نتحدث بطريقة عامة ومفهومة عن الرياضيات الخالصة أو البحتة، والحساب البحت، والهندسة البحتة، وعلم الحركة البحت.....إلخ، والعلوم الخالصة (البحتة) بهذا المعنى أي العلوم القبلية هي علوم خالصة من أي تقرير، أو حكم عن الواقع التجريبي».

«وكما يصدف التحليل الخالص عن تناول الأشياء الواقعية، ومقاديرها الفعلية، لكي يبحث في القوانين الضرورية المتعلقة بماهية أي مقدار ممكن، ..... كذلك تسعى الفينومينولوجيا الخالصة إلى دراسة عالم الوعي الخالص وظواهره، لا بوصفه واقعًا فعليًا، بل بوصفه ممكنات محضة ذات قوانين محضة».

«من ذلك يتبين أن تعبيرا قبليا ليس قناعًا نغطي به شطحًا أيديولوجيًا، بل هو ذو دلالة لا تختلف عن دلالة الخلوص في التحليل الرياضي الخالص أو في الهندسة الخالصة».

3- نقد الفكر الديني: الطلاق البائن بين العظم والدين

أول ما تبصره عندما تفتح كتاب نقد الفكر الديني لصادق العظم هو اقتباس من **ياسين الحافظ** يدعو فيه حركات الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي إلى ممارسة نقد جميع جوانب المجتمع العربي نقدًا علميًا- علمانيًا صارمًا، وتحليلها تحليلًا عميقًا نفاذًا، وإلى ضرورة تفجير الأطر التقليدية للمجتمع العربي من أجل الإسراع في وتيرة بناء المجتمع العربي العصري.

80 عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 177-179

ولأن كل قراءة تنطوي على تأويل، فتأويل العظم لما يقوله الحافظ يتضح عندما تنتقل إلى الصفحات التالية، ويصبح النقد والتفجير المطلوبان نقدًا وتفجيرًا للمقدس، وإعلانًا عن ضرورة دفن الفكر الديني، وضرورة إعلان موت الله الذي ضاق العلم الحديث به ذرعًا، ولم يعيد يطيق وجوده المفترض.

ولكن الاصطدام بالأيديولوجيا الحاكمة لفكر العظم لا يتأخر كثيرًا؛ فالعظم ينبّه منذ البداية أنه يتوجه إلى الفكر الديني الذي يعرفه على أنه:

الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محدودة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها «الذهنية الدينية، أو الأيديولوجيا الغيبية، أو العقلية الروحية السلفية.....إلخ، بهذا المعنى تتصف الذهنية الدينية بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار الأيديولوجيا الغيبية الضمنية والسائدة»[81]

ولا يصعب كشف مصدر هذا التوصيف للأيديولوجيا الغيبية بوصف التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري، فلقد كان ماركس قد أكّد على تأثير الأيديولوجيا من وراء الوعي، وأهمل الكذب الواعي.[82]

ولكن اصطدامًا آخر بالأيديولوجيا لا يلبث أن يصادفك، ولمّا تبتعد كثيرًا، في تأكيد العظم على أنه «لا يقصد بالإيمان إيمان العجائز، وإنما يقصد شخصًا مجردًا (س) ورث الإسلام بمعتقداته، وقصصه، وأساطيره، ورواياته كجزء جوهري من تكوينه النفسيّ والفكريّ، وبما أن (س) إنسان واع، ويتمتع بقسط لا بأس به من الإحساس المرهف، فإنه يحاول أن يمحّص الأسس التي تقوم عليها معتقداته الموروثة كشرط أساسي لقبولها».[83]

وهو ما تجد جذره في اهتمام ماركس بمعتنق الأدلوجة، لا بمختلِقها؛ لأن الفرد الذي يرث أدلوجة كعضو في طبقة، أو كإنسان مثقف يكون أولّ ضحية من ضحاياها.[84]

ولكنّ ما يجعل الاصطدامين السابقين شديدَيْ الوطأة، هو أنّ صاحبهما إذ يمتح من الأيديولوجيا الماركسية لتحديد الأيديولوجيا، ولتحديد المقصود بنقده لا يراعي الفرق بين رواد الفكر الديني (وهم مؤسسو الأديان)، وأمنائه (وهم مفسّرو الأديان، والذين يرتبط وجودهم ومكانتهم بوظيفتهم تلك)، ومستهلكيه (وهم

81 صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص 6

82 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1993، ص 55

83 المرجع نفسه، ص 13

84 العروي، المرجع السابق. الموضع نفسه.

أتباع الأديان)[85]، ويجعل أمناءه الذين يتماهى وجودهم مع الدفاع عنه، وتبريره، وتنسيقه مجرّد خادمين للأيديولوجيا الغيبية، وفي هذا ما يجعل طرح السؤال التالي ضرورة منهجية:

إذا كانت الأيديولوجيا الغيبية التي تنطوي على الخليط المذكور تؤثر عفويًا، وتنتظم لا شعوريًا، فأيّ اسم يطلق على تقنينها، وتنسيقها، وتبريرها، ونقلها من حالتها الضمنية العفوية اللاشعورية إلى حالة تتشبه بالعرض الصريح، والتنظيم الفكريّ، والوعي المنطقيّ؟

ألم يعرّف ماركس الأيديولوجية بأنها «عملية ذهنية يقوم بها المفكّر وهو واع إلاّ أن وعيه زائف، لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحرّكه، ولو عرفها لما كان فكره أيديولوجيًا».؟[86]

إنّ عملية التبرير، والتنسيق، والنقل من العفوية إلى الوعي المنطقي هي الأجدر باسم الأيديولوجيا، وليس ما تعمل على تبريره، وتنسيقه، وعرضه بشكل منظم؛ لأن ما تشتغل عليه هو المعتقد، وهو نواة عقلانية مستخلصة من الميثولوجيا.[87]

ولعل ما تصطدم به منذ البداية يؤهلك لتفهّم المسبّقات التي تبدّد أملك بالعثور على منهج علميّ، لا يصادر على المطلوب، ولا يفرض قوالب جاهزة مستوردة.

فبعد ما ذُكر من تعريف للفكر الدينيّ، تجد نفسك ملزمًا بقبول مسلمة لا يشفعها صاحبها بدليل:

«وبمقابل الوظيفة التي يقوم بها الفكر الديني على هذا الصعيد يوجد الفكر العلميّ التحليليّ الذي يفترض فيه أن يمارس، من ضمن ما يمارسه النقد المستمر للأيديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات».[88]

لقد قُضي الأمر إذن!

الأيديولوجيا الغيبية التي أشرنا إلى أنه يطلقها على مسمّى لا تصلح له، وينزعها عن مسمّى أمسّ رحمًا بها، نقيض للفكر العلميّ التحليليّ الذي يتوجب عليه أن يتفرّغ لنقدها باستمرار، وعلى كافة المستويات.

ما المقصود بالفكر العلميّ التحليليّ؟، وما مستند وقوفه والفكرَ الديني على طرفي نقيض؟

85 جان باشلر، فصل من "المطول في علم الاجتماع"، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وجيه أسعد، الجزء الثاني، وزارة الثقافة، دمشق، 2007، ص 161

86 ماركس وإنجلز، دراسات فلسفية، المطبوعات الاجتماعية، باريس، 1951، ص 139

87 جان باشلر، مرجع سابق، ص 183

88 العظم، المرجع السابق، ص 6

هذا ما لا نعثر على جواب عنه؛ فالأمر يقيني عند الكاتب، ولا يماري فيه إلا غيبيٌّ، متخلف، ينتظم بشكل لا شعوري، وعفوي في وعي غيبيّ موروث.

