ميثودولوجيا الإلحاد الجديد: دراسة نقديّة في الأصول المنهجيَّة للإلحاد الجديد

الشيخ حسين إبراهيم شمس الدِّين
طالب دكتوراه في علم الاجتماع - الجامعة اللبنانية

ملخّص

يُشَكِّلُ الإلحاد الجديد أو المعاصر إحدى النقلات النوعيَّة التي تشكّلت في مطلع هذا القرن في حركة الإلحاد، حيث تميّز بجهات متعددة عن الإلحاد القديم أو التقليدي، من تلك الجهات البعد الإبستمولوجيّ، وكذلك البعد القِيميّ, وأخيراً البعد المنهجيّ الميثودولوجيّ.

سلّطت المقالة التي بين أيدينا الضوء على البعد الجديد الذي يتميَّز به الإلحاد المعاصر، وهو البعد المنهجيّ في كيفيَّة صياغة الملحدين الجدد استدلالاتهم وبراهينهم، وأهم الأساليب التي يستندون إليها في نقل أفكارهم الإلحاديّة.

وبعد تشريح أهم الجوانب الميثودولوجيَّة التي اعتمدها الملحدون الجدد، والتي تمُثِّلت تارة بأسلوب تسويقيّ تجاريّ في استخدام المعلومة, ومن ثَمَّ في تسخير نمط الحياة المستند إلى العَلمانيَّة للحكم قيميًّا على الدِّين، انتقلنا لنقد هذه الجوانب وبيان أهم أبعاد الخلل فيها.

الكلمات المفتاحية:
الإلحاد الجديد، الميثودولوجيا، العلم، العَلمانيَّة.

المقدمة

الحديــث عن الإلحــاد الجديد يكاد يكــون من أعقد المباحــث إذا أريد لــه أن يكون ضمن الفضاء الفكري والبحثي، وذلك لأن الإشكاليَّة الأوْلى التي ستواجه الباحث هي سؤال « الجدة والتجديــد» في الإلحاد، وبعبارة أخرى، ما هو الجديد في الإلحاد الجديد؟ هل هو تجديد على مستوى الأفكار المطروحة؟ أم على مستوى البيان فقط؟ أم على مستوى المنهج وآليات البرهنة والاستدلال؟

هذه الإشكاليَّة نجد أصداءها كثيرة في الأطروحات والمقالات البحثية ضمن الفضاء الأكاديميّ الغربيّ، ليس فقط عند الناقدين لموجة الإلحاد الجديد بل عند المؤيِّدين والمناصرين لها أيضًا، وفي هذا المجال يجد الراصد نفسه أمام عدة آراء:

فمنهــا ما صرَّح به بعــض الباحثين أنَّه ليس هناك إجماع أو اتفاق عــلى ماهيّة الإلحاد الجديد (Kettel, What's really new about New Atheism?,p.2) .

ومنهــا ما ذهب إليه بعض آخر من اعتبار الإلحاد الجديد حراكًا سياســيًّا أكثر من كونه حراكًا فكريًّا جادًّا، أو هو « جهد غير مسبوق غايته مواجهة تأثير الدِّين في السياسة» (Schulzke, New Atheism and the Politicization of Disbelief, p.4)

ومنهــا رأي من يقول: إنَّ الإلحاد الجديد هو نوع من تحوّل جرى على ســير الفكر الإلحاديّ الذي تحوّل من الفلسفة إلى العَلمويّة (Pigliucci, New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Turn, p. 143).

وبين هذه الآراء آراء كثيرة لسنا بصدد نقلها، وإنما أردنا لفت النظر إلى الصخب الدائر في هذا المجــال، والذي يزيد الأمر تعقيــدًا أيضًا، هو صعود موجة جديدة برزت في الســنوات الأخيرة تحاول أن تروّج لانتهاء عصر الإلحاد الجديد وأننا دخلنا فيما أســموه « ما بعد الإلحاد الجديد»

.(Post- New Atheism)

ولكنْ في أثناء مراجعاتنا للأدبيَّات والدراسات السابقة المتوفرة في مجال مناقشة آراء الملحدين الجدد، نجد أن جلّها كان متركزًا على أمرين أساسيّين:

■ **الأوَّل:** المناقشة لمضامين الأفكار التي طرحوها(إدوارد فيزر، الخرافة الأخيرة، 2019) (صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد، 2014) (المصري، نهاية حلم وهم الإله، 2017).

■ **الثاني:** مناقشة المنطلقات المعرفيّة والإبستمولوجيَّة لادِّعاءاتهم (الإلحاد وتلبيس الملاحدة، 2022).

ولكن بقيت ثغرة من البحث حول الإلحاد الجديد نجد فيها شحًّا ولم تأخذ نصيبها من البحث، وهي الميثودولوجيا الخاصَّة لهذا التيار، بما يعنيه هذا النمط من البحث من تسليط الضوء على المنهجيّات والأساليب التي يعتمدونها للاستدلال على مدعياتهم التي يروجون لها.

ولا بد أن يكون واضحًا أن المقصود من المنهجيَّة والميثودولوجيا، هي مجموعة الأدوات والوسائل الخطابية والبيانية التي تشكِّل أو تكشف عن آليات البرهنة والإقناع والاستدلال على مسألة من المسائل(يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، 47)، ولكن حيث كان الملحدون الجدد يعتمدون أسلوبًا خطابيًّا في طرح إلحادهم، بمعنى أنّك تجد كتاباتهم أو مناظراتهم المرئيّة تشبه إلى حد كبير المناظرات السياسيَّة والجدالات العموميّة لا من قبيل المحاضرات العلميَّة أو الكتابات المعهودة في الأجواء الأكاديميّة، ولذا كان البحث عن «الميثودولوجيا» الخاصَّة بهم غريبًا نوعًا من جهة أننا لا نواجه في الواقع أبحاثًا رصينة بحيث يكون واضحًا لدى الباحث آليات الاستدلال عندهم، بل يحتاج الأمر شيئًا من الدقة في العبور من طرق التعبير العامي إلى المقاصد العلميَّة التي يريدون طرحها.

وبعبارة أخرى، إنَّ الأدبيّات والأفكار التي طرحها الملحدون الجدد ليست منظمة على طريقة أكاديميَّة ووفق الضوابط المنهجيَّة المتَّبعة في المؤسَّسات والمراكز العلميَّة، بحيث يمكنك أن تجد لدوكينز أو هاريس مثلاً بحثًا علميًّا منظّمًا يرتّب بين المقدمات ليصل إلى النتائج.

ولعل السبب في ذلك هو أنَّهم سلكوا مسلك جماهيريًّا في طرح أفكارهم، على نمط ما يسمى العلوم الشعبوية (pop-sciences) (Schellenberg, European journal for philosophy, p51.) وهو الأسلوب الذي تبيّن فيه الأفكار العلميَّة – الفيزيائيّة أو البيولوجيّة وماأشبهها- بطريقة

خطابيّـة بعض الشيء تكون مناسـبة للمخاطَب غير المتخصِّص، وتسـعى لإيصال الأفكار له بطرائق مبسَّطة وعرفيّة بعيدًا عن التعقيدات العلميَّة، ولذلك على الباحث أن يبذل الجهد ليصطاد المنهج المتبع في تحليلاتهم واستنتاجاتهم، من خلال تتبع كلماتهم بل ومناظراتهم والمقابلات التـي تجرى معهم، ومن ثَـمَّ تفكيكها لمعرفة العمق المنهجيّ الـذي يعتمدونه في الانتقال بين الأفكار والاستدلال على ما يريدونه، وهذا ما نريد رصده في هذا البحث قبل الانتقال في خطوة لاحقة، هي النقد والمحاكمة.

