نقد الأسس الفلسفيَّة للإلحاد المعاصر

د. مازن رسلان أبو دية

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، الجامعة اللبنانيّة

ملخّص

هدفت هذه الدراسة إلى بيان عوامل ظهور الإلحاد المعاصر وأهمّ أسسه الفلسفيَّة، من خلال نماذج فلسفيَّة حديثة ومعاصرة (ماركس ـ نيتشه ـ كونت...).

ويمكننا الزعم أنّ للإلحاد المعاصر جذورًا فلسفيَّة ومعرفيّة؛ إذ لا يمكننا أن نعالج هذه الظاهرة بمعزل عن الأسئلة المعرفيّة والميتافيزيقيّة التي طرحتها الاتجاهات المادِّيّة الممهدة للإلحاد.

خلصت الدراسة إلى عدّة استنتاجات منها: أنّ مشكلة فلاسفة الإلحاد ليست مع الإله، ولكن مع الأديان كمنظومة، ولاسيّما المسيحيَّة. وما عزّز ذلك ممارسات بعض رجال الكنيسة.

كما لم تستطع هذه الفلسفات أنْ تقدّم الأدلّة على نفي وجود الله. كما كانت داعية إلى الفوضويّة.

الكلمات المفتاحية:

الإلحاد – الشرك- العَلمانيَّة- نيتشه- التَّجريبيّة.

مقدمة:

يرجع الإلحاد بجذوره إلى عصور بشريّة قديمة، ولكن بتسميات مختلفة وأشكال مختلفة. كان الإلحاد القديم مرادفًا أكثر للشرك؛ وقد عبّر القرآن الكريم عن ذلك بقوله: ﴿**وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ**﴾ (الزمر، آية 3). وكان الإلحاد مرتبطًا أيضًا، بالشعوذة والسحر والكهانة؛ فقد كان السحرة والكهنة هم أصحاب الهيبة والسطوة في المجتمعات القديمة.

وفي زماننا المعاصر، اتّخذ الإلحاد أنماطًا مختلفة، وأصبح أكثر ارتباطًا بمعنى إنكار وجود الله، تعالى، وذلك بدءًا من القرن الثامن عشر للميلاد، كما أصبح الإلحاد ،ولا سيّما بعد عصر التنوير الأوروبيّ ـ مرتبطًا بالنزعة العلميّة؛ إذ ساد الاعتقاد بالتعارض بين العلم والدِّين، وأصبح العلم في نظر الكثيرين مقترنًا بالإلحاد.

■ أوّلًا: الإلحاد بين المفهوم القديم والمعاصر:

الإلحاد قديم قدم البشريَّة، وأشكاله مختلفة؛ فهناك الإلحاد الذي يقوم على عدم الإيمان بوجد إله خالق يستحقّ العبادة، وهناك الإلحاد الذي يقوم على الاعتراف بوجود الإله، ولكنّ هذا الإله غير خالق للكون ولا مدبّر له، وهناك الإلحاد الذي يقوم على رفض الشرائع والأديان، وهو ما يُصطَلح عليه في عصرنا الراهن باسم «الرُّبوبيّة».

ترجع الجذور الأوْلى للإلحاد الفكريّ والفلسفيّ إلى الحضارة اليونانيّة القديمة، وذلك من خلال بروز الاتجاهات المادِّيّة التي أرجعت كلّ شيء في الكون إلى الطبيعة وعناصرها، ولا سيّما العناصر الأربعة (الماء ،والهواء ,و النار, والتراب).

اقترن في العصور الحديثة الإلحاد أكثر بإنكار وجود الإله، وقد عرّفه لاروس(Larousse)) الفرنسيّ في معجمه بأنّه عقيدة إنكار وجود الله، وأنّ العالم لم يُخلق من أي خالق؛ وقد ميّز لاروس بين الإلحاد وبين اللا أدريّة التي تعني التشكيك في وجود الله (Larousse). وقد برزت اتّجاهات إلحاديّة عدّة منها ما سُمّي بالإلحاد الفلسفيّ (Philosophic Atheism) وهو الاسم الذي أطلقه الفيلسوف الإنجليزي دايفيد هيوم (D. Hume) على مذهبه في الإلحاد؛ وهو ليس

عبارة عن إنكار وجود الله، وإنما الشكّ في وجوده. وانطلاقًا من الخلفيّة التَّجريبيّة رأى هيوم أنّه لا يستطيع بالتجربة أن يثبت وجود الله، وجُلّ ما يستطيعه الشكّ في وجوده (الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، 90).

■ ثانيًا: العوامل المؤثِّرة في نشأة الإلحاد الحديث:

برزت عوامل عدّة أدّت إلى نشأة الإلحاد الحديث ,ولا سيّما في أوروبا ، ودفعت إلى رواجه، منها:

1. الإقطاع الكنسيّ: فقد شهدت العصور الوسطى في أوروبا هيمنة كنسيّة على المجتمعات الأوروبيّة، وقد تحوّل الإقطاع إلى إقطاع دينيّ، وسيطرت السلطات الكنسيّة على الثروات، ووصل الحدّ بهذه السلطات إلى بيع صكوك الغفران للناس.

إضافة إلى ذلك ممارسات القمع والقتل الجماعيّة في حقّ المخالفين للكاثوليكيّة، إلى درجة جعلت من المفكّر الإيطاليّ ريبوني (Riboni) يصف الأيديولوجيا المسيحيَّة في تلك الفترة بأنّها الوحيدة التي تمكّنت من مشاركة الشيوعيّة والنازيّة في المنصّة المخصّصة لأكثر المنصّات دمويّة في تاريخ البشريَّة (عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه، 49).

2. الكنيسة في مواجهة العلم: عُرفت القرون الوسطى الأوروبيّة بأنّها «عصور الظلام»؛ إذ كانت الأمّيَّة منتشرة انتشارًا كبيرًا بين عامّة النّاس، وكان التعليم مقتصرًا على الرهبان في أديرتهم. وكان محظورًا على الرهبان مطالعة العديد من المؤلّفات؛ إذ كان ممنوعًا عليهم الاطّلاع على مؤلّفات الفيلسوف الإغريقيّ أرسطو، وكان المسموح به فقط ما لا يتعارض مع جوهر العقيدة المسيحيَّة، أو ما لا يمكن له أن يُشَكِّلُ تهديدًا لهذه المنظومة العقيدة. ويذكر لنا المؤرّخون رفض الكنيسة للكثير من النظريَّات العلميَّة الحديثة التي تخالف المعتقدات الكنسيّة. ومن نماذج ذلك المحاكمة التي أقامتها السلطات الكنسيّة بحقّ العالم الإيطاليّ غاليلو (Galileo Galilei) لأنّه شكّك في فلك بطليموس القائم على محوريّة الأرض، وتوصّل إلى أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس. وأمام محاكمة علنيّة أجبر غاليليو على الإقرار بأنّ الأرض لا تدور حول الشمس فقال مقولته الشهيرة: « الأرض لا تدور حول الشمس ولكنّها تدور! «. وكان اتّهام حكم المحكمة عليه بالهَرْطقة وذلك في العام 1636.

في هذا الإطار يشير ريبوني (Riboni) إلى أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة قط تباطأت كثيراً لكي تعترف بأنّ الأرض تدور حول الشمس، وقد بقيت أعمال غاليليو وكوبرنيكس حتّى العام 1835 ضمن كشف الممنوعات (عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه، 103).

كلّ هذه الممارسات الكنسيّة أدّت إلى موجة رفض للدين، وأن يكون البديل هو الإلحاد. وما أسهم أكثر في ذلك، العديد من المعتقدات اللاهوتيَّة المسيحيَّة اللاعقلانيّة، التي تتناقض مع العقل كعقيدة التثليث. بالإضافة إلى ذلك الهالة التي وضعها رجال الدِّين ـ لا سيّما الكاثوليك ـ لأنفسهم، وإقناع الناس بعصمة رأس الكنيسة عن الخطأ، وأنّه ممثّل السَّيِّد المسيح على الأرض.