ثم تتوالى المسبّقات:

- إنّ الأيديولوجيا الدينية على مستوييها الواعي والعفوي (نلاحظ هنا إقحام المستوى الواعي كمستوى من مستويي الأيديولوجيا التي لم تشمل في المقدمة هذا المستوى، وهو إقحام يمكن أن يعدّ خطأ منهجيًا، فقد قدم المستوى الواعي في البداية على أنه تبرير لأيديولوجيا جاهزة، فإما أن فعل الأمناء أيديولوجيا كما ذكرنا ويكون إقحامه هنا قد جاء متأخرًا، ومن دون توضيح، أو أنه ليس كذلك، ويكون إقحامه هنا اعتداء على مفهوم الأيديولوجيا) هي السلاح النظري الأساسي، والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن».[89]

وليس الاعتراض - كما قد يبدو باديَ الرأي - على كون الأيديولوجيا الدينية سلاحًا بيد الرجعية العربية، ولكنّ المسبّق هنا هو التصنيف إلى رجعية وتقدمية، وكأن الأمر محسوم، وكأن الواقع من الوضوح، والثبات ما يجعل فيه قابلية موضوعية للتصنيف، وتجد نفسك مرة أخرى أمام مسلمة يفترضها الكاتب من دون أن يوضح لك رائزه في التصنيف.

- إنّ وليم جيمس عندما كتب إرادة الاعتقاد وعبّر فيه عن موقف متردّد مثّل انتقالًا من موقف الإنسان الإيجابي تجاه الدين لم يكن "**يعبّر عن رأيه الشخصي فقط، وإنما كان يعكس بذلك مزاج حضارة القرن العشرين وثقافته**".[90]

كلام مرسل يساق من دون أدلة، ولكنه يُقدم كمسلّمة تفسّر بأحداث ساهمت في ثباتها كمسلّمة، وهذه الأحداث المفسّرة تُربط ربطًا ميكانيكيًا، لا يتوافق مع المتوقّع من فيلسوف يعتمد الجدل منهجًا، فتراه يُفسّر ما يعدّه مسلمة من دون وجه حق بأحداث، لا نتبيّن فيما تقوله الكيفية التي أحدثت فيها نتيجتها:

- حركة النهضة في إيطاليا والانقلاب العلمي الذي بدأ بنشر كتاب كوبرنيكوس والثورة الصناعية في القرن السابع عشر وصدور كتاب أصل الأنواع لداروين وأخيرًا امتداد حصيلة هذه الحركات الأربع "**بعد تفاعلها الشديد**" إلى خارج القارة الأوربية.[91]

89 المرجع نفسه، ص 7
90 المرجع نفسه، ص 13
91 المرجع نفسه، ص 14

ويلحظ هنا إقحام في غير سياقه لعبارة "**بعد تفاعلها الشديد**"؛ لكي يضفي في آخر عرض العوامل المفسّرة سمة الجدل التي لا تستطيع؛ لضمورها في النص، وعدم توضيح ما تشير إليه، مغالبةَ الربط الميكانيكي الطاغي بين الأسباب ونتيجتها.

- "بالنسبة لنا يبدو أنّ الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام، لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري، لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرنا في القرنين الأخيرين: رأس المال وأصل الأنواع. ولقد ولى بالنسبة لنا الموقف الحازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة".[92]

"بالنسبة لنا يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام؛ لأننا نمر في طور نهضة مهمة، ..... لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين: "رأس المال" و"أصل الأنواع".[93]"

واضح هنا، أنّ العظم يتحدث باسم جماعة، ويبدو أنه يقصد المجتمع العربي الذي لا ندري متى منحه حق التحدّث باسمه، ولكنّ تفسير المرور بنهضة مهمة هو أيضًا تفسير - عدا عن أنه انطباعي، ويساق من دون أن يشفع بدليل -، ميكانيكيّ كسابقه، كنا نربأ بالمفكر الماركسيّ أن يعتمده.

وحين ينتقل العظم إلى تبيان التناقض بين الفكر الدينيّ، والفكر العلميّ التحليليّ الذي افترض أنه واقع، يضرب مثال نشأة الكون في المنظومة الإسلامية، ويؤكد أنّ النظرية العلمية لا تعترف بالخلق من لا شيء.[94]

إنّ الحسم بدعوى القطع والجذرية -كما قلنا- موقف أيديولوجي صرف، وليس موقفًا علميًا؛ فعلى الرغم من أن النظرية العلمية في إحدى مراحلها قد سنّت قانونًا يقول: لا شيء يفنى، ولا شيء يخلق من العدم، ولكن هذا إنما يكون في إطار الموجودات المشاهَدة، ولا يمكن أن يعمّم على غير المشاهَد، ولا على الكون كله بكلّ مستوياته، وفي جميع مراحل سيرورته التاريخية، سواءٌ كان قديمًا أم حادثًا.

والقول، إنّ للكون بداية قد صار أمرًا قابلًا للنقاش في المجتمعات العلمية المعاصرة التي يبدو أن العظم يجهلها أو يتجاهلها.

---

92 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

93 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

94 المرجع نفسه، ص 19

"فبعد نشر النسبية العامة رأينا الفلكي **وليم دي سيتر** والرياضي **ألكسندر فريدمان** يستنتجان من النظرية الجديدة أنّ الكون آخذ في التمدد، وسرعان ما ثبت ذلك بالمشاهدة: فخلال العشرينيات من هذا القرن اكتشف الفلكي **ادوين هبل**[95] أثناء تحليله للضوء المنبعث من المجرّات البعيدة أن جميع المجرات الممكن رصدها يتباعد بعضها عن بعض؛ فلا بد أنها كانت في الماضي السحيق متحدة، مما يدل على أن للكون بداية".[96]

وينقل العظم للتدليل على زيف ادعاء وجود الخالق قطعة أدبية منسوبة إلى **برتراند راسل**، وفي انتقال غير مفهوم من موضوع وجود الخالق إلى قضية البعث بعد الموت يقتبس العظم من **راسل** قوله:

"عندما ننظر إلى هذا السؤال من خلال العلم وليس من خلال ضباب العاطفة، نجد أنه من الصعب اكتشاف المبرر العقلي لاستمرار الحياة بعد الموت؛ فالاعتقاد السائد بأننا نحيا بعد الموت يبدو لي بدون أي مرتكز أو أساس علمي، ولا أظن أنه يتسنى لمثل هذا الاعتقاد أن ينشأ أو ينتشر لولا الصدى الانفعالي الذي يحدثه فينا الخوف من الموت. لا شك بأن الاعتقاد بأننا سنلقى في العالم الآخر أولئك الذين نكن لهم الحب يعطينا أكبر العزاء عند موتهم، ولكنني لا أجد أي مبرر لافتراضنا أن الكون يهتم بآمالنا ورغباتنا؛ فليس لنا أي حق في أن نطلب من الكون تكييف نفسه وفقًا لعواطفنا وآمالنا ولا أحسب أنه من الصواب والحكمة أن نعتنق آراء لا تستند إلى أدلة بينة وعلمية".[97] هذا الاقتباس من رسل، والذي جاء في سياق الحديث عن زيف ادّعاء وجود خالق للكون يعبّر عن انتقائية مفضوحة في التعاطي مع الآراء؛ فـ **راسل** الذي وضع متطلبات في نظريته الوصفية؛ لكي يكون للعبارة معنى قد استثمرت متطلباته استثمارًا يدحض وجود كائن هو الله، واستثمارًا مغايرًا يثبت وجوده.