ولكنْ، لن نتبع في القسـم الثـاني من البحث، وهـو النقد والمحاكمة، على الطريقة نفسـها التـي اعتمدوها في طـرح أفكارهم، بل نعتمد المنهج النقديّ العلميّ بعيـدًا عن اللغة والبيان « الشعبويّ».

ومن هنا ينعقد البحث الذي بين أيدينا لأجل معالجة هذه النقطة بالتحديد، وهي « ميثودولوجيا الإلحاد الجديد».

أولاً: منهجيَّات الخطاب والاستدلال في التيار الإلحاديّ الجديد

إذا رجعنا إلى روّاد موجة الإلحاد الجديد، وهم الذين يُسمَّون بالفرسان الأربعة: ريتشارد دوكينز وسام هاريس وكريستوفر هيتشـنز ودانيال دينيت، نجد أنَّ الصبغة الطاغية في ادِّعاءاتهم تكمن في نقطتين مركزيتين:

■ **النقطة الأوْلى:**

تحويـل الخطاب الإلحاديّ إلى خطاب علمويّ بمعنـى (science)، وأنّ الملحدين القدماء الذيـن ارتكزوا على تراث أمثـال ماركس وفيورباخ أو بعض الأفكار الفلسـفيَّة مثـل الداروينيَّة وغيرها، كان خطابهم فلسـفيًّا لا قيمة له عندهم- كما سيظهر من عباراتهم لاحقًا-، ومن ثَمَّ فإن التحـول المنهجيّ الأوَّل في الخطاب الإلحاديّ الجديد يتُمثِّل في اسـتبعاد التفكير الفلسـفيّ العقليّ المجرَّد عن معطيات الحس والتجربة، كما سيظهر في كلماتهم لاحقًا.

كما أنَّ الاعتماد على مسـار العَلمويّـة وضعت الملحدين الجدد في مقابل العلوم الإنسـانيَّة الرائجة في الغرب، حيث يتخذون موقفًا سـلبيًا حول العلوم الإنسـانيَّة باعتبارها تنظّر للنسـبية الثقافيّـة وأنَّ الدِّين عبارة عن ثقافة خاصَّة بالمجتمعات لا يمكن وصفها بالسـوء أو الكذب وما

إلى ذلك، ما دامت تعبّر عن رؤية كونيّة خاصَّة لكل مجتمع من المجتمعات، ويروّجون لخطاب سياسيٍّ فيه نوع من التعالي على الدِّين، وهذا يعدُّ من أهم منهجيَّاتهم الخطابيّة، حيث تذكر بعض الدراسات أنّ « الإلحاد الجديد عبارة عن ردِّ فعل على الضعف الملحوظ والمتزايد في المعايير العالميَّـة للمعرفة والأخلاق في بيئة ثقافية غربية تعددية، بحيـث يمكن أن يلحظ [...] التراجع النسبي في أهمية العلوم الاجتماعيَّة في الخطاب الإلحاديّ الجديد» (Stephen, ‹Atheism and the Social Sciences›, p. 223.) ، وبحسب هذا الكاتب « لم تحظ أفكار الملحدين الجدد حول العلوم الاجتماعيَّة بالقدر نفسه من الاهتمام، على الرغم من أن كتبهم وتعليقاتهم العامة تحتوي على نقد قوي ومتسق لعلم الاجتماع والفلسفة، على وجه الخصوص، باعتبارهما معاقل للنسبيّة التي تقوِّض السـلطة العلميَّة، ومن ثَمَّ، مشروع الليبراليّة بأكملـه، والذي يعتبرونه نتيجة مباشرة للتقدم العلمي» (Stephen, ‹Atheism and the Social Sciences', p223.).

■ **النقطة الثانية:**

استعمال المنهج العَّلماني في الاستدلال والانتقال من المعطيات التي يطرحونها إلى الإلحاد الـذي يريدون إثباتـه، ومن هنا يظهر أنّه مضافًـا إلى إنكار طريقة التفكير الفلسـفيّ، التي تعني قـدرة الفكر المجرَّد على الكشـف عن الواقعيّات، يتخذون إطارًا عَلمانيًّا اسـتدلاليًّا، وهذا نوع مـن تـبنٍ منهجيٍّ ظهر في العديد مـن البحـوث الميثودولوجيَّة، فقد كُتب في عـام 2018 على سبيل المثال كتابٌ بعنوان « العَلمانيَّة من حيث كونها ميثودولوجيا» يبحث فيه الكاتب عن كون العَلمانيَّة بحدها الأعلى قد تدخل في إطار التفكير والتحليل بحيث يمكن اعتبارها منهجًا مولّدًا لنتائج على مسـتوى السياسة والحياة اليوميَّة والاعتقادات (The Secular as Methodology,. Montgomery, xix).

ومـن هنا يمكننا أنْ نعقد البحث الذي بين أيدينا لتحليل وتفكيك المنهجيَّة المركبة من هذين الأمريـن، وهـو أن الانتقال إلى الإلحاد الجديـد في الحقيقة هو انتقـال « منهجي» يعتمد على ركيزتين أساسيتين: الأوْلى استبعاد البحث الفلسفيّ، والثاني الاعتماد على العَلمانيَّة كمنهج.

وهذا الذي يجعل قضيَّة المنهج أهم قضيَّة يمكن من خلالها تعقب ونقد الإلحاد الجديد، وأما دراسـته وفق آليات البحث الفلسفيّ الرسـمي أو التقليدي، فهو وإن كان نافعًا لمن أراد الإجابة

على دعاوى الملحدين القدماء، لكن لا يكون في الحقيقة قد جعل الإلحاد الجديد نصب عينيه عند البحث والنقد، كما أن عدم فهم كيفيَّة « توليد» المعرفة في المناهج العلميَّة البحتة والإنسانيَّة يعدُّ نقصًا أساسيًّا لمن أراد محاكمة أقوال الملحدين الجدد.

1. التحول المنهجيّ نحو العَلمويّة

الإلحـاد الجديد يضع نصب عينيه في مواجهته للدين، أنَّ العلم والمعطيات التَّجريبيّة للعلوم لا بدّ أنَّ تحلَّ محلَّ الدِّين، ففي الحقيقة أنّ المعركة عندهم مع المؤمنين هي معركة ضد الجهل عـلى حدِّ تعبيرهم، ومن ثَمَّ فإنَّ العلم الطبيعـيّ يلغي الحاجة للقول بوجود إله (Stephen The Evolution of atheism, p.2) وهذا الأمر يتجلَّى في تعبيراتهم الخطابيَّة على نحوٍ واضح، حيث يقول مثلاً كريسـتوفر هيتشنز « بفضل التليسكوب والميكروسكوب، فالدِّين لم يعد يوفّر تفسيراً لأيِّ شيء مهمٍّ» (Hitchens, God is not Great, p.282)، وفي السـياق نفسـه يقول دوكينز « الملحد في هذه الحالة بنظر الفيلسوف الطبيعيّ هو شخص لايؤمن بأنَّ هناك شيئاً ما وراء العالم الطبيعيّ الفيزيائيّ, وليس هناك من خالق خارق للطبيعة ذكي بحيث يترصّد من وراء الكون، ليس هناك روح تبقى بعد فناء الجسـد ولا معجزات – ماعـدا بعض الظواهر الطبيعيّة التي لم نفهمها بعد. وسنتمكن في المستقبل من تقديم تفسيرات لبعض الظواهر غير المفهومة على نحوٍ كامل حاليًّا باستخدام القوانين الطبيعيّة - كما حصل في الماضي عند اكتشاف سبب قوس قزح – ونأمل ألاَّ يقلِّـل ذلك من روعتهـا في تفكيرنـا» (Dawkins, the god delusion, p. 14)، ومن هاتين العبارتين يظهر أنَّ الدعامة الميثودولوجيَّة التي يسـتند إليها الملحدون الجدد هي دعامة اختزال المعرفة بالمنهج التَّجريبيّ للعلوم الطبيعيّة، فحيث لا وجود لأمر محسـوس خاضع للملاحظة والتجربة، لا يمكن الحديث عن معرفة قابلة للوثوق أو ذات قيمة في مسار الفكر البشريّ.