3. ظهور الليبراليّة: ظهرت الليبراليّة في أوروبا عقب حدوث الثورة الصناعيّة في القرن الثامن عشر الميلاديّ. وتمثّلت هذه الثورة بنشأة المصانع واعتمادها على الآلة مكان اليد العاملة البشريَّة، وكان ذلك عقب اكتشاف الطاقة.

وقد نظرت الليبرالية الغربيّة في بدايتها إلى الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار، وذلك بعكس المنطق الذي كان سائداً في القرون الوسطى والذي يعتبر أنّ الله تعالى هو الفاعل المطلق (العروي، مفهوم الحرِّيَّة، 40).

من أهمّ أشكال الحرِّيَّة في النظام الرأسماليّ، الحرِّيَّة الفكريَّة. وهذه الحرِّيَّة تعطي للفرد الحقّ بأن يؤمن بما يشاء من أفكار ومعتقدات، وأن يفكّر فيما يشاء دون رقابة أو سلطة من أيّ جهة (الصدر، المدرسة الإسلاميّة، 39).

4. ظهور الاتّجاه التَّجريبيّ: برز الاتّجاه التَّجريبيّ في أوروبا في القرن الثامن عشر ومن أبرز أعلامه جون لوك (John Locke)، ودايفيد هيوم (David Hume)، وغيرهما من الفلاسفة.

لا يؤمن هذا الاتِّجاه بأيّ معرفة خارج دائرة الحواسّ، التي هي المصدر الوحيد للمعرفة؛ لذا لا يمكن أن يكون لدينا يقين عن عالم ما وراء الحسِّ، ومن ثَمَّ لا يقرّ هذا الاتّجاه بوجود النفس ولا بوجود الله، ولا الكائنات الغيبيّة؛ فلا وثوق إلّا بمعطيات الحسّ. ولذا يقرِّر هيوم أنّ التجربة وحدها تكشف لنا « أنّ ثمّة نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجيَّة ويخلع عليها كلّ الانطباعات الباطنيّة التي تحدث في عين الوقت الذي تتكشّف فيه هذه الموضوعات للحواس » (الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، 122).

أطلق هيوم على مذهبه في الإلحاد اسم (الإلحاد الفلسفيّ)، وهو الشكّ في وجود الله طالما أنّ

التجربة لم تثبت ذلك. «وقوله بالإلحاد الفلسفيّ يقصد به أنّ وجود الله محتمل، والاحتمال الذي يقول به هو الاحتمال العلميّ، يعني أنّه لا وجود للإله إلى أنْ يثبت علميًّا أنّه موجود، وقبل ذلك فهو فرض يحتمل التكذيب والتصدِّيق» (الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، 90).

■ ثالثًا: نماذج فلسفيَّة للإلحاد:

1. الماركسيّة: هي من أبرز الا تِّجاهات المادِّيّة الحديثة، التي كان لها التأثير الواضح في مناطق متعددة من العالم.

قامت فلسفة ماركس(Karl Marx)، على الجمع بين جدل هيغل (Hegel) ومادِّيّة هوبز (Hobbes)؛ لذا عُرفت جدليّة ماركس بالمادِّيّة الجدليّة، وهي قد وضعت نفسها في مواجهة التيّارات الميتافيزيقيّة، رافضة كلّ معرفة خارج دائرة العالم المحسوس، معتبرة أنّ هذه المعرفة غير علميّة.

في معرض رفضها للميتافيزيقيا، ترى الماركسيّة أنّ وظيفة الفلسفة هي أن تقدّم لنا تصوّرًا صحيحًا عن العالم، ولكن ليس كلّ فلسفة صالحة للنجاح في هذه الوظيفة، إنّما فقط الفلسفة القائمة على العلم (بودوتنيك؛ وياخوت، ألف باء المادِّيّة الجدلية،87).

تقوم الماركسيّة على الاعتقاد بأسبقيّة المادّة على الوعي، وبأنّ الحركة في المادّة ذاتيَّة؛ فالمادّة محكومة دائمًا بالحركة، وهذا هو الجدل المادِّيّ الذي يقف قبالة الاتجاهات الميتافيزيقيّة. وجوهر الجدل الماركسيّ أنّ حركة التطوُّر في الكون من الأدنى إلى الأعلى، لا تحصل نتيجة التطوُّر التدريجيّ والمستمرّ للحوادث، بل بظهور التناقضات الملازمة للحوادث (ستالين، المادِّيّة الديالیكتيكيّة والمادِّيّة التاريخيّة،34).

في معرض التعليق على المادِّيّة الجدليّة، نلحظ أنّ الماركسيّة لا تقدّم إجاباتٍ مقنعةً على نشأة هذه الحركة في المادّة، لا بل على نشأة المادّة ذاتها. فإذا كانت عناصر الكون تشكّلت من خلال التناقض الحاصل على صعيد المادّة، ألا يفترض وجود مادّة أولى حصلت على صعيدها الحركة؟ فمن أين أتت هذه المادّة الأوْلى؟ وهل المادّة سابقة على الحركة أم أنّ الحركة سابقة على المادّة؟ فإن قلنا: إنّ المادّة سابقة على الحركة، فهذا يدْحض الفكرة الماركسيّة التي تقرّر أنّ نشأة الكائنات نتاج الحركة المتناقضة، وإذا قلنا: إنّ الحركة سابقة على المادّة فما هو محرّك هذه الحركة؟

وقفت المادِّيّة الديالكتيكيّة في وجه الميتافيزيقا التقليديَّة، رافضة إيمانها باستحالة التناقض، مؤسسة الوجود على هذا التناقض. وهنا، لا بدّ من التوضيح أنّ الفلسفات الميتافيزيقيّة التقليديَّة رأت استحالة التناقض في موضوع واحد؛ فالنقيضان لا يجتمعان معًا في الشيء ذاته ولا يرتفعان معًا عن الشيء ذاته. والأمثلة التي قدّمتها الماركسيّة عن التناقض لا تتصف بوحدة الموضوع.

بناءً على ماسبق، إذا كانت الميتافيزيقا ـ بنظر الماركسيّة ـ عاجزة عن تقديم التصوّر الصحيح عن الوجود، فهي تبدو أعجز عن أن تقدّم لنا هذا التصوّر الصحيح. فهي بعد أن حصرت نفسها ضمن دائرة المحسوس، أضحت عاجزة وغير مقنعة في تفسيرها للشعور والوعي الإنسانيّ. وهي إن كانت عاجزة عن إثبات وجود الله (ﷻ) والموجودات الماورائيّة، فهي عاجزة عن النفي أيضًا؛ لأنّ عدم الدليل على وجود شيء ليس دليلاً على عدم وجوده.

2. نيتشه (Nietzsche): كانت نشأة الفيلسوف الألمانيّ لأسرة مسيحيّة متديّنة، فوالده كان قسّيسًا، إلّا أنّه في الثامنة عشرة من عمره انقلب على المسيحيَّة ولم يعد مؤمنًا بها، باحثًا عن إلهه الجديد. وحين داهمه المرض فجأة وهو في ريعان شبابه، أخذ يحضّر نفسه للنهاية، قائلاً لأخته: « عديني إذا متّ ألَّا يقف حول جثماني إلّا الأصدقاء، وألَّا يدخل الفضوليّون من الناس. ولا تدعي قسّيسًا ينطق بالأباطيل والأكاذيب على قبري في وقت لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسي، أريد أنْ أُدفنَ في قبري وثنيًّا شريفًا « (ديورانت، قصة الفلسفة، 517).