فأما متطلبات راسل، فهي:[98]

تشير الأسماء إلى أشياء محددة، بقدر ما تمثل وصفًا محددًا، يصف موصوفًا، هو مرجعية لها.

وهو متطلّب يتضمّن اشتراطين فرعيين:

- معنى الموضوع: هو مجموع الشروط الوصفية الضرورية، والكافية التي تجعل الموضوع يشير إلى الشيء

95 فلكي أمريكي، وضع قانونًا في تباعد المجرات سمي قانون هابل، كما ساهم في اعتماد نظرية الانفجار الكبير.

96 روبرت م. أغروس، روبرت ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة، كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 134، 1989، ص 56

97 العظم، مرجع سابق، ص 19

98 John Allan Knight, Liberalism versus Post liberalism: The Great Divide in Twentieth-Century Theology, O - ford University Press, New York, 2013, pp.41-42

- معنى المحمول: هو مجموع الشروط الوصفية الضرورية، والكافية لجعل المحمول صحيحًا لموضوعه.

وأما من استثمروا متطلبات نظرية راسل الوصفية، وما يتفرع عنها استثمارًا يدحض وجود الله، فهم أصحاب **نظرية التفنيد**، والذين تقوم دعواهم على أن القضية غير القابلة للتفنيد ليس لها معنى، وبما أن مصطلح الله لا يشير إلى مرجعية يمكن إثباتها؛ لأنه لا يحقق المتطلبات الضرورية والكافية لذلك، فإن نظرية قابلية التفنيد تجد فيه حقلًا صالحًا للتطبيق.[99]

وقد مثّل **وسدوم**[100] - أحد منظري التفنيد - على عدم قابلية المصطلح لتحديد مرجعية بقصة تخيلية هي قصة حارس الحديقة".

قصّة حارس الحديقة[101]

عاد شخصان إلى حديقتهما المهملة منذ زمن طويل، ووجدا بين النباتات القديمة أعشابًا نامية بشكل ملفت، فقال أحدهما للآخر: لا بد أن الحارس كان هنا، واعتنى بهذه النباتات. وبعد سؤال الجيران، قال الجيران: إنهم لم يروا أحدًا دخل الحديقة، فقال الأول للثاني: لا بد أنه عملَ بينما كان الجيران نائمين، فقال الثاني: لو كان ذلك صحيحًا لسمعه أحدهم.

فقال الأول: انظر إلى الطريقة التي رُتبت بها هذه الأعشاب، توجد غاية وإحساس بالجمال، أعتقد أنه يوجد شخص اعتنى بها، وهو غير مرئيّ بالعين المجردة، أعتقد أننا إذا بحثنا أكثر سنجد تأكيدًا أكبر على ذلك.

فحصا الحديقة بحرص أكبر، وكانا يصلان أحيانًا إلى أشياء جديدة تؤكد وجود الحارس، وأحيانًا أخرى يصلان إلى نتيجة أخرى، تؤكد العكس إلى درجة أنهما ظنّا في بعض الأحيان أن شخصاً خبيثًا مخرّبًا كان يعمل في الحديقة.

بعد أن انتهيا من البحث، قال الأول: لا أزال أعتقد أن الحارس كان يأتي، بينما قال الآخر: أنا لا أعتقد.

يناقش **وسدوم** أن الاعتقاد الأولي بوجود حارس غير ملاحظ كان فرضًا تجريبيًا، ولكن مع تقدم التجربة بات واضحًا أنه لم يعد هناك واقع قابل للمراقبة عن حارس يختلف حوله المعتقِد بوجوده، وغير المعتقد بذلك.

---

99 Ibid, p. 46

100 فيلسوف لغة بريطاني، شرح أعمال فتجنشتاين، وأضاف إليها.

101 Ibid, p. 48-50.

خلافهما الوحيد كان حول وجود حارس غير مرئيّ، وغير مسموع، ولم تعكس كلماتهما المختلفة الخلاف حول ما وجداه في الحديقة، ولا الخلاف حول ما يمكن أن يجداه لو فحصا أكثر، ولا الخلاف حول ما ترك في الحديقة بدون عناية.

لم تكن غاية **وسدوم** إقناع قرائه بوجود الله أو بعدمه، ولكنه يناقش أنه فيما خصّ بعض الأسئلة، لا نستطيع أن نصدر حكمًا يفصل بين أجوبة محورية عبر تحرّ إمبريقي، ولكن يمكن أن يكون مناسبًا البحث عن جواب أكثر معقولية.

ويناقش **وسدوم** أن سؤال المرء عن وجود الله يصاحب شعورًا تجاه العالم.

خلاف الصديقين حول وجود حارس غير مرئي يترافق مع خلاف حول شعور كلّ منهما تجاه الحديقة.

على الرغم من أن **وسدوم** لم يكن يقصد إقناع قرائه بأنه لا يمكن التمييز بين مفهوم الله، ومفهوم حارس الحديقة، ولكنّ هذا بالضبط ما استنتجه "**فلو**"[102] أحد منظّري التفنيد.

تكييف **فلو** لقصّة **وسدوم** كانت عبر تحرّ تجريبي يقوم به الصديقان باستخدام سياج كهربائي، وكلاب بوليسية، لكنهما لم يعثرا على علامة مباشرة على الحارس.

لكنّ المؤمن لا زال يقول: يوجد حارس غير مرئي، وغير محسوس، لا يصدر صوتًا، وليس له منظر، إنه حارس يأتي إلى الحديقة لكي يعتني بها؛ لأنه يحبها.

أخيرا يصيب الشاك اليأس، ويقول: ماذا تبقّى من تأكيدك الأصلي؟

كيف يختلف حارسك غير المرئيّ، وغير المحسوس عن الحارس التخيليّ، أو عن عدم وجود حارس على الإطلاق.

ما يجعل هذا المثال موضّحًا هو أن المعتقِد بوجود الحارس لن يسمح لأية حقيقة إمبريقية يمكن للصديقين أن يراقباها، أن تقف ضد اعتقاده هذا.

ويستنتج **فلو** أن الاعتقاد المفترض بوجود حارس غير مرئيّ، وغير محسوس هو ليس تأكيدًا على الإطلاق؛ لأن التأكيد الذي لا يمكن تفنيده لا يؤكد شيئًا، وهو بلا معنى، والعبارة عن الله تشبه عبارات المعتقِد

102 فيلسوف إنكليزي، ينتمي إلى المدرسة التحليلية، اشتهر بدفاعه عن الإلحاد.

بوجود حارس الحديقة غير المرئيّ؛ ليخلُص **فلو** إلى نتيجة أن المؤمنين -والحال هذه- يفشلون في إنجاز المتطلبات الوصفية للّغة ذات المعنى.