ثم إنَّ هذه القضيَّة – أي الاختزال المنهجيّ للمعرفة بالمنهج التَّجريبيّ- تتفرع عنها قضيَّة أخرى هي بمنزلةبمنزلة البنيـة التحتيَّة التي يرتكز عليه ذلك الادِّعاء، وهـي رفض المعطيات المعرفيّة الحتميَّـة، أو تلك المعارف غير القابلة للترديد، ولكن كعـادة هؤلاء فإنهم يأخذون من مفهوم « اليقين» طريقًا للقول بأن اليقين يُعدّ سببًا من أسباب التحجّر والعنف الدِّينيّ، ومن الشواهد على ذلك ما ذكره على سبيل المثال ريتشارد دوكينز، من أنَّ أخطر الأمور التي يبثّها الدِّين في المجتمع

وأذهــان تابعيه، هي قضيَّة المطلقات المعرفيّــة، أو القضايا غير القابلة للترديد، حيث يقول « إنَّ الحتميّــة المعرفة لا يمكن أن تمــوت، في الحقيقة هذه الحتميّة في المعرفــة، تحكم عقل عدد كبير من الناس في عالمنا اليوم، والأخطر يكمن في العالم الإســلاميّ وفي الثيوقراطيّة الأميركيّة الناشــئة. هذه الحتميّة في المعرفة عمومًا تنتج عن إيمان دينيٍّ عميق، وتؤدِّي إلى أنْ نســتنتج أنَّ الدِّين يمكن أنْ يكون قوة الشر في العالم» (Dawkins, ‹The God Delusion› p286) ، وهذا الأمر يؤول بالدقة إلى رفضه المنهج الفلســفيّ في التفكير، والتي ذكرنا أنها من أحد المنعطفات التــي ميزت الإلحاد الجديد، فرفض المطلقات المعرفيّة الفلســفيَّة وأنه ولا يمكن حصول يقين بأي شيء معرفي، وهذا يتناقض مع الطرح الفلســفيّ – وبالخصوص الطرح المنهجيّ الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ- الذي يؤكد على قضيَّة اليقين المنطقي بما يعني أن « التصدِّيق على مراتب، فمنه يقيني يعتقــد معه اعتقاد ثانٍ [...] أن المصدّق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه» (ابن سينا، منطق الشفاء، 4، 51).

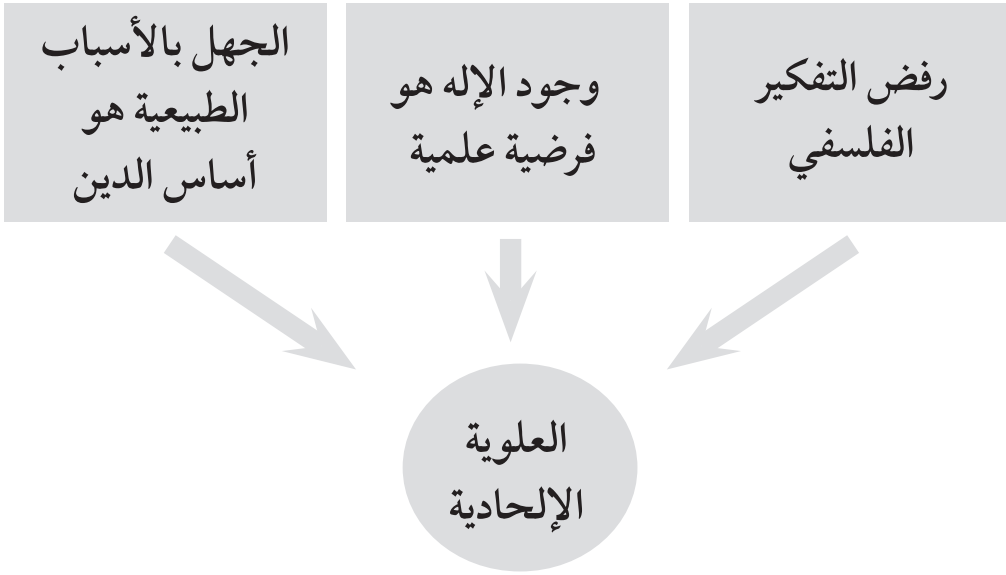
وفي العمق، إنّ الاتجاه نحو « العَلمويّة» كما يســمّيها بعضهم، هــو الذي ينتج هذا النوع من الرفض للتفكير الفلســفيّ، وذلك أن التفكير وفق المنهج الطبيعيّ العلمي، هو الذي ينطلق من الملاحظة والاستبيان الحسي التَّجريبيّ، وأما المنهج الفلسفيّ المجرَّد، الذي يعني الاعتماد على التفكير ولو من دون حس وتجربة، أمر غير مقبول من قبل المنهج الإلحاديّ الجديد، ولذا يصرّح دوكينز بهذا الأمر، فيقول « شــعوري أنا ، على العكس، سيكون على نحوٍ تلقائي عبارة عن شكٍّ عميق في أيِّ طريقة تفكير تصل لنتيجة عظيمة الأهميّة كتلك بدون وجود أي معلومة من العالم الحقيقيِّ» (Dawkins, The God Delusion, p 82.) .

ومن هنا جُعل التفكير « العَلمويّ» أساس الرؤية الكونيَّة للفكر الإلحاديّ الجديد، حيث يذكر بعــض الباحثين في هذا الخصــوص أن «الإلحاد الجديد يرتكز على الرؤيــة الطبيعيّة- العَلمويّة للعالم...وعــلى العلــم الطبيعــيّ التطبيقي كأحد أفضل – بــل الوحيد- الطــرق لمعرفة الواقع» (Kettel, What's really new about New Atheism?,p.2).

ويتأكــد هذا الامر أن الملحدين الجدد أيضًا يذكرون أن فرضية « وجود إله» هي فرضية علمية بهــذا المعنى ايضًا، اي خاضعة للتجربة والملاحظة، مثلها مثل أي قضيَّة طبيعية أخرى، ومن ثَمَّ لا يمكن القبول بما ذكره بعض الفلاســفة الملحدين من أنّ وجود الإله قضيَّة فلســفيَّة لا بدَّ من

مناقشــتها وفق المنهج الفلســفيّ المجرَّد، حيث يقول دوكينز مثلاً «وجود الله وعدم وجوده هو حقيقة علمية عن الكون، وقابلة للاكتشاف من حيث المبدأ»(Dawkins, The God Delusion, p.50) ، وفي السياق نفسه ينتقد الفلاسفة الملحدين قبله من أنهم كانوا انهزاميين – نوعًا ما- في أنهم قبلوا التفكير الفلسفيّ ثم حاولوا من خلاله صياغة الحجج للتشكيك أو إنكار وجود الإله.

والحاصل أنَّ التوجُّه المنهجيّ العَلمويّ الجديد في الإلحاد يتُمثَّل في ثلاثة قضايا يبيّنها الرسم البياني أدناه، والذي سيقع عليه المناقشة والمحاكمة هو هذه الأمور في الفصل التالي.



٢. الميثودولوجيا العَلمانيَّة

شاع في السنوات الأخيرة مصطلح « الإلحاد المنهجيّ» باعتباره أحد المحددات الضروريّة لضمان الســير العلميّ والبحثيّ في أيِّ اســتدلال وتفكير علميّ، وبعبارة أخرى هو عبارة عن وضع قضايا من قبيل وجود الله والآخرة والملائكة وغير ذلك جانبًا – أو إنكارها- في الأبحاث الإنسانيَّة خاصَّة لضمان السير الموضوعيّ في الأبحاث العلميَّة (Porpora, Methodological Atheism, p 57).