ينطلق نيتشه من فكرة العدميّة والانحطاط، التي تشير إلى الفوضى وسقوط القيم، ما أدّى إلى إغراق الإنسانيَّة في جوّ من العبث.

إذا بقي الانحطاط محصورًا في بعض الطبقات الاجتماعيَّة وبعض المناطق من الكرة الأرضيّة، فإنّه لا يُشَكِّلُ خطرًا على حضارة الإنسان؛ أمّا الخطر الحقيقيّ فهو في انتشار الانحطاط ليشمل المجتمعات كلّ و الطبقات الاجتماعيَّة جميعها، ليصبح ممتزجًا في النهاية مع فكرة الإنسانيَّة نفسها (غرانييه، نيتشه،33).

تعني العدميّة في فلسفة نيتشه أنّ الآلهة قد ماتت؛ وهذا ما أعلنه صراحة على لسان زرادشت الذي انزوى مع نفسه، بعد أن قابل ناسكًا يحدّثه عن الله، وراح يخاطب نفسه قائلاً: « أيُقل هذا؟! هذا القدّيس العجوز لم يسمع هنا في غابه بعدُ أنّ الله قد مات « (نيتشه، هكذا تكلّم زردشت،39).

جوهر الفلسفة النيتشويّة الثورة على المبادئ والقيم الحاكمة، مبادئ التسامح التي تكرّس

الضعف. رفض هذه المنظومات القيميّة السائدة، يعني رفض الأديان، وعدم الإعتراف بالإله (الآلهة). هذا ما يعبرّ عنه نيتشه في كتاب (العلم الجذل) من خلال حديثه عن الرجل الأخرق قائلاً: « ألم تسمعوا بذلك الرجل الأخرق، الذي كان مشعلاً فانوسه في وضح النهار، يركض في ساحة السوق ويصرخ بدون انقطاع! إنيّ أبحث عن الله! إنيّ أبحث عن الله! وبما أنّه كان هناك حشد من أولئك الذين لا يؤمنون بالله، فقد أثار قهقهة كبيرة؛ فقال أحدهم: هل أضعناه، هل تاه كطفل، قال آخر: أم أنّه مختبئ في مكان ما؟ هل يخاف منّا؟... هكذا كانوا يهرّجون ويضحكون كلّهم في وقت واحد. فوثب الأخرق بينهم، وجحدهم بنظره، وصرخ: أين الله؟ سأقول لكم: لقد قتلناه ـ أنتم وأنا... يُحكى أيضًا، أنّ هذا الرجل الأخرق نفسه قد دخل في ذلك اليوم نفسه إلى كنائس مختلفة، مطروداً ومستجوبًا، لم يكن عن الإجابة دائمًا بنفس الشيء: ماذا تكون هذه الكنائس إذا لم تكن أضرحة ونصبًا مأتميّة لله؟ (نيتشه، العلم الجذل،118).

من الملاحظ أنّ ثورة نيتشه على فكرة الله، هي ثورة على التصوّر السائد عن الله في المسيحيَّة، والتصوّر عن الإنسان. هي رفض لفكرة الإنسان الضعيف الذي يجب أن يصبر ويُضحّي في سبيل الله، وأن يتحمّل الآلام، وأن يقتنع بواقعه البائس في هذه الدنيا، لينال حظّه في الآخرة[1].

من هنا يأتي كلام نيتشه تعبيراً عن الصراع بين التقليد الدِّينيّ والمفكّرين (الأحرار). « هؤلاء المفكِّرون، بعيدًا عن كونهم ملحدين مخلصين وشجعانًا، نحتاج إليهم لطرد الكذب من الديانة، إنّهم ليسوا سوى مسيحيين علمانيين، لم يلغوا الله من المسيحيَّة إلّا للمحافظة بتقوى أكبر على الأخلاق المسيحيَّة» (غرانييه، نيتشه، 39).

بعد إعلان نيتشه عن موت الإله ما هو البديل؟ إنّه الإنسان الأعلى[2]، الإنسان الذي يتجاوز الإنسان ويسمو عليه. «ما القرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة، أو موضوع خجل أليم. كذلك يجب أن يكون الإنسان بالنسبة للإنسان الأعلى، أضحوكةً أو موضوع خجل أليم « (نيتشه، هكذا تكلّم زردشت، 42).

---

1 - هذه الأفكار النيتشويّة غير مستغربة، خصوصًا أنّها جاءت بعد فترة سيطرت فيها الإقطاعيّة الكنسيّة التي تحكّمت بالناس وبمواردها باسم الله والمسيح.

2 - استخدم نيتشه في اللغة الألمانيّة عبارة bermenschÜ التي عرّبت إلى الإنسان الأعلى نقلاً عن الترجمة الفرنسيّة Surhomme.

الإنسان الأعلى في الفكر النيتشويّ هو الإنسان الوفيّ للأرض المخلص لها، المتوجّه إليها لا إلى السماء. والآثم بأكبر الآثام هو الذي يأثم تجاه الأرض، لا تجاه الله؛ « لقد مضى زمنٌ كان الإثم فيه تجاه الله أكبر الآثام، لكنّ الله مات، وبهذا مات أيضًا، كلّ أولئك الآثمين » (نيتشه، هكذا تكلّم زردشت، 43).

في ثورته على المنظومة الدِّينيّة التي كانت سائدة في زمنه ـ لا سيّما المسيحيَّة ـ يفرّق نيتشه بين الدِّين كمنظومة وبين الأخلاق، إلى حدّ التعارض بينهما، ليعلنها صراحة « عندما نتنكّر لله نقترب أكثر من الأخلاق » (Nitzsche, La volonté de puissance, 56).

في فلسفة نيتشه مبالغة واضحة في رفضه الدين، إلى درجة العِداء معه، ورفض كلّ القيم التي يكون مصدرها دينيًّا. وربما يكون السبب في ذلك ما رآه من سلوكيّات العديد من رجال الدِّين، ومخالفة أقوالهم لأفعالهم؛ فهم يدعون الفقراء من عامّة الناس إلى الصبر على فقرهم، والتطلّع إلى السماء لا إلى الأرض، إلى ما بعد هذه الحياة، مع أنّهم هم أنفسهم يعيشون حياة الرفاهيّة. وليس لإعلانه عن موت الله من تفسير فلسفيّ، بقدر ما له من تفسير نفسيّ؛ فربما جاء هذا الإعلان ردّ فعل عنيفًا على موت أبيه وأخيه الأصغر في السنة نفسها، وهو لم يتجاوز الخمس سنوات من عمره.

يُنظّر نيتشه لفكرة الإنسان الأعلى الذي يتجاوز الإنسان، ولكنّه ينبّه بأنّ الإنسان الأعلى ليس من طبقة الناس، فهو لم يولد بعدُ. ولكنَّ السؤال الذي يحتاج إلى إجابة هو من أين سيخرج الإنسان الأعلى؟ وما هي طبيعته إذا لم يكن إنسانًا بل كان متجاوزًا الإنسان؟ أهو نبيّ أم أنّه الإله الذي تنكّر له نيتشه وأعلن موته؟ ثمّ إذا تحقَّق الإنسان الأعلى، على أيّ أساس سيعود كلّ شيء إلى ما كان عليه في دورات لا متناهيّة؟

تتّضح لنا في فلسفة نيتشه فكرة العبثيّة؛ فطالما أنّ الزمان لا نهائيّ، وأنّ كلَّ الأشخاص والأحداث ستتجدَّد إلى ما لا نهاية، فهذا يعني أنّ الوجود عبثيّ. وإذا كان الزمانُ لا نهائيًّا، فهذا يعني أنّ الزمان أزليّ. وإذا كان الزمان أزليًّا فكيف لنا أنْ نتصوّر القبْليّة والبعْديّة لأيّ حدث من الأحداث؟

بالنسبة إلى موضوع الأخلاق، يرى (ول ديورانت) في تعليقه على نيتشه، أنّه غالى كثيرًا في نظامه الأخلاقيّ؛ فمن الطبيعيّ ـ بحسب ديورانت ـ دعوة الرجال إلى أن يكونوا أكثر شجاعة،

ولكن ليس من الطبيعيّ دعوة الناس إلى أن يكونوا أشــدّ قســوة وأكثر شرًّا (ديورانت، ول، قصة الفلســفة، 549). وفي هذا الإطار نلحظ تناقضًا في فلســفة نيتشــه الأخلاقيّة؛ فهو يرفض النظام الأخلاقــيّ الدِّينيّ، مــع العلم أنّه مــا ورائيّ، وفي المقابل يرى أنّ الأخلاقُ ســلاح بيد الضعفاء يســتخدمونه للحدّ من قوّة الأقوياء. فإمّا أنْ تكون الأخلاق إلهيّة متعالية، وإمّا أن تكون ســلاح الضعفاء في وجه الأقوياء!