وكما ذكرنا في البداية، أن معنى موضوع العبارة المرجعية: هو وصف للشروط الضرورية والكافية لتحديد مرجعيتها، وبشكل مشابه معنى المحمول هو وصف الشروط الضرورية والكافية للمحمول؛ لكي يكون صحيحًا لموضوع الجملة. ويلزم عن ذلك، أخيرًا أن معنى الجملة هو وصف للشروط الضرورية، والكافية التي يجب أن تحويها للجملة لكي تكون الجملة صحيحة.

يرى **فلو** أنّ عبارات المؤمنين لا يمكن أن تكون صحيحة؛ لأنها لا تسمح لأي شيء أن يقف ضدها، وبالتالي يمكن أن نستنتج من نقاش "**فلو**" أمرين:

أولاً: المؤمنون لا يميزون الله عن إله تخيليّ، أو إله على الإطلاق، فهو يقول إن دعاوى المؤمنين لا تمنح أية مجموعة من الشروط الوصفية التي تسمح لنا بأن نحدد أن مصطلح "الله" يشير إلى الله، وليس إلى أي شيء آخر.

ثانياً: حتى لو كان بالإمكان تأسيس مرجعية لله، فإن دعاواهم لا تمنح شروطًا ضرورية وكافية، يمكن اختبارها فيما إذا كانت صحيحة عن الله، أو عن شيء آخر، ويمثّل بهذا المثال:

شخص يخبرني، أن الله يحبّنا كما يحبّ الأب أولاده، لكن عندما نرى الولد يموت بسرطان حنجرة، لا يمكن معالجته، يكون والده الأرضيّ محمومًا، بينما لا يعطي أبوه السماوي أيّة إشارة اهتمام.

يحاول **فلو** عبر المثال، أن يناقش ضد عقلانية الاعتقاد بحبّ الله لنا.

عدم وجود دليل على اهتمام الله يحرم هذا الاعتقاد من تبريره المعرفيّ. يذهب **فلو** أبعد من ذلك؛ فعبارة "الله يحبنا" مع نقص الدليل التجريبي، ليست تأكيدًا على الإطلاق، وبلا معنى، وما يجعلها بلا معنى - في نظر **فلو** - أنها لا تصف مجموعة من الشروط التي يجب أن تكون مقنِعة؛ لكي تكون العبارة صحيحة.

ويطرح **فلو** سؤالاً على محاوريه: ما الذي يجب أن يحدث، أو قد حدث؛ لكي يفند لكم حبّ الله، أو وجوده؟ بهذا السؤال يتحدى **فلو** محاوريه أن يثبتوا أن العبارة تلبّي متطلبات العبارة ذات المعنى.

وأما الذين استثمروا متطلبات نظرية رسل الوصفية استثمارًا إيجابيًا، فقد استجابوا لدعوى منظري التفنيد بالطريقة التالية:[103]

103 Ibid, p. 75.

تصدى **أوغدن**[104] للتحدي بالقول: ما لم تتبنّ الثيولوجيا مفهومًا للتجربة البشرية يتضمّن تجربة الذات، والآخرين، والكلّ اللانهائي، فإنها لن تستطيع أن تعتبر التأكيدات عن الله قابلة للتحقق، ومن جانب آخر تستمد اللغة التي نتحدث بها عن الله معناها من تمثيلها الرمزي لوجوه من تجربتنا.

القابلية للتحقق تشمل الدعاوى الدينية، ولكنها لا تقتصر على التجربة الإمبريقية؛ لأن التجربة الإنسانية أوسع من التجربة الإمبريقية؛ فالكائنات البشرية لا تدرك ذاتها من خلال إدراك حسيّ فحسب، وإنما من خلال إدراك لا حسيّ أيضًا، والدعاوى الثيولوجية تستند إلى تجارب لا حسيّة.

التجربة الإنسانية تعطي شروطًا كافية وضرورية لتحديد مرجع لمصطلح "الله"، وتعطي شروطاً ضرورية وكافية لتحديد فيما إذا كان المحمول مناسبًا لموضوعه. وفي سبيل وضع شروط كافية، وضرورية لفهم الله يعمد **أوغدن** إلى استخدام مفهوم "**عدم القابلية للتجنب**"، وفحواه: أن الناس لا يستطيعون تجنّب عدّ حياتهم وأفعالهم ذات قيمة، كما لا يستطيعون تجنّب امتلاك ثقة بالقيمة النهائية للوجود، وهي الثقة التي يُعبّر عنها مصطلح الإيمان.

عدم القابلية للتجنب هو الأرضية الموضوعية لمصطلح "الله" الذي هو الكينونة المقابلة للأرضية الموضوعية، وبهذه الطريقة يعدّ **أوغدن** نفسه قد حدّد معنى وصفياً لمصطلح "الله"، يعطي شروطاً ضرورية وكافية تجعل المصطلح يشير إلى الله.

وبهذا تكون الثيولوجيا الليبرالية قد حققت – في نظر أوغدن-المتطلبات الوصفية التي تجعل التأكيدات الثيولوجية ذات معنى.

إنّ اقتباس العظم قطعة أدبية من رسل، ثم انتقاله إلى نصّ يجيب فيه **رسل** عن قضية الحياة بعد الموت من دون سبر عميق للأساس الذي تقوم عليه نظرية رسل الوصفية، ومن دون عرض الآفاق التي تفتحها، والتي تذهب في اتجاهين متناقضين، يبعث على الشك في أنه يحاول استغفال قارئه، والتهويل عليه بأسماء فلاسفة كبار يعرض من أقوالهم ما يؤيد افتراضه المسبّق، ويخفي منها ما يدحضه.

وعند انتقالك إلى ما تظنه للوهلة الأولى ولوجًا في صميم مسألة وجود الخالق، وظنّك أنك ستعثر لدى الفيلسوف الماركسيّ على جديد، تجد إشكالًا عتيقًا لا يكلّف أيّ طالب في أصول الدين في عامه الدراسي الأول نفسه أية مؤونة في الردّ عليه.

104 لاهوتي بروتستانتي أمريكي، اشتهر بأعماله التي شرح فيها الاعتقاد المسيحي.

فهو يقول:

"لنفترض مع رسل أن الكون بدأ بسديم، ولكنّ العلم لا يقول لنا من أين جاء هذا السديم، إنه لا يقول لنا من أين جاءت هذه المادة الأولى التي تطور منها كل شيء.

لنفترض أننا سلمنا بأن الله هو مصدر وجود المادة الأولى هل يحلّ ذلك المشكلة؟ هل يجيب هذا الافتراض عن سؤالنا عن مصدر السديم الأول؟ والجواب هو طبعًا بالنفي. أنت تسأل عن علة وجود السديم الأول وتجيب بأنها الله، وأنا أسألك بدوري وما علة وجود الله؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود، وهنا أجيبك ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود، وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات وإلى كائنات روحية بحت لا دليل لدينا على وجودها".[105]

إذن، فالمسألة لدى العظم متمثلة في جواب يظنّه مفحمًا للقائلين بأن علة وجود المادة هي الله بالقول: كما أن إلهك الخالق غير معلول، فأنا أفترض أنّ المادة غير معلولة.

والخلط الحاصل هنا، والذي قتله علماء العقيدة الإسلامية توضيحًا، وتفصيلًا هو الفرق بين حكمين للعقل، هما: الواجب، والممكن.