وهذه القضيَّة شــكّلت أيضًا أحد معالم الإلحاد الجديد، حيث جُعل الضامن الأساسيُّ للفكر والعمل الســياسي والاجتماعيّ هو تحييد الدِّين جانبًا بكل ما يمتلك من قضايا ومفاهيم، سواء

أكانــت تشريعية أم قيميــة أو عقائدية، ويمكننا القول بأنَّ الإلحــاد المنهجيّ الذي ذكره بعضهم في خصوص العلوم الإنسانيَّة أو الطبيعيّة، صار على لسان الملحدين الجدد شرطًا لكلِّ مناحي الحياة، انطلاقًا من الحياة الشَّــخصيَّة وصولاً للحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والدوليَّة، وفيما يلي بعض الشواهد التي قد يكون بعضها ذا لغة عدائيّة مع الدِّين:

« في الحــال الذي أكتب أنا هذه الكلمات، وأنت تقرؤها، فإنَّ المؤمنين يخطِّطون بشــتى الطرق لهلاكي وهلاكك، بل وتدمير كلِّ المنجزات البشريَّة، الدِّين يسمم كل شيء»(Hitchens, God is Not Great, p13)

«لسنا بحاجة إلى إله لنكون صالحين أو طالحين» (Dawkins, The God Delusion, p. 227)

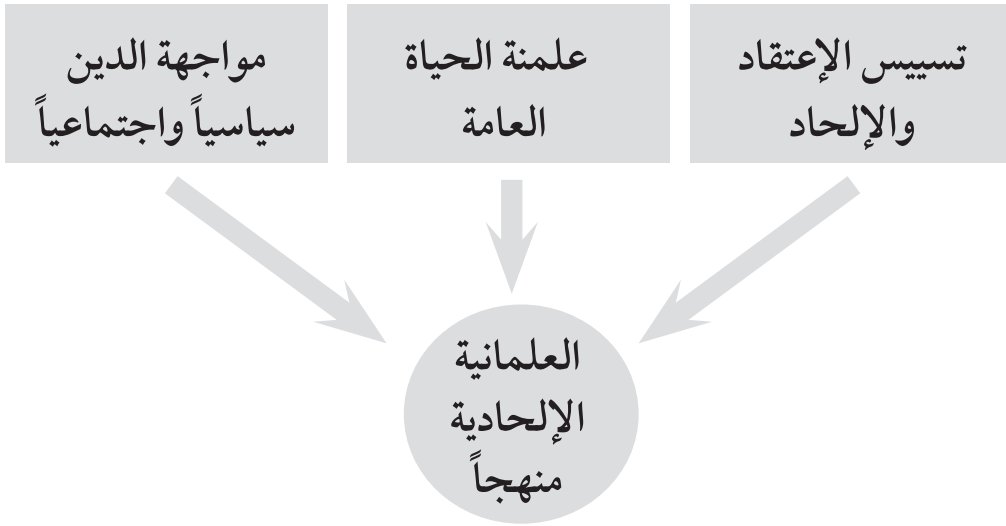
انطلاقًــا من ذلك، يمكن القول: إنّ الخطاب الإلحاديّ الجديد، مضافًا إلى التحول المنهجيّ من الفلســفة إلى اختزال المعرفة وفق المنهج العَلمويّ، مارس اختزالاً وتحوّلاً منهجيًّا آخر على مســتوى الخطاب العام الذي يمتدّ حتى إلى الحياة اليوميّة للأفــراد، وهذا التحول الثاني هو ما يمكن أن نسمِّيه « العَلمانيَّة الشــاملة» في التحوّل، وهو بحسب ما عرّفه بعض المفكرين « رؤية شاملة للكون بكلّ مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدِّين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامــة، وإنّما تفصل كلّ القيم الدِّينيّة والأخلاقيّة والإنســانيَّة عــن كلِّ جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كلِّ جوانب الحياة الخاصَّة في نهايته» (المسيري، العَلمانيَّة الجزئيّة والعَلمانيَّة الشــاملة، الجزء2، 472). ويمكن اعتبار هذا الأمــر أحدَ التحولات الميثودولوجيَّة في النظر إلى الدِّين، فإننا نجد عند الفلاســفة وعلماء الاجتماع السابقين – على الرغم من أنَّ بعضهم لم يكن معتقدًا بالدِّين من حيث القيمة العقليّة له- إلا أنّهم كانوا يشــدِّدون على أنَّ له وظائف اجتماعيّة وأخلاقيّة واضحة، فكانوا يفصلون بين الأمرين (كالهون، معجم العلوم الاجتماعيَّة، 349).

وهذه النقطة في التحول المنهجيّ للإلحاد، نقطة جديرة بالاهتمام حيث إنّها أخرجت الإلحاد الجديد من دائرة النقاش العلميّ والمعرفيّ وأدخلته ليكون أساسًا وركيزة لنظم اجتماعيّة وسياسيّة عامّة، وبعبارة أخرى « الإلحاد الجديد يقدِّم نفسه على أنَّه أيديولوجيَّة عالميَّة ومطلقة، وهو أكثر من مجرَّد نقد للدين، حيث يقدم نقدًا لجميع النظم العقائدية والمعرفيّة والأخلاقيّة التي يُنظر إليها على أنّها تقف مقابل العقلانيَّة العلميَّة» (STEPHEN, SCIENTISM, H~UMANISM, AND RELIGION, p 7) ، وللأمر نفسه، ينظر هذا الكاتب إلى أنَّ من الخطأ النظر إلى الإلحاد الجديد على أنه يتُمثَّل في كتابات كل من ريتشــارد دوكينز، وســام هاريس، وكريستوفر هيتشنز، ودانييل

دينيــت؛ بل هــؤلاء الأربعة هم قادة حركة أوســع، يمثّلون التنظير للعَلمانيَّة الشــاملة الأصوليَّة، التــي تقدِّم مجموعة جامدة مــن المعتقدات والقيم - والتي يمكن إطلاق اســم «الأيديولوجيّة» عليها - التي تُضفي الشرعيّة على مفهوم معيَّن للحداثة والعَلمنة، لذا فحركة الإلحاد الجديد في الأساس هي حركة سياســيّة تتبنَّى أهدافًا وإستراتيجيَّات ثقافيّة. (STEPHEN, SCIENTISM, HUMANISM, AND RELIGION, p 7).

وفي الآونة الأخيرة، تركزت الأبحاث الناقدة للإلحاد الجديد على هذه الفكرة أكثر من غيرها، أي على قضيَّة كون الأفكار الإلحاديّة ليســت سوى قنطرة لتحقيق أهداف علمانية على مستوى الاجتماع والسياسة، وقال بعض الباحثين في هذا المجال، أن الملحدين الجدد يُظهرون التزامًا قويًا للغاية بمعارضة الدِّين بالشــكل الذي يحقق القيــم الديمقراطية الليبرالية، وذلك لظنهم أن العقل والدليل يجب أن يحل محل الإيمان على مستوى الحياة العامة للناس (Schulzke, New Atheism and the Politicization of Disbelief, p 4).

وتلخيصًــا لما مر، يمكن القول إن عمدة التحــول المنهجيّ الثاني للإلحاد الجديد، يتُمثِّل أنه حراك خارج عن إطار الفكر المحض، بل هو حركة لها أبعاد تمتد إلى الاجتماع والسياسة، تتخذ مشروع العَلمانيَّة الشاملة هدفًا لها، بحيث تكون الأفكار الإلحاديّة واسطة فقط لأجل تحقيق هذا الهدف، ومن ثَمَّ فإن النقد الذي لا بد أن يوجه لهم يجب أن يراعي هذه القضيَّة.