3. وضعيّة كونت (Auguste comte): أوغيســت رائد الفكر الوضعيّ في القرن التاســع عشر؛ وقد اهتمّ بدراســة الوقائع والظواهر الاجتماعيَّة، طامحًا إلى أن تكون هذه الدراسات موضوعيّة، أي أنْ تكون بمســتوى العلــوم الوضعيَّة. ولكن ماذا يعني أن تكون الدراســات التي تســتهدف الظواهر والوقائع الاجتماعيَّة وضعــيّ؟ يعني هذا تخليصها من آثار التفكير الميتافيزيقيّ الســائد والمســيطر عــلى العقليّةالقديمــة (Comte, cours de philosophie positive, p. 1ère leçon).

في حديثه عن مراحل التفكير البشريّ، قسّم كونت هذه المراحل إلى ثلاث هي:

أ. المرحلة اللاهوتيَّة، وفيها توجَّه العقل البشريُّ بجهده نحو طبيعة الأشياء الباطنة، أي الأسباب الأوْلى والغائيّة، والأحداث المؤثرة فيه هــو، بحثاً عن المعارف المطلقة. كما كان يعدُّ الظواهر نتيجة للتأثير المباشر والمســتمر لعوامــل خارقة للطبيعة، تشرح تدخلهــا الاعتباطيّ في جميع الظواهر الاعتيادية في الكون.

ب. المرحلة الماورائيّة، وهي ليست سوى تعديل بسيط للحالة الأوْلى [اللاهوتيَّة]، إذ تستبدل العوامــل الخارقة للطبيعة بقوى كامنة في قلب الموجــودات، قادرة على أن تولّد بذاتها الظواهر الكونيَّةكلَّها

ت. **مرحلة الفلسفة الوضعيَّة** التي تظهر حيث يتبيّن للعقل عجزه عن إدراك المبادئ المطلقة، ومعرفة أصل الكون ومصيره، وســائر الأســباب الذاتيَّة للظواهر، فيتوقف عند الأشــياء معتمداً على الملاحظة والبرهان لاكتشاف قوانينها، أي علاقاتها الثابتة والضروريّة (Comte, cours de philosophie positive, p. 1ère leçon,).

يمكننا إزاء هذا التصنيف تسجيل ملاحظات عدّة منها:

أوّلًا: الترتيــب الزمانيّ لمراحل التفكير، وفي هذا الأمر مخالفــة لمجرى التاريخ، الذي يؤكّد

أنّ هذه المراحل ليســت محدودة بأزمنة معيّنة وأمكنة معيّنة؛ إذ من الممكن أن يجتمع في مكان واحد وفي زمان واحد أشــخاص يعبرّون عن الحالات الثلاث من التفكير؛ ففي أوروبا التي تعدُّ رائدة في مجال العلم، ما زال كثير من المواطنــين الأوروبيِّيْن يذهبون إلى العرّافين والدجّالين، وفي ذلك خير تعبير عن المرحلة اللاهوتيَّة.

ثانيًــا: اعتبار كونت أنّ التفكير الدِّينيّ اللاهوتيّ في أدنى مرحلــة من مراحل التفكير البشريّ، والعلــم الوضعيّ في أعلى مرحلة من مراحله، ما يدلّ على التعارض بين التفكيرين ومنهجيهما. وفي هــذا الإطار يمكننــا القول: إنّ التعارض بــين العلم والدِّين لا ينطبق عــلى الأديان عمومًا، وإذا عدنا إلى المنظومة الإســلاميّة التي يجهلها كونت نجد الآيات القرآنيّة العديدة والأحاديث النبويّة الشريفة التي تحثّ على العلم، وإعمال العقل. وقد ورد عن رســول الله (ﷺ) في تعظيم العقل: « ما قســم الله للعباد شيئًا أفضل من العقل، فنَوْم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شــخوص الجاهل، ولا بعث الله نبيًّا ولا رسولاً حتّى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته، وما يضمر النبيّ في نفســه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدّى العبــد فرائض الله حتى عقل عنــه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل والعقلاء هم أولو الألباب « (الكليني، الكافي، 12 رواية 11)

4. ســارتر والوجوديّة: يصف جون ماكوري (John Macquarrie) الوجوديّة بأنّها أسلوب في التفلسف، لا فلسفة؛ لأنه لا توجد نظريَّة عامّة ينتمي إليها سائر الوجوديِّيْن، كما هي الحال عند المثاليين (ماكوري، جون، الوجودية، 11).

توجد اختلافات عديدة بين أعلام الفلســفة الوجوديّة، لكن ما هي السمة العامّة لهذا الاتّجاه؟ «أولى هذه السِّــمات، وأكثرها وضوحًا، هي أنّ هذا الأســلوب في التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة. فهو فلســفة عن الذات أكثر منه فلســفة عن الموضوع... إنّ الذات عند الفيلسوف الوجوديّ هي الموجود في نطاق تواجده الكامل، فهذا الموجود ليس ذاتًا مفكّرة فحسب وإنّما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزًا للشعور والوجدان « (ماكوري، الوجودية، 12).

تنقسم الوجوديّة إلى فئتين: الوجوديّة المؤمنة والوجوديّة الملحدة التي يجاهر سارتر بالانتماء إليها. يعترف سارتر أنّ الوجوديّة التي ينتمي إليها تعرّضت إلى انتقادات عديدة من اتّجاهات متعددة،

قائلاً: « من الناحية المسيحيَّة يأخذون علينا أننا قوم ننكر حقيقة وجدّية ما يفعله البشر، لأنّه ما دمنا ننكر وصايا الله وكلّ القيم التي يصفونها بأنّها قيم أبديّة، فلا يتبقّى إلّا ما نفعله بمحض المصادفة والعفويّة: كلّ واحد يستطيع أن يفعل ما يشاء، ولا يستطيع من وجهة النظر هذه، أن يدين وجهة نظر الآخرين أو ما يفعلونه « (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 6 ـ 7).

تأتي الوجوديّة ـ بحسب ما قرره سارتر ـ في مواجهة الاتّجاهات الميتافيزيقيّة التي تعتقد بأسبقيّة ماهيّة الإنسان على وجوده. بينما الوجوديّة « تضع الإنسان مواجهًا لذاته، حرًّا، يختار لنفسه ما يشاء « (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 9).

يرى سارتر أنّ الفلسفات الإلحاديّة في القرن الثامن عشر تمكّنت من القضاء على فكرة الله، ولكنّها لم تستطع التخلّص من فكرة أنّ الماهيّة سابقة على الوجود « (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 14).

ماذا يعني الاعتقاد بأن الوجود سابق على الماهيّة؟ يجيب سارتر: « إنّنا نعني أنّ الإنسان يوجد أوّلاً، ثمّ يتعرّف إلى نفسه، ويحتكّ بالعالم الخارجيّ، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده « (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 14).