وهم إذ يستخدمون حكمي العقل هذين يبدؤون بمقدمة ليس من السهل دحضها عقلًا، وهي أن الكون ممكن الوجود، فقد كان يمكن ألا يوجد، وبما أنه قد وجد، فإن رجحان وجوده على عدمه، لا يمكن أن يكون رجحانًا من دون مرجح، كما لا يمكن لكفّتي ميزان متساويتين أن تطيش إحداهما من دون ثقل يرجّح ذلك.[106]

وأما القول بأن المرجّح يحتاج إلى مرجح، والأخير إلى مرجّح آخر، فإنه يفضي إلى التسلسل، وهو محال عقلًا بدليل يسميه علماء العقيدة الإسلامية **دليل القطع والتطبيق**:[107]

فإذا افترضت وجود سلسلتين إحداهما تبدأ من الآن إلى اللانهاية، والأخرى من زمن طوفان نوح إلى اللانهاية، وطابقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما؛ فكلما طرحت من الآنية واحدًا، طرحت في مقابلته من الطوفانية واحدًا، وهكذا، فلا يخلو:

105 العظم، مرجع سابق، ص 20

106 عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1999، ص 71

107 برهان الدين إبراهيم اللقاني المالكي، هداية المريد لجوهرة التوحيد، دار البصائر، القاهرة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 2009، ص 252

إما أن لا تنتهيا فتكونا متساويتين، وهذا خلاف الفرض، أو تنتهيا معًا فتكون لكلّ منهما نهاية، وهذا أيضًا خلاف الفرض، وإما أن تنتهي سلسلة الطوفان، فتكون للسلسلة الثانية نهاية؛ لأنها تزيد عنها بمقدار متناه، هو من زمن الطوفان إلى الآن، والزائد بمقدار متناهٍ يكون متناهيًا حتمًا.

فلا بدّ للتسلسل من حد يقف عنده، وهو يستحيل أن يستمر في التوالد إلى ما لا نهاية، وهذا الحدّ هو علّة أولى واجبة الوجود، وهذه العلة واجبة الوجود لا تحتاج إلى علة، وإلا رجعنا إلى التسلسل المستحيل، وهذا هو الفرق بين المادة الأولى الممكنة الوجود، وبين العلة الأولى واجبة الوجود.

وفي استمرار لفرض المسبّقات من دون شفعها بدليل، يقول العظم في معرض نقدة للمحاولات التوفيقية بين الإسلام والعلم:

"جاء في القرآن مثلًا أن الله خلق آدم من طين، ثم أمر الملائكة بالسجود له، فسجدوا إلا إبليس، مما دعا الله إلى طرده من الجنة، هل تشكل هذه القصة أسطورة أم لا؟"[108]

ويؤكد العظم كما قلنا من دون أن يأتي بمستنده أن هذه القصة "تتناقض تناقضًا صريحًا مع كل معارفنا العلمية".[109]

إنّ ضبط مصطلحات النصّ ديدن كلّ باحث منهجي، وهو ما نفتقده في نصوص العظم، فلا ندري ما مفهومه للأسطورة، ولا يحدد لنا ماهية المعارف العلمية التي تتناقض تناقضًا صريحًا مع هذه القصص المذكورة في الكتاب المقدس.

وليكن معلومًا أنّ اعتراضنا منهجي، وليس اعتراضًا على النتيجة.

وفي الاستطراد لإثبات المسلمة القائلة بالتناقض الصريح بين الدين والعلم، يقتبس العظم من موسى الصدر فقرة يقول فيها: "إنّ الكون يسير نحو أهداف سامية بتناسق بين أجزائه وبين الخالق، وهو مشبع بالروح والجمال".[110]

وفي تفكيك **العظم** لهذا النصّ، لا يجد صعوبة في نسفه بنسف ركيزته التي هي **العلة الغائية** التي يسرد قائمة طويلة من العلماء، والمفكرين الذين يعدّونها من مخلفات الفكر الأسطوري:

108 العظم، المرجع السابق، ص 25
109 المرجع نفسه. الموضع نفسه
110 المرجع نفسه، ص 26

"من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرعة أنّ واضعي دعائمه وفلاسفته شنّوا حربًا لا هوادة فيها على إقحام العلل الغائية والمفاهيم الأخلاقية في التفسير العلمي لظواهر الطبيعة، ورفضوا النظرة الغائية رفضًا باتًا، لأنهم اعتبروها من إنتاج خيال الإنسان الأسطوري؛ ولأنها تعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان نوعها. إننا نجد هذا التيار المعادي للغائية منذ البداية عند المفكرين والفلاسفة الذين رسخوا دعائم العلم الحديث من فرانسيس بيكون إلى برتراند رسل مرورًا بديكارت وسبينوزا وغاليليو وبافلوف ودوركهايم وفرويد وماركس إلى أخر القائمة الطويلة من الأسماء".[111]

ولكن قائمة الأسماء التي يحاول العظم أن يوهم قارئه أنها لطولها تعبّر عن وجهة نظر العلم الحديث، تغفل أسماء أخرى أقرب إلى كشوف العلم الحديث من قائمته، ومن هؤلاء **كارتر** عالم الفيزياء بجامعة كامبردج الذي يقول: إنه ينبغي اعتبار بعض ظروف الكون الأولية التي كانت مواتية للحياة بشكل مدهش مؤكدة لنظريات الفيزياء وعلم الكونيات (النسبية والانفجار العظيم)، وكان يمكن من حيث المبدأ استخدام هذه النظريات للتنبؤ مسبقًا بجميع هذه الظروف قبل رصدها؛ غير أن هذه النبوءات تتطلب الاستعانة بما يمكن أن يطلق عليه اسم "المبدأ الإنساني"، مفاده أن ما يمكن أن نتوقع رصده، لا بد من أن يكون مقيدًا بالظروف الضرورية لوجودنا كمشاهدين".[112]

هذا المبدأ الإنساني الذي يتحدث عنه **كارتر** هو مرادف للعلة الغائية؛ فهذا المبدأ يعني أنّ "الكون لا بد من أن يكون، حيث يسمح بقبول مراقبين داخله في مرحلة ما".[113]

أما الفيزيائي **فريمان دايسن**[114] فهو يؤكد الغائية بتسليط الضوء على ظاهرة أخرى، هي ظاهرة القوى التي تربط بين البروتونات والنيوترونات في نواة الذرة:

"لو أن القوى النووية كانت أقوى بقدر طفيف مما هي عليه، لوجد الدبروتون ولاتحد كل الهيدروجين الموجود في الكون تقريبًا متحولًا إلى دبروتونات أو نوى أثقل، ولكان الهدروجين عنصرًا نادرًا، وتعثر وجود نجوم كالشمس تعيش طويلًا باحتراق الهدروجين في قلوبها احتراقًا بطيئًا. ومن جهة أخرى، لو كانت القوى النووية أضعف بقدر ملحوظ مما هي عليه الآن لما أمكن احتراق الهدروجين مطلقًا، ولما كانت هناك عناصر ثقيلة، ولما وجدت الحياة. فإذا كان تطور الحياة كما يبدو مرجحًا يتطلب نجمًا كالشمس يزود طاقة

111 المرجع نفسه، ص 27

112 العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 61

113 المرجع نفسه، ص 62

114 رياضي وفيزيائي نظري أمريكي من أصل بريطاني، اشتهر لعمله في مجال نظرية الكم، وفيزياء الحالة الصلبة، وعلم الفلك، والهندسة النووية.