ثانياً: نقد العناصر المشتركة لميثودولوجيا الإلحاد المعاصر

نعرض في هذا الفصل إلى العناصر التي أخذناها في الفصل السـابق، بحيث نعرض كل عنصر من هذه العناصر إلى المساءلة العلميَّة والمعرفيّة، وهذه المسائل هي:

1. إسقاط الفكر الفلسفيّ عن القيمة
2. الجهل بالأسباب الطبيعيّة أساس الدِّين
3. علمويّة فرضيّة « وجود الإله»
4. علمنة الحياة العامة

1. إسقاط الفكر الفلسفيّ عن القيمة

يـصرّح أحد رواد حركة الإلحـاد الجديد – وهو دوكينز كما مرّ- أنّ التفكـير الذي لا يكون منطلقًا من المقدمات الحسـيَّة والتَّجريبيّة هو تفكير لا يمكن الاعتماد عليـه، وهذا بوجه من الوجوه حصر لمنهج المعرفة بالمنهج الحسيّ التَّجريبيّ كما هو واضح، ولكن ما سنتناوله ههنا هو نقد معرفيٌّ لهذه القضيَّة من خلال بيان أنَّ هذا الكلام في جوهره إنكار للبديهيّات العقليّة التي يؤدي إنكارها بالضرورة إلى تعطيل أيِّ معرفة ممكنة، ومن ثَمَّ خروج عن أي نسق معرفي فلسفيًّا كان أو تجريبيًّا أو غير ذلك.

وبعبارة أخرى، إنّ ما نفترضه في هذه المناقشـة، أنَّ الادِّعاء بعدم الوثوق بأيِّ معرفة تجريبيَّة، واتباع منهجية « حسيَّة» محضة، يُشَكِّلُ نوعًا من خلع الوثوق عن أي معرفة حسيَّة بالتبع، أي إنَّ هذه القضيَّة – « كلُّ معرفة لا بدَّ أن تكون حسـيَّة»- هي قضيَّة متهافتة داخليًّا والتصدِّيق بها يقتضي تكذيبها، وهذا هو الخلل المنهجيّ- الميثودولوجيّ الأوَّل عند الملحدين الجدد، بحيث يكون المنهج بنفسه منهجًا ساقطًا عن الاعتبار لأيِّ معرفة يُراد بها أنْ تكون صادقة أو حتى « ذات معنى» بالحدِّ الأدنى.

أما بيان كون القول بانحصار التفكـير بما كان مأخوذًا مباشرة من الحس والملاحظة المباشرة يلزم منه إنكار البديهيّات والأوَّليَّات العقليّة، فلوضوح أنَّ الأوَّليات العقليّة هي قضايا تسبق أي معرفة نظريَّة وهي أمر لا يؤخذ بها كونها حسـيَّة من حيث متعلّقها الخارجيّ، فاستحالة اجتماع النقيضين مثلاً أو قضيَّة أنَّ الجزء لا يكون أكبر من الكلِّ، تسبق المعرفة بها التجربة والملاحظة الحسيَّة أصلاً، ومن ثَمَّ قبل أنْ نشاهد أو نلاحظ لنأخذ من الواقع الخارجيّ أي «قطعة» كما يعبّر دوكينز، نكون مصدّقين وفق الجهاز الإدراكيّ الواقعيّ بهذه القضايا، وتصديقنا بها ليس محض ألفاظ أو تشكيلات لقوالب ذهنيّة محضة، بل تصديق لها منشـأ واقعيٌّ ومطابق للواقع، ولا نقصد ههنا – وهذه نقطة مُهمَّة- أن القضايا

البديهيّة التي تسبق أيَّ معرفة حسيَّة إنَّما تسبقها زمانًا حتى يأتي السؤال عن كون المعارف البديهيّة تولد مع الإنسان أو يولد صفحة بيضاء خاليًا عنها، بل كلامنا ههنا عن السبق الرُّتْبي، إذْ إنَّ أيَّ إدراك ولو حسِّي ولو بمحض الملاحظة الحسيَّة لا بدَّ أنْ تكون مسبوقة -أو مقترنة زمانًا- بالحكم الأوَّلي البديهيّ بأن النقيضين لا يجتمعان مثلاً، ومن ثَمَّ لا يمكن القبول بالمبدأ الذي ذكره دوكينز - وغيره بطبيعة الحال - بأنَّ كلَّ معرفة هي حسيَّة أو تتضمن ملاحظة حسيَّة في مرتبة سابقة.

وتفصيل ذلك، أنَّ مبدأ استحالة اجتماع النقيضين والذي يعتبر أول الأوائل وأبده البديهيّات، لو لم يسلّم قبل الملاحظة الحسيَّة للزم من ذلك إمكان أن يجتمع الشيء وعدمه، وبذلك لن يحكم الذهن بأن ما يشاهده حسيًا هو عين ما يشاهده، بل لا يمكنه أن يحكم بأن ما يشاهده موجود ومتحقق، ولا أن يحكم أنه غير موجود ومعدوم، ومن ثَمَّ إن المشاهدة الحسيَّة تفقد القيمة المعرفيّة في نفسها من دون أخذ المبدأ القائل بأنَّ الإيجاب والسلب لا يجتمعان معًا من جهة وحيثيّة واحدة، فلو قلنا للملحد: إنّ اعتمادك على المعرفة الحسيَّة فقط، يستند إلى إقرار بمعرفة غير حسيَّة بالنحو المطلق، أعني قضيَّة استحالة اجتماع النقيضين، يؤدي إلى أن كل معرفة هي حسيَّة بالضرورة قضيَّة تكذب نفسها بالضرورة.

ومن هنا ذكر الفلاسفة الإلهيين كثيراً من النقوض على هذا المبدأ وهي نقوض تنبيهية لوضوح المسألة لدى العقل، ومن التنبيهات التي يذكرها بعض الحكماء والفلاسفة الإلهيِّين على قضيَّة استحالة اجتماع النقيضين أنَّ إنكارها أو حتى التشكيك فيها يخرج الشخص عن أيِّ نسقٍ معرفيٍّ بل حتى أي نسقٍ لغويٍّ، وحاصله أن يقال :إنَّ أيّ شخص لو تكلّم بأيِّ كلام، فما يستعمله من الألفاظ إما أنْ يقصد بها معنى معيّنًا أو لا يقصد كذلك، فإنْ لم يقصد معنى معيّنًا يخرج عن أدب الحوار والمناظرة والمعرفة، إذْ محلُّ الكلام أنَّ منكر المعرفة غير الحسيَّة منكر للقضيَّة البديهيّة التي تسبق حتى المشاهدة الحسيَّة وهذا ادِّعاء يفهمه قائله.

وأما لو قصد معنى معيّنًا، كما لو قال لفظ (الحائط) وأراد به الدلالة على معنى معيّن، فلا يكون عندئذ دالاً على (اللاحائط) ويتمُّ المطلوب من أن النقيضين لا يجتمعان وأنَّ لفظ واحد لا يجتمع فيه معنيان متناقضان ولا يدل على الشيء ونقيضه، وأما لو قال:إنَّ معنى (اللاحائط) يفهم كذلك كما يفهم معنى الحائط من لفظ (الحائط) فههنا يلزمه إمكان أنْ يدلَّ على معنى كلِّ شيء غير الحائط من الحجر والشجر إلى غير ذلك من الأمور التي تندرج تحت (اللاحائط)، وهو خلاف الفرض من أنَّ لفظ الحائط يدلُّ على معيّن يقصده، هذا مضافًا إلى أنَّه لو دلَّ على أشياء كثيرة فلا يستقيم الفهم من