هكذا يقرِّر سارتر أنّ الإنسان يصنع ماهيّته وماهيّة الآخرين في العالم. ومن ثَمَّ لا وجود لشيء اسمه الطبيعة البشريَّة؛ لأنّه لا وجود لشيء اسمه الرب، قد تمُثِّل هذه الطبيعة وحقّقها في الآخرين. فالإنسان ليس من صنع الله، إنّما هو ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه (سارتر، الوجودية مذهب إنساني،14).

الإنسان هو الذي يختار ما يكونه؛ يختار لنفسه وللآخرين، وهو الذي يقرر مصيره؛ فهو إنْ كان كاذبًا فهذا يعني أنّه اختار الكذب له وللآخرين؛ ويعني أنّه أراد لكلّ الناس أن يكونوا مثله كاذبين.

الإنسان هو الذي يقرّر الخير والشرّ؛ فالفرد هو الوحيد الذي يقرّر إذا كان ما سمعه صادرًا أم غير صادر عن ملاك، وأنّه خير أم شرّ (سارتر، جان، الوجودية مذهب إنساني، 21).

الإنسان مسؤول مسؤوليّة تامّة عن مصيره؛ يقول سارتر:» إنّني مدينٌ بأن أكون حرًّا... وعلى كلّ إنسان أن يخترع طريقه الخاص...فالحرِّيَّة هي الإمكان المُعطَى لي بأن أصير الكائن الذي لم أصره بعد (sartre, Jean-Paul, L,être et le néant, 515).

في إطار نقد وجوديّة سارتر، يمكننا تسجيل عدد من الملاحظات، وطرح عدد من الأسئلة.

■ تعزِّز الوجوديّة ـ كما عبرّ عنها سارتر ـ النَّزعة الفرديّة على فكرة الجماعة، ومن ثَمَّ لا يمكننا رؤية مجتمع إنسانيّ متماسك في ظلّ سيادة الوجوديّة.

■ وجوديّة سارتر والوجوديّة الملحدة عامَّة، انبعاث للسُّفسْطائيّة التي صرّح زعيمها بروتاغوراس بأنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعها، والأمر نفسه ذهب إليه سارتر باعتباره أنّ الإنسان مقياس الخير والشرّ.

■ تقديم الوجوديّة المعاصرة الوجود على الماهيّة، ورفضها للفلسفات الميتافيزيقيّة القائلة بأصالة الماهيّة، والخلاف بينهما، يختلف تمامًا عن طرح المسألة في الفلسفة الإسلاميّة، واختلاف فلاسفة المسلمين حول أصالة الماهيّة وأصالة الوجود. فقد أدّى الطرح المعاصر للمسألة بالوجوديّة إلى نفي النوع الذي هو الإنسانيَّة، والإيمان بحقيقة واحدة هي الفرديّة؛ فلا موجود إلّا الفردُ الذي يصنع ماهيّته.

■ إذا كان الفرد ـ كما يعتقد سارتر ـ يصنع ماهيّته وماهيّة الآخرين، ويختار لنفسه وللآخرين، فما هو دور الآخرين في تشكيل ماهيّاتهم وفي تحديد خياراتهم؟ وإذا كان كلّ فرد صانعًا لماهيّته الخاصَّة، فكيف نفسّر وجود مشتركات بين الأفراد والجماعات، على الصعيد الدِّينيّ والسياسيّ وغير ذلك.

■ تكرّس الوجوديّة العبثيّة والفوضويّة في المجتمع، من خلال تقريرها ـ كما يعتقد سارتر ـ بأنّ الفرد يحدد ما هو خير وما هو شرّ، ومن ثَمَّ تتعدَّد وجهات النظر حول الخير والشرّ، فلا نجد بعدُ معيارًا ثابتًا نستند إليه في أفعالنا لنحكم عليها إن كانت خيّرة أو شرّيرة!

■ الوجوديّة دعوة إلى العدم، إلى العبث والفراغ، إلى عدم الإيمان بأيّ فكرة ما ورائيّة؛ لا إيمان إلّا بالفرد وأهوائه ورغباته، وكلّ ذلك ردّ فعل على المآسي التي لحقت بشعوب العالم ـ خصوصًا الشعوب الأوروبيّة من جرّاء الحربين العالميَّة الأوْلى والثانية.

5. دوكينز (Richard Dawkins) ووهم الإله: يرفض دوكينز وجود إله، ويوّجه انتقاداته الساخرة إلى أصحاب عقيدة التوحيد. وسرعان ما يلاحظ المتابع لكتابه (وَهم الإله) أنّه ينتقد فكرة الألوهيَّة في العهدين القديم والجديد؛ وفي ذلك يقول: «لا جدال بأنّ إله العهد القديم هو أسوأ الشخصيّات الخياليّة: غيور وفخور بذلك، تافه، ظالم، عديم الرحمة، مجنون بالسيطرة،

حقود، متعطّش للدم...» (دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، 19).

وجّه دوكينـز انتقاداً إلى عقيدة التثليث المسـيحيَّة[1]، متحدّثًا عن الدماء التي أُريقت بسـبب الخلاف حول التثليث، الذي بقي لأكثر من قرن من الزمن، وقد أمر الإمبراطور قسطنطين بحرق كلّ كتب إريوس الإسـكندري (القرن الرابع الميلاديّ) الذي نفى أن يكون المسيح جوهر الإله (دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، 20).

طرح دوكينز السـؤال الآتي: هل يستطيع العلم أن ينفي وجود الله؟ منتقدًا الفكرة التي ترى أنّ الإجابة على الأسئلة الماورائيّة هي من اختصاص الدِّين والفلسفة وليست من اختصاص العلم. فهو يرى أنّ السـؤال عن الوجود إذا كان خارج نطـاق العلم فهو حتمًا خارج نطاق الدِّين؛ يعني إذا كان العلماء عاجزين عن الإجابة عن الأسـئلة الوجوديّـة فإنّ رجال الدِّين عاجزون بالمقدار نفسـه. وفي هذا الإطار يسخر دوكينز من وجود علم دينيّ، قائلاً: « شيء ما يدفعني لأنْ أعجب من السـبب الحقيقيّ الذي يعطي الحق لرجال الدِّين بأن يكون لديهم نطاق (دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، 30).

في إطار تشكيكه في الدِّين وفي قدرته على الإجابة على الكثير من الألغاز الكونيَّة، طرح دوكينز السـؤال الآتي: ما هي مجالات الخبرة التي يقدّمها علماء الدِّين في الدراسات الكونيَّة المعمّقة ولا يستطيع علماء الطبيعة الإجابة عنها؟ وفي هذا الإطار نلحظ جهلاً من دوكينز بوظيفة الدِّين، ونتيجـة هذا الجهل يحاكم الدِّين وعلماءه من خلال منهـج العلوم التَّجريبيّة والاتجاه الحسّي. وبناءً على هذا، نراه يجري المقارنة بين العلم الوضعيّ والدِّين، وتحديد نجاح وفشل كلّ منهما في الإجابة عن الأسئلة الوجوديّة.

هل الله موجـود؟ وهل توجد أدلّة على ذلك؟ هناك الكثير من الأدلّة التي قدّمها علماء الدِّين وغيرهم من العلماء الذين عدَّهم دوكينز قد أساؤوا إلى الفهم الإنسانيّ العام.

من الأدلّة على وجود الله البراهين الخمسـة التي سـاقها القديس تومـا الأكويني (Thomas Aquinas)، التي يرى دوكينز أنّها لا تبرهن على شيء، ومن السـهل كشـف انعدام المعنى فيها (دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، 40).

1 - جوهر عقيدة التثليث الإيمان بالأب الإله، الابن الإله، الروح القُدُس الإله.