بمعدل ثابت طوال مليارات السنين؛ فمعنى ذلك أن شدة القوى النووية كان لا بد لها من أن تنحصر في نطاق ضيق نوعًا ما لجعل الحياة ممكنة".[115]

وينتهي **دايسن** بعد استعراض الأدلة الكثيرة على الغائية بالقول:

"كلما ازددت دراسة للكون، وفحصًا لتفاصيل هندسته، وجدت مزيدًا من الأدلة على أن الكون كان يعرف بطريقة ما أننا قادمون".[116]

ومن الأدلة على الغائية التي يمارس العظم إرهابًا فكريًا في إنكارها الجمال الذي يزخر به الكون، والذي انبهر به كثير من العلماء الذين لا نجد لهم ذكرًا في قائمة العظم، وعدّوه دليلًا على الغائية؛ لأنه حلّ وسط بين الضرورة التي تُسدّ أمامها المسالك ما عدا مسلكًا واحدًا، وبين الصدفة التي تقبل البدائل، ولكن لا يوجد سبب يفسر اختيارها بديلًا دون غيره، وتوضيح ذلك:

"لو أراد أحد صنع سكين ليقطع به مادة ما، فإن الضرورة تقتضي أن يكون للسكين شفرة، وهذا بديل لا بد منه، ولكن زخرفة المقبض ليست أمرًا ضروريًا لأن السكين يستطيع أن يقطع من دون حاجة إلى الزخرفة والحرفي يختار بمحض إرادته أن يضيف الزخارف، أو لا يضيفها، فإذا اختار إضافتها توفرت له تشكيلة غير محدودة من التصاميم ينتقي منها ما يشاء. فزخرفة السكين تقبل البدائل، ومع ذلك هناك سبب لوجودها، وهو أن الفنان لا يريد سكينًا نافعًا فحسب، بل سكينًا جميلًا أيضًا فالزخرفة إذن ليست نتاج الصدفة ولا الضرورة، بل هي تصرف يتسم بحرية الاختيار والعقل الذي يختار بحرية هو الطريق الوسط بين الصدفة والضرورة".

والجمال الذي لا تفسره الضرورة، يؤكده علماء كثيرون في حقول شتّى، لا نجد لهم ذكرًا في قائمة العظم، فعالم الأحياء السويسري **أدولف بورتمان** يشير إلى "أنّ الأوراق ضرورة للشجرة لإنتاج طعامها"، ولكن هناك الشيء الكثير في شكل الورقة، وخطوطها مما ليس تكيفًا مع البيئة، بل هو تصوير ذاتي محض". إن متطلبات التخليق تفسر سبب وجود الأوراق على الشجرة في المقام الأول، ولكنها لا تفسر سبب اختلاف ورقة القبقب عن ورقة البلوط".[117]

وداروين نفسه الذي يعدّه ناقد الفكر الديني عاملًا من عوامل التحوّل من الموقف الإيجابيّ تجاه الدين إلى الموقف السلبيّ، يتحدث عن ظاهرة الجَمال، ويصرّح بعجز الضرورة عن تفسيرها:

---

115 المرجع نفسه، ص 62

116 المرجع نفسه، ص 63

117 المرجع نفسه، ص 67

"وحيث إنّ الاستمتاع بالأنغام الموسيقية والقدرة على إطلاقها ليسا من الملكات التي تعود على الإنسان بأدنى منفعة في عاداته اليومية الحياتية، فلا بد من تصنيفهما في عداد أكثر الملكات التي حُبي بها غموضًا".[118]

ولتكريس ما يعده العظم خرافاتٍ، وأساطيرَ تمثّله المنظومة الفكرية الدينية، يعقد أعظم فصل كامل؛ لعرض رؤية مختلفة عن إبليس، هذا الملَك الذي عصى ربه فحلّت عليه لعنة الله إلى الأبد.

أوّل فرض لوجهة النظر هو الجزم بأن إبليس كان ملاكًا، والحقيقة أن هذه المسألة ليست محلّ إجماع؛ فالقول الأرجح أنه من الجنّ، والدليل على أنه من الجنّ الآية الكريمة:

"وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه". (الكهف، 50)[119]

ولكن أخذ هذا القول في الحسبان كفيل بهدم الرؤية "العظمية" عن إبليس، ومأساته من أساسها.

ومحور الرؤية الجديدة للعظم هو الفرق بين **المشيئة، والأمر** الذي يقول: إنه يستمدّه من مفاهيم العقيدة الإسلامية، **فمشيئة** الله أن يعصي إبليس، و**أمره** خلاف ذلك:

"تبدو قصة إبليس كما وردت في هذه الآيات بسيطة في ظاهرها، لقد أمره الله أن يقع ساجدًا لآدم، فرفض وكان ما كان من شأنه، غير أنه لو أردنا أن نتجاوز هذه النظرة السطحية إلى مشكلة إبليس لرجعنا إلى فكرة هامة قال بها بعض العلماء المسلمين، وهي التمييز بين الأمر الإلهي وبين المشيئة أو الإرادة الإلهية؛ فالأمر بطبيعة الحال، إما أن ينفذ، وإما أن يعصي وللمأمور الخيار في ذلك. أما المشيئة، فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات، لأنها بطبيعتها لا ترد وكل ما تتعلق به المشيئة الإلهية واقع بالضرورة. لقد شاء الله وجود أشياء كثيرة غير أنه أمر عباده بالابتعاد عنها كما أنه أمرهم بأشياء ولكنه أرادهم أن يحققوا أشياء أخرى لذلك باستطاعتنا أن نقول إن الله أمر إبليس بالسجود لآدم ولكنه شاء له أن يعصي الأمر".[120]

والخلط الحاصل هنا هو بين **الإرادة الإلهية**، و**العلم الإلهيّ**؛ فالعلم الإلهي[121] يتعلق بكلّ الأشياء الواجبة، والمستحيلة، والممكنة. أما الإرادة[122] فهي متعلقة بالممكنات، وهي صفة قديمة من صفات الله تتعلّق بتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من ممكنات، وهي قسمان:

---

118 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

119 عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، 1992، ص 327

120 نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 60

121 المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص 287

122 محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثامنة، 1997، ص 120

صلوحيّة: وهي معنى أزليّ قائم بذات الله، صالح لأن تخصّص بها الممكنات.

وتنجيزيّة: إذا تعلقت تعلقًا واقعيًا بمراد من المرادات.

فالتنجيز بالنسبة إلى الإرادة: هو محض تعلّقها بممكن من الممكنات.

وهي لا تعني الجبر والقسر.

وواضح أن العظم اكتفى بالفهم الجبري[123] للمشيئة وطبّقه ههنا، واستدل ببيت شعر لشاعر الجبرية:[124]

ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء

المشيئة الإلهية لا تعني القسر، والإرادة الإنسانية ممنوحة من الله للإنس والجن في الأمور الإرادية؛ ولهذا فإن صنع التعارض بينهما في قصّة إبليس، بالاقتصار على المفهوم الجبريّ للمشيئة تلفيق؛ لصنع تراجيديا إبليس المدّعاة، والتي يبدو فيها بطلًا من أبطال المأساة، تنازعته المشيئة، والأمر، فاختار أن يظلّ موحدًا لله، وألّا يسجد لغيره - حسب رواية العظم -.