اللفظ شيئًا، فلن يُفهم عندئذ من لفظ (الحائط) شيئًا. وهذا التنبيه يؤدي إلى أنَّ إنكار المعرفة البديهيّة القبلية تعطّل حتى النطق بالكلام والتفاهم بالألفاظ، وهو كلامٌ متين ذكره ابن سينا في الشفاء، حيث قال « إنك إذا تكلمت فلا يخلو إما أنْ تقصد بلفظك نحو شيء من الأشياء بعينه، أو لا تقصد، فإنْ قال: إذا تكلمت لم أفهم شيئًا، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيِّرين، وناقض الحال في نفسه، وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام. [...] فإنْ قال: إذا تكلَّمت فهمت به شيئًا بعينه، أو أشياء كثيرة محدودة. فعلى كلِّ حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياءَ بأعينها لا يدخل في تلك الدلالة غيرها. [...] و إذا كان الاسم دليلاً على شيء واحد, كالإنسان مثلا فالإنسان، أعني ما هو مباينٌ للإنسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه. فالذي يدل عليه اسم الإنسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاإنسان، فإنْ كان الإنسان يدل على اللاإنسان، فيكون لا محالة الإنسان، و الحجر، و الزورق، و الفيل شيئًا واحدًا، بل يدل على الأبيض، والأسود، والثقيل، والخفيف، وجميع ما هو خارج مما دل عليه اسم الإنسان. وكذلك حال المفهوم من الألفاظ هذه، فيلزم من هذا أنْ يكون كلُّ شيء وأنْ يكون ولا شيء من الأشياء نفسه، وألَّا يكون للكلام مفهوم». (ابن سينا، إلهيَّات الشفاء، 51- 52)

وبهذا يتبيّن أن قول الملحد الجديد أنَّ «شعوري أنا ، على العكس، سيكون على نحو تلقائيٍّ عبارة عن شك عميق في أي طريقة تفكير تصل لنتيجة عظيمة الأهمِّيَّة كتلك من دون وجود أيِّ معلومة من العالم الحقيقيِّ[أي الحسيِّ].» (Dawkins, The God Delusion,p82) ينفي أصل المحاولة للنقد والتواصل والطرح المعرفيّ، إذ أصل انطلاقة الفكر إنمَّا تكون غير حسيَّة، ومن ثَمَّ فتركيب القضايا الصادقة غير الحسيَّة لإنتاج قضايا صادقة لا يخرج عن كونه برهانيًا صادقًا.

و قد لقي هذا النقد رواجًا عند الباحثين الغربيّين الناقدين للفكر الإلحاديّ الجديد، حيث دُعى الناقدون الحركة الإلحاديّة الجديدة إلى مزيد من التواضع والخروج عن الغرور العلميِّ، وتوسعة آفاقهم من خلال التسليم بأنَّ المعرفة الإنسانيَّة أوسع بكثير مما يختزلونه بالمناهج تجريبيَّة العَلمويّة، قال بعض الناقدين في هذا الصدد « أعتقد أنَّ الملحدين بحاجة إلى إعادة النظر بجدية في طريقة تفكيرهم حول المعرفة الإنسانيَّة بشكل عام، إذ ربما تعود كلمة « علم» – science- إلى المفهوم الكلاسيكيّ لـ «Scientia»، الكلمة اللاتينيَّة التي اشتُقتْ منها كلمة «science»، ولكن لها نطاق أوسع دلالة، وهو المعرفة، بحيث يتضمَّن العلم بالمعنى العلميِّ الصارم، والفلسفة، والرياضيات، والمنطق، أي جميع المصادر الموثوقة التي جربتها البشريَّة بنجاح حتى الآن.»

.(Pigliucci, New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Turn, p. 153)

2. عَلْمويَّة فرضيَّة « وجود الإله»

ما يذكره بعض الملحدين الجدد من استهزاء بالقول بأنَّ قضيَّة الإله ليست من القضايا الطبيعيّة التي يمكن للعلوم الطبيعيّة البت فيها، يكشف عن أحد أمرين، الأوَّل: فلسفيّ, والثاني ميثودولوجيّ، وقد يكشف عنهما معًا في البنية الفكريَّة لديه.

الأمر الأوَّل هو أنَّه يرى الإله شـيئًا ماديًّا على فرض وجوده، ومن ثَمَّ يمكن للعلوم الطبيعيّة أنْ تناله من حيث الإثبات والنفي، وهذا الأمر يتناسب مع ما يذكره من انحصار الواقع بالمادة، إذ هو قد حسم بشكل قبْليٍّ أنّ كل ما يكون موجودًا فهو ماديّ، ومنه الإله.

والأمر الميثودولوجيّ يتعلق بقضيَّة المنهج في العلوم، وطبيعة التفاوت والاختلاف بينها، فلا بد من تمييز أي مسـألة تندرج تحت أي علم وفق ما تقتضيه المسـألة نفسها ، وإذا أردنا أنْ نشبّه الأمر بمثال حسي، فلا يمكن لما يوزن به ثقل الأجسام أن يوزن به حرارة الأجسام، فلو قلنا إن الطبيعيّات وعلوم البيولوجيا والكيمياء أمور تكشف عن واقعيات محددة حول بعض الموجودات بآليات تجريبيَّة حسيَّة فلا يمكن لقضيَّة هي أصلاً خارجة عن هذا الإطار الحسيّ أن تقع ضمن مسائل هذا العلم، ولو جاز لأيِّ علم دراسة أيّ قضيَّة من أي جهة كانت، لما تحقق معنى لتعدُّد العلوم والاختصاصات والمناهج، ولذا يذكر في المحافل العلميَّة أنَّ «العلم هو وسـيلة لمعرفة العالم الطبيعيّ، حيث يقتصر على شرح العالم الطبيعيّ من خلال الأسـباب الطبيعيّة، لا يمكن للعلم أنْ يقول شيئًا عن ما هو خارق للطبيعة، ما إذا كان الله موجودًا أم لا هو سـؤال حول أيِّ علم محايد «. (Teaching about Evolution and the Nature of Science, , p.58).

وتفصيل هذا الأمر، أنَّ العلوم تنقسم بأحد التقسيمات إلى علوم حقيقيَّة وعلوم اعتباريّة، والاعتباريّة هي تلك العلوم التي تبحث عن موضوعات لا تعيّن ووجود لها في الخارج – أيْ خارج إطار الاعتبار البشريّ- كالعلوم القانونيَّة وعلوم اللغة التي تبحث عن أحكام، وأما العلوم الحقيقيَّة فهي العلوم التي تبحث عن أحكام موجودات واقعيَّة ليسـت باعتبار المعتبر، كالطب الذي يبحث عن أحكام الجسم من حيث الصحة والمرض وكالفيزياء التي تبحث عن أحكام الجسـم من حيث الحركة والسـكون, وكالفلسـفة التي تبحث عن أحكام الموجود من حيث هو موجـود، وكلُّ علم حقيقيّ يتحدد منهجه

البحثيّ وفق موضوعه الخاص، فالبحث مثلاً عن أحكام الجسم يقتضي منهجًا متناسبًا مع الجسم بحيث يستبطن المنهج المشاهدات الحسيَّة والتجربة وغير ذلك، وأما لو كان العلم يبحث عمّا هو غير مادِّيّ أو غير جسماني أو حتى يبحث عن الأمور الجسمانيّة لكن لا من جهة كونها أجسامًا بل من جهة كونها موجودة مثلاً فعندئذ لا ينتهج العلم الباحث عنها من هذه الجهة منهجًا تجريبيًّا حسيًّا.

إذا تبيّن ذلك، يتضح أن كيفيَّة البحث عن أي قضيَّة إنما يتحدد من خلال البتّ أولاً بأنها إلى أي العلوم تنتمي؟ فإنْ كانت المسألة فلسفيَّة تجريديَّة، فلا يمكن أن تبحث وفق آليات تجريبيَّة، وبعبارة أخرى « نعتقد أنَّ اختصاص كلِّ علم ببعض الأصول واتِّباعه منهجًا خاصًا ينشأ وينبع من موضوع ذلك العلم، لأنَّ الأصول المتعارفة والموضوعة لكل علم عبارة عن مجموعة أحكام قطعيَّة أو وضعيَّة يتوفر عليها العقل في موضوع ذلك العلم [...] أما الأسلوب والمنهج في كل علم فهو عبارة عن لون من الارتباط الفكريِّ الخاصِّ الذي ينبغي أنْ يتمَّ بين الإنسان وموضوع ذلك العلم. وبديهي أنَّ لون الارتباط الفكريِّ بين الإنسان وأيِّ شيء من الأشياء يرتهن بطراز وجود وواقعيَّة ذلك الشيء» (مطهري، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الجزء2، 23).