هذه البراهين هي:

الأوَّل: محـرّك الحركة: ملخّص هذا البرهان أنّ كلّ متحرّك مسـبوق بحركة، وهكذا لا يمكننا الاسـتمرار إلى سلسـلة لانهائيّة من الحركات، فلا بدّ من الوقوف عند محرّك أوّل ليس متحرّكًا بحركة، وهذا المحرِّك هو الله.

الثاني: السبب والمسـبّب: لاشيء يسبِّب نفسه، ولكلّ سبب لا يصدر إلّا عن مسبِّب، وهكذا يمتنع أن نسـتمر في سلسلة لانهائيّة من الأسـباب والمسبِّبات، فلا بد من الوقوف عند المسبب الأوَّل الذي هو الله, تعالى.

الثالـث: الحجّة الكونيَّة: من المحتّم وجود زمن لم تكـن فيه الموجودات الفيزيائيّة موجودة، فمـن الضروريّ وجود سـبب غير فيزيائيّ أخرج هذه الموجودات مـن العدم إلى الوجود، وهو الله, تعالى.

الرابـع: حجّة التدرّج: الكائنات مختلفـة ومتنوّعة، وهي على درجات من الأدنى إلى الأعلى، ونحن نحكم على درجتها من خلال الحدّ الأعلى الممكن، ولذا يجب أن يكون هناك حدّ أعظم نقيس عليه درجات الكمال، هو الله، تعالى.

الخامس: حجّة التصميم: كلّ الأشـياء في الكون مصمّمة، فـلا بدّ من أن يكون هناك مصمّم لها، هو الله تعالى.

في معـرض تعليقه على هـذه البراهين، ذهب دوكينـز إلى أنّ أوّل ثلاثة براهين تعتمد على الارتـدادات[1] وتدخل الله لإنهاء الموضوع. واعتبر أنّ الفـرض الذي لا مبرّر له هو أنّ الله منيع عن فكرة الارتداد (التسلسل). وإذا كان من الضروريّ أن نقف عند حدّ لهذا التسلسل، فلأننا نحتاج إلى واحد، وليس هناك من سبب لمنح هذا المبدأ الذي أنهينا السلسلة عنده أيّ صفة من الصفات التي تُعطى للإله كالقدرة والعلم الكلّي والإرادة (دوكينز، ريتشـارد، وهم الإله، 40).

نشير في هذا الإطار إلى أنّ الوقوف عند مبدأ أوّل في السلسلة، لا لعجز، بل لأنّ الذهن البشريّ يعجـز عن تصوّر حادث من دون مُحدِث أو متحرّك من دون مُحرّك. بالإضافة إلى أنّنا لا يمكننا

1 - مصطلح الارتداد من استخدام المترجم، والمراد منه ربما فكرة التسلسل.

أن نتصوّر حركة خارج إطار الزمان، وإذا كانت ضمن حدود الزمان فلا بدّ من بدء زمانيّ لها.

لا يستند المتكلّمون والفلاسفة المؤمنون إلى دليل الحركة لإثبات الصفات الإلهيَّة؛ فجلّ ما يثبته هذا الدليل أنّ كل متحرّك لا بدّ له من محرّك، والعالم متحرّك فلا بدّ له من محرّك.

يأتي إثبات الصفات في مرحلة ثانية من خلال أدلّة عدّة منها دليل النظام. ومفاده أنّ العالم منظَّم وكلّ منظَّم فلا بدّ له من منظِّم، إذن لا بدّ للعالم من منظِّم. وطالما أنّ العالم منظَّم، فهذا يعني أنّ المنظِّم حكيم، لا يصدر فعله عن عبث.

رأى دوكينز استحالة اجتماع العلم الكلّي مع الإرادة الكلّية منطقيًا، وحجّته أنّ الله لو كان كلّي المعرفة، لكان سيعرف مسبقًا أنّه كيف سيتدخّل بقدرته الكلّية ليغيّر مجرى التاريخ. ومعنى هذا ـ برأي دوكينز ـ أنّ الله لن يستطيع تغيير رأيه بهذا الموضوع، فهو من ثَمَّ ليس كلّي القدرة، لأنّ هناك شيئًا لا يستطيع عمله. وبناءً على طرح دوكينز، فإمّا أن يكون الله كلّي المعرفة وإمّا أن يكون كلّي القدرة.

في هذا الإطار نقول: لا تنفكّ القدرة عن المعرفة؛ لأنّ القادر على شيء لا يمكن أن يكون جاهلاً بهذا الشيء. ومن ناحية أخرى لا بدّ من أن يكون العلم سابقًا على القدرة؛ فعلى سبيل المثال لا يمكن أن يكون إنسان قادرًا على صناعة طائرة وهو غير عالم بكيفيَّة صناعتها.

اعترض دوكينز أيضًا، على البرهان الوجوديّ للقدّيس (Anselme)، ونصّ هذا البرهان أنّه لدى كلّ إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يُتصوّر موجود أكمل منه. هذا التصوّر على المستوى الذهنيّ، ولكنّه يحتاج إلى مرحلة أخرى لإثبات أنّ هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة في الخارج أيضًا (بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى ، 71).

طرح دوكينز السؤال الآتي: هل هناك أيّ شيء نستطيع التفكير فيه، ومجرَّد التفكير فيه يرينا أنّه موجود بالحقيقة خارج أفكارنا؟

رأى دوكينز أنّ كلّ الفلاسفة يرغبون بالإجابة بنعم، لأنّ عمل الفلاسفة يعتمد على معرفة أشياء عن العالم بمجرَّد التفكير عوضًا عن الملاحظة (دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، 42).

من الملحوظ أنّ دوكينز يهزأ من إجابة الفلاسفة، لأنّ تفكيرهم خارج دائرة الملاحظة الحسيَّة، وهذا يعبّر عن النزعة الحسيَّة عنده التي تجعله عاجزًا عن الإيمان بأيّ شيء خارج نطاق الحسّ، وذلك لا لشيء إلّا لعجز حواسه عن ذلك.

طرح دوكينز السؤال عن نشأة الدِّين ومصدره، مبيّنًا أنّ الاعتقاد السائد أنّ الدِّين يوفّر العزاء والراحة، ويغذّي روح الجماعة، ويرضي حنيننا إلى معرفة سبب وجودنا. وفي المقابل يعتقد دوكينز أنّ هناك القليل من الأدلة على أنّ الإيمان الدِّينيّ يؤمّن بعض الحماية من الضغط النفسيّ والأمراض الناتجة عنه. مع العلم أنّ من يقوم باستقراء عيّنات من المرضى، يجد أنّ الإيمان والدعاء من العوامل المساعدة في عمليّة الشفاء. ولكن إذا اتّبعنا منهج دوكينز، يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي: إذا كان الإيمان من العوامل المساعدة في عمليّة الشفاء، فلماذا لا يتمّ شفاء كلّ المرضى المؤمنين؟

في هذا الإطار لا بدَّ من الإشارة إلى أنّه صحيح أنّ الإيمان والدعاء من عوامل الشفاء، ولكنّه لا غنى عن الدواء. وفي هذا الخصوص قد ورد عن الإمام جعفر الصادق قوله: « إنّ رسول الله (ﷺ) قال: تداووا فما أنزل الله داءً إلّا أنزل معه دواء إلّا السّام [الموت] فإنّه لا دواء له (المجلسي، محمد باقر،بحار الأنوار، 73 رواية 29).

وفي اعتقاد دوكينز المتأثّر بتطوريّة دارون أنّ الدِّين وسيلة استخدمتها الطبقة الحاكمة لإخضاع الطبقة الدنيا. وما ردّة فعل الطبقة الدنيا إلّا المواساة بالآخرة، وما سيحصل عليه الصابرون في الجنّة. ومن ثَمَّ فإنّ السؤال ـ برأي دوكينز ـ عمّا إذا كان الدِّين قد صمّم من قبل رجال دين أو حكّام متهكّمين لهو سؤال مثير، وعليه يجب أن يجيب المؤرّخون (دوكينز، ريتشارد،وهم الإله، 80).