ونعثر على انتقائية أخرى في تأكيد العظم أنه لا يريد اجتثاث الشعور الدينيّ الذي يعدّه شعورًا، لا يمكن نسخه، ولكن يجب -في نظره- التفريق بين هذا الشعور، وبين الدين:

"هذا لا يعني أني أريد نسخ الشعور الديني في تجارب الإنسان من الوجود، ولكن أرى من الضروري التمييز بين الدين وبين الشعور الديني. ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة. يجب تحرير هذا الشعور من سجنه، ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للأوضاع والأحوال التي نعيشها في حضارة القرن العشرين. لذلك، علينا أن نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شيء كحقيقة دينية خاصة، وأن نوجه اهتمامنا نحو الشعور الديني المتحرر من هذه الأعباء والأثقال."[125]

123 نسبة إلى الجبرية التي يقوم مذهبها على اعتقاد عجز الإنسان عن توجيه مجرى الحوادث، وأنه مسيّر، لا مخيّر، وأشهر فرقها: الجهميّة، أتباع جهم بن صفوان.

124 نقد الفكر الديني، ص 71

125 نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 53

"وقد يتمثل الشعور الديني بهذا المعنى في موقف الفنان من الجمال، أو في موقف العالِم من البحث عن الحقيقة، أو في موقف المناضل من الغايات التي يعمل لتحقيقها، أو في موقف الإنسان العادي من أداء واجباته الحياتية واليومية".[126]

ولا يصعب كشف غاية التمييز الذي يؤكد عليه العظم بين الدين، والشعور الديني؛ لأن الأخير هو نتيجة لنوع من أنواع القصور التي يعانيها الإنسان، وتجعله في حاجة إلى الدين[127] وهو القصور الوجدانيّ الذي يعني استشعار الإنسان الشرّ والتعاسة الوجوديين، ولكنّ الاستجابة لهذا القصور الوجداني ليست حكرًا على الديانات.

ولذلك، يمكن لبدائل أخرى كالتي اقترحها العظم أن تستجيب له، ولكنّ اختزال الحاجة إلى الدين في القصور الوجدانيّ يغفل نوعين آخرين من القصور المنتجة للدين:

القصور المعرفي: الذي يدفع إلى طرح أسئلة من مثل: لماذا تكون الأشياء ما هي عليه؟

لماذا تشرق الشمس وتغرب؟

لماذا يحرّم الزواج بالأخت، أو العمة، أو الخالة، أو الخال؟

القصور المادي: وهو ناتج عن الريبية في الفعالية الإنسانية؛ لما تنطوي عليه الأخيرة من قابلية كبيرة للإخفاق، والتي يكون الدرب الديني أحد الدروب التي يسلكها الإنسان؛ بغية إبعادها.

الخاتمة:

كانت هذه جولة قصيرة مع الفكر الإلحادي، لا تكفي -بالطبع- لاستيعاب مقولاته بالتفصيل، ولكنها حاولت إلقاء الضوء على لبناته الأساسية، وقد حاول الباحث الإسهاب قليلًا في مناقشة أنموذجها الأساسي، وهو صادق العظم الذي حقق شرطًا لم يحققه الآخرون ممن تعرّض لهم البحث، وتبيان ذلك:

أنّ المفكرين المذكورين يجمع بينهم قاسم مشترك أعظم، هو ادّعاء الاستناد إلى ركن شديد هو العلم؛ من أجل هدم المنظومة الدينية بحجة أنها مناقضة له بصورة لا تقبل التأويل، ويبدو أنهم ينتقون من معاني العلم مضامينه، لا مناهجه، ولا نشاطاته البحثية، وهو ادّعاء يحتاج إلى شروط؛ لكي يكون منهجيًا[128]:

126 المرجع نفسه، ص 54

127 جان باشلر، مرجع سبق ذكره، ص 164-161

128 طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص 139

الأول: تعيين طريق لتركيب العلوم فيما بينها تركيبًا كاملًا.

الثاني: تبنّي نظرية للاستفادة من هذه العلوم.

الثالث: تحديد أنموذج يحقق قضايا هذه النظرية.

وقد تعمّدنا عرض جزء من الخلفية الفلسفية للعظم؛ لإثبات أنّ الشرط الثاني، وهو تبنّي نظرية للاستفادة من العلوم، وهي النظرية الماركسية متحقّق، وهو ينطوي ضمنًا على تحقيق الشرط الأول؛ لأن في النظرية تحديدًا لسبيل تركيب العلوم المراد الاستفادة منها، وهو المنهج الماديّ الجدليّ الذي يجعل من إدراك الماهيّات (الكليّ الواقعيّ) أمرًا ممكنًا.

وإن لم يوضّح العظم أنموذجه المحقّق لقضايا النظرية، وهو الشرط الثالث، لكنه حقق تقدمًا على غيره، يجعل من طرحه أكثر تماسكًا، ومنهجية.

ولكن يجب التنبيه إلى أنّ هذه المنهجية يعثر عليها قارئ العظم في مرحلة متأخرة من مسيرته الفكرية، أما كتابه الأول: "نقد الفكر الديني"، فقد كان يفتقر لا إلى المنهجية فحسب، بل إلى اللغة الفلسفية، وإلى الضبط الدقيق للمصطلحات، والمفاهيم أيضًا.

وما جزمنا بتفوّق العظم على غيره عمقًا، وسعة اطلاع مستندين إلى هذا فحسب، وإنما؛ لأنه بعد "نقد الفكر الديني" لم يعد مبشّرًا بالإلحاد، كما دأب من تعرّضنا إلى فكرهم في البحث، وإنما التفت إلى قضايا أمسّ رحمًا بالواقع الاجتماعي، والسياسي، وهو اهتمام لا نظنّه مفصولًا عما تمتلئ به جَعبته الفكرية من أدوات معرفية، وما تفتحه ثقافته الواسعة أمامه من آفاق.

أما اللبنات الأساسية لعمارة الإلحاد في الفكر العربي المعاصر؛ إنكار الألوهية، وإنكار النبوة، ووجود الشرّ،

فقد كانت لبنات مفتقرة إلى ما يكفي من المادة اللازمة لتمتينها؛ فإنكار الألوهية بالاستناد إلى الشكل الصوري المتبع في علم الكلام الإسلاميّ، يجعل دليل الإنكار يعاني المشكلات نفسها التي يعانيها الدليل الكلامي من ظنية ورمزية.[129]

ودحض الألوهية من دون إدراك للفروق النوعية بين القضايا التي تشملها المعرفة الدينية، يمكن أن يوصف بأنه - بمحاكاة وليم جيمس -، "إرادة إلحاد".

129 انظر الصفحة رقم 6

فمثلا[130]: قضية وجود الله ليست قضية تحليلية؛ لأن الوجود ليس محمولًا للموضوع الذي هو الله؛ لأنه لو كان محمولًا لاقتضى وجود الموضوع؛ لكي يحمل عليه، وهو أمر غير معقول.

إنها قضية ضرورية أنطولوجيًا، وليس منطقيًا.