وبناء عليه،ٍ- ليس إلهًا مادِّيًا جسمانيًا ليقع ضمن نطاق العلوم التَّجريبيّة، وهذه السَّقطة المنهجيَّة في كلام الملحدين الجدد قد وقعت أيضًا محل نقد عند بعض الباحثين الغربيّين، حيث ذكر بعضهم « أن الادِّعاء بأن المعتقد الدِّينيّ يمكن تحليله كادِّعاء علمي أمر مشكوك فيه إلى حد كبير، فالمذاهب الأساسيَّة في المسيحيَّة، على سبيل المثال، تعتقد بأن هناك إله واحد فقط، وأن يسوع هو ابنه الوحيد، الذي بموته رفعت خطايانا، وهذه أمور ليست تجريبيَّة يمكن تقييمها من خلال اختبارات تجريبيَّة... وقد أشار النقاد إلى الخلل في رؤية الدِّين باعتباره علمًا تجريبيًا، لأن دراسة الدِّين تبدأ من الأسئلة الميتافيزيقيّة بدلا من الأسئلة التَّجريبيّة...فتحديد ما إذا كانت هذه الأمور المجرَّدة موجودة أم لا ليس في حد ذاته بأي حال من الأحوال مجرَّد سؤال تجريبيٍّ في نطاق العلوم.» (Kaufman, New Atheism and its critics, p 2).

3. الدِّين يساوي الجهل بالأسباب:

في الفصل السابق نقلنا عبارة لـ(هيتشنز) يدِّعي فيها أنّنا بفضل التليسكوب والميكروسكوب لم نعد بحادة إلى الدِّين والمعتقدات الدِّينيّة، وهذا الأمر يؤول إلى الخلل المنهجيّ عند الملحدين الجدد في

الاعتقاد بأنَّ الأفكار الدِّينيّة, ولا سيما القضايا الاعتقاديَّة, تضع الله ,تعالى, في مقابل الأسباب الطبيعيّة، أو كما يسـمَّى بالاصطلاح « إله الفجوات»، فكما أنَّ المصريِّين القدماء زعموا بوجود آلهة هي التي تسـبِّب فيضان النيل، فالمتديِّنون أيضًا كذلك، بعد أن جهلوا أسباب الحوادث الطبيعيّة أحالوها إلى إله، ومن هنا يبطل الدليل على وجود الإله بعد العلم بالسبب الطبيعيّ.

أمـا كون هذا الادِّعاء عندهم يرجع إلى خلل ميثودولوجيّ، فلأنَّ حصر منهجيَّة البحث حول الإله خطأً بالمنهجيَّة التَّجريبيّة المتبعة في العلوم الطبيعيّة، يجعل الكشف عن العلة الطبيعيّة في زمن من الأزمـان بمنزلة الظفر بكامل الحقيقة، ومن ثَمَّ يُحكم ببطلان ما كان يُعدّ علة لها، وبعبارة أخرى، إنَّ كون الحادثة الطبيعيّة مجهولةَ السـبب الطبيعيّ، يجعلها وفق هذا المنهج غير معلومة السبب مطلقًا حتى يأتي البحث الطبيعيّ التَّجريبيّ ويكشـف العلة، وعند الكشـف عن العلة لا يبقى داعٍ أو مبرِّر معرفي للقول بأيِّ سـبب غير الذي كُشـف عنه، ومن هنا إنْ كان أحد ما قائلاً بأنَّ « الله, تعالى» علَّة لـشيء في ظرف الجهل بالسـبب الطبيعيّ، يكون إيمانه واعتقاده غير مبرَّر علميًا بعد الكشـف عن العلة الطبيعيّة.

وأما لو قلنا بأنَّ السـبب الطبيعيّ لا يناقض وجود سـبب مجرَّد عن المادة، فعندئذ لا يمكن اعتبار الكشف عن السبب الطبيعيّ كافٍ لإبطال القول بالسبب الإلهي، ولسنا هنا بصدد بسط الكلام في هذه القضيَّة إذ يؤول البحث فيها إلى الفلسفة، ولكن يمكننا أن نذكر أن القائلين بوجود الله تعالى وتأثيره، لم يكونوا غافلين عن سببية الأسباب الطبيعيّة للحوادث الطبيعيّة، وفي هذا الأمر عينه لا يجعلون هذه الأسـباب في عرض سببية الله, تعالى, للحادثة، وذلك لكون العلل طوليَّة لا في عرض بعضها بعضًا، قال العلامة الطَّباطبائيّ « إنَّ أصحاب المادة لما سمعوا الإلهيِّيْن يُسندون الحوادث إلى الله, سبحانه، أو يُسـندون بعضها إلى الروح أو الملك أو الشيطان اشتبه عليهم الأمر فحسبوا أنَّ ذلك إبطال للعلل الطبيعيّـة وإقامة لما وراء الطبيعة مقامها، ولم يفقهـوا أنَّ المراد به تعليل في طول تعليل لا في عرض تعليل» (الطَّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، الجزء 2، صفحة 413).

وبعبارة أخرى، إن الدِّين لا ينظر إلى فاعلية الله, تعالى, بل حتى فاعليّة الملائكة وسائر الموجودات المجـرَّدة على أنَّها في عرض الفاعليَّة الطبيعيّة للأشـياء، بل هي نوع مـن فاعليّة طوليّة، وإذا أردنا أنْ نشـبِّه الأمر، فهو كفاعليَّة الدماغ التي تقع في طول فاعلية اليد عند الكتابة – وهذا تشـبيه بوجه لا من كل الوجوه-، ومن ثَمَّ، لا يجد الإلهيّ المعتقد بالله, تعالى, وجود تعارضٍ أصلاً بين قضيَّة أنَّ الله هو

فاعل كلِّ شيء في عالم الطبيعة من جهة، وأنَّ لكلِّ حادثة طبيعيّة سببها الطبيعيّ.

4. العَلمانيَّة منهجًا في الفكر الإلحاديّ الجديد

تذكر بعض أطروحات الدكتوراه في السنوات الأخيرة قضيَّة لطالما أكدتها الأبحاث الناقدة للإلحاد الجديد، وهذه القضيَّة أنَّه « يمكننا التفريق بين حركة الإلحاد الجديد والقديم...أنَّ القديم كان حركة ثقافيّة، بينما يُعدُّ الإلحاد الجديد حراكًا سياسيًا» (STEPHEN, SCIENTISM, HUMANISM, AND RELIGION, p 101).

وهذا الأمر على ما أوضحناه سابقًا، يجعل النظرة إلى ما يُسمَّى الإلحاد الجديد نظرةً مختلفة، حيث ينصب الجهد على نقدها في إطارها الكليِّ الذي تتحرك فيه، أي إطار المجتمع والسياسة ونمط الحياة، لا مجرَّد إطار الأفكار، وبعبارة أخرى إنَّ النموذج الذي يتبنَّاه الملحدون الجدد عند تنظيرهم للإلحاد، هو نموذج اجتماعيٌّ، أحد عناصره الأفكار الإلحاديّة، ومن ثَمَّ إنَّ النقاش معهم لا بد أنْ يكون حول هذا النموذج لا حول الأفكار فقط، ف(دوكينز) مثلاً يقدِّم بعضًا من الوصايا من قبيل « استمتعْ بحياتك الجنسية (طالما أنها لا تضرُّ أحدًا آخر)، واترك الآخرين يستمتعون بما لديهم خاصَّة مهما كانت ميولهم، وهي هذا ليس من شأنك» (Dawkins, the god delusion, p. 264).