وإذا عدنا عبر التاريخ، نجد أنّ كلام دوكينز ينطبق على الشعوب التي كانت تحت ظلّ أنظمة مستبدة، إذ جعل الحاكم من نفسه إلهًا يَستعبد الناس، وكانت هناك سيطرة للكهنة على الناس، لتحقيق مصالحهم الخاصَّة، وتعزيز سيطرتهم وسيطرة الحاكم. ومن أبرز النماذج النموذج الفرعونيّ. أمّا بخصوص الدعوة إلى التوحيد، نجد أنّ الأنبياء والمرسلين لم يكونوا من المتسلّطين والجبابرة، بل كانوا في معظمهم من المستضعفين والمُحارَبين في قومهم. ولم تكن إلّا حالات استثنائيّة كنبيّ الله سليمان، إذ آتاه الله المُلك إلى جانب النبوَّة.

بالإضافة إلى ما ذكرنا، كان من أبرز أهداف الأنبياء تحرير الناس من عبوديّتهم للحكام، وعودتهم إلى الله, تعالى.

يُصرّ دوكينز على الفصل بين الأخلاق والإيمان بالله، مصرّحًا بأننا لسنا بحاجة إلى الله لنكون

جيّدين أو سيّئين. وقد وجّه نقده إلى فكرة أن نكون أخلاقيين لنحصل على رضا الله, تعالى. وبناءً عليه، هل اختفاء الإيمان من الأرض فجأة سيحوِّلنا جميعًا إلى قساة أنانيين لا نهتمّ إلّا بالمتعة فقط؟ (دوكينز، ريتشارد،وهم الإله، 107)

في هذا الإطار نقول: إذا كان الإنسان مستغنيًا عن الله في كونه أخلاقيًّا، فإنّ في هذا الكلام إقرارًا بأنّ الفطرة الإنسانيَّة هي نزعة الخير. وفي هذا الإطار، لا يفسّر لنا دوكينز مسألة وجود الشرور من قبيل القتل والسرقة وغيرها، التي تمُثِّل ابتعادًا عن الفطرة الأوْلى، كما لم يبيّن لنا السبيل إلى عودة هذا الإنسان إلى فطرته الأوْلى. وإذا كان هذا السبيل وضعيًّا، فعلى دوكينز الإجابة عن سؤال إذا كانت الأخلاق نسبيّة أو مطلقة؟ وبما أنّنا نلحظ تفاوتًا أخلاقيًّا بين مجتمع وآخر، إذ نجد أنّ حرق الزوجة الهنديّة مع زوجها المتوفىّ أمر أخلاقيّ، بينما هو غير أخلاقيّ في مجتمعات أخرى، ولذا ما هو المعيار الذي يمكننا الاعتمادُ عليه؟

في المحصّلة، نلحظ أنّ دوكينز المتأثّر بماديّة داروِن لم يقدّم أدلّة مقنعة على عدم وجود الله، ولم يستطع ذلك. كما أنّ نقده لم يكن لله, تعالى، بل لصورة الإله كما هي في العهدين الجديد والقديم. ورفضه لارتباط الدِّين بالأخلاق، إنّما هو في حقيقته رفض للممارسات التي قام بها بعض العناصر التابعين للمؤسسة الدِّينيّة في أوروبا.

6. إيما غولدمان (Goldman)[1] وفلسفة الإلحاد: تبدو غولدمان في مقالتها هذه من أشدّ المدافعين عن الإلحاد والرافضين للدين. ويمكن إيجاز أفكار غولدمان الإلحاديّة بالآتي:

- إنّ أيّ مصطلح يمكن استخدامه للتعبير عن التأليه هو في ذاته مصطلح غامض غير محدَّد، وكلّما تقدّم الإنسان زمنيًّا ومعرفيًّا وقف جليًّا على هذا الغموض وانعدام التحديد.
- إنّ الاعتقاد بالإله لم يعد يمثّل القوّة نفسها التي كان يمثّلها من قبل، ولم يعد الإله يوجّه مصير الإنسان من خلال القبضة الحديديّة التي كان عليها في سالف العصر.
- إنّ مفهوم الإله قد تأصّل في النفس البشريَّة من خلال دافعَيْ الخوف والفضول، فالخيال المضطرب للإنسان البدائيّ هو الذي جعله ينسج فكرة الإله.
- تراجع الإيمان واضمحلال التأليه مع تقدّم الإلحاد.

1 - يهوديّة روسيّة، ولدت عام 1869. كان داعية إلى الحبّ الحرّ، رافضة للزواج ومدافعة شرسة عن المثليّة..

■ أصبح الدِّين تجارة رائجة بيد المؤسَّسات التي تبغي الربح.
■ الدِّين يستخدم سوطًا يُضرب به الشعب لتحقيق الطاعة والرضا.
■ تبدو فكرة الإله غير مجدية في الواقع المعيش؛ فبوذا لا يعبأ بمجاعة أتباعه، وما زال المسيح يرفض القيام من بين الأموات لينقذ المسيحيِّين الذين يذبح بعضهم بعضًا.
■ ترك الإله العالم للكوارث والشرور التي تكفي لملء السماء، ولم يفعل الرسل شيئًا؛ لذا يجب على الإنسان أن يتولّى بنفسه مهمّة تحقيق العدل.

ءتعبّر فلسفة الإلحاد عن نموّ العقل البشريّ، أمّا فلسفة الإيمان فهي ثابتة محدَّدة، لذا هي غير معقولة.

■ تهدف فلسفة الإلحاد ـ بحسب غولدمان ـ إلى تحرير البشر من سلطة الآلهة وسيطرتهم؛ فالجنس البشريّ هو الذي صنع الآلهة وعبدها.
■ تعلّم فلسفة الإلحاد الإنسان أنّ الأرض هي السماء المناسبة له.
■ أصبحت المبادئ الأخلاقيّة الدِّينيّة نمطيّة، فنظرة واحدة إلى الحياة بما فيها من شرور وصراعات وعنف تثبت عقم المنظومة الأخلاقيّة الدِّينيّة (غولدمان، إيما، فلسفة الإلحاد، 8- 13).

في معرض التعليق على ما ورد في فلسفة إيما غولدمان، يمكننا تسجيل ملاحظات عدّة هي:

الأوْلى: عدم قدرة الإنسان على الإحاطة التامّة بكنه الذات الإلهيَّة، لا يعني بالضرورة عدم وجود الذات الإلهيَّة، بل يعني أنّ الإنسان الذي هو كائن ناقص، لا يمكنه بعقله القاصر أن يُدرك حقيقة الذات الإلهيَّة التامّة الكاملة، ولذا نجد تاريخيًّا كيف جسّدت بعض الفرق الدِّينيّة الذات الإلهيَّة، ونشأت من خلال ذلك فرق المجسّمة والمشبّهة.

الثانية: يثبت أيّ استقراء تاريخيّ زيف ادِّعاء غولدمان بأنّ الاعتقاد بالله لم يعد بنفس القدر من القوّة، وأنّ الإيمان تراجع لمصلحة الإلحاد. فعلى العكس من ذلك نجد في مختلف المجتمعات على صعيد الأفراد عودة إلى الإيمان، وما كلام غولدمان إلّا توصيف للفترة التي برزت فيها موجة الإلحاد في فرنسا وأوروبا في القرن التاسع عشر وذلك كردّة فعل على ممارسات السلطات الكنسيّة.

الثالثة: لم يكن الدِّين وليد خوف أو ضياع وتخبّط كما ادّعت غولدمان، « ولو كان الدِّين وليد خوف، وحصيلة رعب، لكان أكثر الناس تديّنًا على مرّ التاريخ هم أشدّهم خوفًا، وأسرعهم

هلعًا، مع أنّ الذين حملوا مشعل الدِّين على مرّ الزمن كانوا من أقوى الناس نفسًا وأصلبهم عودًا « (الصدر، محمد باقر، المرسل ـ الرسول ـ الرسالة، 13).