أمّا صفات الله:[131] فهي ضرورية منطقيًا؛ أي أن نفيها يفضي إلى تناقض منطقي؛ فالقضية: "الله (مفهوم) كليّ القدرة" قضية تحليلية؛ لأن مفهوم موضوعها يتضمن مفهوم محمولها، وهي قضية ليس لها مدلول وجودي.

أما القضية: الله (اسم علم) هو الأساس الشخصي الأخير للوجود، فهي قضية يقود نفيها إلى تناقض منطقيّ، ولكنها ذات مدلول وجودي؛ أي أنها لا تصدق تحليليًا.

وبالطبع، فإنّ تفنيد القضية الأنطولوجية لا يتبع السبيل نفسه الذي ينتهجه تفنيد القضية التحليلية، وهنا مكمن اللبس في أدلة منكري الألوهية الذين لا يوضحون لنا أيّة قضايا يفندون، وأيّ منهاج ينتهجون.

أمّا أفعال الله: فهي جائزة، لا ضرورية، ولا يمكن أن تكون خلاف ذلك، وكونها جائزةً بالضرورة مشتقٌ من صفة حرية الله الكلية، وهي حرية تنطوي - ضمنًا - على عدم قبولها التفسير السببيّ، إنها حرية ضد سببية، فالله لا يتأثر في اختياراته بأية عوامل سببية.[132]

ولكنها ليست أفعالًا عشوائية؛ لأنها محكومة باعتبارات ترجح اختيار الأحسن، وهو ترجيح تقتضيه العلاقة المفهومية بين الفعل وعلة اختياره، وهو لا يقدح في كليّة هذه الحرية.

ولم نلحظ أية إشارة إلى إدراك الفروق بين القضايا لدى من وضعنا فكرهم تحت مجهر البحث؛ الأمر الذي يرجّح ما ذكرناه من تمكّن إرادة الإلحاد منهم، وقصورهم عن اللحاق، لا بالملحدين الغربيين فحسب، وإنما بأسلافهم من الملحدين في التراث العربي الذين لا تملك ألا تعجب بقدرتهم على الإمساك بتلابيب الموضوع الذي يناقشونه، وقتلهم له دراسة، وحفرًا في أعماقه.[133]

أمّا إنكار النبوة، فهو مشفوع بأدلة انتقائية، (لا تحقق شرط النزاهة في البحث العلمي)، ومنتزعة فيه الأحداث من سياقها، ومفصولة فيه النصوص عن أسبابها، وظروفها.

130 عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 97

131 المرجع نفسه، ص 98

132 Richard Swinburne, The Coherence of Theism, Clarendon Press, Oxford, first published 1977, p. 145.

133 انظر، عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره.

وما يتوسّلون به لإنكار الألوهية من ظاهرة الشرّ، لا يعدو أن يكون وسيلة بائسة، لا تحقق ما يصبون إليه؛ لأنها ببساطة تنزيهية سلبية للإله عن الشرّ، والفوضى، ففحوى دليلهم: لو كان الله موجودًا، لما وجد الشرّ، ولكن الشرّ موجود، فالله إذن غير موجود.

وهذا يستبطن دفاعًا سلبيًا عن العدل الإلهي، لا يمكن أن يوصف بكونه أكثر من احتجاج على الظلم يريد أن يلبس نفسه لَبوس الاستدلال المنطقي.[134]

وإننا إذ عمدنا في متن البحث إلى مناقشة بعض أدلة الملحدين بأدلة تناقضها من شكلها، فإنما فعلنا ذلك عن وعي؛ لأن من شروط الاعتراض[135] أن يكون ذا مرجعية هي عين مرجعية العارض، وأن يكون قوله متصلًا بمنطوق قول العارض.

ولا بد من التنبيه إلى أنّ دعاة الفكر الإلحاديّ يوغلون في الوهم إذا ظنوا أنهم يعرضون أدلتهم بمنطق برهانيّ لا يقبل الدحض؛ لاعتماده على العقل المجرد؛ لأن ادعاءهم هذا لا يستقيم، وهم يستخدمون لغة طبيعية، تفعل فعلها في مضامين الخطاب، وتؤثر فيها فتقلّبها، وتغيّر دلالاتها، فإذا بالمضمون في أوّل النص غيره في آخره.[136]

134 أبو يعرب المرزوقي، السفسطائية الساذجة أو اللادينية العربية، نسخة إلكترونية، ص 9
http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_5389.pdf
135 طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 37
136 المرجع نفسه، ص 56

المراجع:

باللغة العربية

1- أدهم، إسماعيل، **لماذا أنا ملحد؟**، دار النشر الإلكتروني، http://www.kotobarabia.com

2- أغروس، روبرت م، ستانسيو، روبرت ن، **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة، كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 134، 1989

3- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، 1999

4- البوطي، محمد سعيد رمضان، **كبرى اليقينيات الكونية**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثامنة، 1997

5- الخولي، يمنى، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، العدد 264، الكويت، 2000

6- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، المطبعة الكلية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1910

7- العروي، عبد الله، **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1993

8- العظم، صادق جلال، **دفاعًا عن المادية والتاريخ**، دار الفكر الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 1990

9- العظم، صادق جلال، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، بيروت، 2003

10- القصيمي، عبد الله، **هذا الكون ما ضميره**، الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001

11- القصيمي، عبد الله، **يكذبون كي يروا الإله جميلا**، دار الكاتب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001

12- اللقاني المالكي، برهان الدين إبراهيم، **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، دار البصائر، القاهرة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 2009

13- المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل العربي، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996

14- المرزوقي، أبو يعرب، **السفسطائية الساذجة أو اللادينية العربية**، نسخة إلكترونية، http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_5389.pdf

15- المزوغي، محمد، **تحقيق ما للإلحاد من مقولة**، منشورات الجمل، بيروت، 2014

16- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنّكة، صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، 1992

17- باشلر، جان، **فصل من "المطول في علم الاجتماع"**، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وجيه أسعد، الجزء الثاني، وزارة الثقافة، دمشق، 2007

18- بدوي، عبد الرحمن، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993

19- براين ويتاكر، **عرب بلا رب، الإلحاد وحرية المعتقد في الشرق الأوسط**، 2014، نسخة الكترونية، موقع Amazon.com

20- حرب، علي، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005

21- سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004

22- ضاهر، عادل، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998

23- طرابيشي، جورج، **هرطقات، العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية**، الجزء الثاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008

24- عبد الرحمن، طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997

25- عبد الرحمن، طه، **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000

26- كريب، إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999

27- ماركس وانجلز، **دراسات فلسفية**، المطبوعات الاجتماعية، باريس، 1951

28- مصطفى، عادل، **فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غا دامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007

29- موسنييه، روالن، **موسوعة تاريخ الحضارات العام**، المجلد الرابع، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، بيروت باريس، دار منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1987

باللغة الأجنبية

1- Steven Heydemann, **AUTHORITARIANISM IN SYRIAINSTITUTIONS AND SOCIAL CONFLICT**, 1946-1970, Cornell University Press, New York, 1999

2 - Knight, John Allan, **Liberalism versus Post liberalism: The Great Divide in Twentieth-Century Theology**, Oxford University Press, New York, 2013

3- Swinburne, Richard**, The Coherence of Theism**, Clarendon Press, Oxford, first published 1977

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017