ولأجل هذا الانحراف المنهجيّ في طرح الأفكار، نجد أنَّ الملحدين الجدد كان مصب اهتمامهم في نقد الإيمان والدِّين، من خلال ذكر التاريخ الدمويِّ - حسب تعبيرهم- للدِّين، وأنَّ النموذج الحضاريّ للإسلام على سبيل المثال لم يجلب إلَّا النزاع والحروب، بل إنَّ بعض الباحثين، صرّح أن الحجة الأساسيَّة التي يطرحها الملحدون الجدد ضد الدِّين « هي تاريخه المتواصل كمصدر رئيسيٍّ لأفظع الشرور التي يعاني منها العالم» . (Kaufman, New Atheism and its critics, p 4)

وبغض النظر عن الهفوات التي وقع فيها بحسب السير التاريخيّ، فإنَّه يمكن أن يقال: إن الدِّين -ولا سيما الإسلاميّ- قد شهد عبر التاريخ نهضة علميّة ومعرفيّة مُّهمة، وكان الدافع الأساسيُّ لكل ذلك هو نفس التعاليم الدِّينيّة، وأما الكلام عن الحروب والنزاعات، فهي من قبيل أخذ ما ليس بسبب, سببًا كما يذكر المناطقة في باب المُغالطات.

ويمكن أن يقال أيضًا: إنَّ قضيَّة وجود الإله والشريعة المتفرِّعة على الرُّبوبيّة الإلهيَّة، بحث سابق من الناحية المنهجيَّة على البحث حول نمط الحياة والنظم الاجتماعيَّة والسياسيَّة، فإذا ثبت وجود الإله يتفرع عليه نظام اجتماعي معيّن، بخلاف ما لو لم يثبت، ولذا فإن الانطلاق لمحاكمة قضيَّة وجود

الإلــه بعد تثبيت رؤية فكريَّة حول الحياة ونمطها، أمر مخــدوش من الناحية المنهجيَّة، لأنَّه من قبيل تقديم البحث الذي من حقه أن يكون متأخرًا على البحث الآخر.

لكنَّ ما يُهمُّنا هنا الإشارة إلى أنَّ الإلحاد إذا أُريد به أنْ يكون «معرفة» و « علمًا» لا بد أن يتبع النموذج العلمــي التفكيريّ في تحقيق قضايــاه، فلقائل أن يقول إن الفيزياء علمٌ باطــل لأنها لم تجلب لنا إلا الويلات وأبرزها القنبلة الذريَّة! وعلى أيِّ حال، يظهر بوضوح أنَّ الحركة الإلحاديّة الجديدة، مارست انحيازًا منهجيًّا يجعلها حركة غير علميّة بالمعنى الدقيق للكلمة.

الخاتمة:

يظهر مما تقدم أنَّ البحث حول الإلحاد الجديد، هو في الحقيقة بحث حول نموذج حضاريٍّ يرتكز على رؤية إلحاديَّة، وأنَّ الملحدين الجدد، هم في الحقيقة يقعون في ســياق تأسيس حضاريٍّ أوسع من مجرَّد نقاش فكريٍّ أكاديميٍّ أو فلســفيٍّ، ولذا فــإنَّ أهمَّ ما يقع « جديدًا» في الإلحاد هو البرمجة المنهجيَّة الجديدة له، فقد شهد المفكِّرون على طول التاريخ نقاشًا دائمًا بين من يدَّعي الإلحاد من جهــة والمعتقدين بالتوحيد والدِّين من جهة أخرى، ولكنْ كان هذا النقاش إلى حدٍّ ما ينمو في إطار الحجج والبراهين العلميَّة الفلسفيَّة، ولكنَّ انعطافًا جديدًا جرى في أوائل هذا القرن، وهو الذي أدخل الفكر الإلحاديّ في مرحلة جديدة، هي « تســييس الإلحاد» وجعله أحد عناصر النَّمْذجة الحضاريّة للعَلمانيَّة الشاملة. ويمُكن تلخيص القضايا التي حاولنا إثباتها في هذا البحث بالأمور التالية:

الحركة الإلحاديّة الجديدة، حركة تتبع نموذج « العلوم الشــعبويَّة» في طرح الأفكار والترويج لها، ولم تكن ذات صبغة فلسفيَّة أكاديميَّة كما في السابق.

الانحياز الميثودولوجيّ الأوَّل الذي تجلَّى في هذه الحركة، هو انحيازٌ نحو حصر المعرفة بالمنهج العلميِّ البحت، وهذا ما دعاهــم إلى جعل «وجود الإله» على حدِّ الفرضيات العلميَّة الأخرى، وهو ما يوحي بأن تصوُّرهم للإله تصور مادِّيّ جسمانيّ.

الانحياز الميثودولوجيُّ الثاني، كان باعتماد العَلْمنة نموذجًا حضاريًّا للتفكير في القضايا الوجوديَّة، وذلك من خلال تثبيت نظرة ليبراليَّة على المستويات كافة منطلقًا للتفكير في قضايا الإله، وهذا خللٌ منهجيٌّ يرجع إلى تقديم ما حقُّه التأخير في البحث.

المصادر والمراجع

المصادر العربيّة

1. عبد الوهاب المسيري، العَلمانيَّة الجزئية والعَلمانيَّة الشاملة، دار الشروق، القاهرة – مصر، 2002 .

2. كريغ كالهــون، معجم العلوم الاجتماعيَّة، ترجمة: معين رومیــة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت – لبنان، 2021.

3. ميليشيا الإلحاد: مدخل لفهم الإلحاد الجديد، عبدالله بن صالح العجيري، نشر دار تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربيّة السعودية، الطبعة الثانية، 2014.

4. نهاية حلم وهم الإله، أيمن المصري، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، 2017.

5. مجموعة مؤلفين، الإلحاد وتلبيس الملاحدة، مركز المشــارق للدراسات، بيروت- لبنان، دار المشارق، 2022.

6. إلهيات الشفاء، ابن سينا ، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة – إيران، 1404 هجري.

7. منطق الشفاء، ابن سينا، دار نشر ذوي القربى، قم- إيران، 1428 هجري.

8. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مرتضى مطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

9. مفهوم المنهج العلمي، يمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، القاهرة- مصر، 2015.

المصادر الأجنبية

10. Marcus Schulzke, New Atheism and the Politicization of Disbelief, 2014.

11. Massimo Pigliucci, New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Turn, Midwest Studies In Philosophy, XXXVII (2013).

12. J.L. Schellenberg, European journal for philosophy of religion, 2015.

13. Stephen LeDrew, ‹Atheism and the Social Sciences, Bristol University Press, United Kingdom, 2019.

14. The Secular as Methodology, Robert L. Montgomery, Wipf and Stock

Publishers , USA, 2018.

15. Stephen LeDrew, The Evolution of atheism, History of the Human Sciences, York University, Canada, 2012.

16. Richard Dawkins, The God Delusion, Transworld Publishers, London, 2006.

17. Steven Kettel, What's really new about New Atheism? Palgrave Communications, 2016.

18. Douglas V. Porpora, Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, Journal for the Theory of Social Behaviors, 36:1, USA, 2006.

19. Christopher Hitchens, God is Not Great, Grand Central Publishing, USA, 2007.

20. Stephen LeDrew, Scientism, Humanism, and Religion: The New Atheism and The Rise of the Secular Movement, Graduate Program in Sociology, York University, Toronto, 2013.

21. National Academy of Sciences, Teaching about Evolution and the Nature of Science, 1998.

22. Kaufman W. New Atheism and its critics. Philosophy Compass. 2019