الرابعة: إنّ ادِّعاء غولدمان أنّ الدِّين أصبح سلعة بيد جماعات وسلطات تبغي الربح والسيطرة، لا يعني أنّ المشكلة في الدِّين، بل على العكس تكمن المشكلة في بعض الأشخاص المنافقين الذين يتسلّحون بالدِّين دفاعًا عن مصالحهم. وإذا كان بعض أتباع الدِّين فاسدين، فلا يعني أنّ كلّ تابع لدين فاسد، وإلّا فإنّ الأمر ذاته ينطبق أيضًا، على أتباع الإلحاد.

الخامسة: إذا كانت فلسفة الإلحاد تعبّر عن نموّ العقل، فيما الدِّين على عكس ذلك تمامًا، فإنّ دراسة للواقع ترينا عددًا كبيراً من العلماء التَّجريبيّين والفلاسفة مؤمنين متمسّكين بإيمانهم ومدافعين عنهم، والنماذج كثيرة لا مجال لذكرها. كما أنّ المواقع الإلكترونيّة ملأى بأسماء العلماء والفلاسفة الذين انتقلوا من الإلحاد إلى الإيمان كالفيلسوف الفرنسيّ روجيه غارودي.

السادسة: إذا كانت الآلهة ـ بزعم غولدمان ـ صنيعة بشريّة، فما هي الدوافع إلى صناعة الآلهة، وكيف تمكّنت من السيطرة على من صنعها؟ نعم يخبرنا التاريخ كيف كان العرب في الجاهليّة يصنعون آلهة من التمر، وإذا ما جاعوا أكلوها. ولكن لا يعني هذا أنّ الله ليس موجودًا وأنّه صنيعة بشريّة؛ فما هو من صنع البشر الآلهة المزيّفة، ويفسّر هذا قضيَّة تعدُّد الآلهة بتعدد الشعوب والأقوام. أمّا الإيمان بمبدأ للكون بما يحتويه عبرّ عن نفسه في الكتب السماويَّة بأنّه الله، فهو فطريّ، ولولا الاعتقاد بهذا المبدأ فطريًّا لما كانت لتتعبّد لا لإله واحد ولا لآلهة متعدِّدة.

خاتمة:

تناولت هذه الدراسة قضيَّة الإلحاد المعاصر وعوامل نشأته في العالم الغربيّ، ولا سيّما في أوروبا.

عرضت هذه الدراسة لنماذج من فلسفات الإلحاد الغربيّة، وعملت على نقد مبادئ هذه الفلسفات. وفي المحصّلة يمكن تلخيص أبرز الاستنتاجات المشتركة بين هذه الفلسفات:

أوّلًا: إنّ رفض هذه الفلسـفات الإلحاديّة في حقيقته ليس رفضًـا لوجود الإله، إنّما هو رفض للدين منظومة إيمانيّة وأخلاقيّة.

ثانيًا: شـكّكت الفلسـفات الإلحاديّة في الأدلّة على وجود الله تعالى، لكنّها في المقابل بدت عاجـزة عن أن تقدّم أيّ دليل منطقيّ على عدم وجود الله تعالى. وكانت أفكار بعض الفلاسـفة أقرب إلى السفسطة منها إلى المنطق.

ثالثًا: إنّ مشكلة هذه الفلسفات الإلحاديّة ليست مع الله, تعالى، وإنّما مع رجال يتحدّثون باسم الله، وممارساتهم مخالفة لما يصدر من أفواههم.

رابعًـا: بدل أن يذهب فلاسـفة الإلحاد باتّجـاه الدعوة إلى الإصلاح الدِّينـيّ، فإنّ البديل عن الدِّين لـدى الكثيرين منهم الفوضويّة (anarchism) والتحلّل الأخلاقيّ، ومن نماذج ذلك إيما غولدمان كما بيّنا سابقًا.

١

قائمة المصادر والمراجع:

■ إيما غولدمان. (2019). فلسفة الإلحاد. (غيضان السَّيِّد علي، المترجمون) الرباط: مؤمنون بلا حدود.

■ بودوتنيك، فاسيلي؛ ياخوت، أوفشي. (1979). ألف باء المادِّيّة الجدليّة (الإصدار الطبعة الأوْلى). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.

■ جان بول سارتر. (1964). الوجوديّة مذهب إنساني (الإصدار الطبعة الأوْلى). (عبد المنعم الحفني، المترجمون) القاهرة: الدار المصريّة.

■ جان غرانييه. (2008). نيتشه (الإصدار الطبعة الأوْلى). (علي بو ملحم، المترجمون) بيروت ـ أبو ظبي: المؤسسة الجامعيّة للدراسات (مجد) وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة).

■ جوزيف ستالين. (لا ت). المادِّيّة الدياليكتيكيّة والمادِّيّة التاريخيّة (الإصدار لا ط). دمشق: دار دمشق.

■ جون ماكوري. (1986). الوجوديّة (الإصدار لا طبعة). (إمام عبد الفتّاح إمام، المترجمون) القاهرة: دار الثقافة.

■ ريتشارد دوكينز. (2009). وهم الإله (الإصدار الطبعة الأوْلى). (بسام البغدادي، المترجمون) السويد: نسخة إلكترونيّة.

■ زينب عبد العزيز. (2004). الإلحاد وأسبابه الصفحة السوداء للكنيسة (الإصدار الطبعة الأوْلى). دمشق ـ القاهرة: دار الكتاب العربيّ.

■ عبد الرحمن بدوي. (1993). من تاريخ الإلحاد في الإسلام (الإصدار الطبعة الثانية). القاهرة: سينا للنشر.

■ عبد الرحمن بدوي. (لا ت). فلسفة العصور الوسطى (الإصدار الطبعة الثالثة). بيروت ـ الكويت: دار القلم ـ وكالة المطبوعات.

■ عبد الله العروي. (2002). مفهوم الحرِّيَّة (الإصدار الطبعة السادسة). بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ.

■ عبد المنعم الحفني. (2000). المجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (الإصدار الطبعة

الثالثة). القاهرة: مكتبة مدبولي.

■ فرديريتش نيتشــه. (لا ت). العلم الجذل (الإصدار لا طبعة). (ســعاد حرب، المترجمون) بيروت: دار المنتخب العربيّ.

■ فريديريتش نيتشه. (2007). هكذا تكلّم زرادشت (الإصدار الطبعة الأوْلى). بغداد: منشورات الجمل.

■ الكليني. (1990). الكافي (الإصدار لا طبعة، المجلد الجزء الأوَّل). بيروت: دار التعارف.

■ محمد باقر الصدر. (1421 هـ). المدرسة الإسلاميّة (الإصدار لا طبعة). إيران: مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر.

■ محمد باقر الصدر. (1992). المرَســل ـ الرسول ـ الرسالة (الإصدار لا طبعة). بيروت: دار التعارف.

■ محمد باقر المجلسي. (1983). بحار الأنوار (الإصدار الطبعة الثانية، المجلد 57). بيروت: مؤسسة الوفاء.

■ محمد فتحي الشنيطي. (1957). فلسفة هيوم بين الشكّ والاعتقاد (الإصدار الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.

■ ول ديورانت. (لا ت). قصة الفلسفة (الإصدار الطبعة السادسة). (فتح الله محمد المشعشع، المترجمون) بيروت: مكتبة المعارف.

■ Auguste Comte. (2019). cours de philosophie positive. Paris: Hatier.

■ Friedrich Nitzsche. (2010). La volonté de puissance. Paris: version numérique.

■ Jean-Paul Sartre. (1943). L'être et le néant. Paris: Gallimard.

■ Larousse. (n.d.). Larousse.fr.